ΦΙΛΟΘΕΟΣ **1 (2001)** **PHILOTEOS**
International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor
Bogoljub Šijaković

Beograd – Nikšić – Trebinje

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTEOS Vol. 1 (2001) pp. 1–293

Editorial 4
Emerich Coreth: Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott . . 5
Wolfgang Röd: Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen? . 17
Sergey Horujy: Philosophy Versus Theology: New and Old Patterns of an Ancient Love-Hate 30
Georg Scherer: Sein und Gott 43
Jörg Splett: Wissenschaft – Weisheit – Christliche Weltsicht 54
Oswald Bayer: Hermeneutische Theologie 69
Johannes Wirsching: Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen 83
Ulrich Wickert: Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums 90
Václav Ježek: How Original was Porphyry's Criticism of Christianity 100
Θεόφιλος Ἀμπατζίδης: Χρόνος καὶ αἰωνιότητα στὸν Γρηγόριο Νύσσης . . . 110
Nicholas Loudovikos: The Trinitarian Foundations and Anthropological Consequences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine "Mysticism" 122
Vladan Perishich: Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas 131
Stavros Yangazoglou: The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas 137
Georgi Kapriev: Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas 144
Werner Beierwaltes: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus 150
Predrag Milidrag: Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama 177
Friedo Ricken: John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft 205
Predrag Čičovački: Suđenje čoveku i suđenje Bogu: Refleksija o Jovu i Velikom inkvizitoru 225
Theodor Schneider: Christologie – exegetisch und dogmatisch. Methodische Vergewisserung 236
Albrecht Dihle: Der sakrale und der säkulare Staat 242
Gerhard Podskalsky: Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond? 255
Theodor Nikolaou: Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext 261
Miroslav Simijonović: Die Entstehung der Ikonographie 275
Bogoljub Šijaković: On Sacrifice and Memory 288

Editorial

From the very beginning of the Greek founding of the European spirit, a fruitful debate prevails between philosophy and theology. Many of the old questions have remained, yet the new ones are also being raised. What is the relationship between philosophy and theology today? Is it a conflict or a co-operation? What is the relationship between faith and knowledge? What is today the meaning of thinking based on faith? Christian faith as a subject of philosophy and theology – in the past and at present? What do the terms "Christian philosophy" and "philosophical faith" mean today? What is the meaning that we perceive in the words "God", "Being", "Love", "Hope", "Sin"...? What is the meaning of the words at all today when the sense of speech, as never before, is being established in the field of power? Are we able at all to experience the language "logos", in its philosophical or theological sense? Can the language of liturgy return the lost sense of the language as the guardian of human community? What is the relationship between the language of philosophy and the language of theology? Is the theology also becoming an expert knowledge, or should it be the quest for the Word that is guarding us in our faith. What should be the theology in the post-modern times? How to see the end in the blind alley of secularism?

More important than raising professional questions is the fact that there are problems placed before us by life itself. An uncontrolled "progress" (does that word have any meaning anymore?) is raising again an almost forgotten question of theodicy, the question of freedom and responsibility, the question of death and meaning of life. What we need is a new anthropology well beyond the disciplinarian entrenchments – anthropology capable of answering the question of anthropodicy, the question of man's responsibility for the evil prevailing in the world. How should the Evil be confronted? – which is today, as never before, making such a successful carrier, the Evil which has become so ordinary and banal, that this propels its ever growing spectacularity. In actual fact, we are standing in the face of a practical obligation for an ethic and political resistance to moral and social evil, and not before a theoretical demand for its definitive explanation. How are we to confront evil if we tend to forget? How are we to fight against oblivion, in favor of an anamnetic culture – and the culture of responsibility for another? What does philosophy and theology have to say about that other one, thy fellow man, and of the Other as transcendence? Philosophy and theology, do they have a therapeutic knowledge? Philosophy and theology, can they heal our wounds?

International Journal for Philosophy and Theology PHILOTHEOS has the aim to provide a forum for a dialogue in philosophy and in theology respectively, and especially a dialogue between philosophy and theology.

We wish to extend our warmest gratitude to the colleagues who had kindly responded to our call for co-operation, and our invitation for co-operation stands open for all those who are encountering, at the time this Journal is published (and its volume one) similar lines of thought. Please send your contribution on a diskette (MS-DOS or compatible) and printed in one copy, to the following address:

Prof. Dr. Bogoljub Šijaković
Faculty of Philosophy
P. O. Box 91
81402 Nikšić, Yugoslavia

Emerich Coreth
Innsbruck

Philosophos – Philotheos
Philosophie vor der Frage nach Gott

Das Wort „Philotheos" – als Titel einer Zeitschrift – fordert zum Nachdenken heraus. Der Name klingt an das alte Wort „philosophos" an, das den bezeichnet, der im Streben nach Weisheit die Wahrheit sucht, darum aber – ist das gemeint? – nach der ersten und letzten Weisheit forscht, die nur in Gott zu finden ist. So drückt der Titel „Philotheos" die Verbindung von Philosophie und Theologie aus: Philosophie verweist auf Theologie, geht in sie ein und vollendet sich in höherer Weisheit; und Theologie ist auf Philosophie angewiesen, um den Glauben an das Wort Gottes dem menschlichem Verständnis zu erschießen. Ist das aber noch Philosophie, wie man sie heute zumeist versteht?

Bleiben wir vorerst beim Wort „philotheos". Es war im alten Griechisch kaum gebraucht, findet sich aber einmal im Neuen Testament (2 Tim 3, 4), aber nicht in einem philosophischen, auch nicht theologischen, sondern einem mehr moralischen Sinn. In den „letzten Tagen", so heißt es da, werden die Menschen selbstsüchtig (phil-autoi), geldgierig (phil-argyroi) und anderen Lastern ergeben, ohne Liebe zum Guten (a-phil-agathoi) mehr von Liebe zur Lust (phil-hedonoi) als von Liebe zu Gott (philo-theoi) erfüllt sein (ebd. 2-4). Sie „widersetzen sich der Wahrheit, ihr Denken ist verdorben,... ihr Unverstand (a-noia) wird offenkundig werden" (ebd. 8f.). Die „letzten Tage" waren schon gekommen, als vor mehr als zweitausend Jahren der Brief an Timotheus geschrieben wurde. Sie sind erst recht in unserer Gegenwart gekommen.

Haben diese Worte nicht auch mit Philosophie zu tun? Sie verweisen auf menschliche Grundhaltungen als Bedingungen für das Suchen nach Wahrheit im Streben nach Weisheit, Voraussetzungen philosophischen Denkens. Nur wer sich frei macht von Selbstsucht und Eigenwillen, auch von eitler Überheblichkeit (dem Laster der Philosophen), wird offen für die Wirklichkeit und kann die Wahrheit erreichen. Nur in der Wahrheit ist Weisheit zu gewinnen, die mehr bedeutet als theoretische Erkenntnis; sie meint Lebensweisheit, die aus Einsicht der Vernunft und aus Erfahrung des Lebens erwächst, und zu tragender Überzeugung und verantworteter Freiheit führt. Ist sie anders zu erreichen als in Erkenntnis und Anerkennung des ersten Grundes und letzten Zieles der Welt und unseres Lebens? Ist das nicht Philosophie, wie ihre Geschichte bezeugt; und sollte sie es nicht auch heute sein?

Die Grundfrage[1]

Die erste Frage frühgriechischer Philosophen war die Frage nach dem Grund von allem (arche panton). Die Grundfrage aller Philosophie ist die Frage nach dem Grund. Er wird bald als der „Gott" (theos) oder das „Göttliche" (theion) erkannt. Doch sind Gott oder Götter nicht Erfindungen von Philosophen. Ihrem Denken geht religiöser Glaube voraus. Seit Urzeiten haben Menschen aller Völker Gott und göttliche Mächte verehrt, zu ihnen gebetet und ihnen geopfert. Religion ist ursprünglicher als alle Philosophie, sie ist auch menschlich ganzheitlicher als Philosophie, weil sie den ganzen Menschen, sein Erkennen und Fühlen, sein Wollen, Handeln und Hoffen umfasst. Sie bildet eine gesamte Einstellung und Lebensform des Einzelnen wie der Gemeinschaft. Religion ist aber ein allgemein menschliches und spezifisch menschliches Phänomen. Es gibt in der Geschichte der Menschheit keine noch so primitive oder hochentwickelte Kultur, in der es keine Religion gäbe oder gegeben hätte. Aber Religion hat nur der Mensch; dazu gibt es keinerlei Analogie im tierischen Verhalten. Sie muß also im Wesen des Menschen liegen: in dem, was den Menschen zum Menschen macht und vor allem anderen auszeichnet.

Das liegt an der ursprünglichen Transzendenz des Menschen. Er ist zwar leiblich den Naturgesetzen unterworfen, zugleich aber davon abgehoben und durch seine „Grundfreiheit" an sich selbst freigegeben[2]: an Bewußtsein, Vernunfteinsicht und Willensfreiheit. Der Mensch ist nicht fraglos eingebunden in die Notwendigkeit des Naturgeschehens, sondern muß sich selbst in seiner Umwelt orientieren, seine „Welt" gestalten, sein Verhalten zur Welt entscheiden und verantworten. Er ist aber gebunden an den unbedingten Anspruch des Wahren und Guten, dessen, was in unbedingter Geltung „ist" und sein „soll". Es begegnet in bedingten Dingen und Ereignissen der Erfahrung: das Unbedingte im Bedingten. Aber es eröffnet die wesenhafte Transzendenz des Menschen auf das Absolute selbst, das Erste und Höchste, worauf wir angewiesen und hingeordnet sind, ohne das wir uns selbst und unsere Welt, den Sinn unseres Lebens nicht verstehen und bewältigen können. Der ausdrückliche Vollzug der Transzendenz ist Religion. Ihre vermittelnde und begründende Reflexion ist Aufgabe der Philosophie als Streben nach wahrer Weisheit.

Die erste Frage philosophischen Denkens ist die Frage nach dem Grund von allem (arche panton). Man erkennt, dass alles, was „ist", im Sein übereinkommt und einen gemeinsamen Seinsgrund erfordert. Die Frage danach geht über den mythisch-religiösen Glauben an göttliche Mächte hinaus. Die vielen Götter, die alles beleben – „alles ist voll von Göttern" (Thales)[3] – sind durch Pluralität der Relativität unterworfen. Das Erste und Höchste kann nicht ein Gott unter Göttern sein. Es ist noch mehr als der Göttervater Zeus (Heraklit)[4]. Man scheut sich, den Urgrund als Gott (theos) oder als göttlich (theion) zu bezeichnen. Doch wagt es schon *Heraklit*, von „Gott" (ho theos, in Einzahl!) zu sprechen[5].

---

[1] Zum folgenden vgl.: E. Coreth, Gott im philosophischen Denken, Stuttgart 2001 (zitiert: Gph). Auch hier bleibe ich im philosophischen Bereich, ohne auf eigentlich theologische Themen einzugehen.

[2] Zur Grundfreiheit vgl. E. Coreth, Was ist der Mensch? 4. Aufl. Innsbruck 1986, 60f. u.a.

[3] Nach Aristoteles Met 1, 5, 411a 7.

[4] Diels-Kranz Fr. 32.

[5] Fr. 67 u.a.

Auch für *Platon* ist die höchste Idee des Guten „der Gott"[6], wie für *Aristoteles* der reine, unbewegt bewegende Akt, der im „Sichwissen des Wissens" ein ewig seliges Leben führt; „das ist der Gott"[7].

Dass dieser Gott als absoluter Grund der Wirklichkeit nur einer, ein einziger sein kann, war von daher philosophischem Denken eindeutig klar. In der Geschichte findet sich kein philosophisches Äquivalent zu religiösem Polytheismus. Erst in unserer Zeit eines geistigen und sozial-politischen Pluralismus erheben sich törichte Stimmen für einen religiösen Polytheismus; ein absurder Verrat an philosophischer Einsicht.

Wenn aber aller Vielheit die Einheit vorausgeht, ist die Frage, wie aus Einheit die Vielheit hervorgehen kann. Schon die Seinslehre des *Parmenides* wird zum Ansatz pantheistischer Tendenzen, die im Neuplatonismus von *Plotin* bis *Proklos* aufgenommen werden und im Mittelalter bei *Scotus Eriugena* und in allen neuplatonisch inspirierten Denkrichtungen, die ein mystisches Einwerden mit Gott erstreben, im christlichen wie im jüdischen und im islamischen Raum fortwirken. So auch in der Neuzeit im Naturpantheismus *G. Brunos*, über den Substanzmonismus *B. Spinozas* auf das Identitätssystem *Schellings* und den absoluten Idealismus *Hegels*, der das Endliche im Unendlichen „aufheben" will. Damit wird aber das Absolute relativiert und das Relative – pseudo-göttlich – absolut gesetzt, beides ihrem Wesen widersprechend, aber mit enormer weltanschaulicher und politischer Wirkung über den Atheismus *L. Feuerbachs* zur Sozialutopie von *K. Marx* und ihren Folgen. Ihnen liegt die Umkehr des Pantheismus zugrunde: Diese Welt ist die einzige und absolute Wirklichkeit – darum fordert sie den unbedingten Einsatz allein für diese Welt.

Das Geheimnis Gottes

Wie aber aus der absoluten Einheit Gottes die Vielheit der Welt hervorgehen und deren Eigenständigeit setzen und wahren könne, bleibt ein Problem. Richtig an *Hegels* dialektischem Denken ist (gegen die Identitätsphilosophie Schellings) die Einsicht, dass aus reiner Identität keine Differenz, aus reiner Einheit keine Vielheit hervorgehen kann. Die Differenz der Mehrheit muß schon irgendwie in der Einheit des Absoluten angelegt oder vorausenthalten sein. Hegel will das in dialektisch-spekulativem Denken „begreifen", und gerät so in die pantheistische Aufhebung alles Endlichen in Gott. Dagegen ist für christliches Denken die letzte Antwort die Dreifaltigkeit Gottes, also die Dreiheit der Personen in der umgreifenden Einheit des göttlichen Wesens. Aber gerade das ist philosophisch nicht zu erweisen und bleibt auch theologisch ein unbegreifbares Geheimnis – wie der unendliche Gott selbst unser Begreifen übersteigt; und das ist uralte und beste Einsicht des Denkens.

Schon *Anaximander* (um 500 v.Chr.) hat erkannt, dass der Urgrund alles Seienden, das entsteht und vergeht, nur ein „Unbegrenztes" (apeiron) sein kann. Alles Bestimmte ist von anderem abgegrenzt, daher muß das Unbegrenzte unbestimmt sein. Und weil jeder Begriff des Denkens und jedes Wort unseres Redens Bestimmtes meint, ist das Unbegrenzte unbegreifbar und unaussagbar, es übersteigt unser begriffliches Denken.

---

[6] Politeia, bes. 10; vgl. Tim u.a.

[7] Met 12, 1072b 28–30.

Diese Einsicht wirkt über das vielzitierte Wort *Platons*, die höchste Idee sei „jenseits des Wesens" (epekeina tes ousias[8]), in der negativen Theologie fort; sie wird ein Grundzug des Neuplatonismus von *Plotin* bis *Proklos* u.a.. Man könne von Gott nur sagen, was er nicht ist, nicht aber, was er ist, weil er alles endlich Denkbare unendlich übertrifft. Doch ist damit nicht eine reine Negation gemeint, sondern die dynamisch sich selbst übersteigende Bewegung des Denkens, das nur in der Negation des Endlichen das Geheimnis Gottes erreicht, aber nicht in begrifflicher Aussage, sondern in mystischer Schau oder symbolischer Rede, so bei *Dionysios Ps. Areopagita*, der das Problem christlich aufnimmt.

Wenn wir an Gott glauben und zu ihm beten, müssen wir von ihm irgendwie sprechen und ihn benennen können. Auch hat – im biblisch-christlichen Glauben – Gott selbst uns in menschlichen Worten angesprochen, um sich zu offenbaren. Selbst *Plotin* nennt Gott das „Eine" oder (platonisch) das „Gute". Und *Dionysios*, der als erster von negativer Theologie spricht, bindet diese in die Dreiheit affirmativer, negativer und mystischer oder symbolischer Theologie ein. Richtungweisend wurde die augustinische Unterscheidung von cognoscere et comprehendere: Wir können Gott erkennen, aber niemals voll begreifen. Dies führt zum schrittweisen Bestreben nach positiver Auslegung der dionysischen Dreiheit. Sie wird bei *Scotus Eriugena* zum Dreischritt von affirmativer, negativer und superlativer Theologie, und schließlich bei *Thomas von Aquin*, zu größerer Klarheit reflektiert, zur Dreiheit von „affirmatio, negatio et supereminentia"[9], aber nicht als drei verschiedener Wege zu Gott, sondern als drei Wesenselemente jeder sinnvollen, aber analogen Aussage über Gott.

Thomas nimmt darin den Ansatz der Analogie bei *Aristoteles* auf. Schon er hatte den analog übertragenen Sinn eines Begriffes erkannt, war aber in horizontaler Dimension (z.B. des Wortes gesund) verblieben. Obwohl auch das Seiende vielfältig ausgesagt wird (to on pollachos legetai), wird diese Einsicht nicht in transzendenter Dimension angewendet, auch nicht in der Gotteslehre des 12. Buches der Metaphysik. Die Aussage über Gott wird ihm noch nicht zum Problem.

Umso mehr wird es – auf dem Hintergrund der negativen Theologie des Neuplatonismus – für *Thomas von Aquin* zum Problem, das er durch Analogie zu bewältigen sucht. Wir können Seinsgehalte der Erfahrung von Gott aussagen: Weisheit, Macht, Güte, Liebe... (affirmatio). Wir müssen aber daran alles verneinen – Thomas sagt „removere" – was aus unserer Erfahrung daran begrenzt und durch Kontingenz bedingt ist (negatio), um den rein positiven Seinsgehalt, bei Thomas die „perfectio essendi", auf Gott übertragen zu können, aber in einem Sinn, der alles, was wir begreifen und aussagen, unendlich übersteigt (supereminentia) und hineinverweist in das unfassbare Geheimnis Gottes.

Die Analogielehre bedeutet, dass eine „Ähnlichkeit, aber noch größere Unähnlichkeit"[10] zwischen den Geschöpfen und ihrem Schöpfer, dem endlichen Seienden und dem unendlichen „Sein selbst" (ipsum esse) Gottes besteht, die endlichen Dinge also in gestufter Ordnung teilhaben an der Urwirklichkeit Gottes; dass wir aber Gott nur im Auf-

---

[8] Pol 6, 509b.

[9] Summa contra gent. I, 30.

[10] Diese klassische Formel wurde auf dem 5.Laterankonzil (1215), also noch von der Hochscholastik (Thomas von Aquin u.a.) definiert (DS 432); sie ist richtungweisend für jede analoge Rede von Gott.

stieg von der endlichen Erfahrungswelt analog zu erkennen, aber nie adäquat zu begreifen vermögen. Das hat die übliche Theologie wohl nicht immer genügend ernst genommen. Sie sprach oft von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften, als ob wir sie adäquat erfassen könnten. Sie hätte sich manche Probleme und Glaubenskämpfe erspart, wenn sie sich des unbegreiflichen Geheimnisses des unendlichen Gottes bewußt geblieben wäre. Es gibt zu denken, dass der große, problematisch spekulative Theologe *Karl Rahner* gegen Ende seines Lebens immer mehr vom Geheimnis Gottes gesprochen und sich bei allem theologischen Wissen und Denken diesem Geheimnis gebeugt hat.

Die Analogie betrifft nicht nur unser Denken und Reden von Gott, sondern drückt auf logisch-begrifflicher Ebene die real-ontologische Struktur der gesamten Seinswirklichkeit aus. So ist die Analogie des Seins ein Grundprinzip christlich metaphysischen Seinsverständnisses. Umso erstaunlicher und bedauerlicher ist es, dass dem Denken der Neuzeit die Kenntnis der Analogielehre verloren geht. *Descartes*, *Kant* und *Hegel* kennen sie noch vage, ohne ihre Bedeutung voll zu erfassen. Später wird sie völlig vergessen, außer in christlicher Philosophie, die ihrer Tradition verpflichtet bleibt.

Der Verlust der Analogie führt aber dazu, dass das philosophische Denken entweder einer univoken oder einer äquivoken Seinsauffassung verfällt. Wird auf der einen Seite der analoge Seinsbegriff in Univozität (Eindeutigkeit) aufgehoben, so folgt daraus die Einförmigkeit der Wirklichkeit: alles ist eins im gleichen Sein. Dies drückt sich im Monismus aus, der sich pantheistisch (alles ist eins in Gott) realistisch im Substanzmonismus *Spinozas* wie idealistisch im absoluten Geist *Hegels* auslegt, oder im Gegensatz dazu im materialistischen Monismus, der über Empirismus und Positivismus fortwirkend die Wirklichkeit auf sinnliche Erfahrung reduziert. Wird dagegen die Analogie in Äquivozität (Mehrdeutigkeit) aufgelöst, so folgt völlige Verschiedenheit; die Wirklichkeit fällt in beziegungslose Pluralität auseinander. Diese Tendenz liegt sowohl der negativen Theologie zugrunde, die keine positive Aussage über Gott zulässt, als auch dem empiristischen oder positivistischen Denken, das die Unmittelbarkeit der Erfahrungswelt nicht zu übersteigen vermag; hier fällt es in immanente Univozität zurück. Doch zeigt sich daran die fundamentale Bedeutung der recht verstandenen Analogielehre für das gesamte Seinsverständnis, im besonderen für unser Denken und Reden über Gott.

Der persönliche Gott

Doch ist die Frage, ob die Philosophie auch den persönlichen Gott erreichen kann, den der religiöse Glaube meint. Wir sind ausgegangen vom Verhältnis zwischen Philosophie und Religion, die ihr vorausgeht, aber die Vermittlung des Denkens erfordert. Die Religion als gesamtpersonales Verhalten des Menschen verlangt nach einem göttlichen Du, einem persönlichen Gegenüber, das wir verehren und ansprechen können, dem wir vertrauen dürfen. Das zeigt sich in jeder, auch vor- oder außerchristlichen Religion, auch in der frühgriechischen Religion, die dem philosophischen Denken vorausgeht.

Die Frage ist aber, ob die philosophische Reflexion dasjenige zu erreichen vermag, was die Religion als Gott oder Göttliches anspricht. Die griechische Philosophie erreicht einen Weltgrund als kosmisches Prinzip der Ordnung und Harmonie des Weltgeschehens, daher als Weltgesetz oder Weltvernunft. Dieses Erste und Höchste als „den Gott" anzu-

sprechen, also mit dem Wort aus religiöser Sprache, wagen schon *Heraklit* und *Xenophanes*, ihnen folgen darin *Sokrates*, *Platon* und *Aristoteles* wie später die Stoiker und Neuplatoniker. Doch wollen sie damit die olympischen Götter nicht negieren oder entthronen, nur relativieren gegenüber dem einen, allein Allerhöchsten, das mehr ist als ein Gott unter Göttern. Wenn sie ihm auch geistiges Leben und Vernunft, niemals aber Freiheit, erst recht nicht Schöpfermacht zusprechen, so ist er doch nicht ein wahrhaft persönlicher Gott, zu dem man beten und dem man vertrauen kann. Gebetet haben die Philosophen nicht zu diesem höchsten, aber unerreichbaren „Gott", eher noch zu den alten Göttern, wie schon *Sokrates* vor seinem Sterben durch die Mahnung an seine Freunde bezeugt, dem Asklepios einen Hahn zu opfern.[11]

In der hellenistisch-römischen Spätantike bricht verstärkt ein religiöses Bedürfnis auf, das sich in der Übernahme orientalischer Kultformen – der Gnosis, des Mithraskultes u.a., auch des mächtig vordringenden Christentums – bekundet. Auch die Philosophie dieser Zeit, besonders Stoa und Neuplatonismus, zeigt deutlich das religionsphilosophische Anliegen. Darin steht der eine, höchste Gott im Vordergrund des Denkens, aber nicht als Gegenüber religiöser Verehrung. Obwohl dieser göttliche Urgrund vage personale Züge erahnen läßt (Plotin) und das Ziel mystischen Strebens ist, wird er doch nicht als persönlicher Gott verstanden, zu dem eine persönlich religiöse Beziehung möglich wäre. Um diesen Mangel zu überbrücken, zugleich die griechisch-römische Götterwelt – gegen das Christentum – zu retten, nimmt sie der Neuplatoniker *Proklos* in sein System auf, aber in abgestufter Emanation aus dem göttlichen Ur-Einen.

Dies alles zeigt ein lebendig religiöses Bedürfnis, das sich nicht mit einem absoluten Weltprinzip begnügt, sondern nach einem persönlichen Gott verlangt. Ihn hat die vor- und außerchristliche Philosophie, auch der großen griechischen Denker niemals erreicht. Sie konnte daher dem Anliegen der Religion nicht entsprechen, nicht zu dem vordringen, was lebendig religiöser Glaube als „Gott" versteht und verehrt; philosophisches Denken holt den religiösen Glauben nicht ein.

Ganz anders ist es im Raum biblisch-christlichen Glaubens. Der Gottesglaube des Alten Testaments (AT) stützt sich nicht auf philosophische Erkenntnis, sondern allein auf die Offenbarung Gottes selbst in der Geschichte seines Volkes Israel. Er ist der lebendige und persönliche Gott, der durch Mose und die Propheten zu seinem Volk gesprochen, ihm sein Gesetz gegeben, mit ihm einen Bund geschlossen hat und in seiner Geschichte wirkt. Der Glaube an den einen Gott Israels schließt alle Götterkulte der heidnischen Umwelt unerbittlich aus.

Das Christentum übernimmt voll diesen Gottesglauben, sieht aber die Verheißungen des AT nicht nur erfüllt, sondern weit übertroffen durch Jesus Christus, den menschgewordenen Gottessohn, der durch Kreuzestod und Auferstehung die Erlösung erwirkt, der Welt das Heil und ewige Leben gebracht hat.

Der christliche Glaube mußte die heidnische Götterwelt der griechischen und römischen Volks- und Staatsreligion entschieden abweisen, fand aber viel Gemeinsames mit dem philosophischen Suchen nach dem einen Gott. Schon frühchristliche Denker seit

[11] Vgl. Platon, Phaidon 118.

dem 2. Jahrhundert (Justinus, Clemens u.a.) nahmen die Auseindersetzung mit der griechischen Philosophie positiv auf, um mit ihren Mitteln den Glauben zu begründen, zu klären und zu verteidigen. Damit geschah eine Option des christlichen Glaubens für philosophisches Denken. Sie wurde richtungweisend für die Zukunft. In keiner anderen großen Weltreligion – Judentum und Islam – ist soviel an philosophischen Begriffen und Einsichten in theologische Auslegung des Glaubensgutes, auch in die authentische Glaubenslehre der Kirche eingegangen wie im Christentum. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie als Einheit und Verschiedenheit ist ein spezifisch christliches Phänomen und Problem.

Christliche Philosophie (samt Theologie) entstammt dem offenen, zugleich spannungsreichen Dialog mit griechischer Philosophie und hellenistischer Kultur. Es war die erste, vielleicht schwerste Leistung einer „Inkulturation" des Christlichen in eine fremde und feindliche Welt. Darin geschah aber die Grundlegung der christlich abendländischen Welt, ihres Geistes und ihrer Kultur bis in die Gegenwart.

Doch war im Raum christlichen Denkens nicht mehr die Frage und Suche nach Gott, sondern der Glaube an Gott im Vordergrund. Bei den Kirchenvätern, in den Glaubenskämpfen und kirchlichen Lehrentscheidungen der Konzilien (des 4. bis 7. Jahrhunderts) ging es um christologische und trinitätstheologische Fragen, keineswegs um den Glauben an den einen Gott; er stand fraglos fest.

Daher kommt auch der Frage nach Gottesbeweisen nur eine geringe Rolle zu. Schon in der griechischen Philosophie von *Platon* und *Aristoteles* bis *Plotin* u.a. finden sich nur Ansätze zu dem, was man später Gottesbeweis nannte. Wichtiger war – und ist für unser heutiges Verständnis – welche Stellung und Bedeutung der eine Gott oder das Göttliche im Ganzen der Welt- und Seinsauffassung wie im Selbstverständnis des Menschen hat. Auch für *Augustinus*, der über den Neuplatonismus zum Christentum kam und von der Wahrheitsfrage zu Gott als der ewigen Wahrheit vordringt, sind Gottesbeweise nur für „Toren" (insipientes, vgl. Ps. 53, 2) erfordert, weil jedem vernünftigen Menschen das Dasein Gottes überzeugend einsichtig sei. Die Lehre von der uns eingeborenen Erkenntnis Gottes war fast Gemeingut philosophischen, z.B. stoischen Denkens der Zeit; sie wird von Christen weithin übernommen und wirkt im Mittelalter nach. Sie kehrt wieder in der „idea innata" Gottes bei *Descartes* und im folgenden Rationalismus bis *Leibniz* und *Wolff*. Sie findet sich noch in *Kants* Metaphysik als „Naturanlage" des Menschen und als transzendentale Idee Gottes, des „Ideals der reinen Vernunft", erst recht im Postulat der praktischen Vernunft des „Daseins Gottes", worin allein dem praktisch-sittlichen Handeln seine letzten Sinnhaftigkeit gewährleistet ist. Wäre diese Lehre – vor allem Für und Wider der Gottesbeweise – nicht auch in unserer gottfernen Zeit zu bedenken: Kann der Mensch sinnvoll leben und denken, sich selbst verstehen ohne Gott?

Unter diesem Vorzeichen stehen alle Gottesbeweise christlichen Denkens bis ins Mittelalter. Weil man an Gott glaubt, will man ihn „auch" beweisen; aber man glaubt nicht nur an Gott, weil man ihn beweisen kann. Es sind nicht streng wissenschaftliche Beweise, wie das kritische Denken der Neuzeit erwartet. Sie setzen den Gottesglauben voraus und wollen ihn reflektierend begründen und auslegen. Das gilt schon von *Boethius* (um 500) wie von *Johannes Damascenus* (im 7. Jahrhundert), die beide maßgeblichen

Einfluß auf das christliche Mittelalter gewinnen. Die Grundgedanken von „Wegen des Denkens zu Gott" wirken in der Tradition fort, sowohl aus der Endlichkeit und Wandelbarkeit, also Kontingenz der Welt, die eine Erste Ursache erfordert, als auch, spezifischer augustinisch, aus dem Wahrheitsstreben der Vernunft, die eine ewig unwandelbare „Wahrheit selbst" (ipsa veritas) voraussetzt, und aus dem unendlichen Sehnen und Streben des Menschen nach dem Wahren und Guten, nach Vollendung in Gott, dem höchsten Gut (summum bonum).

Eine spekulativ eigenständige Leistung vollbringt *Anselm von Canterbury* (um 1100) in dem berühmten Argument[12], das seinen Namen trägt (anselmischer Beweis), erst in der Neuzeit (seit Kant) wenig zutreffend „ontologischer Gottesbeweis" genannt wird. Der Grundgedanke ist genial einfach: Das, „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann" (quo maius cogitari non potest), muß existieren, sonst könnte noch Größeres gedacht werden, das wirklich existiert; es kann als nicht-existierend nicht einmal gedacht werden; es wäre ein Widerspruch. Dies bringt die unendliche Wirklichkeit und Seinsfülle Gottes zum Ausdruck wie die Transzendenz des menschlichen Geistes, der die allerhöchste Wirklichkeit Gottes zu denken vermag. Ob damit die Existenz Gottes streng „bewiesen" ist, war immer und ist bis heute umstritten, unbestritten sollte aber die philosophisch scharfsinnige Einsicht sein, dass schon der Gedanke des Allergrößten, Allerbesten und Vollkommensten seine wirkliche Existenz einschließt, d.h. dass im Wesen Gottes seine notwendige Wirklichkeit enthalten ist, wie *Bonaventura* knapp formuliert: „Si Deus Deus est, Deus est."[13]

Thomas von Aquin, der bedeutendste Theologe der Hochscholastik, lehnt diesen Gottesbeweis ab, entwickelt aber die berühmten „quinque viae" zur Erkenntnis Gottes.[14] Von Thomas nur knapp entworfen, gehen sie auf die Kontingenz des endlichen Seienden, seiner kausalen wie finalen Ordnung und der Abstufung seiner Vollkommenheit zurück, die eine erste, aus höchster Vernunft allmächtig wirkende Ursache voraussetzen. Das ist es, was wir Gott nennen (quod omnes dicunt [nominant, appellant] Deum). Diese Worte, mit denen jeder der fünf Beweise schließt, bringen zum Ausdruck, dass hier philosophisch das höchste, absolute Sein erkannt wird, das wir im religiösen Glauben als Gott ansprechen und verehren. Dieselbe unendliche und allmächtige Wirklichkeit ist gemeint, aber auf verschiedenen Wegen erreicht: in abstrakt philosophischem Denken wie in konkret religiösem Glauben, seiner Gottesbeziehung und Gotteserfahrung. Auch diese Wege zu Gott wollen so wenig wie bei *Augustinus*, *Anselm* oder *Bonaventura* den Ungläubigen zu Gott bekehren (dazu braucht es mehr). Sie wollen aber das Verhältnis der endlichen und kontingenten Welt zu Gott, die Abhängigkeit der „causae secundae" von der göttlichen „causa prima", also auch die Beziehung des Menschen zum unendlichen Geheimnis Gottes klären.

Noch wichtiger als die Gottesbeweise bei *Thomas* ist sein metaphysischer Gottesbegriff. Gott ist das „Sein selbst" (ipsum esse), genauer der „subsistierende Seinsakt" (actus essendi in se subsistens). Darin ist die Akt-Potenz-Lehre von *Aristoteles* übernom-

[12] Anselm, Proslogion 2–4.
[13] De myst. Trin. I, 1, 29.
[14] Summa theol. I, 2, 3.

men, aber – über ihn hinaus – in eine Seinsmetaphysik übertragen: Jeder Akt ist Seinswirklichkeit (actus essendi), jede Potenz ist Seinsmöglichkeit (potentia essendi). Im endlichen Seienden ist der Seinsakt durch das endliche Wesen (essentia finita) auf bestimmte Weise begrenzt, also in die Sinngestalt eines endlichen Seienden versetzt. Ist aber der Seinsakt nicht durch ein endliches Wesen begrenzt, nicht sich selbst entfremdet, sondern rein und ganz er selbst, so ist er die absolute Notwendigkeit und unendliche Fülle des Seins: ursprüngliche Einheit und unbegrenzte Fülle aller Seinswirklichkeit und Seinsvollkommenheit. Alles, was im Sein – als Seiendes – wirklich oder nur möglich ist, das ist im „Sein selbst" absolut notwendige, ewig unendliche Wirklichkeit. Darin sind alle positiven Seins- und Sinngehalte des Wirkens und Lebens, auch geistig-personalen Lebens enthalten. Alles „prä-existiert", wie Thomas sagt, auf „supereminente" Weise in Gott, und daher nicht adäquat begreifbar, nur in analogem Denken und Reden erreichbar.

Dieser Gottesbegriff des „Seins selbst" bei *Thomas von Aquin* nimmt die höchsten Einsichten von *Platon*, *Aristoteles*, *Plotin* und *Augustinus* auf und fasst sie in der Formel des „ipsum esse" zusammen. Die Formel klingt abstrakt; aber durch philosophische und theologische Erkenntnis, auch durch religiöse Erfahrung aufgefüllt, enthält sie – richtig verstanden – das Letzte und Tiefste, was wir von Gott aussagen können. Es ist der höchste und metaphysisch gehaltvollste Gottesbegriff, den jemals philosophisches Denken erreichen konnte.

Probleme der Neuzeit

Vielfältige Ereignisse und geistige Umbrüche – Nominalismus, Humanismus, Reformation, neue Naturwissenschaft u.a. – wirken zum Einsatz dessen zusammen, was wir Neuzeit nennen. Wenn sie heute als Bruch mit der Vergangenheit und als Aufbruch zu neuen Leistungen und Fortschritten auf allen Gebieten erscheint, so war es doch kein völliger Abbruch und Neubeginn. Vielmehr blieb die christliche Philosophie aus der scholastischen Tradition des Mittelalters noch lange vorherrschend. Bis ins 18. Jahrhundert wurde an allen, auch protestantischen Universitäten scholastische Philosophie, vor allem nach *Franz Suarez* gelehrt, bis sie durch die rationalistische Schulphilosophie von *Chr. Wolff* verdrängt wurde. Doch hat christliche Philosophie in verschiedener Gestalt fortgelebt, auch im 19. und 20 Jahrhundert von neuen Ansätzen her bedeutende, auch einflußreiche Leistungen hervorgebracht[15]. Alle christlichen Philosophen waren im Gottesglauben einig und haben ihn auch in den Stürmen der Aufklärung, des Liberalismus und des Atheismus entschieden vertreten.

Auch ist zu beachten, dass viele große Philosophen der Neuzeit an Gott geglaubt, ihn sogar zum Fundament ihrer Systeme gemacht haben. Für *Descartes* gründet alle Wahrheit und Gewissheit in der Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes; sein Denken ist eine Wende zum Subjekt, aber nicht zu autonomer, sondern durchaus theonomer Vernunft. *Spinoza* ist Pantheist, der die gesamte Wirklichkeit für die eine göttliche Substanz hält, die sich in den Dingen darstellt. Dagegen denkt *Leibniz* vom analytischen Prinzip bis zur Monadenlehre und der Theodizee ganz auf dem Boden christlichen Gottesglaubens.

[15] Eingehend dokumentiert in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. von E. Coreth, W. Neidl, G. Pfligersdorffer, 3 Bde. Graz 1987–1990.

Auch der Empirist *J. Locke* ist gläubiger Christ, der sogar eine philosophische Rechtfertigung des Glaubens unternimmt. Auszunehmen ist *Hume*, nicht als Atheist, aber als ironischer Skeptiker. Aber *Kant*, der Kritiker der Metaphysik und ihrer Gottesbeweise, hält an der Existenz Gottes durchaus fest und begründet den Glauben an ihn durch die höchste „Idee der reinen Vernunft" und das „Postulat der praktischen Vernunft". Er will die rationalen Gottesbeweise, keineswegs aber den Gottesglauben widerlegen.

Auch die großen Vertreter des deutschen Idealismus erweisen sich in dieser Frage ganz anders, als sie zumeist dargestellt wurden: in der Entwicklung vom subjektiven Idealismus *Fichtes* über das Identitätssystem *Schellings* zum absoluten Idealismus *Hegels*. In Wahrheit hat *Fichte* schon bald die Philosophie des absoluten Ich überwunden und denkend allein darum gerungen, Gott als das absolute Sein nicht nur im Glauben, sondern im Wissen zu erreichen. Noch mehr *Schelling*, der über seine Frühphilosophie hinaus eine „christliche Philosophie" erstellen will, deren Mitte Gott als der freie und persönliche Schöpfergott bildet.[16] Auch für *Hegel* ist das Absolute der einzig wahre Inhalt der Philosophie, das Christentum die absolute Religion, die er jedoch in absolutes Wissen „aufheben" will, um die Gesamtwirklichkeit der Welt und der Geschichte als Selbstentfaltung des Absoluten zum „absoluten Geist" zu begreifen.[17] Gerade dies wird aber – gegen Hegels Absicht – zum Ansatz des Atheismus *L. Feuerbachs*: Wenn das Absolute allein im menschlichen Geist Gott wird, warum reden wir dann noch von Gott als einem höheren Wesen, warum nicht gleich vom Menschen und nur vom Menschen? „Homo homini deus!" *K. Marx* übernimmt, wie bekannt, diesen Atheismus, will ihn aber ökonomisch und soziologisch begründen, aber auch revolutionär zu weltverändernder Wirkung bringen – mit allen politischen Folgen bis in unsere Zeit.

Dies alles bezeugt, dass auch in der Philosophie der Neuzeit Gott eine zentrale Bedeutung hat, wenn sich dagegen auch Gottesferne und Gottesleugnung bis zu Gotteshass erheben.

Mensch und Welt ohne Gott

In der Neuzeit geht eine zunehmende Säkularisierung vor sich. Seit dem Humanismus und der Renaissance werden die innerweltlichen Seins- und Lebensbereiche in ihrem Eigenwert und ihrer Eigengesetzlichkeit erkannt, durchaus zurecht, solange die Immanenz nicht die Transzendenz verdrängt oder ausschließt. Wissenschaftlicher und technischer Fortschritt führt aber dazu, dass der Mensch sich allein zum Herrn dieser Welt erklärt. Welterkenntnis dient der Weltbeherrschung. Der Deismus der Aufklärung auf der einen, der Pantheismus von *Spinoza* bis *Hegel* auf der anderen Seite münden in Atheismus, der Gott schlechthin negiert und den Menschen an die Stelle Gottes setzt.

Wir haben hier nicht auf die Formen und Motive des theoretischen Atheismus einzugehen: im Namen der Wissenschaft und ihres Fortschritts (französische Aufklärung), im Namen des Menschen und seiner Freiheit (Feuerbach, Nietzsche), im Namen der Gesellschaft und sozialer Gerechtigkeit (Marx und Marxismus)[18]. Grundsätzlich muß je-

[16] Vgl. E. Coreth, Beiträge zur christlichen Philosophie, hg. von Chr. Kanzian, Innsbruck 1999, 35–69.
[17] Ebd. 70–101, u.a.
[18] Vgl. GPh 222–243.

doch betont werden, dass sich ein Atheismus niemals wissenschaftlich oder philosophisch beweisen lässt. Keine wissenschaftliche Methode oder philosophische Argumentionsweise ist auch nur denkbar, aus der sich die Nichtexistenz Gottes ergäbe. Wissenschaftlicher Atheismus ist ein Widersinn; es gibt immer nur postulatorischen Atheismus – aus welchen Motiven auch immer.

Doch ist ein theoretischer Atheismus, der sich philosophisch begründen will, heute überholt oder steht wenigstens nicht mehr im Vordergrund. Wohl aber wirkt er machtvoll nach im praktischen Atheismus breitester Schichten der Gesellschaft, besonders in unseren einst christlichen, heute industrialisierten Ländern. Man lebt weitgehend so, „als ob" es Gott nicht gäbe. Man geht an ihm, am Glauben, an Religion und der Kirche achtlos vorbei; sie haben keine Bedeutung für den „modernen" Menschen. Die verhehrenden Folgen zeigen sich immer krasser: in Sinnlosigkeit des Lebens, in der Flucht in Besitz und Genuss, in ungezügelte Sexualität, zunehmende Kriminalität und Korruption, in Rauschgift und – als letzte Ausflucht der Verzweiflung – in den Selbstmord. Sind das nicht Folgen der Gottesferne? Sicher können auch Menschen, die nicht an Gott glauben, ein moralisches Leben führen, aber im Ganzen war immer und bleibt der religiöse Glaube an Gott, die Verantwortung vor Gott der stärkste Halt und die sinnvollste Norm moralischen Lebens.

Davor hat auch die Philosophie der Gegenwart weitgehend versagt. Viele Probleme werden scharfsinnig analysiert und diskutiert, nur das Hauptproblem wird ausgeklammert. Man spricht nicht von Gott, man fragt nicht einmal nach Gott, „als ob" er nicht einmal mehr einer Frage wert wäre. Es scheint fast unschicklich, diese Frage zu berühren. Man denkt und redet – auch philosophisch – „als ob" es Gott nicht gäbe. Aber verzichtet die Philosophie damit nicht auf ihre eigentliche Grundfrage, die seit jeher ihr Wesen bestimmt hat und der Antrieb ihres Denkens war? Verzichtet sie nicht darauf, noch wahrhaft „Philo-sophie" zu sein?

Aufgabe und Ausblick

Wir stehen mitten in einer weltgeschichtlichen Wende. Nicht nur die Neuzeit ist zu Ende, sondern die gesamte bisher (mehr oder minder) geschlossene Einheit der europäisch-abendländischen Geschichte wird „aufgehoben" in eine andere Zukunft. Das Stichwort heißt „Globalisierung". Sie wird zumeist nur in einem wirtschaftlichen Sinn verstanden, bedeutet aber viel mehr: das Zusammenwachsen und die Vereinheitlichung der Welt in technischer Zivilisation und äußerer Kultur, auch in geistiger Hinsicht durch Begegnung und gegenseitige Durchdringung verschiedener religiöser und weltanschaulicher Traditionen. Man kann dieses Geschehen in unseren Ländern, aber auch weltweit erfahren. Das heißt aber: Weltgeschichte beginnt erst als Geschichte der einen Menschheit in der einen oder zur Einheit kommenden Welt.

Dass dieser weltgeschichtliche Umbruch – am Beginn des dritten Jahrtausends – Krisen und Probleme mit sich bringt, ist nicht zu verwundern. Wir kennen nicht die künftige Entwicklung. Aber wir haben die Verantwortung, unsere beste Tradition in die Zukunft einzubringen, nicht nur technisches Wissen und Können, sondern menschliche und geistige Werte, auch in ihrer philosophischen Begründung, darunter vor allem den Glau-

ben an den einen Gott, in dem allein der Mensch, auch in der Gegenwart und der Zukunft, letzten Sinn und Halt seines Lebens findet.

Dazu helfen, wie die Erfahrung lehrt, nicht allein rationale Gottesbeweise. Ihnen voraus liegt die Erkenntnis der Kontingenz, der Bedingtheit und Hinfälligkeit des Daseins in der Welt, zugleich aber der wesenhaften Transzendenz des Menschen als eines endlichen Geistes, der in allem Fragen und Wissen, Wollen und Handeln immer schon im Raum des unbedingt Wahren und Guten lebt, den Horizont des Absoluten als Bedingung seines Selbstvollzug und seiner Selbstverwirklichung voraussetzt. In jedem Akt des Wissens oder Wollens ist implizit (unthematisch) – ob man es weiß oder nicht, ob man es will oder nicht – absolutes Sein bejaht und die eigene Hinordnung darauf vorausgesetzt. Man kann der Transzendenz nicht entgehen.

Der ausdrückliche und freie Vollzug der Transzendenz ist Religion, nicht nur ein intellektuelles, sondern ein gesamtpersonales Geschehen der Hinordnung auf das Absolute. Weil aber absolutes Sein als Fülle des Seins (ipsum esse) auch alle geistig-personalen Qualitäten ursprünglich und unbegrenzt in sich birgt, also der eine persönliche Gott ist, verlangt religiöse Haltung persönliches Verhalten zum persönlichen Gott: Verehrung und Anbetung, Danksagung und Vertrauen, Liebe und Hingabe. Wer daraus lebt, erfährt tiefer, voller und lebendiger, was Gott ist und was er für mich und den Sinn meines Lebens bedeutet. Wäre das nicht die Haltung des „philosophos", der zum „philotheos" wird? Liebe zur Weisheit vollendet sich in Liebe zu Gott, wenn das Denken sich beugt vor dem, der alles Begreifen unendlich übersteigt.

Philotheos 1 (2001) 17–29

Wolfgang Röd
Innsbruck

Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen?

1. Die Fragestellung

Das Verhältnis von Wissen und Glauben wurde erst in dem Augenblick zum Problem, in dem ein Glaube mit dem Anspruch unbedingter Geltung, wie er vom Christentum erhoben wurde, auftrat. Dieses Verhältnis ist von anderer Art als das zwischen Wissen und Meinung (im Sinne von *doxa*) bestehende, weil der religiöse Glaube im Gegensatz zur Meinung, d.h. der empirischen Erkenntnis, mit dem Anspruch der Unbedingtheit verbunden war. Während in der klassischen griechischen Philosophie Meinungen und religiöse Vorstellungen dem Wissen (der *episteme*) untergeordnet waren, hatte der Sieg des Christentums die Umkehrung dieses Verhältnisses zur Folge. Das philosophische und naturwissenschaftliche Wissen konnten sich jahrhundertelang nur innerhalb der mit dem Glauben gegebenen Grenzen entfalten. Als sich später, nämlich im ausgehenden Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Naturwissenschaft und Philosophie von der Theologie emanzipierten, stellte sich die Frage nach ihrer Beziehung in neuer Weise. So wie die Theologie früher in der Philosophie ihre Magd sehen wollte, so tendierten nun manche Philosophen dazu, religiöse Auffassungen nach philosophischen Kriterien zu beurteilen. Das führte oft dazu, daß der religiöse Glaube entweder als Aberglaube verworfen oder als populäre Einkleidung philosophischer Einsichten aufgefaßt wurde. Kant wollte dagegen weder das Wissen dem Glauben noch den Glauben dem Wissen unterordnen. Er gestand dem Glauben Gleichberechtigung neben dem Wissen zu und brachte damit eine neue Einstellung zur Geltung, die es immer noch wert ist, beachtet zu werden.

Wie Kant das Verhältnis von Wissen und Glauben sah, kommt in knappster Formulierung in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" zum Ausdruck, wo er erklärte: „Ich mußte ... das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen".[1] Dies klingt, für sich betrachtet, fast so, als sollte ein Opfer des Intellekts nahegelegt werden, etwa in der Art, wie Pascal im Interesse des Glaubens empfohlen hatte, den Menschen zu „verdummen".[2] Aber Kant war kein Obskurantist, sondern ein kritischer Philosoph, der den – vernünftigen – Glauben als Ergänzung des Wissens betrachtete. Der philosophische Glaube kann nach Kant mit dem Wissen zusammenbestehen, wenn man mit diesem nicht ungerechtfertigte Ansprüche verbindet.

---

[1] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft [= KrV], B XXX; Akad.-Ausgabe, Band III, S. 19.

[2] B. Pascal: Pensées, Ziffer 233; Œuvres, hrsg. von L. Brunschvicg u.a. Paris 1904 ff. (Neudruck Vaduz 1965), Bd. XIII, S. 154.

Hinter der angeführten Äußerung steht die Ablehnung der rationalistischen Auffassung des Wissens, der zufolge der Glaube nur soweit gerechtfertigt ist, als er mit dem einzelwissenschaftlichen und metaphysischen Wissen im Einklang steht und letzten Endes für den Wissenden entbehrlich wird. Diese Auffassung war im 17. und 18. Jahrhundert verbreitet. Die Vertreter des neuzeitlichen Rationalismus haben, beginnend mit Descartes, den Anspruch erhoben, die Existenz Gottes, die Abhängigkeit alles Endlichen von Gott und die Unsterblichkeit der immateriellen Seele beweisen zu können; was aber bewiesen werden kann, braucht nicht geglaubt zu werden. Die rationalistische Denkweise tendiert somit zur Aufhebung des Glaubens in philosophisches Wissen. Bei Hegel kam diese Tendenz in reinster Form zur Geltung, doch war sie lange vor ihm schon wirksam.

Wenn Kant dem Glauben neben dem Wissen einen Platz zu sichern suchte, erkannte er die Selbständigkeit des Glaubens an und trat mittelbar allen Forderungen nach Aufhebung des religiösen Glaubens in philosophisches Wissen entgegen. Zugleich war er weit davon entfernt, den Glauben als bloß subjektives Meinen aufzufassen, wie das gewisse radikale Aufklärer taten, deren Empirismus keinen Raum für die Annahme eines begründeten Glaubens an Gott und Unsterblichkeit ließ. Von einem radikal empiristischen Standpunkt aus ist es konsequent, die Religionsphilosophie auf Religionspsychologie zu reduzieren und die Entstehung von Glaubensüberzeugungen zum Thema der Naturgeschichte zu machen, wie das Hume tat, ganz zu schweigen von jener polemischen Auffassung, nach der religiöse Überzeugungen bloßer Aberglaube sind. Kant stand dieser Auffassung so fern, daß er es gar nicht für nötig hielt, sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Kant vermied mit seiner Position somit zwei Extreme: die rationalistische Aufhebung des Glaubens in philosophisches Wissen und die empiristisch-skeptizistische Abwertung des Glaubens als illusorisches Fürwahrhalten. Nach Kant ist der Glaube nicht auf Erkenntnisse einer transzendenten Wirklichkeit zu reduzieren, er ist aber auch kein bloßes, mit den Mitteln der Assoziationspsychologie zu erklärendes Meinen. Dies soll im Folgenden ausgeführt werden, wobei, wie es auch Kant tat, nur vom Standpunkt der Philosophie aus gesprochen werden soll. Auf die Sicht der Theologie ist hier nicht einzugehen.

Kant hat sich wiederholt über das Verhältnis von Glaube und Wissen geäußert und beide Weisen des Fürwahrhaltens gegenüber dem Meinen abgegrenzt. Der Glaube ist keine Erkenntnis, auch keine Wahrscheinlichkeitserkenntnis und kein Fürwahrhalten auf Grund fremden Zeugnisses; im Gegensatz zum Meinen ist er nicht in hypothetischen Urteilen auszudrücken, sondern ist notwendig, nämlich auf Grund seiner Verbindung mit der Ethik. Der Glaube hat keinen objektiven Grund, das heißt, er liegt nicht auf der Ebene der Gegenstandserkenntnis; seine Grundlage ist das Bewußtsein unbedingten sittlichen Sollens in Verbindung mit alledem, was angenommen werden muß, um dieses Sollen als möglich begreifen zu können. Man glaubt an Gott, weil ohne diesen Glauben das Streben nach dem höchsten moralischen Gut sinnlos wäre, und man glaubt an die Unsterblichkeit, weil nur unter der Voraussetzung des Weiterlebens der Seele nach dem physischen Tode die unbegrenzte Annäherung an das Ideal der Heiligkeit möglich ist. Sofern die Ideen Gottes und der unsterblichen Seele nicht zur Welt der Objekte gehören, hat der Glaube einen subjektiven Grund.

In der Anerkennung einer Realität, die von wesentlich anderer Art ist als die Realität empirischer Dinge, ist der Kern jenes Glaubens zu erblicken, den man als den philosophischen bezeichnen kann, weil er nichts mit speziellen religiösen Glaubensinhalten zu tun hat, zum Beispiel mit dem Glauben an Gott als Urheber des Sittengesetzes, mit den Lehren von der Erbsünde oder vom Mensch gewordenen Sohn Gottes. Der philosophische Glaube hat auch nicht „doktrinalen" Charakter, das heißt, er ist keine Lehre, die man ausgehend von gegenständlichen Erkenntnissen vertreten könnte. Zwar ist es auf Grund der Zweckmäßigkeit der Natur im allgemeinen oder einzelner Teilbereiche der Natur möglich, Gott als Urheber dieser vermeintlichen Zweckmäßigkeit anzunehmen,[3] doch nach Kants Ansicht hat ein Glaube dieser Art stets „etwas Wankendes in sich", während der auf die Moral gestützte Glaube notwendig und unerschütterlich ist: Wir glauben an Gott, weil ohne diesen Glauben die sittlichen Grundsätze hinfällig würden.[4] In der zweiten Kritik und anderen späteren Schriften spielt der in der „Kritik der reinen Vernunft" erörterte doktrinale Glaube keine Rolle mehr. Der philosophische Glaube im engeren Sinne hat nur die Moral der unbedingten Pflicht zur Grundlage.

Im Gegensatz zum Glauben ist das Meinen ein Fürwahrhalten, das nicht nur keinen objektiven, sondern auch keinen hinreichenden subjektiven Grund hat und daher immer nur vorläufige Geltung beanspruchen kann.[5] Meinungen, die es nur im Bereich der Erfahrung, namentlich in den empirischen Wissenschaften (Physik, Psychologie, usw.) geben kann,[6] lassen sich nur mit dem Vorbehalt vertreten, daß sie bei Bedarf korrigiert werden. Da der philosophische Glaube kein Meinen ist, kann er nicht mit einem solchen Vorbehalt versehen sein; er kann nicht in Form von Hypothesen von der Art, wie sie in den Naturwissenschaften formuliert werden, ausgedrückt werden.

2. Der philosophische Glaube

Kant war überzeugt, daß der Glaube aus der Ethik hervorgehe. Um seine Charakterisierung des philosophischen Glaubens zu verstehen, muß man daher von den Grundgedanken seiner Ethik ausgehen, und zwar nicht nur vom Gedanken der Pflicht, sondern auch von den Ideen des höchsten Guts und der Heiligkeit. Diese Zusammenhänge sollen kurz in Erinnerung gerufen werden.

Da nach Kant nur streng allgemeingültige Imperative, die in kategorischen Sätzen auszudrücken sind, als moralische Normen in Betracht kommen, während hypothetische Imperative, die etwas nur unter bestimmten empirischen Bedingungen als geboten darstellen, nicht als moralische Sätze gelten können, muß sich das moralische Handeln an Maximen orientieren, die allgemeingültigen Gesetzen entsprechen. Moralische Entscheidungen bzw. Handlungen sind durch die Form des Sittengesetzes bzw. durch die Achtung ihm gegenüber motiviert. Das Handeln aus Achtung gegenüber dem Sittengesetz, d.h. das Handeln im Sinne des Kategorischen Imperativs, ist Handeln aus Pflicht und daher unabhängig von Trieben, Gefühlen, instinktiven Impulsen usw., kurz: unabhängig von Nei-

[3] KrV, B 853 ff; Akad.-Ausgabe, III, 534 f.
[4] KrV, B 855 f.; Akad.-Ausgabe, III, S. 536.
[5] Kant: Logik (Jäsche), Einleitung, IX; Akad.-Ausgabe, IX, S. 66.
[6] Logik, S. 67.

gungen. Der Gesichtspunkt der Glückseligkeit spielt dabei keine Rolle, so wie das Pflichtgebot unabhängig von jeder dem Subjekt gegenüberstehenden Instanz ist; es kennt keinen anderen Gesetzgeber als die praktische Vernunft.

Daher ist zunächst nicht zu sehen, wie der Gottesidee in der Kantischen Ethik eine Funktion zukommen könnte. Dennoch meinte Kant, sie mittelbar mit der Pflichtethik in Verbindung bringen zu können. Das geschieht vermittels der Idee des höchsten Gutes als der Vereinigung von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Diese Idee geht, wie Kant meinte, aus der Moral hervor und ist daher nicht deren Grundlage.[7] Die Moral gebietet zwar unabhängig von Zwecken des Handelns, aber sie führt doch zur Idee eines allgemeinen Zwecks: „es kann der Vernunft ... unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme*".[8] Das heißt: Obwohl nur moralisch handelt, wer aus Pflicht und nicht im Hinblick auf Glückseligkeit handelt, wäre es unbefriedigend, wenn der moralisch Handelnde auf Dauer unglücklich bliebe; daher machen „Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts" aus.[9] Das höchste Gut ist aber nur möglich, wenn die Welt so eingerichtet ist, daß die Tugend sich mit Glückseligkeit verbinden kann, und dies kann nur durch Gott bewirkt werden. Die Existenz Gottes ist daher im Hinblick auf das höchste Gut bzw. auf die Ethik überhaupt zu postulieren.

Für die Idee der Heiligkeit gilt Analoges. Heiligkeit besteht in der vollkommenen Übereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetz, doch ein Wesen, das, wie der Mensch, nicht nur vernünftig ist, sondern zugleich der Sinnenwelt angehört, kann diese Vollkommenheit während der kurzen Zeit des irdischen Lebens nicht erreichen. Da sie aber moralisch unbedingt gefordert ist, muß ein unendlicher Prozeß der Vervollkommnung angenommen werden, das heißt, man muß an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele glauben.[10] Auch dieser Glaube kann doktrinalen Charakter haben, wenn er nämlich aus der Überlegung hervorgeht, daß zwischen der vortrefflichen Ausstattung der menschlichen Natur und der Kürze des menschlichen Lebens, die eine vollkommene Entfaltung der Naturanlagen nicht erlaubt, kein angemessenes Verhältnis besteht und daher eine Vervollkommnung über den physischen Tod hinaus anzunehmen ist.[11] Wie im Falle des Gottesglaubens ist aber der doktrinale Glaube an Unsterblichkeit, verglichen mit dem moralisch bedingten Glauben, zweitrangig. Der Schritt zum Übersinnlichen, der mit dem Glauben an die Unsterblichkeit getan wird, ist ein Schritt zu „demjenigen, was bloß Idee ist und kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, gleichwohl aber objektive, aber nur in praktischer Rücksicht gültige, Realität hat".[12]

Was Inhalt des philosophischen Glaubens ist, findet sich zusammengefaßt, wenn Kant schreibt: „Die natürliche Religion als Moral (bezogen auf die Freiheit des Subjekts), verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen

---

[7] Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [= Rel.], Vorrede zur ersten Auflage; Akad.-Ausgabe, Bd. VI, S. 5.

[8] Rel., S. 5.

[9] Kant: Kritik der praktischen Vernunft [= KpV]; Akad.-Ausgabe, Bd. V, S. 110.

[10] KpV, S. 122.

[11] KrV B 855; Akad.-Ausgabe, III, 535.

[12] Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik; Akad.-Ausgabe, Bd. XX, S. 309.

kann, (dem Begriffe von *Gott* als moralischem Welturheber) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist (auf Unsterblichkeit), ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff ...".[13]

3. Der religiöse Glaube

Der philosophische Glaube bildet die Grundlage des Religionsglaubens, den Kant als bloßen Vernunftglauben charakterisiert und damit vom Offenbarungs- und Autoritätsglauben abgegrenzt hat.[14] Der religiöse Glaube hängt ebenso wie der moralisch fundierte Glaube mit der Moral zusammen, hat aber nicht nur Gott und Unsterblichkeit, sondern bestimmtere religiöse Vorstellungen zum Inhalt. In seinem Mittelpunkt steht die Annahme, daß moralische Gebote von Gott stammen. Nach Kant ist die Religion, subjektiv betrachtet, „das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote".[15] Diese Auffassung wird nicht unabhängig von der Moral gewonnen, sondern sie geht nach Kant, wie der philosophische Glaube, aus dieser hervor: „Moral ... führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll."[16]

Der religiöse Glaube besteht zum großen Teil aus Als-ob-Betrachtungen. Wir sollen die moralischen Gebote so betrachten, als ob sie von Gott erlassen wären; wir sollen die Welt so betrachten, als ob sie auf einem göttlichen Ratschluß beruhe, und wir sollen das Ideal eines moralisch vollkommenen Menschen – des Sohnes Gottes – so betrachten, als ob es Mensch geworden sei.[17] Die Vernunftreligion ist aber nicht auf die populäre, mystische Darstellungsweise, wie sie sich z.B. in der Bibel findet, angewiesen; nicht die mystische Hülle, sondern der vernünftige Kern ist hier das Wesentliche.[18]

Die Annahme, daß das Sittengesetz auf einen göttlichen Gesetzgeber zurückzuführen sei, stößt jedoch auf eine Schwierigkeit: Wenn man die moralischen Gesetze als von Gott gesetzt vorstellt, können sie nicht mehr als Imperative der reinen praktischen Vernunft verstanden werden; die Autonomie geht verloren, die Moral wird heteronom. Auf ähnliche Schwierigkeiten stoßen andere von Kants Auffassungen, z.B. seine Deutung der Gnade. Zwar muß sich nach Kant der Mensch selbst zu dem machen (oder gemacht haben), was er im moralischen Sinn ist oder werden soll,[19] und die „Umwandlung der Denkungsart"[20] soll „Selbstbesserung" sein;[21] aber da das Vermögen des Menschen beschränkt ist, kann er nur hoffen, daß es „durch höhere Mitwirkung" – also durch die göttliche Gnade – „ergänzt" werde.[22] Wie das geschieht, braucht nicht begriffen zu werden;

---

[13] Rel., S. 157.
[14] Rel., S. 102.
[15] Rel., S. 153.
[16] Rel., S. 6. Vgl. KpV, S. 129.
[17] Rel., S. 61.
[18] Rel., S. 83.
[19] Rel., S. 44.
[20] Rel., S. 48.
[21] Rel., S. 51.
[22] Rel., S. 52.

wesentlich ist nur, daß der Mensch selbst weiß, was er zu tun habe, um des göttlichen Beistands würdig zu werden.

Unbegreiflich wie die Möglichkeit einer moralischen Revolution ist auch der Ursprung des Hanges zum Bösen,[23] den die Religion als Erbsünde deutet. An den fraglichen Tatsachen ist nach Kant nicht zu zweifeln, das heißt, man kann sie nicht wegen ihrer Unbegreiflichkeit in Frage stellen. Würde man daran Anstoß nehmen, daß der Glaube, obwohl er als vernünftig charakterisiert wird, Unbegreifliches hinnehmen soll, so könnte entgegnet werden, daß Kant nicht nur in diesem Bereich unbegreifliche Tatsachen anerkannte. Seiner Ansicht nach läßt sich z.B. auch im Falle der Kausalität aus Freiheit nicht begreifen, wie sie möglich ist, da sie unabhängig von Zeitbedingungen sein soll und da begreifliche Kausalbeziehungen immer der Zeit unterworfen sind; dennoch ergibt sich auch hier aus der Unbegreiflichkeit kein Bedenken gegen die Tatsächlichkeit der fraglichen Beziehung.

4. Aufhebung des Wissens als Einschränkung von Erkenntnisansprüchen

Hätte Kant mit seiner Äußerung über die Aufhebung des Wissens den Anspruch auf Erkenntnis im allgemeinen gemeint, dann wäre dies in der Tat auf ein Opfer des Intellekts zugunsten des religiösen Glaubens hinausgelaufen; Kant hätte dann eine ähnliche Einstellung wie Pascal vertreten, der empfahl, zu glauben, ohne nachzudenken.[24] Tatsächlich aber meinte Kant nur die Aufhebung einer besonderen *Auffassung* des Wissens: Aufzuheben ist die Annahme, daß das Wissen von raum-zeitlich und kategorial bestimmten Dingen, insbesondere das naturwissenschaftliche Wissen, die einzige Art sei, sich auf Gegenstände zu beziehen. Ebenso kann diese Art von Wissen nicht als absolut sicher betrachtet werden. Kurz: Die Ansicht, daß es umfassendes und definitives Wissen von Gegenständen geben könne, soll aufgegeben werden.

Nicht erst Kant erteilte dieser Auffassung eine Absage. Das hatten vor ihm schon verschiedene Skeptiker getan, unter ihnen Hume, der den rationalistischen Erkenntnisanspruch mit besonderer Radikalität in Frage stellte. Hume konnte aber wegen seines extremen Empirismus dem Charakter der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht gerecht werden. Es war Kant vorbehalten, das rationalistische Ideal absoluten Tatsachenwissens aufzuheben und gleichzeitig dem Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis gerecht zu werden, indem er zeigte, daß die zum theoretischen Rahmen von Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft gehörenden Begriffe nicht der Beobachtung, sondern dem Denken entspringen, so wie die mit Hilfe dieser Begriffe formulierten Grundsätze nicht auf induktiver Verallgemeinerung beruhen, sondern im Denken erzeugt werden. Urteile über Dinge sind auf den Rahmen, innerhalb dessen sie formuliert werden, zu relativieren, das heißt, sie gelten nicht für Dinge an sich, sondern für die im Rahmen von Raum, Zeit und Kategorien konstruierten Gegenstände bzw. für Erscheinungen.

Kants „Aufhebung des Wissens" besteht somit in der Aufhebung des Anspruchs, Dinge an sich in nicht-hypothetischer Weise erkennen zu können. Zwar meinte auch

---

[23] Rel., S. 43.

[24] Pascal: Pensées, Ziffer 284; Œuvres, Band XIII, S. 207.

Kant, nicht-hypothetische Aussagen über Gegenstände machen zu können, nämlich Aussagen über die Voraussetzungen der Erfahrung, d.h. über die Bedingungen möglicher Erkenntnis von Dingen und von Beziehungen zwischen Dingen. Urteile über die Dinge selbst und über naturgesetzliche Beziehungen zwischen ihnen sind aber seiner Ansicht nach stets hypothetisch.

5. Die Realität des Geglaubten

Die Aufhebung des Wissens zugunsten des Glaubens hat einen Preis: sie verlangt den Verzicht auf die Annahme, daß im Glauben eine vom Subjekt unabhängige Realität erfaßt werde. Gott oder das moralisch verantwortliche, nach Vervollkommnung strebende, den physischen Tod überdauernde Selbst lassen sich nicht als wirklich im Sinne des An-sich-Seins verstehen; sie sind aber insofern als wirklich zu betrachten, als der Begriff Gottes oder der Begriff der unsterblichen Seele in der Ethik unentbehrlich sind; ihnen kommt „Realität in praktischer Rücksicht" zu. Sie sind einerseits real, sofern die Annahme ihrer Realität das moralische Verhalten positiv beeinflußt; andererseits besteht die mit Bezug auf die Praxis gesetzte Realität darin, daß die Ethik auf die Begriffe Gottes und der Unsterblichkeit angewiesen ist. Der zweite Aspekt der praktischen Realität ist der wichtigere, während von dem ersten, der sich als pragmatistisch verstehen läßt, abgesehen werden könnte, ohne daß Kants Auffassung zurückgewiesen werden müßte. Entscheidend ist der Gedanke, daß das höchste Gut und die Heiligkeit nicht als erreichbar gedacht werden könnten, wenn Gott und die Unsterblichkeit nicht als real betrachtet würden; Gott und die unsterbliche Seele sind insofern real, als ohne die Anerkennung ihrer Realität die Ethik unvollendet bliebe.

Diese Auffassung könnte Anlaß zu dem Bedenken geben, daß damit den Inhalten des Glaubens die wahre Wirklichkeit (als Denkunabhängigkeit) abgesprochen werde. Diesem Einwand läßt sich entgegenhalten, daß kein prinzipieller Unterschied gegenüber Realitätsbehauptungen in der Wissenschaft oder im Alltag besteht. Als „wirklich" wird etwas betrachtet, wenn sein Begriff in einem für notwendig gehaltenen Gedankenzusammenhang für unentbehrlich gehalten wird. Zum Beispiel hielt man vor Lavoisier das Phlogiston für real, weil man meinte, nur mit Hilfe des entsprechenden Begriffs den Vorgang der Verbrennung erklären zu können. Heute faßt man die Verbrennung als Oxydation auf und benötigt daher den Begriff des Phlogistons nicht mehr; vom Standpunkt der Oxydationstheorie aus gibt es kein Phlogiston. Analoges gilt für theoretische Konstrukte im allgemeinen. Man betrachtet z.B. Superstrings als real, wenn man eine Theorie vertritt, die ohne den entsprechenden Begriff nicht auskommt. Kant erwog gelegentlich, ob es sich nicht bei Begriffen wie „Substanz" oder „Ursache" ähnlich verhalten könnte. Wenn man sie nämlich nicht als konstitutive, sondern als regulative Begriffe betrachtet, können sie einen „in praktischer Absicht unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben", und dies hieße, daß sie „objective Realität in Ansehung der reinen praktischen Bestimmung der Vernunft" hätten.[25]

---

[25] Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll; Akad.-Ausgabe, Bd. VIII, S. 225.

Kants Auffassung des Glaubens läuft darauf hinaus, auch „Gott" als ein theoretisches Konstrukt zu betrachten, das allerdings nicht einer naturwissenschaftlichen Theorie, sondern der Ethik, also der Theorie der Moral, angehört. Wer sich nur unter der Bedingung, daß Gott existiert, als moralisch verantwortliche Person verstehen kann, wird Gott für real halten. Gott kommt Realität im Hinblick auf die moralische Praxis zu; ihm ist „objective, aber praktische Realität" zuzuschreiben.[26]

Der Glaube eröffnet aber keinen Zugang zu einer an sich seienden Wirklichkeit; er ist wesentlich von der Erkenntnis verschieden, er ist, wie Kant sagte, „kein besonderer Erkenntnisquell".[27] Der Glaube erschließt nicht eine der Erkenntnis unzugängliche Realität, sondern er konstituiert sie, und zwar im Sinne der Realität in praktischer Rücksicht.[28] Namentlich bedeutet „Gott" nicht ein wirkliches Wesen, dessen Existenz im Glauben erfaßt würde, sondern Gott wird für wirklich gehalten, weil der Glaube an Gottes Wirklichkeit moralisch notwendig ist. Die Postulate der Existenz Gottes oder der Unsterblichkeit sind, wie es in der zweiten Kritik heißt, „*Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht das speculative Erkenntnis, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft *im allgemeinen* (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objective Realität ...".[29] Mit besonderer Deutlichkeit geht Kants Auffassung aus den Überlegungen in der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik hervor, wo es von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit heißt: „In praktischer Rücksicht ... machen wir uns diese Gegenstände selbst ...".[30]

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Kant erklärt, es sei nicht angemessen, „Idee von Gott" zu sagen; es müsse heißen „Idee Gott".[31] Gott hat keine andere Wirklichkeit als die einer Idee, allerdings, wie Kant meinte, einer aus praktischen Gründen notwendigen Idee. „Gott" ist nicht etwas von der Idee Verschiedenes, und „Gott ist wirklich" bedeutet nicht, daß es jenseits der Gottesidee ein Wesen gebe, das unabhängig von der Idee vorhanden wäre. Kants Lehre läuft auf die These hinaus, daß die Realität Gottes darauf beruhe, daß die Gottesidee für die Ethik unentbehrlich sei.

Nach Kant hat die dem Glauben eigene Gewißheit einen anderen Charakter als die Gewißheit von Urteilen über Gegenstände möglicher Erfahrung. Der Glaube „bezieht sich auf Gegenstände, in Ansehung deren man nicht allein nichts wissen, sondern auch nichts meinen ... kann".[32] Infolgedessen sind alle Versuche, Glaubensüberzeugungen objektiv zu begründen, zum Scheitern verurteilt.

Wie aussichtslos solche Versuche sind, hat schon Descartes gesehen. Wenn man sich, um Glaubenssätze zu begründen, auf eine göttliche Offenbarung beruft, muß man die Existenz Gottes bereits voraussetzen, weil andernfalls der Bibel keine übernatürliche Autorität zugeschrieben werden könnte. Descartes trug diesen Einwand nicht direkt, son-

---

[26] Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik; Akad.-Ausgabe, Bd. XX, S. 300.

[27] Logik, S. 67 Anmerkung.

[28] Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie; Akad.-Ausgabe, VIII, S. 401 Anmerkung.

[29] KpV, S. 132.

[30] Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik; Akad.-Ausgabe, XX, S. 299.

[31] Kant: Opus post., I. Convolut, XI. Bogen, 4. Seite; XXI, 153: „Die Idee Gott (nicht von Gott), denn das wäre ein Objekt, was als existierend gedacht würde".

[32] Logik, S. 67.

dern in vorsichtiger Verhüllung vor: Auch wenn es noch so wahr ist, daß man an die Existenz Gottes glauben muß, da sie von der Hl. Schrift gelehrt wird, und daß man umgekehrt an die Hl. Schrift glauben muß, weil sie von Gott stammt, darf man gegenüber „Ungläubigen" so nicht argumentierten, weil diese einwenden würden, daß es sich um einen Zirkelschluß handle.[33] Descartes hat den Vorwurf der Zirkularität, indem er ihn dem Wortlaut nach zurückwies, zur Sprache gebracht und vermutlich ernst genommen, und zwar nicht nur als Einwand, den „Ungläubige" vorbringen können.

Auf ein ähnliches Bedenken stößt Jaspers' Auffassung, daß erfahrbare Tatsachen als Chiffren der Transzendenz betrachtet werden können.[34] Tatsachen oder Züge der Erfahrungswelt lassen sich nur dann als Chiffren verstehen, wenn sie vor dem Hintergrund einer transzendenten Wirklichkeit, deren Idee also schon vorausgesetzt sein muß, erfaßt werden. Man muß in ihnen von vornherein mehr sehen, als die Erfahrung zeigt, indem man sie im Horizont des Umgreifenden sieht. Unabhängig von dieser Beziehung steht die Annahme, daß z.B., wie Jaspers meinte, ein Sonnenaufgang, die Natur als ganze oder die menschliche Freiheit als Chiffren der Transzendenz erfahren werden könnten, unter dem Verdacht, nur der Einbildungskraft entsprungen zu sein. Außerdem ist die Lehre von den Chiffren der Transzendenz so unbestimmt, daß sie nicht als tragfähige Brücke von der Erfahrungswirklichkeit zu einer Wirklichkeit jenseits der Erfahrung gelten kann.

Der Glaube läßt sich somit nicht durch Berufung auf eine übernatürliche Offenbarung oder auf eine Offenbarung durch Tatsachen der Natur (als „Chiffren") *philosophisch* rechtfertigen. Deshalb ist Kants Vorschlag einer ethischen Rechtfertigung als Alternative zu solchen Versuchen ernst zu nehmen, was nicht heißt, daß er auch vorbehaltlos akzeptiert werden muß.

6. Kritische Bemerkungen

Die Kantische Auffassung führt zu Schwierigkeiten, die es nicht nur möglich, sondern auch nötig machen, sich kritisch mit ihr auseinanderzusetzen.

Nach Kant kommt als Grundlage des Vernunftglaubens nur die Ethik in Betracht, doch seine ethischen Auffassungen sind nicht immer einleuchtend. Die These, daß das höchste Gut in der Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit bestehe,[35] läßt sich leicht als Konzession an das zunächst als moralisch irrelevant dargestellte Glücksstreben verdächtigen. Und die Annahme, daß diese Verbindung nur denkbar sei als von Gott erzeugt und daher die Existenz Gottes postuliert werden müsse, gehört zur spekulativen Metaphysik. Noch weniger plausibel sind Kants Überlegungen im Hinblick auf die Unsterblichkeit, die als Bedingung der ins unendliche gehenden Annäherung an das Ideal der Heiligkeit betrachtet wird. Bei beiden Postulaten ist nicht auszuschließen, daß das subjektive Bedürfnis, dem sie entspringen, nicht vernünftiger, sondern emotionaler Art ist, wie L. Feuerbach angenommen hat.[36]

---

[33] Descartes: Widmung der „Meditationes de Prima Philosophia" an den Dekan und die Lehrer der Pariser Theologischen Fakultät. Œuvres, hrsg. von Adam und Tannery. Paris, nouvelle édition, 1966, Band VII, S. 2.

[34] Siehe Jaspers: Philosophie, Band III. Berlin etc. 1956, S. 129 ff.

[35] KpV; Akad.-Ausgabe, V, S. 124 f.

[36] Siehe z.B. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Gesammelte Werke, hrsg. von W. Schuffenhauer, Band 5. Berlin 1973, S. 219: „Gott ist die Liebe, die unsre Wünsche, unsre Gemütsbedürfnisse befriedigt – er ist selbst der *realisierte Wunsch* des Herzens ...".

Kant ging von der Feststellung, daß der Mensch als sittliche Person Zweck an sich sei, zu der Annahme über, daß das autonome Subjekt einem Reich der Zwecke unter Gott als Oberhaupt angehöre,[37] und diese Auffassung macht es möglich, Gott als Urheber moralischer Gebote vorzustellen, wie es der religiösen Betrachtungsweise entspricht.[38] Das Sittengesetz als göttliches Gebot zu deuten ist aber unter Kants Voraussetzungen bedenklich, da es nur deshalb verbindlich ist, weil es der praktischen Vernunft entspringt, und nicht, weil es von Gott vorgeschrieben wird. Es auf eine von der praktischen Vernunft verschiedene Instanz zu beziehen heißt, die moralische Autonomie des Subjekts in Frage zu stellen. Die Beziehung der sittlichen Imperative auf einen göttlichen Imperator kann daher nur für jemanden hilfreich sein, der den vernünftigen Ursprung des Sittengesetzes nicht einsieht.

Auch das Postulat der Unsterblichkeit ist problematisch. Wenn Kant den Glauben an eine Fortdauer der Seele über den physischen Tod hinaus für nötig hält und dies damit begründet, daß im irdischen Leben die von uns unbedingt geforderte Heiligkeit nicht zu erreichen sei, dann nimmt er an, daß der Prozeß der Vervollkommnung nach dem Tode anhält. Von einem solchen Prozeß ließe sich aber nur reden, wenn die geistige Seele auch nach dem physischen Tode noch zeitlich bestimmt wäre. Die Zeit ist aber nach Kant eine Form der Sinnlichkeit, so daß sie der Seele nach ihrer Trennung von der sinnlichen Welt nicht zugeschrieben werden kann.

Kants Auffassung des Glaubens läßt sich aber auch auf andere Weise kritisieren, nämlich im Hinblick auf den Geltungsanspruch des auf die Ethik gestützten Glaubens. Kants Überlegungen laufen darauf hinaus, dem Vernunftglauben mittelbar, nämlich in Abhängigkeit von der Ethik, Notwendigkeit zuzuschreiben. Die Kantische Ethik beruht auf der Voraussetzung, daß das sittliche Sollen, die unbedingte moralische Verpflichtung, eine Tatsache, ein Faktum der Vernunft, sei.[39] So viel für diese Auffassung auch sprechen mag, sie ist doch nicht unangefochten. Alle im weiten Sinne naturalistischen Ethiken lehnen die Annahme eines der praktischen Vernunft entspringenden Sollens ab. Deshalb muß man, wenn man mit Kant den Glauben auf die Ethik stützt, einräumen, daß sie damit auf eine bestimmte Ethik relativiert wird. Nur wenn man auf dem Standpunkt einer Ethik von der Art der Kantischen steht, wird man eine ethische Rechtfertigung des Glaubens ins Auge fassen können, so daß es sich immer nur um eine relative Rechtfertigung handeln kann.

Für die Ethik, und somit auch für den ethisch begründeten Glauben, gilt, was für die wissenschaftliche Erkenntnis inzwischen weitgehend anerkannt ist: So wie es nicht *die* Geometrie, sondern mehrere mögliche Geometrien gibt, und so wie es nicht *die* Physik, sondern Physiken (z.B. die klassische und die relativistische) gibt, so gibt es auch nicht *die* Ethik. Kant war noch von der Einzigkeit der euklidischen Geometrie und der klassischen Physik überzeugt und nahm daher auch an, daß es nur einen einzigen theoretischen Rahmen der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis gebe. Ähnlich meinte er, die Grundsätze der Ethik ein für allemal aufgestellt und mit ihrer Hilfe den

---

[37] Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt; Akad.-Ausgabe, IV, S. 433.

[38] Rel., S. 153: „*Religion* ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote."

[39] KpV, S. 31.

Glauben gerechtfertigt zu haben. Wenn aber die Ethik, namentlich die Lehre vom höchsten Gut und von der Heiligkeit, nicht als notwendig betrachtet werden können, dann kann auch der ethisch begründete Glaube nicht den Charakter der Notwendigkeit haben.

Es gibt jedoch einen Aspekt der Kantischen Konzeption, der von der angedeuteten Kritik nicht betroffen ist, nämlich die Lehre von der Freiheit. Die Freiheit ist tatsächlich eine notwendige Bedingung des sittlichen Sollens. Könnten wir nicht an die Möglichkeit von Freiheit glauben, dann wäre nicht zu verstehen, daß wir uns sittlich für unsere Entscheidungen verantwortlich fühlen bzw. daß wir ein moralisches Gewissen haben. Freiheit im moralisch relevanten Sinn heißt aber Autonomie; sie besteht in der Fähigkeit, sich selbst das Sittengesetz vorzuschreiben und sich ihm unterzuordnen. Diese Fähigkeit läßt sich mit naturwissenschaftlichen Mitteln nicht begreiflich machen; wer keine andere als die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise gelten läßt, muß das Bewußtsein der moralischen Pflicht und der von ihm geforderten Autonomie als Illusion betrachten. Diesem Bewußtsein kann aber nur unter dem Einfluß naturalistischer Voreingenommenheit die Anerkennung versagt werden.

7. Radikalisierung der Aufhebung des Wissens

Die Aufhebung des Wissens zugunsten des Glaubens besteht bei Kant, wie gesagt, vor allem in der Einschränkung des Wissens auf Gegenstände möglicher Erfahrung, d.h. auf Erscheinungen. Der kategoriale Rahmen, innerhalb dessen wir uns auf Erscheinungen beziehen, ist nach Kant notwendig und allgemeingültig. Wäre Kant noch einen Schritt weitergegangen und hätte er angenommen, daß dieser Rahmen nicht notwendig, sondern variabel ist und daß es Alternativen zu ihm gibt, dann wäre die Aufhebung des Wissens noch radikaler ausgefallen.

Kant hat diesen Schritt nicht getan, ihn jedoch vorbereitet, indem er z.B. das Prinzip der Gleichförmigkeit des Naturgeschehens als Annahme auffaßte, die wir machen, um induktive Verallgemeinerungen vornehmen zu können. Diese Auffassung läßt sich auf andere Prinzipien, wie das Prinzip der kausalen Determination aller Vorgänge, übertragen. Zur Relativierung von Erkenntnisansprüchen trug außerdem die Unterscheidung von Seinsbereichen mit unterschiedlichen ontologischen Grundlagen in Abhängigkeit von den Akten der Realitätssetzung bei. Auch hier hat Kant den ersten Schritt getan, indem er dem Reich der Natur ein Reich der Freiheit gegenüberstellte und darauf hinwies, daß diese Reiche sich durch die Art unterscheiden, in der etwas als real gesetzt wird. Er hielt es zwar für möglich, zwischen diesen „Reichen" zu vermitteln, so daß von seinem Standpunkt aus der Dualismus von Wissen und ethisch begründetem Glauben nicht unüberwindbar ist; aber wenn man eine solche Vermittlung als unmöglich betrachtet, gelangt man zu einem Dualismus, der sich leicht zu einem Pluralismus erweitert läßt. So hat Ernst Cassirer eine Mehrzahl symbolischer Formen angenommen und ihnen verschiedene Seinsbereiche zugeordnet;[40] Nelson Goodman sprach von Formen der Welterzeugung,[41] und Kurt Hübner unterschied mit ähnlicher Intention irreduzible Ontolo-

[40] Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, II: Das mythische Denken. Oxford ²1954.

[41] N. Goodman: Weisen der Welterzeugung. Frankfurt a.M. 1984 (Ways of Worldmaking. Indianapolis 1978).

gien.[42] Die Genannten sind insofern über Kant hinausgegangen, als sie, anders als er, verschiedene gleichberechtigte „Welten" annahmen, zum Beispiel neben der Welt der Wissenschaft eine Welt der Kunst oder eine Welt des Mythus. Diese Welten gelten als gleichrangig, was Hübner in Form des Prinzips der Toleranz gegenüber verschiedenen Ontologien ausdrückte.[43] Kant war in diesem Punkte sparsamer: Außer dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit erkannte er keine weiteren gleichberechtigten Bereiche an, weil außer dem Faktum der Gegenstandserfahrung und dem Faktum des unbedingten sittlichen Sollens keine Tatsachen zu finden sind, die die Erzeugung eines neuen „Reichs" nahelegen könnten. Insbesondere gibt es unter Kants Voraussetzungen keine eigene Welt des religiösen Glaubens.

Mit der Annahme, daß es nicht nur mehrere theoretische Rahmen gibt und daß Realitätssetzungen auf sie zu relativieren sind, sondern daß auch die aus Grundbegriffen und Grundsätzen bestehenden Rahmen variabel sind, ist eine Radikalisierung verbunden, die auch eine radikalere „Aufhebung des Wissens" als bei Kant nach sich zieht; der Anspruch, etwas vollkommen und unabänderlich erfassen zu können, wird nicht nur in bezug auf die Erkenntnis von Dingen an sich, sondern überhaupt hinfällig. Allerdings – und das verdient besondere Beachtung – wird dabei auch der Anspruch, einen philosophischen Glauben als notwendig erweisen zu können, aufgehoben. Zwar wird durch die radikale Aufhebung des Wissens (d.h. des Anspruchs perfekten Wissens) Platz für den Glauben geschaffen, aber nicht mehr, wie bei Kant, für einen notwendigen Glauben. Der Anspruch, einen philosophischen Glauben als notwendig erweisen zu können, wird hinfällig.

8. Der positive Kern der Kantischen Auffassung

Ungeachtet der Kritik, wie sie oben angedeutet wurde und sicherlich noch erweitert werden kann, ist festzuhalten, daß Kant das Verdienst hat, den lange Zeit mit der naturwissenschaftlichen Denkweise verbundenen Absolutheitsanspruch aufgehoben zu haben. Wenn man dem Wissen den Endgültigkeitscharakter abspricht und (mit K. R. Popper) alle Erkenntnis von Gegenständen als konjektural – als Vermutungswissen – auffaßt,[44] dann kann der Vernunft von theologischer Seite nicht mehr Überschätzung ihrer Möglichkeiten vorgeworfen werden. Von der Hybris, die dem rationalen, insbesondere dem naturwissenschaftlichen Denken lange Zeit angelastet wurde, kann nicht mehr die Rede sein.

Der Wandel der Erkenntniskonzeption läßt die Auffassung des Glaubens nicht unberührt. Vom Standpunkt der Philosophie aus wird man dem religiösen Glauben keinen anderen Gewißheitsgrad zugestehen können als wissenschaftlichen oder moralischen Überzeugungen. Auch der Glaube kann nicht, wie Kant noch gemeint hatte, als notwendig gelten.

Kants Konzeption eines philosophischen Glaubens enthält, ungeachtet aller berechtigten Einwände im einzelnen, ein Element, das bewahrt zu werden verdient. Sehr

---

[42] Kurt Hübner: Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit. Tübingen 2001.

[43] K. Hübner, a.a.O., S. 5. Nach Hübner liegen Ontologien nicht nur Wissenschaft und Mythus, sondern auch der Religion zugrunde (S. 4). Zugleich nimmt er (numinose) Erfahrungen an, die nicht ontologischen Charakter haben (S. 7).

[44] K. R. Popper: Objektive Erkenntnis. Hamburg 1973, S. 89 f. (Objective Knowledge. Oxford 1972).

allgemein gesprochen, steht im Mittelpunkt des philosophischen Glaubens, wie ihn Kant vor Augen hatte, der Gedanke, daß es einen Aspekt der Wirklichkeit gibt, der sich nicht auf das reduzieren läßt, was in der alltäglichen und wissenschaftlichen Erfahrung erfaßt werden kann, und daß insbesondere der Mensch nicht in dem aufgeht, was die Naturwissenschaften von ihm aussagen können. Sofern der Mensch Subjekt moralischer Forderungen ist und sich verantwortlich für seine Entscheidungen und sein Tun weiß, kann er sich nicht als bloßes Naturwesen verstehen. Damit erfährt die naturalistische Betrachtungsweise, die heute weit verbreitet ist und immer neue Bereiche der Kultur zu durchdringen scheint, eine Einschränkung. Der philosophische Glaube steht im Gegensatz zu dieser Einstellung, sofern er sich auf etwas richtet, was dem naturalistischen Denken grundsätzlich unzugänglich ist. Dieser Glaube muß nicht, wie bei Kant, Glaube an Gott und Unsterblichkeit sein, obwohl er ihn auch nicht ausschließt; er hat die Funktion, den Blick für eine Dimension des Seins zu öffnen, die der auf Gegenstände in der Welt gerichteten Erfahrung verschlossen bleibt. Man muß keinen religiösen Glauben haben, aber man kann ihn haben. Wenn er nicht nur unter Berufung auf die Freiheit des Denkens vertreten, sondern gerechtfertigt werden soll, dann kann das nur im Hinblick auf die sittliche Praxis geschehen: Wenn jemand eine Ethik vertritt, für die religiöse Überzeugungen wesentlich sind, dann sind diese Überzeugungen gerechtfertigt. Sie sind aber immer Überzeugungen des freien Subjekts, wie Kant hervorgehoben hat, wenn er den Glauben als ein freies, nicht durch objektive Gründe bedingtes Fürwahrhalten charakterisierte.[45]

[45] Logik, S. 67; vgl. ebd., S. 70: „Nur solche Gegenstände sind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten notwendig frei ...ist."

Philotheos 1 (2001) 30–42

Sergey Horujy
Moscow

Philosophy Versus Theology: New and Old Patterns of an Ancient Love-Hate

The problem of the relation of philosophy and theology could give us a good illustration of the Hegelian thesis on the coincidence of the logical and historical principles of structuring. It would be quite possible to construct for this relation a kind of the tree of Porphyry, i.e. the scheme including all logically possible variants of it, and then to ascertain that all these variants have been realized in the history of European thought. In this text I do not plan to pursue such an ambitious project, however. I shall try only to reconstruct the genesis of the relation in question (which determines its further development to the great extent) and describe its principal types and paradigms. Of course, for the most part they are well-known and well-studied, but we shall also point out some types developed within Eastern-Christian discourse and usually not taken into account in Western discussions of the philosophy vs. theology problem. These types will be seen to add significant new elements to the centuries-old context.

1. The idea that philosophy and theology are two different and divided spheres – and hence the problem of relationship between these spheres – originate with the Christian era. Such division means the existence of two different (not in the degree of perfection, but in the essence and nature) types of the relation of Reason to Divine reality and the idea of this dual relation has always been deeply alien to the Greek consciousness. Even in the neoplatonic finale, when this consciousness was dying, it was dying as an *integral* consciousness and its relation to Divine reality was conceived also as integral one and belonging entirely to the sphere of philosophy. Of course, there was also the sphere of religion and cult, that of not intellectual, but practical relations with gods. But even with respect to this sphere there existed a strong trend to unity and synthesis and the latter has really and repeatedly been achieved: in orphism, pythagoreanism, neoplatonism. In Jamblichus and Proclus philosophizing is conceived as liturgy and theurgy. The term "theology" (θεολογία, θεολογική) has sometimes been used for some higher forms of knowledge (e.g. for the theory of the Unmoved Mover in Aristotle), but everything that can be called so surely finds its place within philosophy as the kingdom of Reason actualizing itself in cognitive and auto-cognitive activity. Where else can Reason actualize itself better than in the love for wisdom?

It is difficult to deny that the division between philosophy and theology is rooted in the primordial dividedness and confliction of European consciousness. As well as these features, the sources of this phenomenon go back to the genesis of Christianity, its dual Judaeo-Hellenic roots. In the precise sense and terms the opposition philosophy vs. theol-

ogy has been formed up only in the late Middle Ages, but the actual history of their relationship starts up with the beginning of Christianity. Of course, at that time Christian theology has not yet been reflected upon and conceived as a special discipline, but it did exist and was conscious of itself as a special kind of thought radically distinct from Hellenic philosophy. Philosophy was considered then as an endemic form of pagan thought which does not and cannot know Christ. But in Christ, as said in Scriptures, "dwelleth the fullness of godhead" (Col. 2,9) whence it follows that when philosophy claims to speak about Divine things, its speech is either empty words or pure deceit. Thus Christian discourse of Divine things should be a different kind of discourse. This logical deduction of the opposition of philosophy and Christian discourse on God has been already performed in the New Testament by Paul who has formulated it clearly in the Epistle to Colosseans: "Beware lest any man spoil you through philosophy and vain deceit" (Col. 2,8). Here philosophy and "vain deceit" (κενῆς ἀπάτης) are basically synonymous. In the time of the apologists this argument is reproduced regularly and with Tertullian it finds the famous aphoristic expression: "What do Athens and Jerusalem have in common? or Academy and Church?" Tertullian's aphorisms are often exaggerated and biased, but in this case his position is well-founded and, in particular, in this place of his treatise "De Praescriptione Haereticorum" the aforesaid Paul's words are quoted.

Thus before even the full maturing of Christian theology, clear opposition of this theology and philosophy already took shape. In its essence, the opposition included two principal moments. Firstly, in the Christian relation to God tasks and attitudes of thought were radically different: the attitude of cognition was replaced by the attitude of communion and striving to God as Living and Personal, i.e. the specific attitude of the sphere of personal being. Hence, secondly, the attitude to human thought as such was also changing. The Greek culture and cultivation of thought as such, as the element of pure Reason and art of cognition and self-cognition, – all this ceased to be a special goal and value and was left aside in favor of some other principles and values which stood behind rather obscure formulas "striving to Christ" and "union with Christ" and could not be presented very clearly so far. As a result, philosophy and theology were confronting each other as Athens vs. Jerusalem, cognition vs. communion and pure thought vs. holistic striving to Christ.

Such was the starting phase of the relationship. Then comes the stage of patristics when this relationship changes noticeably. The character of the changes is subtle and the important thing is that it is presented and assessed very differently in the Western and Eastern Christianity. It is here that the watershed of the Eastern and Western theological traditions originates and deep typological distinction of spirituality of the Christian East and West springs up. In the West, in the last two centuries the famous successively changing schools of protestant theology (with the special role belonging to the school of Karl Barth) developed the conception which characterized patristics as the "acute hellenization" and "hellenistic grafting" to the Christian stock. According to this conception, as a result of the patristic stage Christian thought has adopted structures of the Greek and Hellenistic thought and became actually a branch of this thought, joining the tradition of platonism and neoplatonism. Hence there followed numerous conclusions, two of which are essential for our theme. First, the Christian discourse on God has lost its initial

opposition to philosophy: it has turned into theology in the Greek sense, and this theology, in accordance with nature of the Greek thought, was belonging to the sphere of philosophy as the universal discourse of Reason. Secondly, the well-known position has been formed which contrasted the early Christianity as the only genuine one with patristics and all the post-Constantinian Christianity.

The Orthodoxy always held strongly different views, however. Here one never considered patristics as purely theoretical and hellenized discourse, since one never lost sight of the fact that at the same epoch of Late Antiquity and in the same Christian milieu, parallel to the creation of the theoretical text of patristics, the practical genre of ascesis, i.e. the Christian school of spiritual practice, was being created. All this sphere of spiritual and mystical practice was evidently and intensely inspired by the direct striving to Christ and it was impossible to believe that here there is any loss or weakening of the genuine Christocentric pathos which animated early Christians. Moreover, asceticism was working out its own discourse which gradually developed from purely practical and applied one to an elaborated discourse of mystical experience, sometimes called *mystical theology.* That is why the Orthodoxy finds in the fruits of the patristic stage not only theology as a theoretical discourse (whose degree of the hellenization is disputable, by the way), but also the mystico-ascetical discourse which is an experiential discourse of the God – Man relationship realized as a personal and direct relationship. Usually it is also called "theology", but here the term is given another and specific meaning: it means the direct experiential knowledge of Divine reality achieved in higher stages of spiritual ascent to God so that it is synonymous to mystical union with God. Thus there are two very different notions, the Western theoretical one and Eastern mystical and experiential one, denoted by the same term. For a long time this fact was producing confusion in all discussions of the relationship of the Eastern and Western Christian discourses. Russian authors sometimes tried to remove the confusion, keeping the Latin term *theologia* for the Western notion and using its Russian loan translation, *bogosloviye,* for the Eastern one. For our subject it is essential not to confuse the two notions, and to this end we shall use the notation Theology, with the capital T, for the Eastern notion.

The existence of two different kinds of the cognition of God and discourse on God was clearly realized in Byzantine thought. In his polemics with Barlaam of Calabria who described the cognition of God ignoring the way of Theology, st. Gregory Palamas (in the First of his "Triads in the defense of saint hesychasts", composed in 1438) presented an elaborated exposition of this way as a full-fledged cognitive mode distinct from the way of theology and capable to reach the knowledge of Divine reality inaccessible in this way. It is important that the spheres of theology and Theology were characterized as not isolated from each other, but closely connected. In this connection Theology played the leading role of a completely reliable, certified in the experience spiritual pivot. (Though it must be said that real work of Orthodox theologians often lost its living connection with and subordination to Theology, and such loss was traditionally one of the main points in the self-criticism of the Orthodox thought). Thus for the Orthodox consciousness patristics was neither a deviation from early Christianity nor hellenized theology, but a certain synthesis of theology and Theology as two different modes of the discourse on

God. In other words, in this consciousness there existed no patristics in the Western sense, as an isolated sphere of theoretical knowlegde; instead of it, there was a united Eastern Christian discourse representing a synthesis of patristics and asceticism.

Seen in the historical and comparative perspective, this different structure of the discourse brought forward both advantages and risks. The key advantage was the working mechanism (secured by the ascetical component of the discourse) of the identical reproduction and translation of the authentic living experience of communion with Christ. According to the Orthodox view, there is the continuous historical succession of forms, in which this experience is identically preserved: the experience of apostles – then martyrs – then ascetics. On the other side, the primacy of the christocentric experience implied the perpetuation of the incompatibility between the Christian discourse and Greek philosophy. One could even think easily that the incompatibility extended to philosophy as such, to very principles of the philosophical discourse: indeed, the christocentric experience belonged entirely to the sphere of personal and dialogical being-communion, while all philosophical categories, structures, methods corresponded to impersonal being and reality. Thus the status and situation of philosophy within the Eastern Christian discourse became ambiguous and problematic. As for the problem of the relation of philosophy and theology, it became more complicated: this relation turned out to involve three instead of two different discourses, and in this triple relationship, theology tended to get closer to philosophy, while Theology was rather hostile to and suspicious of the latter. Due to this complicated and muddled situation, including conflicting trends, the relation of philosophy and theology in Orthodoxy could never be presented, as it was in the West, as a set of well-defined paradigms. Instead of it, it took usually confused and contradictory or even schizophrenic forms.

2. This early and formative stage of the Christian thought determined to the great extent the further development of the problem considered. Let us outline sketchily the principal phases of this development in the West. The sphere of theology did not possess that intimate and complicated connection with spiritual practice. Theory and practice of the God – Man relationship were much more distanced here. Having no dependence upon ascetic experience and "mystical theology", theology developed simply as one of theoretical disciplines within the general cultural context, where it had philosophy as its nearest neighbor. Its constitutive norms were very close to those of philosophy, as they were founded not on the primacy of experience, but on logical rules and theoretical criteria. The only exception was the presence of the Church dogmas in the theological discourse. In the East (see below) the dogmas were conceived as experiential facts, referring to the charismatic experience of the Councils inspired by Holy Spirit, but in the West they were rather understood as "dogmatic formulas", speculative statements of a special kind[1].

[1] We should warn, however, that here as well as in other points of divergence the differences between the Christian East and West must not be presented as binary oppositions. Surely, the Western Christian consciousness recognized the presence of the charismatic-experiential dimensions in the dogmas of faith, and the Eastern and Western interpretation of the dogma diverged not in the essence, but in accents, in the role and importance of various aspects. Still, these delicate distinctions proved fairly capable to generate quite different cour-

These formulas had to be accepted as absolute truths, but at the same time they were enigmatic, aporetic and impossible to prove; and without the support in the experience their privileged status seemed strange and unjustified. Quite naturally, the reason questioned this status, often revolted against it – and all this implied that the relation of philosophy and theology became the subject of close and intense reflection in the medieval consciousness.

All kinds of scenarios and paradigms for this relation were permanently put forward, analyzed and discussed. As soon as both disciplines have definitely got their constitution in the scholasticism (after Abelard, basically), in a short period all the principal paradigms of their relationship have been discovered. Sygère de Brabant introduces the paradigm of the *mutually exclusive relation:* positions of philosophy and theology are necessarily in contradiction with each other. John of Salisbury and the school of Chartres put forward the paradigm of the *mutually independent relation:* in contrast to Sygère, philosophy and theology cannot contradict each other, because they do not have common ground and object. The sphere of philosophy is experiential knowledge, discursive logic and rational methodology, while that of theology is the economy of salvation which is governed by supranatural laws. But it is the third variant that became predominant and was recognized as the orthodox one. It was the paradigm of the *inclusive relation,* stated by the thomism and resumed in the famous motto: *Philosophia est ancilla theologiae.*

For the further history of European mind there remained not many important elements which could be added to the medieval achievements. In the epochs to come, the ways of philosophy and theology part more and more. The problem of their relationship loses its edge and there are no more reasons to rank it among central problems of European thought. There remained just one unexploited position in our hypothetical tree or table of possible paradigms, and this position was not exactly new one. In fact, it was the most ancient hellenic paradigm discussed above: the paradigm integrating theology into philosophy and considering philosophy as the universal discourse on the meta-empirical and transcendent. Unavoidably, in the medieval consciousness this paradigm has been pushed aside and not less unavoidably, in the Modern Age with progressive secularization of thought it had to come back. As we know, in the most systematic and profound way this paradigm of the *inverse inclusive relation* has been realized by Hegel. After complicated evolution in the early stages of his thought, in his mature system he revives the classical position of Greek metaphysics: "Philosophy itself is liturgy and religion" and "religion consists precisely in the cognition of God"[2]. According to Hegel, the task of religion in its highest stage is to become "scientific religion", which completely displays its contents in speculative forms; and this task can be fulfilled solely by philosophy. As for theology, it always tends to treat speculative forms in an arbitrary and imperfect way

---

se of the spiritual evolution in both parts of the Christian world. It may be added also that in the last decades, after the IInd Vatican Council, catholic consciousness clearly moved eastwards in its assessment of the dogma. Commenting, e.g., on the new (1983) Codex of the Canon Law of the Roman Catholic Church, the dean of the faculty of the Canon Law of the Papal Gregorian University in Rome Fr. Gianfranco Ghirlanda, S. J., says: "Council becomes the hermeneutical criterion... the interpretation of the canons must include a new element, the spiritual one", in: Puncta. Catholic Quarterly (Moscow). Vol. 1–2, 2001, p. 147.

[2] G. W. F. Hegel, Philosophy of Religion, Vol. 1, Moscow, 1975, p. 220 (in Russian).

and if it succeeds to overcome this tendency, it only achieves the level of philosophy. "In point of fact, it is philosophy that is orthodox nowadays... it is philosophy that states and preserves the basic truths of Christianity which were always valid"[3]. Since such position is directly opposite to that of the thomism, the polemic of the thomism and later neothomism with Hegel and hegelianism became a permanent element of the state of the philosophy vs. theology problem.

Of course, in the Modern Age all the paradigms described have repeatedly reappeared and were formulated and analyzed anew and in new terms. In this process, after long predominance of the paradigms of mutual exclusion (which are of conflict nature) and paradigms of inclusion (which are asymmetric and unequal in rights), in 20 c. the distinct turn to the predominance of the paradigm of mutual independence of philosophy and theology began to show. It is precisely to this paradigm that Heidegger's solution belongs which he presented in the talk "Phenomenology and theology" (1927) devoted to Rudolf Bultmann, his frequent interlocutor at that time. As in John of Salisbury formerly, philosophy and theology do not have here common ground and space, where they could meet and conflict with each other. Heidegger places theology in the same sphere of the *ontical*, where scientific knowledge is located, since he defines theology as the "science of faith" (providing this formula with great many senses: it is the science studying both the contents and manifestations of faith, it is also the "conceptual interpretation of Christian existence", etc.). But philosophy is placed in the sphere of the *ontological,* which is characterized by different constitution and type of discourse. Philosophical discourse displays different dimensions of reality. It may function as the "ontological corrective amendment to ontical contents of basic theological notions", but such function is not necessary for philosophy and it does not create any inner ties between philosophy and theology. On the contrary, "there is no such thing as "Christian philosophy", it would be simply wooden iron"[4]. In protestant theology this Heidegger's position is supported and developed by Paul Tillich. As Tillich states, "Philosophy deals with the structure of being in itself; theology deals with the meaning of being for us"[5], and we easily recognize in this thesis a variation of Heidegger's theme "Philosophy vs. theology as the ontological vs. ontical". The final conclusion of Tillich is a straightforward statement of the mutual independence paradigm: "Thus there is no conflict between theology and philosophy, and there is no synthesis either – for... [a] common basis is lacking"[6]. It should be added, however, that Heidegger's – and, following him, also Tillich's position includes a noticeable element of the Greek tendency to place theology under or within philosophy since the ontological or "being in itself" has the indisputable essence and value primacy over the ontical or "being for us", and the latter can be interpreted as a *sui generis* "applied" and secondary side of the former. Another important remark is that the concept of theology in both Heidegger and Tillich corresponds to the Western and especially protestant tradition. It does not take

---

[3] Ib., vol. 2. Moscow, 1977, p. 213 (in Russian).

[4] M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie, Frankfurt a. M., 1970, S. 32.

[5] P. Tillich, Systematic theology, London 1968, p. 25.

[6] Ib., p. 31.

into account specific features of the Eastern Christian discourse on God. In our terms, all the development described leaves the problem "philosophy vs. Theology" untouched.

Finally, there is a special case which should be discussed too. Besides all the paradigms considered, European thought was always using one more paradigm which cannot be found on the tree of logical relations since it evades of working out well-defined concepts of philosophy, theology and their relationship. In other words, this paradigm corresponds to the *diffuse relation;* and it was always characteristic of the gnostic type of thought. Gnosticism claimed to represent the synthetic way of knowledge which is not restricted by the bounds of either philosophy or theology, being a synthesis of them or the "third kind" of the discourse on God. This gnostic ideal has the obvious connection with the Greek ideal of integral knowledge and consciousness which we discussed. There is an important distinction, however: the Greeks were creating their type of integral knowledge organically and *ab ovo,* while the gnosticism deals with the already divided state of things. It strives to get back lost integrity as lost paradise, and to achieve its end, it takes ready products of various traditions and epochs, of different types of thought and starts joining them. By definition, this is called "syncretism", the principal generic feature of the gnostic thought. (Of course, in the decline of the tradition, neoplatonism becomes syncretic too, so that the border between the two currents is delicate and sometimes disappearing). Naturally, both philosophy and theology consider the claim of gnosis on the role of higher synthesis as unjustified. In its real forms gnosis is not a higher but rather intermediate type of knowledge: it is intermediate, because its principles and notions are not well-defined and due to this belong to neither philosophy nor theology. By its typology, gnostic thought is a para-scientific and para-philosophical form of thought, which rejects the elaboration of methodology and concepts and lacks the criteria, which could tell the authentic and verifiable from effects of illusion, imagination and arbitrariness. All scholars agree in such qualification of gnosticism, starting with Hegel, whose "Lectures in the History of Philosophy" define gnostic thought as "vague and fantastic constructions" and state that "the gnosticism... clothes its representation in forms suggested by imagination"[7]. Because of merging all borders, the problem of the relation of philosophy and theology is not even stated properly in gnosis. One can only say that here the two spheres draw closer to each other, overlap or merge in a certain vague sense.

Nevertheless the thought of such kind arises regularly in the intellectual history, becoming more popular and widespread in periods of crises and big changes. In the wake of classical gnosticism of Late Antiquity, there appear numerous currents and isolated phenomena of the gnostic type; taken as a whole, they form a certain marginal line of European philosophizing. One can point out here a good number of medieval mystical doctrines, mystical theosophy and philosophy of nature of Renaissance, religious philosophy of German romantics, with the theories by Novalis and Baader, in the first place, the "free theosophy" and philosophy of revelation of late Schelling, and also a big part of Russian religious philosophy of the Silver Age. Finally, this line was always closely surrounded

[7] G.W.F. Hegel, Lectures in the History of Philosophy, Coll. Works, vol. XI, Moscow, 1936, p. 92 (in Russian).

by a large aura of openly marginal and eccentric movements or groups, including mystical sectarians, adepts of occult teachings and like. Nowadays this aura is booming again.

3. In the Eastern-Christian discourse the relation of philosophy and theology did not have so rich history. Of course, the principal reason of this is that both spheres were here much less developed – always, with the important exception of two periods, the epoch of patristics and time of hesychast disputes and palamitic theology. This reason is not unique one, however. As explained above, in Orthodoxy, besides theology as a scholarly discipline, there existed traditionally the discourse denoted by us as Theology and expressing not theoretical knowledge, but direct communion with God, achieved in higher stages of spiritual and especially prayer experience. The triple relation philosophy – theology – Theology, which emerges here, was never analyzed systematically so far, and we shall try to outline its principal features.

Specific characteristics of the Eastern Christian discourse begin to form up in the period of patristics, and to see them correctly, one needs first of all to understand the Orthodox conception of this phenomenon, which the Orthodoxy considers as its unshakeable doctrinal basis. In its structure, patristics is a synthetic discourse, combining the usual theoretical discourse of syllogistic constructions, very specific and based on aporias dogmatic discourse, and experiential discourse of the communion with God (as mystico-ascetical practice). In spite of this heterogeneity, the patristical discourse holds inner unity. Mystico-ascetical discourse of the communion with God is exactly what we called Theology, and its essence is defined by a contemporary hesychast teacher as follows: "Theology renders neither inventions of human reason nor results of critical studies; it is the narration of the being into which a man was introduced by Holy Spirit"[8]. As for the dogmatic discourse, it is rooted in the discourse of the Oecumenical Councils and it is important that the latter discourse can also be considered as Theology. Church dogmas are basic doctrinal statements and formulas worked out by the Councils and the specific nature of the dogmatic discourse can be understood via the phenomenon of Council. Ontology corresponding to the patristico-ascetical discourse is characterized by the fundamental predicate of *openness*: in this ontology man's mode of being (being-as-presence or being-as-consciousness) has no autonomous and self-sufficing definition, but is constituted by a certain open, directed outwards relation, namely, the God – Man relation. From this viewpoint, Theology is the discourse of the experience of being as the experience of the constitutive God – Man relation; and in the phenomenon of Council this experience acquires a new dimension: *it is brought out into the horizon of intersubjectivity.* With this dimension, it also acquires new nature, becoming a new kind of experience, namely, the conciliary-ecclesiastic or intersubjective experience of the constitutive God – Man relation. This is basically the essence of the famous concept of "conciliarity" (*sobornost'*) introduced by Khomiakov and developed by Russian theologians. In sacramental terms, the main predicate of this "conciliary" kind of experience is defined as the presence of the element of inspiration by Holy Spirit, and the dogmatic discourse emerges as the expres-

[8] Hieromonk Sophrony, Silouan the Elder, Moscow, 1991, p. 153 (in Russian).

sion of the conciliary experience. As a result, we conclude that the patristico-ascetical discourse possesses a united experiential ground which includes the conciliary experience (generating the dogmatic discourse) and mystico-ascetical experience (generating the discourse of spiritual practice or direct personal communion with God). The two kinds of experience are connected in such a way that the first kind is an intersubjective extension of the second one.

For the Orthodox consciousness the main element in the triple structure philosophy – theology – Theology is the last one, Theology. It is basically this element, the discourse of the Orthodox mystico-ascetical practice[9], that represents the specific nature of the Eastern Christian discourse as distinct from the Western Christian one and expresses the primordial incompatibility between the Christian christocentric experience and Greek philosophy. In Sect. 1 we described the initial state of the problem "philosophy vs. theology" in the Eastern Christian discourse and raised the question whether the incompatibility mentioned extends from the early stage of the Christian thought to all the history of the Eastern Christian discourse, meaning the complete incompatibility of Theology and philosophy as such. Let us analyze this question, which can be considered as the central one for the destiny of the "philosophy vs. theology" relation in the Christian East.

It is not difficult to identify concrete features of both discourses which cause their incompatibility. Theology is the discourse or narration of mystical experience of direct personal communion with God. It corresponds to the ontology of personal being-communion and formulates itself in terms of dialogical communication and both Divine and human energetic characteristics. Greek philosophy corresponded to the ontology of impersonal being and formulated itself in platonic idealist and/or aristotelian essentialist categories. The two discourses had their source (ἀρχή) in different kinds of primary generating experience; in other words, they had different archaeology and it is mainly this archaeological difference that made them incompatible with each other. Classical European metaphysics which was developing after Descartes inherited the foundations and basic principles of Greek philosophy and *eo ipso* it also inherited its incompatibility with Theology. This fact became a *sui generis* birth trauma for Russian philosophy which tried to

[9] It is worth making a terminological remark. What we call "practice" here is the process of spiritual and holistic ascent to God, which the ascetical (hesychast) tradition itself divides into two successive phases called πρᾶξις and θεωρία, respectively. These ascetical terms should not be identified with "practice" and "theory" in the usual sense: in this sense they both are practical and theoretical at the same time, since they mean holistic activities involving intellectual levels of a human being (hence "theoretical") as well as somatic levels (hence "practical"). On the other side, θεωρία is often identified, in both Western and Orthodox authors, with the ecstatic state of contemplation of Divine reality in the traditions of ecstatic and/or speculative mysticism. This identification is also wrong: hesychast mysticism is neither ecstatic nor speculative, and the goal of its practice, which is deification (θέωσις), is neither cognition nor contemplation of God, nor even "contemplation-union" (the term used by some authors, trying to be more accurate). Instead of the cognitive-contemplative paradigm, deification should be conceived in the dialogical one: it is the actual participation-integration of man into ontological dynamics of Divine being, i.e. the dialogical (perichoretical) dynamics of personal (hypostatic) being. Hence θεωρία is also a dialogical activity, in which the dialogism of the incessant prayer (πρᾶξις νοερά) ascents by means of synergy (συνεργία) and turns into the perichoretical dialogism of θέωσις. One can say that identifying θεωρία with "theory of Divine things" is a reduction, completely equivalent to identifying Theology with theology and meaning the substitution of a very special experiential discourse with that of syllogistic constructions.

integrate itself into the discourse of Western metaphysics, preserving at the same time fidelity to the Orthodox spirituality.

Chances for changing this state of things appeared with the crisis processes in European thought of the 19th c. The essence of these processes can be conveyed best of all by means of one of famous Nietzsche slogans: *Überwindung der Metaphysik.* The crisis was in fact a fruitful renewal which took form of a complex and variegated movement including such different figures as Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, Bergson, Husserl, Vladimir Soloviev... Common ground for all pieces in this mosaic was the trend to overcome basic stereotypes of classical metaphysics, its discourse of speculative constructions and monistic systems based on idealist principles and essentialist categories. Some of new currents and theories had noticeable elements of affinity to Eastern Christian discourse – and hence Theology. Usually existential philosophy is mentioned in this connection, and it is indisputable indeed that the existential discourse restoring holistic image of man, describing phenomena of inner life and openly hostile to abstract philosophizing comes nearer to the Orthodox holistic and energetic vision of man and reality. Prominent Orthodox theologians of the 20th c. such as Florovsky, Meyendorff, Yannaras e.a. displayed and discussed various points of affinity between this vision and existential thought: the thinking of the Eastern Church Fathers was characterized as existential one, parallels between theology of Divine energies and heideggerian conception of ecstatic participation in being were drawn, etc. As a result, today the presence of common elements in the existential and Orthodox discourse is widely recognized and rather exaggerated than underrated[10].

The process of the "overcoming of metaphysics" created, however, one more field, contiguous to Eastern Christian discourse: the field of Husserlian phenomenology. Its affinity to this discourse was practically unnoticed till recent years, but nevertheless it is more essential and profound than that of existential philosophy. The core of this affinity is the far-going parallel between the whole economy of the consciousness (its tasks, attitudes and mechanisms) in the phenomenological (intentional) act and mystico-ascetical practice. According to old views (voiced by many philosophers, starting with Husserl himself), phenomenology, one of the most rigorous tools of modern thought, represents not a parallel, but the opposition to the discourse of mystical experience, reputedly the most subjective and arbitrary one. In many aspects, this opposition is obvious and indisputable, so that the relation of phenomenology and hesychasm (or Theology) is a good example of *coincidentia oppositorum.* The phenomenological discourse is intricate, however, the mystical one very specific, and this makes the demonstration and analysis of *coincidentia* a ponderous task, to which most of my monograph "The Phenomenology of Ascesis" (Moscow, 1998) is devoted. Here I shall restrict myself to only a few principal points.

A) The fact of crucial importance is that spiritual or mystico-ascetic practice is very far from being arbitrary and subjective: it is a methodical discipline scrupulously elabo-

[10] Critical analysis of the relation of the existential and Eastern Christian discourse can be found in my book "The Diptych of Silence. Ascetical anthropology in theological and philosophical presentation", Moscow, 1991 (in Russian).

rated by centuried traditions. Both phenomenology and hesychast practice represent a school of lived experience (*das Erlebnis*) which develops rigorous procedures of organization, testing and interpretation of the experience. In both schools these procedures form a full-scale *organon,* i.e. practical-theoretical canon of a definite kind of complete experience ("complete" means completely displaying a certain φύσις). The hesychast organon is based on the opposition of the true and false experience and the necessity (implied by the opposition) to test the experience in order to establish its thruthfulness. The testing represents an intricate structure of criteria and procedures, but now I want to point out just one capital fact: all the arsenal of the means and principles of the testing is founded on the Tradition and refers to it, to the whole corpus of the experience collected in all its history (including Sacred History given in Scripture). The Tradition appears here as a special fundamental concept: the complete corpus of the (tested and certified as) true experience of all its members in all times since its birth. It stands out as a complete and self-sufficing world, the full Universe of the hesychast experience and organon. Each (piece of) experience is to be tested by means of placing into this world and should be considered in its perspective. As a result, all the arbitrary, accidental, psychologically subjective elements of the experience will be recognized as such and removed.

What we described is nothing but a certain variation of the phenomenological reduction. Phenomenological act places experiential (belonging to *lived* experience, i.e. perceived) contents into the world of subject's experience, constructs the world-as-experience, bracketing everything not belonging to the experiential horizon, and purifies the experience in the perspective of this world, removing all elements that do not correspond to structures of transcendental subjectivity. Thus phenomenological *world-as-experience* and ascetical *Universe of the Tradition* perform the same (highly nontrivial) function: they constitute a special space of the experience, in the perspective of which certain specific vision of reality and mode of consciousness get formed. The two spaces correspond to radically different kinds of experience, but at the same time the two approaches have discovered basically the same way to realize the principle of the primacy of experience.

B) In the elaborated economy of the hesychast ascenting anthropological process the crucial role belongs to two factors, whose interplay forms a *sui generis* dynamical frame of the process: soberness, or attention (νῆψις, προσοχή) and incessant prayer. As st. Philotheos of Sinai (9th c.) said, "Attention and prayer... when they are acting together, perform something similar to Elijah's chariot of fire: they bring whoever who possesses them to heavenly heights"[11]. This fact provides further clarification of the relation of phenomenology and hesychasm (and Theology). In the "hesychast dyad" Soberness – Prayer the second element is the leading one: it is the heart or "engine" of the whole process, securing its ascent to συνεργίαand θέωσις. It has nothing to do with phenomenology. As for soberness and attention, they are the principal conditions that support the right course of the process: they perform the "guarding of the mind and heart", i.e. the preservation of specific configurations of energies of the consciousness and all man's being, which corre-

[11] St. Philotheos of Sinai, Forty Chapters on Soberness, in: Philokalia. Vol. 3. Moscow, 1992, p. 414 (in Russian).

spond to the stages of the ascent (in particular, they fight the distraction, drive out incidental thoughts, etc.). They characterize a special state or mode of the consciousness that overcomes the opposition of activity and passivity and realizes the watchful and concentrated grasping of definite energetical contents of the consciousness itself. It is obvious that this "mode of soberness" has a direct correlate in the intentional attitude and intentional act of the phenomenological consciousness. The core of the intentional act is the noesis or intellectual grasping which brings experiential contents into the focus of the inner sight and then the vision of these contents is made more and more precise, advancing to clarity (*die Evidenz*). Husserl stresses specially that in this intellectual grasping the opposition of the passivity and activity is overcome. Both the soberness in ascesis and intentionality in phenomenology are highly productive notions, centers of large conceptual nests, and they clearly share a common core: the ability of keeping something firmly in the focus of the inner sight and disciplined intense concentration of this sight achieving intellectual clarity. Hence the work of the soberness can be interpreted as an intentional act, and the intentional object grasped in this act is the configuration of man's energies.

C) Thus the hesychast and phenomenological consciousness, though they deal with deeply different kinds of experience, share a number of general principles: primacy of experience over syllogistic constructions, elaborated processing of the experience, strict technique of the control and fixation of mental contents. Due to this they develop a number of common transcendental structures. We see that mystical experience cultivated in the ascetical tradition is far from being a marginal and eccentric phenomenon, completely separated from all the domain of verifiable and analyzable experience. To complete the picture of the relationship between this experience and phenomenological (intentional) act, we need to expand the scope of our observation and confront the phenomena as a whole. We found that the core of the hesychast practice can be characterized as a combination of dialogical and phenomenological activity of the consciousness, resp., the ontological dialogue of the prayer and intentional act of the soberness. It is obvious, however, that specific features of mystical experience are manifested most fully and visibly in higher stages of the ascenting process, when the process approaches its meta-anthropological goal of θέωσις. In these stages the actual transformation of human being starts which has holistic character. The essence of the transformation is the formation of new types of man's configuration of energies which can be realized only in the process of the practice and correspond to fully developed synergy, when all man's energies are oriented and conformed to Divine energy. (According to ascetics' testimonies, the beginning of the transformation manifests mainly in radical changes of perceptual modalities: a new system of these modalities called "intellectual senses" (νοερὰ αἴσθησις) begins to form up). This means that both components of the energetic configuration described above, i.e. the "dialogical" energies of the prayer and "phenomenological" energies of the soberness, merge together, turning into a certain unified activity which represents a new holistic form of both prayer and soberness (attention). Obviously, the consciousness in this activity is not the intentional consciousness in the usual sense. As our analysis shows, however, the holistic soberness achieved in the synergy preserves a certain analogy to the in-

tentional act: it can be considered as a specific generalized form of the latter, its holistic extension. In this "holistic intentional act", specific to mystical experience, the grasping of an intentional object is realized not by intellectual energies alone, but by all energies of human being, and the object in question does not belong to the horizon of being-as-presence: it is Divine energy, standing out in this context as a *sui generis* transcendent and energetic intentional object.

The conclusion is that the synergetic experience of higher stages of the spiritual practice which is expressed by Theology as a form of direct narration, could also be expressed philosophically by means of a definite generalization of phenomenology: namely, the discourse of holistic intentionality and holistic transcendental structures. There is no such discourse so far, and its construction would be a highly nontrivial task, but still the fact remains that Theology and the hesychast organon show us the way to the extension of phenomenology to the domain of mystical experience. Calling to mind the relation of phenomenology and theology as it was presented by Heidegger, we discover that phenomenology has more intimate and fruitful connection with the Eastern-Orthodox Theology than with the Western theology. By right we can see in this surprising fact a good touch of *gaia scienza* which Nietzsche would love.

A more general conclusion concerns the dynamical unity of human mind. We find that it is hopeless to try to isolate the philosophical mind and religious mind from each other or fix them in some definitive static position to each other. It is equally hopeless to expect that one of them will ever absorb entirely the other. Their relation is dynamic and ever changing. As soon as they both are in a sound and creative state, they enter into an interactive regime – to use the modern slang – and start producing new forms of their ancient and ever stimulating love-hate relationship. Such was the case in the patristic age, and there remains some hope that it can be still the case today.

Philotheos 1 (2001) 43–53

Georg Scherer
Oberhausen

Sein und Gott

Der Verlust des Unbedingten

Die Gegenwart, in welcher wir leben, wird neben einer Reihe von soziologischen Bestimmungen häufig als nachmetaphysisches Zeitalter bestimmt. In ihm sei die Herrschaft der wissenschaftlich-technischen Rationalität an die Stelle der Metaphysik getreten. Auch wenn man diese Interpretation unserer Zeit für einseitig hält, so wird man doch zugeben müssen, daß es in den hochindustrialisierten Gesellschaften starke Tendenzen in diese Richtung gibt. Eine davon ist der Verlust des Unbedingten in der Öffentlichkeit, aber auch in der persönlichen Existenzweise. Dem Unbedingten kommt unter allen Umständen Geltung zu. Es ist das Unbedingte, weil es nicht von bestimmten Bedingungen abhängig gemacht werden darf, sondern auf jeden Fall sein soll. Solche Unbedingtheit kommt grundlegenden Moralprinzipien zu, z.B. dem Kategorischen Imperativ im Sinne Kants. Auf Unbedingtes greift aber auch das Verlangen des Menschen nach Sinn und Glück aus. Denn es gibt eine Hoffnung auf einen Zustand des Menschen und der Verhältnisse in der Welt, der durch keinen anderen mehr in Frage gestellt werden kann. Die auf ihn gerichtete Erwartung gilt einer absoluten Zukunft im Unterschied von den vielen innergeschichtlich eintreffenden Zukünften, welche einem Menschen oder der Menschheit noch bevorstehen.

Mit „absolut" tritt ein mit „unbedingt" verwandtes Wort auf. Dabei sollten wir sie aber nicht einfachhin gleichsetzen. Man könnte sagen: Im Unbedingten berührt uns Menschen der Atem des Absoluten. Es ist das schlechthin aller Relativität Entzogene, von allem, was nicht es selbst ist, Abgelöste, rein in sich Bestehende. Im Unbedingten erweist sich der Mensch als in Beziehung zum Absoluten stehend. Wo immer wir den Anspruch des Unbedingten erfahren, legt das Absolute gleichsam seine Hand auf uns. Das Absolute ist nach einem Wort Fichtes nichts als das Absolute, Gott. Im Unbedingten erreicht uns sein Anspruch, aber auch seine Hoffnung stiftende Verheißung. Im Unbedingten erfährt der Mensch seine Verwiesenheit auf Gott. In ihr wurzelt seine Menschenwürde, welche auf diese Weise selber zu einer unbedingten wird. Verschwindet der Glaube an Gott mehr und mehr und hört die menschliche Vernunft auf, sich ihrer Beziehung auf ihn denkend zu erinnern, verliert das Unbedingte seinen Boden in der Lebenswelt. Die Gestalten, in denen es erscheint, verblassen dann zusehends. So gerät die Unbedingtheit des sittlichen Sollens aus dem Blick. Am Ende verlieren moralische Ansprüche überhaupt ihre Bedeutung. Die Hoffnung auf eine Teilhabe des Menschen am absoluten Sinn geht verloren. Nichts wird mehr unbedingt anerkannt und nichts unbedingt zu Liebendes zeigt sich mehr. Der Mensch wird unfähig verpflichtende Bindungen einzugehen und überläßt sich einer Beliebigkeit des Lebens. Wo das alles seine das menschliche Dasein prägende Bedeutung verliert, erfährt er seine Existenz als einer unaufhebbaren Leere und Gleichgül-

tigkeit anheimgegeben. Aus ihr kann das Unbedingte in pervertierter Gestalt wiederkehren. Ein unbedingter Haß erfüllt den Menschen so, daß ein Wille zur Vernichtung schlechthin zur Antriebskraft seines Handelns wird. Unter diesen Umständen geht auch der Sinn für die unbedingte Würde jedes einzelnen Menschen verloren. Sie läßt sich mit Gründen der Vernunft nur aufrechterhalten, wenn der Mensch im Unbedingten sein Verhältnis zum absoluten Gott aufleuchten sieht.

In dieser Situation ist nichts wichtiger als jene Beziehung neu zu entdecken. Dahin gibt es viele Wege. Einer gehört der philosophischen Theologie an. Er führt vom Sein zu Gott. Er sei hier in zusammengedrängter Kürze vorgestellt. Dabei soll die entscheidende Frage nach dem Sinn, von der heute viele Menschen bedrängt werden, im Zielpunkt der Argumentation stehen.

Die Notwendigkeit der Metaphysik

Die schon zitierte These vom nachmetaphysischen Zeitalter übersieht, daß der Mensch im Kern seines Seins von der Notwendigkeit bestimmt ist, nach dem Ganzen der Wirklichkeit zu fragen. Auf es greift er aus, indem er über alle Bereiche der Wirklichkeit, alle einzelnen Gegenstände und Ereignisse hinausgeht. Er führt sein Leben im Horizont der alles einbegreifenden Gesamtwirklichkeit. Dieser Sachverhalt hängt damit zusammen, daß ihn kein biologisch-genetisches Programm auf eine stimmte Lebensweise festlegt. Er kommt vielmehr zu sich selber im Entdecken seiner Möglichkeiten und im Finden des Sinnes seiner Existenz. Darin verhält er sich zu sich selbst. In dieses Verhältnis geht aber immer ein bestimmtes Verständnis der Wirklichkeit mit ein. Das sei an einigen beispielhaften Phänomenen aufgewiesen:

Ein Mensch erklärt z.B., er lebe in einer geglückten Beziehung zu einem anderen. Für beide gilt das gemeinsame Leben als wesentliche Sinnverwirklichung. Darin anerkennt jeder den andern und auch das gegenseitige Verhältnis als gut. Damit ist eine Zustimmung zum eigenen Dasein bei beiden gegeben. Die beiden sind in ihrer gegenseitigen Gegenwärtigkeit füreinander einzelne, partikulare Wirklichkeiten. Indem sie aber in ihrem Verhältnis leben, gehen sie aber auch über es und sich hinaus. Das wird deutlich, wenn sie im Blick auf ihr Verhältnis das Urteil fällen: Es ist gut dazusein – Leben lohnt sich, trotz allem, was dagegen zu sprechen scheint. Indem sie so sprechen, stoßen sie auf ein alles einzelne Übersteigendes und es zugleich in sich Einschließendes. In ihrem Urteil sprechen sie ja über das Ganze schlechthin. Das geschieht nicht immer in einer voll bewußten Reflexion. Aber es entspricht doch der Befindlichkeit dieser Menschen, so zu reden. Sie sind im Ganzen der Wirklichkeit zu Hause, indem sie ihr Verhältnis leben.

Ein anderer Mensch hat im Unterschied zu den soeben Erwähnten in seinem Leben viel Absurdität erfahren: Gescheiterte Beziehungen, ungerechte Behandlung durch Vorgesetzte, Krankheiten und geschichtliche Katastrophen, welche während der Zeit seines Lebens geschehen sind. Er kommt zu dem Schluß, in eine Welt der Willkür, der Gewalt, des Hasses und der sinnlosen Zufälle geworfen zu sein. So kommt auch er zu einer Stellungnahme hinsichtlich des Ganzen der Wirklichkeit. Damit wird deutlich: Das Faktum der Notwendigkeit, sich zum Ganzen verhalten zu müssen, besteht unabhängig von der positiven oder negativen Interpretation dieses Ganzen. Mit ihm haben wir es auf alle Fälle

zu tun. Zwar sind es Einzelerfahrungen, welche diesen Menschen zu seinem Totalurteil kommen lassen. In diesem Einzelnen übersteigt er es auf die Gesamtwirklichkeit hin.

In beiden genannten Beispielen geschieht die Zuwendung zur Totalität des Wirklichen vorphilosophisch in der alltäglichen Lebenswelt aufgrund von in ihr gemachten Erfahrungen. Dem ist hinzuzufügen: Auch auf dem Boden der Philosophie selbst erweist sich diese Zuwendung als notwendig. Das gilt sogar dort, wo eine metaphysische Theorie dieses Ganzen abgelehnt wird. Machen wir uns das wiederum an einigen Beispielen klar: Wir wenden uns zunächst einem Skeptiker zu. Er ist der Überzeugung, dem Menschen seien wahre Erkenntnisse nicht möglich, jedenfalls nicht im Blick auf die Fragen, welche sich auf das Ganze der Wirklichkeit beziehen. Aber diese seine These bezieht sich selbst auf die Gesamtwirklichkeit. Sie erklärt ja, Mensch und Welt stünden sich fremd gegenüber, so daß wir nicht wissen, woran wir in ihr und mit ihr sind. Auch wer erklärt, menschliches Denken und Handeln dürfe sich von nichts der Endlichkeit gegenüber Transzendenten leiten lassen, weil der Mensch sich sonst an rational unausweisbare Phantasiegebilde verliere, spricht vom Verhältnis des Menschen zur Gesamtwirklichkeit. Das gilt auch vom Positivisten. Er erklärt, das Gegenstandsfeld des menschlichen Forschens müsse auf das empirisch Gegebene eingegrenzt werden. Denn alles was darüber hinausgeht, führe zu haltlosen Spekulationen. Auch hier wird gesagt, was alles ist, nämlich eine Anhäufung als positiv bezeichneter Fakten.

So sehen wir: Das Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit ist für den Menschen unausweichlich. Wo er meint, ihm entrinnen zu können, verstrickt er sich in es. Zu beachten ist: Immer geht es ihm, wenn er nach dem Gesamtzusammenhang fragt, auch um sich selbst. Er will verstehen, wer er selber in diesem Ganzen ist, welche Stellung ihm darin zukommt und welche Möglichkeiten sich dabei eröffnen, seine Existenz als sinnvolle anzunehmen. So gehören der Sinn und das Ganze der Wirklichkeit untrennbar zusammen. Wo immer die Frage nach dem Sinn in einem Menschen aufsteht, ja schon, wo er nur mit dem Verlangen nach Sinn auf die Dinge zugeht, kommt notwendig das Ganze ins Spiel. Dies nicht sehen zu wollen, heißt eine der ursprünglichsten Gegebenheiten des menschlichen Daseins auszublenden und zu verdrängen.

Damit ist zum Ausdruck gekommen, was hier als metaphysische Verfassung des Menschen verstanden wird. Es ist die Notwendigkeit des Menschen, ein Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit zu vollziehen, eine Stellungnahme, in welcher der Mensch sein Selbstverständnis zu finden sucht, indem er sich zu jenem Ganzen in Beziehung setzt. In diesem Sinne trifft es zu, wenn Kant von der metaphysischen Natur des Menschen spricht. Dabei ist aber zu bedenken: Wie der Mensch nur er selbst in seinem Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit zu werden vermag, so gilt auch umgekehrt, daß dieses Ganze nicht verstanden werden kann ohne Auskunft darüber, warum es Menschen in ihm gibt. Denn in ihm wird dieses Ganze zur Frage, interpretiert und diskutiert. Ohne den Menschen ist es nur vorhanden, aber nicht verstanden – jedenfalls nicht durch ein Wesen, das selber in ihm da ist unter unzähligen anderen, die nichts von ihm wissen.

Die Offenheit des Menschen für die Gesamtwirklichkeit stellt selber noch keine bestimmte Metaphysik dar. Sie liegt vielmehr jeder metaphysischen Theorie als ihre apriorische Bedingung voraus. Es ist der Grund, auf dem diese Theorien errichtet werden. Daß

es diesen metaphysischen Kern im Menschen gibt, bedeutet heute eine Erinnerung an ein überdecktes oder vergessenes Grundphänomen unseres Daseins und muß daher als ein Akt der Aufklärung verstanden werden. Es ist darauf hinzuweisen, daß jene den Menschen bestimmende metaphysische Grundspannung sich auch im Mythos, den Hochreligionen und der Kunst zum Austrag bringt. Daher übersteigt die metaphysische Natur des Menschen die Philosophie. Zu bedenken ist auch, daß der hier vertretene Begriff von Metaphysik, der auf ein gegenüber den einzelnen Metaphysiken apriorisches Grunddatum verweist, auch solche philosophischen Theorien als metaphysisch versteht, die sich selber als metaphysikfeindlich oder als dem nachmetaphysischen Zeitalter angehörig bezeichnen. Das gilt z.B. vom Materialismus in seinen verschiedenen Ausprägungen, den naturalistischen Reduktionismen, dem Utilitarismus, dem Positivismus und erst recht dem Denken Heideggers.

Das Sein in der Pluralität seiner Bedeutungen

Die vorstehenden Überlegungen führen noch nicht zur philosophischen Frage nach Gott. Sie zeigen nur den Menschen als ein mit Notwendigkeit für die Gesamtwirklichkeit offenes Wesen. Damit ist allerdings ein erstes, weit verbreitetes Vorurteil beseitigt. Ihm gemäß ist die philosophische Frage nach Gott darum für uns Heutige erledigt, weil sie eine metaphysische ist. Ob auf metaphysischem Wege vernunftgemäße Aussagen über Gott gemacht werden können, ist dadurch freilich noch keineswegs entschieden. In dieser Hinsicht soll hier ein möglicher Weg aufgezeigt werden:

Ausgangspunkt ist das Sein. Seit Parmenides gilt es als das philosophische Wort für das Ganze der Wirklichkeit. Im Verlauf der Geschichte der Philosophie ist es freilich zentraler Punkt eines bis heute unbeendigten Streites geworden. Das gilt, obwohl wir alle immer schon um das Sein wissen. Wenn wir fragen, fragen wir immer, ob was und wie etwas ist. Ständig behaupten wir auch, daß etwas existiert, was es oder wie etwas ist. Wir bewegen uns denkend, sprechend und handelnd im Sein als einem urvertrauten Gelände. Darum gilt es bedeutenden Metaphysikern wie Avicenna und Thomas von Aquin als das Allerbekannteste. Dennoch entzieht sich das Sein uns auch. Sollen wir erklären, was dieses Wort bezeichnet, geraten wir in Schwierigkeiten. Dabei bewegt sich diese Frage nach dem Sein auf dem Boden des Seins selbst. Denn wenn wir fragen, was es ist, setzen wir unser unentfaltetes Wissen um das Sein voraus. Darin zeigt sich die Unhintergehbarkeit des Seins. Wir können nicht über es hinausgelangen oder es hinter uns lassen und setzen es bei jedem Schritt unseres Denkens bereits voraus.

Dieses Allerbekannteste ist offenbar schlechthin allumfassend. Wir wollen uns diesen fundamentalen Sachverhalt ein wenig faßbarer machen. Die Gegenstände, Ereignisse und auch die Menschen, denen wir in der Welt begegnen, sind voneinander in vielerlei Hinsicht verschieden. Von diesen Unterschieden her bestimmen wir das alles in seiner Eigenart. Etwas ist es selbst, indem es anders ist als alle anderen. Jedes Seiende in der Welt ist für alle anderen ein anderes und alle anderen für es. Sie können aber nicht nur verschieden sein. Es muß ihnen vielmehr etwas Gemeinsames zukommen. Fehlte es, könnten wir sie nicht mehr vergleichen, weil der Bezugsrahmen dafür fehlte. Das Verschiedene leuchtet in seiner Andersheit auf dem Hintergrund dieses Gemeinsamen auf. Es ist das Sein.

Alles Unterscheiden, Vergleichen, Beziehen, aber auch alles Analysieren und jede Art von Synthese vollzieht sich in ihm. In ihm stehen sich die Seienden gegenüber, indem sie zugleich sie selbst sind. Dem Sein aber läßt sich nichts gegenüberstellen. Alles, was ist, hat an ihm Teil. Nur eines fällt aus seinem umfassenden Horizont heraus: Das Nichts, das Nicht-seiende. Es ist aber nichts, so daß sich von ihm auch nichts sagen läßt. Unsere Vernunft findet an ihm keinerlei Anhalt. Weil es nichts ist, kann es auch dem Sein nicht gegenüberstehen. Nur eins kann von ihm ausgesagt werden, daß es nichts ist. Nur das Sein ist und das, was an ihm teilhat, das Seiende. Außerhalb des Seins und des Seienden ist nichts. Es gibt kein solches Außerhalb.

Worin muß der Grund für den Umstand gesucht werden, daß das Sein allbekannt und doch schwer faßbar ist? Die Antwort lautet: Das Sein ist übergegenständlich. Wir vergegenwärtigen sie uns am Beispiel eines Baumes. Er besitzt Wurzeln, einen Stamm, Äste, Blätter, ist in bestimmter Weise gefärbt, steht an seinem Ort im Raum. Er lebt in seiner Dauer. In ihr wächst er, blüht und verblüht. So besitzt er Teile, Eigenschaften und durchläuft in seiner Raumzeitlichkeit verschiedene Zustände. Wir sagen von ihm, er sei in der Welt da, wirklich anwesend und nicht nur möglich. Diese Wirklichkeit ist nun aber keineswegs eine weitere Eigenschaft neben den anderen. Denn alle seine Teile sind selber wirklich. Man kann nicht sagen, der Baum besitze verschiedene Teile mit ihren Zellen, genetischen Informationen, chemischen Vorgängen und Energien und auch noch Sein. Denn das alles ist ja. So müssen wir sagen, das Sein des Baumes als seine Wirklichkeit durchdringt alles, was wir an ihm vorfinden und ist darin gegenwärtig. Er ist da und alles was er ist, wird von seinem wirklichen Dasein umgriffen. Das Sein kann auch mit keinem der Zustände des Baumes verwechselt werden. Denn sie alle sind und werden von dem einen Urzustand umfaßt, nämlich zu sein.

Das Gesagte gilt nun nicht nur von dem Baum, sondern von allen Seienden. Wohin immer wir uns wenden, wir treffen auf Seiendes in der unüberschaubaren Fülle der Gestalten und Ereignisse. In ihnen allen umfaßt ihr Sein alles, was sie sind. Das ist nirgendwo im gesamten Weltall und auch nicht in der Lebenswelt der Menschen anders. Aus all dem folgt eine Einsicht von höchster Bedeutsamkeit. Sie besagt, das Sein, welches alles umfaßt, kann nichts von dem sein, was es umfaßt, also kein einzelnes Seiendes, keine Eigenschaft, kein Zustand, kein anderes, welches anderem gegenübersteht. Steht es aber so, so kann es sich beim Sein um nichts Begrenztes handeln. Es ist vielmehr grenzenlos und in diesem Sinne unendlich, das Eine in allem. Daher kann es auch von keiner sinnlichen Wahrnehmung, keinem Bild, keiner Vorstellung, aber auch von keinem Verstandesbegriff erfaßt werden. In unserem Seinsverständnis gehen wir über alles Objektivierbare hinaus. Und doch wissen wir um es in einer Weise, welche über normalen Gegebenheiten unserer Sinnlichkeit, Phantasie und Rationalität hinausgeht. Daß der Mensch eines solchen übergegenständlichen Wissens fähig ist, gehört zum Grundbestand der europäischen Tradition, in analoger Weise aber auch der indischen und Teilen der chinesischen. In der heutigen wissenschaftlich-technischen Rationalität, so erfolgreich sie ist und so wenig wir auf viele ihrer Produkte verzichten wollen, aber auch in den sog. Kognitionswissenschaften sowie in der Reduktion des Geistes auf reine Gehirnleistungen, fällt jene übergegenständliche Dimension unseres Geistes vollständig aus.

Die Erkenntnis des Seins ist also ein Akt des Menschen. In ihm unterscheidet er das Sein von allen Seienden. Er vollzieht die „ontologische Differenz", wie sie seit Heidegger häufig genannt wird. In ihr übersteigt er alles Seiende. Dieses Transzendierende des Seins erfaßt er am Seienden, indem er es zugleich übersteigt. Hier liegt die Wurzel, welche uns sehen läßt, warum das Mißverständnis seit Duns Scotus aufkommen konnte, beim Sein handle es sich um den allgemeinsten und leersten Begriff. Denn der Akt des Seinsverständnisses scheint auf ein Leeres zu zielen, weil in ihm keine bestimmten Inhalte gefunden werden können. Man meint, hier werde ein bloßes „etwas" gedacht. Es trifft zwar zu, daß hier von jedem bestimmten Einzelinhalt abstrahiert wird. Dennoch wird das Sein nicht zu einem abstrakten Begriff, weil es ja alle Bestimmungen in sich umgreift. Denn sie alle sind ja. Dabei zielt das Sein, wie wir gesehen haben, auf die Wirklichkeit von schlechthin allem. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß es noch weitere mögliche Gestalten des Seins gibt. Sie fallen nicht einfach aus dem Sein heraus, obwohl sie noch nicht wirklich sind ober niemals wirklich werden. Denn Möglichkeit besagt ontologisch: Etwas kann sein. Allerdings zeigt sich im Gedanken „Sein" etwas schlechthin Einfaches. Weil sich in ihm kein inhaltlicher Bestand eines Besonderen zeigt, kann es leicht mit dem Nichts verwechselt werden. In Wahrheit umfaßt aber dieses Einfache eine unabgrenzbare Fülle. Freilich steht das Sein, wie es sich dem grundlegenden Akt unserer Vernunft zeigt, von dem hier die Rede ist, nicht in sich selber. Es ist ein Einfaches und Vollkommenes, das nicht subsistiert.[1] Subsistenz bezeichnet das Vermögen eines Seienden, in sich Stand zu fassen, sich zur Einheit und Ganzheit zusammenzuschließen und so den übrigen Seienden gegenüberzutreten. Diese Kraft das eigene Sein zu vollziehen, sich zu „wirklichen", heißt bei Thomas von Aquin auch Akt des Seins. Er ist eine immanente, im Seienden verbleibende und nicht auf anderes auslangende Tätigkeit. Durch diesen Akt wird die Existenz des Seienden über die Ebene des bloß Vorhandenen hinausgehoben. Im Akt sein heißt hier nicht nur einfachhin da zu sein, sondern das eigene Sein selbst zu vollziehen. Alle selbständig Seienden gründen in sich durch eine Art von „Tathandlung". Mit diesem Wort hat Fichte das sich aller bloßen Dinghaftigkeit entziehende Ich gekennzeichnet. Es gibt aber einen analogen Vollzug in allen Seienden. Allerdings stellen Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung der Person die dichteste Form dieser Akthaftigkeit dar. Eine genauerer Betrachtung vermag darzustellen, daß sich der Seinsakt des Seienden der Seinsmitteilung durch den Schöpfer verdankt.[2]

Der Seinsgedanke, den der Mensch aufgrund der Erfahrung der ontologischen Differenz bildet, subsistiert nicht in sich selber. Er hat nur an der Subsistenz des ihn denkenden Menschen teil. Dennoch kommt ihm eine wesentliche anthropologische Bedeutung zu. Denn in ihm zeigt sich dem Menschen Unendlich-Grenzenloses. Er lernt sehen, daß die Wirklichkeit nicht in den empirisch faßbaren Daten, dem innerweltlichen Geschehen, nicht in der Vielheit der Wesenheiten und Individuen aufgeht. Über sie alle weist der Seinsgedanke hinaus. Diese Einsicht vermag auf das Selbstverständnis des Menschen sozusagen zurückzuschlagen. Er erfährt sich jetzt als Wesen, welches in all seiner Begrenzt-

[1] Thomas von Aquin, De Potentia 1,1.

[2] Siehe dazu besonders Hans-Eduard Hengstenberg, Das Band zwischen Gott und Schöpfung, [3]Frankfurt am Main, New York, Paris 1991.

heit in Raum und Zeit, der Kürze seines Lebens zwischen Geburt und Tod, seiner Anfälligkeit für das Leiden sowie in den Grenzen seines Wissens und Könnens dennoch auf die Unendlichkeit geöffnet ist. Ja er ist, wie Karl Rahner gesagt hat, „die Offenheit des Endlichen für das Unendliche".[3]

Wenn das unendliche Sein in seiner allumfassenden Weite zunächst als Seinsgedanken der menschlichen Vernunft verstanden wird, so besagt dies keineswegs, es handle sich um einen bloßen Gedanken ohne Bezug zu einer vom Menschen unableitbaren Wirklichkeit. Vielmehr geht er von einer bestimmten Erfahrung aus. In ihr erscheinen zunächst die innerweltlich Seienden im weitesten Sinne. Als solche sind sie keine bloßen Gegenstände, sondern als Seiende von einer je verschiedenen Seinsstruktur bestimmt. Der Übergang von den bloßen Gegenständen zu den Seienden fällt dem heutigen Menschen schwer. Denn die Grundintentionen der heutigen Gegenwart gehen auf Beherrschbarkeit alles dessen, was in der Welt vorkommt, wie auch des Menschen selbst. Als beherrscht gilt das alles, wenn es für die Zwecke des Menschen in Brauchbarkeit überführt werden kann. Das gelingt am besten, wenn der Mensch Gegenstände selbst konstruiert und herzustellen vermag. Dieses Verständnis von Gegenständlichkeit entspricht daher dem oft zitierten Verlangen nach universeller Machbarkeit. Für sie sind die Gegenstände voneinander isolierte Objekte, welche auf ihre Besonderheiten hin sichergestellt werden. So wichtig viele Aspekte dieses Umgangs mit der Wirklichkeit für unsere Selbsterhaltung und die Verbesserung unserer Daseinsbedingungen auch sind, so bedeuten sie doch auf sich gestellt und maßlos geworden eine gefährliche Abstraktion. In ihr fällt jede Erinnerung an das Sein aus.[4]

Bezeichnen wir das innerweltlich Vorkommende als Seiendes, so setzen wir bereits ein Verständnis des Seins voraus. Nur vom Sein her ergibt sich Seiendes. Es zeigt sich allerdings auch: Das Sein erscheint nur am Seienden. In ihm ist es mitgegeben, indem es jedes Seiende zugleich übersteigt. So entsteht eine Schwebe zwischen dem Sein und den Seienden. Von dieser Erfahrung her bilden wir den Begriff des Seins als den schlechthin universellen, darum aber keineswegs leeren. Zugleich geht aus dieser Erfahrung eine für unser Thema entscheidende Frage hervor. Wir dürfen nämlich bei dem in der Erfahrung Gegebenen, der ontologischen Differenz und dem aus ihr stammenden Seinsbegriff nicht stehenbleiben. Die Seienden in ihrer spezifischen und individuellen Seinsstruktur stellen offensichtlich nur jeweils eingeschränkte Verwirklichungen von Sein dar. Sie sind dies und nicht das, anderes gegenüber anderem. In der Erfahrung des Seins zeigt sich aber eine Fülle, welche über alles so und so Bestimmte hinausgeht. Dem Sein, so sahen wir, kann nichts gegenüberstehen. Es kann kein Anderes außer sich haben. Und ist daher das Nicht-Andere (Nikolaus von Kues), das Sein in unbegrenzter Einheit und Fülle. Der Überstieg des Menschen über alles Seiende hinaus verdankt sich also nicht einer bloß gefühlshaften Sehnsucht, einem Trend zum großen Unbestimmten oder illusionären Wünschen. Er geschieht am Seienden selbst auf etwas hin, was sich in ihm zeigt. Daher tran-

[3] Karl Rahner, Hörer des Wortes, [2]München 1962.

[4] Diese Kritik ist der von Heidegger geäußerten verwandt. Der Verfasser widerspricht aber Heideggers Auffassung der Geschichte der Metaphysik und seiner Idee des Vorübergangs des letzten Gottes. Genaueres G. Scherer, Die Frage nach Gott, Philosophische Betrachtungen, Darmstadt 2001, 77ff.

szendieren wir in dieser Erfahrung auch unsere eigene Subjektivität. Darum werden wir zu der Frage veranlaßt, worin dieses von uns Wahrgenommene in seiner absoluten Transzendenz letztlich gründet. Die Seinserfahrung und der Seinsbegriff des Menschen können nicht das letzte Wort behalten, weil sie sozusagen in ihrem Vollzug über sich selbst hinausgetrieben werden.

Das Sein, welches sich in der Seinserfahrung und im Seinsbegriff anzeigt, ohne in sich selber gegeben zu sein, muß offensichtlich in sich selber gründen. Ihm kann ja nichts Anderes mehr gegenüberstehen. Es subsistiert in sich selber, verwirklicht sich durch sich, ist darin bei sich und in sich. In diesem in sich selbst subsistierenden Sein umgreift sich seine Grenzenlosigkeit im Selbstbesitz. Man kann auch sagen, in ihm sei die ontologische Differenz erfüllt aufgehoben. Denn hier ruht die Grenzenlosigkeit, die keinem Seienden zukommt, in ihrem eigenen Seinsakt. Zu ihm stehen die Seinsakte der begrenzten Seienden in einer entfernten Analogie. Die Seinsakte der endlichen Seienden sind selber begrenzt. In der unbeschränkten Grenzenlosigkeit des Seins ist auch der Seinsakt, durch den es es selbst ist, unbegrenzt, unendlich. Dieses in sich subsistierende Sein selbst ist die aktuelle Urwirklichkeit, ist reiner Seinsakt oder, wie Fichte sagt, das absolute Sein und Leben.

Der in diesem Sinne gefaßte philosophische Name Gottes hat für das angemessene Sprechen von Gott eine unüberschlagbare Bedeutung. Er geht von der Seinserfahrung des Menschen aus. Sie bringt ihn in der Wahrnehmung des Unterschiedes von sein und seiend ein erstes Mal vor das Grenzenlose. Verbleibt unser Denken nicht auf dieser Spur, bleiben Verdinglichungen und anthropomorphe Vorstellungen von Gott nicht aus. Er erscheint, wenn er nicht auf dem Hintergrund der Grenzenlosigkeit des Seins gedacht wird, als ein von unseren Verstandesbegriffen umfaßbares Objekt, als höchstes Seiendes, als Substanz die Träger von Attributen ist und schließlich als eine Projektion des Menschen als sein vergrößertes Bild. Was immer von Gott ausgesagt wird, seine Personhaftigkeit, seine Weisheit, Gerechtigkeit usw. muß im Licht seiner Grenzenlosigkeit gesehen werden. Geschieht das nicht, kommt es zu Mißverständnissen, die Gott als Gemächte des Menschen erscheinen lassen, so daß die dann fällige Aufklärung leicht in den Atheismus führt.

Man kann auch sagen, dem Versuch, Gott zu denken, muß notwendig ein Moment negativer Theologie zu eigen sein. Sie führt das Sprechen von Gott in das Schweigen vor dem schlechthin uns Übersteigenden und Unfaßbaren. Kommt diese negative Theologie vom Sein her, wird aber auch die Verwandtschaft zwischen Gott und allen Seienden deutlich. Alles was ist, besitzt eine Teilhabe am Sein. Dieses ist das schlechthin All-Eine. In seiner einfachen Einheit präexistiert alles, was sich in der Welt findet. Diese Teilhabe am Sein entspricht der schöpferischen Seinsmitteilung durch Gott. Sie geschieht in jedem Augenblick, solange ein Seiendes ist. Daher bleibt es während der ganzen Dauer seiner Existenz von Gott umfangen und wird von ihm im Sein gehalten. Nach Thomas von Aquin ist das Sein das Tiefste und Intimste in jedem Seienden. Da Gott es in diesem Sein erhält, solange es da ist, ist er ihm „tief und intim (profundius ac intime)" innerlich. So ist Gott absolute Transzendenz, aber nicht weltjenseitig. Er ist in allem, wobei es noch besser ist zu sagen, „alles sei in ihm".[5] Indem er im Seienden ist und es in sich birgt, verleiht

[5] Summa Theologiae I, 8, 1.

er dem Geschöpf mit dem Sein eine gewisse Ähnlichkeit mit sich selbst, der absoluten Seinsfülle. Dabei ist allerdings die klassische Bestimmung zu beachten, das die Unähnlichkeit jeden Geschöpfes gegenüber Gott größer ist als seine Ähnlichkeit.

Sein – Sinn – Gott

Wenn Menschen heute nach Gott fragen, geschieht dies häufig im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn seines Daseins in der Welt. Denn in der heutigen Gesellschaft ist aufgrund der Zurückdrängung religiöser und metaphysischer Traditionen ein Sinnvakuum entstanden. Geschichtliche Katastrophen, die vielfältigen Feindschaften, welche die Menschheit zerspalten, aber auch die allgemeinen Leiden, welche die Menschen zu allen Zeiten erfahren müssen wie Vergänglichkeit, Krankheit und Tod drängen uns in diese Fragerichtung. Gewiß machen Menschen auch in unserer Zeit Sinnerfahrungen. Sie vermögen es aber oft nicht sich über ihren Grund Rechenschaft abzulegen. Außerhalb der Frage nach Gott ist dies auch kaum möglich. Denn er ist der Grund allen Sinnes, der absolute Sinngrund. Was das besagt, soll im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sein noch kurz zusammengefaßt werden.

Das Sein kann unter dem Bild des Horizonts erläutert werden. Alles, was wir sehen, begegnet uns im gelichteten Horizont. Zu allem Gesehenen gehört der Horizont, weil er jede Art von Sicht erst ermöglicht. Außerhalb seiner sehen wir nichts. Ihn selbst können wir niemals hintergehen, sondern uns nur in ihm bewegen. Oben hieß es: Das Sein sei das Allerbekannteste. In ihm fragen, behaupten, sprechen und handeln wir. Vom Sein wurde zunächst gesagt, es umfange alles Seiende in seiner universalen Weite. Nun fügen wir hinzu: Sein ist nicht nur die Wirklichkeit alles Seienden, sondern der gelichtete Horizont. In ihm bewegen sich sowohl unsere Sinne als auch die Begriffe und die über sie hinausführenden unmittelbaren Einsichten. Das Bild des Horizontes ist deshalb für den hier gemeinten Sachverhalte geeignet, weil er das Sehen und das Gesehene umgreift. So ist das Sein die Dimension, welche allen Seienden ihre Erkennbarkeit verleiht, in allem immer mitgesehen wird und das Sehen selbst bis in die Vernunft hinein ermöglicht. Im Sein entsprechen sich Sein, Seiendes und die Akte des Erkennens. Im Sein konvenieren sie einander.[6] Dadurch entsteht die Helle, in welcher alles, was ist, offenbar zu werden vermag. Diese Offenbarkeit macht das Wesen der Wahrheit aus. Sie wurde in der mittelalterlichen Lehre von den transzendentalen Namen des Seins der Sache nach mit diesem identifiziert. Denn die Transzendentalien versuchen das mit dem Sein sachlich Identische, aber im Wort „Sein" noch Unausgesprochene, zu vergegenwärtigen. Sie fügen dabei dem Sein nichts hinzu, sondern entfalten es. Bei Thomas von Aquin gehört die Wahrheit zu den modi relativi. Das sind jene transzendentalen Namen, welche eine Beziehung von Sein und Geist ausdrücken. Wahrheit geschieht nur in der vom Geist vollzogenen Erkenntnis. In ihr bezieht sich der menschliche Geist auf ihm äußere Gegenstände und Ereignisse, andere Menschen, sich selbst und auf das Sein. Er hebt dabei das in sich Erkennbare in den Stand des Erkanntseins. Darin eignet er sich an, was er nicht ist, sondern ihm als Anderes gegenübersteht. Nur im Wissen um sich selbst, welches wir in dem Satz „Ich bin ich" aus-

[6] Siehe G. Scherer, Welt – Natur oder Schöpfung? Darmstadt 1990.

sprechen, sind Erkenntnisakt und Erkanntes unmittelbar identisch. Von dieser Art muß die Erkenntnis sein, in welcher das grenzenlose Sein sich selbst an- und durchschaut. Denn ihm kann nichts anderes gegenüberstehen, kein erkennendes Subjekt dem erkennbaren Objekt. Das Sein ist vielmehr gleichsam erkennend in sich selbst vertieft und so bei sich. Der so gelichteten Unendlichkeit steht nichts gegenüber. Sein und Erkennen sind hier miteinander identisch. In dieser göttlichen Identität findet der grundlegende Satz des Parmenides, wonach Denken (= geistige Wahrnehmung) und Sein dasselbe sind, zu seinem vollen Sinn. Diese grenzenlose Identität von Sein und Erkennen müssen wir voraussetzen, wenn wir die Spannung zwischen dem Erkennbaren in der Welt und uns als Erkennenden von ihrem Grund her verstehen wollen. Denn das Erkennbare kann ein solches nur sein, wenn es immer schon erkannt ist, zwar nicht von uns Menschen, sondern vom intellectus archetypus (Kant), der in Gott mit dem Sein identisch ist. Darum kann Gott auch die Wahrheit genannt werden. Als solche ist er die sowohl alles Erkennbare als auch die Erkenntnisfähigkeit des Menschen tragende metaphysische Bedingung ihrer Möglichkeit.

Der Horizont des Menschen entspricht aber nicht nur der Wahrheit, sondern auch der Gutheit. Womit immer wir in der Welt umgehen, werten wir nach gut und schlecht, weniger gut, besser und am besten. Um zu handeln, müssen wir Interessen ausbilden und Entscheidungen fällen. In ihnen verhalten wir uns zu dem, was wir für wert halten, verwirklicht zu werden. Von ihm sagen wir, wir hielten es für gut. Wir vermögen das aber nur, weil wir uns im Horizont des Guten bewegen. Auch er ist mit dem Sein identisch und in der Wahrheit gelichtet. Jetzt erscheint er aber auch als der Horizont, in dem sich unser Wille – im weitesten Sinne des Wortes – bewegt. In ihm bejahen wir, so daß wir etwas für uns erstreben oder anderen mitteilen wollen. Auch hier gilt wieder: Nicht nur die Seienden in der Welt und wir selber stehen in diesem Horizont des Guten, sondern auch das Sein selbst. Denn die Seienden, die wir als gute bejahen, haben am Sein teil. Daher wird in jeder Bejahung eines Seienden das sich in ihm zeigende Sein mitbejaht. Ja, wir können es selbst als die Grundbedingung alles übrigen bejahen, wenn wir z.B. mit Aristoteles sagen, Sein sei besser als Nicht-sein. Erfüllen uns Sinnerfahrungen, so sind wir überzeugt, es sei gut, da zu sein. Beirrt uns aber das Absurde so fragen wir, ob es gut ist zu sein. Solange wir noch unsere Selbsterhaltung betreiben, sind wir von der Gutheit des Seins wenigstens implizcit überzeugt. Darum ängstigen wir uns vor dem Tod, weil er uns mit dem Nichtsein bedroht.

Gutheit ist also wie die Wahrheit ein transzendentaler Name des Seins. Im absoluten Sein Gottes ist das Gute mit diesem Sein so identisch wie das Wahre und Wahrheit und Gutheit ebenfalls identisch. Darin erweist sich die Identität des göttlichen Seins mit dem göttlichen Geist. Gott ist die Einheit von Sein und Geist.

Die Einheit des Guten und des Wahren hat Platon als Schönheit bestimmt. Im Dialog „Phaidros" heißt es, dem Schönen sei zuteil geworden, zugleich das Leuchtendste, Erscheinendste und das Liebenswerteste zu sein, das alles Begehren auf sich zieht. Ähnlich hat Thomas von Aquin erklärt, das Schöne füge dem Guten das Wahre hinzu und sei somit die Einheit von wahr und gut. Das Leuchtendste ist das Offenbarste und am meisten Erkennbare. Zugleich ist es staunenswert. Seine Gegenwart überwältigt uns mit seinem

Glanz, im Erscheinen erfüllt und begeistert es die Menschen. In ihm geht unser Dasein in seinen Sinn auf. In Platons „Symposion" erklärt Diotima, die Seherin aus Mantinea, dem Sokrates, daß dem Menschen, wenn ihm irgendwo das Leben als lebenswert erscheint, es in der Erfahrung der Schönheit geschieht. Eben darum ist es nicht nur das Leuchtendste sondern auch das Liebenswerteste.[7]

Die umfassende Horizonthaftigkeit, welche das Schöne ebenso wie das Wahre und Gute bestimmt, zeigt sich bis in unsere Umgangssprache hinein. Sie bezieht auf alle Bereiche der Wirklichkeit das Prädikat „schön". Wir sprechen von schönen Zeiten, Taten, Häusern, Bildern, Tönen, Sternen, Pflanzen, Tieren, Landschaften, Gärten und Menschen usw. Auch Spiele, Speisen und Getränke, Zustände und Ereignisse werden zum Gegenstand ästhetischer Urteile. Alles kann gefallen und auch mißfallen, alles als schön oder häßlich erscheinen. Die Welt in der wir leben, ist somit durch einen dreifachen Horizont bestimmt, da wahr, gut und schön in ihm übereinkommen. Dieser Horizont ist der des Seins. Im Schönen aber erlangt er seinen vollen Sinn. Wahrheit und Gutheit sind erst im Schönen voll verwirklicht. Das Sein geht gleichsam zu sich selbst auf, indem es sich als Wahres und Gutes im Schönen vollendet. Das ist der Ereignischarakter, das Geschehen des Seins schlechthin. In diesem Horizont vollzieht das Sein seinen Sinn. Es subsistiert in Gott in seiner Allfülle. Es ist Gottes Sein, welches in seiner absoluten Schönheit immer schon zu seinem Sinn aufgegangen ist und ohne Ende aufgeht. Ihm verleiht Gott den Menschen in jenem dreigliedrigen Horizont auf endliche Weise Anteil. Damit erweist er sich als der Sinngrund, von dem aller Sinn ausgeht. Er erreicht uns in allen Sinnerfahrungen. In ihnen berühren wir Gott als die Einheit des Leuchtendsten und Liebenswertesten in Spiegel und Gleichnis. Die Sinnerfahrungen werden allerdings immer wieder von den Gegenerfahrungen des Absurden in Frage gestellt. Den damit aufgeworfenen Problemen, können wir hier nicht nachgehen. Nur ein Hinweis sei gegeben: Wir können am Widersinn nur leiden, weil wir auf Sinn verwiesen sind und um ihn wissen, wenn auch oft in nur sehr vorläufiger Weise. Widersinn setzt Sinn voraus. Dieses Verhältnis läßt sich nicht umkehren. Man kann auch sagen: Der Sinn ist ursprünglicher als das Absurde und auch noch die Möglichkeit der Perversionen des Widersinns.

[7] Phaidros, 250d; Symposion, 211d.

Jörg Splett
Frankfurt am Main

Wissenschaft – Weisheit – Christliche Weltsicht

Drei Programm-Begriffe. Es hat im Lauf der Geschichte unterschiedliche Allianzen und Gegnerschaften gegeben. Mitunter begegnet die Frage, ob man sie überhaupt sinnvoll aufeinander beziehen könne. Was allerdings, wenn es sich nicht tun ließe? Wer anderseits hätte einen solchen Versuch am ehesten zu unternehmen? (Bildungs-)Politiker, Wissenschaftstheoretiker? Hier meldet sich ein Philosoph zu Wort (aus anthropologisch-religionsphilosophischer Perspektive), nicht um zu dekretieren, sondern um ein Gespräch zu eröffnen.

Bestimmen wir eingangs die Grundworte, von denen wir ausgehen wollen (zum Thema „Christentum" später).

I. Wissen – Wissenschaft – Weisheit

1. „Wissen" besagt ein theoretisch-praktisches Verhältnis zur Wirklichkeit. Praktisch: ein angemessenes Umgehen-können mit ihr – aufgrund (theoretischer) Kenntnis ihrer. Mag darum früher die praktische Bedeutung im Vordergrund gestanden haben, so tut dies heute ihre theoretische. Wirklichkeit, insofern sie derart zugänglich ist, bzw. deren Zugänglichkeit heißt Wahrheit. In diesem Sinn ist Wissen grundlegend ein Wahrheits-Verhältnis.

Wenn ein wahrer Satz „sagt, was (der Fall) ist" (Aristoteles[1]), dann kann man eine Wahrheit aussprechen, ohne es zu wissen („Die Zahl der Sterne ist [jetzt] gerade" – oder „ungerade"). Dem Wissenden aber ist *bekannt*, daß seine Aussage zutrifft. So möchte ich formulieren: Wissen heißt, bzgl. der/einer Wirklichkeit sagen können, daß man sagen könne, was der Fall ist.

Woher dies Können stamme, muß eigentlich für die *Definition* von Wissen ebensowenig geklärt sein wie, ob man *beweisen* könne, daß man weiß (so wichtig derlei für die Frage werden mag, *ob* wirklich Wissen vorliegt). Tatsächlich wird das aber häufig mit-verstanden. So heißt es in der neuesten Ausgabe eines bekannten Philosophischen Wörterbuchs,[2] Wissen lasse sich verstehen „als Einsicht und Durchblick einer Sache, beruhend auf der offenbaren Selbstgegenwart ihres Sachverhalts für den erkennenden Geist bzw. (neuzeitlich) für das Erkenntnisbewußtsein... Platon... unterschied es vom bloßen Glauben und Meinen (doxa, sententia). Von Aristoteles her ist W. deshalb allgemein nicht nur die Feststellung einer Tatsache, sondern die Vergegenwärtigung der Gründe und Ursachen, 'warum' sie ist und wesentlich so ist, wie sie ist..."[3]

---

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

[2] A. Halder, Philosophisches Wörterbuch. Völlig überarbeitete Neuausgabe, Freiburg 2000, 371f.

[3] Woraus u. a. folgt, daß die Liebe eines Menschen nie gewußt werden kann.

Wir müssen das jetzt nicht weiter vertiefen; geht es doch hier um wissenschaftliches Wissen, und das ist in der Tat eines aus Gründen. Daß „scientia" beides meint, hat gewiß auch eine Rolle gespielt, so bei der schon vom Aquinaten vertretenen Unterscheidung von Glauben und Wissen, statt von Glauben und Einsicht.[4]

2. „Wissenschaft" meint nach demselben Lexikon (372ff) „das Vordringen zu den Begründungszusammenhängen eines zu erkennenden Gegenstandes, das a) diesen Gegenstand einem bestimmten Sachgebiet zuordnet und an ihm den Begründungszusammenhang je dieses ganzen Forschungsfeldes erkennen will, b) die Vorgehensweise (Methode) an der Eigenart des je begrenzten Sachgebiets, wie sie sich selbst zeigt, ausrichtet bzw. (im neuzeitlichen Verständnis von W.) durch eine leitende Gesamtvorstellung dieses Gegenstandes bestimmt sein läßt. So ist W. die methodisch ausgerichtete Erkenntnisgewinnung der Begründungszusammenhänge in Sachregionen, die aus dem Ganzen der Wirklichkeit (Welt) unter bestimmten Hinsichten (Aspekten oder Perspektiven) ausgegrenzt werden;" und sie ist zugleich das Resultat dieser Arbeit.

So wie eben auf weiteren Disput bzgl. des Wissens verzichtet wurde, so jetzt auf Folge-Fragen wie die der Klassifikation der Wissenschaften; denn es soll gerade nicht nur um Wissenschafts-Lehre zu tun sein, etwa im notwendigen Spannungs-Verhältnis von Natur- und Kultur- bzw. Geisteswissenschaften. Denn nicht schon deren Zusammenwirken erbringt Weisheit.

3. Zu „Weisheit" gibt es im Lexikon nach wie vor keinen Artikel, allerdings einige Sätze zum Stichwort „Philosophie". Zu „sophía" liest man im „Pape":[5] „ursprünglich das Wissen, Verstehen, zuerst von körperlicher, mechanischer Fertigkeit in Handwerken und Künsten... Dann aber Kenntnis in den höheren Wissenschaften, Gelehrsamkeit und zuletzt auch Weisheit in unserm Sinne, welche durch die Philosophen auf verschiedene Art bestimmt wird."

Die verschiedene Art besteht etwa schon darin, inwieweit man die religiöse Dimension einbeziehen will oder nicht. Das tun etwa die Stoiker, vermittelt M. Gatzemeier in J. Mittelstraß' Enzyklopädie,[6] was später im Christentum auf die Marienverehrung übertragen worden sei.[7] Max Scheler hat die Weisheit wie vom wissenschaftlich-technischen Know-how vom religiösen Erlösungswissen abgehoben, weil er dieses von Heils-Interesse her bestimmt. Für die Alten demgegenüber blieb die Weisheit den Göttern vorbehalten – die deshalb nicht philosophierten.[8] Knüpft man am lateinischen „sapientia" an, von sapere = schmecken, dann ginge es darum, den wahren „Geschmack" von Welt und Sein wahrzunehmen (d. h. zu erkennen und zu wahren). Ich zitiere aus Walter Bruggers Wörterbuch den Beitrag meines Lehrers Josef de Vries, der die Vieldimensionalität dieses Geschmacks anspricht:[9]

---

[4] Siehe J. Sp., Gott-ergriffen, Köln 2001, Kap. 4, I (Glauben).

[5] Handwörterbuch der Griechischen Sprache in vier Bänden, 2. Ausg., 5. Abdr., Braunschweig 1871, II 896.

[6] Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie, 1980–1995, IV 640.

[7] Obwohl er sich seinerzeit ausführlich mit der Theologie und ihrem (fehlenden) Wissenschafts-Charakter befaßt hat (Theologie als Wissenschaft? I. Die Sache der Theologie, II. Wisenschafts- und Institutionenkritik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974–75), scheint ihm dabei die alttestamentliche Weisheit nicht begegnet zu sein.

[8] Platon, Symposion 204 a 1.

[9] W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg [14]1976, 453.

Weisheit sei „ein Wissen um das Wesentliche, um die letzten Gründe und Ziele des Seienden, eine Betrachtung und Beurteilung alles Zeitlichen im Licht der Ewigkeit (sub specie aeternitatis), ein Wissen, das sich dadurch als fruchtbar erweist, daß es allen Dingen in der Rangordnung des Alls den ihnen zukommenden Platz anweist, nach dem Wort des Thomas v. A.: 'Sapientis est ordinare – Dem Weisen kommt es zu, zu ordnen [besser: anzuordnen, in jedem Wortsinn]. Die wissenschaftliche Form ist der Weisheit nicht wesentlich, wohl aber die Übereinstimmung von Denken und Handeln." Die drei Weisheits-Stufen nach Thomas[10] werden angesprochen: aus philosophischer, namentlich metaphysischer Betrachtung erwachsende lebensgestaltende Einsicht; Glaubensweisheit, die alle Dinge in den durch Offenbarung erschlossenen Zusammenhang einordnet; schließlich die Weisheit als Gabe des Heiligen Geistes: „in ihr erspürt der Mensch, in liebendem Verkosten (cognitio per connaturalitatem) 'Göttliches erleidend', Gottes Walten und die gottgewollte Ordnung aller Dinge."[11]

Man könnte dazu anmerken, daß in Deutschland als „die Weisen" eine Handvoll Wirtschaftfachleute gelten – und wäre vielleicht schon mitten im Thema. Man könnte ernster, im Rückblick auf die Aufklärung, vertreten, weise in einer plural(istisch)en Gesellschaft sei jedenfalls die „Privatisierung" jener früher höchsten Weisheitsstufe. War nicht überhaupt der Fortschritt in Wissen und Weisheit ein Weg von Hören und Gehorsam zur Einsicht, von der Botschaft zum gemeinsamen Disput: „vom Mythos zum Logos"?

II. Vom Mythos zum Logos?

„Man muß von einem Mythos sprechen, wenn man sich die Entsakralisierung als Ergebnis eines Kampfes des Profanen um die Emanzipation vom Sakralen vorstellt, so als sei die Welt in ihrer Frühzeit ganz in das Sakrale eingetaucht und als habe die Geschichte in einem dauernden Kampf bestanden, in dem das Profane, einen nach dem anderen, alle Wirklichkeitsbereiche der Macht des Sakralen entrissen habe" (Joseph Comblin).[12]

Einen Kampf hat es gleichwohl gegeben. Er ging daraus hervor, daß ursprünglich die Sakralantworten auch (ätiologisch) profane Fragen mitbeantwortet haben. So ist Auguste Comtes Drei-Stadien-Gesetz nicht ohne Anhalt an der Geschichte.

In der Tat „kann der Mythos keine Erklärung mehr sein; seine ätiologische Intention auszuschalten ist die Aufgabe jeder notwendigen Entmythologisierung".[13] Denn historische wie Naturerklärungen sind inzwischen eine Sache der Wissenschaft(en) geworden. – Daraus ergibt sich: C. J. Cäsar stammt nicht von der Göttin Venus ab, oder jener Felsvorsprung des Sipylos (Manisa Dagi) am Golf von Smyrna, dessen Schneekappe im Frühsommer wie Tränen abrinnt, ist nicht Niobe, von Zeus aus Mitleid versteinert. „Doch bietet sich uns eine andere Möglichkeit: gerade weil wir nach der Trennung von Mythos und Geschichte leben und denken, kann die Entmythologisierung unserer Geschichte

---

[10] Sth II–II 45.

[11] Da müßte man also nicht Gefühlsarmut fürchten, wo „die Seele von jener verhutzelten, freudlosen Betrügerin ausgezehrt wird, die gemeinhin den Namen 'Weisheit' führt. ('Leidenschaften machen einen Menschen lebendig, die Weisheit dagegen nur alt', wie der französische Aphoristiker Nicolas Chamfort bemerkt hat)" (R. C. Salomon, Gefühle und der Sinn des Lebens, Frankfurt/M. 2000, 35).

[12] Säkularisierung: Mythen, Realitäten und Probleme, in: Conc(D) 5 (1969) 547–552, 550f.

[13] P. Ricœur, Symbolik des Bösen, Phänomenologie der Schuld II, Freiburg i. Br. 1971, 11.

umschlagen in ein Verständnis des Mythos als Mythos... Ist der Mythos als unmittelbarer Logos dahin, so kann er als Mythos wiedergefunden werden" (Ricœur 186).

Als Mythos aber ist der Mythos nicht überholbar, jedenfalls durch die Wissenschaft nicht: nämlich insofern er – als Symbol – die Bindung des Menschen an das Heilige offenbart. „Der Mythos, im Konflikt mit der wissenschaftlichen Geschichte entmythologisiert und zur Würde des Symbols erhoben, wird zu einer Dimension des modernen Denkens" (11).

Die Symbolik des Heiligen nun erscheint in dreifacher Gestaltung: als Symbolik der Welt, des Kosmischen; sodann als eine des Psychischen, des Traums; schließlich als Bildwelt poetischer Imagination, des Dichterischen. In dieser dreifachen Weise spricht sich der Mensch seine eigene Situation zu, verständigt er sich grundsätzlich über sich selbst.

Aber wollen nicht gerade dies – und zwar umfassend sachlich objektiv – die Humanwissenschaften? Verständigung suchen sie in der Tat (inwieweit umfassend und vor allem: grundsätzlich, ist freilich eben die Frage), und sie wollen dies objektiv, was unter anderem besagt: in Eindeutigkeit. – Symbolisch im genannten Sinn jedoch spricht der Mensch, wo er etwas anderes meint, als er sagt. So könnte man die Verwissenschaftlichung von Welt und Leben auch als ihre Vereindeutigung fassen. Eine vereindeutigte Sprache heißt „Terminologie", und Termini in Reingestalt wären chemische Formeln oder logische Terme.

Gäbe es nun solches, das sich nicht eindeutig sagen, sondern einzig derart meinen und bedeuten läßt, daß man anderes sagt, dann wären Welt und Leben nicht ohne Rest zu verwissenschaftlichen. Daß es nun so etwas gibt – was es auch sei: etwa das Da- oder Daß-Sein als solches (welches Wittgenstein das Mystische genannt hat[14]); das Wer- = Person-Sein des Menschen (das wir sorglich von der ihrerseits schon „unaussagbaren" Individualität zu unterscheiden hätten); Sinn oder Widersinn dessen, was ist-; daß es also „etwas" gibt, was sich in seiner Eigenqualität terminologischem Zugriff grundsätzlich entzieht, ohne daß man es zugleich als quantité négligeable abtun dürfte, das ist uns zum „Ende der Neuzeit" (Romano Guardini) wieder neu zum Bewußtsein gekommen. Darum ja spricht man von den Grenzen der Wissenschaft.[15]

Zugleich können die Platzhalter eines „Jenseits" zum Diesseits des begrenzten Wissenschaftsfeldes mit neuer Aufmerksamkeit und wiedererwachten Erwartungen rechnen: Natur-Sinn und soziales Bewußtsein, Verantwortlichkeit, Religion.

III. Aus Eindimensionalität zur Perspektiven-Vielfalt

1. Den bedachten Sachverhalt sucht man nicht selten additiv in den Griff zu bekommen; nicht bloß in dem trivialen Sinn, daß zu konkreten Fragen die Experten nur nachein-

---

[14] Tractatus 6.44 (6.52, 6.522).

[15] Vielleicht ist die Klärung nötig, daß die hier gemeinte Uneindeutigkeit des Symbolischen keineswegs in der mikrophysikalischen Komplementarität samt deren Unschärfe-Relation begegnet (könnte man Exaktheit doch präzise als die Angabe des Unexaktheitsgrades fassen); Unbestimmbarkeiten und (was nicht dasselbe ist) auch Unbestimmtheiten in einer Dimension (dazu gleich) besagen nicht schon Mehrdimensionalität. Die aber liegt im Symbol vor, wo ein Sinn erster Stufe (Blume) zugleich einen solchen zweiter Stufe (Gruß) besagt (dazu der Vers G. Ungarettis: „Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla (Zwischen einer gepflückten Blume und der geschenkten das unausdrückbare Nichts)." Eterno: Vita d'un Uomo. Tutte le poesie, Milano, 1974, 5).

ander zu Wort kommen können und die Fächer an der „Uni-versität" nebeneinander bestehen, sondern auch bezüglich des „Objekts". So läßt sich das Nebeneinander von Ein- und Mehrdeutigem nochmals seinerseits eindeutig fassen: am schlichtesten im Reden von Sektoren, anspruchsvoller im Schichten-Modell.

Das *Sektoren*-Konzept kommt in der Enzyklopädie auf seinen Begriff. Ordnung ist hier die des Alphabets; die Grenzen sind sozusagen Schubladenwände. Ein fast schon klassischer Text hierzu ist Günter Eichs *Hilpert*:[16] „Hilperts Glaube an das Alphabet verhalf ihm zu der Entdeckung, daß auf die Erbsünde die Erbswurst folgt... Wir haben uns alle, Hilpert, meine Familie und ich, für das Alphabet entschieden. Da sind die Zusammenhänge eindeutig und nachweisbar, ohne alles Irrationale." In der Tat: „Die Reihenfolge der Buchstaben impliziert keine Skala der Werte, sie ist die in den Rang einer Ordnung erhobene Beliebigkeit. Eine zweckvolle Ordnung: sie ermöglicht Registratur ohne Sinn, und Sinnlosigkeit ist die Voraussetzung ihrer Zweckmäßigkeit."[17]

Doch eben dies, das pure Aufgeräumtsein des „Universums", Friede als „Koexistenz im Zettelkasten", alles ordentlich, statt daß es wirklich auch in Ordnung wäre,[18] genügt nicht. So tritt an die Stelle der Sektoren das Denkmodell „*Schicht*". In Aufnahme metaphysischer Tradition hat sich darum im vorigen Jahrhundert besonders Nicolai Hartmann bemüht; sowohl im Blick auf das Sein wie im Blick auf die Werte.[19] Und zum Stichwort „Wert" meldet sich der Name Max Schelers mit dessen Werthierarchie vom Angenehmen und Nützlichen zuunterst bis hinauf zum Heiligen.[20] – Dieser Hierarchie entspricht dann in seiner Wissenssoziologie die Stufung der Wissensformen vom Herrschaftswissen der modernen Wissenschaft zum Heilswissen der Religion.[21] Tunlichst zu wahrender Gewinn hier, daß statt von Wissen und Glauben von verschiedenen Gestalten des Wissens die Rede ist. Sie werden in Schichten oder Stufen geordnet. Und Schicht grenzt an Schicht, mag auch der Grenzverlauf sich nicht immer exakt markieren lassen.

Natürlich stellt sich rasch die Frage nach dem Prinzip der jeweiligen Hierarchisierung. Ich lasse sie auf sich beruhen, weil ich statt dessen das Schichtenmodell überhaupt verabschieden will – zugunsten eines Denkens in *Dimensionen*.[22] Dabei teile ich nicht Paul Tillichs protestantisch-antihierarchisches Interesse. Er meint: „Schichten sind in sich selbst fertige, sich gegenseitig ausschließende Sektoren der Wirklichkeit. Sie liegen übereinander und haben keine notwendige Beziehung zueinander. Es gibt keine innere Notwendigkeit, von der niederen zur höheren Schicht zu gehen oder umgekehrt" (120). Die Frage der inneren Notwendigkeit des Übergangs von Schicht zu Schicht möchte ich wiederum beiseite lassen. Wichtig ist mir die bestehende Abgeschlossenheit jeder

---

16 Ges. Werke, Frankfurt/M. 1973, I 294–298.

17 P. H. Neumann, Die Rettung der Poesie im Unsinn. Der Anarchist Günter Eich, Stuttgart 1981, 99.

18 O. Marquard, Weltanschauungstypologie, in: Die Frage nach dem Menschen (Hg. H. Rombach, FS M. Müller), Freiburg/München 1966, 428–442, 442.

19 Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940; Ethik, Berlin (1926) ^{4}1962.

20 Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/16), Bern ^{5}1966 (Ges. Werke 2), bes. 104–126.

21 Werke 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bern ,1960 (Register); konzentriert: Die Formen des Wissens und die Bildung (Werke 9: Späte Schriften, Bern 1976, 85–119).

22 Vgl. P. Tillich, SW IV, Stuttgart 1961, 118–129: Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins.

Schicht und, abgesehen von der Hierarchieproblematik, die Unvermeidlichkeit von Grenzstreitigkeiten.

Dimensionen demgegenüber „haben die Eigenschaft, daß sie sich in einem Punkt treffen, aber nicht ineinander eingreifen. Sie liegen nicht nebeneinander oder übereinander oder untereinander. Sie liegen ineinander und sind in dem Punkt geeint, in dem sie sich treffen" (122). Das aber sagt – und ist für unsere Fragestellung bedeutsam: Zwischen Dimensionen gibt es keine Grenze!

Eben dies nämlich möchte ich für das Verhältnis von Wissenschaft und Weisheit (und auch deren religiöser Dimension) vertreten. Statt um Sektoren oder Schichten geht es um Dimensionen im Kosmos Kultur. Sie grenzen nicht aneinander.

2. Mit dem Fortfall von Grenzen entfallen zugleich die Grenzstreitigkeiten. Wissenschaft dient selbstverständlich dem Leben, und so ist sie auch für Lebensweisheit nicht ohne Bedeutung. Doch für sich genommen kann sie der Weisheit in deren eigenem Feld weder Hilfestellung noch Widerstand bieten.

Sicher ist mancher geneigt, das für eine unerlaubte Vereinfachung eines Problems zu erklären, das so viele Zeitgenossen quäle; auch der Griff nach dem Etikett „theologischer Immunisierung" bietet sich an. Ich muß mich also erläutern.

Zunächst durch ein Anschauungsbeispiel – im Wissen, daß Beispiele kein Argument sind: Wer wollte von Dualismus und „Immunisierungsstrategie" reden, wenn ein Mathematiker sich weigert, der physikalischen Erklärung der Kreidepartikel-Verteilung auf einer Tafel Mitspracherecht über die Richtigkeit des aufnotierten Rechenexempels einzuräumen? Oder sollte man immerhin, im Zuge „interdisziplinären Gesprächs", das – zufällige oder determinierte – Zustandekommen der Kreidefiguren 1 + 1 = 10 (unterste Schicht!) „komplementär" mit deren Zeichenbedeutung kombinieren? Wobei die Zeichenbedeutung obendrein erst einmal psychologisch zu nehmen wäre (zweite Schicht), z. B. irgendwie „jungianisch", als Gleichung des kosmischen Dioskuren-Paars mit dem absoluten Androgynen (1 = ♂, 0 = ♀)?

Genug des Scherzes. Gemeint ist die ernste Frage, wie man überhaupt aus jeweils einer Dimension = Frageperspektive in eine andere komme. Der Physiker wird in unserem Beispiel jede Grenze, an die er gerät, physikalisch zu überschreiten versuchen, d. h., er sieht sie als *ihm* gestellte Forschungsaufgabe, statt etwa für die „Lücke" den Psychologen zu Hilfe zu holen – und der seinerseits genauso; warum sollte er, *als* Psychologe, nach dem Mathematiker rufen? – Schließlich der Mathematiker selbst, (ungerufen) vor die Tafel geratend: wenn er noch am Anfang seiner Ausbildung steht – als Erstkläßler etwa, stellt er vermutlich fest, die Gleichung sei falsch; bis man ihn mit dem Dual-System vertraut macht. Solange er (noch) nicht *versteht,* legt sich ihm nahe, das Notat an der Tafel irgendwie zu *erklären:* nämlich als Irrtum. Und die nächstliegende Erklärung für einen Irrtum – zumal wenn er sich widerständig zeigt – ist wohl die psychologische, ob individual- oder sozialpsychologisch.

Einen der Anstöße zum Dimensionen-Wechsel haben wir damit gefunden. Er steht, was man sich oft nicht klar macht, hinter humanwissenschaftlichen Erklärungen von Religion: die *Voraussetzung* nämlich, in seinem eigenen Feld sei das Vorliegende unver-

ständlich, weil irrational, d. h. wenn schon nicht widersinnig, dann zumindest ohne Sinn.[23]

Was aber hat uns umgekehrt dazu gebracht, von der physikalischen Kreidepartikelverteilungs-Erklärung zur psychologischen und dann mathematischen Perspektive überzugehen? Nicht eine (vermeinte) Unvernünftigkeit in jener ersten Dimension, sondern unser Wissen um und Offensein für diese anderen Dimensionen – was sich übrigens auch innerhalb der Dimensionen anzeigt: zwar nicht in „Lücken", doch in Unentscheidbarkeiten und Paradoxien.[24]

Daß die Dinge zwischen Wissenschaft und Weisheit nicht so einsichtig zu Tage liegen wie in meinem Beispiel, kommt aus der eingangs angesprochenen Emanzipationsgeschichte der Wissenschaften. Erst hatten sie sich aus dem religiösen Bereich, dann von der Mutter Philosophie zu befreien.

Noch die behutsamere und gelassene Rede vom „methodischen Atheismus" der Wissenschaften gehört hierher. In Wahrheit haben sie als solche so wenig mit Gott zu tun, daß man sie nicht einmal „methodisch" atheistisch nennen sollte. Oder wer bezeichnet Rechtschreiben, einen Bocksprung oder Zähneputzen als „methodisch atheistisch"?

Die Verwirrung liegt hier auch deswegen näher, weil wir aufgrund der Grenzen unseres Sprachbestandes z. T. dieselben Wörter benutzen, etwa „Ursache", „verursachen", obwohl sie jeweils am selben (der Welt) ganz anderes – oder dasselbe aus ganz anderer Perspektive bezeichnen: je nachdem ob in mythischer Kosmogonie, in theologischem Schöpferglauben oder naturwissenschaftlichen Welt- bzw. Lebensentstehungstheorien. Man denke nur an die häufige Verwechslung des Kausalsatzes der klassischen Physik („Gleiche Ursachen – gleiche Wirkungen"), den die moderne statistische Interpretation der „Naturgesetze" zumindest eingeschränkt hat, mit dem metaphysischen Kausalitätsprinzip („Jedes kontingente Seiende hat eine Wirkursache").

Mein Plädoyer läßt also keineswegs „die Leute mit ihren Problemen allein", die „in ihrem Kopf Naturwissenschaft und Glaube zu verbinden haben"; es will uns vielmehr von falschen Problemstellungen befreien. Auf eine einzige Perspektive kann man freilich niemandem unsere Perspektiven-Vielfalt ver-einfachen. Und auch der „eine Punkt" der Berührung von Dimensionen sei nicht vergessen. Das Christentum z. B. ist nicht bloß ein Mythos; der Erweis der Nicht-Historizität Jesu von Nazareth – oder auch nur seines

---

[23] In Analogie zu I. Kants Notiz (Refl. 486, Ak.Ausg XV 710): „Der Philosoph fragt beim Nordlicht nach Ursache, der Bauer nach Bedeutung." Ich spreche bewußt von Erklärung statt von Untersuchung. Wen drängt es z. B. normalerweise, die Lösung 9 für die Aufgabe 3 × 3 psychologisch zu erklären? Versuchte man das nicht erst dann, wenn jemand konstant für 8 plädierte? So doch auch beim Gottesgedanken. Die Frage sei jetzt nicht in sich diskutiert (vgl. Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg/München ^{4}1995), nur darauf hingewiesen, daß hier keineswegs jene Neutralität und Voraussetzungslosigkeit walten, die man meist beansprucht. (Im übrigen mag dann der Fachmann sehr wohl die Psychologie auch von 3 × 3 = 9 untersuchen, wie etwa Jean Piaget bei Kindern, darum gibt es auch – und nicht wenige – gläubige Religionswissenschaftler.)

[24] Kant nennt in seinen Reflexionen (903: XV 395) einen Wissenschaftler purer Eindimensionalität „einen Cyclopen. Er ist ein Egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nötig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht... [im Vorgriff auf das Folgende:] Das zweite Auge ist also das der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaß der Größe unserer Erkenntnis haben."

Kreuzestodes – wäre, weil der Glaube nicht bloß Jesu „Sache" oder seine „Ethik" überkommen hat und weiterreicht, tatsächlich dessen Ende. Doch eben die Möglichkeit dessen, mag sie der Historiker auch mit seinen Mitteln nie völlig ausschließen können, fürchtet der Glaube nicht. (Auch die Auferstehung ist ihm ein Faktum, obwohl es selbst – nicht der verwandelnde Glaube der Jünger daran – sich nun wirklich der Geschichtswissenschaft entzieht.)

Wohl gilt es zu sehen, daß jede Perspektive das Ganze, also auch die anderen Perspektiven, auf je ihre Weise umgreift. Es gibt Religions-Wissenschaften – und es gibt eine religiöse Situierung auch der Wissenschaft. Jede Perspektive faßt das Ganze, aber keine gänzlich. Woher jedoch weiß man das, und wie hält man es sich wirksam bewußt? Und wäre daraus zu folgern, alle Dimensionen seien gleichermaßen gültig, was zuletzt – relativistisch – „gleichgültig" hieße?

IV. Lebenserfahrung in „Offenheit für den Himmel"

1. Grundsätzlich ist die Antwort schon gegeben worden: im Hinweis auf das Offenstehen des Menschen für mehrere Dimensionen. Mit anderen Worten, den Wissenschaftler *als solchen*, d. h., *insofern* er in der Eindimensionalität seines fachlichen Weltzugangs verharrt, fordern Grenzen, an die er stößt, nur zur Überschreitung innerhalb der eigenen Perspektive heraus. Dessen müssen sich nicht bloß Pastoraltheologen bewußt sein, welche die Menschen „dort abholen" wollen, „wo sie stehen," und nach einer Verkündigung z. B. für Naturwissenschaftler suchen, sondern auch die Wissenschaftler selbst, denen heute (Faust 2050) ob ihrer „Gottähnlichkeit [oder eher: Nicht-Menschlichkeit?] bange" geworden ist.

„Wissenschaft und Technik sind in eine neue Phase eingetreten, die nicht mehr ausschließlich vom Universalitätsprinzip der Moderne angetrieben wird... Sie [können] nicht mehr den Anspruch erheben, die gesamte menschliche Existenz unter ihren Erklärungsanspruch zu subsumieren. Die Kultur einer wissenschaftlichen Autonomie ist einer Kultur der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechtfertigung gewichen" (Helga Novotny).[25]

Es gibt nur eines: sich auf die Mehrdimensionalität des menschlichen Lebens im ganzen und auf die Lebenserfahrung des Menschen als Menschen zu besinnen (Anm. 24). Das tut hier zunächst die Philosophie. Robert Spaemann definiert sie einmal als „Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen und was durch die sophistische Reflexion erschüttert wird. Die Philosophie stellt diese erste Reflexion durch eine zweite in Frage."[26] Dabei wäre für unsere Frage die gemeinte erste Reflexion nicht etwa die Wissenschaft selber – sie ist nicht sophistisch –, sondern deren Verabsolutierung, also der Versuch, sie als fundamentale und *bestimmende* Perspektive zu behaupten (z. B.: Moral sei eigentlich Funktion der Lebenserhaltung, Leben eigentlich Zellen-Stoffwechsel, dieser eigentlich... usf.[27]).

---

[25] Die Bilder der Wissenschaft verändern sich. Zwischen Wissensproduktion und Wissensvermittlung, in: NZZ 2001, Nr. 100, 2. Mai (Festival Science et cité B 11).

[26] Philosophische Essays. Erweiterte Ausg., Stuttgart 1994, 80–103: Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, 86.

[27] Dazu K. Lorenz, Der Abbau des Menschlichen, München 1983, 196f: „Julian Huxley hat für solche Fehler die wunderbare Bezeichnung 'nothing-else-buttery' geprägt." Ihr gemäß konnte ein Biologe – nicht in

Das trifft sich mit Josef Piepers Bestimmung der Philosophie. In Anlehnung an Alfred N. Whitehead schreibt er, es fordere die Konfrontation mit dem Ganzen der Wirklichkeit, „daß nur ja nicht ein einziger 'denkbarer Aspekt' unterschlagen, vernachlässigt, zugedeckt werde", im Bemühen, „to conceive a complete fact".[28]

Nun ist es kein Geheimnis, daß im Zuge der Neuzeit auch die Philosophie sich auf den Weg der Verwissenschaftlichung gemacht hat – um „endlich einen Namen ab[zu]legen, den sie aus nicht übertriebener Bescheidenheit bisher geführt hat – den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantism"[29]. Am Ziel dieses Wegs wäre sie freilich zu dem gesuchten Dienst nicht mehr in der Lage; denn mit Max Horkheimer gesagt: „Die Feststellung, daß Gerechtigkeit und Freiheit an sich besser sind als Ungerechtigkeit und Unterdrückung, ist wissenschaftlich nicht verifizierbar und nutzlos. An sich klingt sie mittlerweile gerade so sinnlos wie die Feststellung, Rot sei schöner als Blau oder ein Ei besser als Milch."[30]

Und das gilt natürlich erst recht für die Theologie. – Norbert Hinske in seinem Buch „Lebenserfahrung und Philosophie"[31] macht das Problem an der Rolle des Lebensalters bei Diskussionen wie der jetzigen deutlich. Das Erfahrungs-Verständnis der modernen Wissenschaft in seiner A-subjektivität ist bekanntermaßen alterslos – wenn es nicht sogar die Jüngeren bevorzugt. Umgekehrt ist es ein Topos der klassischen Philosophie, über Grundfragen menschlicher Praxis könnten junge Leute nicht die rechte Einsicht haben, auch wenn sie darüber reden (181f). Denn Einsicht bringe hier erst das tätige Leben (168f).

Dies eigene Tun und Erleiden läßt sich nicht, wie vielleicht junge Wissenschaftler, jedenfalls Studenten und wohl auch Berufs-Diskutanten („Intellektuelle") zu denken versucht sind, durch „rationalen Diskurs" ersetzen. Überhaupt hat Aristoteles es als Sache philosophischer Bildung bezeichnet, zu wissen, wo man und wo nicht zu argumentieren,

---

einem KZ, sondern bei einem Kongreß 1962 in London – feststellen (bzgl. des Zahlenverhältnisses von Spermien und Ovula), „daß es allein hier in England etwa eine Million Tonnen überflüssiger Männer gibt". Das umstrittene Experiment: Der Mensch, Frankfurt-München 51988, 126. Der Kritik daran hat dann der deutsche Hrsg. entgegengehalten (14), schon vor Ort habe doch ein Kollege auf die Notwendigkeit genetischer Variablität hingewiesen.

[28] Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute: Kulturphilosophische Schriften (WW 6), Hamburg 1999, 72–131, 125, 117f. – Philosophie ist darum, wie P. Tillich es die Religion betreffend wiederholt erwogen hat, die Dimension thematisierter (Viel-)Dimensionalität als solcher. Beide stehen so in der Gefahr, entweder unangemessen partikularisiert und „regionalisiert" oder im Gegenteil ideologisch totalisiert zu werden. (Vgl etwa P. Tillich, SW I 365ff: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie.)

[29] J. G. Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, Werke I (Nachdruck Berlin 1971) 44.

[30] Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M. 1967, 33. Siehe vorher: Dialektik der Aufklärung (1944), Frankfurt/M. 1969, 127: „Die Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen, nicht vertuscht, sondern in alle Welt geschrieen zu haben, hat den Haß entzündet, mit dem gerade die Progressiven Sade und Nietzsche heute noch verfolgen. Anders als der logische Positivismus nahmen beide die Wissenschaft beim Wort." – Man muß sehen, daß auch die neuere soziobiologische Rechtfertigung bestimmter „altruistischer" Verhaltensweisen daran grundsätzlich nichts ändert. Da hier – in „naturalistischem Fehlschluß" – das genetische Interesse bzw. der „Egoismus des Gens" als Maß gilt, sind Ähnlichkeiten eines biologisch „gebotenen" Verhaltens mit gelebter Sittlichkeit immer nur äußerlich und oft wohl auch nicht mehr als bloß faktisch.

[31] Stuttgart/Bad Cannstatt 1986.

also zu diskutieren und vernünftig zu begründen habe.[32] In der Topik (I 11) schreibt er: „Die etwa zweifeln, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll oder nicht, bedürfen der Züchtigung, und die zweifeln, ob der Schnee weiß ist oder nicht, bedürfen gesunder Sinne" (105 a 2–7). Und auf eine ähnliche Stelle in der Eudemischen Ethik (I 3 – 1214 b 30ff) bezieht sich Hinske (44–47). Hier wird außer Schlägen und Arznei nämlich ein weiteres „Heilmittel" genannt: das Erreichen eines gewissen Lebensalters, näherhin: pathos (1215 a 2f). Das übersetzt Hinske wohlbegründet mit „Lebenserfahrung" bzw., nach Holzhey, mit „Widerfahrnis".

2. Mit dem Wort „Widerfahrnis" aber kommt die religiöse Dimension des Lebens zur Sprache.[33] Sie erscheint freilich nicht erst (geschweige denn: nur) hier. Das wäre einerseits zu „dramatisch" und andererseits untunlich partikulär.

Mit Friedrich Wilhelm Josef Schelling sei eine Erfahrung benannt, die schlichter und zugleich gemeinsam ist: die des Gewissens. Im Nachlaß-Fragment eines Gesprächs über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt heißt es, wir müßten „jeden Begriff [von dieser verwerfen], den der Verstand oder die Vernunft bilden wollten. Wir haben in uns einen einzigen offnen Punkt, durch den der Himmel hereinscheint. Dieser ist unser Herz oder, richtiger zu reden, unser Gewissen."[34]

Demgemäß bestimmt er Religiosität in seiner Freiheits-Schrift von 1809: „Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden oder Fühlenwollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem alles andere erst klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar sein sollte... Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntnis in seinem Tun widerspreche."[35]

Muß noch eigens gesagt sein, daß hier eine psychologische, soziologische, evolutive Erklärung des Gewissens abgewiesen wird? Genauer: nicht diese Perspektiven überhaupt, und darum auch sie nicht als Grenzüberschreitung zur Religion hin, sondern ihre Verabsolutierung; denn als Letzt-Erklärung hätten sie (Anm. 23) das Gewissen weg-erklärt. Will sagen, es ist dann nicht mehr einsichtig zu machen, warum der Gewissensentscheid eines Menschen respektiert werden soll. Es wäre nicht mehr zu vertreten, daß ein Mensch nie bloß zum Mittel gemacht werden darf, sondern „jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden"[36] muß.

Um jedes Mißverständnis auszuschließen: Damit ist nicht gesagt, allein aus religiösem Glauben sei Humanität zu begründen. Ich vertrete vielmehr, daß sie keiner Begründung bedarf, weil sie sich aus sich selbst versteht. Dieser selbstverständliche Anspruch

---

[32] Met IV 4 (1006 a 6f). Dies nicht zuletzt an die Adresse des Kritischen Rationalismus mit seinem Eigen-Problem des „Münchhausen-Trilemmas".

[33] „Widerfahrnis – wie der Gottesschlag, der den Frevler trifft." H. Holzhey, Kants Erfahrungsbegriff, Basel – Stuttgart 1970, 45, zitiert von Hinske 47.

[34] Sämtl. Werke, Stuttgart-Augsburg 1856–1861, 1. Abt. IX 17. – Tatsächlich kennt die Bibel kein Wort für Gewissen. Dies heißt dort „Herz". Und diese Wort-Bedeutung hält sich noch bis zu Pascal.

[35] 1. Abt. VII 392.

[36] I. Kant, Grundlegung..., Werke in sechs Bänden, Darmstadt 1956, IV 59f. Vgl. J. Schwartländer, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968.

indes – so hier die These – wird seinerseits nicht *verstanden,* solange man sich der religiösen Perspektive verschließt. Und ob bloße Religiosität genügt (trete sie etwa als derart ethisch wirkungsloses Gefühl auf wie bei Dr. Faust) – ohne die theo-logische Dimension?

Gewissen ruft den Namen John Henry Newmans auf. Aber die Anregung aufzunehmen ergäbe einen eigenen Beitrag.[37]

3. Andererseits darf sich auch die religiöse Perspektive nicht diktatorisch verallgemeinern. D. h., im Gewissen werden zwar indiskutabel *Prinzipien* der Menschlichkeit erfahren. Aber es liefert nicht auch ebenso indiskutable und allgemeinverbindliche *Normen.* – Seine konkrete Prägung unterliegt nämlich all jenen Einflüssen, auf die sich die genannten *wissenschaftlichen* Perspektiven einer umfassenden Gewissenslehre beziehen. Darum kann der Wissenschaftler von der Religion auch keine Grenzverlaufsmarkierungen erwarten. Er erfährt hier nur (nur?) den Appell zum Grenzbewußtsein, zur Gewissenhaftigkeit;[38] dazu, im Zu-Rate-gehen mit sich und im Disput mit anderen verantwortbare Grenzziehungen zu finden.

In diesem Sinn wäre nun doch nochmals auf Newman hinzuweisen. Bezeichnenderweise in seinen Vorträgen zu *The Idea of a University* finden sich nämlich die berühmten zweieinhalb Seiten über den Gentleman (im neunten Vortrag, über die Geistesbildung im Verhältnis zur Religion).[39] „Züge des ethischen Charakterbildes, wie es der gebildete Verstand allein, unabhängig von religiösen Grundsätzen, gestaltet" (207).

Angesichts des Zaubers, der von diesem Idealbild der Menschlichkeit ausgeht, widersteht man nur mit Mühe der Versuchung, ausführlich zu zitieren. Zugleich aber macht Newman anderseits kein Hehl daraus, daß diese Züge „bei heiligen Menschen wie bei verworfenen" begegnen. Deutsche wird das an die Diskussion um „Bildung" und Humanität erinnern, die nach den Jahren des Nationalsozialismus hierzulande aufbrach. Ich nenne nur Th. W. Adorno.[40] – Jedenfalls hat Goethes (soll man sagen: hochgemutes?) Distichon zu „Wissenschaft und Kunst" einen hohlen Klang bekommen.[41] Also doch auch Religion?

V. Die christliche Perspektive

1. Allerdings klang schon an, daß eine Religiosität bloßen Fühlens, für die Namen Schall und Rauch sind, keine Argumente für den Schutz der Schwächeren und Schwächsten liefert. Es wird Zeit, auch das letzte Titelwort anzusprechen.

---

[37] So sei mir nur der Hinweis erlaubt auf (außer der elften Folge der Newman-Studien, Heroldsberg 1980): J. Sp., Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt/M. 1996, Kap. 5 (John Henry Newman: Gewissens-Licht).

[38] Vgl. „Macht euch die Erde untertan" ? Zur ethisch religiösen Begrenzung technischen Zugriffs, in ThPh 57 (1982) 260–274. Zu Prinzip und Norm auch: Ethik heute. Was darf und soll man – und warum?, in: Leb. Zeug. 42 (1987) H. 1, 60–72; ausgeführt und vertieft in: Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993, Kap. 2 (Warum menschlich sein [sollen]?).

[39] Deutsch als Bd. V der Ausgewählten Werke: Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt, Mainz 1960, 205–207.

[40] Und ebenso dazu nur einen Titel: Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter (Hg. P. Kiedaisch), Stuttgart 1995.

[41] „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, / Hat auch Religion; / Wer jene beiden nicht besitzt, / der habe Religion." – J. W. v. Goethe, Zahme Xenien (Artemis-Ausg. II 404). – Dazu K. Kraus, Nach Goethe: „Wer Kunst und Religion besitzt, der hat auch Wissenschaft / Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Wissenschaft." – Worte in Versen, München 1959, 41.

„Christlich" bedeutet: zu Christus gehörend. „Christus" wird schon in den Schriften des Neuen Testaments zum Eigennamen Jesu von Nazareth. Christsein meint, „den Namen des Herrn anrufen" (Apg 2, 21; 9, 14.21; 22, 16), und das heißt, bekennen: „Jesus Christus ist der Herr" (Phil 2, 11).

Es ist also mitnichten, wie inzwischen üblich geworden, ein anderes Wort für Anstand und Menschlichkeit. Das wäre 1. Nichtchristen gegenüber unanständig (und war übrigens nie die Absicht Karl. Rahners bei seiner Rede vom „anonymen Christentum"). Es würde 2. verkennen, was mit dem christlichen Glauben gemeint ist (so wenig es selbstverständlich genügt, „Herr, Herr" nur zu sagen – Mt 7, 21). In diesem Sinn ist das Christentum eine „dogmatische" Religion, oder behutsamer, eine Bekenntnis-Religion, eine Religion mit „Credo – ich glaube",[42] wobei dieses Wort nicht bloß das Glauben (*fides qua*), sondern zugleich das Geglaubte („*das* Credo" – *fides quae*) bezeichnet. (Und das Geglaubte wird dann gegen Mißdeutung und Verkürzung durch das Dogma [= Meinung, Lehrsatz] geschützt.)

Unzeitgemäß „dogmatisch" ist dies Glaubensbekenntnis auch in dem Sinn, daß es sich nicht aus Reflexion und „Dialog" gewinnen läßt, auch nicht durch wahrheitsgewillte sokratische Untersuchung. „Nicht Fleisch und Blut haben Dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel" (Mt 16, 16). Ausdrücklich schreibt Paulus: „Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist spricht" (1 Kor 12, 3). Rein-menschlich entzieht sich der Wahrheitskern des christlichen Glaubens – so sehr er nicht irrational ist, sondern menschlich verständlich sein muß. Insofern wird er auch im Rahmen dieses philosophischen Beitrags nicht behandelt.

Anderseits hat das humanitäre Mißverständnis von „christlich" gleichwohl einen wahren Kern, und auf den kommt es jetzt an. Einzig die biblische Tradition spricht von der *Schöpfung aus nichts*; und diese Lehre läßt sich nur dann im Vollsinn bewahren, wenn Gott trinitarisch gewußt wird. Robert Spaemann sagt es wünschenswert klar: „Wenn später die Neuscholastik lehrte, die 'natürliche Vernunft' könne es zum Gedanken eines einpersönlichen Gottes bringen, so ist diese Lehre unvereinbar mit dem Gedanken einer freien Schöpfung. Ein einpersönlicher Gott hätte nämlich endliche Personen zu seinem notwendigen Korrelat."[43]

Ähnlich heißt es schon beim Aquinaten, für den die Trinität ein striktes Mysterium darstellt, „kurz und bündig":[44] „Die Kenntnis der göttlichen Personen ist notwendig... um über die Schöpfung richtig zu denken." (Zu der aber definiert 600 Jahre nach Thomas das I. Vaticanum, die Erkenntnis des Schöpfers sei dem Menschen als solchem, „naturali rationis humanae lumine", als sichere möglich – DH 3026). Nur im Lichte dessen aber bleibt es auf

---

[42] Im Unterschied z. B. schon zum Judentum. Von Mose ben Maimon aus dem 12. Jh. stammen die dreizehn Glaubensartikel im jüdischen Gebetbuch, die auch dem Morgenhymnus *Jigdal* zugrundeliegen.

[43] Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand', Stuttgart 1996, 36; 49: „Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus."

[44] Thomas v. A., Sth I 32, 1 ad 3. G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg 1997 u. ö., 219; stellt das Wort vor das umfangreiche erste Kapitel von Teil II (Das trinitarische Verständnis von Schöpfer und Schöpfung).

Dauer möglich, jeden Einzelnen in seinen Grenzen und Fragwürdigkeiten, von der Empfängnis an bis zum Tode, als unbedingtes Würde-Subjekt: als *Person* (an-)zu-erkennen.[45]

2. Müssen wir also doch in die Theologie überwechseln? Theologie geht vom Glauben und dessen Dokumenten als *Prämissen* aus; nicht so jemand, der als Christ Philosophie treibt. Ihm ist der Glaube vielmehr seine lebensgeschichtliche *Präsupposition*, der Standpunkt, auf dem er steht (und ohne Standpunkt gäbe es keinerlei Horizont), von woher auch das Wie seines Blicks auf das Ganze geprägt ist – ohne daß dieses Wie damit tabuisiert oder immunisiert werden sollte oder auch nur dürfte.[46]

Als dialogische sollte sich Philosophie ins Gespräch nicht bloß mit den Natur- und Humanwissenschaften bringen, sondern auch mit dem glaubenden Menschen. Um so leichter müßte solch wechselseitiges Hören dort möglich sein, wo der Glaubende selber philosophiert, also „als Glaubender das Werk eines Philosophen versucht".[47] – Ein solcher Christ denkt und argumentiert mit seiner natürlichen Vernunft, er bezieht sich dabei auf seine Glaubensurkunden nur so wie auf andere große Dokumente menschlicher Erfahrung. Sie dürfen ihm näher stehen als Goethe, Buddhas Reden oder die Upanishaden, aber er bringt sie mitnichten als „Gotteswort" ins Gespräch.

Im *Begründungszusammenhang* also zählen sie einerseits nur, insoweit darin – in der gemeinsamen Vernunftsprache von Gläubigen und Ungläubigen – argumentiert wird, andererseits darüber hinaus mit dem Faktum, daß sich in der menschlichen Geschichte so etwas findet. Um so bestimmender sind sie indes für den Christen im *Entdeckungszusammenhang*.

Und Wahrheit, wo immer sie einem begegnet, findet man niemals nur für sich selbst.

3. Aus solchem Bewußtsein mag es dann sogar – dies ein letzter „an-stößiger" Gedanke – zu so etwas wie „religiöser Wissenschaft" kommen. Der Mainzer Physiker Peter Beckmann steht nicht an, von einer möglichen „christlichen Physik" zu sprechen.[48] (Ich

---

[45] J. Sp., „Person und Funktion", in: ThPh 72 (1997) 360–380. Wenn also trotz der „faktischen Schwierigkeiten, außerhalb des Raumes der abrahamitischen Religionen eine *creatio ex nihilo* philosophisch zu denken, ... sie als philosophische Erkenntnis qualifiziert werden [kann]: als Implikat des philosophischen Gottesbegriffs" (M. Schulz, Sein und Trinität, Ottilien 1997, 371), dann schlage ich ähnliches für eine (ebenso bescheiden allererste) Rede von Trinität vor: als Implikat des philosophischen (doch erst im Raum des Christlichen gewonnenen) Begriffs des Menschen als Person.

[46] Siehe Sp., Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch? Christliches Philosophieren, Münster 2001. Wenn M. Scheler schreibt, es gebe „und gab nie eine 'christliche Philosophie', sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der *Wurzel* und dem *Wesen* des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht" (Ges. Werke 6, Bern ^{5}1966 [Liebe und Erkenntnis]), dann gibt das zu denken und läßt sich nicht einfach verneinen: Doch anderseits muß der christliche Denker nicht einmal zuerst Christ sein (selbst dann sollte das Christentum sich inkarnieren und inkulturieren), sondern darf vielleicht sehr wohl zunächst Mensch, Grieche, Europäer sein. Darüber hinaus aber wäre dann gleichwohl zu fragen, inwieweit – über biblisch-jüdische Dialogik hinaus – nicht tatsächlich das Trinitarische denkformbildend werden sollte (womit ich anderes meine als beliebige Triaden).

[47] M. Blondel (Le problème de la philosophie catholique) nach: H. Bouillard, Blondel und das Christentum, Mainz 1963, 248; siehe auch H. U. v. Balthasar, Christen sind einfältig, Einsiedeln 1983, 100–109: Einfalt und Philosophie, bes. 107f.

[48] Naturwissenschaftlicher Unterricht an katholischen Schulen. Heft 19 von Bd. 2 [Pädagogische Beiträge] im: Handbuch Katholische Schule (Hg. R. Ilgner), Köln 1992ff. Zuvor H. Kasper, in: Wissenschaft – Glaube – Erziehung (Kommissariat der kath. Bischöfe in Hessen) 25/1986.

darf nochmals gleich verdeutlichen, nicht „nur" oder „eigentlich", sondern „auch".[49]) – Der Gedanke ist folgender:

„Wissenschaft konkret" stellt einen Lebensvollzug dar, der in sich reicher dimensioniert ist, als die eingangs erwogenen Definitionen für die Wissenschaft „als solche" (science) zeigen. So sind Forschungsvorhaben selten rein wissenschaftlich bestimmt. Der einzelne Wissenschaftler und ganze Teams stehen in Abhängigkeit von den Interessen der Geldgeber (Wirtschaft, Politik, Militär). Wie sähe ein Forschen aus, das – um es ungeschützt so auszudrücken – in erster Linie Gottes Weisheit und Güte im Atom oder der Zelle zu erkennen suchte? (Offen gelassen: mit welchem Ergebnis.)

Vermutlich legt sich als eine erste Antwort nahe: Bestimmte Anfragen, Experimente und so fort nähme der Forscher dann nicht mehr vor. Darum ja der Ruf nach möglichen Eingrenzungen der *science*. Vielleicht zeigt sich aber auch: Er würde Fragen stellen, die man heute läßt; dort weitergehen, wo man heute aufhört, weil (noch) kein Verwertungsinteresse besteht?[50] – Zahlen, Daten und deren Verallgemeinerungen in Formeln und Sätzen fielen selbstredend nicht anders aus. Aber sie könnten sehr wohl in anderen Zusammenhängen erscheinen; man fände anderes oder sähe dasselbe anders.[51] Und man ginge vielleicht mit dem Gesehenen anders um. – Die neuzeitliche „Wissen-ist-Macht"-Perspektive hat ihrerseits ja einen durchaus historischen Index; instrumentelle Eindimensionalität versteht sich keineswegs von selbst. Und wenn sich das schon für die Naturwissenschaften denken ließe, wie dann erst für die Humanwissenschaften? Wobei man sich ohnehin darüber streiten könnte, wo die „Abschaffung des Menschen" (C. S. Lewis) eher droht.[52]

*

Religion = Gewissenhaftigkeit und auch, bestimmter: Religion = Gottesbezug stellt keine Tabus auf; sie errichtet keine Schranken. Sie hält, hieß es, im Menschen das gemäße Grenzbewußtsein wach; denn gegenüber einem vagen Reden von Verantwortung einfachhin (mit dem man sogar die Tötung schuldloser Ungeborener rechtfertigt) benennt sie die Instanz, vor der sich der Mensch – als Statthalter, nicht Herr der Welt – zu verantworten hat.[53]

Aber auch damit – Grenzbewußtsein statt Grenzen – ist noch nicht alles gesagt. Zugleich nämlich, ja dem zuvor ermutigt und erkräftigt Religion zur Annahme der Welt, zu ihrer Erforschung, Gestaltung und Kultivierung; ich sage ungescheut: zu ihrer *Beherr-*

---

[49] Oder hätten wie die Lockeschen Toleranzgrenzen (Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch, Hamburg 51966, 93–97) nur für die Atheisten zu durchbrechen, nicht für Katholiken?

[50] Es ist ja z. B. nicht wissenschaftsbedingt, daß für Haarmittelforschung mehr ausgegeben wird als für die Entwicklung von Medikamenten gegen Tb (10 % der 56 Forschungs-Millarden gelten „Armutskrankheiten wie Malaria", an denen 90 % der Weltbevölkerung leiden). B. Grill, Wer nicht zahlen kann, stirbt, in: DIE ZEIT 2001, Nr. 14 (29. 03.), 29f.

[51] Rein mathematisch bereits kann ich beispielsweise einen Kreis sowohl als Linie wie als Fläche bestimmen. – Für den Unterricht P. Beckmann hierzu in: Wissenschaft – Glaube – Erziehung 27/1987.

[52] C. S. Lewis setzt sich mit ihr anhand eines Englisch-Schulbuchs für die Oberstufe auseinander: The Abolition of Man, London 1943; Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979.

[53] J. Sp., Verantwortung – religionsphilosophisch gesehen, in: Friedrich-Jahresheft X (1992) 61–63.

schung. – Das aber gilt nun auch für Denken und Forschen in der Religion selbst, also für Religionsphilosophie und Theologie – gegen verstandes- und wissenschaftsfeindliche Voten, ob seitens starrer Fundamentalismen, „postmoderner" Anarchie oder eines tiefenseelischen Fühlens.

Beherrschung ist nämlich das Gegenteil von unbeherrschter Tyrannei, von angstbestimmter Ausbeutung – sei es des Menschen, sei es der Natur – und panischer wie planmäßiger Zerstörung. – Die Welt und sich selbst soll der Mensch tatsächlich beherrschen: so, wie jemand eine Geige und das Geigenspiel „beherrscht" – oder (um ein Humanum zu nennen, das gleichfalls im modernen Wissenschaftsbetrieb arg leidet): wie der Mensch die ihn adelnde Sprache.

Philotheos 1 (2001) 69–82

Oswald Bayer
Tübingen

Hermeneutische Theologie

I. Umpolung der Aufmerksamkeit: vom aneignenden Menschen zum zueignenden Gott

I.1 Gott als Hermeneut

Christliche Theologie ist *hermeneutische* Theologie. Das Adjektiv kann dabei nur analytisch gemeint sein: Es expliziert lediglich, was christliche Theologie ihrem Wesen nach ist, wenn zutrifft, daß ihre Mitte sich in den im Blick auf den auferweckten Gekreuzigten gesprochenen Satz „Gott ist Mensch" (vgl. Joh 1,14) fassen läßt: „Gott wird Mensch – dir, Mensch, zugute ..." (EG 36,2).

In solcher Selbstmitteilung ist Gott selbst *Hermeneut*: Er leistet eigenhändig die harte Arbeit des Übersetzens – von seiner himmlischen Hofsprache in unsere irdische Menschensprache. Er scheut sich nicht, sich ganz in die Welt zu begeben, Mensch zu werden und am Kreuz zu sterben.

Seit 200 Jahren ist es üblich, von der Selbstmitteilung Gottes als von seiner „Offenbarung" zu sprechen; der Gebrauch dieses Begriffes ist längst inflationär und unspezifisch geworden. Viel angemessener, präziser und sprechender ist es, statt von „Offenbarungstheologie" von „hermeneutischer Theologie" zu reden. Damit rückt der *sprachliche* Charakter von Gottes Selbstmitteilung in den Blick und zugleich deren *Prozeß- und Zeitcharakter:* Gott läßt sich für seine Übersetzungsarbeit Zeit.

Zur angemessenen Kennzeichnung der christlichen Theologie empfiehlt sich das Wort „Hermeneutik" des weiteren von jenem Hauptmoment seiner Begriffsgeschichte her, wonach die Hermeneutik „an die Sakralsphäre gebunden war, in der ein autoritativer Wille Maßgebliches dem Hörenden eröffnet"[1]. Es läßt sich mit diesem Wort jedenfalls ungezwungen das Gefälle vom deus dicens zum homo recipiens benennen: die Asymmetrie von Empfangen und Überliefern, Hören und Reden, Lesen und Schreiben, kurz: von Autorität und Kritik[2].

An dieses Moment der Begriffsgeschichte muß in der gegenwärtigen Situation freilich eigens erinnert werden, da es in dem heutigen wissenschaftstheoretischen Bewußtsein nicht mehr lebendig ist, „auch wenn die Hauptformen, in denen Hermeneutik ihre Ausbildung fand, die juristische Auslegung der Gesetze und die theologische oder philosophische Auslegung heiliger oder klassischer Texte, den ursprünglich normativen Sinn durchaus noch implizieren"[3].

---

[1] *H.-G. Gadamer*, Art. „Hermeneutik", HWP 3, Darmstadt 1974, (Sp. 1061–1073) 1062.

[2] Vgl. *O. Bayer*, Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen 1991; zusammenfassend: 1–8.

[3] *Gadamer*, aaO (s.o. Anm.1).

I.2 Der neuzeitliche Narziß

Statt der autoritativen Vorgabe, die zu verstehen und denken gibt, wird in der Neuzeit die Aufgabe zu deuten und zu verstehen, was gegeben ist, betont. *Wichtiger als die Zueignung wird die Aneignung.* Die Lage spitzt sich so zu, daß für den neuzeitlichen Narziß[4] auch die hermeneutische „Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt"[5]. So wird es zur „höchste[n] Aufgabe der Bildung", „sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich's zugleich zu sein"[6]. Im Zusammenhang solcher Bildung lebt das Gehörte und Gelesene von Gnaden des menschlichen Auslegers und seiner Deutungsaktivität, von Gnaden des menschlichen cor fingens.

I.3 Hermeneutik des Rückgangs

Angesichts dieser narzißtischen Selbstbezüglichkeit, ja Selbstbegründung als menschliche Grundbefindlichkeit das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit"[7] aufzuweisen, ist die philosophie- und theologiegeschichtliche Großtat eines Zeitgenossen im Widerspruch. Schleiermacher hat diese Großtat vollbracht – freilich um den Preis, „Gott" als Woher dieses Gefühls in diesem immer schon „mitgesetzt"[8] zu sehen. Die „Grundform" aller Sätze einer christlichen Glaubenslehre liege im Bezug auf das unmittelbare religiöse Selbstbewußtsein[9].

Subjektivität ist für Schleiermacher keine titanisch selbstgewirkte, sondern erfährt und weiß sich als gegeben und insofern als passiv. Der sich in solchem Passivum verhüllende „Gott" aber ist als Woher des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit in dieses 'eingeschlossen'[10]. So kann nur noch von seiner Immanenz die Rede sein. Schleiermacher kann nicht mehr sagen, daß mich Gott anredet und auf diese Weise auf mich zu-kommt. Weil Gott, in meinem unmittelbaren religiösen Selbstbewußtsein mitgesetzt, immer schon da ist, kann er nicht zu mir *kommen.*

So geht es Schleiermacher zwar keineswegs darum, „sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen"[11]; eine Selbstbegründung weist er ab. Nicht aber sperrt er sich einer Selbstvergewisserung, die als Wahrheitsausweis Wirkungen im Subjekt erwartet: Alle Aussagen über Gott müssen auf das unmittelbare religiöse Selbstbewußtsein bezogen sein. Auf diese Weise läßt sich Schleiermacher auf die neue Situation ein – nicht ohne

---

[4] Vgl. *O. Bayer*, Der neuzeitliche Narziß, in: *ders.*, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999, S. 73–85.

[5] *I. Kant*, KrV B XIII.

[6] *Novalis*, Vermischte Bemerkungen (von Friedrich Schlegel, nicht unerheblich abgeändert, unter dem Titel „Blüthenstaub" abgedruckt im ersten Stück der Zeitschrift „Athenaeum", 1798, hg. v. *A.W.* und *F. Schlegel*), in: *ders.*, Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. v. *P. Kluckhohn / R. Samuel*, Bd. 2, Das philosophische Werk I, ^{2}1960, 425 (vom Hg. numeriert als Fragment Nr. 28). Vgl. die Variante: aaO 424 (Nr. 28).

[7] *F. Schleiermacher*, Glaubenslehre § 4.4.

[8] Ebd. („mitgesetzte").

[9] AaO, § 30.3 („Grundform").

[10] AaO 4.4 („Die „schlechthinnige Abhängigkeit" als „Grundbeziehung" „schließt zugleich das Gottesbewußtsein [...] in das Selbstbewußtsein ein").

[11] S.o. Anm.6.

klaren Widerspruch, wie wir sahen. Doch ist zu fragen, ob er mit seinem die Glaubenslehre bestimmenden Prinzip, alle Sätze über Gott und die Welt auf die von ihm so genannte „Grundform" des Selbstbewußtseins zu reduzieren, dem neuzeitlichen Narziß nicht zu tief gehuldigt hat.

In den Duktus dieser Reduktion fügt sich Schleiermachers explizite Hermeneutik. Sie ist unverkennbar eine *Hermeneutik des Rückgangs* oder, anders gesagt, eine *Hermeneutik des Ausdrucks*[12]. Diese wiederholt sich in der Hermeneutik Bultmanns, obwohl dessen Kerygmabegriff die Worttheologie Luthers aufzunehmen beansprucht[13]. Der Schleiermacher und Bultmann gemeinsame Grundzug liegt in der Scheu, vom deus dicens direkt und nicht im Spiegel des homo recipiens zu reden. Liegt für Schleiermacher die „Grundform" aller Sätze einer christlichen Glaubenslehre im Bezug auf das unmittelbare religiöse Selbstbewußtsein, so befürwortet auch Bultmann eine solche indirekte Rede von Gott, die die anthropologische Wende der Neuzeit mitvollzieht: „'Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut'"[14].

I.4 Der Mensch als sich auf etwas verstehendes Wesen

In welchem Sinne Bultmann an der besagten anthropologischen Wende teilhat, ergibt sich deutlich aus seiner Programmformel „Glauben und Verstehen". Das „Verstehen" ist, wie in Heideggers „Sein und Zeit", ein Existential[15], also eine fundamentalanthropologische Bestimmung. Ihr trägt Bultmann in seiner für seine eigene Theologie paradigmatischen Darstellung der Theologie des Paulus dadurch Rechnung, daß er *vor* der Thematisierung des material-ontischen Gegensatzes von Sünde und Glauben die „formalen Strukturen" des menschlichen Seins überhaupt behandelt[16]: die formal-ontologischen anthropologischen Grundbegriffe – darin, ohne daß ihm dies bewußt gewesen wäre, dem Aufriß der Glaubenslehre Schleiermachers folgend[17].

Nach diesem Begriff des Verstehens ist der Mensch das Wesen, das sich auf etwas versteht – ob in der Sünde auf sich selbst oder im Glauben auf Gott. Die antike Strebensphilosophie ist in dieser fundamentalanthropologischen Bestimmung ebenso aufgenommen wie die subjektivitätstheoretische Sicht von Luthers Auslegung des Ersten Gebots im Großen Katechismus, die den Neuprotestantismus kennzeichnet. In dieser Sicht richtet sich die Aufmerksamkeit primär auf das Aus-Sein des menschlichen Herzens als sol-

---

[12] Vgl. *O. Bayer*, Wortlehre oder Glaubenslehre? Zur Konstitution theologischer Systematik im Streit zwischen Schleiermacher und Luther, in: *ders.*, Autorität und Kritik (s.o. Anm. 2), S. 156–168. Weiter: *ders.*, Theologie (HST 1), Gütersloh 1994, S. 463–474.

[13] Vgl. u. Anm. 24.

[14] *R. Bultmann*, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925); GuV I, Tübingen ^{4}1961, (S. 26–37) 36; zit. ist *W. Herrmann*, Die Wirklichkeit Gottes (1914), in: *ders.*, Schriften zur Grundlegung der Theologie II (ThB 36/II), hg. v. *P. Fischer-Appelt*, München 1967, (S. 290–317) 314.

[15] *M. Heidegger*, Sein und Zeit (1927), Tübingen ^{9}1960, S. 87 und §§ 31f..

[16] *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{3}1958, §§ 17–20, Zitat S. 193 („Vorbemerkung").

[17] Nachweis: *O. Bayer*, Theologie, aaO (s.o. Anm.12), S. 481f.. Jedoch: Ist der Aufweis der formal-ontologischen anthropologischen Grundbegriffe bei Schleiermacher und Bultmann denn nicht der Sache nach identisch mit Luthers Erklärung des Ersten Gebots im Großen Katechismus, wonach „alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott" (BSLK 560,16f.)? Dazu: *O. Bayer*, Theologie, S. 471f..

ches – ob nun in seiner formalen Struktur oder in seiner material-ontischen Qualifikation – und erst sekundär, im Rückgang und Rückschluß, auf seinen Grund und Gegenstand. Theologie ist dann „begriffliche Explikation der gläubigen Existenz"[18].

I.5 Worauf sich der Mensch verlassen kann

Im Unterschied zu *dieser* Hermeneutik des Verstehens fragt eine hermeneutische Theologie, die ihre Aufmerksamkeit auf Gott als Hermeneuten konzentriert, zuerst und zuletzt nach dem, *worauf* ich mich verstehen darf und verlassen kann, *wovon* ich mir Gutes, ja das Allerbeste versprechen und *wen* ich in allen Nöten um Errettung anrufen darf, weil mir erhörende Barmherzigkeit und Sein gewährende Güte *zugesagt* ist: „ICH, ich will Dir genug geben und aus aller Not helfen; laß nur Dein Herz an keinem andern hangen noch ruhen".[19]

In diesem Sinn gilt es, von dem als promissio widerfahrenden Wort und nicht vom gläubigen Selbstverständnis auszugehen; es gilt, den homo recipiens nach dem deus dicens zu definieren und nicht etwa umgekehrt zu verfahren.[20] Dann stellt sich die Aufgabe der Theologie anders als für Bultmann in seiner Bezugnahme auf die „Hermeneutik des Daseins"[21], wie sie Heidegger in „Sein und Zeit" vorträgt. Heißt es hier, Philosophie mache als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort fest, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt[22], und hieße der entsprechende Satz beim späten Wittgenstein, Philosophie mache als Analytik der *Sprache* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort fest, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt, so läßt sich als Antwort auf die Frage nach der Aufgabe der Theologie programmatisch formulieren: *Theologie macht als Analytik der Sprache der Verkündigung das Ende des Leitfadens alles theologischen Fragens dort fest, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt.*

Dies aber besagt, daß der Gegenstand der Theologie weder im verwirklichenden Übersteigen des Wortes in das Wissen (Hegel) und das Tun (Kant und Marx) noch in der

---

[18] *R. Bultmann,* Theologische Enzyklopädie, hg. v. *E. Jüngel* und *K. W. Müller,* Tübingen 1984, S. 163.

[19] *M. Luther,* Großer Katechismus, Erklärung des Ersten Gebots, BSLK 560, 40–42 (Text modernisiert).

[20] Was Luther (WA TR 3,669-674 [Nr. 3868; vom 10.5.1538], bes. 670,18f.) polemisch von den Schwärmern sagt: „definiunt verbum non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem" („Definirn und achten also das Wort nicht nach Gott, der es redet, sondern nach dem Menschen, der es annimmet und empfähet": 673, 3f.), richtet sich freilich gegen einen alten, nicht etwa erst neuzeitlichen Grundsatz der Erkenntnistheorie: „receptum est in recipiente per modum recipientis" (Thomas von Aquin, Sth I, q. 84, a.1; vgl. Sth II/2 q.1 a.2). Die Umkehrung dieses Grundsatzes besagt nicht, daß der Mensch im Glauben durch den deus dicens nicht beteiligt würde, ist doch die fides ermächtigt, im Bekenntnis Gott das Seine zuzusprechen und auf diese Weise „creatrix divinitatis" – freilich allein „in nobis" zu werden: „Fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis" (WA 40 I, 360, 5f.: zu Gal 3,6; 1531). Luthers Polemik gegen die Schwärmer zeigt, daß die Umpolung der Aufmerksamkeit vom Wort auf den Glauben, mithin die Verlagerung der Fundierung der Theologie ins Psychologische nicht erst von Theologen des 20. Jahrhunderts als häretisch abgelehnt wurde. Anders *E. Herms,* Die Bedeutung der „Psychologie" für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher, in: Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, hg. v. *G. Meckenstock* in Verbindung mit *J. Ringleben* (TBT 51), Berlin/New York 1991, (S. 369–401) 401.

[21] S.u.Anm. 22.

[22] *M. Heidegger,* aaO (s.o. Anm.15) 38 („Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* [...] das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt").*

Vertiefung des Wortes auf ein ihm zugrunde liegendes Ursprünglicheres und also mit einer Hermeneutik des Rückgangs (Schleiermacher)[23] gefunden werden kann.[24]

II. Gott und Wort, nicht primär Religion und Glaube

Wem in der Suche nach der Gestalt der Theologie als hermeneutischer Theologie anders als der existentialen Interpretation Bultmanns[25] die Zueignung wichtiger als die Aneignung ist, wird im kritischen Bezug zum modernen Religions- und Glaubensbegriff, wie er sich mit der anthropologischen Wende der Neuzeit herausgebildet hat, den Begriff der „Theologie"[26] rehabilitieren und damit seine Aufmerksamkeit statt auf „Religion" und „Glaube" auf „Gott" und „Wort" richten.

Der mit dieser Rehabilitierung verbundene Anspruch ist kein geringerer als der eines Konkurrenzunternehmens zum Religions- und Glaubensbegriff Schleiermachers. Es läßt sich zeigen, daß der mit der intendierten Rehabilitierung gemeinte Theologiebegriff nicht nur anders als Schleiermachers Religions- und Glaubensbegriff ist, sondern umfassender und präziser; er hat eine größere Weite und zugleich eine größere Bestimmtheit.

Der Begriff „Theologie" ist in kritischem Bezug zum modernen Religions- und Glaubensbegriff deshalb neu zu bedenken, weil in ihm untilgbar jene beiden Momente enthalten sind und neu zur Geltung kommen können, die im modernen Religions- und Glaubensbegriff zu versinken und verschwinden drohen, ja: weithin längst versunken und verschwunden sind. Diese beiden Momente sind, der Etymologie des Wortes „Theologie" entsprechend, „Gott" und „Wort".

„Gott" ist im Religions- und Glaubensbegriff Schleiermachers ebenso entgegenständlicht wie das „Wort", das als – sekundärer – Ausdruck eines „unmittelbaren Existentialverhältnisses"[27] verstanden und entsprechend durch eine Hermeneutik des Rückgangs gemeistert wird; Bultmann teilt diese Hermeneutik des Rückgangs.

Freilich läßt sich gut verstehen, wie es zu dieser Entgegenständlichung kam, weshalb sie als lebensnotwendige Lösung eines buchstäblich den Tod bringenden Konfliktes sich geradezu aufdrängte. Man hat das Leiden, das durch die sich in blutigen Religions- und Bürgerkriegen bekämpfenden Konfessionen verursacht wurde, zu vermeiden versucht, indem man hinter die konfessionellen Gestalten des Christentums auf ein Wesen des Christentums und hinter die positiven Religionen auf ein Wesen der Religion zurückzugehen versuchte. Kurz: Aus politischer Notwendigkeit wurde die Religion zur Privatsache.

---

[23] Zur entsprechenden Dreiertypologie, mit der sich die Situation begreifen läßt, in der sich die Theologie seit 200 Jahren bewegt: *O. Bayer*, Theologie, aaO (s.o. Anm. 12), S. 453–487 („Umformungen; das Problem der Säkularisierung").

[24] Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß ich in der kritischen Darstellung der Theologie Bultmanns (unter Voraussetzung von O. *Bayer*, Theologie, aaO [s.o. Anm. 12], S. 475–484) idealtypisch pointiert habe, damit das zweifellos vorliegende Problem möglichst scharf erfaßt und die Aufgabe klar formuliert werden kann. Eine Sicht, in der das Gewicht des begegnenden Wortes bei Bultmann und damit dessen Verhältnis zu Luther anders eingeschätzt wird, vertritt: *E. Jüngel*, Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1985).

[25] Vgl. *O. Bayer*, Theologie, aaO (s.o. Anm. 12), S. 475–484.

[26] Zur Begriffsgeschichte: *O. Bayer/A. Peters*, Art. „Theologie", in: HWP 10, 1998, Sp. 1080–1095.

[27] *F. Schleiermacher*, Erstes Sendschreiben an Lücke, SW I/2, Berlin 1836, S. 586.

Der Preis war hoch: Die Gegenständlichkeit Gottes und die konstitutiv sprachliche – mündliche wie schriftliche – Begegnungsweise Gottes, sein Widerfahrnis als Kommen im Wort, wurde nicht mehr ernstgenommen. Eben sie aber gilt es wieder wahrzunehmen – freilich „sine vi humana, sed verbo" (CA 28)[28], nicht mehr verbunden mit politischen Machtansprüchen.

Von seiner Etymologie her kann das Wort „Theologie" darauf aufmerksam machen, daß und wie Gott und Wort zueinandergehören. Weil Gott selbst Hermeneut ist, muß Theologie hermeneutische Theologie sein. Deren Sinn ist nun näher zu explizieren.

III. Schöpfungstheologische Bestimmtheit

Theologie wird als hermeneutische Theologie ihrer Weite und Tiefe nur in einer schöpfungstheologischen Besinnung inne – vorausgesetzt, daß die Schöpfungslehre als Wort-theologie entwickelt und sprachphilosophisch reflektiert ist.[29]

In der Erläuterung dieser These beschränke ich mich darauf, nur zwei – freilich entscheidende – Dimensionen der Schöpfungslehre in den Blick zu fassen: zunächst die unmittelbar die *Gotteslehre* betreffende Dimension (III.1); sodann ist Schöpfung als *zeitliche und räumliche Kommunikation* kurz zu bedenken (III.2).

III.1 Gott als „Poet"; Sprache und Sein

„So er spricht, so geschieht's; so er gebietet, so steht's da" (Ps 33,9). Gott tut, was er sagt, und sagt, was er tut; sein Sprechen ist wirksam, sein Wirken sprechend - nicht etwa anonym. Um diese Sprachlichkeit der Allmacht Gottes, seines Schöpfertums, ausdrücklich zu bezeichnen, ist der Gottestitel des *„Poeten"* angemessen, den das nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis gebraucht: „Ich glaube an Gott, [...] den Poeten"[30]. Dieser Titel vermag – auch wenn dies wohl kaum in der Absicht der Konzilsväter von 325 lag – in glücklicher Prägnanz die Identität von Gottes Reden und Gottes Handeln zu sagen: In seinem sprechenden Werk und wirksamen Sprechen ist er „Poet". Zugleich *schreibt* Gott, was er spricht und wirkt; ins Wort begibt er sich nicht nur mündlich, sondern, als Autor der biblischen Texte, auch schriftlich: Gott – ein Schriftsteller!

„Autor" und „Poet" ist Gott in *bestimmter* Weise: als Herr und Hort des verläßlichen Wortes, in das er sich mit seinem Namen begeben hat, mit seiner promissio, seiner Selbstzusage: „Ich bin der Herr, dein Gott!"

Mit „Wort" ist des näheren die wahre universale Kommunikationsgemeinschaft gemeint, die Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder inmitten ihrer Mitgeschöpfe – sowie die Autorität, die diese Gemeinschaft schafft.

Gottes eigenes „Sein" – wenn es denn überhaupt sinnvoll oder gar notwendig ist, Gott analog zu dem von ihm geschaffenen Sein „Sein" zuzuschreiben – ist Wort (Joh 1): Kommunikationsmacht und zur Kommunikation ermächtigend. Als „Herr" und „Schöpfer" stiftet und bewahrt er, der dreieine Gott, Gemeinschaft.

---

[28] BSLK 124,9.

[29] Eine durchgehend worttheologisch entwickelte Schöpfungslehre bietet: *O. Bayer,* Art. „Schöpfer/Schöpfung VIII. Systematisch-theologisch", in: TRE XXX, 1999, S. 326–348.

[30] BSLK 26,25.

In seiner Kontroverse mit Jacobi schreibt Hamann: „Ursprüngliches Sein ist Wahrheit; mitgeteiltes ist Gnade".[31] Das ursprüngliche Sein, die Wahrheit, ist nichts anderes als der Gottesname. Einen anderen archimedischen Punkt „kenne und weiß ich nicht als Sein Wort, sein Schwur, und sein *Ich bin* – und *werde sein*, worin die ganze Herrlichkeit seines alten und neuen Namens besteht"[32].

Kraft seines Namens teilt sich Gott, der Autor, dem Menschen samt allen Kreaturen mit und leistet in solcher Mitteilung selbst – wie eingangs schon betont – die harte Arbeit des Übersetzens, in der er sich nicht scheut, sich ganz in die Welt zu begeben, Mensch zu werden und am Kreuz zu sterben. In seinem Stolz ist der Autor demütig. In seiner Allmacht läßt er sich in Liebe zu unserer Schwäche herunter, um die Kreatur durch die Kreatur anzureden. Gott ist Poet, der im genus humile redet.

Auf die an dieser Stelle aufbrechenden Probleme der Gotteslehre geht der folgende Exkurs ein, der die in der anvisierten hermeneutischen Theologie implizierte Lehre von *Gottes Eigenschaften* in gebotener Kürze darlegt.

Wenn Gott, unbeschadet seines Geheimnisses, in seinem trinitarischen Eigennamen sich ganz und gar ausspricht und mitteilt, kann die offene Vielzahl göttlicher Eigenschaften, wie sie in den biblischen Texten in Gestalt von Substantiven, Adjektiven und Partizipien begegnen, nicht auf ein unnennbares und deshalb schweigend zu verehrendes göttliches Wesen hin relativiert werden; dann können die Eigenschaften auch nicht nur die menschliche Art und Weise bezeichnen, „das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen" (Schleiermacher, Glaubenslehre, § 50). Vielmehr legt sich Gott durch seine Menschwerdung so aus (Joh 1,18), daß Anthropomorphismen von ihm gewollt und daher θεοπρεπες sind; er läßt sich in menschlicher Sprache nennen und erzählen. Weil er sich im Wort mitteilt, haben wir im Glauben Anteil an seinen Eigenschaften – an allen. Die Unterscheidung von mitteilbaren und nicht mitteilbaren ist aufzugeben, wenn gilt, daß Gott „sich uns allen selbst ganz und gar gegeben hat mit allem, was er ist und hat" (WA 26, 505, 38f.).

Im Sinne von Joh 1,14 sagen Gottes Eigenschaften eine – an das zeitlich, räumlich und textlich („schriftgemäß": 1. Kor 15,3f.) genau bestimmte Ereignis sub Pontio Pilato fest gebundene – kommunikative Identität von Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, Unendlichem und Endlichem, Allmacht und Ohnmacht. Gottes ewiges Sein, in dem er sich selbst und seiner Zusage die Treue hält, und sein zeitliches Kommen, mit dem er sich auf seine in der Sünde verkehrte Schöpfung einläßt bis zum Tod am Kreuz, sind unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert beieinander. Dementsprechend bewegt sich die Gottes Eigenschaften bedenkende Theologie zwischen Mythologie und Metaphysik – freilich kritisch.

Mit der Metaphysik redet sie von Gottes Einheit, Wahrheit, Güte und Schönheit – und damit von den „Transzendentalien": unum, verum, bonum, pulchrum –, versteht sie aber, darin im schärfsten Gegensatz zur Metaphysik, im Sinne der auf die Idiomenkommunikation hin wahrgenommenen christologischen Zweinaturenlehre und expliziert sie des weiteren trinitätstheologisch.

---

[31] *J.G. Hamann*, Briefwechsel, Bd. V, hg. v. *A. Henkel*, Wiesbaden 1965, S. 271, 28f. (an Jacobi, 1784).

[32] AaO, S. 333, 18–20 (an Jacobi, 1785).

Mit der Mythologie redet die Theologie von Gottes Kommen, seinem Handeln, seiner Bewegung, ja Veränderung (Hos 11,8). Mythologiekritisch aber wird der Gedanke einer Metamorphose abgewiesen: als ob „die Gottheit in die Menschheit verwandelt sei" (BSLK 30,3f.) und Gott in seinem Tode am Kreuz aufgehört habe, Gott zu sein.

Mit der kommunikativen Identität von Gott und Mensch ist das Letzte im Blick, was von Gott zu sagen ist: „Gott ist Liebe" (1. Joh 4,8.16). Dieser letzte Satz der Eigenschaftslehre darf diese aber nicht als zeitloses Prinzip beherrschen – so, daß die Übereinstimmung der andern Eigenschaften mit ihm schon jetzt, solange wir noch nicht im Schauen, sondern im Glauben leben (2. Kor 5,7), im Sinne eines theoretischen Ausweises gedacht werden könnten. Vielmehr hat auch die Eigenschaftslehre jener Verschränkung der Zeiten Rechnung zu tragen, in der wir leben: Gottes Neuschöpfung macht die alte Welt zur alten und stellt die ursprüngliche wieder her. Das gegenwärtig – im Wort vom Kreuz – sich mitteilende Heil verbürgt die kommende Vollendung der Welt und läßt den Widerspruch der leidenden und seufzenden Kreatur der alten Welt zur zugesagten Schöpfung, der ursprünglichen Welt, mit Schmerzen erfahren. Diesem Zeitenbruch entsprechend widerfährt Gott in seinem Zorn, in dem er der Sünde überführt, anders als in seiner vergebenden Liebe, anders auch in seiner Langmut, in der er, mit dem usus politicus legis, die alte Welt auf seine Zukunft hin erhält, erst recht aber anders in seiner schrecklichen Verborgenheit, in der er – für uns unentwirrbar – Leben und Tod, alles in allem wirkt. Die Theologie erläge einer enthusiastischen Ungeduld, wenn sie versuchen wollte, Zorn und Langmut, vor allem aber jene schreckliche Verborgenheit als Gestalten der Liebe einsichtig zu machen. Gottes Einheit als Liebe und damit die Einheit der Zeit als Ewigkeit in der Heilung des Zeitenbruches läßt sich von uns aus und für uns in via nicht als stimmig erweisen; sonst wären Klage und Bitte überflüssig. Seine Einheit als Liebe ist vielmehr allein Sache der Doxologie: Grund und Gegenstand des bekennenden Glaubens und der darin liegenden Hoffnung.

Essentielle und nicht etwa akzidentielle Eigenschaften sind auch Zorn, Langmut und Verborgenheit, insofern wir es in deren Erfahrung mit Gott selber – und nicht nur mit einem von seinem Wesen verschiedenen Handeln – zu tun haben. Noch in seiner unbegreiflich schrecklichen Verborgenheit, dort also, wo wir nichts mit ihm zu tun haben sollen, haben wir es nicht nur mit menschlichen Fiktionen, sondern mit „Gott" zu tun – freilich keineswegs in bestimmter, begründeter und verläßlicher Weise; sonst gälte es nicht, vom Deus absconditus weg zu fliehen – hin zum Mensch gewordenen, offenbaren Gott, der ganz und gar Liebe ist.

Wenn Gott als einer und einziger bekannt und in der Doxologie verherrlicht wird, gleichwohl aber in Zorn und Liebe, Langmut und Verborgenheit je anders – für uns in irreduzibler Verschiedenheit – widerfährt, dann kann von seiner in allen Eigenschaften implizierten Allmacht nicht univok geredet werden. Die Allmacht seiner Liebe ist für uns eine andere als die seiner unbegreiflich schrecklichen Verborgenheit, auch eine andere als die seines Zorns und die seiner Langmut. So kann „Allmacht" nur als *mehrdeutiges Metaprädikat* fungieren. Als solches aber ist es unverzichtbar. Nicht nur, weil „Allmacht" als einzige Eigenschaft im Apostolicum begegnet, sondern weil sie angemessener und auf-

schlußreicher als etwa „schlechthinnige Ursächlichkeit" (Schleiermacher) oder „Unendlichkeit" (Pannenberg unter Berufung auf Gregor von Nyssa) die aus theologieinternen Gründen notwendige Bezugnahme auf Religionswissenschaft wie Religionsphilosophie ermöglicht und eine vorläufige Umschreibung des als nomen appellativum verstandenen Wortes „Gott", wie sie nicht zuletzt mit der Wendung „alles bestimmende Wirklichkeit" gebraucht wird, zu konkretisieren vermag.

Wer, wie Karl Barth in seinem Kampf gegen jede Form einer natürlichen Theologie, die Unterscheidung von nomen appellativum und nomen proprium aufhebt und die Eigenschaftslehre ausschließlich als Explikation des nomen proprium dei verantworten will (KD II,1), muß notwendigerweise die Gottes Eigennamen auslegende Trinitätslehre zur allgemeinen Gotteslehre machen; er folgt damit der nachchristlichen natürlichen Theologie, die sich seit Lessing und Kant herausgebildet und bei Hegel ihre vollkommene Gestalt gefunden hat. Mit solchem Monismus beugt die Metaphysik in ihrem Willen zur monarchischen Einheit selbst noch eine trinitarische Theologie unter sich und nötigt sie zu einer Letztbegründung.

Der von der bezeichneten irreduziblen Verschiedenheit von Zorn und Liebe, Langmut und Verborgenheit klar geforderte Verzicht darauf, diese Verschiedenheit von der Liebe her im Sinne eines theoretischen Monismus prinzipiell aufzuheben, führt in keinen Manichäismus, wohl aber zu einer „Orthotomie" (2. Tim 2,15) in der realistischen Wahrnehmung unserer Situation zwischen Evangelium und Gesetz, zwischen dem im Wort endgültig offenbaren Gott und seiner schrecklichen Verborgenheit sowie zwischen Glauben und Schauen und im Zeitenbruch zwischen dem alten und dem neuen Menschen, der sich gleichwohl, bis zum Tod, zum alten zu verhalten hat. Damit ist kein ständiges Oszillieren im Blick. Denn Gottes letztes und endgültiges Wort und Werk ist Liebe. Ihn, den wir, solange wir unterwegs sind, in mehrdeutiger Allmacht erfahren müssen, jetzt schon als gütigen und barmherzigen Vater anrufen zu dürfen, ist freilich nur im Licht der die Welt und den Zeitenbruch überwindenden Gewißheit möglich, dass uns nichts zu scheiden vermag von Gottes Liebe (Röm 8,31–39).

III.2 Zeitliche und räumliche Kommunikation; Hör- und Leseraum

Der als Kennzeichen einer hermeneutischen Theologie schon angesprochene *sprachliche* Charakter von Gottes Selbstmitteilung ist, wie eingangs bereits betont, zugleich deren *Prozeß- und Zeitcharakter.* Welches Verständnis von Zeit und Raum verbindet sich mit dieser These?

Wer mit der Frage nach einem singularischen Abstraktbegriff von Zeit und Raum, mit der Frage nach einer „reinen" Zeit und einem „reinen" Raum einsetzt, findet zu keinem Verständnis der Zeiten und Räume als Gottes *Geschöpfe.* Seine transzendentale Ästhetik samt ihrem Purismus bedarf einer metakritischen Wendung. Diese stellt sich im Blick auf jenes elementare Kommunikationsgeschehen ein, in dem mir samt allen Kreaturen unverdient verschiedene Zeiten zum Leben zufallen sowie Räume zum Wohnen im Haus der Welt bereitet sind und, verschränkt mit den Zeiten, in der Hand des Schöpfers bleiben (Ps 31,16). Dies ereignet sich kraft des gütigen und barmherzigen Schöpferwortes, das die Zeiten und Räume nicht nur schafft – zuspricht und zuteilt –, sondern auch

durch sie und in ihnen anredet: Gott schafft die Welt nicht in einem einzigen Augenblick, sondern läßt sich für sein Schaffen selbst Zeit und Raum; die Welt wird *cum* tempore et spatio *in* tempore et spatio geschaffen (anders Augustin, De civ. Dei XI,6).

Wie die Erfahrung der durch das Wort geschaffenen Zeit hat auch die Erfahrung des durch das Wort geschaffenen Raumes ihre physiologische Basis und Matrix; unsere vernehmende Vernunft ist leibgebunden. Hat die Zeit ihr leibhaftes Maß im Rhythmus des Herzschlags und des Atmens sowie der anderen elementaren Rhythmen, so wird die Ökonomie des Raumes ertastet und ersehen; mit dem sehenden Auge verbindet sich die zeichnende und schreibende Hand. Der homo pictor, der Einteilungen trifft und seine Welt figuriert, wirkt synästhetisch mit dem homo loquens; synästhetisch wirkt das Reden des Menschen mit seinem Schreiben, die Laute mit den Buchstaben, die Sprache mit der Schrift. Wesentlich auf dieser Synästhesie beruht die Wahrnehmung von Raum und Zeit; beide lassen sich nie je für sich, sondern konkret immer nur in einer Wechselwirkung und gegenseitigen Durchdringung wahrnehmen.

Aus dieser schöpfungstheologischen Einsicht ergibt sich: *Das Sprachwesen Mensch lebt in einem durch Buchstaben und Laute markierten Hör- und Leseraum.*

Wird das Sprachwesen Mensch in seiner Zeit und seinem Raum als hörend und lesend, schreibend und redend, singend und sagend wahrgenommen, dann artikuliert sich eine Ästhetik, die nicht nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit, nicht etwa nur eine religiöse Provinz betrifft, sondern die Wirklichkeit und Welt schlechthin. Die ganze Welt und Wirklichkeit ist ein Wort, das sich mir zu hören gibt, dem ich antworten darf, dem ich mich als Sünder freilich versage, das ich als Sünder nicht höre, ja: nicht hören, nicht lesen will; die ματαιότης (Röm 8,20), der Betrug, die Lebenslüge springt dabei heraus.

Die wahre transzendentale Ästhetik betrifft den sprachlichen Zeitraum des Menschen und seiner Welt. Die entscheidenden Strukturmomente dieser Ästhetik lassen sich in freier Aufnahme den Bedeutungsdimensionen des griechischen Wortes ἀκοή entnehmen. Es sind vier: ἀκοή meint erstens das, wodurch gehört wird, die Hörfähigkeit, theologisch: die empfangene Hörfähigkeit, zu der ich ermächtigt bin, zweitens den Akt und den Modus des Hörens: daß und wie ich höre, drittens: das, was gehört wird, was ich aufnehme, rezipiere, viertens: das, was gesagt, was zu Gehör gebracht wird.

Diese vier Momente bestimmen den sprachlichen Zeitraum des Menschen und seiner Welt als Hörraum. Entsprechend gliedert sich das Gesichtsfeld, der Leseraum. Worin liegt das Rätsel des Buches – der Welt als Buch, das geschrieben ist, und, durch die Bibel aufgeschlossen, gelesen wird? Liegt dieses Rätsel in der Absicht des Autors? Oder im Geist des Lesers?

Diese Fragen setzen ein Spiel in Bewegung, in dem sich die anvisierte Hermeneutik ausarbeiten ließe. Sie betrifft Natur wie Geschichte und ist zugleich Ontologie. Wie verhält sich der in der „Sprache" sich zueignende „Inhalt", die Substanz, zu dem Subjekt, das sie sich aneignet? Ist die Sprache – verstanden als Sprechen, als Sprechakt – mehr nach der Seite der Substanz und ihrer Positivität oder mehr nach der Seite des aufnehmenden, in Freiheit hörenden Subjektes hin zu akzentuieren und zu bedenken? Oder entscheidet die „Sprache", der Kommunikationsvorgang als solcher, so daß von ihm her die Fragen nach der mens auctoris, der Absicht des Autors, und dem Geist des Auslegers, des Le-

sers, sich als Vexierfragen erweisen und in ihrer Alternative sich auflösen, weil „ein Gespräch wir sind"[33]?

IV. Relative Autonomie des Textes

Dem bisher Dargelegten entspricht eine bestimmte Texttheorie. *Sie macht die relative Autonomie des Textes gegenüber dem Autor wie gegenüber dem Leser geltend.*

Sinn und Gehalt dieser These möchte ich im Blick auf zwei für die Theologie- und Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts maßgebende Gestalten herausstellen: im Blick auf Barth und Bultmann. Dabei beziehe ich mich auf Paul Ricoeur.

Ricoeur vertritt eine Hermeneutik, die, anders etwa als die existentiale Interpretation, von der Monarchie der Subjektivität befreit ist. Ein sich selbst Verstehen bildet sich nur auf dem „Umweg" über „Zeichen", „Symbole" und „Texte"[34] – gerade durch deren Schriftlichkeit, Widerständigkeit und Eigenständigkeit.[35] Sich verstehen bedeutet für Ricoeur, sich „vor dem Text" zu verstehen und von ihm die Bedingungen eines Ich zu erhalten, das ein anderes ist als das Ich vor der Lektüre. Das Ich kann sich nicht umstandslos mit sich vermitteln; es lebt aus dem Text, der sich zu denken gibt.

IV.1 Den Text transzendieren (Hegel und Barth)

Wer sich „vor dem Text" versteht und sich von ihm aufhalten läßt, sucht nicht mehr mit Karl Barth „die Beziehung der Wörter auf das Wort in den Wörtern" aufzudecken, um dabei die Differenz zwischen dem biblischen Text und seinem Leser und Interpreten so weit aufzulösen, daß ich „nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin", und den Text „nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen reden lassen" kann[36].

Die darin waltende neuzeitliche Subjektivität assimiliert sich alles Andere, Fremde, mir Entgegen- und Gegenüberstehende – bei Barth wie bei Hegel freilich verbunden mit der Annahme, daß der Gegenstand des Erkennens dessen Herr und Subjekt ist und mich sich assimiliert. Das der Selbstbewegung des Gegenstandes folgende Nachdenken hat jedoch den Raum widerständiger Sprache verlassen. Es bleibt nicht vor dem Text, sondern begibt sich in ihn und hinter ihn, transzendiert ihn – die eschatologische Vollendung ungeduldig vorwegnehmend.

IV.2 Den Text hintergehen (Schleiermacher und Bultmann)

In anderer Weise als bei Barth und Hegel wird der Text bei Bultmann und Schleiermacher hintergangen. Die dem gegenwärtigen philosophischen und theologischen Bewußtsein eingefleischte romantische Hermeneutik nimmt den Text als Objektivation eines unmittelbaren Existentialverhältnisses, das freilich zum Ausdruck drängt. Im Rückgang hinter den Text auf eine ihm zugrundeliegende Erfahrung wird nach seinem Sinn gefragt; oft

---

[33] *Fr. Hölderlin*, „Versöhnender, der du nimmer geglaubt ...", 3. Fassung (in: *ders.*, Große Stuttgarter Ausg., hg. v. *Fr. Beissner*, Bd. 2, 1. Hälfte, 1951), 137,50.

[34] *P. Ricoeur*, Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84, 1987, 232–253.

[35] *P. Ricoeur*, Philosophische und theologische Hermeneutik (in: *ders/E. Jüngel*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache [Sonderheft der EvTh], 1974, 24–45).

[36] *K. Barth*, Der Römerbrief, 1922², XII (Vorwort).

wird der Textsinn mit der Intention des Autors identifiziert, als eigene Existenzmöglichkeit ergriffen und darin zu verifizieren gesucht.

Diese zweifache Ungeduld, vom Text weg möglichst ohne Umwege zum Selbstverständnis seines Autors und seines Lesers zu kommen, hat Ricoeur an Bultmanns existentialer Interpretation bzw. deren Kehrseite, seinem Entmythologisierungsprogramm scharf kritisiert. So macht er nach der einen Seite hin geltend: „Es gibt keine Exegese ohne einen 'Sinngehalt'; dieser liegt im Text und nicht im Urheber des Textes begründet."[37] Nach der anderen Seite hin, im Blick auf eine Aneignung des Textsinns, wendet er ein: „Eine Theorie der Interpretation, die sofort auf das Moment der Entscheidung zusteuert, geht zu schnell voran; sie überspringt das Moment des Sinns, das die Stufe des Objektiven [...] darstellt."[38]

IV. 3 Umgang mit dem Text

In seinem Bestehen auf dem Text und dessen relativer Autonomie gegenüber dem Autor wie gegenüber dem Leser kann Ricoeur dazu verhelfen, in einer philosophisch reflektierten und im Konflikt neuzeitlicher Interpretationen artikulierten Weise Luthers Begriff der „meditatio" und damit der Theologie überhaupt wiederzugewinnen: „nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und das buchstäbliche Wort im Buch immer zu treiben und zu reiben, zu lesen und wiederzulesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit meint."[39]

Wenn sich der Heilige Geist so sehr an Laute und Buchstaben bindet, sollte es einer Lehre von ihm selbstverständlich sein, strukturalistische und sprachanalytische Fragestellungen aufzunehmen. Werden diese nicht absolut gesetzt und dem Konflikt der Interpretationen entnommen, dann sorgen sie dafür, daß der Text das ihm zukommende Gewicht behält, nicht hintergangen und aufgezehrt wird. Erst dann läßt sich überhaupt ein Verhältnis – „Umgang" – mit ihm haben, wie Luther „meditatio" übersetzt. Dann wird er nicht mehr als eher unliebsame Hemmung auf dem Weg zum eigentlich Gemeinten hin genommen; dann läßt man sich gerne von ihm aufhalten – hält sich vor und bei ihm auf, hat „Lust" zu ihm (Ps 1,2).

Die Heilige Schrift ist der „Atemraum" des Heiligen Geistes.[40] Das Wort – sowohl das geschriebene wie das gesprochene Wort – darf durchaus als „Raum" verstanden werden. „Sieh nur", sagt Luther, „daß du auf Gottes Wort acht habest und darinnen bleibst wie ein Kind in der Wiegen."[41] Die Heilige Schrift ist ein Raum, ein Gelände, das trägt, in dem ich mich frei bewegen, auf Erkundungsfahrt gehen, Erfahrungen machen kann. Me-

---

[37] *P. Ricoeur*, Vorwort zur französischen Ausgabe von R. *Bultmanns* ›Jesus‹, 1926 und ›Jesus Christus und die Mythologie‹, 1951, in: *ders.*, Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, 1973, S. 175-198, 194.

[38] Ebd..

[39] *M. Luther*, Vorrede zum ersten Band der deutschen Schriften, 1539; WA 50, (657–661) 659, 22–25; Text modernisiert. Vgl. *O. Bayer*, Theologie, aaO (s.o. Anm. 12), S. 83–95. Im scharfen Kontrast zur jüdischen und christlichen Hochschätzung des „buchstäblichen" Wortes: *Platon*, Phaidros 257b 7–278 b.

[40] *M. Tetz*, Athanasius und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters, in: ZThK 81, 1984, (S. 196–219), S. 206 u. 216–219.

[41] WA 19, 498,11f..

lanchthon hat dies im Widmungsbrief seiner „Loci" von 1521 eindrücklich in seinem Wunsch zur Sprache gebracht, „daß – wenn irgend möglich – alle Christen sich allein in den Heiligen Schriften ganz frei bewegen [sich darin aufhalten: versari], und sich völlig in deren Kraft und Wesen hineinverwandeln lassen. Denn da die Gottheit ihr vollkommenstes Bild gerade in ihnen zum Ausdruck gebracht hat, kann sie anderswoher weder sicherer noch näher erkannt werden."[42]

IV. 4 Selbstauslegung des Textes

Auf diese Weise erschließt sich neu der genuine Sinn der berühmten, oft freilich nur als Befürwortung einer Konkordanzmethode verstandenen These Luthers, daß die Heilige Schrift sich selber auslegt (sacra scriptura sui ipsius interpres).[43] Sie wird nicht von mir ausgelegt. Sie ist vielmehr fähig, sich selbst auszulegen, indem sie mich auslegt, meine Lebensgeschichte schreibt und beurteilt, so daß der mit der Autorität der Heiligen Schrift identische Gott der Autor meiner Lebensgeschichte ist.[44]

Dementsprechend kommt die Priorität nicht der Frage „Wie verstehe ich den vorgegebenen biblischen Text?" zu, sondern der umgekehrten Frage: „Wie gibt sich der vorgegebene biblische Text mir zu verstehen?"

Ricoeur pointiert: „Nicht das Subjekt konstituiert also das Verstehen, sondern [...] das Selbst wird durch die 'Sache' des Textes konstituiert."[45] Ein solcher Satz regt an, den ontologischen Gottesbeweis sprachlich gegenständlich zu fassen und hermeneutisch zu bedenken: als Selbsterweis des Autors und Poeten, der mich schafft und sich mir darin, in seinem sprechenden Werk und wirksamen Sprechen, auch zu denken gibt.

Eine zwingende Letztbegründung ihrer Sätze hat die Theologie damit nicht gefunden. Indem sie vor dem Text bleibt und nicht versucht, ihn zu transzendieren, hat sie in der Heiligen Schrift, der „göttlichen Aeneis", wie sie Luther auf seinem letzten Zettel nennt[46], ein unerschöpfliches Erfahrungsbuch, mit dem sie nicht zu Ende kommt – wie sie mit ihm auch zu keinem Anfang kommt, so daß sie den Durchblick durch Alles hätte. Was ihr als Neues aufgeht, geht ihr vor dem Text auf, zu dem sie durch Widerstände und Anfechtungen hindurch immer nur zurückkehren, über den sie aber nicht hinausgehen und hinter den sie nicht zurückgehen kann.

Anders als nach der existentialen Interpretation und der mit ihr verbundenen Hermeneutik des Rückgangs hat die Theologie ihren Ort „vor" dem Text – im Respekt vor dessen Fremdheit und Widerständigkeit. Sie kann kein „unmittelbares Existentialverhältnis"[47] in den Blick nehmen wollen, sondern sieht die menschliche Existenz nicht erst se-

---

[42] *Ph. Melanchthon*, Loci communes, 1521 (lat.-dt.), übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen verstehen v. *H.G. Pöhlmann*, Gütersloh 1993, S. 14: „christianos omnes in solis divinis litteris liberrime versari et in illarum indolem plane transformari. Nam cum in illis absolutissmam sui imaginem expresserit divinitas, non poterit aliunde neque certius neque propius cognosci."

[43] WA 7, 97,23. Vgl. Bayer, Theologie, aaO (s.o. Anm.12), S. 101f..

[44] *O. Bayer*, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999.

[45] *P. Ricoeur*, aaO (s.o.Anm.35), S. 33.

[46] WA TR 5, 168, Nr. 5468 (Statius zitierend). Vgl. *O. Bayer*, Gott als Autor, aaO (s.o. Anm. 44), S. 279–300.

[47] Vgl. o. Anm. 27.

kundär, sondern primär sprachlich verfaßt – in bestimmten Lauten und Buchstaben und damit in Raum und Zeit. Theologie ist dann „Grammatik zur Sprache der heiligen Schrift"[48].

V. Schlußbemerkung

Mit dem vorgetragenen Verständnis der Theologie als konstitutiv und essentiell hermeneutischer Theologie ist Theologie als Wortlehre, nicht primär als Glaubenslehre verantwortet.

Der entscheidende Grundzug dieser hermeneutischen Theologie liegt in ihrer schöpfungstheologischen Bestimmtheit. Eine hermeneutische Ontologie bzw. ontologische Hermeneutik läßt sich nur schöpfungstheologisch verantworten – genauer gesagt: mit einer christlichen Schöpfungstheologie, wie sie vor allem durch den Prolog des Johannesevangeliums konstituiert ist. Will Theologie als hermeneutische Theologie positiv benennen, was sie im kritischen Bezug zu Mythologie einerseits und Metaphysik andererseits zu verantworten und zu denken hat[49], dann wird sie ihr Verständnis von Gott und Wort – von Gott *als* Wort: als Kommunikationsmacht und zur Kommunikation ermächtigend – im Raum eben dieses Textes, des Johannesprologs, artikulieren: Das in der Geschichte Jesu fleischgewordene Wort – dieses leibliche Wort – ist der Schöpfungsmittler als endgültiger Exeget und Hermeneut Gottes. „Niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der Gott und in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt – exegesiert, erzählt" (Joh 1,18).

---

[48] *O. Bayer*, Theologie, aaO (s.o. Anm. 12), S. 124.

[49] Dazu: AaO, S. 21–27. AaO, S. 475–484 ist aufgewiesen, daß *Bultmann nicht metaphysikkritisch genug und nicht mythologiebewußt genug verfährt.*

Johannes Wirsching
Berlin

Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen

(1) Sprachkritische Problemanzeigen

(1.1) In der neueren Zeit wird der Fortschritt der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften, sehr stark empfunden. Sie sind nach Begriffsbildung, Verfahrensweise und nicht zuletzt Überprüfbarkeit führend. Die Philosophie dagegen wirke zunehmend beliebig, ergebnislos, rückwärtsgewandt. Es kommt bei ihr sozusagen nichts heraus. Darum wird auch und gerade für die Philosophie und schließlich für jedes Erkenntnisunternehmen allgemeine Versteh- und Nachvollziehbarkeit gefordert. Jeder rein persönlich bleibender Entscheidungsstandpunkt ist aus der Wissenschaft zu entfernen.

Das geschieht durch Hinwendung zur Sprache. Sprache ist die unaufhebbare Grundlage aller Wissenschaften. Erst die Bedingungen der Sprache ermöglichen und erschließen Erfahrung. Gegenstände der Erfahrung werden immer nur durch die Sprache und in ihr hervorgebracht, darin besteht ihr „transzendentales" (die Geltung erfahrungsunabhängiger Erkenntnis bestätigendes) Wesen. Was die Sprache nicht oder nur als Blendwerk erkennen läßt, das gibt es auch nicht.

Von hier aus bestimmt sich denn auch die Aufgabe der Philosophie. Alle Philosophie ist Sprachkritik, heißt es bei Ludwig Wittgenstein. Philosophische Probleme sind rein sprachlicher, nicht sachlich-gegenständlicher Art. Fragen etwa der Vernunft- oder Erkenntniskritik bezeichnen im Grunde Scheinprobleme, die als sprachlich sinnlos aufgedeckt werden. Sprachkritik hat hier also nichts mit Kritik vorliegender („empirischer") Sprachgegenständlichkeit zu tun, so wie etwa die vergleichende Sprachforschung von gegebenen Sprachzeugnissen ausgeht. Sprachkritik wird vielmehr vollzogen als *logische* Zergliederung der Sprache, als Suche nach ihrer immer und überall gleichen logischen Form. Diese Logik der Sprache zeigt sich in deren zeitloser Regelhaftigkeit und Genauigkeit. Es gibt im Grunde nur eine einzige Sprache, die allgemein verbindlich, weil wirklichkeitsgerecht ist, eben die eine logisch-formale Sprache. Sie entsteht durch Rückführung der vielfältigen Sprachformen auf naturwissenschaftlich bewahrheitete oder zu bewahrheitende Tatsachen. Diese Idealsprache kennzeichnet dann auch die Grenzen der erfahrbaren Wirklichkeit.

Sätze über Gott also lassen sich, mögen sie grammatikalisch noch so richtig sein, nicht als stichhaltig erweisen, es sei denn im Sinne bloßer Selbstbeglaubigung, als rein *privates* Spracherlebnis. Solche Sätze müßten schon „intersubjektiv", in der *einen* Sprache der logischen Form aussagbar sein, sollen sie nicht letztlich sinnlos bleiben. Ich kann natürlich behaupten, daß der kleinste Mond des Jupiter aus Käsekuchen besteht, so wie ich auch vom Auge Gottes reden kann, das mich heute und immer zu sehen vermag. „Intersubjektiv" ist dergleichen nicht, sonst müßte man zumindest beim Auge Gottes von Augen*brauen* reden können.

(1.2) Eine Idealsprache von allgemeiner Geltung setzt jedoch eine unbewiesene – und letztlich unbeweisbare – Gleichheit von Sprachgeschehen und Erfahrungswelt voraus. Mit dem Versuch, *alles* Seiende auf *logisch* Seiendes zurückzuführen, läßt sich zwar eine begriffliche Einheit des Wirklichen erzwingen, aber nur auf Kosten der Wirklichkeit selbst. Die ideale Sprache enthüllt sich als reines „Konstrukt", als gedankliches Hilfsmittel für die Vereinheitlichung der Sinnenwelt. Sprache ist jedoch Sachträgerin, nicht reine Form. Der Verstehende kann sich die Sprache nicht gefügig machen, als wäre sie eine Art Förderband für „allgemeine" Erkenntnisse oder zeitlose Gültigkeiten. Gerade die sprachliche Prägung, die Aussage in ihrer Sprachgestalt ist der Bereich, in dem über die Mitteilbarkeit einer Erkenntnis, über die Lauterkeit einer Absicht, über wahr und falsch entschieden wird. Allein die Zucht des Wirklichen führt in die Weite allgemeiner Erkenntnis. Tritt jedoch das Anliegen einer Aussage vor diese selbst oder die Versicherung, wieviel Bedeutendes mit ihr beabsichtigt sei, dann verlieren die verwendeten Worte an Sachlichkeit und Unterscheidungskraft; sie werden zu bloßen „Stereotypen", in denen sich das jeweilige soziale Einverständnis oder die ihm entsprechende Erwartungshaltung spiegelt.

Dabei läßt sich eine geradezu heilsgläubige Überhöhung der Sprache feststellen. Wortstereotypen können – angeblich – nicht täuschen; sie bieten soziale Sofortlösungen und überzeugen durch den darin liegenden Beruhigungswert. Der Gebrauch solch anerkannter Musterwörter wird als heilender oder doch hilfreicher Vorgang empfunden. Was das bedeutet, kann man sich an der wachsenden „Emotionalisierung" (Gefühlsaufladung) und „Sentimentalisierung" (Rührseligkeitszunahme) ganzer Sprachbereiche klarmachen.

So verwendet heute jeder Politiker und Berichterstatter, auch und gerade im kirchlichen Raum, wie selbstverständlich das zum Stereotyp geronnene Wort 'Mensch', auch wenn gar kein Gegensatz etwa zum Tier ausgedrückt werden soll und schon die einfachste Beobachtung zeigt, daß es sich um Personen, Leute, Bürger, Einwohner, Steuerzahler, Verbraucher, Insassen, Gäste, Besucher, Betroffene, Beteiligte, Zuschauer, Angeredete, Mitreisende, Urlauber, Heimkehrer u.s.f. handelt. Aber der 'Mensch' weckt und nährt soziales Empfinden, die beobachtete 'Person' verrät womöglich nur soziale 'Kälte' und den Anhänger der 'Ellenbogengesellschaft'.

Ähnlich ausgestanzt wird heute das Wort 'Partner' verwendet, unter Preisgabe aller sinnenfälligen Abstufungs- und Unterscheidungsbegriffe wie: Nachbar, Helfer, Gönner, Bekannter, Kamerad, Gefährte, Mitbewohner, Begleiter, Teilhaber, Gemeindeglied, Verkehrsteilnehmer („Hallo, Partner, danke schön!"); oder, im Erotischen, wie: Verehrer, Liebhaber, Verlobter, Bräutigam, Geliebter, Zukünftiger, Bewerber, Ehegatte, Gemahl. Menschsein wird ganz allgemein als gleichzuschaltende Partnerschaft angesehen; vom Schach- oder Urlaubspartner bis zum Lebens- und Sexualpartner, Partnerlook und Partnertausch jeweils einbegriffen.

(1.3) Das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit darf also nicht als ihre logisch-formale Gleichsetzung bestimmt werden. Jeder Satz unserer Sprache hat so, wie er vorliegt, sein Eigenrecht. Es gibt unendlich viele Sprachformen, nicht nur die eine logische, weil es eine unendliche Fülle des Wirklichen gibt. Neben die Sprachformen der Naturwissenschaft treten die der politischen, künstlerischen und der religiösen Sprache. Von diesem lebendigen, sinnfälligen Gebrauch der Sprache ist auszugehen – von den „Sprachspie-

len", wie sie sich im Berichten, Erzählen, Lesen, Singen, Übersetzen, aber auch als Grüßen, Bitten, Danken, Fluchen, Beten kundgeben. Sprachkritik ist nunmehr: die *Wahrnehmung* von zahlreichen Sprachformen, deren Gebrauch eine unvertauschbare, nur ihnen zukommende Wirklichkeit anzeigt; und ist ferner: die *Aufdeckung* von Mißverständnissen, wie sie durch Vermischung unterschiedlicher Sprachformen entstehen. Als Aufgabe der Philosophie ergibt sich daraus ein „Therapieren" (Heilen) der Sprache, insofern nicht ein logisches Gerüst *aller* Sprachspiele, sondern die „Tiefengrammatik" des je eigenständigen Sprachspiels, seine Rechtschreibung sozusagen, zu erarbeiten ist und allfällige Überschneidungen „entmischt" werden müssen. Daß die Philosophie so jeden Problemzusammenhang verlöre zugunsten einer Vereinzelung in sprachlicher Jeweiligkeit, ist kein durchschlagender Einwand und im Grunde nur als (ebenso fragwürdiges) Gegenbild zu der immer und überall gleichen logisch-formalen Sprache gedacht. Wer von der Fülle der Sprachformen ausgeht, weiß um die Vielfalt des Wirklichen, um eine eigene Logik auch der religiösen Aussagen. Jedes religiöse Wort, also auch das Wort Gott, ist in seiner logischen Eigentümlichkeit aufzusuchen, die in eigentümlichen, unableitbaren Erfahrungen wurzelt und nicht an zeitloser Regelhaftigkeit gemessen werden darf. Die logisch eigentümliche Sprache ist immer, auch als religiöse Sprachform, Spiegelbild der Eigentümlichkeit ganz bestimmter Erfahrungstatbestände.

(2) Sprachkritische Gründe für eine Rede von Gott.

Entsprechend bleibt offene Sprachkritik um die Aufhellung auch des religiösen Wortgebrauchs bemüht. Voraussetzung ist dabei, daß man von Gott nicht etwa *schweigen* müßte, sondern daß der Gebrauch dieses Wortes begründet ist und eine bestimmte Erfahrung auf den Begriff bringt, die anders nicht wiedergegeben werden kann.

Das soll durch drei ineinandergreifende Verfahrensschritte verdeutlicht werden.

(2.1) *ERSTER SCHRITT*: ES GIBT UNTERSCHIEDLICHE SPRACHZUSAMMENHÄNGE INNERHALB DER ERFAHRUNGSWIRKLICHKEIT. DARIN ZEIGT SICH DIE EIGENWELT ZAHLREICHER WIRKLICHKEITSBEREICHE, SO AUCH DIE DES RELIGIÖSEN.

(2.1.1) Von Gott kann ich auf unterschiedliche Weise reden. Ich kann *über* ihn reden, dann bediene ich mich eines „apophantischen Logos", d.h. ich benutze aufweisende, aussagende, gegenständlich zirkelnde Worte. Ich kann aber auch *zu* Gott reden. Dann bediene ich mich eines „doxologischen Logos", d.h. ich benutze feiernde, anbetende, auf Beziehungen zielende Worte.

Ich kann ohne weiteres von Gott „apophantisch", gegenständlich aufweisend reden, so wie ich über Bettwäsche, Pflaumenmus oder Zündkerzen rede. Nur: Ich will dabei gar nicht beim Wort genommen werden. Ich bin entweder sprachlich unentwickelt und unterliege einem 'restringierten' Code, oder ich mache nur einen mehr oder weniger schlechten Witz. Im ersten Fall werde ich das Wort Gott über Bord werfen, sobald mir ein 'elaboriertes' Wortsystem zur Verfügung steht; im zweiten Fall werde ich das Wort Gott fallenlassen, wenn es um ernsthafte Fragen oder Gegenstände des Lebens geht.

Ich kann aber auch „doxologisch", lobpreisend von Gott reden, und wenn das nicht vollkommen sinnlos sein soll, so muß hierbei ein anderer Sprachzusammenhang, ein ungewohntes Sprachspiel zum Zuge kommen und mit ihm ein besonderer Erfahrungsgehalt.

(2.1.2) Machen wir uns das an zwei religiösen Beispielen klar, an dem Gebrauch der Wörter 'Maria' und 'Christus'; hilfsweise auch an dem Gebrauch des Wortes 'Rose'!

Es ist eine sprachliche Zusammenhangsverschiedenheit, ob ich sage: Maria wurde in den Himmel aufgenommen. Oder: Maria ging einkaufen. Oder: Maria, nimm den Finger aus der Nase!

Es ist ein sehr unterschiedliches Sprachspiel, ob ich sage: Christus ist mein Leben, und Sterben ist mein Gewinn (Phil 1,21). Oder: Christus ist der Stifter der Religion des Abendlandes. Oder: Jesus Christus – Balkensepp!

Es ist eine durchaus widerstreitende Sprachgebung, wenn ich (zitierend) sage: „Aus den schönen Augen reibt den Schlaf sich, erwachend, die Rose" (F. Hölderlin). Oder: Rose, der Rinnstein ist doch kein Spielplatz! Oder: Zu Befehl, Mr. Rose! Oder: Rose, hier! Platz!! –

Die genannten Sprachbeispicle (so für den Ausdruck Rose) lassen sich nicht logisch aufeinander zurückführen und in einen Regelzusammenhang aufheben, aus dem heraus sie bewahrheitet oder widerlegt werden könnten; sie zeigen vielmehr ontologische Brüche und Reibungen an, die als solche erklärt werden müssen.

(2.2) *ZWEITER SCHRITT*: ES GIBT SPRACHLICHE DURCHBRECHUNGEN DER ERFAHRUNGSWIRKLICHKEIT. IN IHNEN ÄUSSERT SICH DIE EIGENWELT DES RELIGIÖSEN ALS EVOKATION (ENTHÜLLUNGSGESCHEHEN).

(2.2.1) Wir beobachten etwas und stellen dabei fest: Wir haben vor uns ein Beobachtbares und noch etwas darüber hinaus, ein Mehr sozusagen. So ist das Lächeln eines Menschen ein allgemein zugängliches Beobachtungsgut. Ob es aber gütig, herablassend, verlegen, selbstgefällig, zynisch war, kennzeichnet einen 'Mehrwert' des Lächelns, der erst sprachlich als solcher aufgedeckt wird.

Dieses Mehr zielt im Grunde auf ein Aha-Erlebnis. Ich zeichne ziemlich regellos eine Reihe von Punkten auf eine Wandtafel. Die Beobachter geben ihre Eindrücke zum besten: Schneeflocken, Sandkörner, Stecknadelköpfe, Sternenhimmel, verschmutzte Fensterscheiben ... Ich zeichne weitere Punkte auf die Tafel, nunmehr eine gewisse Anordnung befolgend. Plötzlich ruft jemand: Ein Kreis!

Das sprachliche Mehr erschließt gleichsam eine Sondererkenntnis, eine Zusatzeinsicht; nicht losgelöst, für sich, wohl aber in, mit und unter dem Beobachtungsstoff. Es erfolgt eine sprachliche Durchbrechung der beobachtbaren Wirklichkeit. Solch ein Sprechen ist nicht aussagend, feststellend. Es will nichts vor Augen führen, was ohnehin alle vor Augen haben. Solches Sprechen will vielmehr etwas sehen lassen am Sichtbaren; etwas zeigen am Vorzeigbaren; etwas aufdecken im Vorhandenen. Es ist also nicht apophantisch (aussagend), sondern evokativ (durchsagend). Es gründet in einem Enthüllungsgeschehen und hat gleichsam Erschließungsbefugnis.

Entsprechend ist das Reden von Gott nicht apophantischer (herausstellender), sondern evokativer (herauslockender) Art. Und das Wort Gott selber ist kein Apophans (Feststellungswort), sondern ein Evokativ (Enthüllungswort). Ebenso ist der Titel Christus kein aufweisendes Mitteilungswort, sondern ein Wort, das am gegenständlich Faßbaren etwas nicht Gegenständliches fassen macht. So bestünde die Aufgabe der *Christologie,* sprachkritisch gesehen, darin, geeignete Evokations-Techniken (Enthüllungsverfahren) zu entwickeln, mit deren Hilfe der Mensch Jesus als die Offenbarung des ewigen Gottes zu begreifen wäre. Und die Aufgabe der *Gotteslehre* wäre, sprachanalytisch gesehen, dies: herauszubekommen, welche Enthüllung von Wirklichkeit durch das Wort Gott geschieht.

(2.2.2) Enthüllungs-Erlebnisse bleiben meist vor-methodisch, unmittelbar, und werden umgangssprachlich wie folgt angedeutet: Jetzt geht mir ein 'Licht' auf. Endlich fällt der 'Groschen'. Es 'dämmert' mir. Solche Erlebnisse sind freilich in besonderer Weise der Selbsttäuschung ausgesetzt. Enthüllungs-Techniken jedoch, planmäßig entwickelt und durchgeführt, wollen über den naheliegenden Einwand, hier gehe es nur darum, des Kaisers neue Kleider sehen zu lassen oder die Ich-sehe-das-was-du-nicht-siehst-Methode zu beanspruchen, deutlich hinausführen und „intersubjektiv" gültige Erschließungsschritte ermöglichen. Wie sieht eine Evokation an und in der Erfahrungswirklichkeit aus, für die ich am Ende nur das Wort *Gott* gebrauchen kann?

Dazu seien hier einige Erschließungsschritte an dem Sprachmodell 'Macht' nachvollzogen.

(2.2.2.1) Macht wird auf unterschiedlichste Weise erlebt und ausgeübt. Das heißt zugleich: Macht ist auf unterschiedliche Weise begrenzt. Macht ist teilbar, wie es der moderne Verfassungstaat vorführt, und darum auch vergänglich.

So gibt es das Sprachmodell der *Realmacht*, welches, auf handgreifliche Tatsachen sich gründend, die sichtbare Ordnungs- oder Staatsmacht bezeichnet. Diese Macht ist mächt*ig*, erkennbar an Stichworten wie Geldstrafe, Parkverbot, Mietrecht oder Steuerpflicht. Aber diese Macht ist begrenzt.

Stärker, mächt*iger* als die sichtbare Ordnungsmacht ist die *Vollmacht,* wie sie sich im Wissen („Wissen ist Macht"), aber auch im Gewissen (in dem ich gebunden bin) äußert, ebenso in Treueverpflichtungen (etwa des Eides) und im Gerechtigkeitsempfinden (das auch bei äußerer Unterlegenheit mächtiger sein kann als das gesetzte Recht). Aber auch diese Macht ist begrenzt.

Mächtiger noch als Kunst, Wissenschaft, Gewissen, Gerechtigkeitssinn ist die Liebe, die bekannte Himmelsmacht. Sie ist geradezu *über*mächtig. Diese *Übermacht* der Geschlechterliebe kann die Macht allen Wissens, auch die des *Ge*wissens, durchaus überbieten: Liebe wird auch den verbrecherischen Geliebten verteidigen. Jedoch – auch diese Macht ist begrenzt. –

In alledem zeigt sich: Macht ist mächtig nur in den Grenzen, durch die sie jeweils festgelegt wird. Ihren sprachlichen Niederschlag finden solche Machtbegrenzungen in entsprechenden Grenzwertgebern („Qualifiern") wie -ig, -er, -über. Es handelt sich dabei um unterschiedliche Seinsebenen, auf denen (und als die) Macht sich offenbart, und

zugleich um die Beherrschbarkeit von Macht, um ihre tatsächliche Anwendung und Ausübung. Macht ist also – auf unterschiedliche Weise – immer schon vorgegeben und zugleich aufgegeben.

(2.2.2.2) Die denkbar höchste Stufe indessen, die *Allmacht,* meint nun nicht mehr Macht in Beziehung oder Begrenzung, sondern Macht in völliger Losgelöstheit, *all*mächtige Macht, sozusagen die Macht *in* der Macht. Ein Allmächtiger verkörpert Macht schlechthin und teilt sie nur mit sich selbst. Ungeteilte Macht aber sprengt den Rahmen irdischer Machterfahrung. Sie kann nicht einfach aus bekannter Machtausübung erschlossen oder durch deren Steigerung erreicht werden. Niemand kann sich auf dem Wege der Selbstüberhöhung zu einem allmächtigen Wesen hochstilisieren. Das ist krankhaft und gefährlich, wofür der Cäsarenwahn, Gestalten wie Nero, Napoleon, Hitler anzuführen sind.

Das Wort Allmacht deutet auf eine Ortsbestimmung, auf einen Ordnungsentwurf für Machterfahrung überhaupt. Ein solcher Entwurf ist selber kein Handlungsergebnis mehr, er kann nicht auf sein vermeintliches Produktgepräge hin durchschaut und dann einfach 'nachproduziert' werden. Er scheint vielmehr jeder Machterfahrung, jeder Machtausübung vorgegeben; seinsmäßig (ontologisch) wie verhaltensmäßig (ethologisch). Rein sprachlich handelt es sich um ein Modell, das möglichst viele, wenn nicht *alle* anderen Sprachmodelle in sich einbegreift. Hier setzt der Analytiker das Wort Gott ein als Evokativ (Enthüllungswort) für die Macht in *jeder* sonstigen begrenzten Mächtigkeit. Der christliche Glaube wiederum nennt den sprachanalytisch erschlossenen (denkbaren) Allmächtigen Vater und sieht in einer Ordnungs- und Handlungsvorgabe für alle Mächtigen den Widerschein der göttlichen Liebe. Allem Vermögen und allem Tun vorgegeben ist in der Tat das, was der Apostel Paulus von der Liebe sagt; nicht von der begrenzten Liebe als bloßer Freundlichkeit (φιλία), als Wohlwollen (εὔνοια) oder Begehren (ἔρως), sondern von *der* Liebe, die grenzenlos, allmächtig ist. „Die Liebe erträgt *alles,* sie glaubt *alles,* sie hofft *alles,* sie duldet *alles* und hört niemals auf" (I Kor 13,7ff). Das ist Heil, die zum *Guten* gewendete Macht.

(2.3) *DRITTER SCHRITT*: ES GIBT SPRACHLICH BEWIRKTE UMGESTALTUNGEN DER ERFAHRUNGSWIRKLICHKEIT. IN IHNEN ÄUSSERT SICH DIE EIGENWELT DES RELIGIÖSEN ALS PERFORMATION (VERÄNDERUNGSGESCHEHEN).

(2.3.1) Wir reden nicht nur apophantisch, indem wir Erfahrungsgegenstände in sachverhaltsmitteilenden Ausdrücken festhalten. Wir reden auch nicht nur evozierend, indem wir durch die ausgesagte Tatsache noch ein Weiteres, ein Mehr enthüllen wollen. Wir wollen die Tatsachen, die wir beschreiben, auch durch Worte umformen, verändern. Wir wollen die Tatsachen in Worte sammeln und dadurch etwas bewirken, das so mit den Tatsachen noch gar nicht gegeben war. Das Wort will mit den Tatsachen etwas erreichen, was an ihnen selbst nicht zu sehen ist und durch sie allein auch nicht bewirkt werden kann.

Solches Sprechen besitzt Stiftungskraft. Es beschreibt nicht vorhandene Wirklichkeit, sondern es setzt neue Wirklichkeit.

(2.3.2) Die entsprechenden Worte heißen in der Sprachkritik Performative. Sie sind Stiftungsworte, Setzungsworte, Kundmachungsworte. „Ich taufe das Schiff auf den Namen

Queen Elizabeth." Damit ist es etwas anderes ausgesagt als nur ein technisch abgenommenes, nutzbares Fahrzeug. „Ich verspreche dir ... bis daß der Tod uns scheidet." Mit dieser Kundgabe erhalten Gegenwart und Zukunft einen ganz neuen Sinn. „Ich verzeihe dir." Hier wird eine neue Wirklichkeit gesetzt, die der Versöhnung. „Dies ist mein Leib." Solche Stiftungsworte bewirken, was sie sagen.

Das Wort Gott ist kein Apophans (Feststellungswort) von „lokutionärer" (mitteilender) Bedeutung. Es ist ein Evokativ (Enthüllungswort) mit „illokutionärer" (auffordernder) Wirksamkeit und vor allem ein Performativ (Stiftungswort) mit „perlokutionärer" Wirkung, insofern es vollzieht, was es sagt.

In größtmöglicher Kürze: Das Wort Gott will nicht etwas Sichtbares wiedergeben, sondern will an und mit ihm etwas sichtbar machen.

Ulrich Wickert
Berlin

Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums

1. Eine Vorfrage: Was ist Hellenismus?

Wer von der Hellenisierung des Christentums spricht, denkt nicht zuerst an Hellas, sondern an den Hellenismus. Es bedarf also zunächst einer begrifflichen Klärung. Hellenismus ist nicht, wie der Ausdruck nahezulegen scheint, der Inbegriff hellenischen Wesens und griechischer Bildung überhaupt. Den Terminus hat im 19. Jahrhundert der Historiker Johann Gustav Droysen geprägt. Es sollte damit die durch Alexander den Großen eingeleitete Kulturepoche bezeichnet werden. Alexander war von 336 bis 323 vor Christus König von Makedonien. Seine Kriegszüge hatten die griechische Kultur tief in den Orient getragen; seitdem entwickelte sich der Hellenismus besonders im Osten. Er ist nicht leicht zu definieren – verschiedene Aspekte sind möglich. Setzt er die Kultur des alten Hellas unter neuen Bedingungen fort? Oder handelt es sich um eine aus hellenischen und orientalischen Elementen gemischte neue Kultur? Auf keinen Fall darf der nach damaligem Maßstab weltweit sich ausbreitende Hellenismus mit dem Geist der alten Polis, mit Platon und Aristoteles einfach gleichgesetzt werden. Die griechischen Überlieferungen wurden in hellenistischer Zeit gleichsam in einen neuen Aggregatzustand versetzt. Das zeigt allein die damals zur Herrschaft gelangende stoische Philosophie – wenn der klassische Philologe Max Pohlenz mit seiner These im Recht ist, dass an der Wurzel stoischen Denkens semitische Einflüsse wirksam sind; was am einfachsten daran demonstriert werden kann, dass dort, wo die klassische griechische Philosophie vom Nus, vom Geist spricht, der Stoiker die Kardia, das Herz als die Mitte der Person ins Spiel bringt. Das ist uns aus der Bibel vertraut. Die ausgeweiteten Lebensbedingungen schufen zu jener Zeit ein neues geistiges Klima; zu *Vermischungen* kam es und zu *Synthesen* – was zweierlei ist. Bei der Aneignung hellenistischen Denkens in Urchristentum und Alter Kirche handelt es sich aufs Ganze gesehen um eine bewusst vollzogene Synthesis, die weitgehend auf der Interpretation von Texten basierte, sich also nach heutigem Sprachgebrauch „hermeneutisch" vollzog.

Entscheidend war, dass das Griechische, in Form der sogenannten Koiné, das heißt der allgemein verbreiteten Sprache die Länder umspannte, und dass man mit ihm, wie der englische Forscher William Tarn bemerkt, „von Marseille nach Indien, vom Kaspischen Meer bis zu den Nilkatarakten" gelangen konnte. Das Griechische war das Angelsächsische der antiken Welt. Der uns vorliegende Urtext des Neuen Testaments ist griechisch verfasst. Auch in Rom hat man offiziell Griechisch gesprochen. Das älteste Dokument der Kirchengeschichte, der ums Jahr 96 in Rom verfasste sogenannte Erste Klemensbrief, ist nicht lateinisch, sondern griechisch geschrieben; wir werden auf ihn zu sprechen kommen. Hellenistische Kulturzentren waren vorzugsweise Alexandrien in Ägypten, Antiochien in Syrien und auch das kleinasiatische Tarsos, die Geburtsstadt des Juden Saulus, der mit seinem römischen Namen Paulus hieß. Die Römer standen bei ihrer Eroberung

des Orients einer geschlossenen Kulturwelt gegenüber, und da sie ihr nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hatten, übernahmen sie von den Besiegten bedingungslos die griechische (die hellenistische) Bildung.

2. Von der Partikularität zur Universalität

Das Thema meines Vortrags – Zu den Anfangen der Hellenisierung des Christentums- klingt sehr speziell, deshalb sei es in die Frage gekleidet, die eigentlich mit ihm gemeint ist: Wie kam es dazu, dass das Christentum aus dem engen palästinischen Winkel, in welchem es seinen Ursprung hatte, so kräftig, so entschieden und so zukunftsfreudig in die weit geöffnete hellenistische Welt hinaustreten konnte? Man kann auf die äußeren Bedingungen verweisen: In dem durch Alexander den Großen erschlossenen geschichtlichen Raum das sich ausbreitende kosmopolitische Weltgefühl, geistig begründet durch die führende hellenistische Philosophie, die Stoa; und die in der Pax Romana, im römischen Friedensreich des Augustus zur Ruhe kommende römische Eroberungspolitik. Dies beides zusammen in einer einheitlich werdenden, wenn auch begrenzten Welt schuf das allumfassende Becken, in welchem auch ein kleines Rinnsal zum Meere anschwellen konnte.

Das wäre für das Christentum allerdings nicht möglich gewesen, wenn nicht in ihm selbst eine auf Expansion hin angelegte Kraft lebendig gewesen wäre. Und hier stoßen wir nun auf das merkwürdige Phänomen, dass ein dem ersten Anschein nach nur partikular gemeinter Beginn urplötzlich seine universale Bedeutung erschließt. Um es mit einem von Jesus gebrauchten Bilde zu sagen: In dem Keim des Baumes, wie ein Senfkorn so klein, war schon der alles überschattende Wipfel enthalten, in welchem die Vögel des Himmels nisten mochten (Mc 4,31 f.). Als die bekannte kanaanäische Frau ihn bat, er möchte sich ihrer vom Teufel geplagten Tochter erbarmen, da gab Jesus, für uns anstößig genug, zur Antwort: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des *Hauses Israel* gesandt" (Mt 15,24). Und die dann doch gewährte Heilung war eine Konzession an den selbst ihn überraschenden zuversichtlichen Mutterwitz dieser Frau. Dann aber lässt derselbe Matthäus, der dies berichtet, den Auferstandenen sagen: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret *alle Völker* und taufet sie...und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe" (Mt 28,19f).

Dort nur das Haus Israel; hier alle Völker: Innerhalb eines und desselben Evangeliums nach anfänglicher partikularer Selbstbeschränkung ein allumfassender Horizont, der in der Tat durch nichts anderes als durch die Auferstehung des gekreuzigten Jesus von Nazareth aufgetan wurde, oder falls man eine vorsichtigere Formulierung wünscht: Durch den Glauben an seine Auferstehung. Ich muß jedoch – als Historiker! – darauf bestehen: Es kann sich nicht lediglich darum gehandelt haben, dass die Jünger, mit oder ohne Halluzinationen, auf *die Idee* gekommen wären – wie ein Neutestamentler es formuliert hat – : Die Sache Jesu geht weiter! Wie immer die Auferstehungs- und Erscheinungsberichte von den Evangelisten stilisiert sein mögen: Was die nach der katastrophalen Niederlage in alle Winde zerstreuten Jünger plötzlich herumriß und, vermutlich unter der Führung des Petrus, nach Jerusalem zurückkehren ließ, das muß, an der geheimnisvollen Grenze zwischen Hier und Dort, *eine grundlegend-gründende, eine elementare*

Erfahrung gewesen sein; die sich zu dem Bewusstsein verdichtete, durch eine Selbstbekundung des Auferstandenen berufen und gesendet zu sein.

Allerdings taten sich die Jünger, noch ganz ins Judentum eingebunden, zunächst damit schwer, die universale, alle Völker übergreifende Bedeutung des Evangeliums zu realisieren. Ob jemand, der Christ werden wollte, nicht doch zunächst zum Judentum übertreten müsse, das war, in der Treue zur Überlieferung, ein gar nicht leicht zu lösendes Problem. Und die Lösung ist auch nicht von den Urapostеln gekommen, trotz der, historisch nicht sicher zu verifizierenden, Rolle, die in der Apostelgeschichte des Lukas dem Apostel Petrus als einem zur Heidenmission Bekehrten zugedacht wird (Act 10). Die Lösung kam von einer ganz anderen Seite, nämlich von solchen Juden, die, in der hellenistischen Diaspora lebend und Griechisch sprechend, etwas von dem „Duft der großen weiten Welt" in sich eingesogen hatten und dem väterlichen Gesetz in einer den Buchstaben eher spirtualisierenden Freiheit begegneten. Der Exponent der von daher angestoßenen Entwicklung ist Paulus gewesen, der durch eine ihm schicksalhaft zukommende Verknüpfung von Grundbedingungen zu einem jener großen Individuen wurde, in denen sich die wesentlichen Fragen einer Epoche verdichten und biographisch, existentiell ihre Beantwortung finden.

Paulus stand an einem geistigen Dreiländereck, von welchem aus er das Ganze der ihm erschlossenen Welt zu überschauen vermochte. Er entstammte *erstens* der hellenistischen Bildungsmetropole Tarsos in Kleinasien, die, wie schon bemerkt, mit Antiochien und Alexandrien in Wettstreit treten konnte. Er war *zweitens* leidenschaftlich überzeugter Jude – wie er selbst von sich im Philipperbrief sagt (3,5f.): „Nach dem Gesetz ein Pharisäer ... nach der Gerechtigkeit im Gesetz unsträflich gewesen." Er fühlte sich *drittens* im römischen Imperium zu Hause, ich erinnere an Römer 13. Ich drücke das mit Absicht vage aus, weil es einer Verständigung darüber bedürfte, in welchem Sinne Paulus das von der Apostelgeschichte (22,25) bei ihm vorausgesetzte römische Bürgerrecht besitzen konnte: Allenfalls doch wohl als potentielles Bürgerrecht (Isopolitie), das er als vom heidnischen Kult distanzierter Jude nicht aktivieren konnte. Dies also das „geistige Dreiländereck": Hellenismus, Judentum, Römertum. Daß aber der hiermit ermöglichte Rundblick über die damalige Mittelmeerwelt zum Impuls dafür werden konnte, wie Paulus selbst im Römerbrief (15,19) hyperbolisch schreibt, *alles* mit dem Evangelium Christi zu erfüllen, davon ist die von ihm in der Nähe von Damaskus am hellen Mittag blitzartig erfahrene Erleuchtung, tausendmal heller als die Sonne (Act 22,6; 26,13), die Ursache gewesen. In der Griechisch sprechenden Welt des Altertums hat es immer wieder dergleichen ekstatische Erfahrungen der geistigen Überwelt gegeben. Die Seele fand sich zu einem transcendens entrafft; die dabei begriffenen Inhalte waren nach Maßgabe der jeweiligen geistigen Situation verschieden. Von Platon um 400 vor Christus kennen wir das oder auch von Philon, dem jüdischen Religionsphilosophen zur Zeit Jesu, von dem Mittelplatoniker Plutarch um 100 nach Christus oder im dritten Jahrhundert von Plotin, dem Begründer des Neuplatonismus. Es muß mit der ans Metaphysische rührenden Sprachlichkeit des griechischen Denkens zu tun haben, dass in ihm, wie Platon einmal im Phaidros (250 D) bemerkt, das Sein *aufleuchtet.* Wie für die palästinischen Urapostel die Selbstbekundungen des Auferstandenen im *irdischen* Bereich, so war für den hellenisti-

schen Juden Paulus das momentane Entrafftsein ins *überirdische* Licht mit dem Empfang einer Berufung verbunden. Denn dies ist wichtig: Im Unterschied zu den heidnischen Philosophen, die im Aufschwung der Seele an ein sich entziehendes Wahres rührten, ohne es letztlich benennen zu können, fasste sich für den Juden Paulus seine ekstatische Erfahrung in ein aus der Höhe herabstürzendes geoffenbartes, wegweisendes Wort: Für sein Bewußtsein empfing er vom *erhöhten* Herrn eine Sendung, die in seiner apostolischen Wirksamkeit der vorwärtstreibende Impuls geblieben ist.

Und in dieser von Erkenntnis durchstimmten Erfahrung, welche Paulus das Ganze von einem nochmals höheren Standpunkt aus überschauen ließ, wurzelt zweierlei. *Zum einen* die Gewissheit, dass das von ihm bis dahin bekämpfte Evangelium überall, wohin er von seinem Dreiländereck aus blicken konnte, verkündigt werden müsse, schrankenlos (wir würden heute sagen: global) und, da es sich um Heidenvölker handelte, im Sinne einer gesetzesfreien Predigt: Das hat Paulus ingeniös begriffen. *Zum andern,* da er den erhöhten Herrn *vom Himmel her „gesehen"* hatte (1 Kor 9,1), die innere Nötigung, eine Sphäre des Denkens in die Verkündigung einzubringen, die von Haus aus nur dem Hellenisten zugänglich war, die für die Urapostel noch außerhalb ihres Gesichtskreises blieb: Noch keine ausgebildete Metaphysik, aber doch metaphysische Ansatzpunkte, die man keinesfalls, wie es in unserer der Metaphysik entfremdeten Theologie weitgehend geschieht, weginterpretieren und mißachten darf: Die Lehre vom präexistenten Christus, der, obwohl er in göttlicher Gestalt war, es nicht wie einen Raub festhielt, Gott gleich zu sein, sondern sich entäußerte und Knechtsgestalt annahm, als ein Mensch erfunden und gehorsam bis zum Tode am Kreuz (Phil 2,6ff.). Hier (wie auch beim Johannesevangelium) konnten vom 2. Jahrhundert an die griechischen, und mit leichter Verspätung die lateinischen Kirchenväter mit ihren Entwürfen einer christlichen Metaphysik anknüpfen. Damit begann *systematisch* die bis dahin schon gut vorbereitete „Hellenisierung des Christentums", die freilich auch umgekehrt – sehr wichtig! – eine Christianisierung des Hellenismus gewesen ist. Sie *wurzelt* in der zweiten Generation der urchristlichen Missionare – wenn man davon absieht, dass längst zuvor die Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische, die Septuaginta in aller Breite die Hellenisierung des *Judentums* bezeugt, als deren Hauptvertreter im 1. Jahrhundert der schon erwähnte Philon Iudaeus. Bibelinterpret und Religionsphilosoph in Alexandrien, genannt werden muß.

3. Die Entwicklung eines christlichen Weltbewusstseins in der Zeit zwischen 96 und 180

Für diese Entwicklung ist der grundlegende Zeuge der sogenannte erste Klemensbrief, den im Jahre 96 nach Christus „die zu Rom in der Fremde wohnende Kirche Gottes der zu Korinth in der Fremde wohnenden Kirche Gottes" durch Kurier überbringen ließ. Die damals in der korinthischen Gemeinde am Generationenproblem aufgebrochenen Schwierigkeiten, welche die römische Gemeinde zum Eingreifen bestimmten, werden vom Verfasser zum Anlaß genommen, eine christliche Welt in nuce zu entwerfen – Adolf von Hamack hat nachdrücklich auf das Zukunftweisende dieses Vorgangs verwiesen.

Es ist das wissenschaftliche Weltbild des Jahres 96, das uns hier entgegentritt (c. 20). Ptolemäus, der das geozentrische Weltbild schulmäßig konzipiert hat, ist wohl zum

Zeitpunkt der Abfassung dieses Briefes erst ungefähr zwölf Jahre alt. Aber von den vorausgegangenen astronomischen Forschungen her ist man schon darüber informiert, dass die Erde in der Mitte des Weltgebäudes schwebt, und dass weit außen die Kugelschalen mit den Planeten im Umschwung begriffen sind. Wir werden durch alle Regionen der Erde geführt, erblicken Land und Meer und Getier, erfahren Jahreszeiten und Winde und immersprudelnde Quellen und ahnen, den Anschauungen der Zeit entsprechend, tief unter der Erde die Unterwelt. Eine kleine Sensation hat unser Brief damit zu bieten, dass er von Kontinenten jenseits des Ozeans spricht: Amerika war noch nicht entdeckt, aber die spekulative Geographie der Griechen rechnete damit, dass man beim Weiterfahren über die kugelgestaltige Erde nach Westen auf andere *kosmoi*, andere „Welten" stoßen werde. Dies Ganze von Himmel und Erde ist für den christlichen Verfasser Clemens Romanus durch Eintracht und Frieden zusammengehalten: Bei den Vorsokratikern waren dies staatsrechtliche Begriffe, in hellenistischer Zeit wurden sie ins Kosmische ausgeweitet und bezeichneten in der stoischen Philosophie primär nicht menschliches Verhalten, sondern die weltweit wirkende Präsenz des alldurchdringenden göttlichen Logos. Dem entspricht in unserem Brief der aus der Stoa stammende Ordnungsbegriff, der die den Frieden grundsätzlich sichernde kosmische Struktur bezeichnet. Stoisch ist zunächst überhaupt die Empfindung des omnipräsenten göttlichen Waltens, der Dioikesis; von Haus aus pantheistisch gedacht; und ein Bewusstsein von der göttlichen Vorsehung, Pronoia, die sich in der steten Bewahrung des Ganzen auswirkt. Wenn man das so hört, dann könnte man meinen: Da handelt es sich um eine Weltsicht und ein Weltgefühl, die trotz mancher Ähnlichkeiten / mit Bibel und Christentum in Wahrheit nichts zu tun haben. Aber gemach! Der römische Clemens nimmt diese philosophisch-kosmologische Tradition der Griechen auf und bettet sie interpretierend in einen alttestamentlichen Kontext.

Der griechisch *gedachte* Kosmos wird von daher als Geschöpf des Gottes Israels *geglaubt*. Das kommt dadurch zum Ausdruck, dass nunmehr die im Kosmos wahrgenommene *Ordnung* durch die *Anordnung* des biblischen Schöpfers bewirkt und durch die gehorsame *Unterordnung* der Geschöpfe vollzogen wird. Das hat zur Voraussetzung, dass der Kosmos wie ein riesenhafter, in sich organisch verwobener Leib gedacht wird. Aus dem Zentrum der Welt wirkt also nicht mehr der göttliche Logos der Stoa, sondern der Wille des alttestamentlichen Schöpfers. Dementsprechend sind Eintracht und Friede im Kosmos die Antwort der Schöpfung auf Gottes anordnenden Befehl. Es ist, so lässt sich sagen, eine Ursache mit der anderen vertauscht, der philosophische Logos mit dem Willen des lebendigen Gottes, und wenn das eine Hellenisierung des biblischen Glaubens ist, so ist es doch zugleich und in einer Hinsicht noch viel mehr die Überformung und Durchdringung des Hellenismus mit dem biblischen Glauben. In allen Dingen wirkt die gewaltige Kraft, mit welcher der Schöpfer das stabile Grundmodell des Kosmos verfugt hat, und mit der er zugleich das aufschäumende Meer, das die Stabilität der Welt chaotisch gefährdet, in die Schranken jagt: Dies alttestamentliche Motiv von der Bezwingung der Chaosflut taucht hier in gemildert-humanisierter Gestalt wieder auf. Denn die gewaltige Kraft des Schöpfers hat sich sogleich wieder gebändigt, hat sich zur wohltätig waltenden Vorsehung eingefangen: Gott ist nicht nur der unumschränkte Herr über die Welt, der Despotes, sondern auch ihr Wohltäter, ihr Euergetes. Es ist der unwiderstehliche und zu-

gleich gütige Wille des lebendigen Gottes, in welchem der Kosmos der Griechen unsichtbar ruht. Allein dieser Gedanke ist für die römische Christengemeinde ein missionarischer Akt von weltgeschichtlichem Rang!

Wir dürfen nun aber nicht etwa meinen, diese Synthesis aus alttestamentlichem Schöpfungsglauben und philosophischer Kosmologie sei ein originales Werk des römischen Clemens. Der greift großenteils auf fertige Texte zurück; die stammen aus der hellenistischen, also Griechisch sprechenden Synagoge der Welthauptstadt, aus welcher die dortige Christengemeinde nachweislich hervorwuchs. Dieser Vorgang ist exemplarisch; er besagt nichts Geringeres, als dass es, paradox genug, zunächst die hellenistische Synagoge gewesen ist, die der Kirche für ihre Verkündigung unter allen Völkern den geistigen Boden bereitet hat. Von hier aus löst sich das Rätsel, woher es kommen konnte, dass die urchristliche Naherwartung des Weltendes sich in der frühen Kirche weitgehend zu der Überzeugung gewandelt hat, einstweilen ruhe die Schöpfung befriedet im alles erhaltenden gütigen Willen des Schöpfers; das Ende werde gewiß kommen, aber jetzt noch nicht! Moderne Theologen haben sich angestrengt, diesen Übergang von der urchristlichen Naherwartung zur im allgemeinen noch abwartenden kirchlichen Endzeiterwartung zu verstehen, und nicht selten hat man der Kirche den Vorwurf gemacht, sie habe mit ihrer anpassungsfreudigen Weltförmigkeit den ursprünglichen Glauben verleugnet. Jedoch die geschichtliche Entwicklung hat nun einmal die Linien vom Urchristentum her nicht einfach weiter ausgezogen. Nicht überall, aber an entscheidender Stelle, wie zum Beispiel im von Anfang an wegweisenden christlichen Rom, aber auch in Alexandrien, ist das hellenistische Judentum „nebeneingekommen". Es hat mit seiner Synthesis aus biblischem Glauben und hellenistischem Denken den bergenden Raum erschlossen, in welchen das schon dem Ende zueilende Urchristentum zunächst einmal aufgefangen und zurückgenommen wurde. Offensichtlich hatte die göttliche Vorsehung mit der Geschichte der Menschheit noch einiges im Sinn. So schnell, wie in perspektivischer Verkürzung ein Paulus sich das dachte, sollte es nicht gehen.

Nun hat sich der römische Clemens aber nicht damit begnügt, die Traditionen der hellenistischen Synagoge aufzunehmen: Dann wäre er ja Jude gewesen. Zu der vorgegebenen Synthesis aus biblischem Schöpfungsglauben und hellenistischer Weltsicht tritt bei ihm Jesus Christus wie der Dritte im Bunde hinzu. Jesus Christus ist für ihn der demütige Gottesknecht, der sich dieser so gedachten und so geglaubten Synthesis aus Hellas und Israel annimmt. Da merkt man nun auch, dass *Paulus* an die Römer geschrieben hat – seine Briefe liegen, auf Papyrus geschrieben, in der Stube des Clemens griffbereit, und von ihnen gestützt lehrt dieser römische Christ den präexistenten Christus, der in Demut die Menschwerdung aufsich nahm (16,2f), und dessen Kreuzesopfer der ganzen Welt die Gnade der Buße schenkte (7,4). Vor allem ist Jesus der auferstandene und wiederkommende Herr. Clemens Romanus berührt sich mit hellenistischer Mythologie, wenn er lehrt: Die in Liebe Vollendeten kommen nach ihrem Tod an einen „Ort der Frommen". Aber dieser paradiesische Ort ist für den christlichen Autor nicht „Endstation Sehnsucht". Das fromme Ziel der Mythologie wandelt sich für ihn in einen Warteplatz: Wenn im Ereignis der Parusie die Herrschaft Christi uns heimsucht, dann werden diese zum Heil bestimmten Seelen vollends heimgeholt werden. Eine überaus lehrreiche Denkfigur:

Was in der hellenistischen Welt von Juden und Heiden vorgedacht wurde, wird nunmehr zu Christus in Beziehung gesetzt. Dadurch wird es in seinem Sinn verändert, und vor allem: Der in sich schwingende, in sich ruhende hellenistische Kosmos wird auf den wiederkommenden Christus bezogen und gewinnt allein schon dadurch eschatologische Qualität. Das geschieht, obwohl es sich nicht mehr um die urchristliche Naherwartung handelt. Aber den Glauben an den wiederkommenden Christus hat die Kirche keinen Augenblick verleugnet: Nur bezieht sich die erwartete Parusie von jetzt an auf die einstweilen noch beharrende Welt, und insofern haben sich im Verhältnis zum Urchristentum die Akzente verschoben. Wir Heutigen stehen mit unserer Endzeiterwartung, sofern wir sie noch teilen, sehr viel näher bei Clemens Romanus als bei Paulus. Das sollte der Protestantismus bedenken, wenn er vermeint, für ihn gelte die „Schrift allein".

Der nächste wichtige Zeuge für die Entwicklung eines christlichen Weltbewusstseins ist Ignatios, Bischof von Antiochien in Syrien, der ums Jahr 110 auf dem Landweg von einer Kohorte römischer Legionäre nach Rom gebracht wurde, um dort unter den Bissen wilder Tiere zu sterben. Unterwegs hat er an etliche christliche Gemeinden – in griechischer Sprache – Briefe schreiben können, darunter einen an die Epheser. Was er hier über sein christliches Weltbewusstsein mitteilen will, das kann er nicht, wie Clemens Romanus, in popularphilosophische Begriffe kleiden. Er muß mythisch reden, um das Kommen Christi ins Herz der Welt als ein kosmisches Geschehen ins Wort zu fassen. Wie ein neuer Stern, wie eine Nova strahlte Christus am Himmel auf, und sein Leuchten war heller als das aller übrigen Sterne. Sein Licht war unaussprechlich, seine Neuheit erregte Befremden. Da löste die alte Weltordnung sich auf, Sonne, Mond und Sterne traten aus ihren Bahnen und bildeten um die Nova hemm einen Kreis, einen chorós; der Kosmos ordnete sich neu. Durch die Menschwerdung Gottes ist das Alte vergangen. Neues ist geworden. Der wichtige Schritt des Ignatios über Clemens Romanus hinaus: Nicht mehr der Wille des alttestamentlichen Schöpfers, sondern Christus der Kyrios, der Herr steht im Zentrum; Der Kosmos ist auf dem Wege, christozentrisch zu werden.

Daraus zieht wohl ums Jahr 180 der sogenannte Diognetbrief die Konsequenz. Dies an den „hochgeachteten" Diognet gerichtete Schreiben, eigentlich kein Brief, sondern, mit alexandrinischem Hintergrund, eine Missionsschrift, hat auch die inzwischen formulierte Logoslehre der christlichen Apologeten im Rücken, von der alsbald noch die Rede sein soll. Es ist der Schöpfungsmittler des Johannesprologs, der geheimnisvoll heilige Logos, und in diesem Sinne der Baumeister und Schöpfer des Alls, durch den Gott die Welt gemacht hat, der vom Vater gesandt kraft der Menschwerdung ins Herz seiner Schöpfung gedrungen ist; durch welchen der Vater die Himmel geschaffen hat, durch den er das aufrührerische Meer in seine Riegel einschloß, dessen Mysterien die Elemente treulich bewahren, durch den die Sonne das Maß ihrer Umläufe empfängt, dem der Mond und die Sterne auf ihren nächtlichen Wegen gehorchen, durch den alles geordnet und umgrenzt und zum Gehorsam gebracht ist: Himmel und Erde und Meer; Feuer und Luft; Abgrund und Höhe und Tiefe, und alles, wie es heißt, „was dazwischen ist". Diesen seinen Sohn hat der Vater als Menschen zu den Menschen gesandt. Hier tritt der Kosmos des Ersten Klemensbriefes wieder vor Augen, aber es ist nicht mehr der Wille des alttestamentlichen Schöpfers, der ihn durchwaltet, sondern der menschgewordene Christus-Logos, der

ihn als Schöpfungsmittler gleichsam von außen umgreift und als Retter aus innen neu zum Heile begründet.

Dem entspricht im Diognetbrief ein durch den Christus-Logos bestimmtes In-der-Welt-Sein, das mit philosophischen Metaphern, aber im Sinne einer paulinisch-johanneischen Existenzdialektik entfaltet wird. Als eine Art Weltseele erscheinen die Christen: Was im Leibe die Seele ist, das sind sie im Kosmos. Wie die Seele, platonisch gedacht, zwar im Leibe, aber nicht aus dem Leibe ist, so sind die Christen zwar in der Welt, aber nicht von der Welt. Unsichtbar ist die Seele im sichtbaren Leibe eingeschlossen: Auch von den Christen nimmt man wahr, dass sie in der Welt sind; aber was sie in ihrem Wesen eigentlich ausmacht, das bleibt den Augen verborgen. Im Leibe ist die Seele eingeschlossen, doch ist sie es, die den Leib zusammenhält: So leben die Christen in der Welt wie in einer Haft, und doch sind sie es, welche die Welt zusammenhalten. Die von Clemens Romanus auf den Weg gebrachte christliche Welt hat im Diognetbrief aufgehört, in der Hauptsache kosmologisch, gegenständlich vor Augen zu treten. In Ansätzen wird sie nun anthropologisch, oder man mag sagen: existential interpretiert.

4. Kehre des Logos und Vergeschichtlichung des Logos bei Justin, dem Apologeten

Der Christus-Logos des Diognetbriefs wurde im vorigen zum Johannesprolog in Beziehung gesetzt; von daher könnte die Frage entstehen: Hier geht ja alles ganz biblisch zu, wo bleibt denn die Hellenisierung des Christentums? Indessen, der Sachverhalt ist ein anderer und ist kompliziert. Zwischen Ignatios von Antiochien und dem unbekannten Autor an Diognet haben die frühchristlichen Apologeten gewirkt, ursprünglich philosophische Lehrer von zumeist bescheidenem Zuschnitt, und vor ihrer Bekehrung zu Christus der Philosophenschule des mittleren Platonismus zugehörig. Diese achtbaren Männer verhielten sich ähnlich wie die zu Christus bekehrten Juden: Sie brachten ihre geistigen Traditionen mit und verstanden sie, modifiziert, vom Gekreuzigten und Auferstandenen her. Das galt selbst dann, wenn sie um des Evangeliums willen die Philosophie nun zum Teil energisch von sich wiesen: Ein eingebranntes Vorverständnis wird man so rasch nicht los.

Am deutlichsten lässt sich das an Justin erkennen, dem genialen Begründer einer die ersten kleinen Schritte wagenden kirchlichen Theologie, der, wie Ignatios von Antiochien, in Rom den Märtyrertod erlitt, weshalb er den Ehrentitel eines philosophus et martyr erhielt. Martin Heidegger hat einmal den Ausspruch getan, ein rechter Philosoph habe nicht mehr als *einen* Gedanken, und wenn er mehr als *einen* Gedanken habe, so sei er kein Philosoph. Diese Bedingung wird von Justin erfüllt, denn er hat nur *einen* Gedanken gehabt, aus welchem er Gott und den Menschen, Himmel und Erde erklärte. Dieser *eine* Gedanke war der göttliche Logos. Den schöpfte Justin aber nicht unmittelbar aus dem Johannesprolog, sondern er brachte ihn aus seiner mittelplatonischen Vergangenheit schon mit und fand ihn im Johannesprolog wieder, der ja seinerseits, wenn ich recht sehe, auf Philon von Alexandrien oder ein diesem verwandtes Denken zurückweist. Bereits vor- und außerchristlich gab es die Transzendenz des höchsten Gottes und eine Mittlerfunktion des aus Gott geborenen, oder auch aus der Weltseele emanierten Logos – wohl zu unterscheiden von dem das Göttliche überhaupt benennenden Logos der Stoa. Die philoso-

phiegeschichtlichen Details müssen hier auf sich beruhen; bei der üblen Quellenlage des Mittleren Platonismus sind sie schwer zu entwirren, man müßte sich in Rekonstruktionen üben. Als nach Justins eigenem, im Anschluß an Platon stilisierten Bericht durch die Verkündigung des Evangeliums ein Feuer in seiner Seele entzündet wurde, da ging in ihm eine eigentümliche Wandlung vor sich. Mit einem Blick in den Prolog des Johannesevangeliums begriff er: Was ich die ganze Zeit gemeint habe, wenn ich vom Logos sprach, das ist ja Christus!

Der göttliche Logos hoch droben in glorreicher Höhe, zu dem er bisher in seinem Denken Leitern gebaut hatte, um mühsam mit ausgestreckter Hand an Ihn gerade nur noch zu rühren: Der hatte sich zum Menschen herabgeneigt, er war nahe gekommen, ja er war auf wunderbare Weise Mensch geworden und war nun hier unten zugegen. Das war kein bloßer Gedanke, es war die erschütternde Grunderfahrung der frühen christlichen Theologen überhaupt, die zumeist aus dem frommen Heidentum konvertierten und begriffen: Gott, zu dem wir uns längst ahnungsvoll emporgezogen fühlten, aber Er blieb fern, und sein Wesen war unaussprechlich: Er blickt uns unvermutet aus menschlichen Augen an und spricht zu uns: Hier bin ich! (Jes 58,9). Ich habe diesen Vorgang terminologisch als *„Kehre des Logos"* bezeichnet. Damit ist gesagt: Ein Heidenchrist wie Justin hat keineswegs, als er die Herabkunft Gottes in Christus begriff, sein hellenistisches Denken einfach im Rücken gelassen, sondern, schlicht geredet: Sein Denken, ohne aufzuhören, hellenistisch zu sein, hat sich zu Christus bekehrt, hat sich im einzelnen vielfältig modifiziert und hat, das Wichtigste, im ganzen einen *neuen Richtungssinn* gewonnen. Denn der Logos war nicht mehr von unten nach oben zu *suchen* (die *menschliche Anabasis*), er *kam* aus ihm selbst von oben nach unten *herab* (die *göttliche Katabasis*): seine *Kehre*. Es handelt sich also nicht um einen abrupten Wechsel von der Philosophie zum Christentum, sondern um eine beides verbindende wandlungsreiche Neuorientierung, bei welcher herauskommt, dass der vorchristliche philosophische Monotheismus, wenn man will, als „natürliche Theologie", seinen Bezug zur Wahrheit hatte. Die enthüllt sich freilich erst ganz, wenn sich für das Glaubensbewußtsein der ferne Gott der Philosophen in den nahen Gott der Bibel gewandelt hat. Wenn man das aus den Texten erhebt, dann versteht man auch, dass Justinos sagen konnte, der Glaube an Christus habe ihn erst eigentlich zum Philosophen gemacht; weil die wahre Philosophie nur bei Propheten und Aposteln zu finden sei. In dieser Selbsteinschätzung hat freilich Justin sich auch über sich selbst getäuscht. Da er nämlich überzeugt war, dass die Philosophen, was sie etwa Wahres lehrten, von Mose abgeschrieben hätten – die sogenannte Plagiattheorie –, so hat er ja hellenistisches Denken in seiner griechischen Bibel wiedergefunden. Ein Zirkel. Wenn nun Justin den Christus-Logos zum eigentlichen Inhalt seines Denkens machte, so lehrte er aus dem Horizont einer unter seinen Händen entstehenden christlichen Metaphysik, in welcher atmosphärisch verwahrt blieb, was an spezifischer antiker Weltsicht, wenngleich christlich modifiziert, zu seinem Denken gehörte. Man muß das fließende Licht der metaphysisch durchstrahlten christlichen Welt in seinen einschlägigen Texten verkosten, sonst versteht man ihn nicht. Denn es geht ja nicht unbedingt um die von ihm gewählten Begriffe als solche, sondern um das transzendentale Geschehen, das durch diese Begriffe mitgeteilt wird. Im Schoße Gottes wurde der Logos geboren – auf Schöpfung hin, denn er ist das Wort,

durch welches Gott das Wirkliche sprach, und es stand da. Und mit seiner Dynamis durchwaltet der Logos das All. Dies ist der metaphysische Aspekt. Und von daher kommt es zu dem, was ich die *Vergeschichtlichung des Logos* nenne. Aus dem Schoß der Schöpfung entbarg sich das Wechselgeschehen zwischen Gottheit und Menschheit, es kam zur Geschichte Gottes mit seinem Volk, in welcher – auch das ein johanneischer Blickpunkt – der präexistente Christus präsent war. Wo immer im Alten Bund der Engel des Herrn in die Geschicke eingriff, da ist es nach Justin in Wahrheit der Logos gewesen. Aber auch unter den Heiden war der Logos präsent. Als Logos spermatikos, als aussäender Logos streute er seine Vernunftpartikel aus, kraft deren die Menschheit den ihr eingestifteten Transzendenzbezug realisiert, kraft deren auch die Philosophen ihre Wahrheitsaspekte gewinnen konnten (ein offenkundiger Widerspruch zur Plagiattheorie). Denn der göttliche Logos ist selbst im höchsten Sinne „Vernunft", und die kreatürliche Teilhabe an ihm ordnet alle Völker in einem vorbereitenden Sinn auf den menschgewordenen Logos hin. Im Ansatz ein großes Denken! Was immer irgend wo sachgemäß gesagt ist, bemerkt Justin, das gehört uns Christen zu: Vor allem hat er hierbei an Sokrates gedacht, eine Art Christen vor Christus. Endlich aber konvergieren diese beiden Straßen, auf denen Juden und Heiden unterwegs sind. Der Sohn des Schöpfers aller Dinge präexistiert, er ist Gott; und er ist Mensch geworden durch die Geburt aus der Jungfrau (Dial 48,2): So fasst er Juden und Heiden zur erneuerten Menschheit in der Kirche Gottes zusammen.

Ich resümiere. Im Urchristentum die Öffnung zur hellenistischen Welt; in der frühen Kirche in einzelnen, folgerichtigen Schritten die Entwicklung eines christlichen Weltbewusstseins; schließlich im Himmel und auf Erden das übergreifende Wirken des Christus- Logos: So rundet sich der Kreis, und gegen Ende des 2. Jahrhunderts steht ein Ganzes vor Augen. Das wird noch dadurch komplettiert, dass gleichzeitig mit dem Diognetbrief Irenaeus, der „Vater der katholischen Dogmatik", seinen heilsgeschichtlichen Entwurf vorlegte. Allerdings: Es ist damit doch nur ein erster Anmarschweg zurückgelegt. Wir stehen jetzt gleichsam an der Küste und blicken auf das große Wasser hinaus. Was in den umfassenden, einander verdrängenden Systemen der alexandrinischen und der antiochenischen Theologie, was auf den ökumenischen Konzilien der folgenden Jahrhunderte an hellenistischem Denken integriert wurde: Vielleicht finden wir ein Schiff, das uns zu diesen auf der Höhe des Weltmeers kreuzenden Flotten hinausträgt!

Philotheos 1 (2001) 100–109

Václav Ježek
Prešov, Slovakia

How Original was Porphyry's Criticism of Christianity

Introduction

Porphyry was probably born in 233 C.E. and died sometime in the early fourth century. Porphyry was a high caliber intellectual, who was the disciple of Plotinus.

As with many authors from the ancient world, not much of Porphyry's writings survive. Porphyry wrote two main treatises, which contain criticisms of Christianity. These were *Against the Christians* and *Philosophy from Oracles.* Both of these writings are preserved in fragments in other writers from antiquity.

Much of *Against the Christians* is preserved in the writings of Macarius Magnes. Scholars have strongly disagreed on the number of passages, which can be safely attributed to Porphyry in the work of Macarius Magnes. Harnack has attributed the most passages to Porphyry out of the collection of Magnes. Barnes has been fairly critical of Harnack's effort and attributed to Porphyry only a few passages from Harnack's selection. However, whatever the case may be, even those passages which are doubted can be included in a discussion of Porphyry's work, since the gist of these criticisms follow Porphyry's type of argument (Lieu 2000: 3). It is interesting in this context that Porphyry is never mentioned by name in the work of Macarius Magnes.

Barnes has recently argued that the Against the Christians was written in the first decade of the fourth century (Croke 1984: 2). However, the arguments that he uses are mostly from silence (Croke 1984: 3). It is more likely that Porphyry wrote the Against the Christians in Sicily in 271/2 in the reign of Aurelian as is strongly suggested by the evidence of Porphyry himself and Eusebius (Croke 1984: 13).

The following discussion will use even the suspect passages from Magnes in its treatment of Porphyry's criticisms. Unless otherwise stated Porphyry's passages are taken from the translation by Hoffmann.

Porphyry was a pagan author who displayed a very good knowledge of both the Gospels and the Bible, which enabled him to criticize the Bible in its own terms, a facet, which was not common to many pagan critics of Christianity. It is possible that Porphyry knew some Hebrew, although we are not certain about this. Porphyry's knowledge of the Bible was even deeper than Celsus'. Even ancient authors commenting on Porphyry acknowledged Porphyry's knowledge of the Bible. Thus Theodoretus writes: "Porphyry, who read the prophets carefully", (*Adversus Christianos*, apud: Theodoretus, *Graecarum Affect. Cur.*, VII, 36-37; Stem 1980; 453). Porphyry together with Hierocles and Julian realized that in order to undermine the vigor of the Christian churches the Scriptures needed to be attacked (Judge 1983: 28).

Porphyry not only criticized the individual treatises of the Bible, but he also attacked the relationship between the Gospel and the Old Testament. He attacks the Gospel writer's knowledge of the Old Testament. In a fragment from Jerome Porphyry pointed out that Matthew attributes to Isaiah a passage which in fact came from Psalm 77 (*Frag.* 10).

Internal inconsistencies in the Bible are commented upon. As Celsus and Philosabbatus had done Porphyry noted the discrepancies between the Infancy narratives of Matthew and Luke, especially between Mt. 4.3 and Lk. 2. 39 (Meredith 1980: 1130).

One of the main attacks of Porphyry on the Bible consists of doubting the historical authenticity of the work and its historical claims. In one passage Moses' authorship of the Bible is doubted. This passage also shows that Porphyry is aware of the inconsistencies between what the Jews expected of the Messiah and the Christian reality. Porphyry writes: "If you believed Moses, then you would believe me. For he wrote about me". The saying is filled with stupidity! Even if [Moses] said it, nothing of what he wrote has been preserved; his writings are reported to have been destroyed along with the Temple. All the things attributed to Moses were really written eleven hundred years later by Ezra and his contemporaries. And even if [the Law] could be considered as the work of Moses, it does not prove that Christ was a god, or the word of God, or of the creator. Further: who [among the Jews] has ever spoken of a crucified Christ? (*Apocrit.* III. I–III. 6 [John 5. 46–7]; Macr. III, 3).

Porphyry realized that an important part of the Christian message was the claim that Christ and his message is a continuation of the events and purpose of the Jewish Bible. In order to link the Old Testament with the New, Christian writers often used prophetic works of the Old Testament to show that the prophets often prophesied events, which unfolded in the period of Christ. Undermining this link would emphasize the eclectic unfounded nature of Christianity.

Christians often used the book of Daniel as evidence that much of the things that were prophesized in the book happened in the time of Christ. Representations from the book of Daniel were among the most frequently attested representations of early Christianity (Wilken 1984: 138). Justin Martyr and Hippolytus were writers who used the book of Daniel for Christian purposes. They believed as undoubtedly many other Christian thinkers of the period that the book of Daniel accurately predicted the birth of the Messiah, the destruction of the temple and even the second coming.

Porphyry set about criticizing the Christian use of Daniel. First he established that the book was not part of the ancient Hebrew tradition and Scriptures but a Greek writing or in other words a Maccabean pseudepigraph written in the second century B.C.E. Jerome writes: "This he (Porphyry) deduces from the fact that in the story of Susanna, where Daniel is speaking to the elders, we find the expressions *apo tu skinu skise* ("to split from the mastic tree") and *ke apo tu prinu prise* ("to saw from the evergreen oak"), a wordplay appropriate to Greek rather than to Hebrew" (*Adv. Christ.*, apud: Hieronymus, *Comm. In Danielem*, Prologus; Stem 1980: 456). This particular observation may have been derived by Porphyry from Julius Africanus (Meredith 1980: 1132).

Next Porphyry deals with the prophecies relating the Antichrist. Thus what was foretold about the Antichrist in Daniel found its fulfillment already in the reign of Antio-

chus Epiphanes and not later (Jerome, prologue, *Comm. In Danielem*). Further, even if one concedes that Daniel was written in the sixth century, how one is to reconcile the apparent two-way prophecy of the book. If the book was written in the sixth century it pointed forward to events of the second century [namely, the Syrian violation of the temple precinct in 167 B. C. E.) and *also* to the burning of the temple by the Romans after Christ (Hoffmann 1994: 168).

Some Christian authors doubted Porphyry's historical critique of Daniel. Jerome for example criticizes certain details, which Porphyry discusses and which related to Antiochus' campaigns and states that Porphyry himself does not have an accurate historical knowledge (*Ad. Christ.* Apud: Hieronymus, *Comm. In Danielem* xi: 44f; Stem 1980: 471). Jerome further argues that even if Porphyry was right about Antiochus Epiphanes, he is only a possible type to the Antichrist, which is described by Daniel (Croke 1984: 6).

We are not sure as to how seriously Porphyry's remarks about Daniel were treated by Christian writers. It is possible that Porphyry's criticisms of Daniel were not taken seriously by Christian writers (Croke 1984: 6). Thus, Eusebius when he discusses Christian views on Daniel make no reference to Porphyry (Croke 1984: 6).

Porphyry sometimes uses his geographical knowledge of Palestine to attack the veracity of the Gospel account. In one passage he comments on the account how Jesus walked on the sea and how the disciples were caught up in a storm while travelling in a boat. Porphyry notes that the so-called sea is really tiny and minute and could not have suffered whitecaps caused by a storm. Further, it is a joke to call this lake a 'sea' (*Apocrit.* II. 16 [Matt. 14. 25; Mark 6. 48]).

Porphyry also criticizes the way the Christians interpreted the Bible. Thus, he attacks the Christian use of allegory, since the Christians use this method to avoid problems and inconsistencies which otherwise might have arisen in their understanding. One such use of allegory is found in the understanding of the story of Jonah and the whale. Porphyry attacks this account and disallows use of allegory to explain away the story of a person physically living in a whale. However, Porphyry's high moral ground on the use of allegory is somewhat weak since, he himself used it, as is shown in his early work *De Antro Nympharum* where he interprets the cave of the Nymphs from the *Odyssey* (13. 102-12).

As was stated an important part of Porphyry's attack was to draw a line between Christians and Jews, so that the Christians would loose their religious justification. In this regard Porphyry had a good knowledge of Judaism. For example he recognized the divisions current in Judaism during Jesus' time. Porphyry writes: "Among them philosophy took three forms; one was represented by the Pharisees, another by the Sadducees, and the third, which seemed to be the most august, by the Essaioi" (*De Abstinentia*, IV, 11-14; Stem 1980: 435).

Porphyry does not like Judaism but acknowledges that it has a tradition and is not novel like Christianity. This reasoning was already established by a number of authors. Tacitus writes: "Jewish worship is vindicated by its antiquity, but their other customs are perverse and disgusting" (Tacitus, *Histories*, 5.5 in Benko 1980: 1064). Porphyry had great respect for religions which had antiquity as is shown in his work on the *Oracles* where he was at pains to quote from "Oracles" handed out from various ancient peoples.

In this context Celsus noticed that the Jews have disregarded the Christians and Christ. Celsus writes: "The truth is, as long as he [Jesus] lived he persuaded nobody, not even his own disciples, and finally was punished and endured all this. His life was a complete failure" (Hoffmann 1994: 149).

Further, as Porphyry observes, Jesus must have understood the Hebrew God in a different way than the Jews traditionally understood him. Porphyry writes: "When the Jews said, "We have [but] one father and that is God," Jesus retorted, "[No], you are of your father the Slanderer". There must be something wrong with the Hebrew God, if his servants are constantly sinning and are unable to fulfil his requirements. God in a way is responsible for the fact that people don't fulfil his precepts since they are obviously designed in a bad way. This view was also shared by other writers such as Marcion. Porphyry writes: "If a man puts an obstacle in the road [with the intention of blocking someone's way], and someone comes along and trips over it in the dark, it is the man who put it there who is responsible for the fall- not the man who stumbles. So, too, the man who causes slander is guilty of greater wrong than those who use it or those who are hurt by it" (*Apocrit.* II. 16 [John 7. 43-4]).

As with other ancient writers Porphyry attacks the person of Jesus and his claims about himself. However, Porphyry adopts a slightly different attack on Jesus than previous authors. He does not attack Jesus on the grounds that Jesus was a magician, which was a popular accusation. If one was to use a translation of Suetonius' passage favored by Morton Smith, than the accusation of Jesus practicing magic would already be coined by Suetonius (in Benko 1980: 1061). It is possible that Lucius Apuleius (born. C. 123) also implied that Jesus was a magician (Benko 1980: 1091).

Certainly Celsus accused Jesus of practicing magic, which could be explained by the fact that Celsus had seen Christian books "containing magical formulas" (*c. Cels.* 6. 40; Wilken 1984: 99). These were probably Gnostic texts. Jesus according to Celsus gathered around him disciples who then set about going around performing commonplace sorcery (I. 62-68; cf. II. 46, III. 50; Francis 1995: 138). Francis insightfully observes that magic had an essentially asocial status in the Roman world, where magic was understood as deviant behavior undermining the social fabric (Francis 1995: 141). The fact that Porphyry did not accuse Jesus of magic or interpreted Gnostic texts as Christian texts shows the intellectual caution displayed by Porphyry.

Porphyry is unsure about Jesus' status. Porphyry discerns a contradiction in Jesus' statements about himself. On the one side Jesus seems to be claiming that God has greater authority than he has but on the other Jesus in his statements implies that he has this authority as God. "Christ contradicts himself and proves himself a liar when he says, "If I bear witness to myself, then my witness is not true". But in saying [John 8. 12-13], "I am light of the world" (and other, similar things] he does bear witness to himself-just as he is accused of doing" (*Apocrit.* II. 7-11. 12 [John 5. 31]).

How exactly did Porphyry understand Jesus' divinity is difficult to know due to the paucity of sources. However a statement form the *Oracles* would suggest that he was prepared to attribute some significance to Jesus as a gifted although not divine person. In this capacity he was confirmed by Hecate. On a question whether Jesus was divine Hecate re-

plied: "That soul belongs to a man of outstanding piety [i.e., Jesus]; this they worship because truth is a stranger to them" (Wilken 1984: 152). Another oracle from Hecate said: "The wise men of the Hebrews (and this Jesus was one of them, as you have heard from the oracles of Apollo, quoted above) warned religious men against these evil demons and lesser spirits, and forbade them to pay attention to them, telling their hearers rather to venerate the gods of heaven, but above all to worship God the Father". "But this is what the gods also teach; and we have shown above how they advise us to turn our thoughts to God, and everywhere bid us worship him..." (*Civ. Dei* 19. 23).

Needless to say Porphyry rejects the salvific theology behind Jesus. Porphyry does not believe in the possibility of a virginal conception of God ([Matt. 22. 29-30; Exod. 31. 18], Apocrit. IV. 20-IV. 23). Porphyry uses the same philosophical framework as Celsus and both of these authors believe in one god who is in charge of lesser deities. God can only be considered supreme if he also ruler over other gods (Apocrit. IV. 20-IV. 23). Further both Celsus and Porphyry follow the Platonic line and do not believe that God can undergo change and therefore become human. Matter is not considered inherently good. In this writing Porphyry recognizes that to the supreme god there is no reason to bring physical sacrifices. So the pagans are not that different from Christians after all. Whereas on the other hand physical sacrifices should be brought to the lesser gods (*Abst.* 2. 42 in Wilken 1984: 149).

In this context Porphyry comments on Paul's words that the world is passing away. Porphyry makes some valid observations on the implications that Paul's doctrine has on the understanding of God. "For if the creator is the cause of its passing away he would be guilty of causing something securely established to change. And even if he could change its form for the better, he would nonetheless be guilty of ignorance in failing to provide a permanent and suitable form for the world at the time of its creation, and of making instead an imperfect mess [of his work] (*Apocrit.* IV. 1-IV. 7 [1 Cor. 7. 31]).

The Christian theology of heaven and earth and judgement is incomprehensible to Porphyry. Porphyry writes: "Anyone will recognize that the [gospels] are really fairy tales if he takes time to read further into this nonsense of a story, where Christ says, "Now has come the judgement of the world; now shall the world ruler be cast out". "Tell me, for heaven's sake, what sort of judgement is this supposed to be- and just who is the "ruler" who is being cast outside?". If you answer, "The emperor [is the ruler]," I say that there is no single world ruler- as many have power in the world- and none have been "cast down". If, on the other hand, you mean someone who is not flesh and blood but an immortal, then where would he be thrown?" Where is this invisible world ruler to go outside the world he rules? (*Apocrit.* IV. 20–IV. 23).

Porphyry further writes regarding issues concerning the Fall of humanity. "Many say, and above all the followers of Porphyry, hated by God, who wrote "Against the Christians" and caused many to revolt from the divine creed. Well then, they say: Why did God forbid the knowledge of Good and Evil? Well, he forbade the Evil, why also the Good? For in saying: "Of the tree of the knowledge of good and evil, thou shalt not eat of it", he states, he prevents him from knowing the Evil, but why also from knowing the Good?" (*Adv. Christ.*, apud: Severianus, Ep. Gabalorum, *De Mundi Creatione*, oratio

VI-PG, LVI, Col. 487; Stem 1980: 455). This criticism belongs to one of the more poignant ones of Porphyry.

The idea of a Christian heaven appears as incomprehensible to Porphyry. The descriptions of heaven are not from wise men or sibyls. "The kingdom of heaven is like a grain of mustard seed" or, "The kingdom of heaven is like leaven" (*Apocrit.* IV. 8-IV. 19 [Matt. 13. 31-33, 45-46]).

Porphyry touches upon an important aspect of Christian faith and which does appear as a contradiction. Thus, on the one side the Christians praise the beauty of creation and on the other realize that there is something wrong and need a heaven to repair this state of affairs. "These [Christian] teachers in their contempt for this creation and this earth proclaim that another earth has been made for them into which they are to enter when they depart. Now this new earth [they think] is the Logos of our world [the heavenly archetype]. Why should they want to live in the archetype of a world, which is abhorrent to them? (2 Ennead 9. 5; cf. *Apocrit.* II. 12-15; Hoffmann 1994: 157).

The Resurrection of Christ attracted a lot of criticism from pagan authors such as Celsus and Porphyry. Already Fronto spoke about it. Porphyry particularly attacks the fact that there are no reliable witnesses to the resurrection. Porphyry here notes that it is interesting that after his resurrection Jesus did not appear to Pontius Pilate who judged him or to other authorities but appeared to Mary Magdalene, who was a prostitute and Mary who was a peasant (*Apocrit.* II. 12–II. 15 [John 19. 33-35]).

Both Porphyry and Celsus note the lack of logic for the resurrection. Celsus writes: "Christians are also inconsistent, because on the one hand they hope for the resurrection as if there was nothing more precious than the body, on the other hand they believe in eternal punishment of the body as if it had no value" (8.48,49), (Benko 1980: 1104). Porphyry notes, that there is no logic in the resurrection since why would God create a natural order where people would die and then after the destruction of the human race would cause a general resurrection. Further what will happen to those whose bodies were destroyed by animals and did not have proper burials (*Apocrit.* IV. 24). Further: "If it conforms to that of Christ how can the resurrection of the one who was born without any intervention of seed accord with that of the sons of his seed?" (Wilken 1984: 161).

Porphyry finds a serious problem in the doctrine that we will be resurrected in our material bodies and furthermore that these bodies will at the last days rise into the air in contrary to the laws of physics (*Apocrit.* IV. 1-IV. 7 [1 Thess. 4. 15-17]). Both Celsus and Porphyry ask the question of what will happen to those people that lived before Christ, how will they be saved?

Some of Porphyry's critiques appear to be theologically weak and seem to follow on the type of attacks seen in for example Fronto who criticized the Christians for various scandalous and absurd behavior. Porphyry writes: "A famous saying of the Teacher is this one: "Unless you eat my flesh and drink my blood, you will have no life in yourselves." This saying is not only beastly and absurd; it is more absurd than absurdity itself and more beastly than any beast: that a man should savour human flesh or drink the blood of a member of his own family or people – and that by doing this he should obtain eternal life!".

Tell us: in recommending this sort of practice, do you not reduce human existence to savagery of a most unimaginable sort? (*Apocrit.* III. 7–III. 18 [John 6. 54]).

An important feature of Porphyry's criticism is his criticism of the apostles. Porphyry's critique centers on a number of issues regarding the apostles. Thus issues of authority are addressed, contradictions in their writings and issues of their moral character. Porphyry's numerous criticisms against the apostles suggest that he realized that undermining their authority was crucial in his fight against Christianity (Hoffmann 1994: 172).

With regard to the issue of apostles authority and moral behavior Porphyry for example attacks the apostle Peter, and is puzzled by the fact that on the one side, Peter betrays Christ, and is called by Jesus Satan, and yet later on Jesus gives him the leadership of the Church (*Apocrit.* III. 19-III. 22 [Matt. 16. 23]). This criticism was later used by Christians authors in order to counter the suggestion of the primacy of the Roman bishop.

Paul seems to be betrayed by God. Porphyry writes: "Let us see what Paul was told: "The Lord said to Paul at night in a vision, 'Do not be afraid: speak, for I am with you, and no one will pounce on you to harm you"'. "But as soon as [Paul] was taken prisoner in Rome, the very same – who said that we shall judge the angels – had his head cut off! (*Apocrit.* IV. 1–IV. 7 [Acts 18. 9-10]).

Porphyry discovers a number of contradictions in the apostle's writings, especially those dealing with moral maxims. "How is it that Paul says, "Being free, I have made myself the slave of all so that I might win all" [1 Cor. 9.19]; how, even though he called circumcision "mutilation", he nevertheless circumcised a certain man named Timothy, as the Acts of the Apostles [16.3] instructs us. Ah! The asinine nature of all this. Such scenes are used in the theatre in order to get a laugh. Jugglers give exhibitions like this! For how can a free man be everyone's slave? (*Apocrit.* III. 30-III. 36 [Acts 16. 3]). Further, on the one hand Paul seems to suggest that virginity is good and yet in 1 Tim. 4. 1, 3 he seems to imply that those who choose not to marry are seduced by evil spirits (*Apocrit.* III. 30–III. 36 [1 Tim. 4. 1; 1 Cor. 7. 25]).

In common with other writers Porphyry attacks the social dimension of Christianity. Previous writers such as Celsus noted that the Christians do not display an interest in the civic dimension. However, this must have changed by Porphyry's time, and Christians must have been actively engaged in society. Porphyry does not criticize the Christians lack of engagement with the community, but he does criticize certain asocial features of Christians. Asceticism in this regard may have been a seen as such a disruptive force (Francis 1995: 162). Porphyry may have shared the same concern about Christianity's danger to the social fabric with other writers. Thus with these other writers Porphyry perhaps realized that by refusing integration into the *nomos* of its society, Christianity represented a "privatisation" of religion, the transferal of values from the public sphere to either a private association or to the individual" (Francis 1995: 151).

One aspect of Christianity, which could be viewed as undermining the social fabric, was its emphasis on poverty. Porphyry comments: "Poverty saves. It seems unlikely to me that these words belong to Christ. They ring untrue to the ear. They seem to be rather the words of poor people who wish to deprive the rich of their property. Why, only yesterday [Christian teachers] succeeded- through quoting words, "Sell what you have and give

it to the poor and you shall have treasure in heaven" – in depriving noble women of their savings (*Apocrit.* II. 16 [Matt. 19. 24]). It is possible that Porphyry was not so much interested in refuting Christianity out of an academic interest as for his fear of the danger that Christianity posed to the social order (Frend 1965: 485).

Christianity also undermined family relationships. Porphyry also noticed as other writers, that Christians are remarkably obstinate and naive (a view shared with Celsus). Porphyry laments in one passage that once somebody has been converted to Christianity, it is difficult for anybody to convince them to abandon it. In regards to the possibility of converting back a Christian woman Porphyry writes: "You may perchance more easily write in lasting letters on water, or spread light pinions and fly like a bird through the air, than recall to her senses an impious wife who has once polluted herself (*De Phil. Ex Oraculis Haurienda*, apud: Aug. *De Civ. Dei*, XIX, 23; Stern 1980: 430).

An important part of the pagan critique of Christianity centered on its philosophical and religious method. What was especially scandalous to the pagan authors, was the origin of Christianity, which lay not in a philosophical framework but on 'faith' and revelation. Faith, did not have the same role in Neoplatonist spirituality as it did in Christianity (Meredith 1980: 1123). The centrality of faith in a religious system of any sort was apparently a new thing in the ancient world (Judge 1983: 17). The author Celsus writes: "They are forever saying, "Do not inquire, only believe..." This is their cry: Let no educated men enter in, no one wise, no one prudent, for these things we count as evil" (Hoffmann 1994: 150).

Celsus developed the critique of Christian revelation arguing that the Christians all to ready accept and create symbols, which are based on an easy manipulation of the text. Thus, he states that "everywhere they speak in their writings of the tree of life and of resurrection of the flesh by the tree-I imagine because their master was nailed to a cross and was a carpenter by trade". Celsus comments that if Jesus died in a different way the Christians would immediately adapt this other way of death to be a symbol of the resurrection (*C. Cels.* 6: 34; Wilken 1984: 96).

In this context one may wonder, whether the critique of revelation is really that justified, since a writer like Celsus also believed in many non-rational structures such as magic, oracles and the cult of Asclepius (VIII. 45; IV. 88; III. 3, 22, 24, 43; VII. 53; Francis 1995: 145). This is of course true for other writers including Porphyry. Francis believes that in the case of Celsus this contradiction may be resolved by viewing Celsus as an author who set about providing a rational justification for traditional religious phenomena and their vital role in maintaining society (Francis 1995: 146).

Similarly to Galen and Celsus, Porphyry accused Christians of maintaining an "unreasoning faith" (Eusebius, *Praep. Evang.* 1.3.1), (Wilken 1984: 161). Further Porphyry notes, that Christianity is based on revelation, and does not allow for the truth to be developed by way of question and answer and therefore is likely to be of a lesser quality than the products of philosophy.

Porphyry's criticism of faith must have been strong, since in a later letter of Constantine to the bishops and people, the Arians are called "Porphyrians" since they as Por-

phyry were "enemies of piety" (Letter of Constantine to the bishops and people in Socrates, *HE,* 1. 9. 30-31, and Gelasius, *HE,* 11. 36; Stevenson 1987).

Porphyry also remarks that the Christian faith is not as efficacious as it's made out to be. He writes: "A saying similar to his runs as follows: 'Even If you have faith no bigger than a mustard seed, I tell you in truth that if you say to this mountain. Be moved into the sea-even that will be possible for you'. It seems to follow that anyone who is unable to move a mountain by following these directions is unworthy to be counted among the faithful. So there you are: not only the ordinary Christians, but even bishops and priests, find themselves excluded on the basis of such a saying" (*Apoc.* III. 7–III. 18 [Matt. 17.20]).

That the Christian technique of arriving at the truth is inferior to that of philosophy was already noted by authors such as Galen and Celsus. Galen who wrote around 170 commented on the parables and stated that they were inferior to standard philosophical technique (Hoffmann 1994: 143).

Not only is the Christian mode of theology inferior to pagan philosophy, the Christians also took over aspects of pagan worship. Porphyry writes: "But the Christians also imitate the constructions of the temples by building very big houses in which they gather for prayer, though nothing prevents them from doing this in their dwelling-houses, since God clearly hearkens from everywhere" (*Adv. Christ.* Apud: Macarius Magnes, IV, 21; Stern 1980:480).

Jesus' ethical teachings according to the pagan writers are also found in the Platonic tradition and elsewhere. Celsus in this regard quotes Plato's *Crito* where Plato similarly to Jesus suggests that we should not harm those that harm us (Wilken 1984: 122). Celsus realizes that many of the things taught by the Christians "have been better expressed among the Greeks, who refrained from making exalted claims and from asserting that they had been announced by a god or the son of a god" (*c. Cels.* 6. 1). These include the highest good (*c. Cels.* 6. 4–5), certain views about the origin of the world (6. 49–50), and ideas about immortality (Wilken 1984: 102).

Conclusion

Porphyry was a powerful intellectual whose criticisms of Christianity have a lot of original contributions, which were not found in other pagan writers or at least emphasized by them.

However, many of the general outlines of Porphyry's criticisms were already established by other authors. Further, Porphyry was a Neoplatonist, and many of his Neoplatonic criticisms of Christianity would have been used by any competent Neoplatonist.

Similarly to Celsus, Porphyry does not rely on gossip or hearsay to criticize Christianity. Further similarly to Celsus he takes seriously the figure of Jesus as the sects founder and the role of the apostles.

Porphyry is however unique, since he attacks Christianity on its own territory namely the Scripture. Porphyry's knowledge of Scripture ran deep which enabled him to focus on a historical criticism of the Scripture and on its internal method. The most notable

achievement in this regard is his criticism of Daniel. Less powerful are Porphyry's criticisms of Christian allegory and this would probably have been less effective anyway, since the Christians would produce a new allegory for each one rejected. There were other writers focusing on Scripture in Porphyry's time like a certain Hierocles Sossianus (end of the third and beginning of the fourth century), who criticized the Scripture and its inconsistencies and also attacked Peter and Paul (Meredith 1980: 1120).

Scholars such as P. M. Casey argue that Porphyry's treatment of Scripture but not his conclusions rely on the Syrian exegetical tradition represented by figures such as Aphraates and Ephraem (Meredith 1980: 1133). Scholars have also noted that some of Porphyry's criticisms of the Bible are highly pedantic and place too much emphasis in trivial inconsistencies and contradictions (Meredith 1980: 1136). It is possible that some of Porphyry's criticisms are derived from the very people that Porphyry wishes to attack (Meredith 1980: 1136).

Porphyry's criticism that the truth of faith can be established by miracle or prophecy was already found in early apologetic and would have been the standard criticism.

Some of Porphyry's insights into matters purely theological, such as for example the theology of God and the creation of the world are original and probably posed the greatest danger to Christianity.

Perhaps one of Porphyry's most original contributions (in this however he was not alone) was the realization that in order to survive in face of the challenge from Christianity, the pagan religion must find a new underlining rational and be more of a cohesive force to effectively challenge the social and religious impact of Christianity.

Bibliography

Primary sources

Hoffmann, R.J. 1984 Porphyry's against the Christians, Prometheus books, New York.

Stern M. 1980 Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, vol. II, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem.

Stevenson J. (rev. W.H.C. Frend) 1987 A New Eusebius, SPCK, London.

Secondary sources

Benko, S. 1980 "Pagan Criticism of Christianity, During the First Two Centuries C.E." in Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II, 23.2, pgs. 1055–1118, Walter de Gruyter, Berlin, New York.

Croke B. 1984-85 "The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic" in The Journal of Religious History, vol. 13, numbers 1–4; edit. B.E. Mansfield, Sydney University Press.

Francis J.A. 1995 Subversive Virtue, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Frend W.H.C. 1965 Martyrdom and Persecution in the Early Church, Oxford, Basil Blackwell.

Judge E.A. 1983 "Christian Innovation and its Contemporary Observers" in History and Historians in Late Antiquity.

Philotheos 1 (2001) 110–121

Θεόφιλος Ἀμπατζίδης
Thessaloniki

Χρόνος καὶ αἰωνιότητα στὸν Γρηγόριο Νύσσης

1. Εἰσαγωγή

Τὸ χριστιανικὸ δόγμα γιὰ τὴ δημιουργία ἔχει χαρακτηρισθεῖ[1] καὶ πολὺ σωστά, ὡς ταυτόσημο μὲ τὸ χριστιανικὸ δόγμα γιὰ τὸν χρόνο. Ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτός, ἂν καὶ εἶναι ὀρθός, εἶναι ταυτόχρονα καὶ αἰσθητὰ ἐλλειπής. Γιὰ τὸν ἁπλούστατο λόγο, ὅτι τὸ χριστιανικὸ δόγμα γιὰ τὸν χρόνο, ἡ θεολογία τοῦ χρόνου, δὲν ἔχει νὰ κάμει μόνο μὲ τὴ δημιουργία, ἀλλὰ σχεδὸν μὲ τὴ σύνολη θεματικὴ τῆς θεολογίας. Πιστοποιεῖ παραστατικὰ καὶ μὲ ἐνάργεια τὴ διάκριση κτιστοῦ-ἀκτίστου, θεμελιώνει φιλοσοφικὰ τὴν ἀϊδιότητα τῆς θείας ζωῆς, ἐξασφαλίζει μὲ γνησιότητα τὴ βιβλικὴ πραγματικότητα τῆς σωτηρίας καὶ προσδίδει συγκεκριμένη προοπτικὴ στὴν ἠθική, τὴν ἱστορία καὶ τὴν ἐσχατολογία.

Ἀποτελεῖ ἀναντίρρητη πραγματικότητα, πὼς ἀφορμὴ γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς θεολογίας τοῦ χρόνου ἀπὸ τὸν Νύσσης στάθηκε ἡ εὐνομιανὴ πρόκληση. Οἱ πατέρες δὲν χαρακτηρίζονταν ἀπὸ τὴ θεωρητικὴ περιέργεια καὶ τὶς τάσεις ἀνάπτυξης θεωρητικῶν ἀρχῶν, γιὰ τὴν οἰκοδομὴ φιλοσοφικοῦ συστήματος. Ὡς πρὸς τὸ ζήτημα τοῦ χρόνου ἡ πρόκληση ὑπῆρξε ἐξοργιστική. Ὁ Εὐνόμιος, ἀξιοποιώντας τὴν παλαιὰ ἀρειανικὴ ἀρχὴ τοῦ «ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν», βρῆκε στὴ δοξασία του γιὰ τὸν χρόνο, ἕνα ἀπὸ τὰ πλέον χρήσιμα ἐργαλεῖα, γιὰ τὴν ὑποτίμηση τοῦ Υἱοῦ στὶς τάξεις τῶν κτισμάτων. Μὲ δεδομένη τὴ γνωσιολογία του, τὴ δυνατότητά του δηλαδὴ νὰ γνωρίζει τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, καὶ μὲ δεδομένο ὅτι αὐτὴ ἐντοπίζεται καὶ ἐκφράζεται ἀπὸ τὸ «ἀγέννητο», ταύτισε σχεδὸν τὴν ἀγεννησία μὲ τὴν ἀϊδιότητα. Οἱ συνέπειες τῆς ταύτισης εἶναι ὀφθαλμοφανεῖς. Ἡ νοηματικὴ ἀντίθεση ἀγέννητου-γεννητοῦ, δημιουργεῖ τὴν ἀπαιτούμενη διάσταση μεταξὺ Πατρός-Υἱοῦ· ἐὰν τώρα προσθέσει κανεὶς τὴν ταύτιση ἀγεννησίας-ἀϊδιότητος, εὔκολα ἐντοπίζει τὴν ὕπαρξη τοῦ Υἱοῦ μέσα στὸν χρόνο, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς βούλησης καὶ ἐνέργειας τοῦ Πατρός, πιστοποιώντας ἔκδηλα τὴν ἑτερουσιότητά τους.

Στὰ πλαίσια κατοχύρωσης τῆς ὁμοουσιότητας τοῦ Υἱοῦ, ὁ Γρηγόριος ἀναπτύσσει τὴ διδασκαλία του γιὰ τὸν χρόνο. Τὸ ἐνδιαφέρον του δὲν βρίσκεται ἀπόλυτα στὴ διευκρίνιση κάθε ζητήματος σχετικὰ μὲ τὸν χρόνο, ἀλλὰ στὴ διασφάλιση τῆς σωτηρίας. Ἡ σωτηριολογικὴ αὐτὴ προοπτικὴ τὸν ὁδηγεῖ στὴ διερεύνηση τῶν χρονικῶν προβλημάτων τόσο, ὅσο εἶναι ἀρκετὸ γιὰ τὴν ἐξασφάλιση τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ὁμοουσιότητας τῶν Τριαδικῶν Ὑποστάσεων.

---

[1] Ἀπὸ τὸν B. Otis, *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Concertion of Time*, St. Patr. XIV (1971) ed. 1976, σελ. 337.

Στὴ συνάφεια αὐτὴ θὰ πρέπει νὰ τονισθεῖ πως καὶ ἀπὸ τὴ μεριά μας, μιὰ πλήρης παρουσίαση τῆς ἀντίληψης τοῦ Γρηγορίου γιὰ τὴν αἰωνιότητα καὶ τὸν χρόνο, κρίνεται ἀνέφικτη, στὰ περιορισμένα πλαίσια αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου. Ἔτσι θὰ παρουσιασθοῦν οἱ κυριότερες θέσεις τοῦ Νύσσης στὰ σχετικὰ ζητήματα καὶ στὸ τέλος θὰ γίνει μιὰ προσπάθεια ἀποτίμησης τῆς πληρότητας ἢ μὴ τῆς θεολογίας του γιὰ τὸν χρόνο. Πρέπει νὰ τονισθεῖ, πως ὅποια ἐκτίμηση τῆς ἀποτελεσματικότητας ἢ μὴ τῆς χρήσης χρονικῶν κατηγοριῶν στὴ θεολογία παρουσιάζεται μὲ τὴν ἐπιφύλαξη μιᾶς ἐρευνητικῆς πρότασης.

2. *Ἡ κατοχύρωση τῆς ὁμοουσιότητας ἀπὸ τὴν ἐξέταση τοῦ προβλήματος τοῦ χρόνου· τὸ ἄχρονο τῆς θείας ζωῆς*

Τὸ πλέον χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τῆς σωτηριολογικῆς θεώρησης τοῦ χρόνου ἀπὸ τὸν Νύσσης, εἶναι ἡ παραχώρηση ποὺ κάνει, καὶ εἶναι αὐτὸ ἕνα ἀπὸ τὰ πρωταρχικά του ἐπιχειρήματα[2], νὰ θεωρήσει, ἔστω καὶ καθ' ὑπόθεσιν, τὸν Πατέρα προγενέστερο τοῦ Υἱοῦ. Ἀκόμη καὶ αὐτό, δὲν εἶναι κριτήριο ἢ ἀπόδειξη ἑτερουσιότητας. Ὁ Δαυὶδ ὑπολείπεται κατὰ δεκατέσσερεις γενεὲς τοῦ Ἀβραάμ. Τί σημαίνει αὐτό; Εἶναι λιγότερο ἄνθρωπος; Θὰ ρωτήσει ὁ Γρηγόριος.

Ἡ παραδοχὴ τῆς θεότητος τοῦ Υἱοῦ εἶναι, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, ζήτημα πίστης καὶ ὄχι καθορισμοῦ τῆς σχέσης του μὲ τὸν χρόνο. Διότι: «Τοῦ γὰρ προγενεστέρου πρὸς τὸ νεώτερον ὁ μὲν χρόνος τῆς ζωῆς πλείων ἐστίν, ἡ δὲ οὐσία παρὰ τοῦτο οὔτε πλέον οὔτε ἔλαττον ἔχει»[3]. Ἡ τόσο ἁπλὴ ὅμως καὶ ξεκάθαρη θεώρηση τοῦ ζητήματος κατὰ τὶς κοινὲς ἔννοιες δὲν ἦταν ἀπυρόβλητο ἐπιχείρημα. Ὁ Εὐνόμιος εἶχε ἐντάξει τόσο ὀργανικὰ καὶ λειτουργικὰ στὸ σύστημά του τὴ χρονικὴ διαφορὰ Πατρός-Υἱοῦ, ἔτσι ποὺ τοῦ ἐπέτρεπε νὰ καταρρίπτει κάθε ἔννοια ἀποφατικότητος στὸ θεῖο, καὶ φυσικὰ νὰ εἰσαγάγει χρόνο στὴ θεότητα.

Ὁ ἐπίσκοπος Νύσσης στὶς Ἀντιρρητικές του συγγραφὲς ἐναντίον τοῦ Εὐνομίου, θὰ καταστήσει πρῶτο μέλημά του τὴν ἀπόδειξη μὴ ὕπαρξης χρόνου στὴ θεότητα. Ὅλα τὰ ἐπιμέρους ἐπιχειρήματα, καὶ ὁ ἔλεγχος κάθε ἀτοπήματος στὸ σύστημα τοῦ Εὐνομίου ἀναφορικὰ μὲ τὸν χρόνο, ξεκινᾷ καὶ καταλήγει σ' αὐτὴ τὴ βασικὴ ἀρχή: Κάθε χρονικὴ ἢ διαστημικὴ θεώρηση εἶναι ἀδύνατο νὰ ἐφαρμόσει στὸν Θεό. Καὶ ἂν ἀκόμη τὴν ἐφαρμόσουμε στὸν Υἱό, πάλι τὰ προβλήματα ποὺ θὰ προκύψουν εἶναι καταλυτικὰ γιὰ σύνολη τὴ θεότητα. Ἔτσι στὸν Θεὸ δὲν μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε κανενὸς εἴδους χρόνο ἢ διάστημα. Συνεπῶς, δὲν μποροῦμε νὰ ἐνεργήσουμε μετρητικὰ καὶ νὰ πιστοποιήσουμε ὅποιο θεωρητικὸ «μεταξὺ» στὴ σχέση Πατρός-Υἱοῦ. «Τίνι τὸ πλέον τῆς Πατρὸς ζωῆς διεμέτρησε, μηδενὸς διαστήματος χρονικοῦ προεπινοουμένου τῆς τοῦ Μονογενοῦς ὑποστάσεως;»[4]

Ἡ σύνδεση τοῦ χρόνου μὲ τὸ διάστημα ἔλκει τὴν καταγωγή της ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς καὶ τὸν Φίλωνα ἂν καὶ ἡ τεχνολογία τῆς σύνδεσης βρίσκει τὴν τελείωσή της στὴν πλωτινικὴ κατασκευή[5]. Ἡ σύνδεση αὐτή, πέρα ἀπὸ τὴ θετικὴ ἀντιμετώπιση ποὺ

---

[2] ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σελ. 92.

[3] Ὅ.π., σελ. 92.

[4] Ὅ.π., σελ. 92.

[5] Ὁ Πλάτων χρησιμοποιώντας τὴ λέξη «δοχεῖο» γιὰ τὸ διάστημα ἀπέσπασε τὴν κριτικὴ τοῦ Πλωτίνου ποὺ ἤθελε σύζευξη χώρου καὶ χρόνου στὴ χρήση τοῦ διαστήματος καὶ γιὰ τὸν χρόνο. Πρβλ.

εἶχε ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες ὡς παιδαγωγικὸ μέσο καὶ ἠθικὸ ἐφαλτήριο κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου στὸν κοσμικὸ χρόνο, στάθηκε κυρίαρχο ἐπιχείρημα, ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Γρηγόριο, γιὰ τὴν κατάδειξη τοῦ ἄχρονου στὴ θεότητα. Δὲν μποροῦμε νὰ ἐννοήσουμε χρόνο στὸν Θεό, γιατὶ ἔτσι θὰ διαστηματοποιήσουμε τὸ θεῖο, θὰ ἀναγάγουμε λανθασμένα κτιστὲς χρονικο-διαστημικὲς παραστάσεις στὸ ἀδιάστατο τῆς θείας ζωῆς. Κάθε μετρητικὸ διάστημα εἶναι «κάτω τῆς θείας ζωῆς»[6].

Τὰ κείμενα στὰ ὁποῖα ὁ Γρηγόριος κατὰ κόρον ἐπαναλαμβάνει τὸ ἄχρονο καὶ ἀδιάστατο τῆς θεότητος, εἶναι πάρα πολλὰ τουλάχιστον καὶ στοὺς τρεῖς Ἀντιρρητικούς του λόγους[7]. Τὸ μυστικὸ τῆς ἐπανάληψης ἔγκειται στὸ ἑξῆς: Ὁ Γρηγόριος καταδεικνύοντας μὲ τὴν ἐπανάληψη τὸ ἀδιάστατο καὶ ἄχρονο κατοχυρώνει «τὸ συναφές τε καὶ ἀμεσίτευτον».

Εἶναι τόσο ἀδιάστατη καὶ ἀδιαχώριστη ἡ σχέση Πατρὸς-Υἱοῦ, ὥστε δὲν μπορεῖ νὰ βρεθεῖ μέσα της «διαστηματικόν τι νόημα» οὔτε καὶ τὸ παραμικρό. Οὔτε τὸ ἀπειροελάχιστο ἐκεῖνο διάστημα «τὸ ἀκαρές τε καὶ ἄτομον», τὸ ὁποῖο δὲν μπορεῖ νὰ τμηθεῖ σὲ παρελθὸν καὶ μέλλον, δὲν ἔχει ἀρχή, μέση καὶ τέλος, ἀλλὰ «κατὰ τὸ ἐνεστὸς ἀμερῶς ἐφ' ἑαυτοῦ νοεῖται»[8]. Γιατὶ ἐπιτέλους, θὰ ἀναρωτηθεῖ ὁ Γρηγόριος, πότε δὲν ὑπῆρξε ὁ Υἱός; Ἀναφορικὰ μὲ τί πιστοποιοῦμε τὴν ἀνυπαρξία του; Μὲ τὸν τόπο; Τόπος δὲν ὑπάρχει στὸν Θεό. Μὲ τὸν χρόνο; Πρὶν τὸν χρόνο ὁ Κύριος. Τί εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ἡ διάνοιά σας κατενόησε ὡς ἐνδιάμεσο, θὰ πεῖ στοὺς Εὐνομιανούς. Ποιὸ πράγμα ἢ ποιὸ νόημα[9];

Ἐδῶ ὁ Γρηγόριος ὁδηγεῖ στὸ ἔπακρο καὶ ἐξαντλεῖ τὸν συλλογισμὸ τοῦ Εὐνομίου, καταδεικνύοντας τὴν ἀτοπία του. Γιατὶ εἶναι λογικὸ πως γιὰ νὰ μιλήσεις γιὰ ὅποιο «μεταξὺ» στὴ σχέση Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, τὸ λιγότερο θὰ πρέπει νὰ τὸ ὀνομάσεις, ἂν ὄχι, προκειμένου περὶ τῆς θεότητος, νὰ τὸ ὀντοποιήσεις. Γι' αὐτὸ καὶ τὸν κατηγόρησε πολλὲς φορές πως κάμει τὴν ἐνέργεια, ἀποτέλεσμα τῆς ὁποίας πίστευε ὁ Εὐνόμιος πὼς εἶναι ὁ Υἱός, Πατέρα τοῦ Μονογενοῦς.

Προκύπτει ἀπὸ τὰ παραπάνω ἕνα ἔκδηλο συμπέρασμα: Ἡ θεία φύση, ὁ Θεός, δὲν νοεῖται μέσα σὲ ἄπειρο χρόνο ἢ ὡς ὁ κατέχων τὸν ἄπειρο χρόνο, ἀλλὰ τελείως ἄχρονος. Δὲν εἶναι ἡ θεία ἀϊδιότητα, ὅπως χαρακτηριστικὰ θὰ τονίσει ὁ Balas[10], ζωὴ σὲ ἀτελεύτητο χρόνο ἀλλὰ ἄχρονη ζωή[11]. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ θεία ἀϊδιότητα ἢ αἰωνιότητα δὲν κατανοεῖται σὰν παράθεση ἡ πρόσθεση τῶν αἰώνων[12]. Ἡ ἰδέα αὐτὴ εἶναι ξεκάθαρη στὸν Γρηγόριο καὶ ἀποτελεῖ διήκουσα ἔννοια σὲ ὅλους τοὺς Ἀντιρρητικούς του λόγους. Ὅταν, ὅμως, πραγματεύεται τὸ ζήτημα σὲ συγκεκριμένα κείμενα,

---

ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος* 52Ε, ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐνεάδες*: III, 7, 8, καὶ III, 7, 11. Ἐπίσης: J. CALLAHAN, «Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology» *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958, σσ. 36 καὶ 55.

6 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 92–94.

7 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 92–94, 164–172, 180, 284–288, 290. *Ἀντιρρητικὸς* Β', σσ. 538–540. *Ἀντιρρητικὸς* Γ', (2), ΕΠΕ τόμ. 3ος, σσ. 104, 154.

8 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς* Γ', (2), ΕΠΕ τόμ. 3ος, σελ. 154.

9 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 284–288.

10 D. BALAS, *Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eynomium, Gregory of Nyssa und die Philosophie*, Lieden, 1976, σελ. 136.

11 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 172–174, 310. *Ἀντιρρητικὸς* Γ', (2) ΕΠΕ τόμ. 3ος, σσ. 182–184.

12 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς* Β', σσ. 538–540, 542–544, 574.

τὸ πράττει γιὰ νὰ ὑπερασπίσει τὸν ἀδελφὸ καὶ διδάσκαλό τους Βασίλειο ποὺ κατηγορήθηκε ἀπὸ τὸν Γρηγόριο, ὅτι μὲ πρόσθεση τῶν αἰώνων ἀποδίδει τὴν ἀϊδιότητα στὸν Θεό. Πίσω ἀπὸ τὴ σύγχυση αὐτὴ βρίσκεται ἡ ὑπερβολικὰ αἰσιόδοξη καὶ χαρακτηριστικὰ ἀφελὴς φιλοσοφία τῆς γλώσσας ποὺ εἶχε ὁ Εὐνόμιος. Αὐτὸ ποὺ εἶπε ὁ Βασίλειος, κατὰ τὴν παρατήρηση τοῦ Γρηγορίου, εἶναι ὅτι: «Ἐὰν τὰ πρὸ τῆς κτίσεως ἐννοήσωμεν καὶ τοὺς αἰώνας τῷ λογισμῷ διαβάντες τὸ ἀπερίγραπτον τῆς ἀϊδίου ζωῆς λογισώμεθα, τῇ τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίᾳ τὸ τοιοῦτον διασημαίνομεν νόημα, κἂν εἰς τὸ ἐφεξῆς τὴν διάνοιαν τρέφωμεν καὶ περισσοτέραν τῶν αἰώνων τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ καταλάβωμεν...»[13]. «Ἆρα, λοιπόν, ἡ ζωὴ τοῦ Θεοῦ εἶναι πέρα ἀπὸ τὸν χρόνο, τελείως ἄχρονη, ἀλλὰ οἱ ἔννοιες τῆς ἀϊδιότητας καὶ τῆς αἰωνιότητας, ὡς νοηματικὲς κατηγορίες τοῦ ἀχρόνου, ἀποδίδονται στὸν Θεὸ κατ' ἐπίνοια. Καὶ σ' αὐτὸ φυσικὰ ἦταν ἀδύνατο νὰ συμφωνήσει ὁ Εὐνόμιος. Γιὰ τὸν ἴδιο σκοπὸ ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Γρηγόριο καὶ τὸ παράδειγμα τοῦ κύκλου, προκειμένου νὰ παρασταθεῖ ἡ ἀϊδιότητα. Εἶναι μιὰ παράσταση, γιὰ τὴν ὁποία ὁ Γρηγόριος εἶναι ἐπιφυλακτικὸς ὅπως φαίνεται στὸ κείμενο τῶν Ἀντιρρητικῶν του, σύμμετρη, ὅμως, πρὸς τὶς κτιστὲς ἀντιληπτικές μας ἱκανότητες[14].

Τὰ ἐπιμέρους ἐπιχειρήματα μὲ τὰ ὁποῖα ὁ Νύσσης ἀποδεικνύει τὸν παραλογισμὸ καὶ τὴν ἀτοπία τῆς θέσεως τοῦ Εὐνομίου εἶναι πάρα πολλά. Ἐπιλέξαμε τὰ πλέον σπουδαῖα καὶ τὰ πλέον χαρακτηριστικά.

Ι. Ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ πρώτου *Ἀντιρρητικοῦ* λόγου του ὁ Γρηγόριος εἶχε ἐλέγξει τὸν Εὐνόμιο, ὅπως προηγουμένως καὶ ὁ Βασίλειος, γιὰ τὴν ἀλλαγὴ τῶν ὑποστατικῶν ὀνομάτων. Τὰ ὑποστατικὰ ὀνόματα ποὺ δηλώνουν ὀρθὰ τὰ ὑποστατικὰ ἰδιώματα καὶ τὴ σχέση τῶν Ὑποστάσεων ἐνδοτριαδικὰ δὲν εἶναι Ἀγέννητο-Γεννητό-Πνεῦμα, ἀλλά: Πατήρ-Υἱός-Πνεῦμα. Μὲ δεδομένη τὴν ἀδιάρρηκτη συνάφεια τῶν Ὑποστάσεων ποὺ δηλώνουν τὰ ὀνόματα Πατήρ-Υἱός, ἂν ὁ Υἱὸς νοηθεῖ «ἐν χρόνῳ», ἂν δηλαδὴ ὁρίσουμε ἀρχὴ τῆς ζωῆς τοῦ Υἱοῦ, ἡ ἀρχὴ αὐτὴ θὰ ἀποτελεῖ ταυτόχρονα ἕνα χρονικὸ σημεῖο τῆς ζωῆς τοῦ Πατέρα. Ἔτσι, διαστηματικοποιεῖται καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Πατέρα μὲ τελικὸ συνεπαγόμενο νὰ καταργεῖται ἡ περίφημη «ἀρχὴ τῆς ἀγεννησίας»[15].

ΙΙ. Παράλληλα ὁ ἐπίσκοπος Νύσσης θὰ βρεῖ σὲ ἄλλο σημεῖο τὴν εὐκαιρία νὰ ἀντιδιαστείλει τὴ θεία ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη γέννηση διευκρινίζοντας τὰ πράγματα. Τὸ νὰ θεωροῦμε ὅτι ὅπως στοὺς ἀνθρώπους ἡ γέννηση σημαίνει τὴν παραγωγὴ ἀπὸ τὸ μὴ ὂν στὸ εἶναι, τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ στὸν Θεό, συνιστᾷ ἀνόητο καὶ ἀδικαιολόγητο ἀνθρωπομορφισμό[16]. Ὁ Υἱὸς εἶναι συναΐδιος τῷ Πατρί, ἔχει ἄχρονη ζωὴ γιατὶ ἁπλούστατα στὴ θεότητα δὲν ὑπάρχει χρόνος.

ΙΙΙ. Ἐπίσης, ὁ Γρηγόριος χρησιμοποιεῖ γιὰ τὴν ὑποστήριξη τῆς ἀϊδιότητας τοῦ Υἱοῦ ἕνα ἁπλὸ ἀλλὰ ἀφοπλιστικὸ καὶ συνάμα γραφικὸ ἐπιχείρημα. Πῶς εἶναι δυ-

---

13 Ὅ.π., σσ. 538–540.

14 Γρηγ. Νυσσης, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 302–304.

15 Γρηγ. Νυσσης, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 164–172, 182.

16 Γρηγ. Νυσσης, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 284–288, *Ἀντιρρητικὸς Γ', (7) ΕΠΕ* τόμ. 3ος, σσ. 352–354.

νατὸν ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς τῶν αἰώνων νὰ ὑπάρχει μέσα στοὺς αἰῶνες; Νὰ διακρατεῖται τρόπον τινὰ ἡ ζωή του ἀπὸ αὐτούς[17]; Διότι τελικὰ καὶ ὁ χρόνος εἶναι δημιούργημα καί, σύμφωνα μὲ τὴ Γραφή, δημιουργός του εἶναι ὁ Λόγος. Ἡ διαστηματικὴ ὑφὴ τοῦ δημιουργημένου χρόνου μπορεῖ ἀσφαλῶς νὰ ἐφαρμόζεται στὴν κτίση ὄχι ὅμως στὸν ποιητὴ τῆς κτίσης[18].

IV. Ἕνα ἀκόμη ἐπιχείρημα, ποὺ χρησιμοποίησε ἐκτεταμένα καὶ ὁ Βασίλειος, εἶναι τὸ ἑξῆς: Στὸν Θεὸ δὲν ὑπάρχει τροπή, ἀλλοίωση καὶ κάθε καλὸ ἢ ἀγαθὸ πράγμα ἢ νόημα. Ὑπάρχει πάντοτε ἀϊδίως καθὼς δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι πάντοτε ἀγαθός-δυνατός-ἄφθαρτος-ἀθάνατος, ἔτσι δὲν μπορεῖ νὰ πεῖ ὅτι δὲν εἶναι πάντοτε Πατέρας[19]. Ἂν ὁ Λόγος εἶναι ἀπαύγασμα τῆς δόξας τοῦ Πατέρα σύμφωνα μὲ τὴ Γραφή, τότε θὰ πρέπει ὁ Πατὴρ νὰ ὑπῆρξε κάποτε ἄδοξος, ἂν ἡ δόξα του δὲν εἶναι ἀΐδια.

V. Ἀσφαλῶς, τὰ παραπάνω ἰσχύουν γιὰ νὰ χαρακτηρίσουν τὴν ἀϊδιότητα καὶ θεότητα τοῦ Πνεύματος. Ὅπως δὲν ὑπάρχει χρονικὴ ἀπόσταση μεταξὺ τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς Σοφίας του ἢ τῆς Ἀληθείας του κ.λπ., ἔτσι εἶναι ἀδύνατο νὰ ὑπάρξει χρονικὴ ἀπόσταση μεταξὺ τῆς Σοφίας καὶ τοῦ Πνεύματος, τῆς Σοφίας ἢ τῆς Ἀληθείας καὶ τοῦ Πνεύματος τῆς Ἀληθείας[20].

Ὑπάρχουν πάρα πολλὰ ἐπιχειρήματα καὶ ἰσάριθμα ἀσφαλῶς κείμενα στὰ ὁποῖα ὁ Γρηγόριος καταδεικνύει τὸ ἀΐδιο καὶ ἄχρονο τῆς θείας ζωῆς. Ἐκεῖνο ποὺ εὔκολα ἐξάγεται ὡς συμπέρασμα καὶ τὸ ὁποῖο ἀξίζει νὰ διατηρηθεῖ στὴ σκέψη μας εἶναι, ὅτι ἡ ἀϊδιότητα δὲν συνίσταται σὲ μιὰ ἄπειρη χρονικότητα ἀλλὰ στὴν ἀ-χρονικότητα. Ἂν τελικὰ μετὰ ἀπὸ ὅλα αὐτὰ πρέπει νὰ διευκρινίσουμε τί εἶναι ἐκεῖνο ποὺ κάμει τὸν Πατέρα-Πατέρα, ἐφόσον δὲν ὑπάρχει χρονικὴ ἀπόσταση, ἀρκεῖ, ἐπισημαίνει ὁ Γρηγόριος, νὰ τὸν προεπινοήσουμε «κατὰ μόνον τὸν τῆς αἰτίας λόγον», νὰ τὸν προθεωρήσουμε «ἀδιαστάτως» ὡς ἄναρχο, ἀγέννητο καὶ αἰτία τοῦ Λόγου «καθὼς καὶ ἡ τῶν ὑπεναντίων συνομολογεῖ μαρτυρία»[21].

3. Ὁ χρόνος ὡς τὸ διαστηματικὸ μέτρο τῆς δημιουργίας καὶ ἡ ἐσχατολογική του προοπτική

Ἂν ὁ Θεός, ἡ Ἁγία Τριάδα, δὲν εἶναι δυνατόν, χωρὶς νὰ ὑποτιμηθεῖ σὲ κτίσμα καὶ νὰ ἐκπέσουμε στὴν εἰδωλολατρεία[22], δηλαδὴ νὰ κατανοηθεῖ ἐν χρόνῳ, τὸ ἀντίθετο συμβαίνει μὲ τὴν κτίση. Αὐτὴ πάντοτε θεωρεῖται μέσα στὸν χρόνο. Ὁ Γρηγόριος μὲ κάθε εὐκαιρία ἀνάλυσης τῆς ἀϊδιότητας τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος ἀντιπαραβάλλει τὸν ἀΐδιο τρόπο ζωῆς τους, μὲ τὸν χρονικὸ καὶ διαστηματικὸ τρόπο τῆς κτίσης. Γιὰ

---

17 Γρηγ. Νυσσης, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 164, 174–176. *Ἀντιρρητικὸς* Γ', (6), ΕΠΕ τόμ. 3ος, σσ. 326, 348–350.

18 Γρηγ. Νυσσης, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 172–174, 174–176.

19 Ὅ.π., σσ. 172, 268. *Ἀντιρρητικὸς* Γ', (6) ΕΠΕ τόμ. 3ος, σσ. 300, 302.

20 Γρηγ. Νυσσης, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 180, 246, 312. *Ἀντιρρητικὸς Πρὸς τὴν Εὐνομίου Ἔκθεσιν*, ΕΠΕ τόμ. 3ος, σσ. 490–492.

21 Γρηγ. Νυσσης, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 290, 312, 172.

22 *Ἀντιρρητικὸς* Γ', ΕΠΕ τόμ. 3ος, σελ. 298.

τὴ δημιουργία ἰσχύει τὸ πρεσβύτερο καὶ τὸ νεώτερο, γιατὶ ὅλος ὁ τρόπος τῆς ὕπαρξής της ἀναδύεται μέσα σὲ κάποια ἀκολουθία καὶ διαδοχή, ἡ ὁποία καὶ κατανοεῖται διαστηματικὰ μέσα στὴν ἀλληλοδιαδοχὴ καὶ τὴν κίνηση, καὶ γι' αὐτὸ μετρᾶται. Καὶ ὁ χρόνος δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ τὸ μέτρο τῆς κίνησης. «Νοητέον δὲ ἀντὶ τοῦ χρόνου τὸ μέτρον, διότι παντὶ τῷ γινομένῳ συμπαρατείνεται χρόνος»[23]. Καὶ φυσικὰ ἡ ἀπώτερη αἰτία διαστηματικότητας τῆς δημιουργίας εἶναι ἡ κτιστότητά της, ταυτόχρονα ὅμως μὲ τὴν κτιστότητα τοῦ χρόνου ποὺ προκαταβάλλεται. Ὁ Γρηγόριος χρησιμοποιεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὸ διάστημα, μᾶλλον ὅμως στὴν πλωτινικὴ ἐκδοχή της[24]. Γι' αὐτὸν καὶ ὁ τόπος ἀλλὰ καὶ οἱ αἰῶνες εἶναι «δεκτικόν τι χώρημα τῶν γινομένων» ποὺ προκαταβάλλεται ἀπὸ τὸν δημιουργό[25].

Τὸ πιὸ σημαντικὸ ἴσως καὶ τὸ πιὸ διαδεδομένο ἐπιχείρημα τοῦ Γρηγορίου, τὸ ὁποῖο ἀξίζει νὰ διατηρηθεῖ στὴ μνήμη μας, εἶναι τὸ ἑξῆς: Ἡ κτίση ξεκινᾷ ἀπὸ μιὰ τροπή, ξεκινᾷ ἀπὸ τὸ μὴ ὄν. Συνδημιουργεῖται «ταυτόχρονα» μὲ τὸν χρόνο καὶ διέπεται ἀπὸ τὴ διαστηματικότητα. Ἄρα, ἡ κτίση καὶ ὁ χρόνος στιγματίζονται ἀνεξίτηλα ἀπὸ ἀρχή, μέση καὶ τέλος. Ἡ πιστοποίηση τῆς τριμεροῦς αὐτῆς διαίρεσης τῆς πραγματικότητας τῆς κτίσης καὶ τοῦ χρόνου ἀποτελεῖ καθημερινὴ ἐμπειρία γιὰ τὴ χριστιανικὴ θεολογία, ταυτόχρονα ὅμως, καὶ προσδοκώμενη βεβαιότητα. Ὅ,τι ἀρχίζει, τελειώνει. Ἡ κτιστὴ πραγματικότητα θὰ φτάσει μοιραῖα σ' ἕνα ἀναπότρεπτο τέλος. Ἐπίσης, στὰ κείμενα αὐτὰ ποὺ ὁ Νύσσης διακρίνει τὴ θεία ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη γέννηση διήκουσα ἔννοια καὶ πάλι εἶναι ἡ ἴδια. Ὁ ἄνθρωπος ἔρχεται ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στὸ εἶναι, χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν παροδικότητα καὶ τὸν χρόνο. Ἡ ζωή του διαιρεῖται σὲ ἀρχή, μέση καὶ τέλος, καταλήγει κάπου, στὸν θάνατο. Ἀλίμονο, ὅμως, ἂν πιστέψουμε πὼς συμβαίνει τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ. Καταρρίπτεται σύνολη ἡ πραγματικότητα τῆς σωτηρίας[26].

Εὔκολα λοιπὸν καταλαβαίνουμε γιατὶ τὰ ἐπιχειρήματα αὐτὰ ὑπῆρξαν πραγματικὴ βακτηρία στὴ σκέψη τοῦ Γρηγορίου. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ καταδεικνύουν τὴ διαστηματικὴ λειτουργία τοῦ χρόνου στὴν κτίση, ἀπὸ τὴν ἄλλη παρουσιάζουν τὸ ἔκπαγλο τῆς αἱρετικῆς παραδοξότητας. Ἐὰν νοήσουμε τὸν Λόγο ἐν χρόνῳ, διαγράφουμε ἤδη τὰ πέρατα τῆς ζωῆς του. Τοῦ προσδίδουμε ἀρχή, μέση καὶ τέλος, τὸν ὑποβιβάζουμε σὲ κτίσμα[27].

Ἡ διαίρεση τοῦ χρόνου σὲ ἀρχή, μέση καὶ τέλος ἀπὸ τὸν Γρηγόριο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ δυνατότητα τῆς ψυχῆς νὰ διακρίνει σύνολη τὴ ῥέουσα πραγματικότητα σὲ παρελθόν, παρὸν καὶ μέλλον, καὶ νὰ τὴν ταυτοποιεῖ στὴ μνήμη, τὴν παροῦσα κατάσταση καὶ τὴν ἐλπίδα. Τὶς ἴδιες ἀντιλήψεις συναντοῦμε πιὸ συγκεκαλυμμένες καὶ στὸν Βασίλειο[28].

---

23 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Στὸν Ἐκκλησιαστή*, Ὁμιλία 5, ΕΠΕ τόμ. 6ος, σελ. 334, Πρβλ. *Ἀντιρρητικὸς Α'*, ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 172–174.

24 ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος* 52Ε, Πλωτίνου, *Ἐνεάδες*: III, 7, 11.

25 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς Α'*, ΕΠΕ τόμ. 2ος, σελ. 176.

26 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς Α'*, ΕΠΕ τόμ. 2ος, σελ. 284–288. *Ἀντιρρητικὸς Γ'*, (1) ΕΠΕ τόμ. 3ος, 64. *Ἀντιρρητικὸς Πρὸς τὴν Εὐνομίου Ἔκθεσιν*, ΕΠΕ τόμ. 3ος, σελ. 548.

27 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς Α'*, ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 174–176. *Ἀντιρρητικὸς Γ'*, (6), ΕΠΕ τόμ. 3ος, σσ. 330–332, 352–354.

28 Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Κατὰ Εὐνομίου* 2, 12, PG 29, 593Βε. *Εἰς Ἡσαΐαν* 119, PG 30, 312Α. *Εἰς Ψαλμ.* 3, PG 20, 216ΒC. *Περὶ ἁγίου Πνεύματος* 6, 14, PG 32, 88Cε.

Ἐδῶ, ὅπως εἶναι εὐνόητο, εἰσάγεται τὸ τεράστιο ζήτημα τοῦ ψυχολογικοῦ χρόνου, μιὰ πλήρης ἀνάλυση τοῦ ὁποίου ξεφεύγει ἀσφαλῶς ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς μικρῆς αὐτῆς μελέτης. Θὰ ἀρκεστοῦμε λοιπὸν σὲ κάποιες παρατηρήσεις.

Ἀπὸ νεώτερους ἐρευνητὲς καλλιεργήθηκε ἕνα εἶδος ἀνταγωνισμοῦ γιὰ τὸ ἂν εἶναι ὁ Βασίλειος ἢ ὁ Γρηγόριος εἰσηγητὴς τοῦ ψυχολογικοῦ χρόνου στὴ χριστιανικὴ θεολογία. Ἀνταγωνισμὸς γιὰ τὸ ποιός ἀπὸ τοὺς δύο ἐνέπνευσε τὸν Ἱερὸ Αὐγουστῖνο, τὸν ἀδιαφιλονίκητο πατέρα τοῦ ψυχολογικοῦ χρόνου. Ἐπιθυμοῦμε νὰ δηλώσουμε εὐθὺς ἐξαρχῆς πως ἂν μὲ τὸν ὅρο «ψυχολογικὸς χρόνος» ἐννοοῦμε τὴν ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ διακρίνει τὴ συνεχῆ χρονικὴ ροή, ἂν δηλαδὴ εἶναι ὁ ψυχολογικὸς χρόνος μιὰ ἀντιληπτικὴ κατηγορία τοῦ δημιουργημένου ὄντος, ὅπως τὸν χαρακτήρισε ὁ Balas[29], τότε δὲν δημιουργεῖ προβλήματα στὴ θεολογία.

Φυσικὰ πολὺ πρὶν τὸν Αὐγουστῖνο ἢ ἀκόμη καὶ τὸν Γρηγόριο ἢ τὸν Βασίλειο, πρῶτος ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ ὁποῖος συναρτοῦσε τὸν χρόνο μὲ τὴ μέτρηση, παρατήρησε τὴν ἀδυναμία νὰ μετρηθεῖ ὁ χρόνος, ἂν δὲν γίνει αἰσθητὴ στὴν ψυχὴ καμμιὰ ἀλλοίωση[30]. Καὶ εἶναι ὁ πρῶτος ποὺ διαίρεσε τὸν χρόνο μὲ τὴ μνήμη καὶ τὴν ἐλπίδα, «τοῦ μὲν παρόντος αἴσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη...»[31]. Ἀργότερα ὁ Πλωτῖνος καλλιεργώντας μιὰ μεταφυσικὴ τοῦ χρόνου, συνέδεσε ἄρρηκτα τὸν χρόνο, καὶ μάλιστα μὲ αἰτιακὴ σχέση, μὲ τὴν Παγκόσμια Ψυχή. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀρχή, ὁ δημιουργὸς τῆς κίνησης, ἑπομένως καὶ τοῦ χρόνου[32].

Τὸ μεγάλο πρόβλημα τοῦ Αὐγουστίνου, ὄχι μόνον ἀναφορικὰ μὲ τὸν χρόνο ἀλλὰ καὶ γενικότερα, ὑπῆρξε ἡ σχέση του μὲ τὸν Νεοπλατωνισμό. Σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ χρόνου, ἐπειδὴ ὡς χριστιανὸς δὲν μποροῦσε νὰ δεχθεῖ παγκόσμια ψυχή, ἐξήρτησε τὸν χρόνο, μεταφέροντάς τον ἀπὸ τὴν παγκόσμια ψυχή, στὴν ἀνθρώπινη ψυχή. Γιὰ τὸν Αὐγουστῖνο ἡ «distention animi», εἶναι ὁ μόνος χρόνος[33]. Ὁ χρόνος ὑπάρχει γι' αὐτόν, ὅπως καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅσο τὸν πιστοποιεῖ ἡ ἀνθρώπινη ψυχή, εἶναι μιὰ διάσταση τοῦ νοῦ καὶ μόνον. Αὐτὴ ὅμως ἡ ἀντίληψη δημιουργεῖ πολλὰ προβλήματα στὴ θεολογία ποὺ δὲν εἶναι τοῦ παρόντος.

Δὲν συμβαίνει ὅμως τὸ ἴδιο στὴ σκέψη τοῦ Γρηγορίου. Ἐδῶ ὁ λεγόμενος ψυχολογικὸς χρόνος, ἡ διάκριση δηλαδὴ σὲ παρελθόν-παρόν-μέλλον μνήμη καὶ ἐλπίδα, εἶναι περισσότερο ἐπικουρικὴ τῆς ἀντιληπτικῆς μας ἀδυναμίας καὶ ὄχι πραγματική. Πολὺ σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Δ. Τσάμης γιὰ τὸν Βασίλειο[34], ὅτι ἡ ἀντίληψή του γιὰ τὸν ψυχολογικὸ χρόνο, δὲν μειώνει τὴ σημασία τοῦ ἀντικειμενικοῦ χρόνου.

Ἡ σύγχυση προφανῶς ξεκινᾶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν δίδεται μεγάλη σημασία στὶς θέσεις στὶς ὁποίες συναντῶνται οἱ διακρίσεις αὐτὲς μέσα στὰ κείμενα. Ὁ Γρηγόριος, ἀφοῦ τονίσει κατηγορηματικὰ πως ἡ κτίση μόνο ἐν χρόνῳ μπορεῖ νὰ γίνει ἀντιληπτή, τὴν ἀντιδιαστέλλει μὲ τὴ θεία κατάσταση, τὴν ἀΐδιο καὶ ἄχρονη γιὰ τὴν ὁποία δὲν ὑπάρχει κίνηση, πρεσβύτερο καὶ νεώτερο, ἀλλὰ «πάρεστιν ἀεὶ πάντα κατὰ

---

29 D. BALAS, *Eternity and Time in Gregory of Nyssa' s Contra Eynomium, Gregory of Nyssa und die Philosophie*, Lieden, 1976, σελ. 148.

30 ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικά*, 219α, καὶ 223α, 25.

31 ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ Μνήμης*, 449b, 27.

32 ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐνεάδες* 3, 7, 11, καὶ 3, 7, 12, Δ. Τσάμη, *Εἰσαγωγὴ στὴν Πατερικὴ Σκέψη*, σελ. 54.

33 ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Confessiones* 11, 27, 36 καὶ 4, 11, 16. *De musica* 6, 14, 44.

34 Δ. ΤΣΑΜΗ, *Εἰσαγωγὴ στὴν Πατερικὴ Σκέψη*, σελ. 62.

τὸ ἐνεστός». Ἐπειδὴ ὅμως δὲν ὑπάρχει καμμία τέτοια παράσταση σ' ἐμᾶς γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὰ λεγόμενα, ὁ Γρηγόριος προβαίνει στὶς διακρίσεις, ὥστε, ὀξύνοντας τὴν ἀντίθεση, νὰ καταδείξει τὸ ἐντελῶς «ἄλλο» τῆς θείας ζωῆς[35]. Φυσικά, ἡ ὕπαρξη αὐτῶν τῶν διακρίσεων ὡς ἀντιληπτικῶν κατηγοριῶν δὲν ἐνοχλεῖ τὸν Γρηγόριο οὔτε πιστεύουμε κανέναν ἄλλον. Ἡ πρόταση τοῦ Callahan[36] περὶ συμπλήρωσης τοῦ Αὐγουστίνου ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες καὶ τὸ ἀντίστροφο, σύμφωνα μὲ τὴν παραπάνω ἑρμηνεία, κρίνεται περιττή. Οὔτε καὶ ἡ ἐξήγησή του, πὼς ἡ στροφὴ τῆς κοσμολογίας στὴν ἀνθρωποκεντρικότητα δικαιολογεῖ τὸν ψυχολογικὸ χρόνο, εἶναι πλήρης. Παρὰ τὴν πραγματικότητα τῆς ἀναβάθμισης τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὸ σύμπαν ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ σκέψη, ἡ καππαδοκικὴ μορφὴ τοῦ ψυχολογικοῦ χρόνου, βοηθᾷ περισσότερο στὴν πιστοποίηση τῆς διάκρισης κτιστοῦ-ἀκτίστου καὶ ὄχι τόσο τὴν ἀπελευθέρωση τῆς κυριαρχίας τοῦ ἀνθρώπου στὸν χρόνο καὶ τὴν ἱστορία.

Καί ἡ ὕπαρξη ὅμως αὐτοῦ τοῦ διαστηματικοῦ καὶ κοσμικοῦ χρόνου ἐντάσσεται στὴ γενικότερη ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ τοῦ Γρηγορίου. Κείμενα ὅπως αὐτὰ στὸ *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* καὶ *Στὶς ἐπιγραφὲς τῶν ψαλμῶν*, ὅπου μιλᾷ γιὰ τὴν Ὀγδόη ἡμέρα, εἶναι ἀποκαλυπτικά[37]. Ἡ τύχη τοῦ κοσμικοῦ χρόνου δὲν εἶναι ὁ ἀφανισμός του ἀλλὰ ἡ μεταποίηση, ἡ μεταμόρφωσή του μαζὶ μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κτίση, «ἐπὶ τὸ ἀπαθὲς καὶ ἄϊδιον». Καὶ αὐτὴ ἡ πραγματικότητα συνιστᾷ τὸν αἰώνα ὁ ὁποῖος ξεκινᾷ μὲ τὸ «πέρας τοῦ ἐνεστῶτος χρόνου», μὲ τὴν παύση τοῦ ῥοώδους καὶ παροδικοῦ χρόνου. Ὁ αἰώνας αὐτὸς δὲν ἔχει καμμιὰ σχέση μὲ τὸν κοσμικὸ χρόνο, δὲν χαρακτηρίζει τὰ πέρατα τῆς κτιστότητος, δὲν μετρᾷ τὴ φθορὰ καὶ τὸν θάνατο, δὲν ἀνακυκλώνεται στὴν ἐπανάληψη τῶν ἑβδομάδων.

Τὸ πρόβλημα τοῦ κυκλικοῦ ἢ εὐθύγραμμου χρόνου στὸν Νύσσης καὶ τοὺς Καππαδόκες γενικότερα, ἂν καὶ εἶναι θέμα ὑψίστης σπουδαιότητος, γιὰ λόγους συντομίας δὲν θὰ τὸ θίξουμε. Ἔχει ἀναλυθεῖ μὲ ἀρκετὴ ἐπάρκεια ἀπὸ πολλοὺς μελετητὲς καὶ ἡ βιβλιογραφία του εἶναι πληθωρική[38].

Θὰ περιοριστοῦμε μόνο νὰ παρατηρήσουμε πὼς εἶναι περισσότερο ἀπὸ ξεκάθαρο τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ χρόνος, στὸν Νύσσης τουλάχιστον, ἔχει σαφῆ εὐθύγραμμη διάσταση καὶ προοπτική[39]. Μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἡ ἀνακύκληση ὡς ὁ ἑβδομαδιαῖος τρόπος μέτρησης τοῦ χρόνου, ὅμως, σαφῶς ὁ χρόνος καταλήγει. Καταλήγει στὸν αἰώνα ποὺ εἶναι «ὅλος μία ἡμέρα», ἡ «μεγάλη ἡμέρα», ὁ ὁποῖος δὲν μετρᾶται, δὲν ἀνακυκλώνεται· εἶναι μὴ διαστηματικός[40]. Ἡ μεταμορφωτικὴ κατάληξη τοῦ κοσμικοῦ χρόνου ἀποτελεῖ τὴν πλέον αἰσιόδοξη προοπτικὴ γιὰ τὸν κόσμο καὶ τὸ γίγνεσθαι

---

35 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς* Α', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 176–178. *Ἀντιρρητικὸς* Β', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 538–540.

36 J. CALLAHAN: «Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology», *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958, σσ. 55–57.

37 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, ΕΠΕ τόμ. 5ος, σσ. 158–160., *Στὶς Ἐπιγραφὲς τῶν Ψαλμῶν*, Μέρος Β', κεφ. Ε', ΕΠΕ τόμ. 6ος, σελ. 122. *Στὸν Ἕκτο Ψαλμὸ Περὶ τῆς Ὀγδόης*, ΕΠΕ τόμ. 6ος, σελ. 284.

38 Ἐνδεικτικά: M. ELIADE, *The Myth of the Eternal Return*, London, 1955. MUGLER, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris. DANIELOY, «La typologie de la semaine au IVe siècle», *RSR* 35 (1948), σελ. 338.

39 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν*, Ὁμιλία 5, ΕΠΕ τόμ. 6ος, σελ. 440.

40 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Εἰς τὰς Ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν*, Μέρος Β', κεφ. Ε', ΕΠΕ τόμ. 6ος, σελ. 122.

τῆς ἱστορίας, ἄγνωστη στὴ φιλοσοφικὴ σκέψη. Καὶ πρῶτοι πατέρες ποὺ ἐκθεολόγησαν τὸν χρόνο καταξιώνοντάς τον μὲ μιὰ κατάληξή του στὴ Βασιλεία, ἦταν οἱ Καππαδόκες μὲ χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τὸν Γρηγόριο Νύσσης.

3. Μερικὰ προβλήματα στὴ θεολογία τοῦ Νύσσης γιὰ τὸν χρόνο — ἐρευνητικὴ πρόταση

Ἡ συμβολὴ τόσο τοῦ Γρηγορίου ὅσο καὶ τῶν ἄλλων Καππαδόκων στὴν ἐκθεολόγηση τοῦ χρόνου εἶναι τεράστια. Ταυτόχρονα, οἱ προοπτικὲς ποὺ διανοίγει ἡ θεολογία τους γιὰ τὴν καταξίωση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, τόσο στὸν ἱστορικὸ χρόνο, ὅσο καὶ στὸν ἐσχατολογικό, εἶναι μοναδικές. Μὲ τὴ θεολογία τοῦ Νύσσης καὶ τῶν ἄλλων Καππαδοκῶν γιὰ τὸν χρόνο, ἔχουμε ξεφύγει ἀνεπιστρεπτὶ ἀπὸ τὸ ἀρχαιοελληνικὸ κοσμοείδωλο, τὸν μεταφυσικὸ χρόνο, μὲ ὅλα τὰ δεσμευτικά του συνεπαγόμενα. Ἂν θὰ ἔπρεπε νὰ χαρακτηρίσουμε μονολεκτικὰ τὴ θεολογία τοῦ Γρηγορίου γιὰ τὸν χρόνο ἀβίαστα θὰ λέγαμε πὼς εἶναι ἡ πλέον αἰσιόδοξη.

Παρ' ὅλα αὐτὰ ὑπάρχουν καὶ κάποια σκοτεινὰ σημεῖα –προκλήσεις ἴσως– γιὰ μιὰ βαθύτερη καὶ ἐκτενέστερη ἔρευνα. Ὑπάρχουν κάποια προβλήματα σχετικὰ μὲ τὴ δημιουργία καὶ τὴν ἐσχατολογία σὲ σχέση μὲ τὸν χρόνο στὴ σκέψη τοῦ Γρηγορίου. Θὰ ξεκινήσουμε τὶς παρατηρήσεις μας ἀπὸ τὰ ἔσχατα πρὸς τὴ δημιουργία.

1. Τελικά, ὁ αἰώνας πρέπει νὰ εἶναι καὶ νὰ μὴν εἶναι χρόνος. Δὲν ξεκαθαρίζεται πουθενὰ οὔτε ἀναφέρεται σαφῶς πως ὁ αἰώνας εἶναι χρόνος. Οὔτε καὶ καθορίζεται ἡ ὑφὴ «τοῦ χρόνου τῆς αἰωνιότητας». Φυσικὰ ὁ Γρηγόριος στὰ κείμενά του γιὰ τὴν Ὀγδόη ἡμέρα, γιὰ παράδειγμα, ὀνομάζει τὸν αἰώνα «ἡμέρα μία» περισσότερο ὡς χαρακτηριστικὲς εἰκόνες προκειμένου νὰ μᾶς προϊδεάσει κάπως καὶ ὄχι ὡς σαφῆ δήλωσή του ὅτι ὁ αἰώνας εἶναι χρόνος. Δὲν χρησιμοποιεῖ πουθενὰ τὴ λέξη χρόνος σὰν ἐπίθετο ἢ κατηγόρημα τοῦ αἰώνα[41]. Οὔτε καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ αἰώνας «ταυτίζεται» μὲ τὴν Ὀγδόη ἡμέρα ἀποτελεῖ ἀπόδειξη, ἐὰν λάβει κανεὶς ὑπόψη τὴν τυπολογικὴ χρήση τοῦ ὅρου «ὀγδόη ἡμέρα», καθὼς καὶ τὴν ἱστορία τῆς ἐξέλιξής του ἀπὸ τοὺς Νεοπυθαγορίους, μέχρι τὸ βιβλίο τῶν *Ψαλμῶν*, ὡς ἔκφραση εἰκονικὴ καὶ ὄχι κυριολεκτική[42].

Ἀντίθετα, ὑπάρχουν κείμενα ὅπως τὸ παρακάτω: «οὕτως οὔτε χρόνος ἄλλος παρὰ τὸν τῇ παρασκευῇ τοῦ κόσμου συναναδειχθέντα ἐγένετο, ἀλλὰ περιωρίσθη τῇ ἑβδομάδι τῶν ἡμερῶν ἡ τοῦ χρόνου φύσις»[43].

2. Ἀκόμη, ὅλα τὰ ἐπίθετα καὶ οἱ χαρακτηρισμοὶ ποὺ ἀποδίδονται στὸν αἰώνα εἶναι οἱ ἴδιοι μὲ αὐτοὺς ποὺ ἀποδίδονται στὴν ἀϊδιότητα προκειμένου γιὰ τὴ θεία φύση. Ἔτσι ὁ αἰώνας χαρακτηρίζεται ἀπὸ παύση τοῦ διαστηματικοῦ χρόνου, ἀπὸ τὸ σταμάτημα τῆς ροώδους κινήσεως. Ἡ αἰώνια ζωὴ εἶναι ἀτελεύτητη, ἄπειρη, ἀκατάληπτη, ἀθάνατη, ἀεὶ μένουσα ὅπως ἀκριβῶς χαρακτηρίζουμε τὴν ἀΐδιο ζωὴ τοῦ Θεοῦ[44].

---

41 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Εἰς τὰς Ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν*, Μέρος Β', κεφ. Ε', ΕΠΕ τόμ. 6ος, σελ. 122, κεφ. Α', σελ. 186. *Εἰς τὸν Ἕκτο Ψαλμὸ Περὶ τῆς Ὀγδόης*, σελ. 284.

42 Δ. ΤΣΑΜΗ, *Εἰσαγωγὴ στὴν Πατερικὴ Σκέψη*, σσ. 115 καὶ ἑξῆς.

43 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Στὸν Ἕκτο Ψαλμὸ Περὶ τῆς Ὀγδόης*, ΕΠΕ τόμ. 6ος, σελ. 284.

44 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ Ψυχῆς καὶ Ἀναστάσεως*, ΕΠΕ τόμ. 1ος, σσ. 354–356. *Ἀντιρρητικὸς* Β', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 576–278. *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, ΕΠΕ τόμ. 5ος, σελ. 160. *Εἰς τὸν Ἕκτο Ψαλμὸ Περὶ τῆς Ὀγδόης*, ΕΠΕ τόμ. 6ος, σελ. 284.

Τὸν χαρακτηρισμὸ τόσο ἀπὸ τὸν Balas ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Otis[45] τοῦ αἰώνα ὡς διάστημα, εἶναι ἀδύνατο νὰ τὸν κατανοήσουμε χωρὶς νὰ περιγράψουμε καὶ τὸν αἰώνα σὲ καταληκτικὰ ὅρια.

3. Ἐπιπλέον, ὑπάρχουν ἀρκετὰ κείμενα τοῦ Νύσσης ποὺ ἀναφέρουν πως μὲ τὴν παύση τοῦ διαστηματικοῦ χρόνου οἱ ἀνθρώπινες ψυχὲς μεταχωροῦν στὸ ἄϊδιο[46]. Ποιὰ ἑρμηνεία θὰ δώσουμε στὰ κείμενα αὐτά; Θὰ δικαιολογήσουμε ἀσυνέπεια ἡ σύγχυση στὴ χρήση τῶν χρονικῶν ὅρων ἀπὸ τὸν Γρηγόριο;

4. Τόσο ἡ ἀρχή, ὅσο καὶ τὸ τέλος τοῦ κοσμικοῦ χρόνου, δὲν εἶναι χρόνος. Αὐτὴ εἶναι καὶ ἄποψη τοῦ Βασιλείου[47]. Εἶναι τὸ ἀμερὲς καὶ ἄτομον τοῦ χρόνου, τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι χρόνος. Ἂν λοιπὸν ὁ χρόνος ἀρχίζει ἀπὸ τὸ ἄχρονο καὶ καταλήγει στὸ ἄχρονο, τί εἶναι ἐκεῖνο ποὺ μᾶς κάνει νὰ θεωροῦμε τὸν αἰώνα χρονικό[48];

5. Ὁ ἴδιος ὁ Γρηγόριος λέει πως ἡ μοναδικὴ κατανόηση τοῦ κόσμου καὶ τῆς κτίσης ποὺ μπορεῖ νὰ ἔχει ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη εἶναι ἡ διαστηματική. Τὸ ἀδιάστατο εἶναι ἀκατανόητο καὶ ἀποφατικό. Οὔτε ξέρουμε ποιά εἶναι ἡ ὑφὴ τοῦ αἰώνα, οὔτε πῶς δημιουργήθηκε, οὔτε τί εἶναι, μόνον ὅτι κτίστηκε «ῥήματι Θεοῦ»[49]. Μὲ ποιὰ λοιπὸν καταληπτικὴ λειτουργία ἐξάγουμε τὸ συμπέρασμα γιὰ τὸν χρονικὸ αἰώνα καὶ μάλιστα διαστηματικό, ὅταν αὐτὸ δὲν λέγεται σαφῶς καὶ κατηγορηματικά, τουλάχιστον ἀπὸ τὸν Νύσσης ποὺ τώρα ἐξετάζουμε. Τελικὰ γιὰ τὶς δικές μας κτιστές-διαστηματικὲς παραστάσεις ὁ αἰώνας εἶναι καὶ δὲν εἶναι χρόνος.

Ἐκεῖ ποὺ τὰ πράγματα αὐτὰ γίνονται σαφῶς πιὸ δύσκολα εἶναι στὴ σχέση τοῦ χρόνου μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς δημιουργίας. Τὸ ἐρώτημα ποὺ προβάλλει ἐξετάζοντας τὴ θεολογία τοῦ Γρηγορίου εἶναι: μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε τὴ δημιουργία μὲ ὅποια της μορφὴ ἔξω ἀπὸ τὸν χρόνο; Πρόκειται οὐσιαστικὰ γιὰ τὴν προβληματικὴ ποὺ ἔθεσε στὴ χριστιανικὴ θεολογία ὁ Ὠριγένης. Στὸ σημεῖο αὐτό, ὀφείλουμε εὐθὺς ἐξαρχῆς νὰ ξεκαθαρίσουμε τὸ ἑξῆς : Ἀναγνωρίζουμε τὴν ἐξελικτικὴ δυναμικὴ ποὺ διέπει τὴ θεολογία τοῦ Γρηγορίου ἀναφορικὰ μὲ τὴ δημιουργία. Εἶναι ὀφθαλμοφανές πως τὴν ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου γιὰ τὴ δημιουργία τὴ διέπει μιὰ κατευθυνό-

---

45 D. BALAS, *Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eynomium, Gregory of Nyssa und die Philosophie*, Lieden, 1976, σελ. 149. «Certainly, for Gregory also, man has to transcend the temporality of the material world and of a human life intricated in it. This true perfection, however, does not consist in escaping "distention" but rather in a continuous "distention of a higher order"». B. Otis, *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Concertion of time*, St. Patr. XIV (1971) ed. 1976, σελ. 344. «This last passage gives us a fairly clear idea of what Gregory seems to have meant by the spritual diastema of Time... Here it is notable that Gregory, unlike Metodius, does not conceive of the created spirits as eventually attaining a good like freedom from the temporal diastema».

46 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ Ψυχῆς καὶ Ἀναστάσεως*, ΕΠΕ τόμ. 1ος, σσ. 290–291. *Λόγος Κατηχητικὸς Μέγας*, σσ. 406, 452–454. *Ἀντιρρητικὸς* Β', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σελ. 576. *Ἀντιρρητικὸς* Γ', (6), ΕΠΕ τόμ. 3ος, σσ. 330–332.

47 Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, PG 29 16CD.

48 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ Ψυχῆς καὶ Ἀναπαύσεως*, ΕΠΕ τόμ. 1ος, σσ. 354–355. *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, ΕΠΕ τόμ. 5ος, σελ. 158. *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, σσ. 264–266.

49 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ Ψυχῆς καὶ Ἀναστάσεως*, ΕΠΕ τόμ. 1ος, σελ. 338. *Στὸν Ἐκκλησιαστή*, Ὁμιλία Ζ. ΕΠΕ τόμ. 6ος, σσ. 488–492.

μενη ἀπὸ τὸν Θεὸ ἐξέλιξη. Ἔτσι οὔτε οἱ αἰτίες, οὔτε οἱ ἀφορμὲς τὶς ὁποῖες «ἐν ἀκαρεῖ» καταβάλλει ὁ Θεὸς «ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὁρμῇ» θεωροῦνται ἐκτὸς χρόνου, ἀλλὰ στὸ ἀκαρὲς τοῦ χρόνου.

Γι' αὐτὸ ἀναφερόμαστε καὶ σὲ ἄλλα κείμενα.

1. Κατ' ἀρχὴν ὁ Νύσσης ἔχει κάποια κείμενα στὰ ὁποῖα καταδεικνύει πως δὲν ὑπάρχει ἡ παραμικρὴ ἀπόσταση, προκειμένου γιὰ τὸν Θεό, μεταξὺ βούλησης-ἐνέργειας καὶ οὐσίωσης τῆς ἐνέργειας. Αὐτὸ μποροῦμε νὰ τὸ συσχετίσουμε μὲ ὅσα λέει γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Θεὸς δημιουργεῖ. Εἶναι κατὰ τὴ δημιουργία τελείως ἀπροσδεής, δὲν τοῦ χρειάζεται οὔτε τόπος, οὔτε ὕλη, οὔτε χρόνος[50]. Τὸ σημεῖο ποὺ μᾶς ἀφορᾶ ἐδῶ ἐρευνητικὰ καὶ ἑρμηνευτικὰ εἶναι τὸ «οὔτε χρόνος» καὶ μάλιστα σὲ κάποιο ἀπὸ αὐτὰ τὰ κείμενά του ὁ Γρηγόριος κατακλείει ὡς ἑξῆς: «ὡς ὁμοῦ τὰ πάντα τοῦ Θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν νοεῖσαι, τὸ θέλημα, τὴν σοφίαν, τὴν δύναμιν, τὴν οὐσία τῶν ὄντων»[51]. Μὲ τὴ σκέψη πως τὸ θέλημα, ἡ σοφία, ἡ δύναμη, ἡ δημιουργικὴ δηλαδὴ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια νοεῖται ἀϊδίως, τί συμβαίνει μὲ τὴν οὐσία τῶν ὄντων;

2. Ὁ Βασίλειος λέει καθαρά, καὶ εἶναι αὐτὸ ἕνα σημεῖο ποὺ δὲν ἔχει προβληθεῖ οὔτε ἀξιοποιηθεῖ ὅσο θὰ ἄξιζε, πὼς στὴ βούληση τοῦ Θεοῦ ἀχρόνως συνυπάρχει καὶ ὁ κόσμος[52]. Ὁ Γρηγόριος ὄχι μόνον δὲν ἀντικρούει πουθενὰ ἀλλὰ στοιχεῖ πρὸς τὴν ἄποψη τοῦ ἀδελφοῦ καὶ διδασκάλου του, ὅπως ἄλλωστε στὰ περισσότερα σημεῖα τῆς θεολογίας του ἀκολουθεῖ τὸν Βασίλειο. Τὰ κείμενα εἶναι ἀποκαλυπτικά[53].

Στοὺς *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* λόγους του μᾶς λέει: «ἀλλὰ τῇ μὲν προγνωστικῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει... ἅπαν προϋφεστάναι τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα λέγειν, συμμαρτυρούσης εἰς τοῦτο τῆς προφητείας (*Σωσάννα* 42) τῆς λεγούσης εἰδέναι τὰ πάντα τὸν Θεὸν πρὶν τῆς γενέσεως αὐτῶν»[54].

Στὸν *Ἀπολογητικὸ περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, ἐξηγώντας τὸ «ἐν ἀρχῇ» –τὸ κείμενο αὐτὸ τὸ θεωροῦμε παράλληλο μ' αὐτὸ τοῦ Βασιλείου στὴν Ἑξαήμερο– ἀφοῦ κάνει λόγο γιὰ τὴν ἀθρόα καὶ ἐν τῷ ἀκαρεῖ καταβολὴ ὅλων τῶν ὄντων ἐν χρόνῳ, καὶ ἀφοῦ ἐξηγήσει ποιά εἶναι αὐτά, ἀστέρες, πῦρ, ἀέρας, θάλασσα, γῆ, ζῶα, φυτά, καταλήγει ὡς ἑξῆς: «ἅ τῶν μὲν θείῳ ὀφθαλμῷ πάντα καθεωρᾶτο, τῷ τῆς δυνάμεως λόγῳ δεικνύμενα, τῷ καθὼς φησιν ἡ προφητεία εἰδότι πάντα πρὸ τῆς γενέσεως αὐτῶν...»[55].

Ὁ Γρηγόριος κάνει δύο προσπάθειες γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴ φράση τῶν *Παροιμιῶν* 8, 25, «Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ». Τὴν πρώτη ἐξήγηση τὴ δίνει στὸν τρίτο *Ἀντιρρητικὸ* λόγο του. Λέγει πως οἱ Παροιμίες προφητεύουν τὴν ἐνσάρκωση καὶ τὴ σωτηριώδη οἰκονομία. Στὸ *Κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου*

---

50 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀντιρρητικὸς* Β', ΕΠΕ τόμ. 2ος, σσ. 432–434. *Ἀντιρρητικὸς Πρὸς τὴν Εὐνομίου Ἔκθεσιν*, ΕΠΕ τόμ. 3ος, 540. *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, ΕΠΕ τόμ. 5ος, σελ. 260.

51 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, ΕΠΕ τόμ. 5ος, σελ. 260.

52 Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, PG 29, 17A: «ἵνα τοίνυν διδαχθῶμεν ὁμοῦ τῇ βουλήσει τοῦ Θεοῦ ἀχρόνως συνυφεστάναι τὸν κὸσμον, εἴρηταί το, ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν».

53 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀπολογητικὸς εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, ΕΠΕ τόμ. 5ος, σσ. 260, 264–266. *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, 206–208. *Ἀντιρρητικὸς Γ'*, (6), ΕΠΕ τόμ. 3ος, σσ. 312. 314. *Κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου*, ΕΠΕ τόμ. 4ος, σσ. 312–314.

54 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, ΕΠΕ τόμ. 5ος, 206–208.

55 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, ΕΠΕ τόμ. 5ος, σσ. 264–266.

λίου, ὅμως, δίδει μιὰ θεολογικὴ ἑρμηνεία ἀμίμητη. Ἐπειδὴ οἱ παροιμίες συνδέουν τὴν ὕπαρξη τοῦ Λόγου μὲ τὴ δημιουργία, γιὰ νὰ μὴ θεωρηθεῖ πως ὁ Λόγος κάποτε δὲν ὑπῆρχε, ὁ Γρηγόριος προεκτείνει κάπως τὴ δημιουργία θεωρώντας τὸν Πατέρα «ἀεὶ ἐνεργῆ» νὰ ἐγχειρίζει τὴ δημιουργία στὸν Λόγο καὶ νὰ τὸν κάνει ἐπιστάτη τῶν ἔργων του[56]. Στὸ ἴδιο κείμενο, λίγο παρακάτω, ἐπαναλαμβάνει τὰ ἴδια πράγματα ἑρμηνεύοντας τὸ ἰωάννειο, «ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι» (*Ἰω.* 5, 17). Λέει χαρακτηριστικά: ἐπειδὴ τὸ «ἕως ἄρτι» ἀναζητεῖ τὸ «ἀφ' οὗ» καὶ τὸ «ἀφ' οὗ» ἀνήκει στὸν χρόνο, γι' αὐτὸ δὲν ἀναφέρει τὸ «ἀφ' οὗ» φανερώνοντας ὅτι πάντοτε συνέπραττε μαζί του τὰ πάντα[57]. Ποιά εἶναι αὐτὰ τὰ πάντα;

Μὲ τὰ παραπάνω δὲν ἐννοοῦμε τίποτε παραπάνω ἀπὸ ὅ,τι τὰ κείμενα. Πολὺ περισσότερο δὲν υἱοθετοῦμε ἀβίαστα καὶ πρόχειρα τὴν ἀϊδιότητα τῆς δημιουργίας. Ἀναφέραμε τὰ παραπάνω ὡς ἐρευνητικὲς προκλήσεις καὶ προτάσεις, προσπαθώντας νὰ καταδείξουμε ὅλες τὶς πτυχὲς τῆς σκέψης τοῦ Γρηγορίου γιὰ τὸν χρόνο. Ἂν δὲν καταντοῦσε παράτολμο, θὰ ἐπικεντρώναμε ὅλες τὶς παραπάνω παρατηρήσεις σὲ μιὰ καὶ μόνη ἐρευνητικὴ πρόταση: Μὲ δεδομένη τὴν ἀδυναμία νὰ συλλάβουμε τὰ ὁριακὰ χρονικὰ σημεῖα τῆς δημιουργίας, μὲ δεδομένη δηλαδὴ τὴν ἀδυναμία μας νὰ προσδιορίσουμε καὶ νὰ κατανοήσουμε χρονικὰ τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς δημιουργίας, ἴσως, ὅταν δὲν ἀντιμετωπίζουμε αἱρετικὲς προκλήσεις ποὺ ἐξισώνουν χρονικὰ ἢ ὅπως ἀλλιῶς τὸν Θεὸ μὲ τὸν κόσμο, θὰ πρέπει νὰ ξεφύγουμε ἀπὸ μιὰ θεολογία χρονικῶν συγκρίσεων Θεοῦ-κόσμου, ἢ νὰ εἴμαστε κάπως ἐλαστικοὶ ὡς πρὸς αὐτές. Ἀρκεῖ ἡ πιστοποίηση τῆς φυσικῆς καὶ ὀντολογικῆς διαφορᾶς Θεοῦ-κόσμου, ἀρκεῖ ἢ διάκριση κτιστοῦ-ἀκτίστου «πάντα ἀπέχει Θεοῦ, οὐ τόπῳ ἀλλὰ φύσει»[58], καὶ ἡ δυναμικὴ ἀξιοποίησή της πρὸς ἄλλες χωρο-χρονικὲς κατευθύνσεις . Τὸ ποιές εἶναι αὐτὲς καὶ τὸ πῶς ἐπιλύονται ἔτσι προβλήματα συναφῆ μὲ τὴ δημιουργία ἀποτελεῖ τὸ εὖρος καὶ τὸ ἔδαφος τῆς ἐρευνητικῆς μας πρότασης[59].

Παρ' ὅλα αὐτά, τὸ θέμα παραμένει ἀνοικτό. Ἀπόψεις σὲ ζητήματα χρονικὰ ὅπως τὰ παραπάνω δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ χαρακτηρίζονται ἀπὸ μετριοπάθεια καὶ ἐπιφύλαξη. Ἄλλωστε αὐτὴ ἦταν καὶ ἡ γραμμὴ τοῦ Νύσσης, μὲ τὴν ὁποία ἂς μᾶς ἐπιτραπεῖ νὰ κλείσουμε: «εἰ δὲ ἐλλιπῶς ἔχει τὰ εἰρημένα, φθόνος οὐδεὶς παρά τε τῆς σῆς συνέσεως καὶ παρὰ ἑκάστου τῶν ἐντυγχανόντων ἐξεργασθῆναι τὰ λείποντα»[60].

---

56 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου*, ΕΠΕ τόμ. 4ος, σσ. 312–314.

57 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ὅ.π.*, σσ. 314–316.

58 Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἔκδοσις Ἀκριβὴς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως*, PG 94, 853C.

59 Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ἐπιστήμη-Θεολογία-Φιλοσοφία στὴν Ἑξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, σσ. 184–186.

60 ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, ΕΠΕ τόμ. 5ος, σελ. 360.

Philotheos 1 (2001) 122–130

Nicholas Loudovikos
Thessaloniki

The Trinitarian Foundations and Anthropological Consequences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine "Mysticism"

In this paper I'll try to set out the highlights of a debate over what we could call the ontology of mysticism and spiritual life in general, which in the context of modern Orthodox Theology seems to be acquiring increasing importance.*

We'll start our discussion by reflecting upon st. Augustine's spirituality. What kind of ontology does it presuppose? We know that faith in Augustine's thought is deeply related to an individualistic possesion of God as a mental speculation, which is the content of a volitive movement by which the mind tends to grasp God's essence (De Trinitate, 2,I,1). The volition here dominates and includes thought, in a contrary way to the aristotelian psychology. Augustin demands a purification of the mind in order to realize the mystical penetration of the Divine Essence (De Trinitate, 1,I,3). This "mystification" of the mind according to De Trinitate (10, XI, 18–11, VII, 12) is realized by its surrender to volition which unifies the soul. Thus, the volition is considered as the internal dynamism of perfection of the mind, its "entelecheia" in aristotelian terms, that means, its deep essence. Deeply connected with representation, as the presence of the ultimate Truth as a logical-emotional sign (signum) inside the conscience, the mind aspires to the unio mystica as its own perfection, as the completion of its own "entelecheia". That means that although here spirituality also means an ek-stasis, an exodus (outlet) for the participation of the Whole, this is finally certified as an esoteric logico-emotional sign which represents the possesion of that Whole by the individual psyche (soul). Thus the mystical is deeply rooted in the mental, because the former is found in the latter's "entelecheia", in its will of perfection.

The ontological superiority of man thus means that he is spiritual, i.e. Soul in self-thinking; the real life, for the first time in history consists of thinking, i.e. of a mystical completion of the will as thought which possesses Being. Even when a man thinks that he has a body, the only sure thing is that he thinks of it, says Augustine. Whereas in the context of neoplatonism the body suffers a real ontological elimination, in Augustinian thought the body gains its ontological identity only as an object of the spiritual authority of the Soul; it is not an equal co-expression of the human whole, as in the mature Greek patristic tradition, but it seems to lose its concrete ontological otherness, since its real

* Seminar given in the Centre for Advanced Religious and Theological Studies (C.A.R.T.S.) of the Faculty of Divinity of the University of Cambridge (October 1999) and in the Theological Faculty of the University of Durham, England (November 1999).

being consists of being dominated by the soul which desires its own volitive spiritual or mystical completion. The spititual nature of the soul consists of this will of authority, while the non-spiritual nature of the body or the senses consists of being disposed to be ruled by the former. Thus, even in his theory of knowledge, Augustine refuses any possibility of effect of the senses upon the soul. This is what E. Gilson considered as "le principe de l' interiorité de la pensée". Nobody learns anything from the senses. Everything exists already inside the soul, not because the soul existed before the body, as Plato thought, but because it has a real "inner teacher" who teaches it everything; this teacher is, of course, God. The divine illumination is of the same nature with the soul's nature and man as a being gifted with mind is, in a natural manner, a being illuminated by God.

This makes easy an ontological anagogy from the human to the divine. In fact, during especially the first period of time of Augustine's spiritual development (until 391), the soul is the real revelator of the Trinity, while Christ simply offers an example of a modest and moral way of life. The psychological characteristics of the human soul can be referred to the Persons of the Trinity and thus we have, anagogically, an ontology of the Triune God based on our physical experience of ourselves. The first of these psychological triads (De Trin. VIII, IX–X) is that of the lover, the loved and love, but it is not satisfactory as it is possible for it to be interrupted by hate; the triad of the spirit, its knowledge and love for itself is better. Thus the human cogito becomes a Trinitarian cogito. Finally the bishop of Hippo speaks of the triad of memoria, intelligentia, voluntas and finds the perfect triad in the absolutely narcissistic one of self-memory, self-thought and self-love. Combining Plotiuns and Porphyrius, Augustine finally reaches a platonic analogy which recognizes God (as the "great unmarried", according to Olivier de Roy's ironical expression) by the means of His creation and mainly of man's soul.

Of course, as I've already said, I believe that this anagogical method, represents only one of the steps (the first one) it Augustine's Trinitarian ontology. I don't think that he has abandonned it at all, but in his mature work we also find a step beyond, that is to be considered, I think, as a further development or an improvement of the previous one. I cannot present here the arguments in detail[1], but I think that some main aspects of Augustinian Trinitarian theology are very close to those of the Cappadocian fathers, although contemporary Orthodox dogmatists tend to reject strongly this fact. I report as an example his fight against anthropomorphisism in the De Trinitate (15, 15· 23· 24), or his clear distrinction between "Divinitas" and "Deitas" and his consideration of the Father not as a sourse of essence but as a "principium deitatis" (4, XX, 29), or the identification, in God, of the mind with being and life (6, X, 11). I also report his aspect of the Divine Essence as a relational reality (which is of paramount importance both in St. Athanasius' and the Cappadocian's theology), (7,I,1) and his frequent use of the example of the three human persons (friends or relatives or neighbors, as he says) instead of that of the one closed spiritual subject, in order to give a model of the independence and reality of the three Divine

[1] This paper is extensively based on my book entitled "Closed spirituality and the meaning of the Self. The Mysticism of Power and the Truth of Nature (Φύσις) and Personhood" Athens, Ellinika Grammata, ^{2}1999 (In Greek); in this book one can also find a detailed bibliography.

Persons – this is what the Cappadocians usually do, even though they do not insist on the anagopy as Augustine occasionally did.

I don't think after all that, as G. L. Prestige taught us, we can speak of an essentialism of the Western Trinitarian theology against a personalism of the Eastern one. If we consider at least the case of the augustinian Triadology we may speak rather, I think, of two types of personalism in East and West, depending on how each of them understands, as I believe, the notion of consubstantiality (ὁμοούσιον, homoousion). I believe that in augustinian theology we have a sui generis ontology of the personal communion, based on a Plotinus-inspired understanding of consubstantiality. The end and consequence of his anagogical method and at the same time a correction and a new penetration, this "voluntaristic" Trinitatian ontology considers the mystery of God's essential Tri-union as a transcendental subjectification of Him by the force of His Will. That means that the Three Persons are One God because they are determined and unified under the only one Goal, the only one supreme Sense, will can provide. Here we have, I think, a direct influence from the plotinian identification of the Hypostasis of the One with his Will (Enn. VI, 8, 13), in a new Christian transformation. This Will in Augustine is transformed into the essence of God's love, which is, in its turn, the essence of His absolute spirituality (i.e. De Trin. 15, XVII, 27, cf. 15, XX, 35–15, XXI, 41). As His spiritual essence, God's Will/Love unifies his Substance and gives the three Persons their subjectivities, by giving the only one ultimate Sense to their communion. This communion does not have a meaning per se, but obtains its ontological identity from that transcendental Sense, Will/Love can provide. We can say that this doctrine represents a philosophical explanation of the mystery of God's union, which is the model of many western personalisms until today. This kind of personalism needs a constant determination of the personal communion by a concrete historical or institutional Sense and thus finds the essence or meaning of communion not within itself, but always outside it. In this perspective it is almost impossible to affirm that communion belongs to the "first philosophy" in the West, although we have so many theories on inter-subjectivity or the social dimension of the soul, e.t.c.[2]. What lacks is not a model of an I-Thou relational structure but the meaning of communion within this structure, without losing the fulness of subjectivity. In Eastern patristic tradition, we can find another Trinitarian ontology, as we'll see later, where the meaning of the communion of Persons lies within, as a deep transformation of any philosophical notion of individual or subjective essence. Here, I can say, the Goal/Sense belongs to the persons and not the persons to it.

Thus, in augustinian theology, we see for the first time, a real theological ontology of the Will as the supreme Sense or a supreme Value and this supreme Will, or Sense, or Value, is absolutely spititual, absolutely divine and, consequently, absolutely irresistable. Here we have the connection of onto-theology to the metaphysics of values or, better, the appearance of what I call the "mysticism of power" which is another name for the metaphysics of the will of power. The personhood in Augustine's spirituality is ontologically affirmed as an "entelecheia" of will of power with the sense that Heidegger gives to this

[2] See my "Symbolic or historical transcendentality. An introduction to the notion of communion in roman-catholic ecclesiology" ("Gregorios Palamas", Vol. 77, 1994, pp. 305–346).

"entelecheia" when he talks about nietzschean ontology (in his two-volume work on Nietzsche). I don't argue of course that Augustine is nietzschean, but I argue that Nietzsche is, unconsciously, augustinian. I mean that the unconscious metaphysical model of augustinian mysticism, common in his Trinitarian theology and the ontology of human personhood, when it is stripped of its theological consolations, becomes a kind of germ of the modern ontology of the will of power.

I would like to remind you that in Nietzsche's thought will is not a simply a psychological derivation; will is rather the essence of the soul. Will means power as a vehicle of domination, will is the focus of the thought that dominates. Will is finally a will-of-being-more. This is the way Nietzsche considers the maintenance of being in its essence. I don't agree with Heidegger when he argues that Nietzsche's primary inspiration here is aristotelian. It is impossible to overlook the fact that in aristotelian psychology the will is finally controlled by thought, briefly, only what is thinkable is desirable. Nietzsche is rather "christian" in his ontology and this means that, as in Augustine, will includes thought in a mystical ontology of a representative domination by which thought becomes power as precicely the absolute will. The representation is the act par excellence of will, the way by which will becomes the mystical completion, by this spiritual domination, of Being as such.

In Augustine's thought the definition of the spititual "Godlike" subject is this volitive, representative thought which rules body, matter and history, "subjectifying" them, i.e. giving them their only possible sense, as this act of spitirual domination constitutes the very essence of Being, the only real sense-giving activity we can consider and, thus, the constitutive act of being. I want to repeat, in order to make it absolutely clear, that I don't by any means argue that Augustine uses consciously the metaphysical model Heidegger finds in Nietzsche. Augustine is he who simply makes possible this long evolution from himself to Nietzsche, by giving the "core" of western metaphysics, while in his own thought one finds many theological, ecclesiastical and spititual efforts to reduce the consequences of such a "dynamic" ontology. We '11 need centuries of gradual secularisation to have this core absolutely nude in the nietzschean so-called "antimetaphysical" thought. In my book (mentionned in note 1) I examine briefly this evolution, espesially in the works of Duns Scotus, Occam /Böhme, Leibniz, Schelling and, of course, Schopenhauer. Especially Böhme's thought, is a key for the understanding of how will becomes (by surpassing the plotinian voluntarism which puts it in the substance of the One and its Christian, augustinian correction) more "original" than God, the original, the foremost being, the "Ursein" in Schelling's terms. Schelling himself shows us how the selfhood (Selbstheit) becomes identical with the volition of separation from the Whole and also the nessesity of the death of it, in order for everything to become "Sehnsucht" (Longing), this original non-conceptual Desire which dominates Being. (Leibniz will show us how, on the ofher hand, this augustinian spiritual will becomes philosophy of history). Nietzsche is, very naturally, the next step...

Thus we could say that Nietzsche reverses Augustine and not Plato. Being the idealistic core of the metaphysics of values, the augustinian onto-theology of will, makes finally possible a Christian "platonism for the people". So, if nietzschean nihilism wants to

annihilate this platonic celestial world of values/ideas, this is because the augustinian mystical nihilism "annihilated" first, by this metaphysics of power, the otherness of the complete nature (physis) of creation. And offers thus the way of the constitution of nietzschean metaphysics: it is what has been called the "humanization of being". Heidegger attributes it to Nietzsche's thought only, but it seems that we could argue that "humanization of being" is exactly what connects the two opposite uses of the same ontological form: the will of power as foundation of the spitirual values and, on the other hand, the will of power as the devaluation of them. If the nietzschean Superman represents absolute subjectivity, including the whole truth inside him as "phenomenality" i.e. as an art of saving the material and sensual truth of beings, Augustine is the first who places the truth on subjectivity's inner world. The person becomes true by subjectifying "spiritually" creation and history, i.e. possessing by his volitive representative power their truth according to their disposition to be transformed into "quanta" of human "spitirual" power. Thus augustinian onto-theology (in its secular, nietzschean, and thereafter its modern transformations through art and philosophy) makes possible the modem "mysticism ofpower" (even as we find it in modern, authors such as Konrad, Burgess, Burrhows or Ballard) and on the other hand in modern politics or technology – while it is a notable element of the western concept of history.

Augustine's thought has, of course, many aspects and there is no need for us here to stress its positive influence on many issues of Eastern and Western theology. But is seems that his spirituality, in the Trinitarian presuppositions and anthropological consequences of which we found the germ of the later metaphysics of the will of power, can not provide us with an ontology of the concrete self. The self is the hyper-thesis (setting above) of the spiritual, and the spiritual is usually what rules and not what transforms. The obvious restriction of the Incarnation in the moral field, as an essential feature of augustinian theology and of a considerable part of Western theology in general, leads us (because of a certain elimination of its onto-logical dimensions) to a kind of "monophysitic" approach to anthropology. This approach comes in many guises (from ethical legalism to dialectic rejection of the worth and the fulness of human nature) in Western theology. But, furthermore, in my book refferred to above, I try to examine the condition under which the augustinian criteria of spirituality, became common not only in the West but even in the East. We have, so, today, even in the context of Orthodox theology, unconsciously, similar readings of Hesychasm where this lack of an ontology of the self, in favour of "spiritual" outlets, is obvious too.

And if there is a Byzantine spiritual author who suffers more this "augustinian" reading today, it is St. Symeon the New Theologian. Symeon represents, I think, the theological assumption and transformation of what the specialists call the "first byzantine rennaissance"; he forms the theological notion of subjectivity and the theory of theological knowledge found in the foundations of orthodox Hesychasm. He also completely surpasses, following Maximus the Confessor's tradition, the evagrian-origenic spiritualism which was the paraller temptation for the East, of an effective esoteric intellectual mysticism of typically Greek charakter. The composition of origenic and augustinian ideas begins in the 12th century and culminates, with the augustinian imterpretations of the areo-

pagitic texts, between the 13th and 15th centuries. What I find essential in this process is the probable identification of the notion of ek-stasis with the mysticism of power of which we 've spoken above. This question is very delicate but I'll stop for the moment any detailed treatment of it.

What is, first of all, essential in St. Symeon's theology, is the deeply different use of the will we find in his work. Following Maximus the Confessor's thought (to which we'll return later) he considers the will as a relational reality (Hymnes, 3) and not a simple individual development towards a logico-emotional "spitirual" completion. The intellectual mysticism here is abandonned in favour of participation: the notion of the "heart" is used here to show – as is the case in Maximian theology-precicely this relational and participational essence of will which, as we'll see later on, is meant in the tradition of the Greek fathers by the term "homoousios" (consubstantial). This catholic relation or communion comprises not only the souls or spirits but also the whole material and immaterial creature (although in the Greek patristic tradition all the created beings, even the souls or the angels, are absolutely material). The will here is the will to extend ontologically the fact of the Incarnation, as a gathering, in ontological, not moral terms, of all creation in the Body of Christ; it is, consequently, what on an ecclesiological level is expressed by the Holy Eucharist.[3] This existential identification of the moral with the ontological is of paramount importance.

Thus this kind of will is the core of an ecclesiastical spirituality or better it is a surpassing of spirituality if that means to prevent the immaterial creature from being considered as "spiritual". In maximian (as in St. Symeon's) theology, created being, material or not, can change, by grace and by human will in collaboration, its "mode of existence" (τρόπον υπάρξεως) and become "spiritual" according to the divine will (logos) of his being, without ceasing to be material. This is the meaning of ascetical life, based as it is on the Sacraments, which represent exactly such divine initiatives of constant transformation of the created being (of their "mode of existence") into the way the risen Body of Christ exists. This will of communion accepts the divine will as it is expressed fundamentally in the Sacraments, as a will for homoousion called by the New Theologian "ὁλικη σχέσις" (total relationship) (Eth. Sermons, 2) which recognizes that such a "relationship" is the essential criterion for the accomplishment of this new ecclesiastic "mode of existence". This is why this will for homoousion is deeply linked with repentance. Repentance here does not mean a simple change of self-knowledge but the crucial realism of consubstantiality, i.e. the struggle to bear, to support the other in order to give him his place inside me. Μετάνοια (repentance) in Symeon (as in Maximus) means the feeling that I'm not really a "being" since I don't hold the whole creation inside me. Even the vision of God in St. Symeon is the result of the kenotic participational initiation in this mystery of

[3] The theology of St. Maximus the Confessor explains profoundly this ontological significance of the Eucharist. I believe that his doctine of the logoi (the constitutive principles) of being is sufficiently interpreted only by his theology of the Eucharist and vice versa. Thus from the Eucharist derives a real ontology of the in-communion- becoming (ἐν κοινωνία γίγνεσθαι) – as I call it and it is not sufficiently translatable in English. (See for this my book on St. Maximus entitled "The Eucharistic Ontology" Athens, Domos 1992). It is an eschatological ontology and – in a way which may seem very strange to the western Christian – an ontology of historical being, at the same time.

being as an in-communion-becoming. It is not the triumph of a super-believer who inflates naturallistically his individual nature by the possession of God and dominates creation "spiritually"; it is not even only a spiritual "cure" as some modern orthodox theologians argue, but it is Μετάνοια i.e. "kenosis" (emptying) as an analogical initiation to the kenotic "mode of existence" of Christ himself, who thus constitutes crucially the complete communion of his ecclesiastical Body. Thus the will accepts the ontological content of the Sacraments and especially the Eucharist, which opens to creation the way of unification "according to the unity which is considered in the Trinity ("τήν ἐν τῇ Τριάδι νοουμένην ἑνότητα") i.e. the "homoousion", according to the word of St. Maximus the Confessor. Vision of God, thus, means experienced ecclesiology.

This is why when Symeon was asked to clarify the meaning of the expression of St. Paul ἄρρητα ρήματα(ineffable words) which represents the content of the kingdom of God, he gave an absolutely strange answer to his spititualist opponents: "These ineffable words, he says, is for us this Body and this Blood of our Lord Christ, which every day we eat and drink". And he adds paradoxically: "outside them you cannot find nothing, even if you go through the whole universe" (Eth. Sermons, 3).

This is also why in Symeon the ascetical life implies full ontology of the real self. The Mind (Νοῦς) is absolutely and forever embodied. The appearance of God is a fact concerning not only the logical soul, but also the senses, vision, hearing, touch, taste, smell, transformed in the Spirit (Eth. Sermons, 3). Real life is a catholic sense in God, the gathering of the mental and the sensual, the essential and the existential in Christ and not a volitive spititual outlet. Four centuries later St. Gregory Palamas, the defender of the Hesychasts, makes a very sagnificant contribution to the ontology and antropology of the life in Christ (because this is the term used by the Byzantine authors; the term "mysticism" is completely misleading as we'll see, if we are to understand orthodox spiritual life). This happens when Palamas seems to react against the ontological distinction between essence or nature and existence, which Plotinus needs to make in order to explain the contemplation of the One. We can really find in Plotinus' work this distinction (and the deep anxiety which follows it) between the existant being who represents a loss of real existence and the contemplating being who possesses, by contemplation, the real heavenly life. Real existence, the real human self, means by definition an elimination of being, a false existence. And we have to absolutely accept this ontological bisection, i.e. to put in brackets our physical existence in order to find our supposed transcendental essence by contemplation, when the soul becomes, like the One, "beyond the essence" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, Enn. VI, 9, 11). "Spirituality" here means the sacrifice of the human in order to succeed in taking root in eternity. So we have plenty of"mystical" life, but not real creatures to participate in it. In this sense I don't think (as it is already said) that the so called "byzantine mysticism" is really a mysticism or, even, a "spirituality" although sometimes it is understood in this way on the part of some orthodox theologians. Palamas, fighting against neoplatonism, considers the distinction between nature and existence as a possibility of a free completion, in Christ, of the full human nature, as existence in the Spirit, where all the elements of the self and creation are completely accepted, in order to constitute the Body of Christ. Here existence means, as in Maximus, an ek-stasis not out of na-

ture (as some existentialist philosophers and some modem Orthodox theologians, such as, for example, C. Yannaras, consider the personhood) but an ek-stasis of the nature itself in the Holy Spirit. Thus, the neoplatonic contemplation of the One does not mean union, says Palamas, against Varlaam. This contemplation is imaginary, he says, (Ἀντιρρ. Ζ', 11,36) because it is only intellectual, i.e. without the body; on the contrary the elevation of the Hesychast to God is real because it happens by the grace of the Holy Spirit and carries together "every kind of creature" (μετά παντός εἴδους κτίσεως) "in order for the eikon (image) of God to be complete" (ἵνα τό τῆς εἰκόνος ἀπηκριβωμένον ᾖ). Thus not only the spirit but all the forces of the soul and even the body participate in God; the saints are not only contemplators but also participants by their whole nature in God (οὐ μόνον θεωροί ἀλλά καί κοινωνοί τῆς θεότητος κατά χάριν, Ἀντιρρ. ΣΤ', 12, 38). This absolutely real, empirical and not metaphysical union with the Divine is the meaning precicely of the theology of the natural enhypostasized uncreated energies of the Triune God. The uncreated energies give God the possibility to be not only transcendental but also immanent, really present in creation. Thus, the "mysticism" or "spirituality" becomes a non-metaphysical but an empirical eschatological ontology of the whole human nature.

Last but not least I have left the question of Trinitarian theology which is presupposed in such a "spirituality" if still can we call it so. There is no time for a detailed discussion of the sources or the arguments I present in my book on "Closed spirituality and the meaning of the self". Very briefly, I think that contemporary orthodox theology, deeply influenced by authors such as T. de Regnon or G.L. Prestige, has tried to construct an ontology of personhood based on the ontological priority of it over nature, while Western theology is supposed to do the opposite. I tried to show that there is not a lack of personalism in the origins, at least, of Western theology, but the question or the problem is this probable foundation of it on an ontology of will of power. In the context of Orthodox theology now, I want to make an essential distinction between the ontology of personhood and what I call "the ontologisation of personhood". This latter happens, with the help of Heidegger and Sartre, in some theologians who identify (in a Heideggerian way) the essense of being only with its "mode of existence" and this with the person. Personhood thus means an ek-stasis out of nature (as in Sartre). We thus have an imaginary (or, in psychoanalytic terns, narcissistic) understanding of personhood which ignores the deeply positive patristic view of nature as an existential, dialogical, dynamic event and cannot provide us with an ontology of the self (And let us not forget the possibility of another foundation of an ontology of power, in this way). In Greek patristic tradition nature is a common dialogical and eschatological work of the logical being and God's grace in its κατά φύσιν (according to the nature) mode of existence. This is a point of paramount importance in St. Maximus' thought for example-espesially his doctrine of the uncreated logoi of created beings. By these uncreated logoi the created nature is adressed by the divine loving will and by its positive answer these logoi of being (which reflect the one Divine Logos and call creation back to Him) become also an existential way, which represents the possibility of an in-communion- becoming, as the realization of the Triune God's unity – mode of existence – in creation, in Christ, in His church.

We could stress that this "God's unity" consists a new ontology in the Greek patristic tradition, only because it is bound, as a Trinitarian ontology, with the notion of homoousion which represents a radical transformation of any known philosophical notion of οὐσία (essence). What lacks, for example, in the plotinian ontology of the Three Primary Hypostases, is exactly consubsantiality. Consequently these three Hypostases cannot be full and independent persons since we have to add their essences in order to have the whole Being. Being a real person in the Greek patristic Trinitarian tradition signifies to possess the whole Divine Essence. But by the homoousion the Greek fathers do not mean a voluntaristic unity, but an expression of the "perichoresis" (mutual indwelling) of the Three Person, i.e. a nature (physis) dynamically communal, a way of existence of each Person through the Others – in a mutual free "possession".

Thus if this eternal "kenotic" homoousion is a foundation for Trinitarian theology, the achievement of the homoousion, in resemblance of God, in creation, is the crucial struggle of the Christian and his only "mystical spirituality" as a member of the Church of Christ. This spirituality represents an ontology of the real, concrete natural self which becomes cat-holicos i.e. which gives place existentially to all creation inside him, which becomes the focus of all creatures, fighting against the demonic evil of ontological separation, according to the kenotic crucial way of existence Christ led. In that case the essence of the Godlike human self is not his soul or his mind, or will, or reason, or senses, or his body. They are all together, in their perspective of their union with God in Christ, but with a very special addition: as Maximus argues, full subjectivity also comprises the possibility of the kenotic perichoresis of all creation in the self. This is not a simple intersubjectivity as in Buber's, Levinas's or, of the most recent of all, Paul Ricoeur's thought, who try to include the notion of the otherness in the reality of the personhood. Because in these authors, narcissistic closed individualism is not finally surpassed, as Ricoeur himself notices while he critisizes Levinas[4], whereas in St. Maximus, for example, the mystery of the hospitality of all the others inside me (the existential "homoousion") presupposes the mystery of the Cross, the sacrifice of my love for myself (Φιλαυτία). This is briefly the meaning of personhood, in existential terms, in the context of orthodox theology.

We've examined briefly same great authors of our common Christian tradition: Augustine, Maximus, Symeon. Palamas is the only one who belongs, for the moment, only to Eastern Orthodox Church. I am deeply convinced that the valuable augustinian spirituality as well as his Trinitarian theology can yet be assumed and perhaps corrected, in a complementary way, by western tradition itself, by authors who can bridge the gap between Eastern and Western Christianity, such as, say, Tereza of Avila or Dietrich Bonhoeffer to mention only two. In a way Augustine's existential significance suprasses the limits of his theological terminology and makes his theology a great spiritual achievement which deserves our greatest honour. But always remains the obligation to be aware of the differences between the traditions – especially if we are to reconcile them.

---

[4] Paul Ricoeur, Soi même comme un autre (Seuil, Paris 1990), p. 387: cette pretention exprime une volonté de fermeture, plus exactement un état de separation, qui fait que l'altérité devra s'égaler a l'exteriorité radicale.

Philotheos 1 (2001) 131–136

Vladan Perishich
Beograd

Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas

Does the person have priority over essence in the theology of St Gregory Palamas? Is Palamas an "existentialist"? Are those who support a "personalistic" interpretation of Palamas theological viewpoints – right, or, however, their opponents who claim that this presupposes a "inreading" of contemporary philosophical concepts and conceptions into temporal and conceptual frameworks which are entirely foreign and inadequate to current philosophical trends? I shall try to give an answer to these and similar questions by analysing just one important locus, – which none the less remains an important one – from the opus of Palamas, namely, his commentary on *Exodus,* 3, 14:

> ... ὁ Θεός, οὐκ εἶπεν «ἐγώ εἶμι ἡ οὐσία», ἀλλ' «ἐγώ εἶμι ὁ ὤν» · οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὤν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτὸς γὰρ ὁ ὤν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι.

This *locus classicus* is to be found in the *Third Triad in the Defense of the Holy Hesychasts* 2, 12, but it is not understandable by itself, i.e. without the context into which it was placed by Palamas himself, and which commences at least from the beginning of 2, 11 and closes with the very end of 2, 12. At this point Palamas firstly refers us to the section from the work of Dionysius the Areopagite *De divinis nominibus,* in which he states that if we name the super-essential hiddenness (ὑπερούσιον κρυφιότητα) as God, then, by doing so, we in fact only signify the God's creative power which is sent by it to us, and if we name it as life then we only signify such a lifemaking energy etc. Accordingly, if we name it as essence (οὐσία) then we are referring to the essence-making power (οὐσιοποιὸς δύναμις) sent to us by the super-essential hiddenness. If this is the case, continues Palamas, how does Barlaam then intend to ascribe to only one of these energies (i.e. the essence) the attribute of being without beginning (thus identifying God with His essence), and not also to the other energies (life, light etc.). And then he goes on to say: "Either every divine power is without beginning, or none of them are" (Ἢ γὰρ πᾶσα ἄναρχος θεία δύναμίς ἐστιν ἢ οὐδεμία). For, if only one of them is without beginning, then only that one is uncreated and the others, since they do have a beginning, remain created. Thus Palamas, with the help of the Areopagite, demonstrates that the essence cannot be another name for God, but only for one of His powers – the one which gives essence to everything that exists.

It is only now that we reach our central quote. Palamas continues with further possibilities of interpreting what Barlaam could presuppose by "essence" and, rhetorically, he asks: "But, perhaps he would say that by essence he understands that which in itself contains all these powers in a unique and unifying way? (Ἀλλ' ἐρεῖ διὰ τῆς οὐσίας ἐκεῖνο λέγειν, τὸ μοναχῶς καὶ ἑνιαίως ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς δυνάμεις ταύτας;). In that case, remarks Palamas, Barlaam should name something of that kind as – God, since from the Church for a such a concept we have received such a term. In order to illustrate this

with an example he quotes the aforementioned passage: "God, when he spoke with Moses, did not say: 'I am the essence', but 'I am who I am'; because He-who-is is not from the essence, but the essence is from Him-who-is, since it is precisely Him-who-is that embraces within Himself being in its entirety."

Ending this remark directed at Barlaam's untenable identification of God with essence (since he claimed that only one thing is without beginning, i.e. the essence of God), Palamas adds that even if instead of the term "essence" Barlaam was to use the term "God" (as he should if he wishes to designate Him who contains within himself all of these powers unifying them in a unique manner), then to the attribute "without beginning" (ἄναρχος) he should also add the term "by nature" (φύσει), saying that "there is only one God who is by nature without beginning" (εἷς ὁ φύσει ἄναρχος Θεός), and this in order not to confuse God who is uncreated and without beginning *by nature*, with the saints who are the same, but *by grace* (χάριτι). For, if all of these powers exist in God who is the only one to be by nature without beginning and uncreated, then they too are of the same kind (i.e. without beginning and uncreated), and this is the very opposite to Barlaam's standpoint that God's powers are created (κτισταί). Therefore, Barlaam's teaching on God's powers as created is implausible – *quod erat demonstrandum.*

Despite the conclusiveness of this argument of Palamas, which we shall leave a side for the time being, nevertheless, it should have been introduced *in extenso,* since only from the whole argument one may gain insight into the meaning and domain of the passage about Him-who-is which was quoted at the beginning. Namely, the problem which arises in connection to the questions posed at the beginning of the text, is whether the terms "being" (τὸ εἶναι) and "essence" (οὐσία) from the quoted passage refer to 1) God or to 2) the divine powers amongst which – for our present investigation – the most central is the already mentioned one – the essence-making power of God (οὐσιοποιὸς δύναμις). For, if it is the first matter that is the case, then the answer to the question whether in God the person has priority over essence is already given. That is to say, since He-who-is is the one who produces his own essence from his very Self, and in no way vice versa, then he, as person, has priority over it. But, if the second matter is the case, then the priority of God's person over his essence is by no means obvious. On the contrary, the claim that the essence is from Him-who-is, and not vice versa, would mean only that the life-making, essence-making and other powers of God originate from God himself (Him-who-is) as belonging to his uncreated nature, and are not created (as, for example, Barlaam believed). In the following pages I shall try to show that α) in the concrete instance of this Palmas' passage this second alternative is the case, and (β) that *in spite of* this the priority of God's person over his essence remains the case.

α)

I shall commence with Meyendorff's translation and interpretation of the quoted passage which should have shown that the theology of Palamas[1] is "personalistic". In his well known and influential work on Palamas, Meyendorff advocates the *correct viewpoint* that

[1] *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas,* Edition du Seuil, Paris, 1959. English translation George Lawrence, *A Study of Gregory Palamas,* The Faith Press, London, 1964.

"divine person is *source and not product of nature*"[2], but he, unfortunately, founds it on a wrong argument, namely, on such an interpretation of Palamas' commentary on the statement that "He-who-is is not from the essence, but the essence is from Him-who is", from which it would follow that Palamas, at this point, by "essence" understands the essence of God (in which case Meyendorff's argumentation would be correct). Moreover, Meyendorff errs even in translating the aforementioned passage, because the content of Palamas' rhetorical question addressed to Barlaam, he ascribes to Barlaam himself.[3] Thus it turns out that Barlaam claims that which Palamas *assumes* that he *could* claim if he would intend to keep the term "essence" as a synonym for God. Of course, from a *logical* point of view, the refutation of an argument which allegedly supports a certain standpoint does not refute the standpoint itself, but, from a *psychological* point of view, precisely this seems to be the case.[4]

That which indicates that in this Palamas' passage we are dealing not with God's essence but with God's essence-making power, first of all, is the already described context within which Palamas places this argument, and then also the fact that in this text Palamas bases himself directly on *De divinis nominibus* by Dionysius the Areopagite. In section 4. of chapter V. of that work Dionysius writes that He-who-is (ὁ ὤν) is super-essential to the whole of being (ὅλου τοῦ εἶναι ... ὑπερούσιος), and that therefore essence also is from Him-who-is (ἐκ τοῦ ὄντος ... καὶ οὐσία). And since essence is here mentioned as one concept in a series with others, all of which refer to creation (αἰών, ὄν, χρόνος, γένεσις, γινόμενον), then it follows that it also designates not 1) the essence of God, but 2) *the power of God which gives essence and existence to all created beings* (οὐσιοποιὸς δύναμις). Thus, concludes Dionysius, God "embraces within himself the whole of being" (ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφός),which is almost literally repeated by Palamas (ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι).[5]

Further still, in section 16. of his work *On divine energies* Palamas holds the viewpoint that not only terms such as "light", "truth" or "life", but also "He-who-is" and "God" signify not the super-essential essence (ἡ ὑπερούσιος οὐσία) – since it transcends any naming (ὡς ὑπερκειμένη παντὸς ὀνόματος) – but only the *energies* of God (καὶ αὐτὰ γὰρ ἅπερ αὐτὸς ἑαυτὸν ὠνόμασεν ὁ Κύριος λέγων, «ἐγώ εἰμι ὁ ὤν» καὶ «ὁ Θεός» καὶ «τὸ φῶς» καὶ «ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή ... καὶ ταῦτα τοίνουν ἐνεργειῶν ὀνόματα»). And since, as it seems, there is no third place in Palamas' opus where he mentions Him-who-is (from *Exodus* 3, 14), it follows that the thesis about the priority of person

---

[2] *A Study of Gregory Palamas*, p. 212.

[3] This was well noticed by John Demetracopulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist?*, ΠΑΡΟΥΣΙΑ, Athens, 1996, p. 17.

[4] This is precisely the weakness of the main argument of the whole work by Demetracopulos, since after showing that Meyendorff's *interpretation* of Palamas' passage is untenable, he proceeds to make an unwarranted *leap* by concluding that the very *thesis* about the priority of person over essence, which should have been supported by such an interpretation, is untenable as well.

[5] John Romanides too notices that "Meyendorff quotes this passage out of context. Palamas is here using the term 'essence' in the Dionysian sense of 'essence-making power (οὐσιοποιὸς δύναμις)' and not in the Dionysian sense of 'super-essential hiddenness (ὑπερούσιον κρυφιότητα)', which would be equivalent to Meyendorff's use of the word essence or nature in developing his theory concerning personalism", "Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", *Greek Orthodox Review* 9, 2, 1963–64, p. 169.

over essence in God cannot be founded on his interpretation of the proposition stating οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὤν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία, for this locus could be paraphrased in the following manner: *He-who-is is not himself from that power of his which creates and constitutes the essence of created beings (and which is just one amongst his powers), but, vice versa, that essence-making power (like the others powers of his) is from Him-who-is.* However, despite the fact that the standpoint on the priority of person over essence in God cannot be grounded on a "Meyendorffian" interpretation of this section, this, nevertheless, is not a sufficient reason for rejecting that standpoint itself, which shall – hopefully – become obvious from what follows.

β)

1) If it would be true[6] that in *Triad* III, 2, 12 the terms εἶναι and οὐσία, since counterpoised to the term God or ὁ ὤν, signify creation, then it would also be true that the name which most precisely signifies God "in himself" is Creator, since οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὤν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία. Such an understanding, however, would bring us back to origenism within which God *must* be Creator and, consequently, creation must (at least as a thought of God) be coetemal to God. This would, then, lead us to accept a *necessary* connection between the Creator and creation (i.e. God and the world) as well as to renounce the freedom of God in relation to the world, which would result in a *freedomless* and therefore *personless* God (since a *divine freedomless person is a contradictio in adiecto*). That is to say, God is God whether he is Creator or not.

2) Even if it is true that in the aforementioned passages in Palamas οὐσία signifies οὐσιοποιὸς δύναμις or moreover the essence of created beings, still, the essence of God himself remains the essence of the person, so that it is *never* personless in itself. Of course, the energies are the energies of the essence, but of an essence which is never "naked" because it is the essence of the persons of the Holy Trinity. An essence "in itself" does not and cannot exist. The essence is always the essence of *someone* or *something.* And as there is no essence of man without Peter, Paul and other men, so there is no essence of God without the persons of the Holy Trinity. Therefore, the essence of God exists because the Father, the Son and the Holy Spirit exist. If there were no persons of the Holy Trinity, there would be no essence of God either.

3) Even if it is true that the terms listed in section 16. of the work *On divine energies* are only expressions for God's energies, however, one should not forget that these energies are always personal, that they *refer* to the person, that they *reveal* the person, so that they, of course, cannot exist without the person.[7] The Holy Trinity possesses an essence which is energetic, but these divine energies are communicated to creation *exclusively* by means of the divine persons, and by no means through an impersonal emanation of a personless essence. It is true that the *energies belong to the essence,* but it is also true that the *essence belongs to the person.* Thus, *every* activity of God is *personal.* Because, divine energies are *inpersonized* (ἐνυπόστατες), and, never, *non*personol, since they are *inpersonized* (ἐνυποστασιάζουν) by the persons of the Holy Trinity who posses the very nature to which the-

[6] As is claimed by Demetracopulos, *op. cit.,* p. 38.

[7] As was convincmgly shown by Stavros Yagazoglou, Προλεγόμενα στή Θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν, Τέρτιος, Κατερίνη, 1992, pp. 74–91.

se energies belong. Therefore, what acts in God is not the essence, but one of the divine persons which *carries* that active essence. The persons of the Holy Trinity *always* act together, *always* co-operate (συν-ενεργοῦν), since they have the same essence, the same energies and the same will. There is no energy which would be possessed by only one person of the Holy Trinity without simultaneously being possessed by the other two as well, for the energies are properties of the *same* nature belonging to all of them. Thus the divine essence as well as the divine energies of that essence *refer* to the divine persons, because the *very essence of God is personal.* How, then, could its energies be nonpersonal?

4) Even if Palamas nowhere explicitly states that God freely produces his own essence, the proof for that certainly is not Palamas' rejection of the alleged viewpoint of Plotinus that God does precisely that.[8] However, if we take a look at the sixth *Enead* (8, 20, 20–22) where Plotinus in relation to the supreme Being really does say that "if it would be true to say that he contains himself, then he would produce himself" (εἰ δ' αὐτὸς αὑτὸν ὀρθῶς λέγετε συνέχειν, αὐτός ἐστι καὶ παράγων ἑαυτόν), still it shall not be true that here we have the case, that according to Plotinus, God freely produces his own essence. For, only a few lines further Plotinus explains that only "if there really exists a (moment) of time from which he commenced to exist, (only) then could we in the proper sense of the word say that he creates himself", but otherwise, if he also exists before eternity, that (creation of himself) should then be understood only in the metaphorical sense of "the harmony of that creation and himself" (8, 20, 23-27). And in the same *Enead* (8, 21, 20-23) Plotinus explains this by adding that the fact that "he contains himself, if this is correctly stated, this should be understood as if everything else that he contains within himself exists on the basis of a certain participation in him, and everything depends on him" (τὸ δὲ συνέχειν ἑαυτὸν οὕτω ληπτέον νοεῖν, εἴ τις ὀρθῶς αὐτὸ φθέγγοιτο, ὡς τὰ μὲν ἄλλα πάντα ὅσα ἐστί παρὰ τούτου συνέχεται· μετουσίᾳ γάρ τινι αὐτοῦ ἐστί, καὶ εἰς τοῦτο ἡ ἀναγωγὴ πάντων).[9]

Therefore, Plotinus does not say that God freely creates his own essence, but that everything that is created exists only because God creates it and maintains it in existence. And despite the terminological similarity (Palamas in his second oration *Against Gregoras* utilizes the term "self-producing" (αὐτοπάρακτος) which resembles Plotinus' παράγων ἑαυτόν), Palamas does not reject this Plotinus' "personalistic" standpoint, since, as we have seen, personalistic it is not, but he rejects the possibility that God's essence produces itself. If Gregoras would be right, and not Dionysius the Areopagite or Maximus the Confessor, asserts Palamas, then "God's essence would be self-producing and God (would be) Father to himself" (αὐτοπάρακτος ἔσται ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτοπάτωρ ὁ Θεός). Therefore, neither is it true that the standpoint of Plotinus is "personalistic", nor is it true that Palamas confronts it. What he does confront is the possibility that the essence of God can produce itself. Because, according to Palamas, the essence acts *exclusively* through the activity of the persons who are the *carriers* of that essence.

---

[8] Demetracopulos, op. cit., pp. 18–19, particularly p. 25, advocates such an opinion stating that "Palamas rejects as a mere «prattle» this very "personalistic" view arbitrarily attributed to him by MEYENDORFF, which was in fact produced by Plotinus; namely the view that God produces freely his own essence".

[9] PLOTINI OPERA, EDIDERVNT Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, tomus III, Enneas VI, OXONII, E TYPOGRAPHEO CLARENDONIANO, MCMLXXXII, p. 269.

Conclusion:

I) As with all of the Church Fathers, with Palamas we also do not encounter an opposition between person and essence. *They always come together.* The person always has the essence, and the essence is never "naked", that is, it never exists alone by itself, excluded from the person who is its *carrier.*

II) If in recent times we, nevertheless, speak about the priority of the person over essence, then this, of course, should not be understood in the sense of temporal priority (as if the person would exist first, and only then followed by the essence), but in the sense which is somewhat alike to the one of logical priority. That is to say, here the antecedent and consequence are simultaneous, but the first precedes the second in the logical sense of conditioning it. In similar fashion, to say that person precedes essence, and not vice versa, would mean – roughly speaking – that we can conclude from person to essence but that the reverse cannot be the case, because *the essence by itself and from itself cannot generate the person.* Therefrom the cause (αἰτίον) or condition of everything in God is the Person of the Father. The Father 1) begets the Son and proceeds the Holy Spirit, 2) enables the essence to exist (since by itself, that is "naked", it cannot do so) and 3) inpersonizes (ἐνυποστασιάζει) the energies of his essence.

III) However, we should be precautions not to use the terms "personalism" or "existentialism" and terms akin to them in an arbitrary way, since all of them already have one in European philosophy more or less determined philosophical content, therefore, *precisely for that reason*, they are almost nontransferable to the unique, inimitable reality of the Holy Trinity. That is to say, the persons of the Holy Trinity are not persons in our psychological, intellectual nor even in the existential sense of the word. They are in the highest imaginable degree *unique* and *prototypal.* And this *literal* unrepeatableness of theirs, because of which every transference to them of categories from the domain of nontriadic existence instigates suspicion and hesitation, is the result of special intratriadic relationships which are, again, the result of the activity of the person of God the Father which is in the most absolute sense *unique.* Therefore, also in the Christian understanding of the living God (theology) and in Christian thanksgiving to the living God (Eucharist), the "Father" remains the name above names – the highest and most profound θεωνυμία.

Moral 1. This example of Palams' interpretation of the relation between Him-who-is and the essence warns us to be very careful when choosing the arguments in support of a thesis we are defending, since the arguments which may be refuted will not – from a *logical* point of view – refute the thesis itself, but they will nevertheless – from a *psychological* point of view – make the thesis seem suspect and nonadmissible, and that is exactly what we want least of all.

Moral 2. This same example also demonstrates that the grounding points of the thesis on the primacy of the person over essence in God should not be sought in hasty interpretations of at first glance attractive biblical or patristic quotes, but, primarily, in the profoundly Orthodox teaching on the *monarchy of the Father* and, also, on thereby founded intertriadical relationships both between the divine persons themselves and between the divine persons, on one hand, and divine essence, on the other.

Philotheos 1 (2001) 137–143

Stavros Yangazoglou
Thessaloniki

The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas

The Palamite Synthesis of a Prosopocentric Ontology

St. Gregory Palamas lived and distinguished himself during the turbulent period of the 14th century when the co-ruling city of Thessaloniki played a leading role in the intellectual leavening and social developments in the region of the Christian East. The hesychast controversy broke out, as is well known, when the Calabrian erudite Barlaam categorically refused the possibility for a direct vision and communion with God in the life of the Church. Due to this metaphysical stance of the anti-hesychasts, St. Gregory Palamas was compelled to develop his teaching based on his renowned distinction between essence and energies in God, thus theologically securing the Christocentric experience of the Church, as it was intensely lived out according to the hesychast vision. This theophanic participation, the communion of Theosis, without any confusion between created and uncreated, constituted the existential – soteriological foundation for the teaching of our Archbishop of Thessaloniki. Palamas, in the face of Barlaam, Akindynos, Grigoras and their followers did not merely ward off the first rhizomes of Western Scholasticism in the Orthodox East, neither did they simply refute the challenges of an autonomized humanism. No, the theological struggle of this hesychast saint – and this is especially important for us today – confronted and managed to overturn a sterile conservatism hanging upon the letter of the law, a "theology of repetition," unable to interpret its own heritage, from which it was cut off but still bragged about as if it were a fossil museum piece from the past. This could be accomplished thanks to Palamas' bold hermeneutical synthesis of the biblical and patristic tradition.

The task of reconnecting of contemporary theology with the venerable Tradition which St. Gregory Palamas represents seemed to exhaust itself one-sidedly – due to the polemics of Western theology – upon the interpretation and problematic of the distinction between essence and energies in the Godhead, often ignoring the unbreakable dependence of this theology on the personal – trihypostatic being of God. In this brief paper we shall attempt to present the meaning and significance of the Person in the Trinitarian theology of Palamas, suggesting a deeper and creative opening within the context of contemporary Orthodox thought, inspired by the distinction of essence and energies in the theological semantics of the Person and *visa-versa*.

In the latter years, especially in the relevant European literature, an interesting deliberation has begun on the supposed personalism or essentialism of the Orthodox East and the Latin West. Already, one century earlier Th. De Regnon synopsized the difference in the Trinitarian doctrine found between East and West as follows: the Greek theological tradition arrives at the unity of the essence through hypostatic distinction while Latin theology sets off from the unity of the essence and subsequently sees the divine per-

sons as internal relations within that divine essence. The Latin view sees the person as a mode of the essence while the Greek view understands the essence as the contents of the person.

Many, especially Roman Catholic theologians, reacting to the criticism of Lossky and other Orthodox theologians calling for the restoration of the name and theology of Gregory Palamas, attempted to overthrow the classical scheme established by Th. De Regnon.

In response to the criticism of those Orthodox theologians who posit the priority of the divine essence in theology and a mysticism centered around the divine essence as basic characteristics of Western theology, a team of Western scholars retaliated with the accusation of essentialism in Orthodox theology and especially in the teaching of St. Gregory Palamas.

A first batch of these anti-palamite accusations considers that Palamas' teaching on the uncreated energies constitutes an innovation over against conventional patristic Tradition with manifest essentialist presuppositions. In this context the doctrine of the uncreated energies introduces a Neoplatonic metaphysics, an essentialism of emanations within the Holy Trinity, thus limiting the divine Persons *visa-vi* their eternal existence as well as their presence within the history of salvation. This, they say, is because the energies depend ontologically on the divine essence which takes precedence over against the appearance of the Persons. This, therefore, is a spirituality of a Neoplatonic type where the freedom of the person is absent and the necessity of the essence predominates. The "nonhypostatic energy" of the divine essence replaces even the role of the incarnate Logos Himself. Thus, with the overshadowing or even the effacement of the hypostases the theology of Palamas has no need of a Trinitarian or Christological foundation. It constitutes a sort of return to the concept of the simple God of the Neoplatonist Mystics That is to say, it understands the Godhead either as impersonal or as a superpersonal monad. In any case, they conclude, in the theology of Palamas the essence and its distinct energies precede and "nullify" the Trinitarian Hypostases.

A second batch of anti-palamite accusations expands its criticism to the whole of the Greek patristic Tradition. Palamism, in this case, interprets correctly the essentialism of the Cappadocians and of the Areopagite, consummating their Neoplatonic tendencies. Practically all of the theology of the East "neoplatonizes." The energies supplant the soteriological role of the three Hypostases in the economy and proclaim a "natural," not a personalistic, view on participation in the life of God.

The conclusion is self-evident: Palamas is portrayed as "essentialist," which is seen as an expansion and completion of the tendencies in all Greek Fathers in any case. Only the Western tradition from Augustine and his psychological Trinities up until Thomas Aquinas and his created grace intensely preserved the biblical-personalistic character of theology.

Similar positions, especially regarding Palamas' relation to Neoplatonic models, have been expressed even by some of our academic theologians, evidently under the influence of the Western literature on the subject. This confused approach to the teaching of the hesychast theologian leads to extreme misinterpretations when those who criticize the specific school of contemporary Orthodox thought which centers around the concept of

the Person, think that in Palamas they have found the arguments they need in favor of a transcendence of the "philosophical" concept of the Person, for in Palamas it seems to them that the issue of the knowledge of God is placed exclusively within the context of the distinction between essence and energies.

Therefore, the basic problem which we will deal with here shall be the place of the Person in the Trinitarian theology of Gregory Palamas. Is the participation in the divine life an impersonal relationship of God with man? Does the teaching on the uncreated energies introduce polytheism or a pantheistic Neoplatonism into theology? Is there really a "void in the hesychast tradition regarding the relationship between Trinitarian Hypostases and the uncreated energies?" Are the energies from the essence or from the Persons? Are they personal or impersonal? What is the relationship between the Hypostases and the energies? Does man take on the uncreated energies of God personally or impersonally?

Person and Essence

In keeping with the theological presuppositions traced out by the Cappadocian Fathers on the doctrine of the Holy Trinity, Gregory Palamas stresses that there is no such thing as a "naked" essence, that is to say, an essence isolated from the hypostasis; nor can there exist a hypostasis devoid of essence. The concept of the hypostasis in the thought of the Greek Fathers is not an autonomous, absolute notion, fundamentally independent from the nature or essence. This principle rises to clarity especially within the Trinitarian doctrine where the theological equilibrium of the indivisible relation between the unity of the essence and the hypostatic otherness-uniqueness is worked out *par excellence*. On the other hand, a distance or antinomy between person and essence as observed in Personalism of existential philosophy is absolutely foreign to the theology f the Holy Trinity and in patristic thought such a view is continuously combated against as being a secular "cosmological" temptation and is defeated definitively by the theology of St. Maximus the Confessor against the Monothelites. Neither is the Person an abstract, that is to say, unessential, principle which ontologically precedes the essence, nor does a nonhypostatic essence exist beforehand and define the Trinitarian Hypostases.

In every specific hypostasis the divine nature is unmitigated and undivided. In this way the hypostatic existence of the essence is Triadic but not, of course, due to an automatic or sectional emergence of the Three Persons into existence. The common *homosousion* is personal due to its being trihypostatic and has its principle not in some internal necessity of the divine nature but in the person of the Father who constitutes the personal principle and source of the Godhead. The Son and the Spirit rise to being eternally from the Father, not, of course, independently of the divine essence. The Father, as being without source is distinguished indivisibly from the divine essence which eternally enhypostasizes his Person, while, simultaneously he begets the Son and the Holy Spirit proceeds from him, thus sharing his essence with the Son and the Spirit. In this way God is at the same time a Monad and a Trinity due to the principle of the Father which constitutes the guarantee for the *homoousion* and the otherness of the other two Hypostases. This personal starting point (the doctrine of the monarchy – principle of the Father), although it does not suggest anti-essentialism it also is not based on a personalism inde-

pendent of the "homousianic" relationship of the divine Persons, it also nevertheless excludes the priority of an unhypostasized essence, bringing to the fore the essential divine Hypostases The divine essence is definitely not subjugated *visa-vi* the Hypostasis of the Father; the latter, however constitutes the principle of the common possession of the trihypostatic essence, without being identified with it. If the Person of the Father without principle which establishes the otherness of the Hypostases according to nature and according to energy does not exist, then "the essence of God is self-producing and God is self-fathered, as he who desires the idle talk of the Greeks wrongly dictated." (*Against Gregoras* II, 34, IV, p. 290). The fact that "begetting" and "proceeding" emanates not merely from the essence but *from the Father who has the essence,* places, as we think, the crucial issue of *prosopocentric* Trinitology in proper perspective. This has to do with freedom as the basic ontological content of the Person, that is to say, the full, and absolutely unshackled affirmation of being.

According to patristic theology, as dissected by Gregory Palamas, the essence is proper within the Trinity, whereas the will or volition is proper to the outside. In this way it seems that the nature in the Godhead supercedes the will. This is correct as long as by will the creative and perfecting energy of the Holy Trinity toward creation is what is implied, whereas as nature the begetting of the Son and the proceeding of the Spirit according to the paternal Hypostasis should be meant. This however does not mean that this begetting and proceeding according to the nature is in some way an involuntary and unwilled necessity of the nature of the Father, as if we were dealing here with human antitheses. The Son, for example, although he is not a product of will, that is to say, of an energy of God, he however is the Son of the *Father who wills* and, of course, is not a mere begetting of the nature but of the *Father who begets.*

As we shall soon discern, this patristic distinction between *he who wills*, the *will* itself, and between *person* and *energy* is not only crucial for the maintenance of freedom and love of the Trinitarian Persons, but also, by extension, for the personal character of the divine energies in the theology of Gregory Palamas.

Essence and Energy

The Trinitarian and communal Godhead can not be identified completely with the trihypostatic divine essence, neither may it be trapped within the limits of its own ineffable undefinable transcendence and nonparticipation due to some kind of an internal necessity. Rather, the absolute, transcendent God according to the nature, immutable in his being, is named, manifested and participated in by creatures through the manifestation of his natural energies. Patristic theology and its exquisite interpreter and investigator Gregory Palamas, based on the living experience of the history of salvation, refuses to identify the trihypostatic God who acts in creation and history exclusively with his essence.

"Three aspects are in God and they are of essence, of energy and of the Trinity of divine hypostases" (*Chapters on Nature and Theology* 75, V, p. 77). The God *Who is* of biblical faith is not only essence and Hypostases. "God has also that which is not essence," Palamas declares referring to the uncreated energies which created beings can participate in and thus which are distinguished from the divine essence which cannot be participated in.

The energies manifest the life of the Holy Trinity; they interpret and secure the experience of the genuine relation and theosis of the created within the economy of Christ.

The energies of God originate from the divine essence which they refer to and characterize. This ontological dependence on the divine essence is in effect because of the fact that the latter exists personally as hypostatical. According to Palamas, just as the energies have their principle in the trihypostatic essence as transcendent, similarly in the trihypostatic essence the hypostasis of the Father constitutes its source and root. This point in the theological thought of St. Gregory demonstrates exquisitely the dynamic connection of the energies with the doctrine of the Holy Trinity.

The divine essence, in as much as it is contained and communed by the divine Persons, and which exists trihypostatically, constitutes the source of the energies. Consequently, the energies are not existentially separate from the essence and the persons of the divinity for they are "the divine energies.....around the divine nature or the hypostases as seen from the perspective of eternity" (*Antir.* 3, 101, III, p. 233). For this reason, besides, they are of course seen as uncreated.

Because the distinction between essence and energies is prosopocentric, it does not bring synthesis into the simplicity of God. This divine simplicity, however, is definitely not to be identified with the philosophical view on the absolute "immovable." This would be more in keeping with the scholastic view which claims that all in God are unified into an absolute simplicity, because, according to such a view, the foundation of the concept of God or *actus purus* necessitates that the attributes and the very essence coincide with being itself. Interestingly enough, this distinction between them is not real but comes only as an idea or contrivance for the sake of the human mind which is totally unable to envisage logically the unity of the divine essence with the infinite multiplicity of its distinct energies. God, for St. Gregory, is not the God of Aristotle or of Plotinus, but rather the living and true God of the biblical and patristic tradition, the natural unity and energetic communality which is not set up over against the Trinity of divine Persons.

Hypostases and Energies

Therefore, the fullness of the divinity includes the essence, the Hypostases and the energies in an indivisible unity of eternal being and life. Everyone of the innumerable energies of God are common and united in the Father, Son and Holy Spirit, whereas, through each specific energy all of God as a Trinity of Persons is accessible personally to his creation, which He calls to communion with Him. "So it is not only the essence of God which is the one without beginning" (see *Triads* 3,2,4, p 659) Against the peculiar essentialism of Barlaam, Gregory Palamas counters with the God who is and acts and who manifests himself and is known personally, without being bound by any necessity, since we are not dealing here with a nonhypostatical but trihypostatical energetic essence.

"*And God speaking to Moses, did not say 'I am the essence,' but 'I am who I am'* (*Exodus* 3:14); *for he who is is not from the essence, but rather the essence is from He who is; for He who is has captured in himself whatever is* (*Triads* 3,2,12).

Based on what we have said thus far on the theological balance between hypostasis and energy, we do not think that the above passage is in support of a "theological personalism" disconnected from the divine essence but rather is simply a statement which

should be understood as belonging under the prism of a prosopocentric correlation between essence-hypostasis and energies. Besides, "there is nothing that can be referred to which does not somehow apply to the three persons" (*To Arsenios* 4, p. 318).

Palamas, however, is interested in the economic relation of God with his creation as shown by the same biblical passage from Exodus. God appeared to Moses. The God who appeared has energy which is revelatory of His trihypostatic *homoousion* being, and as such his energy is distinguished from his essence. When he is revealed as "being" through his energies, this shows that God is "who exists hypostacized" is not "nonhypostatic essence." His energies refer not only to one person, but rather to all three, so "God can be known existing in three hypostases' (see *Chapters on Nature and Theology* 137). The God who "is" is not identified only with his Hypostases, nor with a nonhypostatic essence, but neither is he to be identified with the energies. Although there is no ontological priority between Hypostases and divine nature, but rather coherence and unconfused unity, the God who "is" is not trapped within his nature. He acts beyond the essence when he is known "being in three hypostases," making his being known, however, through his natural energies in a way totally personal. A concept of God as "a sort of sheer energy only sweeping the creation" is very different from considering his revelation "in the person." As a trihypostatic energetic nature, then, God is not nonhypostatic and impersonal essence. When he is manifested through his energies he is revealed "totally" and not in pieces; "he has taken on all of being" as Father, Son and Holy Spirit, although, of course, he is not participated in totally. All of God is present in the unincarnate Logos who converses with Moses, not according to the essence or the hypostasis but personally according to the energy.

Christological Energetism

Christology, in the final analysis, is the basic key for the comprehension of Palamas' theology of energies, which is centered around the Trinitarian semantics of the person. Based on Christological energetism, as it has ultimately has been crystallized through the theological struggle of St. Maximus the Confessor, Gregory Palamas uses the term "*enhypostaton*" in his new interpretation which issues from the Christological dogma. In the two natures of Christ, the divine and the human, we have two natural wills, two natural energies. These natural attributes are not identified with the natures, nor are they hypostatical, although they are *enhypostacized* by the unique Person of Christ. The person of the Son enters into the history of the created, without any change to his divine nature, which remains unchanged and transcendent due to the distinction between essence and energies. In this personal and not natural taking on of the human nature, the incarnate Logos enhypostacizes even the will and freedom of Man, since the natures do not act autonomously. In Christ God we do not have a necessarily impersonal and all-encompassing power, but rather personal life which is the inexhaustible source of life and grace for creation and humankind.

The Enhypostaton of the Uncreated Energies

In opposition to the reproaches of the critics of "Palamite" thought, the Christological foundation of the distinction between essence and energies shows that the

uncreated energies are not impersonal manifestations of the transcendent divinity which replace and overshadow in a pantheistic way the salvific role of the Trinitarian Hypostases. On the contrary, the patristic teaching on the energies presupposes and brings to the fore the economic work of the divine Hypostases which manifest themselves through the energies and literally constitute the reason for the existence and manifestation of the Trinitarian energies.

If the uncreated energies are common to the three Person this is due to the fact that they are attributes of the common nature and because they exist within and are enhypostacized by the Trinitarian Hypostases. Having inherited a rich literature on the term "*enhypostaton*" and "*authypostaton*," St. Gregory distinguishes the divine Hypostases from the energies due to the fact that the Hypostases are "authypostaton" (i.e. hypostases in and of themselves and not merely "hypostatic"); the energies are nonhypostatic and nonexistent in and of themselves, but extant and "enhypostacized" when considered in the light of the tri-hypostatic nature. This *enhypostaton* character of the divine energies constitutes the presupposition for the correct comprehension of the whole of Palamas' hesychast teaching. The dynamism and richness of the divine nature is manifested personally through the "enhypostacized" energies towards the creation and in the history of salvation. The divine essence comprising the principle and source of the energies does not preclude but rather presupposes, due to its being tri-hypostatic, its own as well as their personal enhypostacized character. The role of the Hypostases becomes crucial in the energetic manifestation of the divine essence. Thus, the divine persons are dynamic bearers which freely energize the omnipotence of the divine essence, revealing in this way its personal existence. The uncreated energy presupposes and manifests the Hypostases.

In conclusion, we would like to note the double character of the *enhypostaton* of the divine energies. According to Palamas, the "*enhypostaton*" of the divine energies is founded ontologically upon Trinitarian theology and not, of course, upon anthropology. The fact that the divine energy exists in and is enhypostacized (put in personal form) in human persons is something that occurs by grace and is a gift. Nowhere in Palamas' works is the "*enhypostaton*" of the divine energies portrayed as existing merely because it has as a specific "hypostacizer" Man.

"And thus such divine and heavenly life for those living in a godly fashion in the participation of the undivided spiritual life....., this grace is a divine gift not in the least divided of the Spirit who gives ....but is neither enhypostacized nor a hypostasis in and of itself, but rather because the Spirit sends this grace from another hypostasis, in which it is seen." (*Triads* 3,1,9, p. 623).

The Hypostases of the Holy Trinity each take on a unique role and make common their enhypostacized and natural divine energy to the saints as to specific human hypostases. The familiarization with these enhypostacized divine energies is done personally and charismatically. In every case this participation is not natural on the side of man. Without any confusion whatsoever of divine and human nature, in agreement with the Chalcedonian dialectic between created and uncreated, the divine energies are communicable only through the Hypostases, personally, and this is because they are possessed, manifested and known only through the divine Hypostases. The uncreated energies are sent out by the divine Persons to the human Persons.

Philotheos 1 (2001) 144–149

Georgi Kapriev
Sofia

Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas

Meinen Freunden
Dejan Dejanov und Andreas Speer

„Was geht mich die Geschichte an? Meine Welt ist die erste und einzige" (N 2.9.16) erklärt Wittgenstein und rechtfertigt damit auch meinen Versuch, ihn mit Palamas ohne Rücksicht auf die geschichtliche Distanz in einer gemeinsamen Position zu vergleichen. Es geht um den Sinn und die Stellung des Schweigens.

Selbstverständlich spielt das Schweigen für den Systematiker des Hesychasmus im 14. Jahrhundert eine entscheidende Rolle. Wittgenstein seinerseits faßt den ganzen Sinn seines *Tractatus* folgendermaßen zusammen: „Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen" (Wittgenstein 1990, 26).

In meiner Überlegung beschränke ich mich auf den *Tractatus Logico-Philosophicus* und die *Tagebuchaufzeichnungen 1914–1916* Wittgensteins sowie auf die *Triaden* des Palamas.

1. Die Welt und die Logik

Die Logik erfüllt Wittgenstein gemäß die Welt (d.h. „alles was der Fall ist", die Gesamtheit der Tatsachen) und die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen. Wir können nicht denken, was wir nicht denken können. Sonst müßte die Logik über die Grenzen der Welt hinaus, damit sie diese Grenzen von der anderen Seite betrachtet (TPL 1; 1.1; 5.61), was unmöglich ist. Dabei sind Denken und Sprechen dasselbe (N 12.9.16) und demzufolge bedeuten die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt (TPL 5.6). Wittgenstein betrachtet es als seine Hauptaufgabe, dem Ausdruck der Gedanken eine Grenze zu ziehen (Wittgenstein 1990, 26).

Das, was sich wahr sagen läßt, bildet die Gesamtheit der Sätze der Naturwissenschaften, während der Zweck der Philosophie die logische Klärung der Gedanken ist: Alle Philosophie ist „Sprachkritik". Sie soll das Denkbare abgrenzen; sie soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen und das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt (TPL 4.003; 4.11; 4.114; 4.115; 6.53). Damit wird nicht nur die Spezifik der Philosophie, sondern auch die Transzendentalität der Logik und das reale Bestehen und Außer-Welt-Stehen des Undenkbaren angedeutet (cf. TPL 6.13).

Diesen Grundthesen würde Palamas kaum widersprechen. Auch für ihn sind die uns gegebene kontingente Welt und ihre Gesetze dem diskursiven Wissen zugänglich, ei-

nem Wissen, welches diese Welt bis auf ihre Grenzen wahrhaft umgreifen kann. Auch Palamas setzt eine klare Markscheide der Philosophie (und der diskursiven Theologie), wobei er ihre Kompetenz streng im Bereich der vernunftgemäßen Urteile und Syllogismen und als Kritik der Ergebnisse der Vernunfttätigkeit festlegt. Die eigentliche Gotteserkenntnis bleibt dem diskursiven Wissen fremd (cf. Kapriev 1998, 940–942).

2. Die Grenze der Welt und das Unsagbare

Die Transzendentalität der Logik läßt Wittgenstein nach dem metaphysischen Subjekt fragen. Es gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze (nicht ein Teil) der Welt, und mit dem Menschen (mit dem Körper und der Seele des Menschen) nicht zusammenfällt (obschon der menschliche Körper ein Teil der Welt ist und den Halt des philosophischen Ichs in der Welt ermöglicht). In diesem Sinn kann die Philosophie nicht-psychologisch vom Ich reden (TPL 5.632; 5.641; N 2.9.16; 4.11.16). Das Ich ist kein Gegenstand und ihm steht man nicht objektiv gegenüber (N 7.8.16; 11.8.16). Das metaphysische Subjekt (auch 'Zentrum der Welt' genannt) ist primär durch den Willen bestimmt (wobei das Gute und Böse erst durch es eintreten). Das Ich ist das Geheimnisvolle (N 2.8.16; 5.8.16). Mit ihm ist auch das Rätsel des Lebens in Raum und Zeit verbunden, dessen Lösung außerhalb von Raum und Zeit liegt (TPL 6.4312).

Damit stehen zwei Problemkreise in Zusammenhang. Der eine ist die Realität des Unsagbaren. Wittgenstein fragt nach dem, was sich durch die Sprache nicht ausdrücken läßt: danach kann man also auch nicht fragen und es kann nicht gedacht werden (N 27.5.15; TPL 5.61). Nichtsdestoweniger bezeugt die Ungelöstheit des Problems des Lebens das Dasein des Unaussprechlichen, das sich nicht aussagen, sondern nur zeigen läßt, und als das Mystische erkannt wird (N 25.5.15; TPL 4.1212; 6.522). Andererseits werden hier der Sinn der Welt und der Wert überhaupt (die außerhalb der Welt, alles Geschehens und So-Seins liegen müssen) problematisiert (TPL 6.41). Den Sinn des Lebens und der Welt nennt Wittgenstein 'Gott' und erklärt: „An einen Gott glauben heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen... An einen Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat" (N 8.7.16; 11.6.16).

Palamas würde die Bestimmung der menschlichen Hypostase als Grenze und Zentrum der Welt akzeptieren, soweit sie von ihm nicht primär als Körper und Seele betrachtet und also nicht-psychologisch interpretiert wird. Das Grundinteresse des Palamas ist auf die Unterscheidung der Natur und der natürlichen Energien sowohl des Menschen als auch Gottes gerichtet. Die Energie ist von ihrer Natur (oder Wesenheit) nicht substantiell verschieden. Sie ist vielmehr die Lebensäußerung dieser Wesenheit, wobei keine Natur ohne ihre wesenhafte Energie existieren kann. Die Energien der kontingenten Naturen sind kontingent. Die Energie der ewigen Natur ist ewig und Quelle von allem Sinn und Wert des Lebens. Der Mensch kann gnadenhaft imstande sein, seine Natur zu reinigen und die ewige göttliche Energie (welche mit den göttlichen Schöpfungsenergien nicht zusammenfällt) zu enhypostasieren, d.h. sie in seiner Hypostase zu übernehmen. Auf diese Weise erhält der Mensch (nicht der Wesenheit nach, sondern existentiell) Teilhabe an Gott, uns darin besteht die Vergottung (*theosis*) des Menschen. Das Sehen Gottes in Gott (Triades 3,3,12 = Chrestou 690,26–27), d.h. das Leben des göttlichen Lebens selbst, steht

über jedem diskursiven Wissen und Nichtwissen. Es ist eine übervernünftige Schau (*theoria*) (Triades 2,3,49 = Chrestou 582,7–10).

3. Das Schweigen in der Welt

Wittgenstein bringt das Schweigen in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Ethik und dem glücklichen Leben. Die Ethik läßt sich nicht aussprechen. Sie ist transzendental und es kann keine Sätze der Ethik geben, weil die Sätze nichts Höheres ausdrücken (TPL 6.42; 6.421). Das glückliche Leben rechtfertigt sich durch sich selbst und ist das einzig richtige Leben, was eigentlich geheimnisvoll ist. Das Merkmal dieses Lebens (das nicht das physiologische oder psychologische Leben ist) ist ein metaphysisches, d.h. transzendentes (N 24.7.16; 30.7.16). Die Ethik handelt nicht von der Welt, sondern ist (wie die Logik) eine Bedingung der Welt (N 24.7.16; 2.8.16). Die Ethik ist mit dem Wollen-Können verbunden (cf. N 21.7.16). Das gute bzw. böse Wollen kann die Grenze der Welt ändern, nicht aber die Tatsachen, nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann. Dieser Wandel ändert dennoch die Welt überhaupt: Sie nimmt als Ganzes ab oder zu (TPL 6.43). Der Wille ist eine Stellungnahme des Subjekts zur Welt: das Subjekt ist das wollende Subjekt, wobei der Willensakt nicht die Ursache der Handlung, sondern die Handlung selbst ist. Wollen ist Tun (N 4.11.16).

Palamas, der die Hesychia „die Kunst der Künste" (*he tôn technôn techne*) nennt, betont, daß sie Erfahrung (*peîra*) ist (Triades 2,2,2 = Chrestou 508,27). Er besteht darauf, daß es um eine Praxis geht, die diskursiv unaussagbar ist. Der wahre Philosoph (Triades 1,1,17 = Chrestou 380,9) ist der durch die Erfahrung Belehrte, der die göttlichen Energien kennt, welche für das diskursive Wissen unzugänglich sind. Deshalb greift Palamas heftig die „neuerschienenen Hesychia-Lehrer" an, welche nicht durch Erfahrung, sondern durch Wortplauderei ausbilden (Triades 1,2,12 = Chrestou 405,18–21). 'Hesychia' und 'Schweigen' sind zwei — wenn nicht identische — so ähnliche Größen. Die Hesychasten versuchen im absoluten Schweigen und Gebet zu leben, um Gott zu begegnen, wobei sie nichts denken und von sich aus nichts tun. Das Schweigen, das schweigende Gebet, ist das Hauptmerkmal, Zentrum und Quelle ihrer geistlichen Existenz, Anfang und Ende des echten religiösen Lebens. Es ist unbedingt festzuhalten, daß Palamas ein absolutes Schweigen, ein Schweigen allem gegenüber (*ek panton sinope*) verlangt (cf. Savramis 1949, 334–336). Es geht um eine totale, sowohl äußerliche als auch innerliche Stille.

Palamas nennt das schweigende Gebet „Mutter der Weisheit" (Triades 1,2,15 = Chrestou 522,28–29), ein Begriff, der widersprüchlich aussehen könnte. Wittgenstein seinerseits schreibt: „Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens" (N 11.6.16). Dies ist allerdings für das hesychastische Jesusgebet (auch Ein-Satz-Gebet, Herzengebet und Geistesgebet genannt) nicht gültig. Der Ausdruck „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner" mit seinen Varianten ist kein 'Satz' und kein 'Gedanke' im Sinne Wittgensteins. Seine ständige Wiederholung zielt gerade auf das Verstummen jedes Sprechens und Denkens, damit sich der Geist (*noûs*) rein zu Gott erheben kann: Das schweigende Gebet ist das geistige Gebet, in dem jedes Wissen (*gnôsis*) zurückgelassen wird (Triades 2,1,38; 2,2,14 = Chrestou 500,10; 521,14–15;27–28). Die unaufhörlich strömende Gnade wohnt im Geist des Hesychasten und zieht ihn zu sich herab, ihn von allen Vor-

stellungen abwendend, indem der von ihr erfüllte Geist den Körper in einem geistlichen Körper verwandelt (Triades 2,2,9 = Chrestou 514,20–515,11). Das Schweigen ist also ein notwendiger Bestandteil der Vorbereitung, des Einigungsprozesses und der unmittelbaren Schau Gottes im Gebet.

4. Die Welt und das Leben

„Die Welt und das Leben sind eins; das Leben ist die Welt" (TPL 5.621; N 24.7.16) postuliert Wittgenstein gerade innerhalb seiner ethischen Überlegungen. „Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt" (TPL 2.063) sagt er noch. Ich gebe zu, daß die immanenten Gründe dieser Behauptungen mir unklar bleiben. Jedenfalls spricht sich Wittgenstein ziemlich eindeutig für das Bestehen der (undenkbaren) anderen Seite der Weltgrenze aus (cf. N 15.10.16; TPL 4.114 etc.). „Gibt es keinen Bereich außerhalb der Tatsachen?" (N 27.5.15) fragt er explizit, ohne aber eine Antwort zu geben. Sollte jedoch das metaphysische Subjekt nicht im Gegenteil als Grenze, sondern als Ende der Welt betrachtet werden? Auf jeden Fall begegnen wir hier dem Drehpunkt der Inkommensurabilität zwischen den Ideenwelten von Wittgenstein und Palamas. Für Palamas ist es selbstverständlich, daß das Jenseits der Weltgrenze Gott ist, der seine Energie, d.h. sein wahres Leben, über diese Grenze hinweg ausströmt und sie damit überhaupt möglich und wirklich macht. Vor diesem Hintergrund vermehren sich die Differenzen zwischen Wittgenstein und Palamas. Man kann zum Beispiel die Begriffe 'Geist' und 'Erfahrung' erwähnen, welche bei Wittgenstein viel enger (cf. e.g. N 15.10.16; 9.11.16) als bei Palamas zu sein scheinen. Jedenfalls würde Palamas unabwendbar darauf bestehen, daß die Quelle jegliches Sinns und die Wirklichkeit schlechthin jenseits der Weltgrenze liegt.

5. Das Ausdrücken des Unaussprechlichen

Andererseits erweisen sich die Auffassungen Wittgensteins und Palamas' von der Art und Weise, wie das Unsagbare ausgesagt wird, als nahestehend. Bekannt ist die Kritik Bertrand Russels an der Inkonsequenz Wittgensteins, der zu viel über das Unsagbare (das Ethische, das Mystische) gesagt habe (Russel 1990, 22), welcher sich neulich Dejan Dejanov entgegengestellt hat. Dejanov weist darauf hin, daß die ethische Form der Handlung (im Unterschied zur logischen Form) nicht den Objekten, sondern dem Subjekt inhärent ist, das — ebenso wie die Welt (N 17.6.15) — eine Struktur hat. Die Transzendentalität der Ethik erhebt die Frage nach der Relation zwischen der ethischen Form der Handlung und dem philosophischen Ich. In den Texten Wittgensteins läßt sich eine ethische Form der Handlung (als Vorbedingung der Struktur) und eine Form der Handlung als 'meine Handlung' feststellen, die er jedoch nicht explizit unterscheidet, weswegen die transzendentale Gültigkeit der Ethik und die transzendentale Intersubjektivität ungeklärt bleiben (cf. N 23.5.15). Das, was sich hier als Aussagen des sich Zeigenden (bei Aufrechterhaltung der unwiderlegbaren Opposition zwischen 'Aussagen' und 'Zeigen') ausdrücken läßt, sind die formalen Eigenschaften 'meiner Handlung' als 'meine Handlung', welche die zeitlichen Komponente meiner Wirkung bestimmen (hier ist die Rolle des menschlichen Körpers als Halt des metaphysischen Subjekts in der Welt zu betonen). In diesem Zusammenhang wird die Form der Handlung als Eigenschaft gedacht, wodurch

auch die Möglichkeitsbedingungen 'meiner Handlung' als 'meine Handlung' aussagbar werden (cf. Dejanov 1999, 26–29).

Das Verfahren des Palamas sieht prinzipiell ähnlich aus. Die Grundregel bei ihm lautet, daß die Vergottung sich nur in der Erfahrung adäquat offenbart (Triades 2,2,9; 2,2,12 = Chrestou 515,10–11; 519,7–9). Er betont, er habe zwar viel über die Hesychia geschrieben, habe sich jedoch erst dazu erkühnt, als er durch die Auseinandersetzung dazu genötigt wurde, einiges über die göttliche Gnade zu sagen, die ungeachtet aller menschlichen Versuche, sie auszudrücken, unaussagbar bleibe und bleiben werde (cf. T 3,1,32 = Chrestou 644,16–22). Auf den folgenden Seiten erklärt er einerseits nur die Tatsache des Eindringens der göttlichen Energien ins menschliche Herz: „das erste geistige Organ im Fleische", wobei der betende Geist sich selbst und seine Eigenschaften und Zustände fühlt (Triades 2,2,27; 2,2,16 = Chrestou 534,4–5; 524,9–12), und andererseits die Wirkungen des Heiligen in der Welt mittels der dem Körper und der Seele gemeinsamen Gnade der Vergottung (Triades 2,2,12 = Chrestou 518,13–16). Die Wichtigkeit der Rückkehr in den Körper wird ständig betont (cf. T 1,2,3 = Chrestou 396,19–22). Von diesem Halt aus kann der Erfahrene ein Zeugnis für seine Erfahrung verkünden, das die eigentliche Gotteslehre ist (Triades 2,3,51–52 = Chrestou 584,1–7), wenn auch die sprachlichen Äußerungen hauptsächlich auf die Zurückweisung von Irrlehren und die Ermunterung der Anfänger hinzielen (Triades 2,2,1; 2,2,10 = Chrestou 507,21–508,1; 515,12–19).

6. Am Ende der Leiter

Am Ende seines *Tractatus* gibt Wittgenstein den Rat, wer die Leiter seiner Sätze hinaufgestiegen sei, die Sätze also überwunden habe und die Welt richtig sehe, solle diese Leiter wegwerfen (TPL 6.54). Wittgenstein erstrebt das unzeitliche und bewegungslose Einschließen des metaphysischen Subjekts in sich selbst, das *sub specie aeterni* imstande ist, die von seinem Willen unabhängige Welt als begrenztes Ganzes anzuschauen (cf. TPL 6, 373; 6.4311; 6.44), was Erreichen des Geheimnisvollen und Verbleiben beim Sinn der Welt bedeutet. Palamas besteht dagegen einerseits auf einer ständigen Bewegung zur vollkommenen Gottesschau, die auch im Jenseits nicht endet (Triades 2,2,11 = Chrestou 517,13–18). Das Schweigen, in dem sich Gott und Mensch begegnen, verlangt andererseits die Mission in dieser Welt, führt im Namen der Öffnung der geistigen Augen der Menschen und der Veränderung der Welt als Ganzes zum Wort und zur Tätigkeit, die wieder zum Schweigen zurückführen (cf. Savramis 1949, 350). Es ist das Schweigen, das zu sprechen beginnt.

Zusammenfassend darf man sagen, daß Wittgenstein und Palamas zwei zwar verschiedene, dennoch aber legitime Programme für die Erreichung und Aneignung des Geheimnisvollen präsentieren. In einem sind sie einig: Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen (TPL 7), und doch soll man darüber reden[1].

Literatur

Chrestou P. (ed.) 1962 *Gregorios Palamas, SUGGRAMATA*, v. 1, Thessalonike, 1962 (Zit. Triades).

Dejanov, D. 1999 „The Architectonics of Philosophical Science: Logic and Ethics in the Early Wittgenstein", in P. Kampits, Ch. Choliolcev, A. Weiberg (eds.) *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (*Miscellanea Bulgarica*, 13), Wien: OSTAG, 21–30.

Kapriev, G. 1998 „Stellung und Sinn der Philosophie nach der Lehre des Gregorios Palamas", in J.A. Aertsen and A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (*Miscellanea Mediaevalia*, 26), Berlin — New York: Walter de Gruyter, 939–946.

Russell, B. 1990 „Introduction", in Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, London — New York: Routledge, 7–23.

Savramis, D. 1949 „Die Macht des religiösen Schweigens. Hesychasmus, Gregor Palamas und das Schweigen", in *GREGORIOS O PALAMAS*, 42, 333–350.

Wittgenstein, L. 1979 *Notebooks 1914–1916*, Chicago: The University of Chicago Press (Zit. N).

Wittgenstein, L. 1990 *Tractatus Logico-Philosophicus*, London — New York: Routledge (Zit. TPL).

[1] Die endgültige Version dieses Textes entstand während meines Forschungsaufenthalts im Jahre 2001 am Thomas-Institut der Universität zu Köln als Stipendiat der Alexander von Humboldt Stiftung. Für die sprachliche Korrektur bin ich meinem Freund Michael Chronz dankbar.

Philotheos 1 (2001) 150–176

Werner Beierwaltes
München

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus

Für James McEvoy

I

Die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie ist für die Einsicht in Struktur und Grundabsicht cusanischen Denkens zentral.* Sie betrifft und bestimmt *alle* seine Reflexionen bis hin zu den mathematischen und ekklesiologischen, insbesondere aber seine Versuche, sich einem möglichst präzisen Begriff Gottes im Kontext der Offenbarung zu nähern, das Unbegreifliche an ihm begreifend zu umschreiben. Diese Intention des Cusanus und seine daraus erwachsende kerygmatische Tätigkeit (in den Predigten zum Beispiel) stellt allerdings keinen Sonderfall dar; Cusanus arbeitet vielmehr an der Erkenntnis und Entfaltung des – mutatis mutandis – selben Problems, auf das christliche Theologen seit Eintritt des Christentums in die Geschichte sich offen oder verdeckt immer wieder – in unterschiedlicher Intensität – eingelassen haben.

Eine gewisse Analogie hat der Austrag dieses Verhältnisses durch extreme Emphase des einen Poles gegenüber dem jeweils anderen oder zwischen ausschließender Konkurrenz und produktiver Kooperation zu dem mit Hesiod beginnenden und in Platons Verdrängung der Dichtung kulminierenden „alten Streit zwischen Philosophie und Dichtung". Freilich fehlt der geschichtlichen Dialektik im Zusammen- und Gegeneinander-Wirken von Philosophie und Theologie ein Aristoteles, der aus einem sich von Platon distanzierenden Philosophie-Begriff heraus Dichtung *qua* Mimesis rehabilitieren, „ihre spezifische Erkenntnisfunktion in ihrer spezifischen Möglichkeit zur Wahrheit" sehen und dadurch eben diesen 'alten Streit zwischen Philosophie und Dichtung' „theoretisch definitiv" hat schlichten können[1].

'Versöhnung mitten im Streit' allerdings hat sich zwischen Philosophie und Theologie zu verschiedenen Zeiten und mit sachlich unterschiedlichem Ende *paradigmatisch* vollzogen – etwa in Origenes, Gregor von Nyssa, Dionysius Areopagita im Bereich des

* Die Werke des Nicolaus Cusanus zitiere ich nach der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen kritischen Edition (Leipzig 1932 ff, abgekürzt: h, mit Angabe von Buch, Kapitel und numeri[n] oder Seite mit Zeile).

[1] Vgl. R. Kannicht, „Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung". Grundzüge der griechischen Literaturauffassung, in: Ders., Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie. Hg. von L. Käppel und E.A.Schmidt (Supplemente zu den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. Bd 10, Jg.1996), Heidelberg 1996, 183–223; Zitat S. 222f.

Griechischen, in Augustinus, Marius Victorinus, Boethius, Eriugena, Thomas von Aquin, Meister Eckhart und eben Cusanus in der westlichen Theologie.

Inhaltlich gesagt heißt dies: Trotz einer von ihrem spezifischen Gegenstand her bestimmten Differenzierung von Philosophie und Theologie und der daraus vielfach resultierenden Kritik aneinander haben sie zu einem vorwiegend *„dialektischen"* Verhältnis[2] zueinander gefunden: sie verstehen sich in ihm selbst nicht als sich ausschließende Gegensätze, die sich in der Scheidung von Glauben und Wissen, Begreifen und Glauben, Glauben und Einsicht, Autorität und Vernunft, Offenbarung und freie Reflexion verfestigten und gegeneinander abschotteten, sondern als zusammenwirkende, gegenseitig sich fördernde und klärende Kräfte des Denkens im gemeinsamen Blick auf Wesen und Wirken des christlichen Gedankens. Wenn sich das Christentum nicht mit einem vorsätzlichen, de facto blinden und zugleich ideologieverdächtigen Fideismus identifizieren, sondern einem umfassenden Bedürfnis folgen wollte, seinen Glauben reflexiv zu erfassen oder zu durchdringen, dann mußte es – verschieden zu jeder Zeit – mit Philosophie sich ernsthaft verbinden und konnte aus dieser Verbundenheit als eine neue Form des Denkens durchaus frei leben. Nur so konnte das Christentum zu einer wahrhaften Theo-Logie finden, die es sich angelegen sein läßt, die Frage nach dem Logos, nach Begriff, Wesen und Wirkung des Gottes und nach den damit zusammenhängenden Gedanken systematisch zu entwickeln. Rezeption von Philosophie, philosophischer Begrifflichkeit, Denkform und Sprache durch Theologie oder deren Transformation in den theologischen Gedanken, konnte sich nicht, wie manche immer noch meinen, auf eine äußerliche, sogenannt formale Adaption beschränken: Philosophie ist nicht das schmückende oder bedeckende Kleid der Theologie, das sie zu jeder Zeit wieder ablegen kann, um angeblich sie selbst zu sein; sie ist auch nicht ein ihr wesentlich Fremdes, das sie im Sinne einer verformenden „Hellenisierung des Christentums" in ihrem Eigen-Sein bedrohte oder gar zerstörte; Philosophie sollte Glauben nicht in den Begriff aufheben – was sie in Formen idealer Symbiose auch nie getan hat –, um nur noch sie selbst zu sein, sie sollte aber auch nicht zur bloßen 'ancilla theologiae' sich degradieren lassen, die der Dame eher die Schleppe nach- als die Kerze voraus-trägt, oder – ohne die Kantische Metaphorik gesagt: die lediglich als begriffliches Reservoir und Instrumentarium *benutzt* werden soll. Dialektisches Verhältnis der beiden, wie es sich etwa im Denken des Marius Victorinus, des Johannes Scottus Eriugena, des Meister Eckhart und des Cusanus kritisch und produktiv zugleich ereignet, heißt vielmehr dies: Theologie oder bewußtes Glauben findet im philosophischen Gedanken die Möglichkeit zur Selbstreflexion, zu transsubjektiver Überzeugungskraft, zur Bewußtwerdung gedanklicher Implikationen und Perspektiven des Geglaubten, die ohne philosophische Vergewisserung verborgen blieben; es heißt aber auch: Philosophisches Denken erfährt vom ihm vorgängigen Glauben her Impulse, neue Formen des argumentativen Begreifens zu entwickeln, die zu einer Selbstklärung des Glaubens führen können, ohne ihn durch den Begriff zu überflügeln oder ihn in den reinen Begriff aufzulösen.

Der Versuch einer Klärung dieses Verhältnisses bei *Cusanus* muß sich der hermeneutischen Schwierigkeit bewußt sein, die sich aus einem neuzeitlichen Vorbegriff der

[2] W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum, Frankfurt 2001², 9ff.

beiden Weisen des Wissens ergeben könnte: eine den mittelalterlichen Kontext der Fragestellung verdeckende Überformung. Im Gegensatz zu einer Reflexion auf diese Frage etwa bei Albertus Magnus oder Thomas von Aquin ist es für Cusanus nicht in gleicher Weise hilfreich, sich des jeweiligen Gegenstandsbereiches von Philosophie und Theologie und des methodischen Zugangs in ihn durch eine Analyse der *Termini* 'philosophia', 'philosophi', 'speculatio philosophica' und 'theologia' zu vergewissern: Cusanus hat vergleichsweise wenig auf den unterschiedlichen Gebrauch dieser Begriffe und deren gegenseitiger Verbindung in direkter Form reflektiert[3]. Beide Denkformen oder Formen des Wissens können jedoch durch andere zentrale Begriffe aufschlußreich erfaßt und bestimmt werden, die unmittelbar zu Philosophie und Theologie gehören, so v.a. durch eine Reflexion auf das Verhältnis von Vernunft (ratio, intellectus), Einsicht (intelligere, videre), Begreifen (comprehendere), Wissen (scire) *zu* Glauben (credere, fides) als einem Sich-Öffnen gegenüber einer als *Offenbarung* vermittelten Wahrheit. Deren Verbindung zeigt sich nicht zuletzt in dem, was Cusanus in seiner Explikation wesentlicher „theologischer" Gedanken – etwa der Gottes-Prädikate im traditionellen Sinne und in seinem eigenen Entwurf, der Trinität und der Inkarnation – begrifflich „tut", ohne dieses sein Verfahren eigens als „philosophisch" zu kennzeichnen. Damit hängt unmittelbar zusammen sein offener oder sein Denken leitender Umgang mit der philosophischen Tradition, mit der er sich vielfach sachlich verbindet, die er umformt und innovativ weiterdenkt.

Um die Frage nach einer offenen Unterscheidung oder verdeckten Verbindung von Philosophie und Theologie noch einmal aufzunehmen: Wer primär oder ausschließlich auf diejenigen Aussagen des Cusanus achtet, die eine terminologische und den Termini folgend auch eine sachliche Abgrenzung der Theologie oder „Lehre Christi" zur Philosophie, von Glauben zum Denken des Verstandes (ratio) und der Vernunft (intellectus) hin intendieren, der wird sich bisweilen mit einer geradezu Pascalschen Schärfe gegen rein philosophische Theorie konfrontiert sehen, der als solcher, in ihr selbst genommen, eine für das Ziel des Christen zureichende Kraft abgesprochen wird. Dies zeigt sich extrem als negativer Kontrapunkt zum cusanischen Grundverhältnis in dem folgenden Satz aus dem Sermo 187:

[3] Für eine genauere terminologische und sachliche Erfassung der beiden Bereiche bei Cusanus wären die geschichtlichen Voraussetzungen dieser Frage und Cusanus' Bezug zu bestimmten Perspektiven eben dieser Tradition zu erörtern, was in diesem Zusammenhang nicht möglich ist. So verweise ich wenigstens auf folgende Literatur zur Thematik (Geschichte des Verhältnisses von Philosophie und Theologie *vor* Cusanus): G. Schrimpf, Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie, in: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, hg. v. J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland, Hamburg 1987, 1–25. Weiterhin: Die Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Societé Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale in Erfurt (1997), die den Perspektivenreichtum, die Divergenzen und Gemeinsamkeiten der Bestimmung von Philosophie in ihrem Bezug zu Theologie verdeutlichen (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 26, hg. v. J.A. Aertsen und A. Speer, Berlin 1998). J.A. Aertsen, Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert, in: Miscellanea Mediaevalia, Bd. 27 (Geistesleben im 13. Jahrhundert), hg. v. A. Speer, Berlin 2000, 12–28. Für Robert Grosseteste als einem Paradigma der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vgl. J. McEvoy, Robert Grosseteste (Great Medieval Thinkers), Oxford 2000, 76ff; 124ff. Zu einer relativ scharfen Unterscheidung der beiden Weisen, Gott zu „erfassen" – in einer 'theologischen Theologie' und 'philosophischen Theologie' – bei Dietrich von Freiberg vgl. K.-H. Kandler, Erkenntnis und Glaube. Zur theologischen Relevanz des Begriffs „intellectus agens" bei Dietrich von Freiberg, in: Kerygma und Dogma, 46, 2000, 196–204. – Zu Cusanus selbst vgl. Anm. 25 und 26.

„Wie es keinen Vergleich zwischen dem Sohn Gottes und den Söhnen der Menschen gibt, so gibt es auch keinen Vergleich zwischen der Lehre Christi und der Lehre der Philosophen. Jener [der an Jesus den Sohn Gottes glaubt und glaubt, daß die heiligen Evangelien wahr sind] sieht ein, daß die ganze heilige Schrift dem Evangelium dient und alle Lehre der Philosophen leer und eitel ist und ohne lebendig und glücklich machenden Geist"[4]. Reflektiert man aber darauf, was Cusanus – mit oder ohne „ausgesprochenen" Bezug zu einer Philosophie, z.B. der platonischen oder neuplatonischen – philosophisch (wie ich dies zuvor nannte) „tut" – etwa in der Entfaltung der Gottes-Namen, so wird man einsehen können, daß das cusanische Denken, welches die Wesensmomente christlichen Glaubens dem Verstehen aufschließen möchte, von Grund auf durch Strukturen und Implikationen philosophischer Natur bestimmt und geleitet ist. Diese These ist durchaus mit dem Gedanken kompatibel, daß philosophische Reflexion für Cusanus nicht Selbstzweck sein kann, sondern daß sie notwendiger Grund und erhellendes Medium eines denkenden Glaubens sein muß. – Es kann auch nicht bezweifelt werden, daß „mystische Theologie" als Ziel und Vollendung jeder denkenden und emotionalen Bemühung um ein „Begreifen" Gottes jedes Begreifen, also auch philosophische 'ratio' und 'intellectus' übersteigt[5]. In diesem Prozess, der zur 'unio' in einem „nicht [mehr] sehenden Sehen Gottes" hinführt, überflügelt die 'fides' jede Verstandes- und Vernunft-Philosophie[6].

II

Die zuvor als „dialektisch" bezeichnete Beziehung von Philosophie und Theologie meint kein immer gleiches Gleichgewicht, sie vollzieht sich als eine bisweilen spannungsreiche, aber doch grundsätzlich in sich einige Denkbewegung: als eine Einsicht suchende *Selbstvergewisserung des Glaubens,* in der dieser sich seiner reflexiven Voraussetzungen und Entfaltungsmomente bewußt wird. Notwendigkeit und Ziel solcher Selbstvergewisserung des Glaubens ist mindestens seit Augustinus (?) am Leitfaden des Satzes aus Isaias 7,9 vielfach in analogem Sinne begründet und entwickelt worden – auch durch Cusanus[7]: *„Nisi credideritis, non intelligetis." „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen".*

---

[4] Cod. Vat. 1245, fol 90^{vb}: Nam sicut nulla est comparatio Filii Dei ad filios hominum, ita nulla comparatio doctrinae Christi et philosophorum. Ille [qui credit Jesum Filium Dei et sacra credit evangelia esse vera] intuetur omnem scripturam sacram servire evangelio et omnium philosophorum doctrinam esse vacuam et vanam et sine spiritu vivificante et felicitante.

[5] Vgl. hierzu W. Beierwaltes, Visio facialis. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1988, Heft 1, München 1988. Ders., Mystische Elemente im Denken des Cusanus, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998, hg. v. W. Haug u. W. Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 425–448.

[6] Vgl. De dato Patris luminum, Opuscula I n. 119, 2ff; h IV 85: ...lumen fidei, per quod illuminatur intellectus, ut super rationem ascendat ad apprehensionem veritatis... Er soll übergehen in eine 'visio facialis', die auch supra *intellectum* sich vollzieht. Vgl. auch De possest n. 15, 1ff; h XI 2, 19. Zum Vorrang der 'fides' vor 'ratio' und 'intellectus' vgl. H.G. Senger, Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahr 1440, Münster 1971, 158f.

[7] Vgl. sermo IV n. 26, 1ff; h XVI 67. XXII n. 7, 4ff; XVI 336. XXXI n. 1, 14ff; h XVII 50. XLI, n. 13, 19ff; 151: ...nec veritas attingi potest nisi per fidem. d.i. III 11; h II 151, 26f: ...fidem initium esse intellectus (zu diesem Kapitel vgl. unten S. 159–161).

Augustinus versteht diesen Satz – gemäß dem Modell eines sich erweiternden und sich selbst erfüllenden „Kreises" – so, daß Ziel des Glaubens Einsicht, Voraussetzung des Gelingens von Einsicht aber der Glaube sei – Einsicht freilich nicht in einem abstrakten Sinne begreifenden Wissens, sondern bleibender Glaube, der (sich selbst) einsieht und sich dadurch *als* Glaube vollendet. Ein *Medium* zur Selbstvergewisserung des Glaubens kann ein für seine Inhalte offenes philosophisches Denken sein. „Intellegere vis? Crede...Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas; quoniam nisi credideritis, non intellegetis". „Du willst einsehen? Dann glaube! Einsicht nämlich ist der Lohn des Glaubens. Suche also nicht einzusehen, um zu glauben, sondern glaube, um einzusehen; denn wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen"[8]. – *Anselm von Canterbury* hat diesen Grundgedanken Augustins – auch dem Leitmotiv aus Isaias 7,9 folgend – in die Formel 'fides quaerens intellectum' gefaßt: „Einsicht suchender Glaube". Auch Anselm intendiert mit der 'Einsicht in Glauben' als Akt *und* Inhalt ('intellectus fidei') nicht eine Auflösung des Glaubens, etwa im Sinne von dessen Verbegrifflichung; Ausgangspunkt und Situation nach dem Erreichen der Einsicht ist vielmehr die Überzeugung, daß das Sein Gottes, so wie es in sich ist, die Möglichkeit des begreifenden Denkens übersteigt. Gott ist nicht nur im Sinne des 'ontologischen Arguments' „aliquid quo nihil maius cogitari potest"[9], ein Grundsatz, dessen Einsicht der Glaubende sucht, sondern in dessen Folge Etwas, von dem gar nicht gedacht werden *kann,* daß es *nicht* ist[10] und *zugleich* „quiddam maius quam cogitari possit" – „größer als daß es *gedacht* werden könnte"[11]. Die Unbegreifbarkeit Gottes fordert den Begriff heraus und begrenzt ihn zugleich. – *Meister Eckhart* intendiert ganz entschieden eine philosophische Durchdringung, ein argumentativ begründetes Verstehen der Wahrheit der Schrift, um geradezu deren Identität mit der philosophischen Wahrheit zu beweisen: „intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum"[12]. Dies schließt die Überzeugung ein, daß sogar die Inkarnation durch philosophische Gründe erschließbar sein müsse[13]. Das geschichtliche Faktum gibt den Anstoß, den autoritativen Text der Schrift 'moraliter sive mystice' umzudenken: Meister Eckhart negiert nicht das geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Gottes, er legt es auch nicht nur aus gemäß historisch gewachsenen und bedingten Kriterien der Bibel-Exegese, vielmehr überführt er das allen Überlegungen vorgängige Geschehen durch seine philosophische Einsicht ins Innere des Menschen und macht es – die Geburt Gottes im Menschen – zum Zentrum von dessen Leben. Im eigentlichen Sinne gewußt oder erkannt wird Gottes Akt der Menschwerdung erst durch das geburtliche Selbst-Ereignis Gottes im Menschen selbst: „Die liute waenent, daz got aleine dort mensche sî worden. Des enist niht, wan got ist hier

---

[8] Augustinus, tract. in Joh. XXIX 6. Ebd. XL 9: credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. De trin. VIII 5, 8.

[9] Proslogion 2; 101, 14 (Schmitt).

[10] Ebd. 3; 103, 1f: nec cogitari possit non esse.

[11] 15; 112, 14f.

[12] In Ioh. 2; Lateinische Werke III 4, 4ff. Prol. gen. LW I 165,12: naturali ratione.

[13] W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum (wie Anm. 2) 104ff.

als wol mensche worden als dort, und darumbe ist er mensche worden, daz er dich geber sînen eingebornen sun und niht minner"[14].

Eine solche „entgeschichtlichende" Deutung des Geschichtlichen und die alle Gedanken leitende Absicht, die Wahrheit des Christlichen argumentativ zu begründen und deren Überzeugungskraft rational zu vergewissern und zu sichern, verbindet Meister Eckhart einerseits mit *Eriugena*, der Geburt, Tod und Auferstehung – salva veritate historiae – als „ein existenziales Geschehen in uns selbst versteht"[15]; zum anderen ist ihm in seiner Grundintention *Cusanauus* durchaus congenial, selbst wenn man die „Existentialisierung" von Glaubensinhalten nicht als einen beherrschenden (Grund)zug *seines* Denkens betrachten kann. Für letzteres gebe ich aber wenigstens en passant einen Hinweis auf ein Beispiel. In seiner Brixener Predigt zu Epiphanie 1457[16] thematisiert er u.a. den Satz aus dem Matthaeus-Evangelium (2,9): „Und siehe, der Stern, den sie [die Weisen] im Aufgang gesehen hatten, ging ihnen voran, bis er hinkam und (still)stand darüber, wo das Kind war". Diesen astronomisch als Zeichen der Ankunft Christi (signa adventus sui)[17] verifizierbaren Stern wendet Cusanus ins Innere und begreift ihn (nicht im Sinne einer bloßen Metapher, sondern als Ausdruck einer realen intellektuellen Kraft des Menschen) als das innere Licht der menschlichen 'ratio' (ratio lux est, lux mentem illuminans), das den Menschen in ihm selbst zu Jesus als der 'sapientia incarnata' hinführt. So bewegt uns der erleuchtende *Stern in uns*, als eine uns selbst eigene Kraft, indem er *in uns* „vorangeht" und zur Ansicht und Einsicht des göttlichen Grundes selbst führt, dessen Zeichen er ist – dies verstehbar analog dem philosophischen Konzept, daß das 'Eine in uns' als der uns selbst lichtende Vorbegriff des Einen selbst uns *in* uns mit dem Grunde *über* uns verbindet[18]. „Jeder Mensch" – so Cusanus – „hat in sich einen Stern, der ihn vom Orient [Aufgang] zu Jesus oder dem Wort Gottes führt. Denn aus dem uns eingegebenen Licht der Vernunft suchen wir nichts als die Sonne oder die *Quelle* des Lichtes oder Jesus. Der Stern geht uns voran. Denn die Vernunft führt zur Quelle des Lebens. So suchen die Philosophen in ihrem eigenen Licht das Licht in der Quelle"[19].

Ich halte es im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht für sinnvoll, einen bisher latent und offen geführten Streit unproduktiv zu verlängern, der aus dem komplexen Gedankenwerk des Cusanus extrem einseitig entweder den Theologen herausstilisiert, der philosophisches Denken lediglich als schwache, Selbst-lose „Magd" in seinen Dienst nimmt, oder aber in Cusanus den Philosophen be-

---

[14] Pred. 30: Deutsche Werke (Quint) II 98, 5–8.

[15] W. Beierwaltes, Eriugena, Grundzüge seines Denkens, Frankfurt 1994, 25.

[16] sermo 262 (259), Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 207^{vb}–209^{vb} (noch nicht veröffentlicht).

[17] fol. 207^{vb}.

[18] Proclus, in Parm. VII 48, 14–16 (Klibansky – Labowsky). 58, 19f. W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt 1979^2, 367–382: „Das Eine selbst und das Eine in uns". Zur Rezeption dieses Gedankens bei Johannes Tauler: ebd. 379. L. Sturlese, Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des 'Seelengrundes' in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 109, 1987, 390–426; zu Proklos bes. 405ff. 409ff (Das „Eine in uns").

[19] fol. 208^{vb}: In se omnis homo stellam habet, quae ab oriente ipsum ducit usque ad Jesum seu Verbum Dei. Nam ex indita luce rationis quaerimus nisi solem seu fontem lucis sive Jesum. Stella antecedit nos. Nam ratio ducit ad fontem vitae. Sic philosophi in lumine suo lumen in fonte quaerunt.

wußt isoliert, dessen Intention dann auch ohne seine ihn bisweilen sogar störende theologische Vorgabe verstehbar wäre, – einen Streit, der je nach den persönlichen, lebensgeschichtlich bedingten Interessen der Streitenden Alternativen oder zumindest Differenzen aufreißt, die einer umsichtigen aber deshalb nicht notwendig langweiligen Betrachtung kaum standhalten. Wer sich eher von einem modernen Konzept einer Scheidung der Philosophie von Theologie leiten läßt und dem aus der Heiligen Schrift formulierbaren Gedanken keine Offenheit zu philosophischem Denken zutraut oder eine daraus sich möglicherweise ergebende christliche Philosophie umstandslos als ein „hölzernes Eisen" und damit als irrational diskredidiert, muß Cusanus gegenüber notwendig selektiv verfahren und damit seine Grundintention empfindlich einschränken oder gar verdecken – wie etwa *Karl Jaspers,* der Cusanus „groß" sein läßt „nur durch seine Metaphysik"[20]. Ich bin nicht davon überzeugt, daß ein solches Verfahren der isolierenden Selektion hilfreich sein kann „für die eigene gegenwärtige philosophische Verwirklichung" (was ist in dieser von Cusanus her präzise bestimmend geworden?), oder verläßlich für eine Aktualisierung des cusanischen Denkens in der Gegenwart, weil sie grob unangemessen von einem 'Cusanus plusquam dimidiatus' ausginge. Eine subjektivistisch verständliche Epoché gegenüber dem Christlichen in Cusanus kann nicht durch die großmütig erscheinende Geste des Philosophen ausgeglichen werden: „Wir (sc. Karl Jaspers oder/und präsumptiv „wir Heutigen") gehen *mit* ihm (sc. mit Cusanus, für den Philosophieren und das „christliche Glaubensdenken" in eins zusammenfallen) in seinen Spekulationen, verweilen in den sich abwandelnden meditativen Bewegungen, ohne uns vom Christentum berühren zu lassen" (ähnlich schizophren, wie wenn wir Bachs Matthäuspassion hörten und uns zugleich *für ihren Text* die Ohren verstopften, ohne den Bachs Musik nicht die wäre, die sie *ist*!). Die Einheit des cusanischen Denkens verträgt auch keine Formalisierung und Marginalisierung des Christlichen, als sei es akzidentelle Zutat zum *eigentlichen* Gedanken – zu einer Wahrheit „für uns", „die die christliche Hülle abwerfen kann"[21]. Um nicht eine Identifizierungs- oder Vereinnahmungstendenz von der einen oder der anderen Seite zu suggerieren, halte ich auch Ausdrücke wie „Trinitäts*philosophie*" oder „Inkarnations*philosophie*"[22] nicht für zweckmäßig, sofern sie die grundsätzliche Priorität der einen oder der anderen Zugangsweise zu dem jeweiligen Gedankenkomplex anzeigen sollen. Den theoretischen Status könnte m.E. angemessener der Begriff „*Spekulation*" charakterisieren – gebraucht allerdings weder im Hegelschen oder im Theologisches verdrängenden Jaspersschen Sinne, noch in dem der gegenwärtigen Alltagssprache – als eine ungewisse Vermutung oder gegebenenfalls zu modifizierende Erwartung –, sondern in genuin cusanischer Bedeutung: '*speculatio*'[23] als ein begreifendes Sehen des an sich Unbegreifbaren, eine Spiegelung des absoluten, „reinen Spiegels der Wahrheit" in dem lebendigen, „ver-

[20] K. Jaspers, Nikolaus Cusanus, München 1964, 262.

[21] Ebd. 60f.

[22] K. Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt 1998, z.B 131, 142, 312, 315, 357. – 101, 121, 140f, 360. – Der intensiven Verbindung von philosophischen und theologischen Denkstrukturen unangemessen ist allerdings die Herabsetzung des philosophischen Elements in Cusanus, wie sie W.J. Hoye in Opposition zu K. Flasch verfolgt: „Die Relativierung der Philosophie im Denken des Nikolaus von Kues,", in: Miscellanea Mediaevalia, Band 26 („Was ist Philosophie im Mittelalter?"), Berlin 1998, 731–737.

[23] W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum (wie Anm. 2) 152f.

nunfthaft einsehenden Spiegel" des Denkens. Dieser Terminus zeigt zugleich das conjecturale Element in der endlichen Vernunft an, die den Spiegel des Unendlichen selbst nur in seiner Andersheit eines Bildes gegenüber dem Ur-Bild erfassen kann. Erkenntnis im „Spiegel und Gleichnis oder Rätselbild" (in speculo et aenigmate[24]) grenzt den unterstellbaren oder wirklichen Anspruch philosophisch-argumentativer Gedankenentwicklung auf Vollendung und Endgültigkeit zu einer *„Kunst der Vermutung"* als der höchsten Möglichkeit endlichen Denkens ein. Die Bedeutung von „Spekulation", die philosophische und theologische Momente eines Gedankens in gleicher Weise in sich schließt, trifft sich am ehesten mit dem, was ich (auch) im Blick auf Cusanus zu einem dialektischen Verhältnis von Philosophie zu Theologie bei ihm angedeutet habe und noch in konkreten cusanischen Ausformungen erörtern möchte.

Meine zwischen Extremen vermittelnde Position finde ich in entsprechenden Aussagen *Rudolf Haubsts* in bestimmtem Maße wieder, die die Resultate seiner Überlegungen zu „Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues" mit Begründungen für die wesentlichen Perspektiven cusanischen Denkens markieren[25]. Er macht Cusanus' grundsätzliches Vertrauen in die Kraft der Vernunft evident – die Voraussetzung gegen jede Form eines „Fideismus"; er zeigt das „Zusammenspiel und Ineinandergreifen, das Miteinander und Ineinander der beiden Denkbewegungen" (238. 252), darin die von Cusanus als notwendig begriffene Verbindung der „natürlichen Theologik" mit dem Glauben (252), sein „Bemühen um eine spekulative Einheit [des Denkens] aus Offenbarungstheologie und einer sich philosophisch aufbauenden Metaphysik" (237) – *im* Bewußtsein der Differenz beider, die freilich auf gegenseitige Vermittlung hin angelegt ist. – Mit *Jasper Hopkins'* klaren Überlegungen zu einem von Cusanus und noch mehr von seinen Interpreten her komplexen bzw. verwirrenden Problemfeld verbindet mich sein Gebrauch der cusanischen Metapher: das linke Auge des Verstandes oder der Vernunft muß mit dem rechten Auge des Glaubens *koordiniert* werden, um durch die zusammenwirkende Einung der beiden ein denkendes Glauben zur 'visio dei' durchdringen zu lassen. In seiner Trierer Cusanus Lecture „Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues"[26] argumentiert er gegen ein Reihe von Vorstellungen, die eine mögliche Vereinbarkeit oder einen inneren Bezug von Glaube und Vernunft bei Cusanus aufgrund von Inkonsistenzen, Widersprüchen oder Nicht-zu-Ende-Gedachtem mehr oder weniger bestreiten. Auf der Basis eines in sich differenzierten Begriffs von Glauben und 'ratio

---

[24] 1 Cor. 13, 12 – im Gegensatz zur 'visio facialis'.

[25] MFCG 11, 1975, 233–260. Wieder abgedruckt in: Ders., Streifzüge in die Cusanische Theologie, Münster 1991, 43–75 (auch S. 4ff), mit Hinweisen auf weitere Literatur zu diesem Problembereich. H.G. Senger, Nikolaus von Kues, in: Gestalten der Kirchengeschichte, hg. v. M. Greschat, IV, Mittelalter II, Suttgart 1983, 298: „Seine Theologie ist eine philosophisch reflektierende Theologie wie andererseits seine Philosophie – in der letzten Formulierung zumindest – Theologie ist". Vgl. auch W.A. Euler, Die Versöhnung der Gegensätze, in: Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik, Festschrift für W.J. Hoye, R. Mokrosch, K. Reinhardt, hg. v. H. Schwaetzer und H. Stahl-Schwaetzer, Regensburg 2000, 111–130; bes. 121f. K. Reinhardt, Glaube und Wissen bei Nikolaus von Kues, in: Christlicher Glaube und säkulares Denken. Theologische Fakultät Trier 1950–2000, Trier 2000, 165–179. M. Thurner, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues, in: Aktuelle Mitgliederinformation der deutschen Cusanus-Gesellschaft, Nr. 3, 2000, 7–11. U. Roth, Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus, Münster 2000.

[26] „Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung", Trier 1996.

sive intellectus' vermittelt Hopkins dagegen in zehn wohlbegründeten Thesen ein überzeugendes Bild eines gegenseitig sich erhellenden Ineinanderwirkens von Philosophie und Theologie. Hopkins glättet oder harmonisiert dieses Verhältnis nicht, sondern läßt ihm seine Extreme *in* der Einheit; so trifft die vierte These die bei Cusanus bisweilen vollzogene Mitte zwischen beiden: „Der Glaube leitet die Vernunft, die Vernunft ist die Entfaltung des Glaubens"; die siebente thematisiert den mit Vernunft scheinbar unvermittelbaren „Glauben alles Glaubens" [fides omnis fidei], „daß unser Herr Jesus der Sohn Gottes ist und gekreuzigt wurde" – Inkarnation, Kreuz und Auferstehung als Zentrum christlichen Glaubens[27].

Jeder Versuch, die von mir so genannte dialektische Verbundenheit von Philosophie und Theologie im Denken des Cusanus zu verstehen, kann einer Aussage des Cusanus selbst folgen, die einem programmatischen Leitsatz gleichkommt: „Unum est, quod omnes theologizantes aut philosophantes in varietate modorum exprimere conantur" – „*Eines* ist es, was alle Theologisierenden und Philosophierenden in der Verschiedenheit ihrer (Denk-)Weisen auszudrücken versuchen"[28]. Dieses Eine und Selbe ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob Cusanus in allen seinen Texten und Denk-Phasen zwischen beiden Denkformen ein striktes Gleichgewicht hätte durchhalten können. Es ist vielmehr so, daß in bestimmten Dimensionen seines Denkens die philosophische Reflexion vorherrscht, bisweilen derart, daß der theologische Ausgangs- und Bezugspunkt nahezu in ein „Vergessen" zurückzutreten scheint, in anderen Bereichen und bei anderen von außen gesetzten Anlässen hingegen der theologische Gegenstand und das kerygmatische Interesse an ihm im Vordergrund steht und philosophische Bezüge oder Gedankenelemente nur latent wirksam oder gar nicht verifizierbar sind.

Trotz dieses Zusammenwirkens von Philosophie und Theologie mit wechselnder Präponderanz auf eine – wenn auch bisweilen spannungsreiche, in sich durch Unterschied bestimmte – Einheit hin kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die philosophische Reflexion des Cusanus sich nie *ohne* klar bestimmbare Voraussetzungen vollzieht, die sich ihrerseits gerade im Begriff bis zu dessen Grenze hin entfalten: So ist Gott die *'praesuppositio absoluta'* – die „absolute Voraussetzung"[29] in jeder Frage nach ihm; die Frage selbst vollzieht sich im Akt des Fragens als Ausfaltung des in ihr als Movens und Ziel ihrer Tätigkeit immer schon Vorausgesetzten oder Implizierten. Sie kann in ihrer Antwort an sich selbst ihren eigenen Grund nicht als einen quasi neuen setzen, sondern sie vergewissert und differenziert den sie leitenden Gedanken als einen auf seinen eigenen Ursprung bezogenen. – Jede Handlung, sei sie nun in Empirie verflochten oder reiner Akt des Denkens, basiert auf einem allgemeinen Grund-Vertrauen in ihre Sinnhaftigkeit oder Sinnbezogenheit: „Fide

---

[27] Ebd. 23. 25, zitiert aus Cusanus' Sermo 245; in h XIX noch nicht veröffentlicht (Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 179^{rb}).

[28] fil. 5, n. 83, 1–3; h IV 59. ven. sap. 9, n. 23, 2; h XII 24: Quomodo sacrae litterae et philosophi idem varie nominarunt.

[29] sap. II 29, 18: „Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum". Diese Aussage gründet in dem logisch *und* ontologisch umfassenden Grundsatz: „Deus est ipsa absoluta praesuppositio" (ebd. 30, 10). Die darin sich zeigende höchste Form von Gewißheit über die Existenz Gottes ist einer der Gründe, warum Cusanus keinen Gottes-Beweis im traditionellen Sinne führt. – Zum Problem einer „absoluten Voraussetzung" vgl. K. Kremer, „Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus" (Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum), in: Concordia discors, Festschrift für G. Santinello, hg. v. G. Piaia, Padova 1993, 145–180.

igitur ad omnia pergimus"[30]. Diese Maxime gilt nicht minder für die spezifischen Gehalte der 'fides christiana': eine radikal freie philosophische Reflexion über sie – „Christo remoto" – ist für Cusanus schlechterdings nicht möglich und von seiner Grundintention her auch nicht sinnvoll. Man sollte dars aber nicht voreilig eine anhaltende Verschiebung des zuvor behaupteten Gleichgewichtes ableiten, das die Philosophie in eine dem Glauben systematisch untergeordnete ancilla-Rolle abdrängen würde.

III

Bevor ich das dialektische Verhältnis beider Weisen des Denkens konkreter erörtere, möchte ich zur Stützung des zuletzt über 'fides' Gesagten einige Grundzüge des Gedankengangs über die *'Mysteria fidei'* skizzieren, wie sie Cusanus im vorletzten Kapitel seiner 'Docta ignorantia' entwickelt[31]. Er geht dort aus von dem schon genannten Grund-Vertrauen, welches die Voraussetzung für das rechte Gelingen aller Kräfte im Menschen ist. Ihre Vollendung liegt in der Wahrheit, „die Jesus ist". Ich zitiere den Anfang dieses Kapitels deshalb ganz, weil er den Anfang der Reflexion auf 'fides' im natürlichen Bereich der Erfahrung und des Denkens setzt und dessen Übergang in die ihn, den Glauben, vollendende Einsicht in die absolute Wahrheit zeigt:

„Alle unsere Vorfahren behaupten übereinstimmend, der Glaube sei der Anfang der Einsicht. In jeder Disziplin werden nämlich gewisse erste Prinzipien vorausgesetzt, die allein durch Glauben angenommen werden, woraus Einsehen in das zu Behandelnde gewonnen wird. Jeder nämlich, der zu wissenschaftlicher Kenntnis aufsteigen will, muß diese glaubend hinnehmen, ohne die er nicht aufzusteigen imstande ist. Denn Isaias sagt: 'Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen'. Der Glaube schließt also alles Einsehbare in sich ein. Einsicht aber ist Ausfaltung des Glaubens. Einsicht wird also durch Glauben geleitet, und Glaube wird durch Einsicht erweitert [vermehrt]. Wo aber kein gesunder Glaube ist, gibt es auch keine wahre Einsicht. Es ist offensichtig, welche Schlußfolgerungen ein Irrtum in den Prinzipien und eine Schwäche des Ausgangspunktes [der Grundlegung] nach sich ziehen. Kein Glaube indes ist vollkommener als die Wahrheit selbst, die Jesus ist"[32].

---

[30] sermo 41, n. 13, 27;h XVII 151; 13, 27. Sermo 289 („Sic currite, ut comprehendatis"), Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 282[ra]: Wenn der Läufer nicht glaubte (nicht darauf vertraute), daß am Ende des Laufes eine 'apprehensio' stünde, würde er gar nicht laufen. „Sed quid dirigit intellectum? Certe fides. Nam nisi currens crederet finem cursus esse apprehensionem...non curreret". vis. dei XXIV, n. 113, 7f; h VI 86: *Per fidem* accedit intellectus ad verbum, *per dilectionem* unitur ei.

[31] d.i. III 11; 151, 24–157, 12.

[32] d.i. III 11; 151, 26–152, 9: Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est hiis, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Isaias: 'Nisi credideritis, non intelligetis'. Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferant, manifestum est. Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est. – Ich folge, mit einigen Veränderungen, der Übersetung von H.G. Senger: Nikolaus von Kues, Die belehrte Unwissenheit, Buch III, Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, Heft 15c, Hamburg 1999[2], 75.

Ohne die Annahme von „ersten Prinzipien", d.h. Grundaxiomen des Denkens und Grundgesetzlichkeiten des Seins insgesamt, die nicht eigens bewiesen werden müssen, ist weder eine Fortentwicklung des Ur-Vertrauens auf die Möglichkeit eines Anfangs überhaupt in reichere, durch die Offenbarung allererst eröffnete Dimensionen des Glaubens möglich, noch das Erreichen einer Einsicht dessen, was der Glaube impliziert und als Ziel verspricht. Dies meint der dialektische Satz: „Der Glaube faltet alles Einseh- oder Erkennbare in sich ein. Die Einsicht [oder die Erkenntnis durch Vernunft] aber ist die Entfaltung des Glaubens". So wird die Einsicht einmal durch die Vermittlung des Glaubens (per fidem) in ihr Ziel geleitet, *zugleich* aber, im selben Akt, „dehnt sich" der Glaube oder das Einsehbare in ihm durch das Wirken von Vernunft-Einsicht „aus" (per intellectum). Keine der beiden Kräfte ist in ihnen selbst isolierbar, nur ihr Zusammenwirken garantiert den Aufstieg zur absoluten Wahrheit, „die Jesus ist", oder – in mosaischer Metaphorik: „zum Berg, der Christus ist"[33]; es ermöglicht die „über alle Verstandeskraft und Vernunft-Einsicht" hinausgehende Erfahrung des „Hingerissen-Werdens" (rapimur[34]) in die „einfachste Einsicht" (simplicissima intellectualitas[35]) als Ziel des Weges. Wenn die Einsicht den Glauben auf seinem Wege aus dem Anfang heraus „entfaltet", dann ist es in diesem Stadium des Weges wiederum der (nun einsichtige) Glaube, der den Selbstüberstieg des Denkens motiviert und erwirkt: hier hört das argumentative oder begriffliche Überzeugen (persuasiones) auf „und der Glaube tritt herzu; durch ihn werden wir in Einfachheit hingerissen" zu eben dieser „intellectualitas simplex"[36], in der Jesus als Grund aller Wahrheit „*gesehen*" wird – *er* ist als absolute Wahrheit und Weisheit „Ziel [Ende, Beruhigung] jeder Einsicht" (finis omnis intellectionis, quia veritas[37]). Die Vernunft-Einsicht (intellectus) oder Einsicht durch die Kraft der Vernunft, sich selbst durchlichtend im Glauben[38], bildet also in der ihr eigenen Anstrengung selbst die Voraussetzung, in das Extrem *aller* Erkenntniskräfte – in ein nicht mehr gegenständliches Denken, Sehen und Glauben überzugehen, „sodaß [der Sehend-Glaubende] in Christus in tiefer Einung aufgeht, soweit dies auf dem Wege möglich ist"[39]. Auf Augustins Satz zurückblickend: „Einsicht ist der Lohn des Glaubens" – intellectus est merces fidei – ist für Weg und Ziel des Cusanus zu sagen: das Einsehbare (intelligibile) im Glauben ist Bedingung seiner eigenen Entfaltung in die höchste Form glaubender Einsicht und einsehenden Glaubens, in eine 'in statu viatoris' ob ihrer Einfachheit und Sicherheit[40] nicht überbietbare „intellectualitas" oder „visio intellectualis"[41]. In ihr *vollendet*[42] sich die Einsicht im Glauben und der Glaube in der Einsicht *seiner selbst*. Diese Vollendungsbewegung ist von ihrem An-

---

[33] Ebd. 153, 8f.

[34] Ebd. 152, 28f. 153, 13. 22. Diesen Gedanken entfaltet Cusanus in der Sprache des 'raptus Pauli' (153, 5): 2 Cor. 12, 2. Vgl. hierzu H.G. Senger, aaO 143f. sermo 32, 3, 6ff; h XVII 53.

[35] d.i. III 11; 153, 1. 21f. 27.

[36] 153, 21f.

[37] 153, 27.

[38] 152, 14.

[39] 156, 14f: ut in ipsum (scil. Christum) profunda unione, quantum hoc in via possibile est, absorbeatur. – Raptus est fides...Quando igitur intellectus per fidem raptus est, videt.

[40] 154, 25–27.

[41] sermo 32, 4, 22–25; h XVII 53f. ad visum pergentes...invisibile ibi videtur: d.i. III 11; 153, 23. 26.

[42] d.i. III 11; 156,13ff. sermo 31 n. 1, 14ff; h XVII 50.

fang an bestimmt und geleitet durch das Bewußtsein des Nicht-Wissens, durch eine – „angesichts" der Unbegreifbarkeit der göttlichen „praecisio absoluta" – über sich selbst, d.h. über ihre begreifenden Möglichkeiten *belehrten* Unwissenheit (docta ignorantia[43]); ihr Ziel ist die Wahrheit, die in Jesus Christus als „ratio omnium rationum" erscheint: finis omnis intellectionis, finis omnium schlechthin[44]. Wenn Cusanus als die dem Glauben eigenen Geheimnisse (mysteria[45]) vor allem die Kraft zur höchsten, d.i. einfachsten Form der Einsicht (visio intellectualis) sieht; wenn er es weiterhin als Geheimnis versteht, daß der Glaube, gemäß dem Prinzip des Zusammenfalls der Gegensätze, zugleich der größte (aus der conversio intellectus zu Christus hin resultierende) und der kleinste sein kann, da er in das höchste Maß einer „unbezweifelbaren *Sicherheit*" (certitudo indubitabilis[46]) findet, daß er ferner eine Umformung und Vollendung der menschlichen Natur erwirkt und in der visio des objektiven und subjektiven Zieles von Allem für den Menschen auch die endgültige Beruhigtheit (ultima quies[47]) erzeugt, dann schließt er aus dem Vollzug des Glaubens natürlich nicht die zentralen „Gegenstände" der „geoffenbarten Wahrheit" im Blick auf Christus aus: das Mysterium der Inkarnation, des Todes (mysterium mortis sive crucis), der Auferstehung und der Himmelfahrt[48]. Die Vollzugsweise des Glaubens ist gerade von der Reflexion oder Meditation dieser Grundzüge des Heilsgeschehens bestimmt und geleitet, sie sind ihr sachliches Zentrum. Diese sind freilich – auch in 'De docta ignorantia' – eng mit denen über Trinität und Schöpfung verbunden.

Daß Cusanus in diesen seinen Erwägungen zu den 'Mysteria fidei' den Glauben als Anfang des Weges und als bewegendes Medium seines Fortgangs, die Einsicht nicht als die Aufhebung, sondern als die Selbstvollendung des Glaubens denkt, darf gerade von Philosophen nicht verdeckt oder verdrängt werden. Cusanus macht eindringlich bewußt, daß auf dem Fundament eines anfangenden Glaubens die Dialektik von Einsicht und Glauben oder die Dialektik von philosophischer und theologischer Denkform sich vollzieht, daß also Glauben philosophische Reflexion braucht, um *als* Glauben in die Einsicht absoluter Wahrheit zu gelangen[49].

IV

Der dialektische Wirkungszusammenhang von Philosophie und Theologie bei Cusanus ist vor allem an einzelnen Theoremen seiner Versuche zu zeigen, einen quantum potest angemessenen Begriff von Gott zu denken, der mit den Gedanken der Sacra Scriptura nicht nur harmoniert, sondern sie entfaltet. Diese Versuche des Cusanus werde ich hier lediglich thesenhaft in Erinnerung bringen[50].

---

[43] 153, 3ff. 8. 30.

[44] 154, 7f. 153, 27.

[45] Vgl. hierzu H.G. Senger, aaO (wie Anm.32) 141f.

[46] 154, 25ff. sermo 171 (164), Brixen, Epiphanie 1455: Visio....est certa et indubitata apprehensio (Cod. Vat. 1245, fol. 67^{vb}). "Sicherheit" ist ansonsten eher das Ziel der *begrifflichen* Anstrengung. Dazu R.Haubst, aaO (wie Anm. 25) 243f.

[47] sermo 41; 17, 16f. h XVII 153.

[48] Vgl. die Kapitel 5–8 von d.i. III (133–145).

[49] Vgl. z.B. sermo 4; 26, 13f. 22; 7, 4f. 31; 1, 14f. 32; 3, 9f.

[50] Eine Monographie zu Cusanus unter dieser Perspektive schiene mir durchaus sinnvoll.

Etwas ausführlicher will ich eine andere Möglichkeit der Annäherung an die cusanische Konzeption realisieren: die Predigt 216 „Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?" daraufhin zu befragen, in welchem Sinne und Maße philosophische Voraussetzungen und Implikationen den Gedanken der Predigt als ganzen bestimmen und mit dem theologischen Kerygma eine konstitutive Einheit ausmachen. Freilich gäbe es auch für mein Vorhaben geeignetere Texte, in denen die philosophische Reflexion auf Aussagen der Schrift offener zutage liegt – etwa „Tu quis es? Principium qui et loquor vobis" – „De principio"[51], wenn dieser Text auch eher als eine begriffliche Einübung ins Lesen des Johannes-Evangelium denn als eine „normale" Predigt zu betrachten ist; in ihm ist für den Begriff des dreieinen Ursprungs die Metaphysik des über-seienden *und* seienden Einen im Sinne der Parmenides-Deutung des Proklos maßgebend geworden[52]. Oder: „De aequalitate"[53], ebenso ein Einleitungstraktat zum Johannes-Evangelium, der seine Grundkonzeption aus dem Platonismus von Chartres aufgenommen und zu einer Christologie und Trinitätsspekulation entwickelt hat; Cusanus versteht diesen Text ausdrücklich als eine 'exercitatio intellectus'. Oder: der Sermo de pulchritudine „Tota pulchra es, amica mea", in dem Cusanus die in sich trinitarische „pulchritudo absoluta" Gottes primär aus der neuplatonischen, durch Augustinus und Dionysius vermittelten Metaphysik des Schönen zu zeigen und sie als Ziel der Einung protreptisch vorzustellen versucht[54].

Nun also zunächst eine thesenhafte Erinnerung an die cusanischen Versuche, Sein und Wesen Gottes durch Prädikate und Konzeptionen in höchstmöglicher begrifflicher Annäherung zu bestimmen. Letztere sind ohne eine ontologisch begründete philosophische Reflexion nicht denkbar. Insofern sind sie in besonderem Maße geeignet, die Bedeutung philosophischen Denkens für die Ausbildung des theologischen Gedankens einzusehen.

---

[51] h X 2b, ed. C. Bormann et A.D. Riemann, 1983. Dieser kritischen Ausgabe ist die deutsche Übersetzung des Textes durch Maria Feigl vorausgegangen, mit reichen Erläuterungen versehen von Josef Koch: „Über den Ursprung", Heidelberg 1949.

[52] Der wesentliche Grund, warum ich nicht 'De principio' als Paradigma einer gegenseitigen Durchdringung von Philosophie und Theologie thematisiere, ist schlicht der, daß ich mich selbst bereits vielfach dazu geäußert habe: Identität und Differenz, Frankfurt 1980, 153ff. Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen *Parmenides*: das Beispiel Cusanus, in: Proclus et son Influence, Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin 1985, ed. G. Boss et G. Seel, Zürich 1987, 290ff, 295ff. Centrum tocius vite. Zur Bedeutung von Proklos' „Theologia Platonis" im Denken des Cusanus, in: Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink†, éd. par A.Ph. Segonds et C. Steel, Leuven-Paris 2000, 629–651. Platonismus im Christentum (wie Anm. 2) 157ff. Über *aequalitas:* Denken des Einen, Studien zum Neuplatonismus und seiner Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985: „Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus" 368–384, bes. 374ff.

[53] Den Text siehe in „Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations". Six Latin Texts translated into English by Jasper Hopkins, Minneapolis 1998, 74–125 und jetzt in der Heidelberger Akademie-Ausgabe der Opera Omnia X, Opuscula II, Fasciculus 1, ed. I.G. Senger, Hamburgi 2001.

[54] In die Nativitatis Mariae 1456, über Canticum Canticorum 4, 7. Vgl. G. Santinellos Edizione critica e introduzione, Padova 1959. W. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1980, 11. Abh., Heidelberg 1980, 42ff. – Zum quellenkritischen Umfeld siehe Lenka Karfíková, „De esse ad pulchrum esse". Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor, Turnhout 1998, 305ff.

Voraussetzung für ein philosophisches Erfassen von Wesenszügen Gottes bis an die Grenze seiner Begreifbarkeit hin ist Cusanus' entschiedenes Interesse an Einsicht in die Möglichkeiten und Grenzen des menschlichen Erkennens. Er hat dieses Interesse vor allem in 'De docta ignorantia', 'De coniecturis', 'De mente' und 'De sapientia' realisiert – trotz eines grundsätzlichen Vertrauens in die erfassende, analysierende, (creativ) entwerfende und begründende Kraft des Denkens mit dem Vorbehalt, daß Erkennen im Bereich der Andersheit (gegenüber dem Sich-selbst-Begreifen der reinen Einheit) nicht die höchste Form von Genauigkeit, die die absolute selbst wäre, erreichen kann, sondern Vermutung (coniectura) bleiben muß, die freilich eine intensive Weise von Intellektualität darstellt. Die Prüfung der Kräfte des Erkennens (sensus – imaginatio – ratio – intellectus) führt Cusanus auch zu einer Reflexion über das Selbstbewußtsein des Menschen oder über die Möglichkeit der Selbstvergewisserung des eigenen und ihn begründenden göttlichen Grundes[55].

Aus diesem Fundament heraus – ohne daß es immer eigens benannt würde – ist Cusanus imstande, die aus der philosophischen und theologischen Tradition überkommenen Gottes-Namen oder Prädikate philosophisch zu begründen, zu explizieren oder zumindest zu gebrauchen. Um nur einige zu erinnern, die in eine komplexe philosophische Bedeutungsgeschichte verflochten sind und bei Cusanus – gemäß dem Grundzug seines Gott-Denkens seit 'De docta ignorantia' – eine herausgehobene Valenz erfahren: neben der Bestimmung Gottes als „Sein selbst" (esse ipsum) oder „absolutes Sein" (entitas absoluta), als bonitas, veritas, sapientia, causa essendi, forma formarum und creator sind dies vor allem die Prädikate des „absoluten Begriffes" (conceptus absolutus), der „Un-Endlichkeit" (infinitas), die ihn von allem Endlichen, Bestimmten und in sich Begrenzten unterscheidet, und der „Einheit" (unitas). Alle diese Prädikate in sich selbst genommen stellen allerdings keine innere (trennende) Differenzierung Gottes vor, sondern intendieren – im Sinne einer 'theologia in circulo' – eine Einheit von sich gegenseitig durchdringenden und erhellenden Momenten. Aufgrund der dem Un-Endlichen eigenen immanenten Entgrenzung sind sie jeweils in ihrer *absoluten* „Möglichkeit" die Spiegelung des jeweils Anderen, in der jedes Prädikat alle anderen „repräsentiert". Das Prädikat *Einheit* als ein überseiendes, d.h. realer Distinktheit enthobenes und zugleich im eminenten Sinne seiendes Prinzip[56] ist für Cusanus der Ansatzpunkt seiner *Trinitätsspekulation*, die seinen Begriff von Gott in allen Phasen seines Denkens nachhaltig prägt. Die durch die Schrift geoffenbarte Dreiheit von „Vater – Sohn – Geist" denkt er in grundsätzlichem Konsens mit der geschichtlich gewachsenen Trinitäts-Konzeption christlicher Theologie als eine in sich relationale, reflexive, sich in ihrer Selbstdurchdringung selbst konstituierende Drei-Einheit. Das Philosophische an dieser Spekulation sind die bisweilen aus der Fortentwicklung neuplatonischer Begriffe von Einheit und triadischer Onto-Dialektik lebenden Ternare wie 'Sein – Leben – Denken', 'Einheit – Gleichheit – Verbindung', 'Ursprung – (sich selbst vermittelnde) Mitte – Ziel'. Der theologisch aufschlußreiche Gedanke einer durch Reflexivität und liebende Verbindung (connexio als amor dei in se ipsum) sich selbst konstituierende Drei-Einheit überzeugt durch seine philosophische Denk-

[55] W. Beierwaltes, 'Centrum tocius vite' (wie Anm. 52) 639ff.

[56] Vgl. Das seiende Eine (wie Anm. 52) 290ff.

struktur und Begründung der Einheit in der Dreiheit. Andererseits hätte Cusanus wohl nie Ternare abstrakt in sich, etwa als Paradigmen innerer Relationalität von Dreiheit überhaupt oder Drei-Einheit entwickelt *ohne* das Ziel theologischer Vergewisserung. Vergleichbar ist die theologische Intention des philosophischen Gedankens etwa Augustins Erforschung des menschlichen, sich seiner selbst vergewissernden Geistes, die als eine 'Analogia Trinitatis' nicht bewußtseins-theoretisch isolierbar ist. Für beide – Cusanus und Augustinus – bedeutet die Erkenntnis der sachlich aufschließenden Möglichkeiten philosophischer Theorie für das theologische Denken keine Herabsetzung des Philosophischen zu bloßer Funktionalität, die „nach" ihrem Dienst gleichgültig wäre. Es ist vielmehr ein Impuls, das Begreifbare an Welt und Gott innerhalb der bewußten Grenzen zu entdecken und zu entfalten.

Reichweite und Grenzen des philosophischen Begriffs erprobt Cusanus mit gleicher oder sich steigernder Intensität an der Klärung derjenigen Gottes-Namen oder 'aenigmata' (Denk-Bildern, die den conjecturalen Vorbehalt anzeigen), die Cusanus über die traditionellen Benennungen hinaus als die für sein eigenesDenken besonders charakteristischen entwickelt hat: Gott ist „Ineinsfall der Gegensätze oder der Widersprüche" (coincidentia oppositorum sive contradictoriorum), er ist „Der Selbe" selbst (idem), das „Können-Ist" (possest), das „Können selbst" (posse ipsum) und das „Nicht-Andere" (non aliud).

Coincidentia oppositorum sive *contradictoriorum* ist Wesenszug des Un-Endlich-Seins Gottes, das nicht nur die Aufhebung von Gegensätzlichkeit und Widerspruch in ihm anzeigt, sondern ebensosehr seine wesenhafte Inkommensurabilität zu Allem, was durch ihn als Geschaffenes in Andersheit und Gegensatz *ist*, sein „Sein" vor und über jedem Gegensatz und einer für das Endliche gültigen Logik des Satzes vom Widerspruch enthoben: Antiaristotelismus (oder Aufhebung aristotelischer Denk-Prinzipien) im Absoluten.

Idem zeigt das Sein Gottes *vor* jeder gleichpoligen Correlation zwischen Identität und Differenz als das Selbe selbst (idem absolutum[57]) an, das in sich selbst die reine, sich denkende und sich auf sich selbst zu einer tri-unitas zurückbeziehende Selbst*gleichheit* ist. Zugleich aber setzt es – als ein „nach außen" creativ Tätiges – Anderes als ein mit sich selbst Selbiges und zu Anderem Verschiedenes und schafft so, an seiner Identität (oder: an seiner mit Einheit identischen Identität[58]) teilgebend, Welt als in sich einigen Gesamt-Zusammenhang von Differentem: Idem identificat[59]. „Das Selbe selbigt, schafft oder gründet Selbes, mit sich selbst Identisches".

Im *Possest* fallen die im Bereich des Endlichen unterschiedenen, gegensätzlichen Seinsweisen der Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen: es ist die absolute Einheit von Möglichem und Wirklichem, d.h. es ist *als* diese Einheit *reine* Wirklichkeit, die alle noch nicht seiende Möglichkeit aus sich ausschließt, es *ist* Alles was sein *kann* und was *es* sein kann: „Können" nicht als eine noch ausstehende Möglichkeit, sondern als aktuales „Sein"; damit ist es auch die intensivste, unüberbietbare Form von intellekt-be-

[57] gen. n. 144, 5ff. 145, 6ff. „idem absolutum" als das weiter gedachte Konzept der Coincidenz, „in quo oppositio, quae idem non patitur, inveniri nequit" (145, 16f).

[58] unitas, quae coincidit cum idem absoluto: gen. n. 150, 1.

[59] gen. n. 150, 6f: Pluralitas igitur, alteritas, varietas et diversitas et cetera talia surgunt ex eo, *quia* idem identificat. 149, 2.

stimmter, freier Mächtigkeit: posse ipsum, posse ipsum absolutum et in-contractum, posse omnis posse[60].

Non aliud – das oder der „Nicht-Andere" – hebt als eine ihm immanente „Negation der Negation" zunächst die Freiheit Gottes von aller Andersheit und Differenz in ihm selbst heraus und unterscheidet ihn so im Sinne absoluter Transzendenz von allem Anderen (eben als das *Nicht*-Andere), zugleich begründet es – analog der Aktivität des Selben – das Nicht-Anders-Sein oder die Identität jedes Einzel-Seienden, indem es als *dessen* Nicht-Anderes in ihm wirkt und es jeweils zu einem Nicht-*Anderen* macht; in dieser dialektischen Perspektive auf sich selbst *und* auf das durch es selbst Andere gedacht sagt das „non aliud" differenzierter, was das Gottesprädikat des *Einen* sagen will und kann[61].

Sowohl für die sogenannt traditionellen Gottesprädikate als auch für die zuletzt erinnerten 'aenigmata' sucht und findet Cusanus im Gang seiner offenen oder nicht-ausdrücklichen philosophischen Gedankenentwicklung Anknüpfungsmöglichkeiten oder offenbarungstheologische Zeugnisse in der Heiligen Schrift, oder aber diese bilden – wie insbesondere in den Sermones – den Ausgangspunkt seines Gedankens. Auf einen *allgemeinen* Vorrang des einen vor dem anderen Akt sollte man sich nicht fixieren. Jedenfalls wäre keines der cusanischen Gottesprädikate und 'aenigmata' das, was sie in ihrer Differenziertheit und Überzeugungskraft sind, *ohne* die sie bestimmende philosophische Reflexion. Cusanus hätte sie aber auch nicht in einer 'speculatio philosophica' entwickelt *ohne* die Intention, „Gegenstände" oder Grund-Annahmen des Glaubens verstehen zu wollen, ohne sie in rationale oder intellectuale Begriffe endgültig aufheben zu wollen.

V

Die Brixener Predigt zu Epiphanie 1456 über Matthäus 2, 2: „*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum*" möchte ich – wie zuvor angekündigt – daraufhin befragen, in welchem Sinne und Maße philosophische Voraussetzungen und Implikationen den Grundgedanken der Predigt als ganzen bestimmen und mit der theologisch-kerygmatischen Absicht eine konstitutive Einheit ausmachen. Josef Koch hat diese Predigt bereits 1937 zusammen mit drei anderen „Predigten im Geiste Eckharts" lateinisch und deutsch, mit einer lierarhistorischen Einleitung und wertvollen Erläuterungen herausgegeben[62]. Klaus

---

[60] ap. th. 4, 9. 7, 15ff. 12, 2f. 17, 2. 28, 2: posse omnis potentiae – als Grund jedes Vermögens. „possest" zeigt schon in seiner sprachlichen Form die Bestimmung Gottes als eines Ineinsfalls von Gegensätzen und zudem als Signatur der Trinität an: posse est durch einen „nexus" des „e" miteinander verschmolzen.

[61] Zu den fünf hier genannten spezifisch cusanischen Gottesprädikaten vgl. J. Stallmach, Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster 1989. G. v. Bredow, Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. v. H. Schnarr, Münster 1995, 23ff. 41ff. 51ff. H.G. Senger, Nikolaus von Kues, Die höchste Stufe der Betrachtung [De apice theoriae]. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Edition [h XII] übersetzt und mit Einleitung, Kommentar und Anmerkungen herausgegeben, Hamburg 1986 (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, Heft 19) XII ff; die reichen Anmerkungen zur Entwicklung des Begriffes „posse ipsum" S. 74ff. Nicolás de Cusa, El Possest. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González, Pamplona 1998², 8–34. W. Beierwaltes, Identität und Differenz (wie Anm. 52) 105ff. Deus oppositio oppositorum, in: Salzburger Jb. f. Phil. 8, 1964, 175–185. 'Centrum tocius vite' (wie Anm. 52). Platonismus im Christentum (wie Anm. 2) 160ff. Mystische Elemente im Denken des Cusanus (wie Anm. 5) 425–448; zu 'infinitas' S. 429ff. K. Flasch, Nikolaus von Kues (wie Anm. 22), bes. 43–71. 517ff.

[62] Cusanus-Texte. I. Predigten. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1936/37, 2. Abh., Heidelberg 1937, 84–117. 173–184.

Reinhardt und Walter Andreas Euler haben sie als Nr. 216 nach der neuen Haubstschen Zählung in dem IV. Band der Sermones publiziert[63]. Die Predigt – so Josef Koch emphatisch – „gehört zu denjenigen, die in die letzten Tiefen menschlicher und christlicher Erkenntnis hinabsteigen"[64]. Sie verdankt *Meister Eckharts* differenzierter und philosophisch fundierter Auslegung der Frage „Rabbi, ubi habitas" (Joh. 1,38)[65] entscheidende Anstöße und Gedanken, die schon Eckhart als eine mit der Frage der Magier „Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?" sachlich verbundene sah. Josef Koch hat gezeigt, wie Cusanus die Gedanken Meister Eckharts „auslegt und verteidigt, erweitert und vertieft"[66]. Die letzte Aussage sollte m.E. etwas eingeschränkt werden: „vertieft" hat er Eckhart nicht in der Intensität des Gedankenganges im ganzen, sondern in einigen freilich wesentlichen Aspekten; die Gliederung der Predigt folgt in ihren Grundzügen der Meister Eckharts, den Schluß – nach einer allzu knappen Auslegung „moraliter" der Frage „Ubi est" im spirituellen oder lebenspraktischen Sinne – machen Excerpte aus des Aldobrandinus de Tuscanella Sermo über den selben Text. Es geht hier nicht um die Frage nach dem Maß der Abhängigkeit und/oder Originalität des Cusanus: er hat die Grundzüge der Gedanken Eckharts entschieden zu seinen eigenen gemacht und so eine in sich konsistente Reflexion über ein zentrales Mysterium des christlichen Glaubens entwickelt: die Erscheinung des Herrn, das Sich-Zeigen Gottes im Endlichen, die Selbst-Entbergung des verborgenen Gottes.

Die Frage in dem auszulegenden Evangeliumstext stellen die 'magi' oder sternkundigen Weisen, die – von einem Stern geleitet – den Ort der Geburt Jesu suchen, um Ihn selbst zu finden. Cusanus nimmt in seiner Exegese die Frage nicht unmittelbar als Frage (im grammatikalischen Sinne) auf, sondern er versteht – Eckhart folgend – den Text zunächst „dispositive" (Eckhart: „depressive")[67], d.h. als einen Behauptungssatz, der das in ein substantiviertes Adverbiale umgedachte Fragepronomen „ubi" zum Prädikat hat: „Der neugeborene König der Juden ist das Wo oder der Ort schlechthin", oder: „der geborene König ist Gott, der der Ort Aller oder von Allem ist"[68]. Das Prädikat „omnium locus" ist evidentermaßen keine kategoriale, sondern eine *Wesens*-Bestimmung Gottes. Sie meint Gottes in ihm selbst „ruhendes", zeit-frei bleibendes Sein, aber auch den „ständigen" Ursprung und Anfang aller von ihm ausgehenden Bewegung und zugleich Ziel und Ende der sich umkehrenden oder kreishaft in ihren Anfang zurückkehrenden Bewegung, wodurch diese und das von ihr bewegte Sein seine Geordnetheit erhält und bewahrt. Diese Wesensstruktur Gottes, die Stand in sich und Bewegung auf sich hin in eine Einheit verbindet, bildet sich in der von ihr ausgehenden Welt in der Wesenheit (essentia) ab: diese ist der Ort, von dem Einzel-Seiendes ausgeht und wieder zu ihm hinstrebt, um es selbst

---

[63] h XIX 82–96. – Zur „Nachfolge-Predigt" an Epiphanie 1457 siehe oben Anm. 16.

[64] Cusanus-Texte (wie Anm. 62) 173.

[65] Expositio s. evangelii sec. Iohannem n. 199–222, Die lateinischen Werke III 168–186, herausgegeben und übersetzt von K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, Stuttgart 1994.

[66] Cusanus-Texte (wie Anm. 62) 173.

[67] K. Weiss verweist in Eckhart LW I 356 zu Expos. libri Genesis n. 209 für „depressive" [in bezug auf „tu es ubi" statt „Ubi es" (scil. Adam)] auf Priscianus und Audax, „Excerpta" (Gram. Lat. ed. H. Keil VII 360, 8ff): ...si autem *confirmativa* [im Gegensatz zu 'interrogativa'] fuerint eadem adverbia, *deprimuntur.*

[68] sermo 219, 3, 4ff. Für Quellen des Cusanus und Parallelen zu Meister Eckhart vgl. jeweils Koch (aaO, wie Anm. 62) und Reinhardt-Euler in h XIX. – Über den Bezug des Cusanus zu *Eriugenas* Konzeption des 'locus omnium' vgl. W. Beierwaltes, Eriugena (wie Anm. 15) 304ff.

sein und bleiben zu können[69]. Für die empirische Welt gilt der Satz, daß Alles was außerhalb des ihm von seinem Wesen her zukommenden „eigenen Ortes" (proprius locus: 4, 21) sich bewegt, „unruhig" ist und deshalb in *seinen* Ort *zurückstrebt;* dieser stellt nicht nur die Bewegung still oder beendet sie, sondern „beruhigt" sie in einem sie vollendenden Sinne, läßt sie in das ihr und der Ordnung des Ganzen angemessene und sie garantierende Ziel kommen. Was für jede weltimmanente Wesenheit und Bewegung aus ihr und auf sie hin gilt, das trifft auf Gott in absolutem Maße zu: er ist Anfang (Ursprung) und Ziel (principium et finis) jeder Bewegung zugleich, beide „fallen in ihm in eins zusammen" (coincidentia); somit ist er in dem zuvor beschriebenen Sinne auch „ständiger" Ort und beruhigende Ruhe (requies) all dessen[70], was von ihm ausgeht und auf ihn (wieder) zugeht[71].

Philosophische Grundlage dieser Konzeption ist einmal (für die Bewegungs- und Seinsstruktur von Welt) die Lehre des *Aristoteles* vom „natürlichen oder eigentümlichen Ort": Jeder der vier Grundkörper, der Elemente, bewegt sich von Natur aus auf den ihm jeweils zukommenden Ort hin (ὁ αὐτοῦ τόπος· οἰκεῖος τόπος), findet in ihm – sofern er nicht zu einer Abweichung seiner Bewegungsrichtung gezwungen wird – sein Ziel oder seine Ruhe (παύεται) und bleibt (μένει) in ihm: Feuer bewegt sich nach oben und *ist* oben, Erde nach unten oder zur Mitte hin und *ist* unten , die Mitte nehmen die relativ leichten und relativ schweren Elemente – Luft und Wasser – ein[72]. Dieses In-seinem-Ort-Sein begründet die Harmonie der sinnenfälligen Welt im ganzen. Für Cusanus ist dieser physikalische Verstehensversuch der natürlichen Bewegung und des „*in* etwas, in (s)einem *Ort* sein" der Ausgangspunkt einer weitausgreifenden theologisch-philosophischen und ethischen Reflexion, die sich in der Epiphanie-Predigt eindringlich zeigt.

Für die coincidentale Einheit von Ursprung und Ziel im Sein und Wirken Gottes ist das philosophische Paradigma[73] die *neuplatonische* Theorie der Identität von ἀρχή und τέλος[74] als Grundzug des göttlichen Einen oder Guten selbst. In ihr – zumindest bei *Plotin* – ist das Eine, aus dem die erste Form von Vielheit oder Andersheit entspringt, der Bezugspunkt des Hervorgegangenen, auf den dieses als ein „zunächst" noch Unbestimmtes sich

---

[69] exire, tenere, recurrere: 4, 17ff.

[70] Marginalie des Cusanus zu Eckharts Johanneskommentar n. 204f (Koch 89; Anm. h XIX 84 zu 4, 34–43):...Deum locum omnium, quia est esse in quo quiescunt omnia entia.

[71] 4,28f. 40f. 6, 11–14. 8, 6–10.

[72] Vgl. Physik 212 b 30. 33. 214 b 13ff. 230 a 18ff. 253 b 4. 255 a 3f. de caelo 279 b 2. – Platon, Tim. 63 e 3ff (ἡ...πρὸς τὸ συγγενὲς ὁδὸς ἑκάστοις). – Cusanus (wie Eckhart) z. B. proprius locus: 4, 21. locus suus: 4, 10; 20. Quelle von Cusanus' Kenntnis dieser Lehre ist wohl der Physikkommentar des Albertus Magnus (Cod. Cus. 193). – Zur Bedeutung der aristotelischen Philosophie für Cusanus vgl. den aufschlußreichen Aufsatz von H. G. Senger, Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter, in: Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Herausgegeben von Albert Zimmermann, Bd. 18), Berlin – New York 1986, S. 53–80.

[73] Biblischer Bezugspunkt für Cusanus in „Ubi est..." 4, 26–28: „Ego sum alpha et omega, principium et finis" (Apoc. 1, 8. 22, 13).

[74] Auch aus der *aristotelischen* Kosmologie ist dieses Theorem ableitbar: die πρώτη ἀρχή, die mit dem göttlichen Ersten Beweger, der selbst unbewegt ist, identisch zu denken ist, und von der „der Himmel und die Natur abhängt" (ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις, Met. 1072 b 13f), ist mit dem Ziel aller (Kreis-)Bewegung ein und dasselbe: κινεῖ ὡς ἐρώμενον (1072 b 3). Vgl. auch Ps. Aristoteles De mundo 399 a 12f: μία δὲ ἐκ πάντων ἁρμονία συναδόντων καὶ χορευόντων κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει.

sehend zurückwendet und sich so selbst zum reflexiven Sein des Geistes bestimmt[75]. Das Gute ist – eins mit dem Einen – nicht nur der frei gebende Grund von Allem oder die schaffende Mächtigkeit zu Allem, sondern als dasjenige, nach dem Alles strebt, ebensosehr der Zielgrund der Bewegung, die von ihm ausgegangen ist[76].

Für *Proklos* ist das Eine selbst in sich oder auf sich selbst bezogen (πρὸς ἑαυτό) *nicht* „Anfang-Mitte-Ende"[77], da diese Differenzierung seines Wesens dessen immanente Relationslosigkeit aufhöbe; es *ist* dies aber „auf das Andere [das aus ihm als der ersten, absoluten Ursache Hervorgegangene] hin" – πρὸς τὰ ἄλλα[78]. Unter dieser Perspektive ist das Eine universaler Ursprung – ohne seine radikale Andersheit gegenüber allem Anderen aufzuheben -, vermittelnde und bewahrende Mitte und vollendendes Ziel von Allem. Relationalität ist erst durch die verursachende Selbstentfaltung des Einen gesetzt, und zwar als eine in den unterschiedlichen Einheits- und Seinsstufen der Wirklichkeit sich unterschiedlich realisierende *causale* Relationalität. Der Zusammenhang des Ganzen ist durch die je unterschiedliche Rückkehr (ἐπιστροφή) oder Rückgebundenheit des Verursachten in seine Ursache garantiert, eine Rückkehr, die die im Akt des Verursachens entstandene Differenz durch Ähnlichkeit (d.h.durch die im Akt des Verursachens im Verursachten selbst zur Ursache hin gebliebene Ähnlichkeit) und durch das „Band" der Analogie in gewissem Maße zu einer Einheit hin aufhebt. Diese Kreis-Bewegung des Verursachten in seine jeweilige Ursache ist in den einzelnen Dimensionen das Abbild der Bewegung des Ganzen gemäß der Grundgesetzlichkeit: Verharren [des Einen in sich trotz seiner „nach außen" gerichteten verursachenden Aktivität] – Hervorgang und Rückkehr; oder: Anfang [Ursprung] – Mitte – Ende [Ziel]. Das Eine ist also – πρὸς τὰ ἄλλα – die Einheit von Ursprung und Ziel, der strukturierende Grund für die Rückgebundenheit des Verursachten insgesamt in das Erste als die universale Ursache. So heißt es im Parmenides-Kommentar: „*Für das Andere* ist das Erste Ursprung, Mitte, Ziel, *für sich* aber ist es nicht in Ursprung, Mitte und Ziel unterschieden. Es ist nämlich Ursprung von Allem, weil von ihm her Alles ist; Ziel aber, weil auf es hin Alles ist; jede Sehnsucht nämlich und jedes wesensgemäße Streben zielt auf das Eine als das einzig Gute; [aktiv vermittelnde] Mitte aber ist es, weil alle Mittelpunkte des Seienden, sei es des intelligibel oder intellektual oder seelisch oder sinnlich Seienden, im Einen gegründet sind"..."Und wie könnte denn das im Ersten Zentrierte und in ihm Verwurzelte nicht nach seiner Ursache streben?"[79] Die *Universalität* des Einen als schaffender Ursache und als des Zielgrundes zeigt sich auch in seiner Verbindung zu *allen* Arten des Rückbezugs oder der zielgerichteten Bewegung, die anthropologische Perspektive eingeschlossen: das Eine ist für den Menschen das Maß und das Ziel seines intellektuellen und ethischen Strebens (unius desiderium

---

[75] Vgl. Plotin, z.B. V 1, 6, 18; 7, 5ff. V 2, 1, 9–12.

[76] Vgl. I 8, 2, 2ff. V 8, 7, 44ff. Auch III 8, 7, 17f: τέλος ἅπασιν ἀρχή. J. Bussanich, Plotinus's metaphysics of the One, in: The Cambridge Companion to Plotinus, ed. L.P. Gerson, Cambridge 1996, 38–65; bes. 46ff. 51ff.

[77] wie der „alte Spruch" (παλαιὸς λόγος) dies dem *Gott* zuspricht: Plat. Nomoi 715e7ff.

[78] in Parm. 1114, 9f.

[79] in Parm. 1115, 27–36. 1116, 15–17. Zur Problematik der Einheit von ἀρχή und τέλος vgl. weiter: Elem. theol., prop. 33 und 146. Theol. Plat. II 6 (Saffrey-Westerink). II 7; 44, 14f. II 8; 55, 11ff. W. Beierwaltes, Proklos 72ff. 130ff. Zur Wirkungsgeschichte des Ternars 'principium-medium-finis' als Aussage über Gott, bes. bei Dionysios, Eriugena, Thomas von Aquin und Cusanus: ebd. 81ff.

et indeficiens ὠδίς[80]), der „mystische Hafen" (ὅρμος μυστικός[81]), der den Selbstüberstieg des Denkens aus seiner dialektischen Unruhe [und dem „Irren" der Dialektik (διαλεκτικὴ πλάνη)] oder aus der Unruhe des Lebens überhaupt (πλάνη τῆς ζωῆς) in seine „Ruhe" und in sein „Schweigen" aufnimmt. – *Cusanus* hat diese Texte aus dem proklischen Parmenides-Kommentar gekannt; sie entsprechen seiner Konzeption universaler und damit auch menschlicher Bewegung auf Gott hin als den Ziel-Ort schlechthin. Auf seine Verbindung zu Eriugena in diesem Gedankenbereich habe ich bereits hingewiesen[82]. *Eine* dieser Stellen, an denen Eriugena Gott als die Einheit von Ursprung und Ziel und von daher als den „Ort von Allem" bezeichnet[83], hat Cusanus im Londoner Codex Additivus 11035 durch die Marginalie: „deus locus omnium" herausgehoben[84].

Cusanus versucht Gott als den konstitutiven, im Sein bewahrenden und auf sich selbst hinführenden Ort durch drei Beispiele zu verdeutlichen: Ewigkeit als Ort der Zeit, Ruhe als Ort der Bewegung und Einheit als Ort der Zahl. Die beiden ersten möchte ich kurz erläutern:

„Der *Ort der Zeit*[85] ist die Ewigkeit oder das Jetzt oder die Gegenwart und der Ort der Bewegung ist die Ruhe..."(5, 1–3). Diese Aussagen sind begreifbar, sofern man „Ort" als den Konstitutions- *und* Zielgrund der genannten Bewegungen (Zeit als Bewegung und Bewegung selbst) versteht. Cusanus unterscheidet zwei Weisen oder Formen von Zeit: Zeit als Sein in ihrem Ursprung und Zeit als endlich-geschaffenes, physisches und psychisches Phänomen innerhalb der Dimension des Werdens. Das nicht vom *Werden* bewegte und durch es begrenzte *Sein* der Zeit (*esse* temporis) ist das Jetzt oder die zeit-frei zu denkende, reine Gegenwart. Nur diese *sind* im eigentlichen Sinne. So „fließt" die in ihrem Grunde *seiende* Zeit von „Sein zu Sein" oder „aus dem Jetzt in das Jetzt", das *nur Eines* ist. Dies trifft keinesfalls für die physikalische, sinnlich erfahrbare, im Vergleich zur reinen Gegenwart der Ewigkeit uneigentliche Zeit zu, die als ein das Werden gliedernder Fluß von Jetzt-Punkten oder als eine auch sinnlich und seelisch erfaßbare Bewegung von Jetzt zu Jetzt begriffen werden könnte, welches jeweils ein anderes ist, aber nie bleibende Gegenwart sein kann. Das *Eine* Jetzt (nunc unum tantum) hingegen ist das zeit-lose, unbewegt stehende Jetzt der Ewigkeit, reine Gegenwart, aus der – als dem Sein selbst – Veränderung oder Übergänge in verschiedene Phasen ausgeschlossen sind. Unde nunc aeternitatis est ipsa aeternitas seu ipsum esse, in quo est esse temporis, et est Deus aeternus, qui est sua aeternitas (5, 15–17). Wenn also die Zeit in ihrem *Sein* Bewegung von Jetzt zu Jetzt oder von Sein zu Sein ist, Jetzt und Sein aber nur Eines sind, mit der Ewigkeit iden-

---

[80] in Parm. VII 58, 12 (Klibansky-Labowsky).

[81] Vgl. u.a. in Parm. 1015, 38–41. 1025, 32–37 (Metaphorik der 'Heimkehr des Odysseus'). 1171,6ff. in Tim. I 302, 23f (πατρικὸς ὅρμος). in Crat. 113, 2f.

[82] Vgl. oben Anm. 68.

[83] Periphyseon I 455f (Jeauneau).

[84] Vgl. MFCG 3, 1963, 88: fol. 18^{v} – von J. Koch transskribiert. Auch S. 98, fol. 78^{v} zu Periphyseon I 3160ff. 3171ff: „deus, a quo, per quem et ad quem moventur omnia" [im Text Eriugenas geht der Satz voraus: „principium et finis unum..."]. – Zu: „[deus] locus et perfectio et statio et totum omnium" die Marginalie: „deus totum, locus, perfectio et statio omnium".

[85] Vgl. N. Fischer, Die Zeitbetrachtung des Nikolaus von Kues in De Aequalitate, in: Trierer Theologische Zeitschrift, 99, 1990, 170–192; bes. 181–186. Ders., Gott und Mensch in der Zeitbetrachtung des Cusanus, in: Alltag und Transzendenz. hg. v. B. Casper und W. Sparn, Freiburg 1992, 135–161; bes. 152ff.

tisch, dann meint der Satz „Ewigkeit ist Ort der Zeit", daß eben diese Ewigkeit Ursprung und Ziel von Zeit, *zeitlos* stehender, zugleich in sich bewegter *und* bewegender Ausgang und *zeitlos* zu denkendes Ende oder Ziel des gesamten Zeit*flusses* ist. Gegenwart *in* der *Zeit* ist dann das Bild der zeitlosen Gegenwart der Ewigkeit selbst. Als „*Bild* der Ruhe", die eine in sich lebendige ist, „ruht sie – die Zeit – auch nur in der Ruhe"[86]. Der Mensch ist als ein in Zeit Seiender, von ihr Bestimmter, durch sie als Bild auf ihr (und sein) Ur-Bild – die zeit-freie Ewigkeit des Seins selbst – bezogen; diesen Bezug muß er als „viator" *auf* seinem Weg oder als diesen selbst denkend und handelnd realisieren.

Ewigkeit als reine Gegenwart, stehendes Jetzt, zeitloses Heute (5, 13), Ewigkeit als Grund und Ursprung der Zeit, die auch Bild und Spur (vestigium) ihres ewigen Grundes ist – dies gehört in *Augustins* Zeit-Reflexionen, die ihrerseits in wesentlichen Theorieelementen *Plotins* Philosophie der Ewigkeit und Zeit entsprechen, wenn sie nicht gar von ihr inspiriert sind[87]: Zeit nämlich ausgehend von der Ewigkeit als einem Grundzug der Identität von reinem Sein und Denken – des Nus –, gründend *in dieser* auch *außerhalb* ihrer als Leben der Weltseele und als Ordnungs-Struktur der Welt, als zahlhaftes Bild des Ewigen, rückkehrend in sie im Akt der Entzeitlichung des menschlichen Denkens durch radikale Abstraktion von der Vielheit auf die in sich relationale Einheit der Ewigkeit hin.

Der Gedanke, daß wir in unserem welthaften Leben immer in Gott als unserem Grund und Ausgangspunkt sind – zuvor (4, 30) in der augustinisch gedachten Formel gesagt, daß Gott „der Ort der Seele" sei, zu dem sie in Unruhe strebt – und daß wir als in Zeit bewegte auf Ihn hin denken und leben, führt Cusanus zu einer faszinierenden Meditation über die Seinsweise des *Weges*, auf oder in dem wir uns bewegen. In ihr sind zwei Schrifttexte leitend: das Wort des Paulus: „In ihm (Gott) leben wir und bewegen wir uns und sind wir"[88], und Jesu Aussage von sich selbst: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben"[89]. Die anfänglichen Aussagen des Cusanus zu der menschlichen Grundbefindlichkeit: „Viatores sumus" (9, 2), vermittelt zunächst den Eindruck, als ob wir unendlichen Möglichkeiten beliebig ausgeliefert wären: der Weg auf dem der viator geht, ist ein unendlicher; er bewegt sich nicht nur jetzt *auf* diesem Wege, sondern kommt auch *von* einem Wege her und strebt auf einen Weg *hin* (9, 3–9). Der Weg erfaßt oder bestimmt den Menschen ganz. Sobald aber Cusanus diesen Weg im Sinne der Selbstaussage Jesu mit Gott selbst identifiziert, ist klar, daß wir nicht auf irgend einem beliebigen in Zeit mit unsicherem Ziele gehen, sondern auf oder in dem „unendlichen Weg" selbst; dieser ist nicht „unendlich" im Sinne diffuser Herkunft und unabschließbarer Offenheit, sondern vielmehr als creativer Grund *unseres* Weges in *ihm* und zugleich als Ziel eben dieser Bewegung. Gründender Ausgang und beruhigendes Ziel unseres Seins, Lebens und Sich-Bewegens ist das göttliche Unendliche selbst: „Et eo modo via infinita dicitur locus viatoris et est Deus" – „Und so heißt der unendliche Weg Ort des Wanderers und *ist* Gott" (9,9f).

---

[86] Quietis enim imago in quiete tantum quiescit: aequ. n. 19.

[87] W. Beierwaltes. Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, (Enneade III 7). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert, Frankfurt 1995[4], 75ff und Index s.v. „Augustinus". K. Flasch, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. *Text – Übersetzung – Kommentar,* Frankfurt 1993.

[88] 9, 1f: Act. Ap. 17, 28: In ipso enim vivimus et movemur et sumus (von Cusanus nur verkürzt zitiert).

[89] Joh. 14, 6: Ego sum via et veritas et vita. Cus. 10, 2ff.

Wir sind untrennbar mit dem Weg verbunden. Auf dem Weg oder in ihm („in") sind wir als solche, die von ihm her sind („ex") und zugleich durch seine Vermittlung („per") auf ihn hin („ad"), d.h. zu seinem mit ihm selbst identischen Ursprung hin bewegt sind, der sich in der Entfaltung des Weges – d.i. in der Entfaltung *seiner selbst* – als der Weg-Geleiter zeigt. Wenn dieser Weg mit Leben und Wahrheit als dem „Wort des Lebens" und dem erleuchtenden absoluten Licht eins ist[90], dann sind *wir* als „viatores" auf diesem Weg durch Leben, Wahrheit, Licht bestimmt und unsere Lebensbewegung fügt sich in die aufeinander bezogene Einheit von „ex – in – per – ad"[91]: *aus* dem Ursprung sind wir und *in* ihm als dem Erwirkenden und dem im Erwirkten selbst Wirkenden, *durch* ihn als geleitendes Bewegungsprinzip, das den Hervorgang entfaltet und vermittelnd *auf* das mit dem Ursprung identische Ziel *hin* fortführt. So schließt sich im und durch den „unendlichen Weg" der Anfang mit dem Ende der Bewegung zusammen. – Diese Meditation über den Weg[92] und den Status des „viator" auf oder in ihm hängt konsequent mit dem Grundgedanken des Anfangs zusammen: Gott ist der Ort von Allem; wenn wir uns in ihm als dem unendlichen Weg bewegen und auf ihm zum Unendlichen selbst hin gehen – zu einer „profunda unio cum Christo" als der absoluten Wahrheit – , dann ist Gott oder Jesus Christus *auch unser Ort*[93]. Dieser Weg *in* unserem Ort und zugleich – sich vollendend – auf ihn hin als beruhigendes und befriedendes[94] Ziel ist nicht *primär* ein ethisch bestimmter oder gar casuistisch beschränkter, geleitet und realisiert wird er vielmehr durch eine „wahrhaft lebende Vernunft(-Einsicht)" oder den „vernunfthaften Geist"[95] des Menschen – dies freilich im Bewußtsein, daß auch dieser ein durch göttliche Gnade gegebener ist.

Nach der für den Gedankengang als ganzen zentralen Umkehr der Frage „Ubi est?" in den Behauptungssatz „Deus est ubi" erörtert Cusanus in einem zweiten Teil (15–26) das Thema seiner Predigt als Fragesatz (quaesitive, 15, 1), folgt aber gleich Meister Eckhart, indem er fragt: „Wo er [Gott] *nicht* ist?" – Ubi non est? (16, 3). Dadurch soll die dem „Sein selbst", der „*Fülle* des Seins selbst" (ipsum esse plenum, 16, 9ff) gegenüber inadäquate Vorstellung abgewehrt werden, es könne selbst in einer geringeren Weise von Sein

---

[90] 10, 3f. 11, 2; 10; 15.

[91] Vgl. sermo 61, h XVII, Fasc. 4, ed. H. Schnarr: „Ex Ipso, per Ipsum et in Ipso" [Rom. 11, 36], Trinitatis 1446, worin die drei Wesensmomente der trinitarischen Bewegung angezeigt sind, bes. n. 12 und 17ff. Vgl. auch 'tricausale principium': 12, 7. – Die philosophische Analogie ist die durch Präpositionen angezeigte Wirkung von Ursachen – eine Konzeption, die von Platons Beschreibung der Aktivität des Demiurgen ausgeht. Zu dieser „Metaphysik der Präpositionen" vgl. W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1934, 31ff. H. Dörrie, Präpositionen und Metaphysik (W. Theiler gewidmet), in: Platonica Minora, München 1976, 124–136; die 'platonische' Reihe: ὑφ' οὗ – ἐξ οὗ – πρὸς ὅ und die 'stoische' Reihe: ἐξ οὗ – ἐν ᾧ – δι' οὗ – εἰς ὅν. Über die Problematik einer theologischen Adaption: ebd. 132ff.

[92] Man denke auch an Augustinus, in Joh. 2, 2, der den Weg, „auf dem wir gehen könnten", mit dem identifiziert, „zu dem wir gehen wollten": Ut ergo esset qua iremus, venit inde ad quem ire volebamus. Et quid fecit? Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus.

[93] Jesus itaque est locus, ubi omnis motus naturae et gratiae quiescit: 14, 1f.

[94] Deus als 'quies' und '*pax absoluta*': sermo 168 (Cod. Vat. Lat. 1245 fol. 60va). – Im Globusspiel ist die Bewegung der Kugel symbolisch für die Lebensbewegung des Menschen, die auf Umwegen, in ungerader Bewegung, auf das Zentrum der neun konzentrischen Kreise zielt, welches Christus als Quelle und Ziel des Lebens ist,...ut tandem post multas variationes et instabiles circulationes et incurvationes quiescamus in regno vitae, de ludo globi I n. 54, 3f. Vgl. auch 51, 2ff.

[95] vere vivens intellectus: 10, 3. rationalis spiritus: 11, 2f.

sein als es selbst in sich selbst ist – also *als* Un-Endliches *contracte* in einem empirischen Ort, in der Zeit, in einer Teilung oder in einem Kontinuum, in einem durch Mehr oder Weniger bestimmten Seienden, in einem von Anderem Unterschiedenen, in einem Geschaffenen also, sofern es als dieses oder jenes Einzelne und in sich Begrenztes zu denken ist (18, 1ff). Eine derartige Vorstellung ist deshalb zu negieren, weil ein In-Sein Gottes in einem Begrenzt-Endlichen als Identität mit eben diesem verstanden werden könnte. Dies destruierte die Un-Endlichkeit des reinen Seins, das durch die Aufhebung alles Negativen in ihm (negatio negationis) in reine Affirmation seiner selbst gerade es selbst ist (16, 16), verendlichte und begrenzte es zu Einem aus Vielem und höbe zugleich die trotz göttlicher creatio fortbestehende Inkommensurabilität zwischen Un-Endlichem und Endlichem auf. Den wahren Modus des In-Seins des göttlichen Un-Endlichen zeigt Cusanus durch den Satz an: „Deus est in omnibus et in nullo" – „Gott ist in Allem und in nichts" [oder: in keinem Einzelnen als *er selbst*]. Er ist creativ, Sein erwirkend und erhaltend „in Allem" – die absolute, „Form gebende Form" (forma absoluta, formans omnia: 17, 2f; 9f) von Allem, was ist durch ihn, „Sein jeglichen Seins" (esse omnis esse: 17, 17), – zugleich aber ist und bleibt er auch in seinem creativen Wirken „nach außen" *über* Allem er selbst; nur als wirkender Grund und Ursprung ist er im Endlichen als absolutes Maß von dessen eingeschränktem Sein und gerade nicht als ER SELBST. Cusanus hat diese Dialektik von absoluter („über-seiender") Transzendenz und erwirkend-bewahrender Immanenz Gottes vielfach eindringlich evident gemacht. Eine besondere manuductio in dieses Problemfeld hat er in seiner speculatio über das Nicht-Andere, li non-aliud gegeben[96]. Diese Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Transzendenz und Immanenz ist für Cusanus schon vielfach bedacht worden.[97]. Das philosophische Modell dieses cusanischen Grundgedankens, der auch die theologische Frage nach dem Zusammenhang von Schöpfung, Bewahrung der Welt und der Inkarnation betrifft, ist neuplatonischer Provenienz. Sowohl Plotin als auch Proklos[98] haben diese Frage intensiv durchdacht: wie das Eine selbst zum einen als absolute Differenz, als form- und grenze-loses Über-Sein, als das vor jedem Etwas „seiende" Nichts von Allem, als das Jenseits von Allem (πάντων ἐπέκεινα) gedacht werden könne, *zugleich* aber als der universale Grund und Ursprung, als das an seiner Fülle und δύναμις teilgebende Gute selbst, das allererst vielheitliches Sein setzt und dieses auf sich in der Weise von dessen eigener Selbst-Werdung auf es zurückbezogen sein läßt. Als Quelle, Same, Wurzel, Zentrum des von ihm ausgehenden und in es zurückkehrenden Kreises der vielheitlich strukturierten Wirklichkeit bleibt es – so *Plotin* – trotz seiner konstitutiven und bewahrenden Wirkung im Anderen in IHM SELBST ES SELBST. Daraus resultiert auch der Gedanke, daß das Eine „überall" (durch immanentes

---

[96] W. Beierwaltes. Platonismus im Christentum (wie Anm. 2) 160ff.

[97] K. Kremer, Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 17, 1986, 188–219. W. Beierwaltes, Identität und Differenz, Frankfurt 1980, 112f. 162ff. Eriugena 286ff.

[98] Aus meinen Überlegungen hierzu vgl. z.B. Identität und Differenz 25ff. 97ff. Denken des Einen 39ff. 47ff. 312ff. Proklos 348ff. 'Hen', in: Reallexikon f. Antike und Christentum, Bd. 14, 1987, 445–472, bes. 455–459. Platonismus im Christentum 158ff. 166f. Cusanus bezieht sich in dem Satz „Deus in omnibus omnia et in nihilo nihil (non aliud 14; 35, 12f, possest 56, 2) explizit auf *Dionysius,* De div. nom. VII 3; 198, 8 (Suchla): [ὁ θεὸς] καὶ "ἐν πᾶσι πάντα" ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν. Vgl. auch ep. 9, 3; 202, 8ff (Heil-Ritter).

Wirken, in der Weise des Sein-konstituierenden Grundes) und *zugleich* „nirgends" sei[99] (als transzendente ἀρχή in sich selbst verharrend, autark, frei und „unvermischt"): also „gegenwärtig und dennoch getrennt" – ἔστι γὰρ παρεῖναι χωρὶς ὄν[100]. *Proklos* unterscheidet sich in der Frage der Gegenwart des Einen von Plotin in gewissem Maße. Der Negation des platonischen 'Parmenides' (138a 2f) folgend kann Proklos das Eine nicht als *in* irgend Etwas (in einem „Ort") seiend begreifen, weil dies eine Form von (vielheitlich bestimmter) Relationalität ins Eine brächte. Das Eine ist also weder in dem, was durch es selbst (als universale ἀρχή) *nach* ihm ist, noch ist es *in sich selbst* (im Sinne eines Selbstbezugs) oder in etwas *vor* ihm, da es selbst das absolute Erste ist. Aus Allem herausgehoben (ἐξῃρημένον) ist (einzig) das Eine schlechthin *nirgendwo* (οὐδαμοῦ)[101] als es selbst. Die ursächliche Wirkung des Einen, die unbestritten ist, kann nicht als ein In-Sein im strikten (aristotelischen[102]) Sinne ausgelegt werden. Der Gegensatz des „nirgends" meint: „überall". Ein überall-Seiendes müßte im Unterschied zum Nirgends-Seienden die drei genannten Weisen des In-Seins realisieren. – Dem Einen wird durch die Negation eines Überall-Seins folglich nichts genommen, im Gegenteil: sein Nirgends-Sein entspricht präzise seiner absoluten Transzendenz, damit auch der des Gottes, sofern dieser als mit dem Einen selbst identisch zu denken ist[103].

Die Funktion des ursächlich im Seienden insgesamt fortwirkenden Einen übernimmt u.a. der Nus, der trotz seiner Allgegenwart seine Transzendenz bewahrt: er ist in der gleichen Weise, wie er nirgends (d.h. in keinem Einzelnen als *er* selbst) ist, *überall*, „Allem in der gleichen Weise gegenwärtig". Dies gilt ebenso von der πρόνοια – der „Vorsehung" – die von „keinem der Zweiten [nach dem Ersten Seienden] sich fernhält, sondern Alles bewahrt und zusammenhält und ordnet, indem sie an sich selbst teilgebend Alles durchdringt"[104], oder von dem Göttlichen, den Göttern: „Keinem ist das Göttliche fern, sondern ist Allem in gleicher Weise gegenwärtig"[105]. Man muß es nicht als Widerspruch zu dem vom Einen Behaupteten verstehen, wenn Proklos sagt: „Das *Eine* ist überall, sofern jedes Seiende aus den *Göttern* ist..."[106]. Die Götter selbst sind nur deshalb des

---

[99] Zur Einheit von πανταχοῦ- und οὐδαμοῦ-Sein des Einen vgl. Plotin III 9, 4. V 2, 2, 20f. V 5, 9, 14f. VI 8, 16, 1ff.

[100] VI 4, 11, 20f. Paradoxe Aussage dieses Verhältnisses: das göttliche Eine „ist niemandem fern und doch ist es Allen fern, so daß es gegenwärtig ist in einer Nicht-Gegenwart, außer für diejenigen, die es [durch eine bestimmte intellektuale und ethische Vorbereitung und aufgrund einer Ähnlichkeit ihres Wesens mit dem Einen] aufnehmen können...": VI 9, 4, 24–26. 8, 34ff.

[101] in Parm. 1135, 40f. 1136, 5. 1137, 15f. 1138, 18f: ein das Eine umfassender Ort ist ebenso wenig denkbar, wie daß *es selbst* Ort oder *in* einem Ort sei. Vgl. auch Plotin VI 9, 6, 30: τόπος τε οὐδεὶς αὐτῷ· οὐ γὰρ δεῖται ἱδρύσεως...Die Aussage des *Sextus Empiricus*, die dieser im Hinblick auf Aristoteles machte und die mit dem Theorem des οἰκεῖος τόπος und dem Theologumenon 'deus locus omnium' übereinstimmt, hat Cusanus wohl nicht gekannt: κινδυνεύει ὁ πρῶτος θεὸς τόπος εἶναι πάντων (adv. math. X 33; II 310 [Mutschmann]).

[102] in Parm. 1138, 20ff (vgl. Arist. Phys. IV 210 a 14ff).

[103] wie offensichtlich in dieser Passage: 1135, 17–21: λέγεται καὶ θεὸς εἶναι οὐδαμοῦ, ὅτι πάντων ἐξῄρηται, ὅτι ἀμέθεκτός ἐστιν, ὅτι κρείττων ἐστὶ πάσης κοινωνίας καὶ πάσης σχέσεως καὶ πάσης πρὸς τὰ ἄλλα συντάξεως. Zur Identität des Einen selbst mit dem αὐτόθεος: in Tim. III 207, 8. in Parm. 1096, 27. 1109, 15f.

[104] in Parm. 1137, 35–38.

[105] in Tim. I 209, 19f.

[106] in Tim. I 209, 21f: ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἕν, καθὸ τῶν ὄντων ἕκαστον ἐκ θεῶν ὑφέστηκε...

Verursachens mächtig, weil in ihnen die produktive Fähigkeit des Einen selbst vermittelt wirksam ist.

Cusanus greift am Ende seiner Reflexionen über den Ort Gottes gemäß der Frage „ubi est sive habitat?" diesen in sich dialektischen Gedanken der „Allgegenwart" Gottes[107] auf, bevor er zu Fragen etwa von der Art übergeht (21–25), wo Gott denn gewesen sei und was er getan habe, „bevor" er Himmel und Erde und damit auch die Zeit geschaffen habe. Selbst wenn solcherlei Fragen – Eckhart und Cusanus bezeichnen sie als „vulgaris" und „töricht"[108] weil unphilosophisch – seit Augustinus[109] manche Gemüter bewegt haben mögen, können wir sie jetzt beiseite lassen (obgleich sich in ihrer Erörterung durchaus Einiges lernen läßt über das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit).

Was das Zusammen von göttlichem „Überall" und „Nirgends"-Sein anlangt, so beruft sich Cusanus (wie Eckhart) auf Augustinus (19, 22f); dessen Äußerungen hierzu entsprechen typologisch dem plotinischen Konzept[110]. Cusanus gibt diesem Theorem eine für ihn charakteristische Wendung: Gott ist *in* Allem nicht als in *seinem* Ort, begrenzt sich nicht selbst in ihm „zu diesem oder jenem" Einzel-Seienden; er ist in diesem '*in*contracte' (19, 8) und '*il*localilter' (19, 27) nicht als *Er* selbst, sondern als Grund dafür, was das Seiende als *es* selbst und für *sich* selbst ist[111]. 'Ortlos in Allem', d.h. im individuellen Ort des je Einzelnen zu sein, so daß – paradox gesagt – dasjenige keinem Ort „fehlt", das selbst in keinem Ort ist, zeigt die dialektische Umkehr des Gedankens, daß er der absolute Ort ist, der Alles in sich versammelt und Alles aus seiner je eigenen Bewegung heraus in ihm selbst als Ziel beruhigt. In-Sein des unendlichen, transzendent bleibenden Prinzips *im* Endlichen und dessen – des Endlichen – In-Sein (durch Verursachtsein, Teilhabe und wesenhafte Rückwendung) im absoluten Ort als seinem Ziel – dies also ist Cusanus' im Gang des Gedankens der Predigt konsequente Fassung von Gottes Allgegenwart. „Mir scheint, daß es nichts anderes ist, zu sagen: Alles, was ist, insofern es ist, ist im Sein [selbst], welches Gott ist, als zu sagen: Gott, der das Sein selbst ist, ist in Allem, was ist, insofern es ist. Denn wie wäre es, wenn das Sein selbst nicht in ihm wäre?"[112] Oder in der prägnanten Formel, die sich bereits in 'De docta ignorantia' findet: „Manifestum...Deum ita esse in omnibus, quod omnia sunt in ipso" – „Gott ist *so* in Allem, daß Alles in ihm

---

[107] Zum geschichtlichen Kontext vgl. M. Enders, Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart – Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken, in: Miscellanea Mediaevalia 25, 1998, 335–347.

[108] Meister Eckhart, in Joh. 214; 180, 1. Cusanus 21, 17. Vgl. Augustinus, Confessiones XI 10, 12.

[109] vgl. Conf. XI 10, 12. Ambrosius, in Hexaemeron I 6, 20.

[110] In anderen Zusammenhängen ist für Cusanus' Begriff von Unendlichkeit und Allgegenwart Gottes die zweite propositio des Liber XXIV philosophorum maßgebend: Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam (208, 8f Baeumker). Cusanus d.i. I 13; 25, 10–12. II 12; 104, 1–3. Zur Wirkungsgeschichte dieser propositio im Mittelalter vgl. P. Lucentini, in: Il libro dei ventiquattro filosofi, Milano 1999, 124–150.

[111] d.i. II 4; 74, 20f. 19, 25–27. 20, 1f: „Während er an jedem Ort ist, bleibt er von jedem Ort gelöst [in sich selbst], weil er in jedem Ort ortlos ist. Er ist nämlich im Sein des Ortes, weil das Sein des Ortes in ihm ist, und [er selbst] nicht in einem Ort ist".

[112] sermo „Ubi est" 19, 1–6: Et mihi videtur, quod non est aliud dicere omnia, quae sunt, ut sunt, esse in esse quod est Deus, quam quod Deus, qui est ipsum esse, sit in omnibus, quae sunt, ut sunt. Nam quo modo essent, si ipsum esse non esset in ipsis?

ist". In ihm aber ist Alles ER SELBST: „omnia in ipso sunt ipsum et ipsum in Deo Deus"[113].

* * *

Die Frage der Magier „Wo ist der neugeborene König der Juden?" entfaltet Cusanus als eine Frage nach dem Ort Gottes oder nach Gott als dem absoluten Ort der Wirklichkeit insgesamt. Ohne daß Cusanus die historischen Umstände der Frage nach dem Ort der Geburt Christi (n. 1–3), oder die biblischen Aussagen über das „Wohnen"[114] oder den Ort Gottes (n. 26) in seiner Predigt verdrängte, stellt er doch eine intensiv philosophisch gedachte Reflexion über Gott als den absoluten Ort in ihr Zentrum. Sie bedenkt aus verschiedenen Perspektiven heraus – von Meister Eckhart inspiriert – die Identität von creativem Ursprung und Ziel als Sein Gottes. Damit ist unmittelbar der Gedanke verbunden, daß das göttliche Principium creativ, Welt-begründend wirkt, und das von ihm Erwirkte in seinem Sein bewahrt, indem es dessen Relationalität auf es hin als den Zielgrund jeder Bewegung verursacht und bewahrt. – Cusanus arbeitet durch diese Reflexion an der christlichen Fortführung und produktiven Entfaltung einer Grundfrage neuplatonischen Denkens mit: in welchem Sinne die Wirklichkeit als ganze durch die Dynamik von Hervorgang alles Seienden (πρόοδος) aus dem Einen/Guten selbst und dessen Rückkehr (ἐπιστροφή) in es bestimmt ist, deren Möglichkeit in dem In-sich-Bleiben (μονή) des Ersten trotz seiner schaffenden Selbstentfaltung gründet. Diese der Wirklichkeit immanente Dynamik erweist die Einheit von Ursprung und Ziel im Einen selbst.

Die Weise, wie eine kühne Exegese biblisch verbürgten Heilsgeschehens und die Intention einer christlichen Bestimmung des Gottesbegriffes sich mit offener philosophischer Reflexion und verborgen wirksamen philosophischen Implikationen verbinden, ist – neben zahlreichen möglichen anderen – ein überzeugendes Paradigma für die produktive, dialektisch sich gegenseitig aufschließende Einheit von Philosophie und Theologie im cusanischen Denken.

VI

Diese Form der Einheit von Philosophie und Theologie ist auch als ein herausragendes Paradigma *ihrer Zeit* – des spätesten Mittelalters und der Renaissance – verstehbar: ihre Zeit aus der Perspektive des Christentums in Gedanken erfaßt[115]. Geht sie über ihre Welt hinaus?

Ich brauche jetzt nicht nach philosophischen oder theologischen Spuren ihrer Wirkung auf späteres Denken zu suchen; ich habe auch keine krampfhafte Aktualisierung der cusanischen Konzeption als ganzer im Sinn für eine Gegenwart, die in vielen grundsätzli-

---

[113] d.i. II 5; 76, 5f. 77, 25.

[114] Cusanus hat Eckharts spezifische, für seinen Gottesbegriff erhellende Antwort auf die Frage: "Ubi habitas" – „deus propriissime habitat in se ipso" (in Joh. 213; 179, 12. 221; 185, 12ff) – im eigentlichsten Sinne wohne Gott in sich selbst: in seiner selbstreflexiven Weisheit, nicht aufgenommen, obgleich er dem Gedanken durchaus nahe steht (etwa 26, 1ff).

[115] gesagt in Anlehnung an Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. J. Hoffmeister, Philosophische Bibliothek Meiner, Bd. 124 a, Hamburg 1962[4], Vorrede, S. 16.

chen Fragen der Wissenschaften, ihrer Abzweckung, Funktionalisierung und ihrer gesellschaftlichen Kontexte zu Cusanus' Gegenwart divergiert oder gar im Widerspruch zu ihr steht. Aber ich stelle als Philosoph die Frage, ob nicht bestimmte Grundmotive in Cusanus' Annäherung an einen Begriff Gottes – über das bloße Zitat hinaus – zu einem nachhaltigen Incitament *gegenwärtigen theologischen Denkens* werden könnte, das als genuin christliches von sich selbst her Philosophie „will". Wenn dieses sich nicht nur mit Cusanus' conjecturalem Vorbehalt gegenüber jeder Rede von Gott oder mit dem Konzept einer negativen Theologie identifizieren wollte, sondern auch inhaltliche Grundzüge seines Gott-Denkens – über historische Reminiszenz und Traditions-Ornamentik hinaus – eigenständig weiterzudenken wagte, dann müßte eine solche Form von Theologie als unabdingbare Voraussetzung bewußt, durch überzeugende Begründung, dies erfüllen: sie müßte in bestimmtem Sinne *metaphysisch* sein, d.h. sie müßte trotz aller kritischen Einwände und angesichts des vielfältig suggerierten Sinnlosigkeitsverdachts gegenüber aller Metaphysik nicht nur metaphysischem Fragen sich offen zeigen, sondern selbst in und von ihrer Wesensstruktur her metaphysisch denken, was ihre innere Differenziertheit maßgebend bestimmen würde[116]. Dies schlösse gerade im Blick auf Cusanus den Gedanken ein, daß Gott trotz seiner Immanenz in der Welt durch Schöpfung und Erlösung ein transzendenter ist: *in* seiner Offenbarung verborgen, oder: verborgen und in seinem Wirken sich zeigend zugleich.

[116] Eine exemplarische Realisierung einer derartigen Intention sehe ich – ohne permanent begleitenden „Konjunktiv" – in W. Pannenbergs "Systematischer Theologie", 3 Bände, Göttingen 1988–1993.

Philotheos 1 (2001) 177–204

Predrag Milidrag
Beograd

Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama

Poznosholastička filozofija je pastorče istorije filozofije: istoričari filozofije koji se bave srednjovekovnom filozofijom smatraju je pre delom renesansne ili rane moderne filozofije, dok oni koji se bave renesansnom ili ranom modernom, smatraju je delom srednjovekovne filozofije. Ovakav maćehinski odnos istoričara filozofije prema poznoj sholastici doveo je do toga da se ona premalo istražuje, da se o njoj daleko manje zna nego o ostalim periodima u istoriji filozofije, te da je, sledstveno, njen uticaj na ranu modernu filozofiju sasvim nepoznat u širim filozofskim krugovima. No, istini za volju, sve ovo delom jeste i posledica njene „prelazne prirode": iako po svojim temeljnim odlikama pripada sholastici, ona je besumnje po svojim uvidima već proto-moderna.[1] Odatle, ukoliko želimo da razumemo (ranu) modernu filozofiju, moramo istraživati i poznu sholastiku.

Ovaj tekst biće posvećen trima međusobno povezanim filozofskim doktrinama ključne figure pozne sholastike — jezuite Franciska Suáreza (Franciscus Suárez, 1548–1617). To su: 1) struktura akta poimanja, 2) božanske ideje i odnos esencije i egzistencije u stvorenim bićima i 3) večne istine. Zašto baš ove doktrine? Pa, zato što nam upravo one omogućavaju da (bolje) razumemo onoga ko otvara puteve modernoj filozofiji — Dekarta. Zato, nakon izlaganja Suárezovog razumevanja, u četvrtom, zaključnom delu teksta, na primeru tri mesta iz Dekartove *III Meditacije* ćemo u najkraćim crtama pokazati kako upravo ove tri Surezove doktrine pomažu da razumemo Mislioca puteva.

I Struktura akta poimanja

Akt poimanja po Suárezu sadrži dva momenta: formalni koncept (*conceptus formalis*) i objektivni koncept (*conceptus objectivus*).[2] Ovde je dakle reč o nivou jedne čisto duhovne radnje, što će reći da je ceo proces saznanja koji podrazumeva kretanje od čulnih utisaka do samog poimanja suštine stvari, ostavljen po strani. Suárez, naravno, i to razmatra, ali je to za razumevanje same strukture akta poimanja irelevantno. Za razlikovanje između formalnog i objektivnog koncepta, Suárez kaže da je filozofsko opšte mesto (*distinctio vulgaris*).[3]

---

[1] Vidi Jose Ferrater Mora, „Suárez and Modern Philosophy". *The Journal of the History of Ideas* 14 (1963): 528–43.

[2] Smatrali smo da je bolje zadržati reč „koncept", nego je prevoditi sa „pojam", zbog mogućih kasnijih konotacija, koje ima ova druga reč.

[3] Suárez, Franciscus S.J., *Disputationes metaphysicae* (1597), rasprava 2, sekcija 1, pasus 1: u *Opera Omnia*. tom. 25, Paris: Vives, 1856–77. Prilikom citiranja, ovo će delo biti označavano skraćenicom *DM* sa navedenim redom rasprave, sekcije, pasusa i iza dvotačke tomom i stranicom standardnog izdanja.

Formalni koncept on određuje na sledeći način:

> Formalni koncept jeste sam akt ili, što je isto, reč kojom razum poima neku stvar ili opšti pojam. On je zvan konceptom, jer kao da je izdanak duha; zvan je formalnim ili zato što je krajnja forma duha, ili zato što duhu formalno reprezentuje znanu stvar ili zato što je istinski i krajnji formalni ishod duhovnog obuhvatanja, što ga razlikuje od objektivnog koncepta.[4]

Formalni koncept uvek jeste istinska i pozitivna stvar,[5] pojedinačna i individualna,[6] koja je modalno različita od duha i koja pripada kategoriji kvaliteta.

Dakle, formalni koncept jeste formalni zato što: a) on jeste poimajuća aktivnost koja strukturira duh ili mu pruža formalno kvalitativno određenje; duh je posmatran kao na početku formalno neodređen, ali ipak odredljiv ili sposoban da bude specifikovan saznajnim procesom; b) on formalno reprezentuje[7] ili funkcioniše kao prirodni formalni *znak stvari* o kojoj je reč,[8] čime čini da stvar bude znana za duh; c) ova duhovna aktivnost, aktivnost poimanja, jeste svoj sopstveni formalni ishod (*terminus*), ali ne i objektivni.

Ovaj proces poimanja (*conceptio*), Suárez određuje kao duhovnu reč (*verbum mentis*),[9] dok reprezentativnu funkciju tog procesa posmatra kao proces zamišljanja, te ga imenuje kao sliku (*imago*)[10] ili sličnost (*similitudo*).[11] S obzirom da duh zahteva da bude

---

[4] „Conceptus formalis dicitur actus ipse seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem apellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrisecus et formalis terminus conceptionis mentalis in quo differt a conceptu objectivo", *DM* 2.1.1: 25, 64–5.

Uz *proles mentis*: „*Species expressa*, bilo da je formiran unutrašnjim čulom ili razumevanjem, takođe je zvan konceptom, *conceptus*, zato što je rođen ili donet na svet unutar duha, upravo kao da je duh oplođen ili specifikovan kroz delovanje jednog *species impressa* ... Na nivou koncepta, seksualna metafora jeste prikladna i više ne zavodi [kao kod *species impressa*]: koncept donosi na svet objekat u njegovom kompletnom bivstvovanju, njegovom bivstvovanju, tj., kao nezavisnog od fizičke egzistencije u okolnom ambijentu", John Deely, *New Begginings: Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1994: 135. Po svom kvalitetu, prikaz nastanka i odnosa *species impressa* i *species expressa* izložen u ovoj knjizi, daleko nadmašuje sve drugo od pregledane literature; upor. Deely, *New Beginnings*: 126–39.

[5] „Vera ac positiva res", *DM* 2.1.1: 25, 65.

[6] „Res singularis, et individua", isto.

[7] „Conceptus formalis, ut repraesentans", *DM* 8.4.18: 25, 289.

[8] Za formalni znak, vidi, Deely, *New Beginnings*: 138.

[9] Doktrinom o Božjoj reči, „sveti Agustin je pokušao da pomiri platonizam i hrišćanstvo. Prema ovoj doktrini, Božja reč je identifikovana sa Drugom osobom Trojstva, te sa aktom proizvođenja Druge pomoću izricanja od strane Prve. Ovo izricanje (*utterance*) ne treba razumeti po analogiji sa izricanjem u govoru ili jeziku, već kao bezgovorno proizvođenje misli koja može, nakon toga, biti izražena rečima", M. B. Foster, „Christian Theology and Modern Science of Nature, II". *Mind* 45 (1936): 8–9. „U skladu sa metaforom rađanja, Avgustin može označiti duhovu sopstvenu reprezentaciju ideje, kao jednu 'reč' koja je pojmljena. Ova upotreba izraza 'reč' bila je modelirana na tragu pojma u teologiji, koji je pomagao da se označi razlika između božanskih Osoba. Duhovna reč bila je jedna 'slika' ili 'sličnost' stvari, ono što su srednjovekovni, kao i moderni pisci, zvali konept", J. Owens u Kretzmann Norman, Kenny Anthony, Pinborg Jan (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982: 443. Za klasičan smisao *reči* kod Tome, vidi Vivian Boland O. P., *Ideas in God According to St. Thomas Aquinas*. Leiden, E. J. Brill,1996: 235–48. Ukratko, izraz pojmljene suštine jeste duhovna reč ili koncept.

[10] Duh „formalnom reprezentacijom obrazuje jednu jedinstvenu reprezentujuću sliku ... koja slika jeste sam formalni koncept (Mens *format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentatem ... quae imago est ipsa conceptus formalis*)", *DM* 2.1.11: 25, 69. Upor. i „imago Petri", a u vezi sa „in conformitate immediata inter repraesentationem imaginis, et rem ipsam repraesentatam", *DM* 8.13: 25, 276.

određen onim što je znano procesom poimanja, ovaj je proces označen i kao istisnuti lik (*species expressa*).[12] Duhovnu reč, sliku i istisnuti lik, Suárez posmatra tek kao različite aspekte jednog te istog akta duha, akta poimanja, te zato izjednačava aktivnost poimanja (*conceptio*) sa njenim proizvodom (*conceptus*).

Suárez, dakle, razliku između duhovne reči i akta poimanja razume tek kao razumsku. U poznoj sholastici je postojala kontroverza oko toga da li su formalni koncept, istisnuti lik i duhovna reč, realno ili samo razumski različiti od akta poimanja. Po tomistima, akt saznanja se realno razlikuje od formalnog koncepta.[13] Formalni koncept, istisnuti lik ili duhovna reč funkcionišu kao *similitudo* i *imago*, odnosno kao prirodni, formalni znak spoljnih, ekstramentalnih stvari (*res*). Po ne-tomistima, Suárezu,[14] a u skotističkoj tradiciji, aktivnost saznanja, tj. akt poimanja preuzima ulogu *similitudo* i *imago*, te on kao takav jeste formalni, prirodni znak *intramentalnih*, ali *od ljudskog duha nezavisnih* stvari.

Povod za ovo drugo, i Suárezovo razumevanje, bilo je tumačenje Tomine tvrdnje iz *Sume protiv pagana*, o razlici između duhovne reči i akta poimanja: „Istina se odnosi na ono u umu što um izriče, a ne na radnju kojom to izriče".[15] Po Suárezu, negativni deo Tomine tvrdnje jeste to da istina ne pripada operaciji razumevanja kada je posmatrana *materijalno*, kao zavisna od duha i sadržana u njemu kao njegov kvalitet. Pozitivni deo Tomine tvrdnje, po Suárezu, jeste da se ta ista aktivnost razumevanja, posmatrana *formalno*, u strogo epistemološkom smislu, može razumeti ili kao ona koja reprezentuje stvar pasivnom razumu, koji je potom izražava (*dicit*) ili kao ona koja sadržava znanu stvar (*res cognita*) u bivstvovanju-kao-biti-reprezentovan, s obzirom da aktivnost kao poimajući proces jeste inteligibilna slika (*imago*).[16]

Conceptus objectivus za Suáreza jeste sledeće:

> Objektivni koncept jeste ona stvar, ili pojam, koja je strogo i neposredno znana ili reprezentovana pomoću formalnog koncepta. Na primer, kada poimamo jednog čoveka, onaj akt u duhu koji proizvodimo da bi ga pojmili, zove se formalni koncept, ali čovek koji je tako znan ili tim aktom reprezentovan, zove se objektivni koncept. On je imenovan konceptom po spoljnoj oznaci od formalnog koncepta, pomoću kojeg je objekt pojmljen; on je nazvan objektivnim, jer nije jedan koncept u smislu forme koja intrinsično ograničava poimanje,

---

[11] Za vezu *imago* i *similitudo*, upor. *DM* 8.1.6–7: 25, 277. Za ovu vezu sa *verbum mentis* kod Tome, Boland, *Ideas in God*: 220 i dalje, posebno 237; Leen Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, volume one: *Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden: E. J. Brill, 1994: 160.

[12] *DM* 6.5.4: 25, 224–5.

[13] Upor. Gabriel Nuchelmans, *Judgement and Proposition*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1982. 19–21

[14] Pod „ne-tomistima" se misli na one filozofe i teologe u poznoj sholastici, na koje je primetno uticao sholasticizam XIV veka, pre svega Duns Skot. Toma Akvinski je i dalje bio neprikosnoveni autoritet (njega su Jezuiti odabrali za učitelja svoga reda), ali su ne-tomisti i samog Tomu interpretirali s obzirom na četrnaestovekovni sholasticizam.

[15] Toma Akvinski, *Suma protiv pagana*, I 59 (*Suma protiv pogana*. Prevod o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1993: 237).

[16] Odnos aktivnosti kao znaka i reprezentacije, objašnjava Dž. Dojl: „Suárez na najvećem broju mesta, koje sam ja video, rezerviše jezik 'označavanja'(*significatio*) za spoljne, posebno hotimične znake, a 'reprezentaciju'(*repraesentatio*) koristi kada govori o unutrašnjem prirodnom znaku koji se javlja kod formalnog obuhvatanja", John Doyle, „Suárez on Beings of Reason and Truth (1)", *Vivarium* 25 (1987): 151–2.

već u smislu objekta i materije oko kojeg je formalni koncept razvijen i na koji [objekat] se oko duha direktno upravlja.[17]

Objektivni i formalni koncept se razlikuju u sledećem:

Formalni koncept jeste uvek istinska i pozitivna stvar i jeste jedan kvalitet u stvorevinama kojeg duh sadrži, ali objektivni koncept nije uvek istinska i pozitivna stvar, jer ponekad poimamo privacije i drugo što se zove bićima razuma, koja imaju samo objektivno bivstvovanje u razumu ... [što može biti i] nešto univerzalno ili konfuzno ili zajedničko, kao što je čovek, supstancija i slično.[18]

Objektivni koncept ne reprezentuje ništa, već je on sam reprezentovana stvar. „Stvar" može biti *vera ac positiva res* tj. stvarna suština, ali može biti i stvar u superstranscendentalnom smislu,[19] odnosno biće razuma. Stvar jeste objektivni ishod ili objektivna granica (*terminus*) formalnog koncepta[20] i zato je stvar u razumu na objektivan način. Sve što jeste objektivni koncept u razumu bivstvuje objektivno; na *esse objectivum* ćemo se kasnije vratiti.

Svaki objektivni koncept, bilo da je stvarna suština ili biće razuma, jeste *res repraesentata*, *res significata* ili *res cognita*, što su sve ekvivalentni izrazi.[21] Suárez insistira da same ove spoljne oznake nisu identične sa formalnim konceptom, jer nisu unutrašnji for-

---

[17] „Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quae propriae et immediate per conceptum formalem cognoscitur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus quem in mente efficimus ad concipiendum hominem vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus objectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem objectum ejus concipi dicitur, et ideo recte dicitur objectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsec terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quem mentis acies directe tendit", *DM* 2.2.1: 25, 65.

[18] „[Conceptus] formalis semper est vera ac positiva res in creaturis qualitas menti inhaerens, objectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes, et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse objective in intellectu ... res universalis, vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et simillа", isto.

[19] Upor. Norman Wells „Descartes' *Idea* and Its Sources". *The American Catholic Philosophical Quaretly* 67 (1993): 525; „Objective Reality of Ideas in Arnauld, Descartes and Suárez". U Kremer (ed.), *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*. Toronto: University of Toronto Press, 1994: 142–3; John Doyle, „Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?". *The Review of Metaphysics* 50 (1997): 783–815, posebno 800–13. Vels navodi Suáreza, *Disputationes*, 3, 2, 4. Ovaj smisao pojma stvari jeste zajednički za sve što je mislivo ukoliko je mislivo, to jest *za sve inteligibilno*. Kao takav on obuhvata kako bića (*ens*) sa stvarnom suštinom, tako i bića razuma. U slučaju stvarnih suština, njihova inteligibilnost potiče od njih samih (*verum*), to je njihova unutrašnja oznaka, dok kod bića razuma to jeste spoljna inteligibilnost, od samog razuma; bića razuma jesu inteligibilna zato što su objekti svesti, te na osnovu toga od razuma i dobijaju za njih spoljnu oznaku *res*. Na žalost, nisam uspeo da dođem do teksta Dž. Dojla: „'Extrinsic Cognoscibility' A Seventeenth-Century Supertranscendental Notion", *The Modern Schoolman* 68 (1990): 57–80. Mora se još dodati da je ovo tek krajnje uprošćena informacija o pojmovima „spoljna" i „unutrašnja oznaka". Za punu informaciju, vidi Doyle „Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez S.J.". *Vivarium* 22: 121–60.

[20] „Formalni koncept jeste jedan akt duha", koji je „aktualizovan kao pojedinačna misao, pomoću svoje specifične forme. Akt, nadalje, može biti određen preko svog ishoda (*end*); posebno onda kada je akt jedan transparentni akt poimanja, to šta je on, određeno je onim o čemu akt jeste. Ponajviše, uvođenje objektivnog koncepta naglašava da je intencionalni objekat ishod akta: 'oko kojeg je formalni koncept razvijen'... možemo reći da ista stvar proizvodi poimanje sebe same kroz jednu vrstu transparentne replikacije *u razumu*", Amy Morgan Schmitter, „Formal Causation and the Explanation of Intentionality in Descartes". *The Monist* 79 (1996): 376, moje podvlačenje.

[21] Ne: identični.

malni ishod saznajnog procesa, ali da potiču od njega, jer on je reprezentujući, on je znak i njime se saznaje objektivni koncept.

Od *neizmernog* je značaja ne prevideti da određenje reprezentovane stvari kao koncepta, jeste spoljna oznaka stvari,[22] koja proizilazi iz njene veze sa duhom. Sa druge strane, njeno određenje kao *res cognita*, rezultat je naše refleksije o njoj. Stvar je, dakle, *res cognita* zato što je znana poimajućom aktivnošću, koja je ekvivalentna sa formalnim konceptom, i zato je i *res cognita* spoljna oznaka stvari u razumu, isto kao i *esse cognitum*.[23] Sam odnos između formalnog i objektivnog koncepta jeste odnos između reprezentujućeg i reprezentovanog, slike i oslikanog, znaka i označenog, znajućeg i znanog, forme i materije.

Kada je objektivni koncept *vera ac positiva res*, tada on podrazumeva i od duha nezavisnu stvarnost, koja je *označena* u relaciji prema onome što je njoj spoljno, naime prema formalnom aktu poimanja (*conceptio formalis*). *Res cognita* kao stvarna suština jeste od duha nezavisan ishod jednog saznajnog akta, koji je sam zavisan od duha. Odatle je za stvarnu suštinu *kao takvu*, akcidentalni kvalitet „biti objekt svesti".[24]

Sam pojam *vera ac positiva res*, onako kako ga Suárez razume, ima dva smisla. Kako je već ranije naglašeno, *vera* jeste istina u transcendentalnom smislu. To je osobina realnog bivstvstvovanja, nezavisnog od razuma koji saznaje, pa čak i od božanskog razuma, po Suárezu. Drugim rečima, to je pozitivna i unutrašnja oznaka suštine, povezana sa praosnovnom inteligibilnošću bivstvovanja (*esse*) i bića (*ens*) u njima samima.[25]

---

[22] Suárezov objektivni koncept, T. Kronin razume kao reprezentaciju, „znani srednji pojam (*term*) između razuma i egzistirajuće stvari (Timothy Cronin S. J., *Objective Being in Descartes and in Suárez*. Analecta Gregoriana, vol. 154. Rome: Gregorian University Press, 1966: 78). Karakterizacija Suáreza kao reprezentacionaliste, jeste direktna posledica Kroninovog previda da je *conceptus objectivus* kao koncept, spoljna oznaka *stvari u razumu*. Zato on može govoriti i o „reprezentativnoj suštini", a da u tome ne vidi nikakav problem. Ali, baš ovaj izraz problematičnog smisla, ukazuje da Kronin, hteo-nehteo, svoju interpretaciju usmerava ka direktnom realizmu, jer ga na to nagoni sam Suárez, kod kojega nema ni traga od reprezentacionalizma. „Sholastičari su bili praktično jednoglasni u odbacivanju reprezentacionalizma. Oni su verovali da takvo gledište o saznanju jeste nespojivo sa izvesnošću o spoljnom svetu, jer, tvrdili su, ukoliko se naše saznanje okončava jedino u duhovnoj reprezentaciji spoljnog objekta, kako bismo ikada mogli da uporedimo ovu reprezentaciju sa spoljnim fizičkim objektom, da bi prosudili da li je tačna?", David Clemenson, *Seventeenth-century Scholastics Philosophy of Cognition and Descartes' Causal Proof of God's Existence*. Doctoral Thesis. Cambridge, Massachusetts: Harvard University 1991: 188. Nema razloga zašto bi Suárez bio izuzetak, ne samo od pozne sholastike, već i od celokupne sholastičke tradicije, jer za njega, „saznanje (*cognition*) ... koje ne reprezentuje duhu direktno znani objekat, jeste protivrečje u pojmu", Clemenson, isto delo: 85.

[23] „Biti znan" jeste spoljna oznaka; upor. *DM* 54.2.6: 26, 1019. „Bivstvovati-kao-biti-znan jeste tek spoljna oznaka koja je preneta sa njenog intramentalnog temelja, realne pozitivne saznajne aktivnosti, i spolja pripisana intramentalnom objektu te saznajne aktivnosti", Norman Wells, „Descartes and Suárez on Secondary Qualities; A Tale of Two Readings". *The Review of Metaphysics* 51 (1998): 584.

[24] Ono što je objektivno u razumu, ponekad u sebi samom ima, ili može imati, kaže Suárez, istinsko i realno bivstvovanje (*habet, vel potest habere in se verum esse reale*), koje se poklapa sa time da je objekt za razum i to mu bivstvovanje prosto i suštinski pripada (*quia hoc esse est quod simpliciter ac per se illi convenit*). Ali, biti objekat za razum, jeste spoljno i akcidentalno za njega (*objici autem rationi est illi extrincesum et accidentale*); upor. *DM* 54.1.6: 26, 1016.

[25] Da ne bismo uistinu nepotrebno komplikovali izlaganje, u ovome smo radu istinu u transcendentalnom smislu posmatrali uprošćeno, ali ne i netačno, kao unutrašnju oznaku suštine stvari, odnosno bića (*ens*). Kao i druge dve transcendentalne osobine bića, jedno i dobro, istina jeste zapravo spoljna oznaka, koja potiče od poimajućeg razuma, ali jeste *realna* spoljna oznaka, tj. utemeljena je u samoj suštini, označavajući njenu inteligi-

Formalni smisao izraza *vera ac positiva res*, obuhvata, najprostije rečeno, formalne koncepte. On podrazumeva eksplicitno refleksivno saznanje o našem sopstvenom saznanju. Zbog toga je ovaj smisao intramentalni i od duha zavisan smisao, jer formalni koncept jeste modus duha.[26]

Objektivni smisao izraza *vera ac positiva res* obuhvata od duha nezavisne, ali ipak intramentalne stvarne suštine i obuhvata ekstramentalne aktualne suštine. Kao intramentalne, suštine zavise od poimajućeg akta duha, jer u suprotnom ne mogu biti intramentalne. Međutim, bilo da su u razumu ili su i van njega, suštine stvari svoje bivstvovanje ne dobijaju od tog poimajućeg akta, jer one nisu stvorene tim aktom, već su njime samo pojmljene.

Kada je, pak, duh svestan objektivnog koncepta, a nije svestan istinske i pozitivne stvari, objektivni koncept je tada spoljna oznaka jednog bića razuma (*ens rationis*). Dakle, kod bića razuma na delu je dvostruka spoljna oznaka, koja nije realna: jedna, da su stvari, druga da su koncepti. Zato što nemaju suštinu, kod bića razuma nema ni transcendentalne istine,[27] tj. one ne mogu aktualno egzistirati.

Tek pošto je duh postao svestan da je objektivni koncept *vera ac positiva res*, tek nakon toga on može preći na razmatranje istine saznanja, kao istine i laži u sudu. Nas ov-

---

bilnost, *unutrašnju* inteligibilnost („... quia esse intelligibile, non est mera denominatio extrinseca", *DM* 8.7.34: 25, 307). „Istina, strogo govoreći, jeste u ljudskom razumu, ali ona mora da se na neki način nalazi i u stvarima, iako je u stvarima jedino kao povezana sa razumom. I, primarno, ona mora biti u stvarima kao povezana sa božanskim razumom", Ethienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1991[2]: 238 (za istoriju transcendentalnih pojmova do moderne filozofije, vidi Leo Elders S. V. D., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden: E. J. Brill, 1993: 33–77). Dakle, preciznije je reći kako je istina *spoljna realna oznaka* suština stvari, odnosno samih bića. Zato što je realna oznaka, *vera* se može sagledavati i kao predikat suštine i ne sme se sagledavati kao puko imenovanje. Sama suština ne dobija nikakvo novo savršenstvo ukoliko je posmatrana kao *vera*, već se njen karakter — inteligibilnost — bolje očituje kroz odnos prema saznanju (*cognitio*). Kako je ovaj odnos nešto što se dešava samoj suštini, nastavlja Suárez, i što je barem razumski gledano, različito od nje, iako uvek spojeno sa njom (ekvivalencija!), istina, koja je izražena priroda suštine, zove se njenim predikatom, odnosno, s obzirom na biće (*ens*), njegovim atributom ili svojstvom; upor. Doyle „Prolegomena": 134–6.

[26] Upor. *DM* 8.4.2: 25, 290.

[27] „Biće razuma jeste ono što ima jedino objektivno bivstvovanje u razumu ili što je mišljeno razumom kao jedno biće, ako i nema entitet u samom sebi (*ens rationis esse illud, quod habet esse objective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat)", *DM* 54.1.6: 26, 1016. To jest, „ne može se reći da imaju suštinu (*nec dici possunt habere essentiam)*", *DM* 54.10: 26, 1018. Ali, zašto je biće razuma mišljeno kao biće, kao stvar? „Jer, pošto je biće njegov adekvatni objekat, naš razum može pojmiti *ništa* jedino na način bića, i, prema tome, kada pokušava da pojmi privacije ili negacije, on ih poima kao bića i tako obrazuje bića razuma (*cum enim objectum adequatum intellectus sit ens, nihil potest concipere, nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur, eas concipit ad modus entium, et ita format entia rationis)*", *DM* 54.1.8: 26, 1017. Duh stvara bića razuma tako što uobličava samog sebe, dajući sebi sopstveno formalno određenje, odnosno proizvodi jedan formalni koncept: „Razum je delotvorni uzrok bića razuma. Ali, on ih proizvodi jedino proizvođenjem neke svoje misli ili koncepta (*intellectus est causa efficiens entium rationis; efficit autem illa, efficiendo solum aliquam cogitationem, vel conceptum suum)*", *DM* 54.2.4: 26, 1019. Dakle, po Suárezu je jedina pozitivna realnost kod bića razuma, zapravo sam saznajni proces i on je osnova za spoljne oznake pripisive bićima razuma: biti biće, biti znan, objektivno bivstvovati, biti objekat, biti stvar, biti pojmljen kao pozitivna realnost. Po poznoj sholastici, ono što je pojmljeno ili reprezentovano formalnim konceptom jeste neka privacija, negacija, relacija itd, a *način* na koji je to pojmljeno jeste biće razuma, odnosno reprezentovano je kao pozitivna realnost: „Kada privacije poimamo kao pozitivnu realnost, poimamo ih kao 'kvalitet razuma', kao što to isto činimo kada poimamo oblik himere", Wells, „Descartes and Suárez": 582.

de interesuje prvi, predrasuđivalački nivo razumskog saznanja. To je nivo prostog poimanja ili zahvatanja (*simplex conceptio seu apprehensio*),[28] na kojem mora postojati podudarnost između znajućeg razuma i znane stvari. Naime, formalni koncept ili reprezentuje nešto ili ne reprezentuje ništa. Ako ne reprezentuje ništa, ni reprezentovanje, niti obuhvatanje ne mogu biti lažni, jer nema prisutnog objekta, a time *ni njegovog formalnog koncepta* (tj. on uopšte nije u svesti). Ako nešto jeste reprezentovano formalnim konceptom, tada je na predrasuđivalačkom nivou prostog poimanja moguće uočiti/konstatovati jedino saglasnost između reprezentacije i reprezentovanog, odnosno između formalnog i objektivnog koncepta. Reprezentujuća aktivnost jedino može da pokaže svoj objekat onakav kakav on jeste, bilo da je on stvarna suština ili biće razuma. Prema tome, na predrasuđivalačkom nivou prostog poimanja, istinski se zna i zna se sa istinom ono što pripada istinskoj i pozitivnoj stvari.[29]

* * *

Na kraju, zbog „distinctio vulgaris" pogledajmo kako je Eustahije od Sen Pola (Eustachius de Sancto Paulo, †1640), toliko hvaljen od Dekarta, odredio formalni i objektivni koncept:

> Koncept svake stvari može biti razumevan na dva načina, bilo formalno, bilo objektivno: strogo uzev, objektivni koncept naziva se konceptom jedino u analognom i denominativnom smislu, jer to je ono pojmljeno ili objekt poimanja. Ali, formalni koncept jeste aktualna sličnost stvari koja je razumevana razumom i koja je proizvedena zarad razumevanja te stvari. Na primer, kada razum percipira ljudsku prirodu, aktualna sličnost, koju on tada proizvodi s obzirom na ljudsku prirodu, jeste formalni koncept ove razumevane prirode. Kažem 'aktualna sličnost' da bi se formalni koncept razlikovao od inteligibilnog lika, koji jeste obična slika same stvari. Odavde, formalni koncept jeste istisnuti lik razumevane stvari, ili duhovna reč. Objektivni koncept ... jeste stvar koja je pomoću formalnog koncepta reprezentovana razumu; u gornjem primeru, aktualno znana ljudska priroda nazvana je objektivnim konceptom.[30]

---

[28] „Ljudski je razum sposoban za tri osnovne vrste aktivnosti: prosto zahvatanje, suđenje i zaključivanje. Prosto zahvatanje jeste analogno čulnom saznanju: sastoji se od prostog 'gledanja' nekog inteligibilnog sadržaja, bez afirmacije ili negacije bilo čega o njemu", Clemenson, *Seventeenth-Century*: 23.

[29] Problemu objektivnog koncepta, T. Kronin pristupa sa strane Suárezovog komentara Aristotelovog spisa *O duši* i objektivni koncept posmatra u kontekstu procesa ljudskog saznanja. I po Suárezu, proces saznanja praćen je uobičajenim sholastičkim „epistemološkim prtljagom" (fantazam, utisnuti/istisnuti lik, aktivni/pasivni razum). Za Suáreza fantazam (*phantasmata*) jeste tek egzemplarni uzrok inteligibilnog lika (*species intelligibilis*) od strane aktivnog razuma (*intellectus agens*), odnosno egzemplarni uzrok (*causa exemplaris*) obrazovanja formalnog koncepta. To znači da *nema uzročne veze* između duhovnog i materijalnog, jer fantazam jeste materijalan, a duh nematerijalan, te uticaj ne može postojati, a i fantazam kao proizvod niže moći ne može delovati na višu moć duše. Kao egzemplarni uzrok, fantazam daje *povod* za operaciju duha, odnosno za proizvođenje inteligibilnog lika. „Suárezov opšti okvir teži da prenaglasi ulogu duha i da negira bilo kakvo direktno delovanje čulnih reprezentacija u proizvodnji saznanja", L. Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, volume two: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*. Leiden: E. J. Brill, 1995: 330. A, „kakva je relacija između ovih dveju različitih moći [imaginacije i razuma]? Na ovoj tački, Suárez insistira da su fantazam i razum ukorenjeni u jednoj i istoj duši. Usled ovog identičnog korena, između ove dve moći postoji takav čudesan red i harmonija, da s obzirom na aktivnost razuma, imaginacija *eo ipso* stupa u delanje". Cronin, *Objective being*: 83. Razum i fantazija imaju *istovremene* i *paralelne* akte. Lajbnic će nastaviti ovim putem i stići do prestabilirane harmonije.

[30] „[Conceptus] duplex igitur cuiusque rei assignatur, alter formalis, alter objectivus: ille proprie hic vero non nisi analogice et denominative conceptus dicitur: concepta sive objectum conceptus. Est autem formalis

Da je razlika između formalnog i objektivnog koncepta uistinu bila *distinctio vulgaris*, kako to Suárez tvrdi, dokazuju radovi drugih onovremenih filozofa: jezuiti Francisko Toledo (Franciscus Toletus),[31] Antonio Ruvio (Antonius Rubius)[32], Roderigo Ariaga (Roderigo de Arriaga),[33] Tomas Kompton Karlton (Thomas Compton Carleton)[34] koji, kao i Suárez, već koristi *idea* umesto *conceptus*;[35] tu su i tomista kardinal Kajetan (Thomas de Vio Caietanus),[36] Abra de Rakonis (Abra de Raconis),[37] Džon Noris (John Norris)[38] skotista Bartolomej Mastrije (Bartholomaeus Mastrius)[39] kao i M. Meris (M. Meurisse).[40] Noris ovo razlikovanje primenjuje kao i Dekart, na ljudske ideje.[41] M. Meris takođe spominje kako objektivni koncept može biti posmatran na dva načina, kao stvar koja *može biti* poimana ili kao stvar koja *jeste* poimana.[42]

II Božanske ideje

Ceo prethodni deo o strukturi akta poimanja, iako je bio posvećen poimanju u ljudskom duhu, nije jedino za njega relevantan. Naime, u poznoj sholastici kod ne-tomista, kod Suáreza, pojmovima *conceptus formalis* i *conceptus objectivus* objašnjavana je, sa jedne strane, Božja egzemplarna uzročnost, pošto su božanske ideje bile identifikovane sa formalnim konceptom, jer on jeste perceptualna ili konceptualna forma[43], a sa druge strane objašnjavana je *scientia* o stvorenim i stvorivim bićima (*ens*).

> Šta je značenje te reči [biće]? Kao prvo, moramo razlikovati biće (*ens*) kao particip sadašnji od bića kao imenice. *Ens* (biće) jeste izvedeno od *sum* (jesam). *Sum* kao egzistiranje izvedeno je iz *Ja egzistiram*. Kao i samo *sum*, to je glagol koji uvek označava aktualnu egzistenciju i o kojem

---

conceptus actualis similitudo rei quae intelligitur ab intellectu, ad eam exprimendam producta: exemli gratia, cusm intellectus percipit humanam naturam, actualis similitudo quam de natura humana exprimit est conceptus formalis huius naturae intellectae. Dicitur autem actualis similitudo, ut discernatur a specie intelligibili, quae est habitualis eiusdem rei imago. Ex quo intelligis formalem conceptum esse speciem expressam rei intellectae, seu verbum mentis. Objectivus autem ... est res quae per conceptum formalem intellectui repraesentatur, ut in supra dicto exemplo, natura humanae actu cognita dicitur conceptus objectivus", Eustachius de Sancto Paulo, *Summa Philosophiae Quadripartita* (1609); cit. prema Cronin, *Objecive being*: 35.

[31] Upor. citat u Cronin, isto delo: 34.

[32] Upor. Clemenson, *Seventeenth-Century*: 181–2 i citat u E. J. Ashworth, „'Do Words Signify Ideas or Things?' The Scholastic Sources of Locke's Theory of Language". *The Journal of the History of Philosophy* 19 (1981): 320.

[33] Upor. Clemenson, isto delo: 157–8.

[34] Upor. citat u Wells, „Objective Reality of Ideas in Arnauld, Descartes and Suárez": 155–6.

[35] Upor. citat u Wells, isto delo: 159.

[36] Upor. citat u Cronin, isto delo: 34–5.

[37] Upor. citat u Cronin, isto delo: 35–6.

[38] Upor. citat u Wells, isto delo: 162.

[39] Upor. citat u Wells, isto delo: 157–8.

[40] Upor. citat u Wells, isto delo: 158.

[41] Upor. citat u Wells, isto delo: 162–3.

[42] Upor. citat u Wells, „Descartes' *Idea*": 531, nap. 87. Ovo je važno jer vodi razumevanju načina bivstvovanja Dekartovih urođenih ideja.

[43] „Egzemplar se formalno nalazi u razumu kao njegov formalni koncept (*exemplar inest formaliter intelectui tanquam conceptus formalis eius*)", *DM* 25.1.26: 25, 906 (isto važi i za ljudsku egzemplarnu uzročnost). Ovo je direktno u suprotnosti sa tomističkim razumevanjem da su ideje *conceptus objectivus*; vidi Wells, „Descartes' *Idea*": 514–19; i posebno Wells, „Javelli and Suárez on Ethernal Truths". *The Modern Schoolman*

se može reći da uvek podrazumeva svoj sopstveni particip sadašnji. *Sum* (jesam), uvek znači *sum ens* (jesam biće), baš kao što *quidam est* (neko jeste), zapravo znači *quidam est ens* (neko jeste biće). Zbog toga, u ovom primarnom smislu, reč *ens* (biće) čini se da označava bilo koju stvar koja je obdarena aktualnom egzistencijom, to jest upravo onom egzistencijom koju glagol *sum* (jesam) označava. Jedino zahvaljujući spontanom proširenju ovog primarnog značenja, *ens* je kasnije počelo da označava, osim takvih subjekata koji aktualno poseduju egzistenciju, i one koji su samo sposobni za to. Kada se razume u ovom drugom smislu, biće (*ens*) postaje imenica koja označava ono što sam Suárez naziva 'stvarnim suštinama' (*essentia realis*).[44]

Predmet metafizike kao nauke (*scientia*) jeste stvarno biće, kako aktualno, tako i potencijalno egzistirajuće, odnosno to su stvarne suštine kao takve. Pošto je po Suárezu pojam bića univokan, nauka o stvarnom biću jeste jedna, te je i akt njegovog poimanja strukturalno isti u ljudskom i u božanskom duhu. Kako je Bog kreator svega, metafizika je primarno *scientia divina*, a sva stvorena bića i njihove suštine — bilo da aktualno egzistiraju ili ne — *prvotno* jesu objekti božanskog duha: Bog ih zna i Bog ih hoće. Dakle, zarad metafizike kao *scientiae*, moraju biti određeni odnosi stvorenoga bića i njegove suštine prema božanskom razumu i volji: postoji li išta u suštini što bi bilo nezavisno od Boga, kako Bog uzrokuje suštine, koji je odnos između suštine kao objekta božanske volje i suštine kao objekta božanskog razuma, po čemu su zapravo stvarna suština i stvarno biće stvarni, tj. da li se oni nekako razlikuju od bića razuma? Mora se postaviti još jedno pitanje: kakva je razlika između stvarne suštine kao egzistirajuće u božanskom duhu i te iste suštine kao egzistirajuće u biću čija je ona suština, odnosno, kakva je razlika između esencije i egzistencije stvorenog bića? Počećemo sa poslednjim pitanjem.

U srednjovekovnoj metafizici Suárez prepoznaje tri osnovna načina na koji je bio razumevan odnos esencije i egzistencije u stvorenim bićima. Prvi je da između njih postoji realna razlika, te da se o njima može govoriti kao o dvema stvarima (*res*); to je tomističko — ali ne i Tomino[45] — razumevanje i kao njegove zastupnike Suárez navodi Kapreola (Johanes Capreolus), kardinala Kajetana, Silvestera od Ferare (Sylvestrus de Ferrara), Hrizostoma Javelija (Chrysostomus Javellus) i Soncinija (Barbus Paulus Soncinias). Drugo je razumevanje bilo da je reč o „maloj realnoj razlici",[46] tj. modalnoj razlici, gde je egzistencija shvatana kao *modus rei*. Suárez navodi Dunsa Skota (Duns Scotus), Henriha od Genta (Henricus Gandavensis) i Dominika Sotoa (Dominicus Soto). Po trećem razumevanju, između esencije i egzistencije postoji aktualni i stvarni identitet, te je razlika između njih samo razumske prirode. Osim Skota i Henriha od Genta,[47] tu su još i Petar Au-

72 (1994): 35, nap. 152. Za ideje kao egzemplare kod filozofa Suárezovog vremena, vidi Roger Ariew, Marjorie Grene, „Ideas, In and Before Descartes". *The Journal of the History of Ideas* 56 (1995): 87–106.

[44] E. Gilson, *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952: 97. Stvarne suštine jesu, dakle, one suštine koje jesu suštine aktualno egzistirajućih bića i onih bića koja mogu egzistirati u svetu.

[45] Suárez ovo jasno uočava, jer od starih tomista spominje Žila Rimskog (*DM* 31.12.35: 26, 293), iako navodi i mesta kod Tome koja daju osnovu za ovakvo tumačenje. Za Tomino razumevanje i istoriju razumevanja njegovog razumevanja vidi Cunningham, S. J. (1988), *Essence and Existence in Thomism; A Mental Vs. the „Real Distinction"*, Lanham: University Press of America, 1988, kao i Gilson, *Being and Some Philosophers*, praktično cela knjiga, a posebno str. 76–107.

[46] *DM* 31.6.20: 26, 244.

reoli (Petrus Aureolus), Durand od Sen Pursena (Durandus de Saint-Pourçain) i Pedro Fonseka (Pedro da Fonseca).

Sam Suárez ovu razliku razume kao razumsku (*1*):[48] aktualna egzistencija nekog bića (*ens*), nije ništa drugo do puna aktualizacija njegove esencije.[49] Za njega, razumska razlika ne može biti bilo kakva, već mora biti takva da se aktualna egzistencija može sa istinom odreći esenciji stvorene stvari.[50]

Da bi se videlo koji status imaju suštine stvorenih bića u Božjem duhu, prvo se mora videti gde suštine sve mogu bivstvovati, tj. na koje sve načine one mogu biti aktualne. Najprostije rečeno, one su uvek aktualne u nečemu ili zahvaljujući nečemu. Tri su načina aktualnosti suština: van svojih uzroka (tj. kao aktualno egzistirajuća bića), u svojim uzrocima i u nekom razumu. U prvom slučaju, suština poseduje *intrinsičnu* aktualnu egzistenciju u sebi samoj (*2*), ali ne *od sebe*, već od Boga; „egzistencija" jeste suština stvorene stvari, pojmljena *in actu extra causas* (*3*). Druga dva načina jesu ekvivalentna (ne: identična), ukoliko je uzrok razumske prirode, kakav Bog jeste, i suština tada poseduje *aktualnost u svome uzroku*, tj. razumu; to nije njena genuina aktualnost.[51]

Ukoliko nisu aktualne zahvaljujući delotvornom uzrokovanju Boga — dakle, kada nemaju aktualnu egzistenciju — već jesu aktualne u Božjem duhu, suštine stvorenih stvari jesu, kako Suárez kaže, *omnino nihil* (*4*). Nema *ničega* intrinsičnog ili pozitivnog u samim suštinama pre akta stvaranja (*5*). Pošto njihovo bivstvovanje u Božjem duhu nije realno — *ništa* intrinsičnog ili pozitivnog — mogućno je reći da su, i po Suárezu, suštine stvari stvorene (*6*).[52]

Međutim, objekat *divinae scientiae*[53] nikako ne može biti *nihil*. Zato, suštine stvorenih stvari nisu čisto ništa, *iako u sebi samima jesu omnino nihil* (*7*). Kada su u Božjem razumu, suštine poseduju *esse cognitum* ili *esse objectivum* ili *esse diminitum*, što su za Suáreza ekvivalentni izrazi: Bog ih zna kao objekte sopstvene svesti i utoliko suštine stvorenih stvari bivstvuju kao objekti Božje svesti. Ovo su dakle *spoljne oznake* koje suštine dobijaju zato što su objekti Božjeg saznanja.[54]

---

[47] Razloge za dvostruko spominjanje ove dvojice, analizira N. Vels: „Descartes and the Scholastics Briefly Revisited". *The New Scholasticism* 35 (1961): 172–90.

[48] Broj u zagradi označava citat iz *Metafizičkih rasprava*, koji je vezan za dotično mesto u našem izlaganju. Svi citati se nalaze na kraju teksta. Izlaganje koje sledi, moralo je biti krajnje komprimovano, a brojni bi citati razbili celinu argumentativnog toka i, smatramo, dekoncentrisali čitateljku ili čitatelja. Isto bi se desilo da su citati naprosto bili navedeni u napomenama: tada bi cele stranice bile napomene, s obzirom na neophodnost navođenja i originala.

[49] E. Žilson sa punim pravom primećuje da „u svom sopstvenom pojmu bića, Suárez nema mesta za egzistenciju kao takvu", Gilson, *Being and Some philosophers*: 103.

[50] *DM* 31.6.20: 26, 249.

[51] Kao što smo videli u prvom delu, to je *conceptus objectivus* kao *vera ac positiva res* i u ljudskom duhu.

[52] Već sada moramo skrenuti pažnju da za Suáreza „stvorenost suštine" ne znači isto što i za Dekarta. Malo kasnije ćemo eksplicirati razliku.

[53] „Za nauku (*scientia*) se kaže da se bavi univerzalijama, a ne pojedinačnostima, ne zato što se bavi imenima umesto pojedinačnostima, već zato što se bavi zajedničkim objektivnim konceptima, koji, iako u stvarnosti nisu različiti od pojedinačnosti, jesu ipak razlikovani razumom", *DM* 6.5.3: 25, 283; cit. prema J.C. Doig, „Suárez, Descartes and the Objective Reality of Ideas". *The New Scholasticism* 51 (1977): 353, bez uvida u original.

[54] *DM* 31.2.7: 26, 231. „Biti objektivno u razumu, nije biti, već biti mišljen ili zamišljan (*esse objective tantum in ratione non est esse, sed est cogitari aut fingi*)", *DM* 54.1.10: 26, 1018. Za ekvivalenciju između *esse objectivum*, *esse diminitum* i *esse cognitum*, vidi J.Doyle, „Suárez on Beings of Reason and Truth (1)": 53.

Utoliko što jesu objekti Božjeg znanja, one objektivno bivstvuju u njegovom razumu, i Suárez ih razumeva kao objektivne koncepte. Kakva je razlika između božanskih i ljudskih objektivnih koncepata? Ljudski objektivni koncepti, kao i božanski, mogu biti stvarne suštine i bića razuma. Međutim, ontološki status stvarnih suština i bića razuma kao objektivnih koncepata u ljudskom duhu jeste različit, dok u božanskom duhu nije. Naime, kada je neki objektivni koncept u ljudskom duhu — koncept stvarne suštine, on se realno razlikuje od odgovarajućeg formalnog koncepta; on jeste u duhu, ali nije od duha, kao što jeste formalni koncept: pojmljena suština sunca nije tvorevina duha, već je od duha samo pojmljena. Ali, kada je neki objektivni koncept biće razuma, ljudski duh jeste uzrok i formalnog koncepta i objektivnog koncepta i to tako što uzrokovanjem formalnog koncepta (poimanjem) uzrokuje i objektivni koncept (biće razuma).[55] *Na ontološkom nivou*, kod stvorenih suština kao objektivnih koncepata, postoje dve bivstvuvjuće stvari (*res*): formalni i objektivni koncept; kod bića razuma kao objektivnih koncepata, postoji samo jedna bivstvujuća stvar: formalni koncept. Upravo ovo što važi za bića razuma u ljudskom duhu, važi za *sve* objektivne koncepte u božanskom duhu: ontološki posmatrano, oni se ne razlikuju, tj. razlikuju se samo razumski, od božanske suštine. Drugim rečima, pre akta pridavanja aktualne egzistencije, stvorene suštine u božanskom duhu jesu tek bića razuma, odnosno formalni koncepti. *I zato su one omnino nihil.* Kada bi bile išta više od formalnih koncepata, stvarne suštine bi bile na neki način nezavisne od Boga, a to ograničava Božju svemoć i narušava njegovu prostotu.

Ekvivalentna spoljnim oznakama esse *objectivum*, tj. *cognitum*, tj. *diminitum*, jeste *spoljna oznaka esse potentiale objectivum*, tj. bivstvovati-kao-objekat-Božje-svemoći (*8*); iako je spoljna, ona jeste istinska oznaka (*9*). Kako smo rekli, u samim suštinama nema ničega pozitivnog, ali ima nečega „negativnog". Srž suštine stvorevine, koja se suština nalazi u božanskom duhu, jeste *negacija sopstvene nemogućnosti*. Na strani Boga imamo njegovu svemoć, dok na strani suštine kao takve, to da je ona *non repugnantia* (*10*), *potentia logica* (*11*) ili, što je ekvivalentno, *non nihil*. Ovo dvostruko negativno određenje predstavlja osnovu kojoj Bog — svojom svemoći — pridaje različite predikate,[56] a rezultat jeste jedna stvarna suština.

Govoreći jezikom svoga protivnika, Kapreola, Suárez će reći da suštine stvorenih bića, pre akta Božjeg delotvornog uzrokovanja, poseduju stvarnu suštinu u potenciji, ali ta potencija nije njihova sopstvena unutrašnja oznaka (*12*), kao što Kapreol misli, već je spoljna oznaka od Božje svemoći, tj. jeste u potpunosti rezultat akta Božje volje. Previd, pogrešno razumevanje ove oznake kao unutrašnje, po Suárezu, vodi ka nezavisnosti suština u Bogu, od Boga samog.

---

[55] „Opšte mesto u poznosholastičkoj tradiciji, pa i kod Suáreza i Eustahija [od Sen Pola], bilo je da na predrasuđivalačkom nivou prostog obuhvatanja, za jedan te isti saznajni proces, u jedno te isto vreme, može biti rečeno da egzistira u razumu i subjektivno (kao formalni koncept) i objektivno (kao biće razuma)", Wells, „Descartes and Suarez": 599.

[56] Evo je razlika u odnosu na Dekarta! Za Suáreza, ma koliko to bilo malo, ipak ima nečega što u jednoj suštini ne zavisi od Boga, to da suština koju on *stvara* svojom svemoći mora biti nesamoprotivrečna. *Sve ostalo* zavisi od njegove volje. Kod Dekarta, nema ni toga, te njegov Bog može stvarati i protivrečne stvari, brda bez dolina, na primer (*Arnou*, 29. 7. 1648: V 223–4). I kod jednog i kod drugog, tek nakon ovoga dolazi pridavanje aktualne egzistencije, takođe delotvornom uzročnošću.

Suárez, dakle, *dopušta i upotrebljava* i ovaj drugi, ne njegov način govora, ali sa jasnim upozorenjem da se mora znati šta se i o čemu govori. U sadašnjem kontekstu to znači da on dopušta da se govori kako suštine imaju realnost u Božjem duhu. Kao što je rečeno, „realno biće (*ens*)" ima dva smisla: a) ono što je u suprotnosti prema bićima razuma i b) ono što aktualno egzistira (*13*). U prvom slučaju, realno biće, iako nije aktualno, jeste realno, jer je sposobno da bude realno biće u drugom smislu; temelj njegove realnosti jeste *non repugnantia*, upravo ono što bića razuma nemaju u sebi (*14*). Odavde sledi da je *omnino nihil* ekvivalentno sa *ništa*-aktualne-egzistencije-esencije, što ne uključuje negaciju njene moguće egzistencije, upravo zahvaljujući *non repugnantia*.

Utoliko što je *non repugnantia*, a ukoliko je *posmatrana* kao realno biće u Božjem duhu, suština ima *potentia objectiva*, što znači: kao objekat božanske svemoći, imati potenciju za aktualno egzistiranje. Još jednom, ovo je tek spoljna oznaka, od božanske svemoći. Upravo je *potentia objectiva* ono što razlikuje Boga od stvorenih bića. Naime, i Bog i stvorevine jesu *non repugnantia*, jer to je srž stvarnih suština (*essentia realis*).[57] Ali, jedino suštine stvorevina imaju *potentia objectiva*, jer to jeste potencija za egzistiranje van svojih uzroka, aktualno egzistiranje, što podrazumeva prisustvo pojma delotvorne uzročnosti u pojmu suštine stvorevine. Bog ne može imati *potentia objectiva*, jer nema uzrok (*15*), odnosno, jer on nužno aktualno egzistira. Suštine stvorevina ovo određenje — *potentia objectiva* — imaju kao svoj predikat, jer da bi i egzistirale van svojih uzroka, tj. van Boga, one zahtevaju njegovo delotvorno uzrokovanje (*16*). Drugačije rečeno, zato što je njihova aktualna egzistencija kontingentna, one imaju *potentia objectiva*. Pošto je upravo ovaj predikat izraz stvarnosti suština stvorevina, sledi da se one ne mogu adekvatno razumeti odvojeno od svog delotvornog uzroka (ukoliko egzistiraju aktualno) ili barem potencijalnog delotvornog uzroka (ukoliko su u svojim uzrocima) (*17*). Odvajanje razumevanja stvarnih suština i stvarnog bića od pojma delotvorne uzročnosti, direktno vodi mešanju sa bićima razuma (*18*).

Bitnost aktualnog delotvornog uzrokovanja *jedino* za aktualnu egzistenciju, ukazuje da je za razumevanje stvorenih suština, naprosto irelevantna njihova aktualna egzistencija. Da ne bude zabune: relevantno je znati šta je *može* uzrokovati, a ne *da li* je i uzrokuje. Ali, takođe da ne bude zabune, bez aktualnog delotvornog uzrokovanja, suštine stvorevina jesu *omnino nihil* i utoliko *suštine stvorevina imaju uzrok i to delotvorni*.[58] Prvo je isto što i drugo, ali prvo je Suárezovo razumevanje iskazano *jezikom* njegovih protivnika.

O suštinama stvorenih stvari se, dakle, sve može znati, a da se uopšte ne uzima u obzir da li one i egzistiraju aktualno. Suštine stvorenih stvari, ne-Suárezovim jezikom rečeno, jesu večne, nužne i nestvorene delotvornim uzrokom, dok je njihova aktualna egzistencija vremenita, kontingentna i stvorena Božjim delotvornim uzrokovanjem. To znači da je mogućno apstrahovati suštine stvari od njihove aktualne egzistencije, a da pri tome

---

[57] „Srž realnosti puko moguće stvari, dakle, jeste njena ne-nemogućnost ili ne-samoprotivrečnost. Posedujući ovo unutrašnje, minimalno, 'kvazi-negativno' određenje, stvar potpada pod zajednički pojam bića kao imenice. U ovome, ona je nalik aktualnim stvorevinama, pa čak i samom Bogu, koji oboje jesu nesamoprotivrečni", J. Doyle, „Suárez on the Reality of the Possibles", *The Modern Schoolman* 45 (1967): 38–9, cit. prema N. Wells, „Old Bottles and New Wine: A Rejoinder to J. C. Doig". *The New Scholasticism* 53 (1979): 519, nap. 14

[58] Kada su u Bogu one jesu *omnino nihil* i nemaju uzrok, dočim kada su u svetu one jesu stvarne i imaju uzrok.

znanje o samoj suštini ne bude ni na koji način okrnjeno. Na osnovu same činjenice da je jedna stvar ili suština apstrahovana od svoje aktualne egzistencije, sledi da ovo njeno stanje, modus bivstvovanja, nije sadržan u objektivnom konceptu esencije stvorevine, te se sa istinom stvorenoj suštini može odrediti aktualna egzistencija (*19*). Ovo omogućava da se, sa jedne strane, suština stvari poima kao moguća, stvoriva, tj. suština u svojim uzrocima i to bez ikakve unutrašnje, njoj samoj svojstvene realnosti (dakle, samo kao *non repugnantia*) (*20*), a da se, sa druge strane, ista ta suština može posmatrati i u aktu, kao egzistirajuća van svojih uzroka, pri čemu joj je egzistencija tako unutrašnja i svojstvena, da se suština može identifikovati sa sopstvenom egzistencijom.

Metafizički temelj za razumsku razliku jeste nesavršenstvo stvorevina, to da nemaju aktualnu egzistenciju u sebi, već je moraju primiti od nečega drugog (*21*). U ovom svetlu, gornje dvoaspektno posmatranje suštine stvorevine, sada se iskazuje tako da suštinu možemo posmatrati kao indiferentnu prema tome da li je u sebi aktualna ili nije.

Spomenuli smo apstrakciju, zahvaljujući kojoj suštinu možemo posmatrati kao jednu potenciju (*22*). Pošto postoje tri načina aktualnosti suština, postoje i tri načina sagledavanja suština pomoću apstrakcije. One se mogu sagledavati kao aktualne van svojih uzroka, u razumu i u svojim uzrocima. U prva dva slučaja, suštinama pridolazi nešto njima spoljno: u prvom slučaju aktualna egzistencija, u drugom *esse objectivum/esse cognitum*, u božanskom ili ljudskom razumu.[59] Kada apstrahujemo od suština stvari sve ono što im pridolazi spolja, a što ih ne konstituiše, naprosto ostavljajući sve to po strani,[60] suštine stvari jesu posmatrane na apsolutan način.[61] Suština posmatrana isključivo kao objekt Božje svemoći, koja suština, kao takva, ima *esse potentiale objectivum*, jeste posmatrana apsolutno. Da ne bude zabune, znano bivstvovanje u božanskom duhu, *jeste ekvivalentno*, i *nije identično* sa bivstvovanjem-kao-objektom-božanske-svemoći; prvo je bivstvovanje u razumu, drugo je bivstvovanje u uzroku. Bez ekvivalencije, a sa identitetom, apstrakcija koja vodi do suština u apsolutnom smislu, bila bi nemoguća. Osim toga, i to je zapravo važno, nestala bi razlika između božanskog saznanja i svemoći (*23*).

Po Suárezu, upravo suštine stvorevina posmatrane apsolutno, jesu predmet božanskog znanja (*scientia*); znanje o aktualnoj egzistenciji to nije. Predmeti metafizike kao *scientiae* jesu, da kažemo, potencijalne stvarne suštine, tj. one koje su u razumu (*24*), a ne stvarne suštine koje egzistiraju aktualno, tj. u svetu, jer je ovo drugo za njih akcidentalno. Do apstrahovanja od *esse cognitum/esse objectivum* mora doći, jer bez toga nije vidljiva razlika u odnosu prema bićima razuma. Kada su posmatrane apsolutno, na videlo izlaze predikati suština i veze između njih (*25*). Još jednom: suštine jesu *i* objekti božanske svesti (*esse objectivum*) i objekti njegovog saznanja (*esse cognitum*), jesu u njegovom razumu, ali *divina scientia* nije znanje toga, već je znanje o onome šta suštine poseduju kao objekti božanske svemoći (*esse potentiale objectivum*), tj. koje predikate poseduju i *zašto* ih poseduju.

---

[59] Ne smeju se smesti sa uma razlike u smislu objektivnog koncepta i objektivnog bivstvovanja u ljudskom i u božanskom razumu.

[60] Na primer to da egistiraju aktualno, da egistiraju u ljudskom razumu, da su reprezentovane ili da su znane.

[61] *DM* 31.13.12: 26, 302.

III Večne istine

Istine o suštinama stvorenih stvari, posmatranih na apsolutan način, jesu večne istine, i one su sastavni deo božanskog znanja. Kao što smo videli, po Suárezu Bog je tvorac suština i one ne egzistiraju osim kao aktualne. No, i pored toga, nauka o suštinama jeste moguća i postoji nezavisno od toga da li suštine egzistiraju aktualno; šta je ruža to znamo čak i u sred zime, kada ni jedna ruža ne egzistira. Istine o suštinama jesu večne, bilo da stvari koje poseduju dotične suštine egzistiraju ili ne. Odavde, pitanje o večnim istinama za Suáreza jeste postavljeno kao pitanje o tim istinama pre pridavanja aktualne egzistencije suštini stvari. Večne istine jesu istine o suštinama. Zašto su večne, zašto su nužne, zašto su istinite?

Po Suárezu, večne istine jesu bazirane na nekom načinu bivstvovanja suština stvorenih stvari. Na primer, tvrdnja „čovek je životinja", jeste jedna večna istina. Od toga kako se razume kopula „je" u tvrdnji, zavisi i razumevanje prirode večnih istina. Dalje Suárez kaže: „Korišćeno kao imenica, *ens* označava ono što ima stvarnu suštinu, od čijeg je posmatranja odvojena aktualna egzistencija, što će reći da niti je isključena, niti negirana, već je jednostavno ostavljena po strani, pomoću jednog načina apstrahovanja (*praecisive tantum abstrahendo*); nasuprot tome, uzeto kao particip (naime, kao glagol) *ens* označava samo realno biće, tj. takvo biće koje ima i stvarnu suštinu i aktualnu egzistenciju i, u ovom smislu, označava biće kao ograničenije".[62]

Dakle, u našem, tj. Suárezovom primeru: *čovek je životinja*, kopula „je" može označavati aktualnu egzistenciju čoveka kao životinje, a može se odnositi i na suštinu čoveka, kao jednu *essentia realis*, koja ne mora aktualno egzistirati. Ekvivalencija sa pitanjem o kojoj se vrsti bivstvovanja radi, jeste očita. *U svakom slučaju*, kopula „je" u večnoj istini ne izražava aktualno egzistirajuće stvari, jer bi tada večne istine bile „kontingentne večne istine", što je protivrečnost (*26*), pošto je aktualno egzistiranje suština stvorenih stvari kontingentno. Prema tome, istinitost večnih istina ne zavisi od aktualne delotvorne uzročnosti Boga (*27*).

Dve su vrste večnih i nužnih istina.

Prva vrsta podrazumeva jedino bivstvovanje istine propozicije (*esse veritas propositionis*).[63] One ne zavise bilo od aktualne egzistencije stvari, bilo od delotvornog uzroka, potencijalnog ili aktualnog, već jedino od samog razuma, te utoliko počivaju jedino na *esse cognitum*. Takve su hipotetičke tvrdnje kako o mogućim, tako i o nemogućim stvarima: „ako je čovek životinja, on je sposoban da oseća" ili „ako je kamen životinja, on je sposoban da oseća". Ove su večne istine istinite, sve i da su čovek ili kamen nemoguća bića; zbog toga je istinito reći i da je slepilo privacija ili pak, da je himera izmišljeno čudovište. Istine ovog tipa, kao i svakog tipa, jesu večne jedino zato što ih Bog zna večno (*28*).

Druga vrsta večnih istina utemeljena je pre svega u božanskoj svemoći i odnosi se na stvarne suštine. Ni ovde kopula „je" ne označava aktualno egzistiranje, niti označava neko bivstvovanje, koje bi suština imala u sebi samoj, nezavisno od Boga; kako smo rekli, u Božjem duhu, suštine jesu *omnino nihil*.

---

[62] *DM* 2.4.8; cit. prema Gilson, *Being and Some Philosophers*: 98, bez uvida u original.

[63] *DM* 31.12.8: 26, 231. Upor. i 31.2.11: 26, 232: „Esse in veritate propositionis".

Nužnost i istinitost večnih istina o suštinama stvari utemeljene su u suštinama stvorevina, kao egzistirajućim u svome uzroku. Suština stvorevine koja egzistira u svome uzroku, egzistira kao objekat božanske svemoći, jer božanska svemoć jeste njen uzrok i zato temelj večnih istina o suštinama stvorevina jeste *esse potentiale objectivum* (*29*), odnosno, u krajnjoj liniji *non repugnantia*. Kao utemeljene u *non repugnantia*, večne istine ne potrebuju ni potencijalno, ni aktualno delotvorno uzrokovanje, jer nema uzroka za nešto takvo kao što je *non repugnantia*. Kao što smo rekli, i Bog i stvorevine jesu *non repugnantia*, *potentia logica* ili *possibile logicum*, dok su samo stvorevine *i* (konjunkcija!) *potentia objectiva*, zato što su uzrokovane. Kao *non repugnantia*, Bog i stvorevine padaju pod zajednički, konfuzni, neadekvatni i kvazi-univerzalni pojam bića kao imenice (*ens ut nomen*). S obzirom na koprisutnost božanskog unutar takvog pojma bića, ne može biti bilo kakve uzročne reference. Odavde i sam pojam *non repugnantia* jeste ambivalentan, jer je sa jedne strane bez uzročne reference, a sa druge strane, vezano za suštine stvorevina, jasno je vezan za delotvornu uzročnost.[64]

Kopula „je" u ovom slučaju izražava unutrašnju vezu između subjekta i predikata tvrdnje, odnosno unutrašnju vezu između suštine stvorevine i njenih predikata, *kao objekata božanske svemoći*. To dalje znači da je nužnost veze između njih utemeljena na potencijalnom bivstvovanju suštine, odnosno na njenoj potenciji za aktualno egzistiranje. U skladu s tim, same večne istine moraju govoriti nešto o egzistiranju suština stvorevina. Pošto je reč o potencijalno aktualnom egzistiranju, sledi da je nužnost večnih istina *hipotetička nužnost*. Konkretno: „čovek je životinja" ekvivalentno je sa „ako postoji čovek, onda je on životinja" (*30*). Dakle, večne istine o suštinama stvorevina jesu istinite zato što takve suštine mogu aktualno egzistirati.

Pošto su večne istine istinite tvrdnje, one se svakako nalaze u Božjem razumu, ali one *nisu od Božjeg razuma*, već jesu istine o njegovoj svemoći, jesu *od* nje (*31*) i zato jesu deo *divina scientia*. Za razliku od njih, večne istine o bićima razuma zavise samo od božanskog razuma (*32*). Bog razume svoju svemoć i odatle razume koje su suštine stvari, a koje su bića razuma, pa odatle i koje su koje večne istine.

Bog ne zna večnu, pozitivnu realnost suština kao takvih, te odatle ne zna niti bilo kakvu unutrašnju istinitost večnih istina, jer tako nešto po Suárezu ne postoji (*33*). Večne istine nisu to što jesu, zato što su nezavisne od Boga (jer nisu), niti zbog božanskog znanja budućih događaja, niti zato što su u Božjem razumu. Ono što Bog zna jeste hipotetički istinito *esse*, a zato što to zna večno, reč je o jednoj večnoj istini. On zna egzistenciju kakvu bi suština imala, *ako* bi bila stvorena, tj. aktualno egzistirala (*34*).

Pa ipak, u *krajnoj instanci*, večne istine iako govore o *potentia objectiva*, nisu zavisne od Božje svemoći, kao što je jeste zavisna *potentia objectiva*, dakle nisu izraz spoljne oznake suština stvari, što *potentia objectiva* jeste. Jer, u srži večne istine jeste *non repugnantia* (*35*). Odatle, u *krajnoj instanci*, ono što Bog zna jeste da ako bi veza izražena u večnoj istini aktualno egzistirala, ništa protivrečno odatle ne bi sledilo.[65]

---

[64] Za ovo vidi Wells, „Javelli and Suarez": 31.

[65] Za ambivalentnost u razumevanju *potentia objectiva* i *non repugnantia* kod Suáreza, vidi Wells, isti tekst: 31–3.

Sve u svemu: večne istine jesu večne zato što ih Bog zna večno, a jesu istine jer nisu protivrečne iliti jer jesu *non repugnantia*.[66]

IV Upućivanje: Suárez i Dekart

Pre nego što pređemo na *III Meditaciju*, spomenimo samo neka mesta na osnovu kojih je belodano da je izvor Dekartove metafizike pozna sholastika.[67] U odgovoru na Hobsove primedbe, Dekart piše: „Upotrebio sam ovu reč [ideja] zato što je obično već bila korišćena od filozofa za označavanje forme percipiranja božanskog duha, iako ne smatramo da Bog poseduje bilo kakvu imaginaciju i ni jednu prikladniju nisam našao" (*III Odg*: VII 181).[68] Dakle, on koristi *filozofski* pojam ideje, koji je u sholastici bio isključivo rezervisan za *božanske* ideje, ne bi li objasnio *ljudske* ideje. Osim toga on koristi i klasične poznosholastičke pojmove *esse objectivum*, *conceptus formalis* (*M VI* 10: VII 78; *II Odg*: VII 151),[69] ali govori i o jasnom i razgovetnom poimanju (*claro et distincto conceptu*, *Primedbe na jedan program*: VIIIB 362) ili, pak, o „ideji ili konceptu" (*II Odg*: AT VII 166).

Pasus 5: ideje jesu *tanquam rerum imagines*

> Sada je pak potrebno poći po redu, pa podijelivši prvo sve moje misli u stanovite redove, istražiti u kojima se od njih zapravo nahodi istina ili laž. Neke od njih su poput slika stvari i samo njima navlastito odgovara ime ideja: kao kada mislim o čovjeku, utvari, nebu, anđelu ili Bogu. Druge pak osim toga imaju drugačije oblike: kao kada hoću, kad se bojim, kad tvrdim, kad niječem.
>
> (*M III* 5: VII 36–7)[70]

---

[66] Očito je da se Suárezova metafizika okončava u logici. Lajbnic se naprosto nameće: moguće je sve što nije protivrečno.

[67] Istraživanje značaja kasnosholastičke misli za Dekartovu filozofiju, nikada nije bilo naročito popularno. U skladu sa tim, i problem uticaja kasnosholastičke misli na formiranje Dekartove metafizike, jedno je od najslabije obrađenih pitanja njegove filozofije. Osim dve ikada napisane knjige o ovom problemu (Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez*; Jorge Secada, *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastics Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000), dve doktorske disertacije koje se još uvek nisu pojavile u formi knjige (Clemenson, *Seventeenth-century Scholastics Philosophy of Cognition and Descartes' Causal Proof of God's Existence*; P.Vasquez-Amarel, *Descartes and Suárez: An Introduction to the Theory of Ideas*, Ph. D. diss., University of Pittsburgh, 1984) i tekstova nekoliko autora, sve ostalo jesu uglavnom uzgredna spominjanja. Neki autori traže izvore ili kod Skota i Okama ili, u kontekstu traženja izvora Dekartovih stavova u vezi sa ljudskim saznanjem, okreću se Tomi Akvinskom; to nije pogrešno, niti promašeno, ali je isuviše udaljeno od Dekarta (1274. Tomina smrt, 1641. *Meditacije*; više od 350 godina), da bi do njega moglo doći neposredovano tumačenjima njegovog sopstvenog vremena.

[68] „Ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erata Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; & nullam aptius habebam". Za *forma cogitationis/forma perceptionis* upor. i *II Odg*: VII 160; *III Odg*: VII 188. Dekartova dela biće citirana na sledeći način. Za *Meditacije* = M, redni broj i pasus; za *Odgovore na Primedbe* = Odg. i redni broj; nakon ovih odrednica, iza dvotačke naveden je tom i stranica standardnog izdanja Dekartovih dela: C. Adam et P. Tannery (publ. par), *Oeuvres de Descartes*, 11 vols, Paris: Vrin, 1996. Korišćeni prevodi: *Meditacije o prvoj filozofiji*, u E. Husserl, *Kartezijanske meditacije*, tom 1, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1975 „Ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erata Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; & nullam aptius habebam".

[69] Za sva spominjanja pojma *conceptus* kod Dekarta, vidi Gilson, *Index Scholastico-Cartesién*. Paris: Alcan 1913: 48.

[70] „Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, & in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram. Quaedam ex his tanquam rerum imagines

Ovaj se citat mora vrlo pažljivo čitati, zbog opasnosti od kobnog previda. Dekart razvrstava misli, moduse duha, i tvrdi kako nekim mislima *svojstveno* pripada ime „ideja".[71] *Misli* koje su ideje jesu poput slika stvari. Kada mislim o čoveku, utvari, nebu ili Bogu, moje ideje jesu poput slika stvari; *nisu poput slika stvari* Bog, čovek, nebo ili utvara koji su u mojim idejama. Odatle sledi da, u svakom slučaju, Bogu, čoveku, utvari ili nebu, jednom rečju *onome* reprezentovanom, ne pripada svojstveno ime „ideja"; da li im pripada nesvojstveno (a pripada im kao spoljna oznaka), ovde nije relevantno.

Misli koje nisu ideje imaju (i) drugačije oblike (*forma*), odnosno kvalitet misaone aktivnosti kod njih, nije onaj koji je kod ideja.[72] Kod misli koje su ideje, kvalitet misaone aktivnosti jeste percipiranje. Odatle, kao međuzaključak sledi da ime „ideja" svojstveno pripada percipiranju. Međutim, kako percipiranje *nužnim načinom* jeste i reprezentujuće, sledi da ime „ideja" svojstveno pripada reprezentujućem percipiranju.

Na osnovu rečenog, mogućno je izvesti sledeće zaključivanje: a) misli koje su ideje jesu reprezentujuća percipiranja, b) misli koje su ideje jesu poput slika stvari, c) dakle, reprezentujuća percipiranja jesu poput slika stvari.

Prema tome, nije ideja tek kao misao, *kao modus duha*, poput slike stvari. Ideja kao reprezentujuće percipiranje ne uzima se materijalno, *in essendo*, već se uzima formalno, *in repraesentando*, kao okrenuta onome o čemu je ideja, ono što je znano/reprezentovano, a to su čovek, utvara, nebo, anđeo ili Bog. *Ideja posmatrana formalno, jeste poput slike stvari.*[73]

„Zajedno sa izrazom *idea*, Dekart je nasledio i jezuitsku interpretaciju *ideae* kao *conceptus formalis* i/ili *conceptio formalis*, pri čemu je sam poimajući proces bio identifikovan sa duhovnom rečju i istisnutim likom i sve ovo u direktnoj konfrontaciji sa ortodoksnom tomističkom tradicijom. Čineći to, Dekart je prigrlio ovaj *proces poimanja kao jedan inteligibilni egzemplar ili formu koja reprezentuje* svoj intramentalni inteligibilni parnjak ili objekt, tradicionalni *conceptus objectivus*".[74]

Nije stvar (ideja uzeta objektivno) slika, stvar je stvar, a slika stvari može biti samo ono što reprezentuje stvar, jer to *sliči* stvari: ideja uzeta formalno.[75] Ideja uzeta formalno jeste poput slike reprezentovane stvari, jer je sam proces reprezentovanja razumevan kao oslikavanje stvari u razumu.[76]

---

sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen: ut cum hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito. Aliae vero alias quasdam praetera formas habent: ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego".

[71] Ne sme se zaboraviti da su za Dekarta misli sve operacije duše (*Reneriju za Poloa*, april ili maj 1638: II 36; *Klerslijeu* 12. 1. 1646: IXA 208). Za ovo vidi moj tekst: „Prolegomena za istraživanje Dekartove metafizičke teorije ideja II: Od duha do ideja", *Filozofski godišnjak* 13 (2000): 42–3.

[72] Upor. moj tekst iz prethodne napomene, poglavlje 9.1, za značenje *formae* na ovom mestu.

[73] „Pošto su ideje forme (*formae*) i pošto nisu sastavljene od bilo kakve materije, ukoliko su posmatrane kao one koje nešto reprezentuju, one se uzimaju ne materijalno, već formalno. Međutim, ako su posmatrane ne kao one koje reprezentuju ovo ili ono, već naprosto kao delatnosti razuma, tada bi se moglo reći da su uzete materijalno." (*IV Odg*: VII 232)

[74] Wells, „John Poinsot on Created Eternal truths vs. Vasques, Suárez and Descartes". *The American Catholic Philosophical Quarterly* 68 (1994): 445, moje podvlačenje.

[75] Ili, kako to pregnantno izražava N. Vels: „Kao jedna *imago*, ideja reprezentuje", Wells, „Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suárez". *The Journal of the History of Philosophy* 22 (1984): 39, nap. 75.

[76] U ovom kontekstu moramo spomenuti još jedno mesto iz *Meditacija*. Dekart bespogovorno poriče da ideja Boga ima ikakve veze sa bilo kakvom slikom, da je Bog nepredstavljiv slikom, za razliku od materijalnih

Pasus 14: pojava uzročnosti

> Naravno, već po prirodnoj svjetlosti je očito da u sveopćem djelotvornom uzroku (*causa efficiens et totalis*) treba biti barem toliko, koliko i u učinku istog uzroka.[77]
>
> (*M III* 14: VII 41)

Sam princip uzročnosti, na ovom mestu, Dekart kao da vadi iz šešira. *Deus ex machina*? Odakle mu princip uzročnosti? Zašto je on jasan „po prirodnoj svetlosti"? Kako to da se u njega ne sumnja, dok je sve ostalo podložno sumnji? Odakle Dekartu princip uzročnosti na ovom mestu *Meditacija*, i zašto je on van svake sumnje? Odgovori na *ovako* formulisana pitanja mogu biti da je princip uzročnosti on preuzeo iz tradicije, te da ga je nenamerno ili namerno izuzeo iz procesa sumnjanja. Prva mogućnost je nedostojna Dekarta: onaj koji je doveo u pitanje matematičke istine, da ne posumnja u princip uzročnosti? Druga je mogućnost nefilozofska,[78] a ukoliko se ipak pokuša uzeti kao filozofska, tada se u pitanje dovodi Dekartovo poštenje mišljenja.

Navedena dva pitanja svakako da nisu bez ikakve osnove, jer princip uzročnosti zaista kao da sa neba pada u četranesti pasus i to još kao nesumnjiv. Ali, problem očito postoji i u samim pitanjima, „očito" zbog neprihvatljivosti mogućih odgovora.[79]

---

stvari (upor. na prim. *III Odg*: VII 181, 183; *V Odg*: VII 385; *Mersenu*, jul 1641: III 393). Kako onda Dekart sebi može dopustiti da napiše sledeće: „Ideja Boga ... je slika istinske i nepromjenljive naravi (*imaginem verae et immutabilis naturae*)" (*M V* 11: VII 68)? Tumačenje, po kojem je ideja uzeta objektivno slika stvari, ovo mesto *ne može* objasniti. Ovakvo bi razumevanje možda i moglo nekako da se „provuče" da je Dekart ubacio i reč *tanquam*; no, on kao da namerno to nije uradio na ovom mestu. Za spomenuto razumevanje, i dalje vrlo živo među interpretatorima, ostaje potpuna misterija kako je to ideja Boga slika. Sam Dekart, očigledno, ovde nije video nikakav problem, a nije ga mogao videti jer on i ne postoji: slika Boga jeste ideja Boga uzeta formalno, reprezentacija Boga u ljudskom duhu. „Imati ideju anđela znači razumeti šta anđeo jeste, a ne imati mentalnu sliku plamena ili 'ljudskog deteta sa krilima', kako je to Hobs mislio. Duhovne stvari, kao neprotežne, uopšte ne mogu biti zamišljane; a, iako protežne stvari mogu biti i zamišljane i razumevane, ova dva procesa ne smeju biti pomešana", E. J. Ashworth, „Descartes' Theory of Objective Reality". *The New Scholasticism* 45 (1975): 333. Treba obratiti pažnju i na mesto iz *Principa filozofije*, gde Dekart, u paragrafu 17, piše kako stvar u svom uzroku mora biti „ne samo objektivno ili predodžbeno (*objective sive repraesentative*)", već i formalno ili eminentno (VIIIA 11). Ovo mesto, bez daljnjeg, znači da je „biti objektivno" — „biti reprezentovan", ali *u kontekstu koji omogućava tu ekvivalenciju*; to ipak i dalje ne znači da ideja uzeta objektivno reprezentuje. Dekart ovde ne govori naprosto o tome da neka stvar naprosto bivstvuje u duhu objektivno ili reprezentativno, već da objektivno ili reprezentativno bivstvuje u duhu *kao svome uzroku*; značenje ovoga razumljivo je na osnovu Sureza. Stvar koja bivstvuje u svome uzroku, koji je uzrok misleće prirode, u potpunosti zavisi od svog uzroka, jer njime je kreirana. Zato ona, kao bivstvujuća u svom uzroku, ne može imati nikakvo bivstvovanje koje bi bilo različito od bivstvovanja njenog uzroka, što će reći da između ideje u formalnom i objektivnom smislu postoji samo razumska razlika. Utoliko, stvar koja bivstvuje *u duhu kao u svome uzroku*, u njemu može bivstvovati jedino kao objekt njegove svesti. Ukoliko je stvar objekt svesti, njeno je bivstvovanje objektivno, na način znanog bivstvovanja, što je ekvivalentno sa bivstvovanjem-kao-biti-reprezentovan.

[77] Radi jezičkog ujednačavanja sa ostatkom rada, umesto tvorni uzrok, stavljeno je delotvorni uzrok (*causa efficiens*).

[78] Reč je o tzv. „pretvorničkoj hipotezi", naime da je Dekart bio svestan propusta, ali da se nadao da će Crkva tolerisati heliocentrični sistem ukoliko on bude prezentovan u kombinaciji sa teološkom epistemologijom. Ovu tezu, zajedno sa pitanjima koje i mi ovde postavljamo, iznosi L. Loeb, „Was Descartes Sincere in His Appeal to the Natural Light?". *The Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 377–406. Na svu sreću, ona nije dobro prihvaćena kod istoričara filozofije.

[79] Da parafraziramo Hegela: na pitanja na koja istoričar filozofije nije odgovorio, treba tako odgovoriti da ih ne treba tako postaviti!

Pre svega ostalog, moramo utvrditi status principa uzročnosti. Za to će nam poslužiti sledeća zaključivanja.

Po prirodnoj svetlosti jasan nam je princip *ex nihilo nihil fit* (*PF* I 11, 18: VIIIA 8, 12).
Ex nihilo nihil fit jeste večna istina (*PF* I 49, 75: VIIIA 23, 38).
Dakle, po prirodnoj svetlosti su nam jasne večne istine.

Ex nihilo nihil fit jeste identično sa (*ab eo non differt*) principom uzročnosti (*II Odg*: VII 135).
Ex nihilo nihil fit jeste večna istina.
Dakle, princip uzročnosti jeste večna istina.

Priroda principa uzročnosti — večna istina — upućuje nas da odgovore na postavljena pitanja (i odgovore na pitanja o pitanjima), moramo tražiti u kontekstu razumevanja stvarnih suština. Ovaj uvid, kombinovan sa poznavanjem poznosholastičkih izvora Dekartove metafizike kod Suáreza, omogućuje nam da *po prvi put*[80] sagledamo kontekst javljanja principa uzročnosti u *III Meditaciji*.

U prethodnom, 13. pasusu Dekart je uveo pojam objektivne stvarnosti, čime je zapravo uveo tvrdnju da ideje reprezentuju suštine stvari.[81] Istovremeno, to što govori o objetivnoj *stvarnosti*, svedoči da on stvarne suštine, čija je stvarnost *predikat*,[82] (koji one imaju nezavisno od toga da li su reprezentovane) posmatra apstrahovano od činjenice da su one reprezentovane, tj. da ih posmatra na suarezijanski apsolutni način.

I, sada mu se odjednom na početku četrnaestog pasusa, javlja jedna večna istina, princip uzročnosti. Samim tim što je večna istina, princip uzročnosti govori nešto o stvarnim suštinama. U ovom trenutku moramo ostaviti po strani pitanje zašto je uzročnost *princip*, kako Dekart dolazi do toga; za sada ćemo posmatrati samo stvarnu suštinu i pokušati da u njoj nađemo uzročnost, a ne neki princip.

Gde je veza uzročnosti i stvarnih suština? Treba se prisetiti Dekartove prve aksiome: „Nema ni jedne egzistirajuće stvari, o kojoj se ne bi moglo pitati šta je uzrok njene egzistencije" (*II Odg*: VII 164). Zašto nema takve stvari? Pa, zato što bi takva stvar bila *protivrečna*, jer:

Egzistencija je posledica delovanja delotvornog uzroka (*IV Odg*: VII 232–45, pos. 243).
U pojmu svake stvari sadržana je egzistencija (*II Odg*: VII 166).
Dakle, u pojmu svake stvari sadržan je pojam uzroka njene egzistencije.

Stvar[83] *nije stvar ako ne egzistira (potencijalno, aktualno, kontingentno, nužno, u razumu, u svetu), a ona ne može egzistirati, ako nema delotvorni uzrok, dakle, stvar nije stvar, ako nema delotvorni uzrok. Zato je protivrečno govoriti o stvari, negirajući prisustvo njenog delotvornog uzroka. Pojam uzroka egzistiranja stvarne suštine, uključen je u*

[80] Kažem „po prvi put" što znači ne samo da se to odnosi na mene lično, već, koliko je meni poznato i na celokupnu literaturu o ovom problemu. Jednostavno, ni interpretacija koja sledi, pa čak ni njeni elementi, ne mogu se naći u literaturi.

[81] „Idea enim repraesentat rei essentiam" (*V Odg*: VII 371). Upor. i *M V* 5: VII 64; *I Odg*: VII 115–16; *Pismo* ***, 1645 ili 1646: IV 350: „Ako pod suštinom podrazumevamo stvar kakva je ona u razumu, a pod egzistencijom istu stvar ukoliko je izvan razuma...".

[82] Upor. moj tekst „Prolegomena I": 5.1. i 5.2: 31–43.

[83] Za analizu pojma stvari upor. moj tekst iz prethodne napomene. Ovde neka bude rečeno samo to da je stvar (*res*) svaka suština koja poseduje predikat: mogućnost egzistiranja *i* van razuma.

pojam stvarne suštine i to nužnim načinom, dakle, jeste njen predikat. Reč je o logičkoj nužnosti, jer iz suprotnog sledi protivrečnost.[84]

Dakle, delotvorna uzročnost se nalazi, *nađena je*, u samoj suštini stvari, *uvidom u njene predikate* (nužnost!). Zato se, kao večna istina, da formulišemo to ovako, može reći sledeće: svaka stvarna suština nužno ima aktualni delotvorni uzrok. Na osnovu ove večne istine, mogućno je *izvršiti apstrahovanje* delotvornog uzrokovanja kao predikata stvarne suštine od same stvarne suštine, te delotvorno uzrokovanje *posmatrati* kao jednu samostalnu večnu istinu. To je princip uzročnosti. Princip uzročnosti, dakle, *a priori* važi za stvarne suštine kao takve.

Princip uzročnosti čini se kao da pada sa neba, samo zahvaljujući Dekartovom, *u odnosu na nas i za nas*, neodgovarajućem izlaganju materije. On naprosto nije izložio ceo jedan korak, da ne kažemo, propustio je da napiše jedan pasus između pasusa 13 i 14. Utoliko, na osnovu svega izloženog, mogli bi možda zaključiti da je „propust" metodološke, a ne metafizičke prirode. Ipak, ne smemo zaboraviti da Dekart nije pisao za nas, već za svoje savremenike. Odavde gledano, pitanje: kako to da u sve sumnja, osim u princip uzročnosti, ispostavlja se kao pogrešno pitanje. Za njegovo postavljanje odgovornost snose istoričari filozofije, zato što ne poznaju poznosholastičko zaleđe Dekartove filozofije. Oni koji ga postavljaju, zapravo pitaju: zašto Dekart nije pisao tako da ga i mi, ljudi XXI veka, razumemo.

Pasus 16: alternative kao večne istine

> A što te stvari duže i pomnije istražujem, sve jasnije i odjelitije spoznajem da su istinite. Ali što da iz toga zaključim? A k o je objektivna stvarnost neke od mojih ideja takva da sam siguran kako ona nije u meni ni formalno, ni eminentno, niti da ja sam mogu biti uzrokom te ideje, o n d a *neminovno slijedi* da nisam u svijetu ja sam, nego da egzistira i neka druga stvar, koja je uzrok dotične ideje. A k o pak u meni nema nikakve takve ideje, o n d a ne znam nikakva argumenta koji bi me uvjerio u egzistenciju bilo koje stvari različite od mene; sve sam pomno razmotrio, i nisam mogao dosad otkriti nikakva drugog.
>
> (*M III* 16: VII 42)

Dekart, znači, zaključuje sledeće: ako ja ne mogu biti uzrok svih svojih ideja, onda u svetu postoji još nešto; ako mogu biti uzrok svih svojih ideja, onda ja ne znam da li postoji još nešto u svetu.[85]

U ovako formulisanim mogućnostima prepoznatljiva su tri elementa suarezijanskog razumevanja večnih istina:[86] hipotetička nužnost, delotvorna uzročnost i vezanost večnih istina za suštine stvari. Da bi pokazali prisustvo ovoga trećeg elementa, moramo prvo pokazati da se u pasusu 16 uopšte radi o večnim istinama.

U obe navedene mogućnosti, bazično pitanje jeste mogu li ja biti uzrok svih svojih ideja? Mora se obratiti pažnja na to da se Dekart ovde ne pita *a ma baš ništa* o Bogu, već

---

[84] „Egzistirajući kao uzrokovana, bića jesu očitovana kao bića strogo u onom stepenu u kojem se pojavljuju u svetlu — ili, pre, u senci — uzroka njihove egzistencije. Više suštinsko od *ens qua cogitatum*, *ens* je izneseno u svom bivstvovanju *qua causatum*", Jean-Luc Marion, *On Descartes' Metaphysical Prism; The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*, translated by Jeffrey L. Kosky. Chicago and London: University of Chicago Press, 1999: 105.

[85] S obzirom na naše ciljeve, nepotrebno je detaljnije ispitivanje ovoga pasusa.

[86] Sa Suárezovim razumevanjem odnosa esencije i egzistencije kao zaleđem.

da se pita o *sebi*, o onome Ja. Šta se pita? O tome Ja, on zna da jeste jedna aktualno egzistirajuća stvarna suština,[87] tj, što je po njemu isto, jedna misleća supstancija. U ovome svetlu, bazično pitanje znači da li Ja kao misleća supstancija ima sposobnost da uzrokuje sve svoje ideje? Pošto je i po Dekartu egzistencija predikat esencije, suština neke supstancije determiniše koje će sposobnosti ta supstancija imati; samu, pak, suštinu kao takvu, čine njeni predikati. U sadašnjem kontekstu to znači da od toga koje predikate suština misleće supstancije (mišljenje) poseduje, zavisi i to da li će sama misleća supstancija imati sposobnost uzrokovanja svih ideja. Iz samog teksta 16. pasusa vidi se da je reč o predikatu: najviši stupanj formalne stvarnosti. Ukoliko je „najviši stupanj formalne stvarnosti" predikat moje suštine, ja ću moći uzrokovati sve svoje ideje, ukoliko nije — neću moći.

Prema tome, pitanje da li ja mogu biti uzrok svih svojih ideja *ekvivalentno* je (ne: identično) pitanju da li je predikat „najviši stupanj formalne stvarnosti" predikat moje suštine. To se Dekart pita o sebi.

Odgovor na pitanje o mogućnosti uzrokovanja svih svojih ideja, za Dekarta može biti ili pozitivan ili negativan. Na osnovu pitanja i principa uzročnosti, koji je *večna istina*, on konstruiše dve hipotetičke nužnosti. Kako je njihova nužnost utemeljena na principu uzročnosti, one jesu dve večne istine.

Sada možemo uvesti Suáreza, te pogledati Dekartove dve mogućnosti u svetlu Suárezovog razumevanja večnih istina. To da Dekart ne zna može li biti uzrok svih svojih ideja, znači da on ne zna koja je od ove dve večne istine zasnovana na suštini stvorevine kao egzistirajuće u svom uzroku (dakle, *esse potentiale objectivum*, odnosno *esse potentiali*), a koja je zasnovana na bivstvovanju istine propozicije (dakle, *esse cognitum*). Drugim rečima, on ne zna koja je večna istina o njegovoj, tj. o jednoj *stvarnoj* suštini, a koja nije. Očito je da ne mogu obe biti iste vrste, jer ja ili mogu ili ne mogu biti uzrok svih svojih ideja, nema trećeg. Jedno od toga dvoga važi za moju suštinu, drugo ne, ali večne istine postoje i o nemogućim stvarima. Ovo možemo izraziti na sledeći način: pitanje je koja bi večna istina od ove dve, ukoliko bi izražavala aktualno egzistirajuću vezu, povlačila protivrečnost, a koja ne.

Na kraju smo dužni da pružimo i odgovor na pitanje zašto Dekart na ovom mestu ne može da zna koja od ove dve večne istine jeste istina o njegovoj suštini? Sposobnosti, bolje moći (*vis*) duha, njemu samom jesu poznate tek na osnovu delatnosti tih sposobnosti, on ih ne može a priori znati,[88] odnosno on ne može a priori znati koji su predikati — predikati njegove suštine. Da bi to saznao, da bi saznao koja od dve večne istine jeste večna istina o njegovoj suštini on mora sprovesti *empirijsko* ispitivanje svojih sposobnosti, koje će mu ispitivanje pružiti odgovor na pitanje može li on biti uzrok svih svojih ideja. U pasusima 17–22 *III Meditacije*, on se upušta u to ispitivanje. Zaključak da „Bog nužno egzistira" (*M III* 22: VII 45), ujedno jeste i saznanje da je večna istina o njegovoj suštini, kao o stvarnoj suštini sledeća: ako nisam uzrok svih svojih ideja, onda nisam sam u svetu.

---

[87] Upor. *res vera et verae existens* (*M II* 6: VII 27). Za interpretaciju ovog izraza, vidi moj tekst „Prolegomena I", odeljak 6: 43–50. Inače, pojam stvarne suštine (*essentia realis*) jeste Suárezov pojam; upor. *DM* 2.4.6: 25, 89

[88] Uvek smo svesni akata ili operacija našeg duha; nismo uvek svesni njegovih sposobnosti ili moći, osim potencijalno„ (*IV Odg*: VII 246).

No, zanavek kao večna istina propozicije stoji sledeće: ako bih mogao biti uzrok svih svojih ideja, onda ništa van mene ne bi moralo egzistirati, *odnosno* bio bih Bog.

* * *

(*1*) U stvorevinama, egzistencija i esencija se razlikuju ili kao bića u aktu od bića u potenciji, ili ako se obe [esencija i egzistencija] posmatraju u aktu, one se razlikuju jedino u razumu, sa nekom osnovom [razlike] u stvarnosti.[89]

Bivstvovanje, prosto i supstantivirano uzeto, jeste isto što i egzistiranje ... dakle, esencija i egzistencija će biti isto i razlikovaće se jedino imenima.[90]

(*2*) Suština koja je biće u aktu, formalno i intrinsično uključuje egzistenciju.[91]

(*3*) Biće u aktu i biće u potenciji, razlikuju se formalno i direktno, kao biće i nebiće, a ne kao dodavanje jednog bića drugom biću.[92]

Biće u aktu i egzistiranje znači istu stvar.[93]

(*4*) Suština stvorevine ili sama stvorevina, pre nego što je od Boga načinjena, u sebi nema istinsko i realno bivstvovanje ... suština nije neka stvar, već je potpuno ništa.[94]

(*5*) Biće u potenciji kao takvo ne izražava pozitivno stanje, ni modus bića, već pre, uz dodatak oznake od moći delatnika, ono uključuje negaciju, naime, da ono još uvek nije iznešeno u akt iz takve potencije.[95]

(*6*) Jer Bog jedini stvara suštinu, bez pretpostavljanja [bilo koje druge] suštine i sledstveno, on jedini stvara direktno i suštinski stvorenu suštinu, onakvu kakva ona jeste.[96]

(*7*) Dakle, na strani stvorevina, jedino što stoji jeste ne-protivljenje da budu takvima stvorene, zato što u njima ne može biti tražena niti postavljena ikakva realnost.[97]

(*8*) Bivstvovanje u objektivnoj potenciji, nije ništa drugo do mogućnost bivstvovanja kao objekta neke moći.[98]

---

[89] „In creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tanquam ens in actu et in potentia, aut si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aluquo fundamento in re", *DM* 31.5.13: 26, 246.

[90] „Esse enim simpliciter et substantive dicitum, idem est quod existere ... igitur etiam essentia et existentia idem erunt, solomque nominibus different", *DM* 31.6.20: 26, 248.

[91] „... quia essentia, quae est ens in actu, formaliter et intrinsece includit existentiam", *DM* 31.3.5: 26, 234.

[92] „Ens in actu et ens in potentia, distingui formaliter immediate tanquam ens et non ens, et non tanquam addens unum ens supra aliud ens", *DM* 31.3.8: 26, 235.

[93] „Ens actu et existens, eamdem rem ... significare", *DM* 31.5.11: 26, 240.

[94] „Essentiam creaturae, seu creaturam de se, et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale ... essentiam non esse rem aluquam, sed omnino esse nihil", *DM* 31.2.1: 26, 229.

[95] „Ens in potentia ut sic, non dicere statum aut modum positivum entis, sed potius praeter denominationem a potentia agentis includere negationem, scilicet, quod nondum actu prodierit a tali potentia", *DM* 31.3.4: 26, 234.

[96] „Nam solus Deus facit essentiam, nulla praesupposita essentia, et consequenter solus ipse facit per se primo essentiam creatam, ut talis est", *DM* 31.9.25: 26, 266.

[97] „Ex parte igitur creaturarum solum supponitur non repugnantia ut ita fiant, quia nihil rei in eis requiri aut supponi potest", *DM* 31.3.3: 26, 233.

[98] „... potentia objectiva, nihil aliud est quam posse objici alicui potentiae", *DM* 31.3.4: 26, 234.

(*9*) Ako je [spoljna] oznaka uzeta od stvarne forme, samim tim ona egzistira u stvarima i, sledstveno, ne pripada bićima razuma.[99]

(*10*) Ova mogućnost [da prima entitet, tj. aktualnu egzistenciju od svog uzroka], na strani same suštine opisuje ne-protivljenje da bude proizvedena, ali na strani spoljnog uzroka ona opisuje moć za proizvođenje te suštine.[100]

[Jeste samo] objektivno potencijalno bivstvovanje ili pomoću spoljne oznake od potencije dobijene od Boga i jedno ne-protivljenje na strani stvorive suštine.[101]

(*11*) ...entitet u potenciji koji istinski nije entitet, već ništa; i on opisuje jedino ne-protivljenje ili logičku potenciju na strani stvorive stvari.[102]

(*12*) Suština u potenciji nema entitet.[103]

(*13*) Sledstveno, Kajetan ispravno kaže u [komentaru Tominog] *O biću i suštini*, pogl. 4, pit. 5, da realno biće može biti sagledavano na dva načina: na jedan način, ono je razlikovano u suprotnosti prema bićima razuma, koja su stvorena razumom (što je svojstveno biće razuma) i na drugi način kao razlikovano od nečega što ne egzistira u aktu. Dakle, suština stvorevine u sebi samoj jeste realno biće na prvi način, naime u potenciji, ali ne na drugi način i u aktu, što bi bilo svojstveno realno biće, kako je Kajetan napomenuo na istom mestu.[104]

(*14*) Jer u ovome leži razlika između suština stvorevina i izmišljenih i nemogućih stvari, kakva je himera. U ovom se smislu za stvorevine kaže da imaju stvarnu suštinu, čak i ako ne egzistiraju; međutim, kaže se da poseduju stvarne suštine, ne u aktu, već u potenciji, ne pomoću unutrašnje potencije, već spoljne od tvorca; i, odatle se kaže da imaju stvarne suštine, ne u sebi, već u svojim uzrocima.[105]

(*15*) [Pošto je on] nužno biće, on ne može biti pojmljen na način potencijalnog bića, već samo na način aktualnog; bivstvovanje u aktu sa istinom se kaže o njegovoj sušti-

---

[99] „Nam si denominatio sumitur a forma reali, hoc ipso in rebus existit, et consequenter non pertinet ad entia rationis", *DM* 54.2.10: 26, 1020.

[100] „... quae possibilitas ex parte illius solum dicit non repugnantiam, ut fiat, ex parte vero extrinsecae causae dicit virtutem ad illa efficiendam", *DM* 31.2.2: 26, 230.

[101] „... esse potentiale objectivum, seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei, et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis", *DM* 31.2.2: 26, 230.

[102] „... de entitate in potentia, quae revera non est entitas, sed nihil, et ex parte rei creabilis solum dicit non repugnantiam, vel potentiam logicam", *DM* 31.6.13: 26, 246.

[103] „...essentiam in potentia nihil habere entitatis", *DM* 31.3.5: 26, 234.

[104] „Unde recte Cajetanus, de Ente et essentia, cap.4, quaest. 5, ait, ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distunguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie ens reale, ut ibidem Cajetanus notavit", *DM* 31.2.10: 26, 232.

[105] „In hoc enim distinguutur essentiae creaturarum a rebus fictitiis et imposibilibus ut chymera, et hos sensu dicuntur creaturae habere reales essentias, etimasi non existant; dicuntur autem habere, non actu, set potestate, non per potentiam intrinsecam, sed extrinsecam creatoris, atque ita dicuntur habere non in se, sed in causa sua", *DM* 31.2.2:26, 229.

ni, jer bivstvovanje u aktu njemu pripada nužno, kako u samoj stvari, tako i u svakom istinskom objektivnom konceptu božanskog.[106]

[Razumska kompozicija bivstvovanja i esencije] uključuje nesavršenstvo, protivno Bogu koji je biće u aktu po esenciji i on nije, niti može biti, pojmljen kao potencijalno biće, zato što sama potencijalnost esencije jeste protivna Bogu, kao onom koji jeste Bog.[107]

(*16*) Jer nema entiteta van Boga, osim pomoću njegove delotvorne uzročnosti.[108]

Ali, stvorevina pomoću sopstvene prirode nema egzistenciju u aktu, [tj.] bez delotvornog uzrokovanja nečega drugog.[109]

(*17*) Dakle, po nužnosti se mora priznati da kada se ukloni egzistencijalni entitet [entitet u egzistenciji], koji je pridat stvorevini nekim delovanjem, da je esencijalni entitet [entitet esencije], potpuno ništa.[110]

(*18*) On ... najsavršenije zna ova bića razuma i, sa ovog razloga, za bića ove vrste mogućno je reći da poseduju neko bivstvovanje pomoću Božjeg saznanja. Jer, njihovo je bivstvovanje da budu objekti u razumu; ako su, međutim, znana od Boga, ona su objekti u božanskom razumu.[111]

(*19*) Naš razum, koji može odvajati ono što u stvari nije odvojeno, može isto tako poimati stvorevine apstrahujući ih od aktualne egzistencije, jer, pošto one ne egzistiraju nužno, nije protivrečno da se njihove prirode pojme odvajanjem od delotvornog uzrokovanja i, sledstveno, od aktualne egzistencije.[112]

Na osnovu same činjenice da je stvar apstrahovana od egzistiranja u izvršenom aktu [od aktualnog egzistiranja], egzistencija [stvari] više nije pojmljena kao označena ovom rečju [egzistencija]. I, zato što ovo stanje ili izvršenje egzistiranja nije o konceptu suštine stvorevine ... ispravno je reći da egzistencija dodaje esenciji akt bivstvovanja van njenih uzroka. Ali, ovo stanje se ne razlikuje realno od samog aktualnog esencijalnog entiteta [aktualnog entiteta esencije].[113]

---

[106] „... ens ex se necessarium, concipi non potest per modum entis potentialis, sed actualis tantum, et ideo actu esse, vere dicitur de essentia ejus, quia actu esse illi necessario convenit, et in re ipsa, et in omni vero conceptu objectivo divinitatis", *DM* 31.6.15: 26, 247.

[107] „... includit imperfectionem repugnantem Deo, qui est ens actu per essentiam, et neque est, neque concipi potest ut ens potentiale, quia ipsa potentialitas essentiae, Deo, ut Deus est, repugnat", *DM* 31.13.10: 26, 301.

[108] „... nulla enim entitas extra Deum est nisi per efficientiam Dei", *DM* 31.6.13: 26, 246.

[109] „Creatura vero ex vi suae naturae non habet actu existere absque efficientia alterius", *DM* 31.6.14: 26, 246.

[110] „Fatendum ergo necessario est seclusa entitate existentiae, quae per effectionem aliquam communicatur creaturae, ipsam entitatem essentiae omnino nihil esse", *DM* 31.2.5:26, 230.

[111] „Deus ... perfectissime cognoscere ipsa entia reationis, et ea ratione dici posse hujusmodi entia habere aliquod esse ex vi divinae cognitionis. Quia esse eorum est esse objective in intellectu; si autem a Deo cognoscuntur, sunt objective in intellectu divino", *DM* 54.2.23: 26, 1025.

[112] „Intellectus noster, qui potest praescindere ea quae in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia, quia, cum non necessario existant, non repugnat concipere earum naturas praescindendo ab efficientia, et consequenter ab actuali existentia", *DM* 31.6.15: 26, 246.

[113] „Unde hoc ipso quod res abstrahatur ab existendo in actu exercito, jam non concipitur existentia prout hac voce significatur. Et quia hic status, seu hoc exercitium existendi, non est de conceptu essentiae creaturae

(*20*) Bivstvovanje u objektivnoj potenciji ne izražava nekakvu stvarnu i pozitivnu potenciju, koja bi bila u aktu.[114]

[Suština stvorevine] nije u sebi, već je objektivno u razumu. Ipak, ta se priroda zove stvorivom ili mogućom, utoliko što u sebi samoj jeste stvarna i sposobna za egzistiranje. Na isti način, ona može imati stvarni egzemplar u Bogu.[115]

(*21*) Ovaj spoj [bivstvovanja i suštine] jeste po prirodi stvorenog bića, ne ukoliko je on kompletiran ili mišljen od razuma, već na osnovu onoga čega ima u samom stvorenom biću. Ali, ovaj osnov nije ništa drugo do toga da stvorevina nema po sebi samoj egzistiranje u aktu, jer ona je samo potenicijalno biće, koje može deliti bivstvovanje drugoga.[116]

Ali, to je nesavršenost stvorevine, koja, na osnovu same činjenice da nema po sebi samoj bivstvovanje i da može da ga primi od drugoga, pruža priliku za ovo naše poimanje [tj. razumsku razliku].[117]

(*22*) ... zovemo egzistencija, koju, iako nije u samoj stvari ništa drugo do sam esencijalni entitet, mi ipak poimamo pod različitim aspektom i opisom; ovo je dovoljno za razumsku razliku. Ali, osnova za ovu razliku jeste to što stvorene stvari nemaju bivstvovanje u sebi samima i mogu ponekad ne biti. Jer, zbog ovoga se događa da poimamo suštinu stvorevine kao indiferentnu prema bivstvovanju ili nebivstvovanju u aktu. Ova indiferencija nije na način negativne, već precizivne apstrakcije.[118]

(*23*) Suštine stvorevina na ovaj način jedino imaju bivstvovanje u svojim uzrocima ili u razumu. Jedina razlika koja se može uspostaviti ... jeste zato što bivstvovanje u istini propozicije nema mesto samo u stvarnim suštinama, već takođe i u bićima razuma i u izmišljenim bićima.[119]

(*24*) Nauke koje razmatraju stvari apstrahovanjem od egzistencije, ne bave se bićima razuma, već stvarnim bićima, zato što one razmatraju stvarne suštine, ne u pojmovima nji-

---

... ideo recte dicitur existentiam addere essentiae actum essendi extra causas suas; hic tamen status in re non differt ab ipsa entitate actuali essentiae", *DM* 31.6.21: 26, 249.

[114] „Esse in potentia objectiva nullam dicit potentiam realem et positivam, quae actu sit", *DM* 31.3.3: 26, 233.

[115] „...quia non est in se, sed objective in intellectu. Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est, et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo rale exemplar", *DM* 31.2.10: 26, 232.

[116] „...haec compositio esse de ratione entis creati, non quatenus ab intellectu completur vel cogitatur, sed secundum fundamentum quod in ipso ente creato habet; hoc autem fundamentum non est aliud, nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potentiale, quod ab alio potest esse participare", *DM* 31.13.9: 26, 301.

[117] „... sed imperfectio creaturae, quae, hoc ipso quod ex se non habet esse, et aliud potest ab alio recipere, occasionem praebet huic nostrae conceptioni", *DM* 31.6.23: 26, 250.

[118] „... apellamus existentiam, quod licet in re non sit aliud ab ipsamet etitate essentiae, sub diversa tamen ratione et descriptione a nobis concipitur, quod ad distinctionem rationis sufficit. Hujus autem distinctionis fundamentum est, quod res creatae de se non habent esse, et possunt interdum non esse. Ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipiamus, ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quae indifferentia non este per modum abstractionis negativae, se precisivae", *DM* 31.6.23: 26, 250.

[119] „... essentiae creaturam hoc modo tantum habent esse vel in causa vel objective in intellectu. Solum potest constitui differentia ... quod esse veritate propositionis non solum habent locum in essentiis realibus, sed etiam in entibus rationis et fictitiis", *DM* 31.2.11: 26, 232.

hovog statusa koje one imaju objektivno u razumu, već u njima samima, tj. ukoliko su one sposobne za egzistiranje sa takvim prirodama ili svojstvima [kakva imaju].[120]

(*25*) Po ovom načinu poimanja koji imamo, u tako poimanoj stvari — pomoću odvajanja od aktualnog entiteta — nešto će biti razmatrano kao potpuno unutrašnje i nužno i, da tako kažemo, kao primarni konstituent te stvari, koja je objekt takvog poimanja. Ovo zovemo suštinom stvari, jer bez toga ona ne može biti pojmljena. Za predikate koji su otuda navedeni, kaže se da joj pripadaju sa apsolutnom nužnošću i suštinski, jer bez njih, niti bi ona bila, niti bi bila pojmljena.[121]

(*26*) Sve istine koje se tiču stvorevina, bile bi kontingentne, te dakle ne bi bilo znanja o stvorevinama, jer ono jeste samo o nužnim istinama.[122]

(*27*) Ali tada propozicije jesu istinite u drugom smislu, čak iako termini ne egzistiraju; i u istom smislu one imaju nužnu i vekovečnu istinitost, jer, pošto kopula *je* ... ne izražava egzistenciju, ona nije pripisana aktualnoj stvarnosti samih termina.[123]

(*28*) [Večne istine, tj.] ove izreke nisu istinite u sebi samima, već u božanskom razumu. Jer na ovaj način, večnu istinu u božanskom razumu imaju ne samo izreke u kojima su pripisana suštinska svojstva, već takođe i sve akcidentalne ili kontingentne koje su istinite.[124]

(*29*) Ova veza [između *čovek* i *racionalna životinja*] nije zasnovana na aktualnom bivstvovanju, već na bivstvovanju u potenciji.[125]

(*30*) [Znanje] uključuje uslovnu nužnost, jer, zasigurno, ako bi čovek bio stvoren, on bi, po nužnosti bio racionalna životinja. Ova nužnost nije ništa drugo do određen objektivni identitet čoveka i životinje; ovaj identitet Bog zna najprostije, a mi, međutim, pomoću spajanja koje označava reč „je", kada kažem da je čovek od večnosti racionalna životinja.[126]

---

[120] „Scientiae, quae considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent objective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talibus natuis vel proprietatibus", *DM* 31.2.10: 26, 232.

[121] „Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit, ut in re sic concepta, praescindendo ab actuali entitate, aliquid considerentur tanquam omnino intrisecum et necessarium, et quasi primum constitutivum illus rei, quae tali conceptioni objicitur; et hoc vocamus essentiam rei, quia sine illa nec concipi potest; et praedicata, quae inde sumuntur, dicuntur ei omnino necessario et essentialiter convinere, quia sine illis neque esse, neque concipi potest", *DM* 31.6.15: 26, 246.

[122] „Quia alias omnes veritates circa creaturas essent contingentes, unde non posset de creaturis esse scientia, quia haec solum est de veritatibus necessariis", *DM* 31.12.38: 26, 294.

[123] „At vero in alio sensu propositione sunt verae, etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessarie ac perpetuae veritatis, quia cum copula *est* ... non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis", *DM* 31.12.45: 26, 297.

[124] „ ... has enuntiationes esse veras, non in se, sed in intellectu divino. Quia hoc modo non solum hujusmodi enuntiationes, in quibus attributa essentialia praedicantur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes, quae verae sunt, habent veritatem perpetuam in intellectu divino", *DM* 31.12.40: 26, 294–5.

[125] „Haec autem connexio non fundatur in actuali esse, sed in potentiali", *DM* 31.2.8: 26, 231.

[126] „... includit tamen necessitatem conditionalem, quia nimirum, si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quae necessitas nil aliud est quam identitas quaedam objectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit, nos autem per compositionem, quam significat verbum *est*, quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale", *DM*, 31.2.8: 26, 231.

Propozicije u ovom smislu jesu redukovane na hipotetički ili uslovni smisao. Jer, kada kažemo da je čovek životinja, apstrahujući od vremena, mi ne kažemo ništa drugo do da je to priroda čoveka, da je za njega nemoguće da počne postojati, a da ne bude životinja. Sledstveno, kao što je ova uslovna propozicija vekovečna: *Ako čovek jeste, onda postoji* ili *Ako trči, kreće se*, isto je tako vekovečno i: *Čovek je životinja* i *Trčanje je kretanje*. Iz ovoga takođe sledi da ove veze, u ovom smislu, nemaju delotvorni uzrok, jer je sva delotvornost okončana u aktualnoj egzistenciji, od koje su navedene propozicije, u ovom smislu, apstrahovane ... u ovom istom smislu, ne samo da ove veze ne zahtevaju delotvorni uzrok u aktu, već one ne potrebuju ni delotvorni uzrok u potenciji.[127]

(*31*) Ponovo, ove izreke nisu istinite zato što ih Bog zna, već su, dakle, od Boga znane, zato što su istinite; drugačije, nema razloga zašto bi Bog nužno znao da su istinite.[128]

(*32*) ...valja da primenimo razliku između nužnih veza, pojmljenih i izrečenih, [tj.] između mogućih stvari ili stvarnih suština i imaginarnih stvari ili bića razuma, tako da je u prvima veza nužna na takav način u smislu unutrašnjeg odnosa termina koji su apstrahovani od egzistencije, da je veza još uvek moguća u odnosu na aktualnu egzistenciju ... pa kada se kaže: *Čovek je razumska životinja*, to označava da čovek ima stvarnu suštinu tako odredljivu ili (što je isto) da je čovek takvo biće koje nije izmišljeno, već je realno ili barem moguće. S obzirom na ovo, istina ovakvih izreka zavisi od uzroka sposobnog da proizvede egzistenciju termina. Ali, u slučaju izmišljenih bića, [veze] jedino nastaju bez odnosa, čak i prema mogućem egzistiranju, već tek s odnosom prema imaginaciji ili funkciji duha.[129]

(*33*) Nema istine od večnosti u onim tvrdnjama, osim ukoliko su objektivno u božanskom duhu, jer subjektivno ili realno, one nisu u sebi samima, niti su objektivno u drugom razumu. Jer da bi znanje kojim Bog od večnosti zna da je čovek racionalna životinja bilo istinito, nije nužno da stvarna suština čoveka ima neko realno bivstvovanje u aktu od večnosti, jer takvo bivstvovanje [*jeste* racionalna životinja] ne

---

[127] „Quia propositiones ... reducuntur ad sensum hypoteticum seu conditionatum; cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus, nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde sicut haec conditionalis est perpetua, *Si est homo, est animal*, vel *Si currit, moventur*, ita haec perpretua *Homo est animal*, vel, *Cursus est motus*. Atque hinc etiam fit ut hae connexiones ih hoc sensu non habeat causam efficientem, quia omnis efficientia terminatur ad actualem existentiam, a quia dictae propositiones in hoc sensu abstrahuunt ... in hoc eodem sensu non solum non requirunt hae connexiones causam efficientem in actu, verum etiam neque in potentia videntur illam postulare", *DM* 31.12.45: 26, 297.

[128] „Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio cur Deus necessario cognosceret illas esse veras", *DM* 31.12.40: 26, 295.

[129] „... in hoc possimus discrimen assignare inter connexiones necessarias, conceptas et enunciatas inter res possibiles seu essentias reales, et inter res fictitias vel entia rationis, quod in illis ita est connexio necessaria secundum intrinsecam habitudinem extremorum abstrahentium ab actuali existentia, ut tamen sit possibilis in ordine ad actualem existentiam ... cum dicitur, *Homo est animal rationale*, significetur, hominem habere essentiam realem sic definibilem, seu (quod idem est) esse tale end quod non est fictum, sed reale, saltem possibile; et quoad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa potente efficere existentiam extremorum. At vero in entibus fictitiis, solum fiunt connexiones necessariae sine habitudine etiam de posibilli, ad existendum, sed solum per ordinem per imaginationem sed fictionem mentis", *DM* 31.12.45: 26, 297.

označava aktualno i realno bivstvovanje, već jedino unutrašnju vezu između takvih termina.[130]

(*34*) ... ako, *per impossibile* nema takvog uzroka, ovakve bi izreke još uvek bile istinite, baš kao što je ovo istinito: *Himera je himera* i slično.[131]

(*35*) Nužnost proističe iz samog objekta [koji zavisi od božanske volje], a ne od božanskog egzemplara [koji je u božanskom razumu].[132]

---

[130] „... ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant objective in mente divina, quia subjective seu realiter non erant in se, neque objective in alio intellectu. Ut autem vera esset scientia quia Deus ab aeterno cognovit, hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex aeternitate aliquod esse reale in actu, quia illud esse non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrisecam talium extremorum", *DM* 31.2.8: 26, 231.

[131] „... si per impossible nulla esset talis causa, nihilomnius ille enuntiatio vera esset, sicut haec est vera, Chymera est chymera, vel similis", *DM* 31.12.45: 26, 297.

[132] „Ex objecto ipso et non ex exemplari divino provenit haec necessitas", *DM* 31.12.46: 26, 298.

Philotheos 1 (2001) 205–224

Friedo Ricken
München

John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft

Wenn es um Gründe für die Religion geht, so schreibt Newman in seinem religionsphilosophischen Alterswerk *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870), dann „ist Egotismus echte Bescheidenheit. Beim religiösen Suchen kann jeder von uns nur für sich selbst sprechen, und für sich selber hat er ein Recht zu sprechen. Seine eigenen Erfahrungen sind genug für ihn selbst, aber er kann nicht für andere sprechen: er kann nicht das Gesetz aufstellen; er kann nur seine eigenen Erfahrungen zu dem gemeinsamen Bestand psychologischer Tatsachen hinzubringen. Er weiß, was ihn selbst befriedigt hat und befriedigt; wenn es ihn befriedigt, wird es wahrscheinlich auch andere befriedigen; wenn es, wie er glaubt und sicher ist, wahr ist, wird es sich auch bei anderen Geltung verschaffen, denn es gibt nur eine Wahrheit" (Z 270). Newmans religionsphilosophische Einsichten sind erwachsen aus den Erfahrungen seines Lebensweges, seinen klassisch-philologischen, dogmen- und kirchengeschichtlichen Studien, seiner Tätigkeit als Prediger, Seelsorger und akademischer Lehrer. John Henry Newman (1801–1890) war Student am Trinity College in Oxford, Fellow des Oriel College und Pfarrer der Universitätskirche St. Mary's. 1845 bat er um Aufnahme in die katholische Kirche. 1849 gründete er das Oratorium des hl. Philipp Neri in Birmingham, und 1851 wurde er zum Gründungsrektor der Katholischen Universität Irlands in Dublin ernannt.

I. Was ist Religion?

Eine Religion, so Newmans Antwort im ersten Kapitel seines Essays über die Entwicklung der Glaubenslehre (1845 [3]1878) ist eine *Idee*. Newman geht aus vom Begriff des Urteils. Einige unserer Urteile sind bloße Meinungen. Sie kommen und gehen; ein Zufall kann sie uns vergessen lassen; wenn sie einen Einfluß auf uns ausüben, dann ist er ebenso flüchtig wie die Meinungen selbst. Dagegen sind Ideen Urteile, die mit oder ohne Grund fest in unserem Geist verwurzelt sind; sie lassen uns nicht los, „mögen sie sich nun auf Tatsachen beziehen oder auf Prinzipien der Lebensführung, mögen sie Lebens- und Weltanschauungen sein oder auch Vorurteile, Einbildungen oder Überzeugungen" (E 35). Als eines der Beispiele einer objektiven Idee bringt Newman das Judentum; bei ihm lassen sich verschiedene Aspekte unterscheiden: der Monotheismus, eine Moral und eine geschichtliche Sendung.

Die Idee geht der diskursiven, begrifflichen Erkenntnis voraus; sie ist das Ganze vor den Teilen. Newman nennt sie einen „Eindruck auf die Einbildungskraft" (E 52). Shakespeare hatte eine Idee seines Hamlet, Aristoteles eine Idee des großgesinnten Menschen, der das Ideal seiner Ethik verkörpert. Sie analysierten diese Idee, indem sie die ein-

zelnen Charakterzüge zeichneten. Das geistesgeschichtliche Phänomen des Platonismus ist ebenso eine Idee wie der Protestantismus; hier finden wir wie im Judentum die Einheit von Lehre und Lebensführung. Jeder Versuch, sie in eine Formel einzufangen, müßte scheitern. Würde man etwa das Luthertum mit seiner Lehre von der Rechtfertigung gleichsetzen, so würde man einen Aspekt mit dem Ganzen verwechseln; es gibt „keinen Aspekt, der tief genug wäre, um den Inhalt einer realen Idee zu erschöpfen, keinen Ausdruck, keinen Satz, der sie zu definieren vermöchte". „Die Idee [...] ist gleichbedeutend mit der Gesamtsumme ihrer möglichen Aspekte, mögen diese auch noch so sehr im Einzelbewußtsein der Individuen variieren. Je mannigfaltiger die Aspekte sind, unter denen sich die Idee verschiedenen Geistern darbietet, umso größer ist auch ihre Kraft und Tiefe und umso stärker der Beweis für ihre Realität. Für gewöhnlich wird die Objektivität einer Idee dem Intellekt nicht anders nahegebracht als durch diese Mannigfaltigkeit. Es ist so wie bei den körperlichen Substanzen: [...] will man ihre Realität nachweisen, so kann man rund um sie herumgehen, sie sich von entgegengesetzten Seiten unter verschiedenen Perspektiven und in unterschiedlicher Beleuchtung ansehen" (E 36). Die Aspekte sind verschieden; dieselbe Sache erscheint unter jeder Perspektive anders. Aber gerade diese Unähnlichkeit ist ein Beweis für die Originalität, die Einheit und Ganzheit, den Reichtum und die Kraft der Idee.

Newman wendet sich deshalb gegen alle Versuche, eine „Leitidee" des Christentums zu formulieren. Ein solcher Versuch könne allenfalls von methodischer Bedeutung sein: Wir können nach einer Zentralidee oder einem Zentralaspekt fragen, um den herum die anderen Aspekte sich anordnen lassen. Dabei darf aber nicht ein Aspekt der Offenbarung einen anderen ausschließen oder verdunkeln. Die nicht auf einen Aspekt reduzierbare spannungsreiche Einheit des *mysterium tremendum et fascinosum* muß gewahrt bleiben: „Das Christentum ist dogmatisch, erbauend und praktisch, alles zugleich; es ist esoterisch und exoterisch; es ist nachsichtig und streng; es ist licht und dunkel; es ist Liebe, und es ist Furcht" (E 37). In seiner Oxforder Universitätspredigt über die Theorie der Entwicklung in der religiösen Lehre (1843) zitiert Newman die Areopagrede des Paulus: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch" (Apg 17,23). Gott ist dem Menschen als Gegenstand der Verehrung und Anbetung gegeben, und erst in einem zweiten Schritt wird der Geist „von Natur aus gedrängt, den Gegenstand seiner Anbetung mit frommer Wißbegier zu betrachten. Er beginnt Thesen über Gott zu formulieren, ehe er noch ahnt, wohin oder wie weit ihn seine Gedanken tragen werden" (G 243). Was anfänglich ein Eindruck auf die Einbildungskraft war, wird in der Vernunft zu einem System oder Glaubensbekenntnis, das aber die ursprüngliche Idee niemals erschöpfen kann. Der Eindruck der Einbildungskraft, welchen der Mensch von Gott hat, ist individuell und in sich abgeschlossen, weil es der Eindruck *eines* Objektes ist. „Da Gott nur einer ist, ist auch der Eindruck, den wir von ihm empfangen, nur einer; kein Ganzes in Teilen; kein System; auch nicht etwas Unvollständiges, das einer Ergänzung bedürfte. Er ist der Anblick eines Objektes. Wenn wir beten, beten wir nicht zu einer Verbindung von Begriffen oder zu einem Credo, sondern zu dem einen einzigen individuellen Wesen. Und wenn wir von diesem sprechen, so sprechen wir von einer Person, nicht von einem Gesetz oder einer Manifestation" (G 243). Die Eindrücke, welche das Evangelium uns von Glaubensobjekten zukommen läßt, sind wie ihr Urbild ganz und unteilbar. „Sie können real ge-

nannt werden, weil sie Bilder dessen sind, was wirklich ist. Objekte, die uns durch die Sinne gegeben werden, sind unserem Geist gegenwärtig sozusagen mit ihren Dimensionen, Aspekten und Einflüssen, die alle verschieden sind und doch alle einander entsprechen. Viele Dimensionen und Aspekte liegen, während wir die Gegenstände selbst betrachten, außerhalb unseres Gedächtnisses oder gar unserer Kenntnis. Diese unmittelbare Zusammengehörigkeit und Gleichzeitigkeit der Begleiterscheinungen nötigen uns zu der Überzeugung von ihrer Wirklichkeit, davon, daß sie nicht Geschöpfe unseres Geistes sind, sondern Bilder äußerer, von uns unabhängiger Dinge. Dies wird natürlicherweise auch bei den göttlichen Ideen geschehen, die die Objekte unseres Glaubens sind. Religiöse Menschen haben in je verschiedenem Maß [...] eine Anschauung von der heiligen Dreifaltigkeit in der Einheit [...], und zwar nicht in der Form einer Summe von Qualitäten, Eigenschaften und Handlungen, nicht in der Form des Subjekts einer Summe von Behauptungen, sondern als eins und individuell und unabhängig von Worten, wie bei einem Eindruck, der durch die Sinne vermittelt ist" (G 244). Kein Satz eines Glaubensbekenntnisses, kein Dogma und keine Aussage der Theologie kann mehr sagen als in der Fülle der ursprünglichen Idee enthalten ist. Sie sind deshalb notwendig, weil wir Menschen nur in der Weise über die Idee reflektieren können, daß wir einzelne Aspekte und Beziehungen herausgreifen. Aber das Leben der Glaubensbekenntnisse, der Dogmen und der Theologie besteht in der einen Idee, die sie ausdrücken sollen. „So sind denn letzten Endes die katholischen Dogmen nur Symbole einer göttlichen Tatsache, die keineswegs gerade von diesen Sätzen umfaßt werden kann, ja nicht einmal durch tausend andere erschöpft und ausgelotet werden könnte" (G 245).

Wie William James von einer lebendigen Hypothese, so spricht Newman von einer lebendigen Idee. „Wenn eine Idee [...] die Eigenschaft hat, den Geist zu fesseln und ihn in Besitz zu nehmen, dann kann man von ihr sagen, sie habe Leben, das heißt, sie lebe in dem Geist, der sie aufnimmt". Mathematische Ideen können schwerlich lebendig genannt werden. „Anders ist es, wenn eine [...] bedeutende Aussage über die Natur des Menschen, über die gegenwärtige Wohlfahrt, über die Regierung oder über die Pflichten oder Religion vor die breite Öffentlichkeit gebracht wird und die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Dann wird sie nicht bloß passiv in dieser oder jener Form von den vielen Geistern aufgenommen, sondern wird zu einem aktiven Prinzip in ihnen. Die Idee bringt sie dann nämlich dazu, sie immer wieder von neuem zu betrachten, sie auf verschiedene Gebiete anzuwenden und nach allen Seiten hin zu verbreiten" (E 38). Unter den Beispielen einer solchen lebendigen Idee, die Newman aufzählt, sind die Menschenrechte, der Utilitarismus und die Philosophie des Epikur. Eine solche Idee hat insofern eine *prima facie*-Realität, als sie von verschiedenen Seiten her betrachtet werden kann und in verschiedenen Geistern unterschiedliche Reaktionen ausübt. Sie wird von anderen Ideen und Systemen beeinflußt werden und ihrerseits auf diese einwirken. Die Menschen werden die Idee unterschiedlich auslegen; die Erfahrungen, die sie machen, wenn sie nach ihr leben, werden verschieden sein; sie werden ihre Interpretationen und Erfahrungen austauschen. Die Idee wird dadurch in das soziale Leben eindringen, „daß sie die öffentliche Meinung ändert und die Grundlagen der bestehenden Ordnung stärkt oder untergräbt. So wird sie sich mit der Zeit ausgewachsen haben zu einem ethischen Kodex oder zu einem Regierungssystem oder zu einer Theologie oder zu einem Ritual – entsprechend ihren Fähigkeiten"

(E 39). Aber alle gestaltenden Kräfte und Gedankensysteme, die sich in diesem Prozeß herausbilden, sind nur die Entfaltung der ursprünglichen Idee in die Vielzahl ihrer theoretischen und praktischen, im Leben wirksamen Aspekte.

Eine lebendige Idee ist für ihre Entfaltung auf eine menschliche Gemeinschaft angewiesen; sie ist wie ein Keim, der einen Boden braucht, in dem er sich entwickeln kann. Eine sich entfaltende Idee setzt bereits bestehende Formen des Denkens und Handelns voraus; sie wird sie vernichten, modifizieren oder in sich aufnehmen. Sie gebraucht den Geist der Gemeinschaft, in die sie hineingeboren wird, als ihr Werkzeug. Sie entwickelt sich dadurch, daß sie Beziehungen herstellt zwischen sich selbst und den von ihr vorgefundenen Anschauungen, Überzeugungen, Lebensformen, Normen und Institutionen; „sie ist darauf aus, ihnen einen neuen Sinn und eine neue Richtung zu geben, und zwar dadurch, daß sie sich sozusagen eine Jurisdiktion über sie schafft und aus ihnen alles aussondert, was sie sich nicht assimilieren kann. Sie wächst mit der Einverleibung, und ihre Identität besteht nicht in Isolation, sondern in Kontinuität und Herrschaft". Dadurch erhält die Geschichte der Religionen einen kämpferischen Grundzug: „Es ist der Krieg der Ideen unter ihren verschiedenen Aspekten im Streben nach der Herrschaft" (E 40). Die Religion wird zu einem gestaltenden Prinzip der menschlichen Gemeinschaft und zu einem „machtvollen und fruchtbaren Prinzip der menschlichen Vereinigung" (E 50). Die Wahrheit, die sie verkündet, wendet sich an alle Menschen; ebenso sollen ihre Gebote und Verheißungen verbreitet werden; alle Menschen sollen an ihren Segnungen teilhaben. So führen die wesentlichen Elemente einer Religion aufgrund ihrer Natur zur Bildung einer religiösen Gemeinschaft. Wenn sich aber einmal eine religiöse Gemeinschaft gebildet hat, dann wird eine Form der Leitung notwendig. Newman zitiert den französischen Historiker und Politiker François Guizot (1787–1874): „Sobald die Religion im Menschengeist entsteht, kommt auch schon eine religiöse Gesellschaft zum Vorschein; und zugleich mit der Bildung einer religiösen Gesellschaft bringt sie auch ihre Regierung hervor" (G 51).

Was aber ist der ursprüngliche, anfängliche Eindruck auf die Einbildungskraft, welcher den verschiedenen Formen der historischen Religionen zugrunde liegt, auf dem sie aufbauen und den sie entfalten? Newmans Antwort findet sich in seinen Ausführungen über ethische Entwicklungen (E 47–51). Der beste Ausgangspunkt, um sie zu interpretieren, ist der Satz der Areopagrede des Paulus, den Newman in seiner Predigt über die Theorie der Entwicklung in der religiösen Lehre zitiert (G 243): „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch" (Apg 17,23). Der Entwicklungsprozeß, von dem Paulus hier spricht, läßt sich folgendermaßen beschreiben: Ein Phänomen, eine konfuse Einstellung oder ein konfuses Erlebnis erhält eine Deutung und kommt dadurch zum Verstehen seiner selbst. Die Wendung „was ihr verehrt, ohne es zu kennen" bezeichnet den Eindruck auf die Einbildungskraft und die Idee, die ihn hervorruft.

Newman bringt mehrere Beispiele einer solchen „ethischen Entwicklung". Aristoteles geht in der *Nikomachischen* Ethik aus von der konfusen Vorstellung des Glücks, die er dann Schritt für Schritt analysiert und klärt; er will den Menschen zu einem klaren Verständnis dessen führen, was er in seinem Glücksstreben sucht. Oder dem Menschen sei ein „soziales Prinzip" eingeboren; es bedürfe der Entfaltung in Gesellschaft und Staat. Der Brauch, für die Toten zu beten, ist Ausdruck einer tiefen Einstellung. „Und Riten und

Zeremonien sind natürliche Mittel, durch welche der Geist sich von frommen und reumütigen Emotionen befreit." Ehrfurcht und Liebe gegenüber dem „Großen, Hohen und Unsichtbaren" sind Maßstäbe, mit denen eine Religionsgemeinschaft beurteilt wird. Newman spricht von Menschen, die ihre Sekte verlassen haben, weil diese Haltungen in ihr nicht genug gepflegt wurden. Vor allem anderen steht für Newman jedoch das Phänomen des Gewissens. Wir können seine Existenz nicht leugnen, aber erst in seiner theologischen Deutung kann das Gewissen sich selbst verstehen. Allein „die Lehre von einem Herrn der sittlichen Ordnung" gibt dem Gewissen einen Sinn und eröffnet ihm eine Zukunftsperspektive; „mit anderen Worten, die Lehre von einem Richter und einem künftigen Gericht ist *eine Entwicklung des Phänomens des Gewissens*" (E 48 Hervorh.F.R.).

Zustimmend zitiert Newman Guizots Ausführungen über das Wesen der Religion, in denen dieser sich gegen die Auffassung wendet, Religion lasse sich auf ein bloßes religiöses Gefühl reduzieren und sie sei eine ausschließlich persönliche Angelegenheit. „In der Menschennatur, in den menschlichen Schicksalen, liegen Probleme, die in diesem Leben nicht gelöst werden können, die von einer dieser sichtbaren Welt fremden Ordnung der Dinge abhängen, die aber unaufhörlich den menschlichen Geist in Bewegung halten mit einer Sehnsucht, sie zu verstehen. Die Lösung dieser Probleme ist der Ursprung aller Religion, deren primäres Ziel es ist, Bekenntnisse und Lehren zu finden, die diese Lösung enthalten". Als weitere Ursache, welche die Menschheit nötigt, Religion anzunehmen, nennt Guizot die Frage „Woher stammt das Ethische? Wohin führt es? Ist diese ganz aus sich selbst existierende Verpflichtung, gut zu handeln, eine ganz für sich abgesonderte Tatsache, ohne einen Urheber, ohne ein Ziel? Verbirgt sie – oder offenbart sie – nicht vielmehr dem Menschen einen Ursprung, ein Schicksal jenseits der Welt? Die Wissenschaft der Ethik führt den Menschen durch diese spontanen und unvermeidlichen Fragen an die Schwelle der Religion und enthüllt ihm eine Sphäre, aus der er sie nicht abgeleitet hat" (E 49f.).

II. Was ist Philosophie?

Philosophie, so heißt es in der vierzehnten Oxforder Universitätspredigt (1841), „ist Vernunft geltend gemacht gegenüber Wissen [*Reason exercised upon Knowledge*]; oder das Wissen nicht nur von Dingen im allgemeinen, sondern von Dingen in ihren Beziehungen zueinander" (G 215). Philosophie ist die Fähigkeit, Zusammenhänge zu sehen, oder, in Wittgensteins Formulierung, die Fähigkeit zur übersichtlichen Darstellung, wie Newman sie exemplarisch verkörpert sieht in den großen Gestalten eines Thomas von Aquin, Newton, Goethe und vor allem in Aristoteles (U 143). „Auf vielen Gebieten heißt richtig zu denken wie Aristoteles zu denken; wir sind seine Schüler, ob wir wollen oder nicht, obwohl wir es vielleicht gar nicht wissen" (U 123). Die Unterscheidung, die Newman an dieser Stelle zwischen Vernunft und Wissen macht, entspricht der des Aristoteles zwischen Bildung (*paideia*) und Wissen (*epistêmê*). Bildung ist dem Wissen übergeordnet; sie ist die Fähigkeit zu urteilen, welche Methode und welcher Grad an Genauigkeit dem jeweiligen Gegenstandsbereich angemessen ist. So weiß der Gebildete, daß die Methode der Moralphilosophie eine andere ist als die der Mathematik; er weiß, welche Art von Beweisen er von einem Redner und welche er von einem Mathematiker verlangen kann (vgl. Aristoteles, De part.an. I 1, 639a1-12; EN I 1, 1094b22-1095a2). Philosophie, das will Newmans Begriffsbestimmung sagen, steht über den Einzelwissenschaften; sie strebt nach einer Übersicht,

die Unterschiede und Beziehungen der verschiedenen Wissensgebiete sehen läßt. Wissen auf einem bestimmten Gebiet ist eine notwendige Bedingung, um den geistigen Horizont zu erweitern; dennoch ist es selbst nicht das, was den Geist weitet. Vielmehr besteht diese Weitung im Vergleich der verschiedenen Gegenstände des Wissens miteinander. Wir beherrschen unser Wissen erst dann, wenn wir nicht lediglich etwas lernen, sondern auch imstande sind, das Gelernte in Beziehung zu setzen zu dem, was wir schon wußten. Weitung des geistigen Horizonts bedeutet nicht lediglich eine Vermehrung des Wissens, sondern einen Wechsel des Standorts, eine Veränderung der Perspektive, aus der wir die Dinge sehen. Newman spricht von einem Gravitationszentrum, das die gesamte Masse unseres Wissens anzieht. Philosophie soll bewirken, daß dieser geistige Mittelpunkt sich vorwärts bewegt zu einer neuen und tieferen Sicht der Wirklichkeit. Sie ist die Fähigkeit zu einer umfassenden Zusammenschau, darin vergleichbar mit der aristotelischen Phronesis, der praktischen Urteilskraft, „Wissen nicht nur von den Dingen, sondern auch von ihren gegenseitigen Beziehungen. Sie ist ein organisiertes und daher lebendiges Wissen" (G 213). „Sie läßt jedes Ding zu jedem anderen Ding führen; sie vermittelt jedem einzelnen Glied das Bild des Ganzen, bis das Ganze in der Einbildungskraft ein einziger Geist wird, der überall die sich ergänzenden Teile erfüllt und durchdringt und ihnen so ihren einen endgültigen Sinn gibt [...] sie sieht das Ganze in jedem Teil" (G 216).

Newman weist hin auf die Gefahr einer geistigen Verengung durch die Einzelwissenschaften und eine bloße Gelehrsamkeit. „Wenn wir den Intellekt vervollkommnen wollen, so müssen wir zunächst einmal emporsteigen; wirkliches Wissen läßt sich nicht auf einer Ebene gewinnen, wir müssen verallgemeinern, wir müssen auf die Methode reduzieren, wir müssen Prinzipien erfassen und was wir uns angeeignet haben mit ihrer Hilfe gruppieren und formen. Dabei ist es gleichgültig, ob das Feld unserer Tätigkeit weit oder begrenzt ist; in jedem Fall müssen wir, um es zu beherrschen, über es hinaufsteigen" (U 148). Wer nur seine Einzelwissenschaft sieht, läuft Gefahr, sie als Maßstab an alle Bereiche der Wirklichkeit anzulegen. „Menschen, die von einer einzigen Sache besessen sind, hegen eine übertriebene Meinung von deren Wichtigkeit. Sie verfolgen sie mit fieberhaftem Eifer, machen sie zum Maßstab für völlig fernliegende Dinge und sind entsetzt und verzweifelt, wenn es ihnen einmal nicht gelingt" (U 146). Wenn erfahrene Reisende in eine neue Gegend kommen, besteigen sie einen hohen Hügel oder einen Kirchturm, um ein Bild ihrer Umgebung zu gewinnen. „In gleicher Weise mußt du über deinem Wissen stehen, nicht unter ihm; sonst wird es dich erdrücken; je größer dein Besitz, desto größer wird die Last sein [...] Beispiele gibt es mehr als genug; manche Autoren sind ebenso witzlos wie unerschöpflich in ihren literarischen Quellen. Sie messen das Wissen nach seinem Umfang, wie es als roher Block daliegt, ohne Symmetrie, ohne Plan. Wie viele Kommentatoren gibt es zu den Klassikern, wie viele zur Heiligen Schrift, von deren Lektüre wir aufstehen, staunend über die Gelehrsamkeit, die an uns vorübergezogen ist, und staunend, warum sie vorübergezogen ist" (U 148).

Philosophie in ihrer vollkommenen Form ist kein Wissen, sondern eine Haltung und eine Tätigkeit: die Vollendung und Betätigung der Urteilskraft, der Newman die führende Rolle im geistigen Leben des Menschen zuspricht. Man gewinnt sie – Newman zitiert Edward Copleston (1776-1849), Provost des Oriel College – durch die Verbindung von „Wesen und Extrakten vieler verschiedener Dinge, gewonnen zunächst aus umfang-

reicher und vielseitiger Lektüre und verschiedenen Wissensgebieten und dann aus Beobachtung. Denn wenn in dieser Hinsicht etwas auf der Hand liegt, so ist es die Tatsache, daß ein Mensch, der darauf abgerichtet worden ist, all seine Gedanken einem einzigen Fach zuzuwenden, niemals auch nur für dieses ein guter Beurteiler sein wird. Andererseits verleiht ihm die Erweiterung seines Gesichtskreises in rasch steigendem Maß Wissen und Kraft". Unter Urteilskraft versteht Copleston „jenes Meisterprinzip allen praktischen und wissenschaftlichen Lebens, ja aller Begabung überhaupt, das ihm [dem Geist] Kraft gibt in jedem Gegenstandsbereich, mit dem er sich auseinandersetzen will, und ihn befähigt, den entscheidenden Punkt in ihm zu erfassen" (U 176f.). Die Urteilskraft lebt vom Vergleichen und Unterscheiden. Ihre Ausbildung erfordert Übung auf den entsprechenden Gebieten; Copleston nennt Religion, Ethik, Geschichte, Rhetorik, Dichtung, philosophische Prinzipienlehre, Kunst, Literatur. Sie bilden trotz aller Unterschiede eine Einheit: Ihr großer Gegenstand ist der Mensch als moralisches, soziales und fühlendes Wesen, und „sie alle stehen (mehr oder weniger streng) unter der Kontrolle derselben Kraft der moralischen Vernunft" (U 177). Copleston zeigt, wie diese verschiedenen Studien sich gegenseitig stützen und ergänzen, aber vor allem auch korrigieren. Sie „besitzen neben ihren besonderen Vorzügen auch ihre besonderen Mängel. Auch die gründlichste Bekanntschaft mit einer bringt nur einen Intellekt hervor, der entweder nur blendet oder zu dürftig oder mit einem anderen Fehler aufgrund einer zu engen Lektüre behaftet ist. Die Geschichte zum Beispiel zeigt die Dinge, wie sie sind, das heißt, die sittliche Haltung und das Streben des Menschen, verderbt und entstellt durch alle Unvollkommenheiten der Leidenschaft, der Torheit und des Ehrgeizes. Die Philosophie streicht zu viel vom Bild weg; die Dichtung schmückt es zu sehr aus. Erst die in eins gefaßten Strahlen der drei berichtigen die falsche besondere Farbtönung einer jeden und zeigen uns die Wahrheit" (U 178).

In einer fast hymnischen Schilderung hebt Newman hervor, daß Philosophie, als Bildung und Vollendung der Urteilskraft verstanden, mehr ist als eine lediglich kognitive Haltung. Sie ist „klare, ruhige Schau und Erfassen aller Dinge, soweit wie der endliche Geist sie ergreifen kann, jedes an seinem Platz und mit seinen eigenen Merkmalen ausgestattet". Wer sie hat, „ist fast prophetisch infolge seiner Kenntnis der Geschichte; er vermag beinahe die Herzen zu ergründen infolge seiner Kenntnis der menschlichen Natur; er hat eine fast übernatürliche Liebesfähigkeit infolge seiner Freiheit von Enge und Vorurteil; er besitzt beinahe die Ruhe des Glaubens, weil nichts ihn schrecken kann" (U 147).

Jede Wissenschaft neigt dazu, sich zum einzigen Maßstab und zur einzigen Deutung der Wirklichkeit zu machen. Sie ist in der Gefahr, auf Gebiete überzugreifen, für die sie nicht zuständig ist. Deshalb kann „jede Profanwissenschaft, die ausschließlich betrieben wird, der Religion gefährlich werden" (U 72). Jede Wissenschaft hat ihre eigene Methode, und sie tendiert dazu, sie über ihr eigenes Gebiet hinaus anzuwenden und sie nicht nur als die für ihre Zwecke beste, sondern als die schlechthin beste anzusehen und sie anderen Wissenschaften aufzuzwingen (U 256f.). Studien jeglicher Art machen den Geist anderen Wissensgebieten abgeneigt. Die Dominanz des naturwissenschaftlichen Denkens erschwert den religiösen Glauben; Newman verweist auf seine der Offenbarungswahrheit schädliche Wirkung auf die Einbildungskraft und das beherrschende Interesse, das ihm wegen seiner großartigen Erfolge zuteil wird (U 328). Die Naturwissenschaften

stehen unter dem Gesetz des Fortschritts, während die Religion keinen Fortschritt kennt. Wenn es z.B. um das Schicksal des Menschen nach dem Tod geht, weiß ein hochgebildeter Europäer nicht mehr als ein Schwarzfuß-Indianer. „Nicht eine einzige von all den vielen Wissenschaften, in denen wir den Schwarzfuß-Indianer übertreffen, verbreitet auch nur im geringsten etwas Licht über den Zustand der Seele nach dem Erlöschen des leiblichen Lebens" . Kein Fortschritt der Wissenschaft und Technik „hat die geringste Beziehung zu der Frage, ob der Glaube allein den Menschen rechtfertigt oder ob die Anrufung der Heiligen ein rechtgläubiger Brauch ist" (U 253). Die Philosophie hat die Aufgabe, den einzelnen Wissenschaften eine Grenze zu ziehen. Sie ist der „herrscherliche Intellekt", der alle Lehren und Wahrheiten unter seine Hut nimmt; er läßt „sie gelten und achtet keine gering; und weil er keine gering achtet, erlaubt er keiner, ihre Grenzen zu überschreiten und sich auf Kosten anderer auszudehnen [...] Er anerkennt die unüberschreitbaren Grenzlinien, die Wesen von Wesen trennen. Er achtet genau darauf, wie die verschiedenen Wahrheiten sich zueinander verhalten , wo sie sich vereinigen, wo sie auseinandergehen, und wo sie, zu weit getrieben, aufhören, überhaupt Wahrheiten zu sein. Sein Amt ist es, zu bestimmen, wieviel auf jedem Gebiet des Geisteslebens zu erkennen ist, wann wir uns mit dem Nichtwissen zufrieden geben müssen, in welcher Richtung ein Forschen aussichtslos und wo es vielversprechend ist, wo es sich in Schwierigkeiten, die für die Vernunft unlösbar sind, verwickeln wird" (U 273).

III. Religiöser Glaube und Vernunft

1. *Die Übergriffe der Vernunft*

Was für das Verhältnis der verschiedenen Wissenschaften zueinander gilt, gilt ebenso für das Verhältnis zwischen dem religiösen Glauben und der Vernunft. Auch hier handelt es sich um verschiedene Zugänge und verschiedene Sichten der Wirklichkeit, und auch hier kommen Übergriffe vor. Die Philosophie hat auch hier die Aufgabe, Eigenart und Unterschied von religiösem Glauben und Vernunft zu sehen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen; ihre Aufgabe ist nicht, „unbekannte Wahrheiten zu mutmaßen, sondern feststehende Tatsachen und Lehren miteinander zu vergleichen, einander anzupassen, zu verbinden und zu erklären" (G 218). Es gibt Übergriffe der Religion auf das Gebiet der Vernunft und der Wissenschaften, aber ebenso Übergriffe der Vernunft auf das Gebiet der Religion. Die Vernunft hat die Möglichkeit, die Religion zu destruieren, ist aber allein nicht fähig, sie in einem vollen Sinn zu erfassen. „Es gibt keine Tat Gottes und keine Wahrheit der Religion, gegen die eine hyperkritische Vernunft keine Einwände fände, und in Wahrheit sind die Beweisgründe und der Inhalt der Offenbarung nicht an die bloße unbeständige Vernunft des Menschen gerichtet, noch ist eine sichere und adäquate Aufnahme durch sie zu erhoffen" (G 49). In der Ausbreitung des Christentums sieht Newman, wie Paulus im ersten Korintherbrief (1 Kor 1,18-33), einen Sieg der Torheit Gottes über die Weisheit der Welt. „Die menschliche Philosophie wurde aus ihrer angemaßten Stellung vertrieben, aber nicht durch irgendeine Gegenphilosophie. Der ungelehrte Glaube, der durch die ihm einwohnende Kraft wirksam wurde, beherrschte die Vernunft [...] Er hat sie seit jener Zeit in der Kirche benutzt, zuerst als Gefangene, dann als Dienerin; nicht als gleichberechtigt und in keiner Weise (das sei ferne) als Patron" (G 51).

Das klingt nach einem vernunftfeindlichen Fideismus, und um es richtig zu verstehen, ist zunächst ein Blick auf den hier vorausgesetzten Vernunftbegriff zu werfen. In einem weiten Sinn, so führt Newman aus, werde unter Vernunft alles verstanden, was den Menschen vom Tier unterscheidet, auch das Vermögen der sittlichen Erkenntnis. In diesem Sinn werde das Wort hier nicht gebraucht. Wenn Newman von einem Gegensatz von Glaube und Vernunft spricht, dann verwendet er einen engeren Begriff; Vernunft wird „synonym mit den intellektuellen Kräften und als solche als entgegengesetzt zu den sittlichen Qualitäten und dem Glauben" gebraucht (G 52). Newman vergleicht das Verhältnis zwischen dem Glauben und der so verstandenen Vernunft mit dem zwischen Sinneswahrnehmung und Vernunft; zwischen beiden bestehe eine „starke Analogie". Ebensowenig wie die Vernunft die Aufgabe der Sinne übernehmen kann, kann sie den Glauben ersetzen. Damit werden die vielfältigen Leistungen der Vernunft für die Sinne und entsprechend für den Glauben nicht bestritten. „Unsere Vernunft unterstützt die Sinne in vielfacher Weise: Sie regelt ihre Anwendung und ordnet die Beweisgründe, die sie uns liefern; sie gebraucht die ihnen zugänglichen Tatsachen und zieht aus ihnen in unbegrenztem Umfang Schlüsse, sagt feststellbare Ereignisse voraus und bestätigt zweifelhafte" (G 53). Dennoch kann die Naturwissenschaft auf die Beobachtung und das Experiment nicht verzichten. „Der Blinde, der im Ernst Vorlesungen über Licht und Farben ankündigte, dürfte kaum hoffen, Hörer zu finden" (G 54).

Was auf dem Gebiet der Naturwissenschaften offensichtlich absurd ist, kommt in Religion und Theologie vor. Hier finden sich Theoretiker, die Spekulationen nachgehen, ohne einen Zugang zum Phänomen zu haben. Sie wissen nicht, was die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft ist und wo hier die Grenzen der Vernunft und der Spekulation liegen. „Sie haben ihr Lehren auf bloßen Argumenten aufgebaut, anstatt auf die direkte Betrachtung ihres Gegenstands zu zielen" (G 55); sie sind mit denen zu vergleichen, die scharfsinnige Theorien über die Farben entwickeln, anstatt zunächst die Menschen anzuleiten, die Farben zu betrachten. Newman spricht über eine solche Vernunftreligion ein hartes und eindeutiges Verdikt aus: „Es ist ebenso sinnlos, einen Menschen durch Beweisführung wie durch Folter zum Glauben bringen zu wollen" (G 55). Diese Theoretiker schaden der Religion, weil sie nur Verwirrung stiften. Im Unterschied zu dem blinden Dozenten, der eine Vorlesung über die Farben ankündigt, finden sie eine breite und ebenso blinde Hörerschaft, der sie ungestraft ihre paradoxen Lehren vortragen können. Aber auch religiöse Menschen werden ihnen oft Gehör schenken, weil sie die eine oder andere scharfsinnige Vermutung bestätigt finden. Eine wichtige und umfangreiche Aufgabe der Vernunft auf dem Gebiet der Religion besteht darin, daß sie die auf diese Weise von ihr selbst verursachten Fehler berichtigt; sie muß die Krankheiten heilen, an denen sie selbst die Schuld trägt. „Welch übermenschliches Talent ist erforderlich, die buntscheckigen, ineinander verschlungenen Fäden des Gewebes wieder zu entwirren! Und welche Dankbarkeit schulden wir dem begabten Menschen, der durch sein Wissen oder seine Philosophie diese Aufgabe wenigstens teilweise durchführt!" Aber die Dankbarkeit gilt nicht der Vernunft als Prinzip der Forschung, denn sie macht nur das Unheil wieder gut, das sie selbst verschuldet hat, „und zieht sich armselig und langsam aus dem Gebiet zurück, in das sie widerrechtlich eingedrungen war" (G 55).

Verdeutlichen wir uns die verbreitete Auffassung des Verhältnisses von religiösem Glauben und Vernunft, gegen die Newman sich mit seiner Analogie von der Sinneswahrnehmung wendet. Danach hängt der Glaube von der Vernunft ab; der Akt des Glaubens ist in einem Akt der Vernunft fundiert. Zwar beruhe der Glaube auf dem Zeugnis und nicht auf Vernunftschlüssen. „Aber jenes Zeugnis hängt für den Beweis seines Anspruchs seinerseits von der Vernunft ab, so daß die Vernunft eine unentbehrliche Voraussetzung ist" (G 140). Newman zitiert einen Prediger des siebzehnten Jahrhunderts: „Der Glaube...ist eine Zustimmung zu einer Sache als einer von Gott geoffenbarten. Nun muß aber jede Zustimmung *auf Beweise gegründet* sein, das heißt niemand kann irgend etwas glauben, ohne daß er irgendwelche *Gründe* dafür hat oder zu haben glaubt. Denn eine Sache ohne Grund für gewiß halten, ist nicht Glaube, sondern vermessentlich festgehaltene Meinung und Eigenwilligkeit des Geistes" (G 194). Der Glaube wird an der Vernunft gemessen; die Vernunft gibt den Wertmaßstab für den Glauben ab. Die Vernunft, so die verbreitete Auffassung, verlange starke Beweisgründe, bevor sie zustimmt; dagegen sei der Glaube mit schwächeren zufrieden (G 141); die Vernunft fordert strenge Beweise, während „der Glaube schon mit vagen oder fehlerhaften zufrieden ist" (G 145). Damit rückt der Glaube in die Nähe der Leichtgläubigkeit. Er gibt sich mit wenig zufrieden, wo die Vernunft mehr verlangt. „Wenn also die Vernunft die gesunde Tätigkeit des Geistes ist, dann muß der Glaube seine Schwäche sein" (G 143).

2. *Zur Phänomenologie des religiösen Glaubens*

Gegen dieses rationalistische Verständnis spricht die Tatsache des Glaubens einfacher Menschen und die Phänomenologie des Glaubens im Neuen Testament. „Der Akt des Glaubens", so faßt Newman seine eigene Position einmal zusammen, „ist nur einer und elementar; er ist in sich selbst vollständig und hängt von keinem Prozeß des Geistes ab, der ihm vorhergeht" (G 154). Der Glaube besteht und handelt unabhängig von der *begründenden* Vernunft. „Wird jemand behaupten, ein Kind oder ein ungebildeter Mensch könne nicht im Glauben sein Heil wirken, ohne imstande zu sein, Gründe anzugeben, weshalb er so handelt? Welche hinlängliche Einsicht hat er in die Beweisgründe des Christentums? Welchen logischen Beweis seiner Göttlichkeit?" (G 141).

Es ist eine nicht zu bestreitende Tatsache, daß Kinder, Arme und Ungebildete und Menschen, die keine Zeit haben, sich mit theologischen Fragen zu beschäftigen, einen echten Glauben haben können, obwohl sie nicht imstande sind, die Gründe für den Glauben zu bewerten. Ein einfacher, ungebildeter Bauer kann ein ebenso gutes Urteil in praktischen Fragen und menschlichen Angelegenheiten fällen wie ein Philosoph. Er kann wie der spekulativste Philosoph über eine umfassende Deutung des Lebens und der Welt verfügen und aus ihr leben – Newman spricht von den „Instinkten eines reinen Geistes". Aber wenn wir fragen, ob solche einfachen Menschen intellektuell begabt sind oder nicht, tun wir uns mit einer Antwort schwer. Sie widersprechen sich nicht, und sie können durchaus Wichtiges von Nebensächlichem unterscheiden. „Andererseits ist ihnen gar nicht bewußt, daß an ihren Urteilen etwas Außergewöhnliches ist. Sie verbinden niemals zwei Urteile miteinander und erkennen nicht die allgemeinen Prinzipien, die durch sie hindurchgehen [...] Verteidigen können sie sich nicht, und man kann sie leicht zum Schweigen bringen. Wenn sie anfangen zu folgern, so gebrauchen sie Argumente, die fehlerhaft zu sein scheinen, da sie nur

Typen und Schatten dessen sind, was sie in Wirklichkeit fühlen, und nur Versuche, das ungeheure System von Gedanken zu analysieren, das ihr Leben ist" (G 225). Eine Analogie ist der außergewöhnliche Scharfsinn eines großen Generals, der genau weiß, was seine Feinde und Freunde vorhaben und was das Ergebnis ihrer kombinierten Bewegungen sein wird. Wie wäre es, wenn er für seine Sache in Wort und Schrift argumentieren müßte? Wäre es dann nicht ein Leichtes, seine genialen Vermutungen zu widerlegen und zu zeigen, daß alle Gründe, die er vorbringt, der Logik entbehren? (G 165).

Dem von den Griechen und der Aufklärung bestimmten Menschenbild stellt Newman die biblische Anthropologie entgegen. Wenn wir bedenken, daß nach allgemeiner Überzeugung „der Intellekt als der charakteristische Teil unserer Natur" angesehen wird, „dann ist das Stillschweigen der Heiligen Schrift über ihn (um nicht von ihrer positiven Herabsetzung zu sprechen) sehr auffallend". Das Alte Testament habe weder ein Wort für die Vernunft als Ganzes noch für ihre verschiedenen Vermögen. Das Bild Jesu im Neuen Testament zeige, welch einen untergeordneten Platz die bloße Vernunft in der Idee des vollkommenen Menschen einnehme. Während es keine Profanisierung ist, „wenn wir Christus die moralischen Attribute der Güte, Wahrhaftigkeit und Heiligkeit zuschreiben, die wir auf Menschen anwenden, wäre es eine ausgesprochene Ehrfurchtslosigkeit, die Kräfte seines Geistes mit einem Maßstab intellektueller Begabungen zu messen, deren Namen schon gemein und unverschämt klängen, wenn man sie ihm zuschriebe". Jesus verwerfe mit offensichtlicher Verachtung alle Zurschaustellung des Intellekts; er beschränkt sich darauf, „tiefe Wahrheiten auszusprechen, den Kindern der Weisheit verständlich, aber in einer Sprache vorgetragen, die von der Kunst der Argumentation und dem, was allgemein als Beredsamkeit gilt, gleich weit entfernt ist" (G 50). Wenn der Glaube ein Fürwahrhalten aufgrund von Beweisgründen (*evidence*) oder eine Art Schlußfolgerung aufgrund eines diskursiven Prozesses wäre, dann wäre der biblische Text aufgrund seiner literarischen Form ungeeignet, ihn zu vermitteln. Der literarische Charakter der Heiligen Schrift spricht also gegen ein rationalistisches Glaubensverständnis. Der Glaube im Sinne der Bibel ist „ein Werkzeug der Erkenntnis und des Handelns, wie es die Welt vorher nicht gekannt hat, ein Prinzip *sui generis*, verschieden von denen, welche die Natur uns gibt, und im besonderen [...] unabhängig von dem, was gemeinhin unter Vernunft verstanden wird" (G 138).

In seiner Exegese von Hebr 11,1 rückt Newman den Glauben in die Nähe des Wunschdenkens. „«Der Glaube», so übersetzt er den ersten Halbvers, «ist die Substanz» oder das Erkennen [*realizing*] «der erhofften Dinge»". Er ist, so kommentiert Newman, das „Rechnen, daß das sein wird, was er erhofft oder wünscht, daß es sei". Er ist nicht das Erkennen [*realizing*] von Dingen, die durch Beweisgründe [*evidence*] bewiesen sind". Der Hauptbeweisgrund für den Glauben ist das Verlangen nach den erhofften Dingen. Der Glaube ist sein eigener Beweisgrund. Newman übersetzt deshalb den zweiten Halbvers: „[Der Glaube] «ist der *Beweisgrund* von Dingen, die man nicht sieht»". Weil der Glaube seinen Beweisgrund in sich selbst trägt, erscheint er dem Außenstehenden, der Welt, wie es Paulus etwa am Anfang des Ersten Korintherbriefs (1 Kor 1-2) ausführt, als irrational. Dieser Vorwurf beruht nicht darauf, daß der Glaube nicht durch die Vernunft begründet würde und keinen Beweisgrund anführen könnte. Der Beweisgrund ist die im Glauben zum Ausdruck kommende Tendenz des Geistes. Könnte er sich nicht auf diese

Tendenz stützen, müßte er eine Menge von Gründen anführen. Weil jedoch diese Tendenz allein ein ausreichender Beweisgrund ist und der Glaube keiner anderen Gründe bedarf, erscheint er der Welt als unbegründet und irrational (G 145f.). Der Glaube setzt eine bestimmte moralische Verfassung voraus. Newman zitiert 1 Kor 2,14f.: „«Der natürliche Mensch aber empfängt nicht die Dinge des Geistes Gottes, denn sie sind Torheit für ihn; noch kann er sie erkennen, weil sie geistlich unterschieden werden: aber der, welcher geistlich ist, beurteilt alle Dinge, er selbst aber wird von niemand beurteilt [...]». Hier wird eine bestimmte moralische Verfassung, und nicht ein Beweisgrund, als Mittel genannt, um die Wahrheit zu gewinnen, und als Anfang der geistlichen Vollkommenheit" (G 178). Der Glaube hat sein Leben in einer bestimmten moralischen Disposition"; sie ist die *conditio sine qua non* für die Einsicht in die Prinzipien, denen der Glaube zustimmt. Die Führung eines Beweises aber ist nicht moralischer Natur. Also stellt der Glaube nicht dieselbe Beweismethode dar wie die Vernunft" (G 138).

Newmans *Opus magnum*, die *Grammar*, schließt mit einem Zitat aus der Hirtenrede bei Johannes (Joh 10, 14.27f.). Das Gleichnis vom Guten Hirten, dessen Stimme die Schafe erkennen und dem sie folgen, ist für ihn bereits Ende der dreißiger und Anfang der vierziger Jahre in den Oxforder Universitätspredigten Symbol der Glaubenserkenntnis. Der Glaube, so lehrt das Gleichnis, ist ein Instinkt. „Wir *glauben*, weil wir *lieben*. Wie schlicht ist diese Wahrheit!" Die „minuziöse und willkürliche Philosophie kann die Einfachheit, die Wirklichkeit, die herrliche Freiheit" dieser inspirierten Lehre nur entstellen und so zum Hindernis des Glaubens werden". „Vertraut das Kind seinen Eltern, weil es sich selbst bewiesen hat, daß sie es sind und daß sie fähig und willig sind, ihm Gutes zu tun, oder aus dem Instinkt der Zuneigung?" Den Guten Hirten an seiner Stimme zu erkennen bedeutet, in Christus den Gegenstand zu erkennen, welcher der eigenen Zuneigung entspricht und sie erfüllt. Der geläuterte Geist sucht einen Gegenstand der Liebe und Anbetung, und er glaubt, weil er in Christus den Gegenstand erkennt, der diesem Suchen und Verlangen entspricht. „Er vertraut Ihm, oder glaubt, weil er Ihn liebt" (G 177f.). „Die Menschen wählen das Licht und die Finsternis nicht ohne Vernunft, aber es ist eine instinktive Vernunft, die dem Argument und dem Beweis vorausgeht." Die Schafe hätten nicht sagen können, *wie* sie den Guten Hirten erkennen; sie haben ihre Eindrücke nicht analysiert oder sich die Gründe ihres Wissens klar gemacht, obwohl es zweifellos Gründe gab; sie „handelten spontan aus einem liebenden Glauben" (G 208f.).

Der Glaube ist also nach der Lehre der Bibel ein einfacher, unreflektierter Akt, „das einfache Erheben des Geistes zum unsichtbaren Gott, ohne bewußtes Schlußfolgern oder förmliche Beweisführung". Dieses Bild bedarf jedoch der Differenzierung. Newman verweist auf die Mahnung des Ersten Petrusbriefs, daß wir „«*immer* bereit sind, *jedem* eine Antwort zu geben, der von uns Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in uns ist»" (1 Petr 3,15). Im Neuen Testament fänden sich verschiedene Formen des Glaubens. Wenn der Gelähmte in Lystra der Predigt des Paulus (Apg 14,8-10) oder der Gelähmte an der Schönen Pforte des Tempels an den Namen Jesu (Apg 3,1-8) glauben, dann ist ihr Glaube nicht ohne Gegenstand und Gründe, aber diese sind nicht bewußt und erkannt; die beiden glauben, aber sie können nicht sagen, was und warum sie glauben. Der Schriftgelehrte, der Jesu Antwort auf die Frage nach dem ersten Gebot bestätigt, indem er Dtn 6,4f, zitiert (Mk 12,32f.), hat einen „dogmatischen" Glauben: Er weiß, was er glaubt, und er glaubt es

auf die Autorität der Überlieferung hin, in der er erzogen wurde und in der er lebt. Wenn schließlich Nikodemus zu Jesus sagt: „«Niemand kann die Zeichen tun, die du tust, außer wenn Gott mit ihm ist»" (Joh 3,2), dann ist das ein reflektierter, begründeter Glaube: Nikodemus kann sagen, was er glaubt und warum er glaubt. Der Glaube braucht nicht das Glaubensbekenntnis oder das Dogma und die Begründung, um ein echter Glaube zu sein. Jede Form des Glaubens hat einen Gegenstand und Gründe, aber nicht jede Form hat sie als ausdrückliches, formulierbares Wissen. Die Reflexion auf den Gegenstand und die Begründung des Glaubens ist möglich, aber sie ist nicht notwendig. Newman unterscheidet zwischen Glaube und Theologie. Das Kind und der Bauer glauben, aber sie sind keine Theologen. Das in Sätzen formulierte Credo und die Begründung des Glaubens entfalten den Glauben, aber sie zerstören ihn nicht. Sie sind jedoch keine notwendigen Bedingungen des Glaubens; der Glaube ist nicht auf Dogma und Theologie angewiesen. Solches Wissen kann nicht verkehrt sein, dennoch kann es nicht notwendig sein, „so lange wie die Reflexion zugleich eine natürliche Fähigkeit unserer Seele und dennoch keine anfängliche Fähigkeit ist." Die Reflexion steht nicht am Anfang des Glaubens; sie ist einem späteren Zustand des Glaubens zuzuordnen. Sie kann das, was von einer ursprünglicheren Fähigkeit der Seele erfaßt wird, entfalten, aber sie kann es nicht fundieren; sie setzt ein ursprünglicher Gegebenes voraus, dem sie sich zuwendet (G 189f.).

3. *Implizite und explizite Vernunft*

Dieses Verständnis des religiösen Glaubens ist jedoch einem Einwand ausgesetzt: Wie ist bei einer solchen Auffassung eine Religionskritik möglich? Wie kann ein wahrer von einem falschen religiösen Glauben unterschieden werden? Wann kann ein religiöser Glaube verantwortet werden? Stellt diese anscheinend irrationale Konzeption des Glaubens nicht einen Vorwand für den Unglauben dar? Der Glaube braucht einen Schutz und ein Korrektiv, das ihn davor bewahrt, in Aberglaube und Fanatismus abzugleiten. Eine verbreitete Antwort nennt die Vernunft; sie ist in einem Grundlage und Korrektiv des Glaubens. „«Der Glaube ist aufgebaut auf Vernunft, und die Vernunft ist sein Schutz. Man kultiviere die Vernunft, und in gleichem Maße wird man die Menschen sowohl zur Anerkennung wie auch zum nüchternen Gebrauch des Evangeliums führen. Ihre Religion wird rational sein, sofern sie wissen, warum sie glauben, und was" (G 175). Der Glaube, so Newmans Antwort, ist selbst ein Akt der Vernunft. Wer den Glauben auf der Vernunft aufbaut und in der Vernunft das Korrektiv des Glaubens sieht, unterscheidet zwischen Glauben und Vernunft und reißt die Wand ein, welche den Glauben vom Aberglauben trennt. Newman leugnet, „daß für den richtigen Glauben irgend ein intellektueller Akt außer ihm selbst notwendig ist" (G 176). Der Gegner könnte in der Weise insistieren, daß er verlangt, der Glaubensakt müsse reflektiert und seine Vernünftigkeit ausdrücklich gemacht werden. Der Glaube, so erwidert Newman, ist auch ohne Reflexion vollständig; dagegen kann die Reflexion den Glauben behindern und muß daher mit Vorsicht gebraucht werden (G 206). Damit ist Newmans Einschätzung der Glaubensbegründung durch die Philosophie und die einschlägigen theologischen Disziplinen, auf die jetzt näher einzugehen ist, umrissen.

Newman unterscheidet zwischen einer schöpferischen und einer kritischen Fähigkeit. So ist das Gewissen „ein einfaches Element in unserer Natur", aber seine Urteile können von der Vernunft überwacht und geprüft und in eine argumentative Form gebracht wer-

den. Ein anderes Beispiel ist die Unterscheidung zwischen der schöpferischen Fähigkeit des Künstlers und der analytischen des Kunstkritikers (G 140f.). Entsprechend ist beim folgernden Denken zu unterscheiden zwischen dem ursprünglichen Folgerungsprozeß und dessen Analyse, etwa mit Hilfe der aristotelischen Syllogistik. Alle Menschen denken, denn Denken heißt eine Wahrheit aus einer vorhergehenden ohne Zuhilfenahme der Sinne gewinnen, auf die das Tier beschränkt ist. Aber „nicht alle Menschen reflektieren auf ihr eigenes Denken, noch weniger reflektieren sie so richtig und genau, daß sie ihrer eigenen Meinung gerecht werden [...] Mit anderen Worten: Alle Menschen haben Gründe, aber nicht alle können begründen. Wir können diese beiden Tätigkeiten des Geistes als Denken und Argumentieren bezeichnen, oder als bewußtes und unbewußtes Denken, oder als implizite und explizite Vernunft. Und zur letzteren gehören die Begriffe Wissenschaft, Methode, Entwicklung, Analyse, Kritik, Beweis, System, Prinzipien, Regel, Gesetz und dergleichen." Diese beiden Akte dürfen nicht verwechselt werden. Die Analyse ist für die Integrität des zu analysierenden Vorgangs nicht notwendig. Der Prozeß des Denkens ist in sich vollständig und von der Analyse unabhängig; die Analyse *beschreibt* lediglich den Prozeß; sie macht die Konklusion und die Schlußfolgerung nicht richtig (G 193).

4. *Religiöser Glaube und vorausgehende Gründe*

Der Glaube, so definiert Newman, „ist ein Akt des präsumtiven Denkens, oder der Vernunft, die von vorausgehenden Gründen [*antecedent grounds*] ausgeht" (G 174). Der Akt des Glaubens geht aus von Voraussetzungen; er ist beeinflußt von Vorverständnissen, Einstellungen, Voreingenommenheiten, Ansichten, Wünschen und Vorurteilen in einem guten Sinn. „Der gläubige Geist steht unter dem Einfluß seiner eigenen Hoffnungen, Befürchtungen und Meinungen [...] Der Glaube ist ein Prinzip des Handelns, und das Handeln läßt keine Zeit für minuziöse und abgeschlossene Untersuchungen. Wir können (wenn wir wollen) denken, daß solche Untersuchungen einen hohen Wert haben, obwohl sie in Wahrheit eine Tendenz haben, die praktische Energie des Geistes abzustumpfen, während sie seine wissenschaftliche Exaktheit verbessern; aber was immer ihr Charakter und ihre Folgen sein mögen, sie entsprechen nicht den Notwendigkeiten des täglichen Lebens" (G 143f.). Weil der Glaube ein Prinzip des Handelns ist, setzt er der Reflexion seiner Voraussetzungen und der Frage nach den Gründen Grenzen; wir müssen handeln aufgrund der Informationen, Einstellungen, Wünsche, über die wir im Augenblick der Entscheidung verfügen und die uns in diesem Augenblick bestimmen.

Unter dieser Rücksicht besteht kein Unterschied zwischen den religiösen und anderen Formen des Glaubens. Newman vergleicht ein Gerücht über ein Erdbeben in Syrien oder Südosteuropa mit dem Bericht über ein Erdbeben in einem benachbarten Land. Dem ersten werden wir leicht Glauben schenken: Das Erdbeben in diesen fernen Ländern betrifft uns nicht; wir haben schon oft von Erdbeben in diesen Gegenden gehört; es spricht nichts gegen das Gerücht; wir haben keine Möglichkeit, es nachzuprüfen. Dagegen werden wir dem Bericht über ein Erdbeben in einem benachbarten Land weniger leicht glauben: Erdbeben in Westeuropa sind außerordentlich selten; die „vorausgehende Wahrscheinlichkeit", daß der Bericht wahr ist, ist folglich gering. Wenn in einem Nachbarland ein Erdbeben auftritt, könnte es auch bei uns der Fall sein; der Bericht betrifft uns also. Über die Vorgänge im Nachbarland haben wir viele andere Informationen; wir werden fragen, ob der Bericht über

das Erdbeben sich in dieses Netz einfügt. – Daß die Menschen glauben, was sie wünschen, ist fast eine sprichwörtliche Wahrheit. Nur widerstrebend glauben wir eine schlechte Nachricht. Man könnte einwenden, „daß uns oft auch die Erfüllung eines heftigen Wunsches ungläubig findet". Das ist jedoch nur dann der Fall, wenn die Erfüllung ebenso unwahrscheinlich wie wünschenswert ist. Wir glauben leicht Nachteiliges über Personen, die uns unsympathisch sind, oder die Bestätigung unserer eigenen Theorien (G 144f.).

Dieser Charakter des Glaubens schließt jedoch die Unterscheidung zwischen einem vernünftigen oder berechtigten und einem unvernünftigen oder unberechtigten Glauben und zwischen religiösem Glauben und Aberglauben nicht aus. Kriterien sind, ob unsere Voraussetzungen wahr sind, z.B. ob die angenommene vorausgehende Wahrscheinlichkeit zutrifft und ob unsere Neigungen, Einstellungen und Wünsche geordnet oder ungeordnet sind. Ein Glaube, der in einer übertriebenen Zuneigung wurzelt, ist ebensowenig vernünftig wie einer, der vom Haß bestimmt ist. Die Vernünftigkeit des Glaubens ist also nicht nur an kognitive, sondern auch an emotionale Voraussetzungen gebunden (G 145). In diesem Sinn ist der Glaube ein „moralisches Prinzip. Er entsteht im Geist nicht so sehr durch Tatsachen als durch Wahrscheinlichkeiten; und da Wahrscheinlichkeiten keinen bestimmten festgestellten Wert haben und sich auf keinen wissenschaftlichen Maßstab zurückführen lassen, so hängt, was sie für jedes Individuum sind, von dessen moralischen Temperament ab. Ein guter und ein schlechter Mensch werden sehr verschiedene Dinge für wahrscheinlich halten" (G 146). Folglich ist der Mensch wie für seinen Charakter so auch für seinen Glauben verantwortlich.

Newman erläutert seinen Begriff des religiösen Glaubens am Beispiel der Areopagrede (Apg 17,22-30). Paulus geht vom Vorverständnis seiner Hörer aus. Er verkündet, was sie verehren, ohne es zu kennen, und wovon ihre Dichter reden, und er erinnert sie an ihre Überzeugung von der Geistigkeit und Einheit Gottes. Damit ist die „vorausgehende Wahrscheinlichkeit" genannt, an die Paulus anknüpft; sie wird von den einzelnen Zuhörern entsprechend ihrer religiösen Sehnsucht verschieden eingeschätzt. Die neue Botschaft des Paulus ist, daß dieser Gott einen Mann eingesetzt hat, der an einem von ihm festgesetzten Tag die Welt richten wird; sie ist der Brennpunkt, auf den Paulus alle „vorhergehenden Präsumtionen" bezieht. Welchen „Beweisgrund" führt Paulus dafür an, daß seine neue Botschaft aus diesen vorausgehenden Annahmen folgt? Einen sehr schwachen: kein Wunder, sondern nur sein eigenes Zeugnis, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat. Aber durch die Neuheit, oder nennen wir es Originalität, des Anspruchs, durch seine Seltsamkeit und die Unwahrscheinlichkeit, daß es bloße Erfindung wäre, und unterstützt durch die volle Kraft der vorausgehenden Wahrscheinlichkeiten, die da waren und die er in ihnen wachrief, genügte der Beweisgrund. „Er genügte, denn einige glaubten – genügte allerdings nicht an sich, wohl aber für die, welche die Liebe hatten und deshalb zum Glauben geneigt waren. Für die, welche nichts von einer anderen Welt befürchteten, wünschten, ersehnten, erwarteten, war der Apostel nur «ein Schwätzer»" (G 155).

5. *Die Gefahren der Reflexion*

Reflexion und Analyse können, so warnt Newman, zum Hindernis für den Glauben werden und müssen daher mit Vorsicht gebraucht werden. „Keine Analyse ist so feinfühlig und differenziert, daß sie den Geisteszustand, in dem wir glauben, oder die Gegenstände

des Glaubens, wie sie sich unseren Gedanken darstellen, adäquat wiedergeben könnte". Das Ziel einer solchen Analyse wäre eine Zeichnung oder ein Gemälde dessen, was der Geist sieht und fühlt. Wenn wir bedenken, wie schwer es bereits ist, Gestalt und Farbe materieller Dinge zu treffen, „dann werden wir sicher die Schwierigkeit, oder vielmehr die Unmöglichkeit verstehen, den Umriß und Charakter, die Farbtöne und Schattierungen wiederzugeben, in denen eine intellektuelle Sicht tatsächlich im Geist existiert [...] oder genügend die winzigen Unterschiede hervorzuheben, die demselben allgemeinen Geisteszustand oder Ton des Gedankens, wie er sich in diesem oder jenem Individuum findet, jeweils anhaften [...] Ist es dann nicht hoffnungslos, zu erwarten, selbst die genaueste und sorgfältigste Untersuchung könne mehr erreichen als eine sehr rohe Beschreibung des lebendigen Geistes, seiner Gefühle, Gedanken und Folgerungen?" (G 199).

Die Analyse wird nicht die Gründe formulieren, welche den einzelnen letztlich überzeugen, sondern die, welche sich am besten als Argument darstellen lassen. Die Aussagen der Wissenschaft sind in dem Sinn Allgemeingut, daß sie grundsätzlich allen zugänglich sein müssen. In ein wissenschaftliches Werk der Glaubensbegründung können deshalb nur die Gründe aufgenommen werden, welche „die Menschen im allgemeinen als wahr zugeben, das heißt, nur was auf gleichem Niveau für alle Geister, gute oder schlechte, primitive und gebildete, steht" (G 202). Die Wissenschaft von der Glaubensbegründung kann die verborgenen Gründe, welche den einzelnen Menschen bestimmen, den Glauben anzunehmen oder abzulehnen, nicht analysieren und darstellen. Ihre Gefahr liegt darin, daß sie dazu verführt, Punkte zweiter Ordnung für das Wesentlichste zu halten (G 203).

Aber auch wenn wir einmal von den persönlichen Vorurteilen und Einstellungen, also den der Argumentation vorausliegenden und in diesem Sinn apriorischen Gründen absehen und nur die von ihnen unterschiedenen und in diesem Sinn aposteriorischen Beweisgründe betrachten, so ergibt sich die Überzeugung meistens nicht aus einem förmlichen Beweis, der entscheidend wäre, „sondern aus der Gesamtheit recht geringfügiger Umstände, welche der Geist unmöglich aufzuzählen und methodisch in der Form eines Arguments zu ordnen vermag". Wie kommen wir, so Newmans Beispiel, zu der Überzeugung, daß ein Mensch unzufrieden oder mißtrauisch, glücklich oder unglücklich ist? Wie viel hängt hier ab „vom Verhalten, der Stimme, der Betonung, den geäußerten Worten, dem Schweigen anstelle von Worten und all den vielen unscheinbaren Zeichen, welche der Geist fühlt, die aber nicht reflektiert werden können" (G 204). Die Gründe, die sich formal für einen religiösen Glauben anführen lassen, sind eher Muster und Symbole der wirklichen Gründe als diese Gründe selbst. Man kann ihnen deshalb nicht wie bei einem mathematischen Beweis passiv folgen. Weil es sich nur um Andeutungen und Hinweise auf den eigentlichen Denkprozeß handelt, bedürfen sie der Interpretation und damit eines aktiven Geistes, der verstehen will und bereit ist, sich auf den Text einzulassen und seiner Intention nachzugehen, ohne an verbalen Schwierigkeiten hängen zu bleiben (G 205).

6. *Physische Theologie*

Eine besondere Bedeutung für die Begründung des religiösen Glaubens kommt nach verbreiteter Auffassung der Natürlichen Theologie zu, deren Aufgabe es ist, die Existenz Gottes aus der Natur oder Schöpfung, ohne Voraussetzung einer Offenbarung, zu beweisen. Newman unterscheidet zwischen Natürlicher Theologie (*Natural Theology*) und Physi-

scher Theologie (*Physical Theology*) (U 61). Für die Natürliche Theologie steht für ihn die *Theologia Naturalis* der Tradition, die ihren klassischen Ausdruck in den Fünf Wegen des Thomas von Aquin gefunden hat (U 263 Anm.187), aber vor allem das von ihm hoch geschätzte Werk von Bischof Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural an Revealed* (1736). Natürliche Theologie im Sinne Butlers ist Theologie der natürlichen Religion. Für Butler ist die natürliche Religion die moralische Religion; Natur ist das moralische System der Natur, für das der Begriff der Vorsehung zentral ist; Inhalte der natürlichen Religion sind: daß der Mensch für ein zukünftiges Leben bestimmt ist; daß er dort für sein Tun in dieser Welt belohnt oder bestraft wird; daß unser Leben in dieser Welt eine Zeit der Prüfung und Erprobung ist. Im Mittelpunkt der Physischen Theologie steht der teleologische Gottesbeweis; Newman versteht sie im Sinne des Werks des anglikanischen Apologeten William P. Paley, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* (1802)(U 263 Anm. 187).

Newmans Urteil über die Physische Theologie reicht von kritischer Zurückhaltung über größtes Mißtrauen bis zu offener Verachtung. Die Werke über sie sind schön und interessant für den, der an Gott glaubt; „aber wenn der Mensch Gottes Stimme in sich noch nicht erkannt hat, bleiben sie ohne Wirkung, und das möglicherweise auch noch wegen einer gewissen Anfechtbarkeit der intellektuellen Grundlage des Arguments" (G 59). Für Newman ist es „eine große Frage", ob philosophisch gesehen der Atheismus mit den Phänomenen der physischen Welt, wenn man diese in sich, d.h. unabhängig vom moralischen Bewußtsein, betrachtet, nicht ebenso vereinbar ist wie die Lehre von einer schaffenden und erhaltenden Macht (G 148). Die Physische Theologie ist, „als Wissenschaft betrachtet, ein äußerst geistloses Studium und in Wirklichkeit überhaupt keine Wissenschaft. Sie ist nämlich gewöhnlich nichts weiter als eine Anzahl frommer oder polemischer Ausführungen über die physische Welt in religiöser Bedeutung" (U 61f.). Ihre Gefahr besteht darin, daß sie und ihr Gottesbild von Menschen, deren Denken von der Naturwissenschaft geprägt ist, an die Stelle des Evangeliums tritt, und unter diesen Umständen ist sie, so wahr sie in sich sein mag, ein falsches Evangelium. „Eine halbe Wahrheit ist eine Unwahrheit" (U 266). Die Physische Theologie lehrt ausschließlich drei Eigenschaften Gottes: Macht, Weisheit und Güte. Ihnen stellt Newman die Eigenschaften entgegen, die am meisten dem religiösen Gefühl entsprechen: Heiligkeit, Allwissenheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Treue. Über diese außerordentlich wichtigen und wesentlichen Bestandteile des Begriffs der Religion können uns die Physische Theologie und das teleologische Argument nichts lehren. Religion ist etwas, das auf uns bezogen ist; sie spricht nicht einfach von einem Gegenstand; wesentlich ist vielmehr unsere Beziehung zu diesem Gegenstand. „Was weiß die Physische Theologie von Pflicht und Gewissen oder einer besonderen Vorsehung zu sagen? Was lehrt sie, um schließlich zum eigentlich Christlichen zu kommen, von den vier letzten Dingen, Tod, Gericht, Himmel und Hölle, die doch nur die Anfangsgründe des Christentums sind? Sie kann uns überhaupt nichts über das Christentum sagen" (U 267).

Die Physische Theologie ist eine Abstraktion, weil sie nichts über die Beziehung Gottes zum Menschen und über die moralischen Eigenschaften Gottes weiß. Ihre Grundlage ist eine Natur, die bereits vor der Erschaffung des Menschen und vor dem Sündenfall so war, wie sie heute ist; Sünde, Gericht und Erlösung haben in ihr keinen Platz. Sie kann zu einem Hindernis für das Christentum werden. Für Newman gehören zum Begriff der Of-

fenbarung Wunder; dagegen ist der Gott der Physischen Theologie der Gott einer feststehenden Ordnung, die zu kunstvoll, wohltätig und schön ist, als daß sie durchbrochen werden könnte. Schließlich wird der Gottesbegriff der Anhänger der Physischen Theologie sich immer mehr verengen, bis Gott mit der Welt gleichgesetzt wird, denn „ein Wesen, das nichts anderes hat als Macht, Weisheit und Güte, ist nicht sehr verschieden vom Gott der Pantheisten" (U 267). Innerhalb der eigentlichen Theologie kann die Physische Theologie jedoch eine Aufgabe übernehmen. Dort kann sie die „ehrfurchtgebietende, unfaßbare, anbetungswürdige Fruchtbarkeit der göttlichen Allmacht veranschaulichen", und indem sie uns die Unveränderlichkeit und Ordnung der Naturgesetze vor Augen stellt, bestätigt sie, daß die Offenbarung ein Wunder ist. Löst man dagegen die Physische Theologie von der Lehre der Offenbarung, „dann bin ich wirklich im Zweifel, ob ich den einzelnen Denker mit Rücksicht auf seinen Einfluß in der Welt und die Interessen der Religion nicht lieber sofort als Atheisten sähe, anstatt als einen solchen naturalistischen und pantheistischen Schwärmer (obwohl es natürlich für den einzelnen selbst das Bessere ist). Mit seinem Bekenntnis zur Theologie täuscht er andere, vielleicht täuscht er auch sich selbst" (U 268).

7. *Religiöser Glaube, Aberglaube, Fanatismus*

Wie kann, so fragten wir, bei Newmans Begriff des religiösen Glaubens ein wahrer von einem falschen religiösen Glauben unterschieden werden? Wo finden wir den Schutz und das Korrektiv, das ihn davor bewahrt, in Aberglaube und Fanatismus abzugleiten? Reflexion und Analyse, so hat sich ergeben, sind nicht imstande, diese Aufgabe zu erfüllen. Die Oxforder Predigt, die sich mit dieser Frage auseinandersetzt, trägt den Titel „Die Liebe als Schutz des Glaubens gegen den Aberglauben" (21. Mai 1839), und ihr biblisches Motto (Joh 10, 4–5) spricht von dem Instinkt, durch den die Schafe die Stimme des Hirten erkennen. Der Schutz des Glaubens, so die These der Predigt, ist nicht die Vernunft, sondern „der richtige Zustand des Herzens". Er bringt den Glauben hervor, und er diszipliniert ihn; er ist das Prinzip, das den Glauben erleuchtet und das Auge des Glaubens. Newman zitiert die scholastische Formel *fides caritate formata*: Der richtige Zustand des Herzens, die Liebe, ist nicht nur eine Mauer, die den Glauben gegen Fanatismus und Aberglauben abgrenzt und schützt, sondern zugleich dessen Form und Seele, die ihm Gestalt und Leben gibt (G 176). Der richtige Zustand des Herzens ist der Schutz des Glaubens, und der Glaube läßt, ähnlich wie die sittliche Entscheidung, den Zustand des Herzens erkennen; er ist „ein Test des Herzens"; im religiösen Glauben drückt sich der moralische Charakter eines Menschen aus (G 171; 173).

Betrachten wir zunächst eines von Newmans Beispielen. Aberglaube in seiner gröbsten Form ist Anbetung der bösen Geister. Was man dort opfert, opfert man „nicht Gott, sondern den Dämonen" (1 Kor 10, 20); „sie brachten ihre Söhne und Töchter dar als Opfer für die Dämonen" (Ps 106, 37). Der (religiöse) Glaube als abstraktes Prinzip ist zu solchen Handlungen fähig; er tendiert dazu, die Vernunft allem unterzuordnen, was den Anspruch erhebt, übernatürlich zu sein. Dagegen ist „ein richtiger religiöser Glaube [...] Instinkt mit Liebe zu Gott und den Menschen". Die Liebe zu den Menschen wird ihn vor jeder Grausamkeit und die Liebe zu Gott vor jeder Form der Idolatrie zurückschrecken lassen. Diese Liebe handelt nicht aufgrund einer Untersuchung oder eines Arguments; sie reagiert spontan und als Instinkt. In der Reaktion auf die Idolatrie wird erfahren, daß ein

Geschöpf nicht der letzte Ursprung der Vorsehung und der letzte Gegenstand unserer Verehrung sein kann. Es können Fälle vorkommen, in denen diese spontane Reaktion falsch ist, weil sie auf einer unvollständigen Sicht oder einem Mißverständnis beruht, aber im Ganzen ist sie ein richtiges Anzeichen für die Sachlage und eine sichere Anweisung für unser Verhalten (G 180f.).

Newmans These, die Liebe und nicht die Vernunft sei der Schutz des Glaubens gegen Fanatismus und Aberglauben, ergibt sich aus dem Gewicht, das er den vorausgehenden Gründen für den Glauben zuschreibt. Bereits für den alltäglichen, nichtreligiösen Glauben gilt: „Was jemand für wahrscheinlich hält, hängt ab von der allgemeinen Geisteshaltung des betreffenden Menschen, vom Stand seiner Überzeugungen, Gefühle, Vorlieben, Wünsche" (G 171). Beweisgründe und Argumente sind in dem Sinn sekundär, daß ihre Überzeugungskraft durch die vorausgehenden Annahmen und Einstellungen bestimmt ist. Die Gesamtheit der vorausgehenden Gründe macht den moralischen Charakter (oder das Herz) eines Menschen aus, durch den die Instinkte und Reaktionen geprägt werden. Der moralische Charakter hat einmal eine schützende, abwehrende und in diesem Sinn negative Funktion; er bewahrt vor Aberglauben und Fanatismus. Instinkte und Reaktionen dienen aber nicht nur dazu, vor etwas zurückzuschaudern; moralische Emotionen sind auch positiv motivierend. Moral und moralischer Charakter sind deshalb nicht nur ein negatives Kriterium für die Richtigkeit eines religiösen Glaubens, sondern auch dessen Ausgangspunkt oder Ursprung; der richtige Zustand des Herzens diszipliniert den Glauben nicht nur, sondern er gebiert ihn auch.

Wiederum greift Newman auf die Areopagrede zurück; er entfaltet diese Zusammenhänge zwischen Moral und religiösem Glauben in einer Auslegung von Apg 17,23: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch". Paulus achtete die Wahrheiten, die seine Zuhörer bereits erkannt hatten, und er zeigte, daß das Evangelium Reinigung, Erklärung und Vollendung der zerstreuten Wahrheiten ist, die sich im Heidentum finden. Er sprach diejenigen Überzeugungen und Einstellungen in ihnen an, die durch ihre Wahrheit und Schönheit ihre eigene Anziehungskraft hatten und durch ihre bloße Gegenwart alles ausschlossen, was im Heidentum mit ihnen unvereinbar war. Was sie schon waren, sollte sie, wie durch ein Wagnis, zu dem führen, was sie nicht waren; was sie wußten, sollte sie, auf der Grundlage der Präsumtionen, zu dem führen, was sie noch nicht wußten. Er appellierte an das Ganze aus Meinungen, Affekten und Wünschen, welches das moralische Selbst eines Menschen ausmacht und die Richtung seiner charakterlichen und geistigen Entwicklung bestimmt. Wenn das moralische Selbst in der richtigen Verfassung war, löste dieser Appell eine Resonanz aus, so wie eine Saite eine andere zum Schwingen bringt. Er lehrte sie nicht nur die Existenz und Allgegenwart des allmächtigen Gottes, sondern auch seine moralischen Eigenschaften, daß er gerecht, wahrhaftig, heilig und barmherzig ist, und daß dieser Gott durch ihr Gewissen als Gesetzgeber und Richter in ihnen wohnt. Paulus erhob den Anspruch, daß er ihnen die Erfüllung dessen bringe, was durch die Natur in ihnen begonnen sei. Die Liebe zu dem Gott, den sie durch die natürliche Religion bereits kannten, sollte ihre Erfüllung finden im Glauben an den Gott des Evangeliums (G 185f.).

Der Glaube ist „ein Vorrücken im Zwielicht" (G 186). Er sieht das Ziel nicht, aber er kennt die Richtung; sie wird ihm gezeigt durch das ihm innewohnende Gesetz der

Pflicht. Der Glaube ist ein Prinzip des Handelns; er kann sich nur im Handeln entfalten, und das Handeln ist auf einen mehr oder weniger ausdrücklichen Glauben angewiesen. Der Glaube ist ein Akt der Vernunft, aber nicht ein Akt der theoretischen Spekulation, der Einsicht in theoretische Prinzipien, des Schlußfolgerns, des Beweisens, sondern ein Akt der praktischen Vernunft im vollen Sinn: der Erkenntnis des Sittengesetzes und, in unterschiedlicher Bewußtheit, aller in ihm enthaltenen Implikationen. Es ist daher ein und dasselbe Prinzip, das die Vernünftigkeit des Handelns bestimmt und den Glauben vor Fanatismus und Aberglauben bewahrt: das Gesetz der Pflicht oder die den Glauben formende und belebende *caritas*.

Die Abkürzungen und Seitenzahlen der Werke Newmans beziehen sich auf:
John Henry Newman, Ausgewählte Werke in acht Bänden, hg. von W. Becker, M. Laros und J. Artz, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1951–1969:

U = Bd. 5: Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt (1960)
G = Bd. 6: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Oxforder Universitätspredigten (1964)
Z = Bd. 7: Entwurf einer Zustimmungslehre (1961)
E = Bd. 8: Über die Entwicklung der Glaubenslehre (1969)

[Die Übersetzung wurde an einigen Stellen geändert.]

Literatur

Artz, Johannes: Newman und die Intuition, in: Theologische Quartalschrift 136 (1956) 174–198
ders.: Die Eigenständigkeit der Erkenntnistheorie J. H. Newmans, in: Theologische Quartalschrift 139 (1959) 194-222
ders.: Newmans philosophische Leistung, in: Newman Studien 10 (1976) 169-229
ders.: Newman Lexikon, Mainz 1975 (Bd. 9 von J. H. Newman, Ausgewählte Werke, hg. von M. Laros, W. Becker und J. Artz)
Biemer, Günther: Die Wahrheit wird stärker sein – Das Leben Kardinal Newmans (Internationale Cardinal-Newman-Studien 17) Frankfurt a.M. 2000
Culler, Arthur Dwight: The Imperial Intellect – a Study of Newman's Educational Ideal, New Haven 1955
Dick, Klaus: Das Analogieprinzip bei John Henry Newman und seine Quelle in Joseph Butlers „Analogy", in: Newman Studien 5 (1962) 9–228
Fries, Heinrich: Die Religionsphilosophie Newmans, Stuttgart 1948
Ker, Ian: John Henry Newman – a biography, Oxford/New York (Oxford U.P.) ^{2}1995
Mitchell, Basil: Newman as a Philosopher, in: Ian Ker/ Alan G. Hill (eds.), Newman after a Hundred Years, Oxford 1990

Philotheos 1 (2001) 225–235

Predrag Čičovački
Worcester, Massachusetts, USA

Suđenje čoveku i suđenje Bogu: Refleksija o Jovu i Velikom inkvizitoru

Fiat iustitia, ruat caelum.

I

Sve velike knjige su knjige koje odučavaju.* Bez obzira na to šta nas mogu poučiti, bez obzira na to šta novo one donose, takva dela nas uvek udaljavaju od dobro utabanih staza i time razotkrivaju naše omiljene iluzije. Sve velike knjige nam oduzimaju štake kojima se ispomažemo i teraju nas da se oslanjamo na naše sopstvene noge.

Starozavetna *Knjiga o Jovu* i roman Dostojevskog *Braća Karamazovi* su dve takve knjige. Premda stvorene u različitim eonima, one stoje jedna uz drugu kao dve komplementarne refleksije iste stvarnosti. Oba dela su usmerena na ono što je Sofokle zvao najzagonetnije od svih pitanja: Šta je čovek?, i oba pristupaju toj zagonetki kroz čovekov odnos prema Bogu. Dok biblijska priča indikuje da je odgovor na tu zagonetku u rukama Boga, moderna drama Dostojevskog nasuprot tome sugeriše da se enigma Boga može rešiti samo putem rešavanja zagonetke čoveka. U *Knjizi o Jovu* se sudi čoveku i Bog je taj koji je pozvan da presudi; u romanu Dostojevskog se sudi Bogu i čovek igra ulogu sudije. Paradoksalno je, međutim, da nas oba procesa poučavaju više o tim navodnim sudijama nego o optuženima, i u oba slučaja mnoge od naših iluzija o onima koji dele pravdu su raspršene. Koje su, dakle, te obmane i kako ih se možemo osloboditi?

II

Knjiga o Jovu je knjiga o čovekovom ispitu. Jovov integritet, a sa njim i integritet svakog čoveka, testiran je na najteži mogući način: Poštuje li on Boga iz pravog razloga? Da li je on pobožan i poslušan samo zbog svog interesa, ili postoji i nešto drugo što bi moglo motivisati čovekova uverenja i ponašanje? Nasuprot svojim prijateljima, Jov je na kraju dobio povoljnu ocenu od svog sudije, Boga. Iz tog ispita Jov izlazi kao preporođen, duhovno jači i mudriji.

Da je sam život neka vrsta ispita — ideja je stara koliko i ljudski rod. Njene bezbrojne ilustracije i beskrajne varijacije nalazimo u mitologiji, religiji, umetnosti i svakodnevnom iskustvu. „Heroj sa hiljadu lica“ biva prozvan i, ako je dovoljno hrabar da prihvati izazov, on je upućen na put dugotrajnog i opasnog ispita. Heroj zaranja u podzemni svet i,

* Predrag Cicovacki, "The Trial of Man and the Trial of God: Reflection on Job and the Grand Inquisitor", in: *Diotima: A Philosophical Review*, Vol. II, No. 2 (2001), 83–94.

ako uspe da preživi tu avanturu, vraća se da deli svoje nedeljivo iskustvo sa svojim bližnjima i sunarodnicima.[1]

U mnogim starim epovima prihvatiti život kao ispit i tragati za istinom znači živeti sa patnjom i nedoumicama, i *Knjiga o Jovu* nije u tom pogledu nikakav izuzetak. Ono u čemu se legenda o Jovu razlikuje jeste naglašavanje dve teme koje se tiču same suštine naše egzistencije: značenje ljudske patnje i priroda pravde. Jov i njegovi prijatelji nisu svesni nebeske opklade kojom tužilac zavodi Boga da mu dozvoli da testira stvarni integritet i dubinu vere Bogu najposvećenijeg sluge. U tom „prologu na nebu" ljudska patnja je shvaćena kao način testiranja čovekove vere i pravdoljubivosti, kao eksperiment koji treba da utvrdi kakva je stvarno čovekova priroda.

Verni sluga Jov, on koji je savesno strahovao od Boga i izbegavao činjenje bilo kakvog zla, lišen je svog visokog društvenog statusa i ogromnog bogatstva; što je još tragičnije, sve desetoro njegove dece umire. Nizom iznenadnih tragičnih događaja, najviši u rangu je srušen niže nego što bi čovek mogao verovati da je moguće; nekrunisani kralj je pretvoren u strašilo, ružan i izobličen do te mere da jedva može biti prepoznat. Drugi čin te drame počinje kada njegovi prijatelji dolaze da ga uteše. Sedam dana i sedam noći oni žale u zastrašujućem ćutanju, a tada vatromet užarenih reči pretvara tišinu deljenog bola u eksploziju optužbi. Premda vidno uzbuđeni, prijatelji ne gube kontrolu nad logičkom niti svojih reči i suočavaju Jova sa beskompromisno valjanim argumentom: Sva patnja dolazi od Boga. Ti, Jovu, patiš. Bog je pravedan. Dakle, ti, Jovu, si grešan.

Suočen sa takvim nepogrešivim razmišljanjem, Jov je u njemu morao prepoznati ne samo „mudrost" svoje kulture, tradicije i religije, nego i svoja sopstvena ranija shvatanja. Jer kako bismo mogli sumnjati da on sam nije verovao da je svaka patnja rezultat greha? Zar nam nije predočeno na početku *Knjige o Jovu* da se on plašio da se njegova sopstvena deca nisu (ne znajući to) ogrešila protiv Boga? Bog odmazde mora da je bio i Jovov Bog, ali Jov ipak nije mogao prihvatiti zaključak koji su mu prijatelji nametali. Ako je on, međutim, nevin, gde je greška u tom optužujućem silogizmu? Prva premisa je prihvatljiva: Sva patnja dolazi od Boga. Druga premisa bi morala glasiti: Ja, Jov, sam nevin. Dakle... Dakle šta? Dakle, Bog je nepravedan. Bog je nepravedan zato što dozvoljava zlima da žive nekažnjeno, a gazi po onima koji su nevini.

Ako uništenje porodice i kraste koje su mu zasule čitavo telo nisu prelile Jovovu čašu strpljenja, taj neočekivani uvid sigurno jeste. Od tog momenta pa nadalje, on više nije mogao reći: „Gospod je dao, i Gospod je uzeo; neka je blaženo ime Gospodnje". Prijatelji su ga gurali do zida onoga što je prihvatljivo i u šta se može verovati; usled sve jačeg pritiska, nije se srušio Jov već zid. Jov je imao dobre razloge da prihvati jeretički zaključak; njegova sopstvena sudbina mu je bila najjača evidencija. Uprkos tome, nešto u njemu je odbilo da traži utehu u optuživanju Boga za svoju patnju, a možda i za patnju čitavog sveta. Kao da se u Jovovom srcu i duši sam Bog rascepio na dva: jedno nepravedno Božanstvo koje je ravnodušno prema tome da li su patnja i vrlina srazmerni, i pravedno Božanstvo, njegovog „svedoka na nebu", koji brine o svojim podanicima.[2]

---

[1] Ovde aludiram na čuvenu knjigu Džozefa Kembela (Joseph Campbell) *Heroj sa hiljadu lica* (*The Hero with a Thousand Faces*).

[2] Koliko koncepcija Boga postoji u *Knjizi o Jovu*? U svojoj knjizi *Job: the Victim of his People*, trans. Y. Freccero (Stanford: Stanford University Press, 1987), Rene Žirar (René Girard) insistira da postoje dve: Bog tužilaca

Prijatelji su neumorni u ponavljanju dobro utvrđene lekcije, ali Jov sve više usmerava svoju izmučenu dušu i svoja izazovna pitanja prema dvoglavom Božanstvu. Prijatelji se ponašaju kao da su produžena ruka sumnjičavog i neprijateljski raspoloženog tužioca, ali Jov zahteva da čuje ne samo optužbu nego i presudu od vrhovnog sudije. Tada, kada polako presušuje bujica optužbi od strane prijatelja, počinje ona prava oluja, a time i kulminacioni čin ove drame.

Ono što glas iz vihora saopštava Jovu je već samo po sebi teško ponoviti; još mnogo teže je razabrati poruku koju kriju te zbunjujuće reči. Glas se obraća Jovu iz nebeskih visina i slika pred njegovim očima čarobnu paletu stvaranja. Ali glas takođe izražava više nego grandioznost, povezanost i celokupnost beskonačnog lanca bića; moćni glas onog Neimenovanog je očigledno razljućen Jovovim pitanjima:

„Ko je taj čije neznalačke reči
Okaljavaju moj plan tamom?" (38:2–3)

Čini se kao da će svi prethodni Jovovi ispiti i iskušenja biti ništavni prema onome što sledi, jer čudesni glas nastavlja da optužuje:

„Gde te je bilo kada sam ja planirao ovu planetu,
Kaži mi kad si toliko mudar." (38:4–5)

Čitava serija takvih pitanja od kojih staje dah je više nego dovoljna da ućutka Jova i načini ga svesnim svog neznanja i beznačajnosti. On shvata da treba da stavi ruku na usta i ne izgovori više kompromitujućih reči; on shvata da mora da ućuti, prihvatajući da je samo zrnce prašine.

Nije li onda Jov pao na ispitu? Neće li on biti još više kažnjen za nedostatak vere? Na naše iznenađenje, Jov je nagrađen. Ne samo da je nagrađen retkom (za ljudska bića i previše retkom) mogućnošću da čuje Božiji glas, već i sve njegovo prethodno bogatstvo je povraćeno i umnoženo. Nasuprot Jovu, njegovi prijatelji su kritikovani; oni su ti koji su pali na ispitu. Sam taj kraj *Knjige o Jovu* gotovo neizbežno nameće pitanje: Zbog čega je zapravo Jov nagrađen? Da li zbog toga što je bio neopravdano podvrgnut brutalnom ispitu? Ili zato što je odbio da pred pritiskom svojih prijatelja prizna svoj nepoznati greh? Ili možda zato što je prilikom „prijateljskog ubeđivanja" postao svestan da je naše uobičajeno shvatanje Boga neodrživo? Ili zato što, uprkos najgorim mukama, nikada nije potpuno izgubio veru u Boga? Ili je Jov nagrađen zato što je uspeo da shvati lekciju kojoj ga je glas neimenovanog Božanstva podučavao?

Jedini nagoveštaj koji nalazimo na kraju *Knjige o Jovu* je dva puta ponovljena tvrdnja da je Jov govorio istinu o Bogu, dok njegovi prijatelji nisu. Ali šta je to tačno Jov rekao o Bogu što bi bilo istinito? I šta je lažno u onome što su izrekli prijatelji? Ne Jov već prijatelji su branili Boga tvrdeći da je on uvek pravedan; nasuprot tome, Jov je prezentovao nezamislivu mogućnost da Bog (ili bar jedno njegovo lice) nije pravedan. Kako je onda Jov govorio istinu a prijatelji nisu?

(i egzekutora) i Bog žrtava. Ja se više slažem sa Martinom Buberom koji razlikuje četiri koncepcije: Bog iz uvoda (strogo ali živo Božanstvo u kontaktu sa svojom kreacijom), Bog prijatelja (razuman i racionalan Bog udaljen od svoje kreacije), Jovov Bog iz razgovora sa prijateljima (paradoksalni i zbunjujući Bog koji protivreči svom otkrovenju sakrivajući svoje lice), i Bog glasa iz vihora (živo Božanstvo koje dozvoljava svim bićima da postanu ono za šta su sposobna). Vidi Buberov članak „A God Who Hides His Face", objavljen u *The Dimensions of Job: A Study and Selected Readings*, ed. Nahum N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1969), str. 56–65.

Čudni su putevi Gospodnji, ne samo u govoru iz vihora, već i u epilogu te knjige. Čudni su putevi Gospodnji i njegove reči možda nisu usmerene na slovo već na duh Jovovog neslaganja sa prijateljima. Teško je prevideti činjenicu da se veličanstveni glas iz vihora uopšte ne osvrće na pitanje božanske pravde i nepravde, u vezi sa kojim se Jov i njegovi prijatelji tako žestoko razilaze. Umesto da se obraća jasnim, ljudskim jezikom, božanski glas se izražava u zagonetkama:

„Ima li kiša oca?
Ko je začeo rosu?
Iz čijeg stomaka je rođen led?
Čija utroba nosi susnežicu?"[3] (38:28–32)

Ima li kiša oca? Kako bi Jov mogao razrešiti taj zenovski koan, kada su i negativan i pozitivan odgovor besmisleni? Ima li kiša oca? Kakve to ima veze sa pitanjem da li je Bog pravedan? Kakve to ima veze sa tim da li je Jov govorio istinito o Bogu?

Možda je Bog iz epiloga trebalo da kaže da je Jov govorio istinitije nego njegovi prijatelji, ili da je Jov razmišljao o Bogu dublje nego oni. Još preciznije, prava razlika se sastoji u tome da je Jov zaista razmišljao o Bogu i mučio se da shvati njegovu skrivenu prirodu, dok prijatelji nisu ni pokušali. Oni su jednostavno ponavljali dobro utvrđene klišee i optuživali Jova za to što se usuđuje da pogleda preko zida dogmatizovane vere. Ako je Bog zaista bezimen, kao što to stvaralac *Knjige o Jovu* sugeriše, Bog je takođe nepoznat i neshvatljiv. Bog je nepoznat i neshvatljiv sa tačke gledišta ljudskih briga i problema. Prava priroda Boga je onda možda taj koan koji ljudi treba da nastoje da reše.

Ako je božanska priroda (a ne pitanje o tome da li kiša ima oca) čovekova istinska zagonetka, Jov je sigurno odmakao dalje prema njenom rešenju nego njegovi prijatelji. On je pokušao ne samo dobro znani odgovor već i njegovu nezamislivu negaciju: možda Bog i nije pravedan, na kraju krajeva. To ne znači da je ljudsko shvatanje pravde pravi način da se shvati božanska priroda, kao što ljudsko shvatanje roditeljstva nije način da se shvati priroda kiše. Ono što je Jov možda shvatio dok je slušao uzvišeni glas jeste to koliko su neadekvatni ljudski termini „pravda" i „nepravda" kada nastojimo da razumemo puteve Gospodnje. Moguće je da je Jov uvideo da su ti i takvi pojmovi štake koje su mu sada nasilno oduzete i da, pre nego što pokuša da hoda oslonjen na sopstvene noge, on prvo treba da se duboko pokloni pred veličanstvenim i neodoljivim glasom. Nadvladan i mistifikovan, Jov je progutao svoj ponos, predao se bezimenom, i bio je iskupljen.

III

Mnoga zbunjujuća pitanja su ostala neodgovorena u *Knjizi o Jovu*. Jedno od njih se tiče nebeske opklade: Zašto Bog dozvoljava Satani da testira Jova? Zar Bog ne zna unapred rezultat tog testa? Ako zna, koga on onda pokušava da razuveri u istinitost Jovove vere?

---

[3] Za nadahnutu interpretaciju ovog dela *Knjige o Jovu*, vidi uvod Stivena Mičela (Stephen Mitchell) za njegov prevod Jova: *The Book of Job* (New York: Harper Perennial, 1992), posebno str. xviii–xxviii. U već pomenutoj knjizi, Žirar, nasuprot Mičelu, kritikuje završetak *Knjige o Jovu* i smatra ga gotovo irelevantnim. Po Žirarovom uticajnom mišljenju, najvažniji deo *Knjige o Jovu* je onaj u kome se Jov suočava sa prijateljima. U tom delu Žirar nalazi podršku za svoje čuvene teorije o žrtvenom jarcu i mimetičkoj želji.

Sebe? Tužioca? Ili on možda pokušava da čoveka poduči važnoj lekciji i time mu pomogne da i dalje duhovno sazreva?

Druga nerazjašnjena zagonetka se odnosi na nestanak Satane posle prologa. Šta se desilo sa tužiocem? Da li je on proteran sa neba i kažnjen da večno luta zemljom? Ili, ako tužilac nije ni proteran ni uništen, da nije on nekako integrisan u neko drugo biće? Da li je moguće da je Satana nekako integrisan u ljudsko biće i ljudsku dušu? Ili je on možda postao deo Boga i Božije prirode? Ili i čoveka i Boga?[4]

Najvažnije neodgovoreno pitanje tiče se Jovovog prihvatanja glasa iz oluje, kao da on pruža zadovoljavajuće odgovore na Jovova pitanja. Zašto Jov nije nastavio sa svojim pitanjima kada je konačno dobio šansu da ih postavi samom Bogu? Da li je Jov zaista bio zadovoljan, ili možda čak i prosvećen, onim *šta* mu je glas predočio, ili je on jednostavno ustuknuo pred veličanstvenim i neopisivim Božijim prisustvom?[5]

Premda nikada nećemo imati konačne odgovore na ta pitanja, ono što zasigurno znamo jeste to da, posle Jova, trougaoni odnos između Boga, Satane i čoveka više nikada nije mogao biti isti. Glas iz vihora je zadovoljio Jovovo srce i duh, ali on nije ućutkao one koji su došli posle njega. Premda se Jov poklonio do zemlje, mnogi od njegovih naslednika nisu bili spremni da slede njegov primer. Jov je bio prvi koji je zahtevao prava čoveka, čak i ako se ona kose sa Božijim planom: on je zahtevao da čuje i zna objašnjenje za svoje nepodnošljive i nepravedne patnje. Jov je zahtevao zajedničku meru za čoveka i Boga, isti aršin koji će biti korišćen i za čovekova i za Božija dela. Kada su ga prijatelji nagovarali da ispovedi svoje grehe i moli se Bogu za milost, Jov je odbio da se povinuje i zahtevao je pravdu. Tada, i u vekovima koji će slediti, čovek je nastavio da zahteva pravdu: jednu istu pravdu i pravdu za sve.

Na kraju svoje drame sa Bogom, Jov je stavio ruku preko usta, ali njegovi sinovi i kćeri (i njihovi sinovi i kćeri) odbili su da urade to isto. Od tada pa za sva vremena, oni nastavljaju da postavljaju zabranjena pitanja i dovode u sumnju i samog Boga. Ako je Jov arhetipski model za neke od nas, on tako nije izgledao svojoj novoj deci. Ne Jov već Prometej je postao njihov uzor; ne Jov već Prometej je postao idol modernog čoveka.

---

[4] Karl Gustav Jung je ukazivao na to: „Satana, koji u Starom zavetu još uvek pripada Jahveovom užem krugu, u hrišćanstvu igra ulogu sasvim suprotstavljenu božanskom svetu. Ali njega je nemoguće iskoreniti. Stoga nije iznenađujuće da se već početkom jedanaestog veka oformljava verovanje da je đavo, a ne Bog, stvorio svet. Time je udaren pečat drugoj polovini hrišćanskog eona, pošto je mit o palim anđelima već razjasnio da su oni naučili čoveka opasnom znanju nauka i umetnostima. Šta bi ti stari mitotvorci tek rekli o Hirošimi?" Citirano iz *Memories, Dreams, Reflections*, trans. R. and C. Winston (New York: Vintage Books, 1989), str. 333.

[5] Eli Vizel (Elie Wiesel) tvrdi da je „Jovova rezignacija uvreda za čoveka. On nije trebalo da se preda tako lako. Trebalo je da nastavi da protestuje, da odbije poklon. Jov je trebalo da kaže Bogu: U redu, opraštam Ti, opraštam Ti moj deo tuge, moju muku. Ali šta je sa mojom mrtvom decom, opraštaju li Ti oni? Kakva prava imam ja da govorim u njihovo ime? Imam li moralno i ljudsko pravo da prihvatim zaključak knjige, rešenje priče, u kojoj su oni igrali uloge koje si im Ti nametnuo, ne zbog njih samih već zbog mene? Zar ne bih postao Tvoj saučesnik time što bih prihvatio ono što je nepravedno? Sada je moj red da biram između Tebe i moje dece i ja odbijam da ih se odreknem. Zahtevam da njima, ako već ne meni, pravda bude učinjena, i da se suđenje nastavi... Jeste, to je ono što je trebalo da kaže. Ali on nije. Pristao je da živi kao i ranije. U tome se sastoji stvarna Božija pobeda: On je prisilio Jova da srdačno prihvati sreću. Posle katastrofe, Jov je živeo srećno uprkos sebi samom." Citirano iz *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*, trans. Marion Wiesel (New York: Random House, 1976), str. 234.

Vidi takođe i knjigu Džeka Mijlsa (Jack Miles) *God: A Biography* (New York: Alfred A. Knopf, 1995), str. 308–28.

Dok je Jov simbol vere, Prometej je simbol akcije. Dok Jov poseduje jasnu i duboko ukorenjenu svest o granicima ljudskog saznanja, Prometej je taj koji negira i zamagljuje te granice. On se ne osvrće nazad, prema prošlosti i tradiciji, već je usmeren samo napred, prema budućem progresu čovečanstva. Dok je Jov svestan potpune nadmoći prirode nad njim, dok su za njega divlje zveri i nenaseljene pustoši isto tako deo Božije brige kao i čovek i njegov urbanizovani svet, Prometejeva vatra navodi modernog čoveka da veruje da on može ukrotiti prirodu i potčiniti je da služi njegovim interesima.

Jov je Božiji sluga. On je sluga koji, u momentu najvišeg poštovanja prema svom Gospodu, predaje sebe blaženoj viziji stvarnosti koju mu predočava glas iz vihora. Prometej nije Božiji sluga. U najboljem slučaju on je Božije dete, sin pobunjenik, nezadovoljan samim sobom, svojim ocem, i čitavom tvorevinom. Ako je Jov uspeo da se drzne da pita Boga za objašnjenje zašto je svet stvoren takav kakav jeste, moderni Prometej ide mnogo dalje. On želi da menja, čak ponovo kreira, čitavu kreaciju i pita se da li bi poboljšani stvaralac mogao da prevaziđe originalnog tvorca. Moderni čovek odbija da prihvati stvarnost takvom kakva jeste i pita se da li bi stvorenje moglo da osudi i odbaci svog stvaraoca. Sa Prometejem, nije više čovek taj kome se sudi, nego je to sada Bog.[6] A za tu priču i njene implikacije neophodno nam je da se okrenemo romanu Dostojevskog.

IV

Braća Karamazovi je priča o Božijem ispitu i suđenju Bogu. To je saga o četiri brata koji gube veru u svog oca, o ubistvu tog oca, i o mukotrpnom nastojanju te braće da se snađu i nađu smisao u mučnom i zbunjujućem svetu. Stari Fjodor Karamazov je nebrižan i neod-

[6] Setimo se ovde, na primer, završetka Geteove pesme Prometej (iz 1774):

„Ja da te štujem? Zašto?
Jesi li ublažio ikad
bole potištenome?
Jesi li utro ikad
suze skrušenome?
Zar me nije skovalo čovekom
svemoćno vreme
i večni udes,
gospodari i moji i tvoji?

Il' misliš valjda
da mi valja mrzeti život
i bežati u pustinje
što nisu sazreli svi
cvetni snovi?

Evo me gde sedim, stvaram ljude
po svojoj slici,
rod meni ravan,
da trpi, da plače,
da uživa i da se raduje,
i da se ne osvrće na tebe,
kao ni ja!"

Citirano iz Johan Volfgang Gete, *Odabrana dela*, knjiga 1 (Beograd: Rad, 1982), str. 51.

govoran otac; štaviše, on je sebičan, požudan i vredan prezira. Ako otac Karamazov na bilo koji način simboliše oca na nebu, taj Bog je ujedinjen sa Satanom i zaveden njime. Ako Fjodor Karamazov simboliše Božanstvo, onda je to palo Božanstvo.

Roman Dostojevskog nije toliko nov u takvom tretmanu oca jer, već vekovima ranije, taj otac je izgubio verodostojnost i poverenje u očima svoje dece. Već nekoliko vekova koji prethode Dostojevskom, taj otac se tretira kao nebrižni očuh pre nego kao istinski staralac svoje dece. U očima te dece, taj otac je mizerno pao na svom ispitu.

Ono što više interesuje Dostojevskog jeste to kako deca prave zaveru da se oslobode oca i kako se posle toga ta siročad (ne) snalaze u stvarnosti bez vrhovnog autoriteta. Ono što stvarno brine Dostojevskog jesu posledice čovekovog suđenja Bogu i pobožavanje čoveka. Jedan od kulminacionih i najbriljantnijih vrhova ovog inače briljantnog romana dostignut je u odeljku o Velikom inkvizitoru. To je priča koju ju sročio jedan od braće, Ivan. Ivan je progresivan i „prosvećen" mladić, pobunjenik obdaren moćnim umom, ali ubogaljen svojom nesposobnošću da voli i gaji istinska osećanja za članove svoje porodice i ljude uopšte. Ivan simboliše modernog kosmopolitskog čoveka; on je čovek od nauke, pun progresivnih socijalističkih vizija. On je takođe čovek oslobođen iracionalnih predrasuda tradicije i dogmatskih praznoverja religije. Ivan predočava priču o velikom inkvizitoru svom mlađem bratu Aljoši, jednostavnom momku, okrenutom tradiciji, emotivnom, sažaljivom i duboko religioznom. Aljoša ne može biti intelektualni partner Ivanu, ali on ima dobro srce i istinsku želju da razume svog otuđenog brata i sprijatelji se sa njim.

Ivan započinje njihovu konverzaciju time što će se šepuriti svojim superiornim znanjem. On pominje Volterovu podsmešljivu ideju da ako Bog ne postoji trebalo bi ga izmisliti. Štaviše, kao Fojerbah, Ivan zaista i veruje da je čovek izmislio Boga, ali usmerava svoje žalbe ne toliko protiv samog Boga već protiv njegove kreacije. U odeljku koji veoma podseća na *Knjigu o Jovu* Ivan govori o ljudskoj patnji. Ovoga puta naglasak nije na individualnoj patnji već na patnji celokupnog čovečanstva. Da bi učinio svoje optužbe protiv Boga i njegovog pogrešno stvorenog sveta što kredibilnijim, Ivan govori o patnji male dece, onih koji ni na koji način ne mogu biti odgovorni za svoje užasne sudbine. Kao tužilac nekog vrhovnog suda, Ivan zahteva pravdu. Ako ta pravda treba da bude usmerena protiv samog tvorca, neka tako onda i bude. Ako pravda zahteva da tvorac bude zauvek odvojen i udaljen od svoje tvorevine, tako da čovek može ispraviti sve postojeće nepravde, neka tako bude. *Fiat iustitia, ruat caelum.*

Ivanova pobuna već prelazi sve na šta je Jov bio spreman, ali Ivan proširuje svoju optužbu za još jedan korak kada Aljoša odgovara na njegove zahteve za apsolutnom pravdom podsećajući ga na ljubav i opraštanje, na zaveštanje Hristovo. Možda je Jahve, strašno i moćno Božanstvo iz Starog zaveta, palo na ispitu, ali šta je sa Božijim sinom koji propoveda ljubav i opraštanje? Upravo u tom momentu Ivan počinje svoju majstorsku priču o Velikom inkvizitoru, priču o Hristovom drugom dolasku i otporu na koji on pritom nailazi. Otpor dolazi od strane Velikog inkvizitora, moćnog starog kardinala koga u priči upoznajemo kako živi u Sevilji u šesnaestom veku. U svetu jasnih srednjovekovnih hijerarhija i vrednosti, u svetu u kome su česti spektakli spaljivanja jeretika *ad majorem gloriam Dei*, Isus se iznenada pojavljuje i nastavlja sa svojim čudotvornim pomaganjem unesrećenih i lečenjem bolesnih. Po naređenju kardinala Isus je uhapšen i to veče ga kardinal posećuje u zatvorskoj

ćeliji. Daleko suptilniji nego Pontije Pilat ili Jovovi učeni prijatelji, moćni starac optužuje sina Božijeg za uznemiravanje dobro podmazanog društvenog poretka i zahteva od njega da zauvek napusti taj svet ograđen visokim zidovima institucionalizovane religije. U svom prezirnom suđenju Hristu, ponositi kardinal prezentuje logički veoma ubedljiv slučaj protiv svog zatočenika. Sloboda koju je Isus propovedao preuveličava čovekove sposobnosti i stavlja na njegova pleća suviše težak teret. Takva vizija slobode zanemaruje čovekovu potrebu za zemaljskim hlebom i sigurnošću, i podstiče ga da teži ka idealu koji je za čoveka ne samo suviše visok, već i nedostižan. Crkva, jedini pravi zaštitnik slabih i očajnih masa, izgradila je zaštitne zidine oko čoveka; za obične ljude jedino realno moguće sreća, sloboda i pravda nalaze se samo unutar okvira tih zidova. Veliki inkvizitor i oni slični njemu koji žrtvuju sebe da bi zaštitili nemoćno čovečanstvo svesni su naravno razlike između istinskog sina Božijeg i njihove projekcije koju vekovima nameću ljudima. Njihov plemeniti cilj, međutim, mora biti ostvaren svim sredstvima, čak i ako oni uključuju laži i iluzije, mač koji preobraća krivoverne i lomaču koja spaljuje jeretike. Konačna presuda Velikog inkvizitora je jasna, stroga i nepromenljiva: ovo je svet izgrađen za čoveka; Isus ovde nema nikakva posla i treba da se izgubi jednom zauvek. Ne progovorivši ni jedne reči, sin Božiji se oprostio tako što je poljubio Velikog inkvizitora „u njegove beskrvne, sasušene usne".

V

Baš kao i *Knjiga o Jovu*, legenda o Velikom inkvizitoru ostavlja mnoštvo pitanja neodgovorenim. Najočiglednije od njih se tiče samog završetka: Zašto Isus ne odgovara ništa zlom starcu? Zašto, nasuprot Jovu, on ne protestuje i ne brani svoju nevinost? Kakvo je značenje poljupca? Ima li on neko mistično simboličko značenje koje izražava veru u konačnu pobedu dobra nad zlom, ili konačnu pobedu istine i ljubavi nad prevarom i moći?[7] Ili je pre slučaj da je taj poljubac simbol prepoznavanja da je rat izgubljen, simbol priznanja da je čitavo čovečanstvo već predato u vlast Satani?

Druga grupa pitanje se odnosi na podelu čovečanstva u dva tabora: jake i vladajuće manjine nasuprot slabe i poslušne većine. Ako čovek već odbacuje odnos sluge i gospodara u odnosu na Boga, zašto uvesti tu hijerarhiju među ljudska bića? Šta bi mogao da znači takav odnos ako ne to da sada, posle osuđivanja i proterivanja Boga, neki ljudi pobožavaju same sebe? Nije li upravo to pobožavanje čoveka istinski motiv koji leži iza osude Boga?[8]

Konačno, koliko su stvarno hrabri ti hrabri inkvizitori i Ivani? Ti najhrabriji od hrabrih, ti pobožni ljudi, jesu li oni sličniji Bogu ili đavolu?[9] U kakav hrabri (vrli) novi svet

---

[7] Nikolaj Berđajev i Rene Žirar brane takvu interpretaciju romana Dostojevskog. Vidi o tome Berdyaev, *Dostoevsky*, trans. D. Attwater (Cleveland: The World Publishing Company, 1965), poglavlje 8, str. 188–212, i Girard, *Resurrection from the Underground: Fyodor Dostoevsky*, trans. J. G. Williams (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997), poglavlje 4, str. 106–42.

[8] Tako Berđajev interpretira Dostojevskog: „Psihologija oceubistva u *Braća Karamazovi* ima važno simboličko značenje. Samovolja i bezbožje neizostavno vode čoveka ka oceubistvu i negiranju sinstva, i na taj način revolucija je oceubilačka. To sjajno ocrtavanje odnosa između Ivana i njegovog drugog sopstva ilustruje kako samovolja i poštovanje ideje o nadčoveku mora dostići tačku u kojoj je čovek suočen sa likom Smerdjakova; on je božija kazna, bezoblična i jadna karikatura koja je rezultat pobožavanja"; *op. cit.*, str. 104.

[9] Prema rečima Šestova, „Dostojevski, namerno, nije rekao ono glavno. Sam Veliki inkvizitor, koji se prihvatio odvažnog dela da ispravlja Hrista, isto je tako slab i jadan kao i ti ljudi na koje on gleda sa tolikim prezi-

(za)vode oni čitavo čovečanstvo? Dok su u *Knjizi o Jovu* Satanina nastojanja da uništi jednog čoveka poražena, ne ispostavlja li se to sada da je princ tame taj koji se na kraju smeje nad čitavim svetom?

Ako se Dostojevski ičega plašio, to je sigurno bilo pobožavanje čoveka. Ako postoji bilo šta od čega *Braća Karamazovi* treba da nas oduče, to je koliko je potrebno i neophodno boriti se protiv samoglorifikovanja čoveka. Dok na početku romana Ivanova sudbina izgleda mnogo bolje od one koja je snašla njegovu braću, na kraju novele njegov život je u ruševinama. On je uhvaćen u lavirint, u mračni trougao svoje sopstvene razbijene ličnosti, đavola koji ga sve češće posećuje i njegovog idiotskog polubrata Smerdjakova, koji prvo ubija oca a zatim i sebe. Ivanova superiornost se pred našim očima postepeno pretvara u grozničavo ludilo bolesnog intelekta, u gubljenje intelekta otrgnutog od ostalih delova njegovog bića i od stvarnog kontakta sa spoljašnjom realnošću. Teško je posumnjati u to da je Dostojevski verovao da će takvo pobožavanje doneti katastrofu ne samo onima narcistički samozarobljenim, već i ljudima oko njih, a možda i čitavom svetu. Radikalni ponos začinje radikalno zlo.[10]

Zaključak romana, kao i prepiska Dostojevskog u vreme njegovog pisanja, nagovešťava da su njegove nade u ozdravljenje čoveka i sveta bile vezane za Aljošu.[11] Drugim rečima, one su na strani istinske ortodoksne vere. Ako je Bog mrtav, ili ako je Bog prognan iz našeg sveta, kao iznenadni ponor pred našim nogama, to otvara nerešivi problem najvišeg i legitimnog autoriteta. Bez Boga, sve je dozvoljeno, kao što je to još Raskoljnikov shvatio i kao što Ivan pokušava da ubedi Aljošu. To je najgora noćna mora Dostojevskog, i poverenje u Aljošu znači pokušaj da se obnovi vera u Božanski autoritet: možda smo mi, baš kao i Jovovi učeni prijatelji, pogrešno shvatili i neadekvatno predstavili Boga. Možda smo i mi nametnuli svoje nerazumevanje pravde, ljudske pravde, samom Bogu, i stoga je on pao na ispitu jer je njegovo delo odmeravano izopačenim standardima.[12] Istinski hrišćanski Bog nije Bog pravde već Bog milosti i oproštaja.

---

rom. On se strahovito prevario u oceni svoje uloge... Nije bilo nikada nijednog učitelja koji nije verovao da na njemu počiva svet, da nije on taj koji svoje učenike vodi ka sreći, radosti, svetlosti! Doista, pastiri su bili mnogo manje potrebni stadu, nego stado pastirima... [Veliki inkvizitor] je obmanuo narod svojim pričama o čudima i tajnama, on je glumio onoga koji sve shvata i sve zna poput autoriteta, on je sebe imenovao Božijim namesnikom na zemlji. Narod je sa poverenjem prihvatio tu laž, jer potrebu za istinom nije ni osećao, nije mu ni bilo stalo da sazna istinu; no, ostareli kardinal, bez obzira na svoje iskustvo od čitavog jednog ljudskog veka, bez obzira na um koji su izoštrile i izmučile neprestane misli, nije primetio da je i sam postao žrtva sopstvene obmane, svoje laži i uobrazio je da treba da bude usrećitelj čovečanstva. Njemu je ta laž bila potrebna, on nije imao odakle da uzme veru u sebe i on prima tu veru tako, iz ruku ništavne gomile koju prezire..." Citirano iz Lav Šestov, *Dostojevski i Ničе*, prev. M. Đorđević (Beograd: Slovo ljubve, 1979), str. 129–30.

[10] Ono što je mučilo Dostojevskog je mogućnost „kriminalaca bez kriminala". Karakteri kao što je Ivan Karamazov nisu toliko zli (u uobičajenom smislu te reči) koliko su bolesni. Njihova bolest je bolest „superiornog" intelekta, veoma razvijenog i ponosnog intelekta, intelekta toliko opsednutog svojim sopstvenim idejama i projekcijama da posle izvesnog vremena on nije u stanju da razluči granicu između svojih projekcija i stvarnosti. Dostojevski se opravdano plašio da takvi ljudi mogu stvoriti više zla nego oni koji svesno slede svoje očigledno zle namere.

[11] Vidi, na primer, pisma koja je Dostojevski uputio N. A. Ljubimovu (10. maj 1879) i K. P. Pobedonoscevu (13. avgust 1879).

[12] Kako je to tvrdio Horas Mejer Kalen (Horace Mezer Kallen), „Najmoćnija, najsuptilnija i najrasprostranjenija forma psihološke greške je ona koja opisuje deo univerzuma koji nikada nismo opazili ni iskusili

Aljoša pronosi tu poruku milostivog Boga tokom čitavog romana. Ali on je samo mladić koji još sasvim ne zna „puteve sveta", junoša koji tek treba da sazri. On je anđeoska figura i, kao i kod svakog anđela, sadržaji poruka koje on prenosi zavise od drugih. Aljoša zaista ima poštovanog učitelja, starca Zosimu, koji je svetački lik i pravi branilac ljubavi i oproštenja. Postoje, međutim, određene zagonetne stvari vezane za voljenog učitelja. On često ponavlja Aljoši da napusti manastir; njegov put nije monaški put. Čudno je dalje to da Zosima umire u sred romana, ubrzo pošto Ivan predočava priču o Velikom inkvizitoru svom mlađem bratu. I kada Zosima umire, iz njegovog tela se širi nepodnošljiv odor, koji kao da treba da nas odbije ne samo od Zosiminog mrtvog tela već takođe i od njegove vere.

Teško je izbeći utisak da, dok je jedna strana Dostojevskog nastojala da nam predoči Aljošu kao naš model i povratak poštenog i skromnog čoveka nazad ka dobronamernom i milostivom Bogu kao rešenje ljudskog problema, njegova druga strana se dvoumila i odbijala da sledi predočeni put.[13] Postojali su dobri razlozi za Dostojevskog da ga nagrizaju te sumnje, a one bi trebalo da muče i nas. Uzimajući u obzir tragične dimenzije istorijskih događaja iz prošlih vekova, Božija opklada sa Satanom iz *Knjige o Jovu* može da nam izgleda kao dečija igra. Dok je u biblijskoj priči žrtvovan jedan čovek, *Braća Karamazovi* nagoveštava mogućnost o žrtvovanom čovečanstvu. A, kao što svi znamo, posle Dostojevskog stvari sigurno nisu krenule nabolje. U svetu izmrcvarenom u dva svetska rata, logorima i atomskim bombama, totalitarizmom i terorizmom, vera u milostivog Boga, baš kao i vera u mudrog i sveznajućeg Boga koji okreće točak istorije imajući u vidu dobrobit svoje tvorevine, izgleda da nema nikakvu racionalnu osnovu.

VI

Ako ne možemo verovati ni Bogu ni čoveku koji izigrava Boga, šta nam još preostaje? Nije li Satana ipak uspeo da posvađa i otuđi Boga i čoveka? Nije li Satana uspeo da zagospodari svetom?

Premda su *Knjiga o Jovu* i *Braća Karamazovi* dela koja nas pre svega odučavaju, važno je primetiti da se oba završavaju na pozitivan način. Bog pohvaljuje Jova za njegovu istinoljubivost i njegovo blago je povraćeno i umnoženo. Aljoša razuverava svoje mlade sledbenike da će svi oni, zajedno sa njihovim nedavno preminulim prijateljem Iljušom, ponovo ustati iz mrtvih, vratiti se u život, i ponovo se sresti. Možemo li mi onda ne samo odučiti sebe od nekih zabluda o Bogu i čoveku, već i prihvatiti optimističke za-

---

kao da je on kongruentan sa našom voljom, kao da on deli našu prirodu i doprinosi našem razvoju i našoj konačnoj sreći. Mi u tome istrajavamo, sa čudnom vrstom gluve i slepe vere, uprkos svim užasima koji se čoveku mogu dogoditi". Uprkos glasu iz vihora, „jevrejska misao u celini se zadržala na mnogo prijatnijoj koncepciji [Boga] iz prologa i epiloga, na koncepciji Elifaza i njegovih prijatelja, na koncepciji Elihua. Ta koncepcija još uvek prevlađuje u čitavom svetu". Citirano iz *The Book of Job as a Greek Tragedy* (New York: Moffat, Yard and Company, 1918), str. 44–5.

[13] U već pomenutom delu (str. 86), Berđajev ne prihvata postojanje te druge strane, postojanje sumnje. On čak brani jednu interesantnu i radikalnu liniju razmišljanja, za koju ja pretpostavljam da je više njegova nego što bi se mogla pripisati Dostojevskom: „Postojanje zla je dokaz za postojanje Boga. Kada bi se svet sastojao jedino od dobrog i pravičnog, ne bi bilo potrebe za Bogom, jer sam svet bi bio bog. Bog jeste, zato što zlo jeste. A to znači da Bog jeste zato što sloboda jeste."

ključke tih velikih dela? To zavisi od toga da li ti zaključci imaju solidnu osnovu u stvarnosti, ili su oni rezultat očajničkih pokušaja da povrate u nama nadu koja sve više gasne.

Kada bi Jov živeo u naše vreme, krst koji bi trebalo da nosi bio bi još teži. Ne samo da savremeni čovek nema Jovovo strpljenje i Jovovu veru, već bi Jov trebalo da nosi i teret svih siromašnih na svetu. Ne samo zemlje trećeg sveta, nego i zemlje prvog sveta gotovo neshvatljivom brzinom stvaraju sve više onih koji nemaju svoj dnevni obrok i krov nad glavom. Da li bi čak i Bog bio u stanju da nahrani i zaštiti milijarde svojih odbačenih stvorova?

I da li bi čak i Bog bio u stanju da povrati iz mrtvih sve one bezbrojne i bezimene žrtve ratnih ludila, epidemija bede i bolesti, rasne i verske mržnje, preplavljujućih poplava i nepresušujućih suša? A šta je tek sa nama, više mrtvima nego živima? Da li bi čak i Bog mogao da nam podari vid kojim bismo uvideli slepilo naših umrtvljujućih iluzija i da nas otrgne iz banalnosti naših svakodnevnih zala?

U *Knjizi o Jovu* Boga smatraju odgovornim za ljudsku patnju. U *Braća Karamazovi* prst sumnje je okrenut u pravcu čoveka. Koga onda kriviti za ovu dolinu suza? I ko bi mogao da otvori naše oči za vrhove iznad te doline? U svom provokativnom i beskompromisnom tretiranju Božanskog i ljudskog, te dve knjige ne nude jednak odgovor na Sofoklovo čuđenje o najvećem čudu. Ono, međutim, u čemu se one sigurno i nedvosmisleno slažu jeste nešto drugo, a to je da je tako strašno teško biti ljudsko biće.

Theodor Schneider
Mainz

Christologie – exegetisch und dogmatisch
Methodische Vergewisserung

1. Die nachstehenden Ausführungen reden direkt über die grundsätzliche Zuordnung der fachwissenschaftlichen Arbeit von Exegese und Dogmatik. Aber natürlich kommen dabei auch die wesentlichen Grundzüge in der (katholischen) Bestimmung des Verhältnisses dessen zur Sprache, was die beiden Disziplinen in spezifischer Weise erschließen: von Heiliger Schrift und Glaubensüberlieferung der Kirche.

2. Absicht der folgenden Erwägungen ist es, einen *Rahmen* anzusprechen, innerhalb dessen Exegeten und Systematiker angemessen über Christologie miteinander reden können. Einzelne christologische Aussagen des Neuen Testamentes sind darin höchstens beispielhaft erwähnt.

3. Weder kann der Diskussionsstand des gegenwärtigen Methodengesprächs zwischen Exegese und Dogmatik skizziert noch auf einzelne Positionen näher eingegangen werden. Es kommen auch nicht alle Probleme zur Sprache, die mir selbst in diesem Themenfeld wichtig zu sein scheinen. Es geht um *einige Erwägungen* auf dem Hintergrund des Ihnen allen mehr oder weniger Bekannten.

4. Alle folgenden Aussagen – auch wenn sie thetisch formuliert sind – verstehen sich im *Sinne einer Anfrage,* eines Diskussionsanstoßes, und nicht als fertiges Rezept oder abschließende Antwort.

I. Einstieg: Erinnerung an die Methode(n) der Dogmatik

1. *Die herkömmliche dogmatische Methode,* seitdem 18. Jahrhundert bis in die jüngsten Handbücher katholischer Dogmatik wie selbstverständlich praktiziert, war der bekannte *Dreischritt:* (l) Kirchliche Glaubenslehre in Form von lehramtlichen Definitionen; (2) Aufweis dieser Lehre aus Schrift und Tradition; (3) spekulative Erhellung und systematische Verknüpfung mit dem Ganzen der Offenbarung. Vorteile und Nachteile dieser Methode sind bekannt, nicht zuletzt die völlig unzureichende, sprichwörtliche »Steinbruchexegese« dieser Handbücher. Viele von uns sind mit dieser Art Dogmatik aufgewachsen und davon in unterschiedlicher Weise beeinflußt.

2. *Das II. Vatikanische Konzil* hat in seinem Dekret über die Priesterausbildung (Optatam totius 16) eine bemerkenswerte *methodische Umorientierung* empfohlen: Die Dogmatik solle so angelegt werden, daß zuerst die biblischen Themen selbst vorgelegt werden, dann soll (2) die Überlieferung und Entfaltung der Glaubensaussagen in der Geschichte dargestellt werden, ehe (3) der Versuch gemacht wird, sie in ihrer Ganzheit und in ihrem Zusammenhang zu verstehen. All das soll (4) als im gegenwärtigen Leben der Kirche wirksam erkannt und auf die heutigen Fragen ausgerichtet und bezogen sein.

Auch von der Systematik, der dogmatischen Theologie, wird also ein Vorgehen erwartet, das der Geschichtlichkeit des Evangeliums und seiner lebendigen Überlieferung Rechnung zu tragen versucht.

3. Abgesehen von den Problemen, die eine solche Aufgabenstellung innerhalb der herkömmlichen Disziplinenaufteilung unserer Fakultäten aufwirft, kann man sagen, daß die Lehrer der Dogmatik *heute* – aufs Ganze gesehen – *faktisch so vorzugehen* versuchen. Ein Blick etwa in die großen christologischen Entwürfe von Hans Küng, Walter Kasper oder Edward Schillebeeckx kann das jeweils exemplarisch verdeutlichen.

4. Der Dogmatiker versucht also im ersten Part seines Traktats über Jesus den Christus *»den biblischen Befund« zu erheben.* Wie macht er das? Die Frage stellt sich zunächst ganz vordergründig-pragmatisch: Wo gibt es, aus kompetenter exegetischer Feder, einigermaßen repräsentative Zusammenfassungen kleinerer oder größerer Traditionskomplexe der Christologie des Paulus, der Synoptiker, des Johannes? Gibt es Ansätze, brauchbare Entwürfe einer Gesamtdarstellung aus exegetischer Sicht: Christologie des Neuen Testamentes? Spätestens hier wird aus der sehr praktischen Frage eine ganz grundsätzliche Problematik, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Kann eine zusammenfassende Gesamtdarstellung mehr sein als eine Katalogisierung historischer Befunde, darf sie mehr sein, wenn sie nicht völlig gegen den Strich exegetischer Forschung gebürstet sein will? Gibt es ein legitimes Prinzip der Zusammenschau?

II. Die Pluralität neutestamentlicher Christologien

1. Offensichtlich wird im Neuen Testament das eine »Christusereignis«, wie wir manchmal zusammenfassend sagen, also das Schicksal und das Geheimnis dieses Christus Jesus, auf vielfache und unterschiedliche Weise angesprochen und ins Wort gebracht, »in Wörter« gebracht gewissermaßen. Die Wurzeln dieses Phänomens lassen sich großenteils freilegen: Das eine Geschehen, das eine Wort wird von unterschiedlichen Tradenten in unterschiedliche Gemeinden hinein mit unterschiedlichen Interpretamenten ausformuliert. Der innere Trieb dazu läßt sich ebenfalls aus den Texten selbst erschließen: Der universale Anspruch impliziert und fordert die je konkrete Übermittlung. Das heißt aber auch: Jeder einzelne Würdename, Bekenntnissatz oder Hymnus möchte dieses eine Wort auf seine Weise ganz aussprechen: Gott in Jesus Heil für uns. Auf vielerlei Weise das eine Ganze, das Ganze in jedem »Fragment« sozusagen. Angesichts der in gewisser Weise aber nun doch addierenden Sammlung dieser vielen literarischen »Fragmente« im Kanon der biblischen Schriften stellt sich hier die Frage nach der Legitimität und inneren Folgerichtigkeit der nachneutestamentlichen Entwicklung. Wenn etwa der Sohnestitel eine Art Führungsrolle übernimmt, so etwas wie ein Kristallisationspunkt christologischen Redens wird, dann drückt sich darin ganz sicher auch diese Überzeugung aus, daß die vielen Zeugnisse diesen *Einen* bezeugen. Solange diese Führungsrolle nicht zur Unterdrückung anderer biblischer Stimmen mißbraucht wird, sondern koordinierende Funktion übernimmt, ist Argwohn eigentlich unangemessen.

2. *Das führt zu einer zweiten gegenläufigen Beobachtung.* Schon im Neuen Testament ist die auffällige Mannigfaltigkeit im christologischen Reden nicht nur die Spiegelung der bunten Mannigfaltigkeit der Hörer, sondern ebenso mitbedingt durch die Bedeu-

tungsfülle und den Inhaltsreichtum des einen Evangeliums Gottes. Der Philipperbrief-hymnus (Phil 2, 6–11) scheint mir ein gutes Beispiel dafür zu sein, wie schon sehr früh eine Addition und Kombination verschiedener christologischer Aussagen, Aspekte und Interpretamente versucht, das, was menschlichgläubiges Ausdrucks- und Sprachvermögen eigentlich übersteigt, durch viele Verse variierend zu besingen. Auch vor dem gleichen Hörer sind offensichtlich die vielen Wörter notwendig, um das eine Wort halbwegs stimmig verlauten zu lassen. Sind also die einzelnen Fragmente doch in der ständigen Gefahr, das große Ganze zu beschneiden und zu verkleinern?

3. *Der Blick auf die Pluralität* der Christologie und der christologischen Aussagen im Neuen Testament trifft also nicht auf eine Fläche aus vielen nebeneinanderliegenden Texten, sondern auf ein plastisches Gebilde mit räumlicher Tiefe, in dem Maße nämlich, wie die Prozesse wahrgenommen und ernst genommen werden, die hinter den vorliegenden Texten erkennbar sind. Es gibt offensichtlich Stufen der Interpretation selbst in relativ kurzen christologischen Texten wie Röm l, 3f (auch wenn diese möglicherweise noch anders zu beschreiben wären, als Heinrich Schlier das in seinem nachgelassenen Aufsatz[1] tut). Es gibt Akzentverschiebungen im Verhältnis ganzer Schriften zueinander – etwa bei der Rede vom »soma Christou« in den Proto- und Deuteropaulinen –, die am ehesten als Weiterentwicklung verstanden werden können. Die Texte sind eingebunden in eine Erstreckung, verweisen darauf, woher sie kommen und auf wen sie zielen, sie sind Ausdruck eines lebendigen Traditionsprozesses innerhalb einer gläubigen Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft.

III. Das Miteinander von Exegese und Dogmatik

Das Stichwort von der gläubigen Überlieferungsgemeinschaft gibt uns die Möglichkeit, einen dritten Gedanken einzuschieben.

1. Wie stellt sich in dem angegebenen Rahmen das Miteinander von Exegese und Dogmatik genauer dar? Was macht der Dogmatiker anders, wo geht er etwa über die Arbeit des Exegeten hinaus? Der Unterschied liegt ja gewiß nicht nur in einer breiteren Stoffvorgabe. Wenn es auch – jedenfalls im deutschen Sprachraum – inzwischen zur puren Selbstverständlichkeit geworden ist, daß auch Konzilsdekrete mit allen Mitteln historischkritischer Forschung auf ihren Aussagesinn befragt werden müssen, kann das ja nicht so gemeint sein: Einer löst den anderen in der Stafette der Beschreibung dieser Wirkungsgeschichte einfach ab, nach dem Motto: der Dogmatiker könne sich bei der Bibel etwas kürzer fassen, da es dort schon genug Spezialisten gebe, dafür müsse er bei den Konzilien etwas ausführlicher werden. Ohne auf die Literatur zu dieser Frage einzugehen, versuche ich folgende Formel:

2. Das eigentlich Dogmatische an der Exegese des Dogmatikers (oder auch des Exegeten!) ist die Herstellung des *kirchlichen Zusammenhangs*. Das dogmatische Bemühen ist der Versuch, das Verbindliche als das Verbindende zu erweisen, das Verbindende im Sinne des Zusammenhangs mit dem Ganzen des gläubigen Verstehensprozesses, in dem wir selber stehen. Erkenntniszusammenhang meint also Sachzusammenhang; es geht um ein Be-

[1] *H. Schlier,* Eine christologische Credo-Formel der römischen Gemeinde. Zu Röm 1, 3f, in: Ders., Der Geist und die Kirche, Freiburg 1980, 56–69.

ziehungsgefüge nicht von theoretischen Konklusionen und Interpretationen, sondern von geschichtlichem Kontext und konkretem Lebensraum. Dogmatische Aussagen machen, auf dogmatische Weise biblische Christologie vermitteln, hieße dann: sich und den Hörer einfügen in den Traditionsprozeß des Evangeliums, der die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte selber ist. Das Verbindliche ist das Verbindende: das Aufzeigen und Bewußtmachen dieses Beziehungsgefüges Überlieferungsgemeinschaft Kirche, die uns im Heiligen Geist mit Jesus und dem Vater verbindet (im Sinne von 1 Joh 1, 3).

3. Was sagt eine solche generelle Auskunft im Blick auf die christologischen Texte, die der Dogmatiker als biblischen Befund einbringt? Was aus vielen Texten selber als ihr Selbstverständnis und Anspruch historisch-kritisch zu erheben ist, soll immer auch in seiner inhaltlichen Aussage ernst genommen und bei der Interpretation vorausgesetzt werden, nämlich: Diese Worte von Menschen sind zugleich Wort Gottes, sie sind Zeugnis der Zuneigung Gottes, sie sind Träger und Vermittler göttlicher Offenbarung. Sie sind dies als literarische Texte insofern, als bestimmte Ereignisse oder Erfahrungen in sie eingegangen, gläubig gedeutet und artikuliert worden sind. Mit anderen Worten: Hinter den christologisch relevanten Texten steht ein bestimmter Prozeß gläubiger Erfahrung, hinter ihnen steht letztlich das Handeln Gottes selber, sein Handeln an und in diesem Menschen Jesus. Unabhängig davon, ob es wirklich gelingt (wie Schillebeeckx meint), mit den Mitteln historischer Forschung den einen Ausgangspunkt aller späteren Verzweigungen nachzuweisen, etwa in der frühen, für alle späteren Entwicklungen offenen Prophetenchristologie – unabhängig von einem positiven oder negativen Ausgang eines solchen Versuches setzt eine dogmatische und in diesem Sinne kirchlich-gläubige Interpretation dieser Texte voraus, *daß* dieser Einheitspunkt vor und hinter aller Pluralität der Christologie in jedem Fall gegeben ist.

4. Läßt sich diese dogmatische »Position« eines Einheitspunktes in irgendeiner Weise methodisch umsetzen, wie würde sie dann in einer konkreten Arbeit mit den Texten relevant? Hier stellt sich in der Tat die Frage, ob wir nicht entschieden zu kurz greifen, wenn wir uns damit begnügen wollten herauszubekommen, was der biblische Autor hat sagen wollen. Das Ungenügen dieser Aufgabenstellung wird uns ja schon ständig bewußt, wo wir Schichten des Textes, also Stadien der Tradition, Re-interpretation, konstatieren und ernst nehmen wollen. Was gilt heute? Läßt sich eine solche Frage nach der heutigen Bedeutung überhaupt beantworten, ohne daß wir den Prozeß selber als solchen ernst nehmen als eine Text-Brücke vom zugrundeliegenden Ereignis bis hin zu unserem gläubigen Verstehen? Eignet nicht auf diese Weise jeder christologischen Aussage eine Offenheit, eine Transparenz, ein Verweischarakter in bezug auf die davor/dahinter liegende Sache selber? Natürlich tut sich mit einer solchen Frage auch die Gefahr einer schaurig-willkürlichen *Eis*-egese durch den einzelnen auf. Und natürlich darf die gläubige Setzung des aller christologischen Pluralität zugrunde liegenden Einheitspunktes auf keinen Fall den mühsamen und unter Umständen widerspenstigen Nachweis oder Nichtnachweis historischer Beziehungen und Abhängigkeiten der einzelnen Traditionen überspringen. Dennoch: Kommen wir an folgender Schlußfolgerung vorbei?: Die gläubig-dogmatische Voraussetzung des einen und einzigartigen Wortes Gottes hinter bzw. vor all seinen vielen menschlichen Spiegelungen und Brechungen ermöglicht und fordert die grund-

sätzliche Zuordnung und Verbindung der differierenden und divergierenden christologischen Aussagen der Bibel, sie ermöglicht und fordert ihre jeweilige Ergänzung miteinander und die darin geschehende Erhellung, Interpretation, Relativierung, ja Korrektur.

IV. Verbindliche Weitergabe des apostolischen Erbes

In einem vierten Gedanken greife ich noch einmal zurück auf das Stichwort Erzählgemeinschaft Kirche, auf den lebendigen Überlieferungsprozeß im Anschluß an die Schriftwerdung.

1. Hier wäre, wollten wir im Sinne des Themas wirklich der Sachproblematik zu Leibe rücken, ein breiteres Ausholen notwendig, um das Phänomen Dogmengeschichte und Dogmenentwicklung, um überhaupt Dogmenverständnis, so wie es sich in der zeitgenössischen Debatte darstellt, ansichtig zu machen. Vielleicht genügt an dieser Stelle diese Umschreibung: Die Geschichte der kirchlichen Glaubenslehre, insofern sie wesentlich Überlieferungsgeschichte der Heiligen Schrift ist, ist ein dauernder Interpretationsprozeß, der Versuch vergegenwärtigender Verkündigung des einmal ergangenen, unwiderruflichen Evangeliums durch gegenwartsbezogene Interpretation der Schrift. Lehramtliche Äußerungen, dogmatische Sätze legen die Offenbarung Gottes in eine ganz bestimmte glaubensgeschichtliche Situation hinein verbindlich aus. Diesen Sachverhalt hat Walter Kasper treffend als doppelte Relativität des Dogmas beschrieben: »Das Dogma ist relativ, insofern es dienend, hinweisend auf das ursprüngliche Wort Gottes bezogen ist, und es ist relativ, insofern es auf die Fragestellungen einer bestimmten Zeit bezogen ist und dem rechten Verständnis des Evangeliums in ganz konkreten Situationen dient. In dieser doppelten Selbstüberschreitung muß das Dogma und die es in wissenschaftlicher Reflexion auslegende Dogmatik gesehen werden. Geschieht dies, dann wird die Dogmatik zu einem ... Übersetzungsvorgang. Sie steht dann zwischen ... dem in der Schrift bezeugten Offenbarungswort und der gegenwärtigen Verkündigungssituation.«[2] In dieser durch die Geschichtlichkeit der Offenbarung vorgegebenen eigenartigen Spannung von Normcharakter und Auslegungsbedürftigkeit, von Endgültigkeit und vorläufigem Ausdruck, von Unwiderruflichkeit und fortdauerndem geschichtlichen Prozeß stehen auch kirchliches Dogma und dogmatische Theologie.

2. Die Frage nach der *Legitimität* verbindlicher kirchlich-dogmatischer Interpretation biblischer Christologie läßt sich wohl nur dann sinnvoll stellen und beantworten, wenn die interpretierten und die interpretierenden Texte in ihrer Funktion innerhalb des gläubigen Überlieferungsprozesses gesehen werden, das heißt, wenn wiederum ihr kirchlicher Zusammenhang gesehen wird. Denn das Kontinuum, das diese Einzeltexte miteinander verbindet, das Umfassende und Tragende, das sie aus sich hervorbringt und zueinander in Beziehung setzt, ist die geistgeleitete Gemeinschaft der Glaubenden.

3. Mit anderen Worten: Nur in einer *erneuerten Pneumatologie,* nur in der Rückbesinnung auf das Band des Geistes läßt sich Boden gewinnen für das Miteinander von Bibel und konziliarem Dogma. Dabei kann die Wiederentdeckung der Struktur des dritten Glaubensartikels eine Hilfe sein: Das Bekenntnis zum Heiligen Geist im Symbolum ent-

[2] *W. Kasper,* Die Methoden der Dogmatik, München 1967, 38.

faltet sich und konkretisiert sich in den Aussagen über die Kirche, ihre fundamentalen Lebensvollzüge (Taufe und Eucharistie) und ihre Hoffnung auf die Vollendung. Der Geist, der gesprochen hat durch die Propheten, ist das Lebensprinzip auch der Überlieferungsgemeinschaft Kirche. In einer pneumatologischen Ekklesiologie, und nur in ihrem Rahmen, ließe sich angemessen artikulieren, daß über eine historisch nachweisbare Wirkungsgeschichte hinaus ein Sachzusammenhang gegeben ist zwischen neutestamentlichen Christologien und konziliaren Interpretationen.

4. Das Bemühen um eine pneumatologische Ekklesiologie führt uns keineswegs vom Thema der Christologie ab, das muß man vor Exegeten wohl kaum eigens betonen. Pneumatologische Ekklesiologie ist eine bestimmte Weise von Erhöhungschristologie im Sinne der »diakonia tou pneumatos« von 2 Kor 3. Pneumatologische Ekklesiologie ist nicht weniger eine bestimmte Weise der Deszendenzchristologie im Sinne des Kolosserbriefes, im Sinne des offenbar gewordenen »Mysteriums Gottes«: »Christus ist unter euch, er ist die Hoffnung auf Herrlichkeit« (Kol 1, 27).

5. Das Voranstehende soll abschließend zur Verdeutlichung noch einmal in anderer Terminologie – gewissermaßen fundamentaltheologisch gewendet – ausgesprochen werden. Heutige katholische Theologie versucht, die Entstehungs- und Kanongeschichte der biblischen Schriften ernst zu nehmen, und versteht deshalb die Heiligen Schriften (zugleich auch) als Zeugnis und »Ergebnis« der geistgetragenen, grundlegenden apostolischen Bezeugung des Evangeliums Jesu Christi, also der ur- und frühchristlichen »apostolischen Tradition«. »Kirchliche Traditionen« inhaltlicher Art (vom Sonderfall der »kirchenamtlichen« Festlegung des Schriftkanons einmal abgesehen) stehen immer und grundsätzlich unter dem Maßstab der Heiligen Schrift. Denn sie allein (sola scriptura) enthält die Zeugnisse der »konstitutiven Zeit« der Offenbarung. Somit ist (Tradition der umfassendere Aspekt und Begriff und) Heilige Schrift als die uns zugängliche, maßgebliche apostolische Tradition das eigentlich zu Überliefernde (tradendum, traditio obiectiva, passiva), denn sie »enthält« das Evangelium, das verkündigt werden muß. Von ihren eigenen Ursprüngen an gehört wesentlich zur Heiligen Schrift die bevollmächtigte Auslegung und Weitergabe des »Wortes Gottes« durch die beauftragten Verkündiger der Kirche (traditio activa). Die Überzeugung, daß die mit der Verkündigung Beauftragten von Gott nicht nur verpflichtet, sondern von ihm auch »befähigt« werden, das ursprüngliche Evangelium vor Verfälschung zu bewahren (Lehramt), ist theologisch als Inhalt des dritten Glaubensartikels zu entwickeln: Der Heilige Geist garantiert »unfehlbar« die Unverirrlichkeit des gesamtkirchlichen Bekenntnisses.

Philotheos 1 (2001) 242–254

Albrecht Dihle
Köln

Der sakrale und der säkulare Staat

Daß Religion Privatsache sei, diese Auffassung ist sehr jungen Datums. Gerade am Beispiel antiker Staatswesen – von den frühgriechischen Poleis bis zum christianisierten Imperium Romanum – kann man sich deutlich machen, wie Menschen jahrhundertelang ihren staatlich-gesellschaftlichen Zusammenschluß in erster Linie als Kultgemeinschaft verstanden haben.

Der Grund für diese Erscheinung ist nicht schwer zu bestimmen. Jede Menschengruppe, die sich zur Erhöhung ihrer Überlebenschancen zu einem Gemeinwesen zusammenschließt, sieht sich auf mancherlei Weise abhängig von Mächten, die mit den Gegebenheiten der natürlichen Umwelt die physische Existenz überhaupt erst ermöglichen, zugleich aber ihrer Verfügung ganz entzogen sind. Der Wechsel der Jahreszeiten, das Wetter, die Fruchtbarkeit der Erde, der Ertrag der Weide- oder Jagdgründe bleiben von menschlicher Einwirkung ebenso unbeeinflußt wie Seuchen oder Naturkatastrophen. Für Menschen früherer Jahrhunderte galt das uneingeschränkt, wir müssen es, nachdem einige Generationen mit der Illusion der Beherrschbarkeit der Natur gelebt haben, erneut zur Kenntnis nehmen.

Nur durch geordnete, ja freundliche Beziehungen zu den Mächten, die das natürlich-kosmische Geschehen lenken, kann also eine Menschengruppe auf ein Überleben und Gedeihen hoffen, weil sie sich dann in Übereinstimmung mit der Natur wissen darf. Darum erweist sich durch die Geschichte hindurch der Kult als Umgang mit dem Unverfügbaren als ein Grunderfordernis gesellschaftlichen und staatlichen Lebens. Das gilt unerachtet der Vielfalt seiner Erscheinungsformen.

Aristoteles, dem wohl niemand mangelnde Nüchternheit in der Beschreibung erfahrbarer Realität nachsagen wird, zählt in der 'Politik' sechs Grundbedürfnisse eines politischen Gemeinwesens auf. Den Kult der Götter nennt er dabei an dritter Stelle, fügt aber hinzu, man könnne ihn eigentlich an die erste setzen. Dem entspricht, wenn Kaiser Constantius II etwa 700 Jahre später in einem Erlaß die Religion für das Staatswohl für wichtiger erklärt als alle Regierungsmaßnahmen.

Im Kult, im ritualisierten Umgang mit den unverfügbaren Mächten, die das Naturgeschehen lenken, wurde nach der Meinung der Menschen immer wieder die notwendige Übereinstimmung zwischen natürlicher, also vorgegebener und gesellschaftlicher, also von Menschen hergestellter Ordnung herbeigeführt. Nur die im Kult geeinte Gruppe ist darum als Trägerin eines lebensfähigen Gemeinwesens anzusehen. Wenn zahlreiche frühe Staatsbildungen deutlich nach dem Muster einer Familie strukturiert waren, so hat das denselben Grund, fällt doch die Familie unter beide Ordnungen, die natürliche und die gesellschaftliche.

Nun gibt es unter Menschen kein Gemeinwesen ohne ἄρχειν und ἄρχεσθαι, Herrschen und Beherrschtwerden Auch dieses Gesetz politischen Lebens hat Aristoteles als erster formuliert. Wenn nun aber nur im Kult die lebensnotwendige Übereinstimmung zwischen natürlich-göttlicher und gesellschaftlich-menschlicher Ordnung hergestellt werden kann, legitimiert der gemeindliche Kult mit der politischen Ordnung zugleich auch immer politische Herrschaft. Eben diese Funktion praktizierter Religion tritt überall dort in den Vordergrund, wo sich die Menschen an den störungsfreien Ablauf des Naturgeschehens und die regelmäßigen Rituale der Kultgemeinschaft als an den Normalfall gewöhnt haben: Eines erscheint dann durch das andere garantiert, und die politische Herrschaft wird als Aspekt oder Ausfluß der Weltordnung anerkannt. Wir kennen aus der Alten Welt, China eingeschlossen, zahlreiche Rituale,welche die Träger politischer Herrschaft vollziehen mußten, um den Fortgang des Naturgeschehens zu gewährleisten. Auch daß Herrscher immer wieder als Söhne, Abkömmlinge, Freunde oder Beauftragte der zuständigen Götter betrachtet wurden, gehört in denselben Zusammenhang. Religion und Kult waren eben Politica allerersten Ranges.

Die hier gegebene, sehr allgemein gehaltene Beschreibung der politisch-gesellschaftlichen Funktion des Kultes läßt sich ohne Schwierigkeit auf die gesamte Antike anwenden, ja darüber hinaus auf die Weltgeschichte bis tief in die Neuzeit hinein. Sie bleibt durchgehend anwendbar, trotz der Fülle der Erscheinungsformen, welche die antiken Religionen hervorgebracht haben, und sie besitzt, so glaube ich, für das vorschristliche wie das christliche Römerreich Geltung.

Gewiß gibt es tiefgreifende Unterschiede, etwa hinsichtlich der religiösen Funktion des Kaisertums vor und nach Constantin, hinsichtlich der schlechthin anderen Qualität des jüdisch-christlichen Monotheismus im Gegensatz zum philosophischen Monotheismus der Gebildeten in hellenistisch-römischer Zeit oder hinsichtlich der neuen Forderung, die Einheit des Staatsvolkes müsse nicht nur im Vollzug des Kultes sichtbar werden, sondern auch in der Einheitlichkeit der mit dem Kult verbundenen Vorstellungen greifbar sein. Diese Forderung war der vorchristlichen Antike fremd geblieben. Alle diese Unterschiede betreffen nicht die fundamentale Bedeutung des Kultes, der für das Gemeinwesen die Übereinstimmung zwischen göttlich-natürlicher und politischer Ordnung herstellen sollte.

Dennoch scheint es mir einen Unterschied zwischen vorchristlicher und christlicher Staatsreligion zu geben, der noch tiefer greift als aller zuvor beispielhaft genannten und der letztlich die Ursache dafür war, daß sich in der Neuzeit Staat und Religion trennten.

Der Kult kann die geschilderte politische Funktion nur wahrnehmen, wenn die völlige personelle Identität von Kultgemeinde und Bürgergemeinde gewährleistet ist. Nur unter dieser Voraussetzung kann sein Vollzug die gewünschte Übereinstimmung göttlicher und politischer Ordnung und damit die Sanktionierung der letztgenannten bewirken. Zwar beeinträchtigte es den Staatskult nach antiker Auffassung keineswegs, wenn es daneben andere, von Individuen, Familien oder Vereinen ausgeübte innerhalb derselben Gemeinde gab. Aber höchst empfindlich reagierte jedes antike Gemeinwesen auf mangelnde kultische Qualifikation eines Gemeindegliedes sowie auf alle Tendenzen, Teile der politischen Gemeinde dem gemeindlichen Kult zu entfremden oder traditionelle

Kultempfänger zu vernachlässigen. Solche Tendenzen gefährdeten das Ziel, jene nun schon oft erwähnte Übereinstimmung zwischen den beiden Ordnungen umfassend herbeizuführen. Sokrates wurde wie andere Angeklagte in den sogenannten Asebie-Prozessen nicht als Gottesleugner verurteilt, sondern deshalb, weil er angeblich zu den Göttern seiner Stadt nicht die von der Gemeinde vorgeschriebene Beziehung unterhielt und andere Götter einführen wollte. Die Christen wurden nicht wegen ihrer Lehren, sondern wegen ihrer Ablehnung der die staatliche Loyalität dokumentierenden Kulte verfolgt.

Man spricht oft von der Toleranz der antiken Religionen und meint damit, daß den Spekulationen über das Wesen der Gottheit, den Vorstellungen von den Göttern und der Weiterbildung der alten Geschichten von ihrem Tun keinerlei Beschränkung auferlegt wurde. Seine Theologie in diesem Sinn durfte sich in der Tat jeder zurechtlegen. Aber im Hinblick auf die Bedeutung des vollzogenen Kultes waren die antiken Religionen besonders intolerant. Die Philosophenschulen, deren Lehren großen Einfluß auf die Bildungsschicht besaßen, hatten durchweg auch ihre Theologie, ihre Lehre von den Göttern, die als Teil der Physik, der Lehre von der Natur galt. Meistens lief diese Theologie auf einen Monotheismus hinaus, auf die Vorstellung von einem höchsten Weltgott, der den Kosmos durch die Vermittlung vieler untergeordneter göttlicher Mächte oder Personen lenkt. Da die menschliche Vernunft stets nur teilweise die Gottheit erfassen kann, lag es nahe, die traditionellen Kulte als derart partielle Kommunikation zu interpretieren und die Mythen als unvollkommene Beschreibung der Vorgänge, die durch göttliche Aktivität im Naturgeschehen ausgelöst werden. Die Vielzahl der Kulte und Mythen konnte also im Rahmen des philosophischen Monotheismus geradezu gerechtfertigt werden, und auf diese Weise vermochte die Philosophie immer wieder den Gebildeten zur Teilnahme an den überlieferten Kulten zu ermutigen, weil sie zugleich ihre nur diesem verständliche Deutung lieferte. Dabei spielte der Gedanke, daß es der Götterkult sei, der die politische Ordnung zusammenhalte, eine besondere Rolle. In seiner Polemik gegen die Christen erklärt Celsus, ein Philosoph aus der Schule Platons im 2. Jh. n. C., die Vielzahl der Kulte im Römerreich stelle in Wahrheit eine einzige Religion dar, die der Gesamtheit des Göttlichen in seinen immer partiellen Manifestationen gelte. Wenn sich die Christen diesen Kulten entzögen, schlößen sie sich selbst aus der im Römerreich politisch geordneten, zivilisierten Menschheit aus.

Die christliche Kirche hat diese spezifische Intoleranz ihrer Umwelt ohne jede Kompromißbereitschaft herausgefordert. Die Christen verschmähten es, das Verdikt des Götzendienstes, das auch heidnische Gebildete schon seit Jahrhunderten über bestimmte Formen des traditionellen Kultes ausgesprochen hatten, durch Theorien wie die sog. theologia tripartita abzumildern. Diese besagte, daß der Gebildete, der das Wesen des einen Weltgottes erkannt habe und darum zu seiner rechten, geistigen Verehrung befähigt sei, in den Göttersagen der Dichter und den Kulten seines Gemeinwesens unzulängliche Ausdrucksformen dieser Einsicht wiederfinde und darum mit seinen ungebildeten Mitbürgern dieselbe religiöse Praxis teilen könne. Indem die Christen auf derlei Versuche der Rechtfertigung der religiösen Tradition ausdrücklich verzichteten, schlossen sie auch die Möglichkeit aus, den eigenen Glauben ihrer religiösen Umwelt einzufügen.

Vor allem aber beharrten sie auf dem biblischen Schöpfungsglauben. Für gebildete wie ungebildete Heiden war der Kosmos, die Gesamtnatur, anfanglos und ewig. Er schloß

die Gottheit und ihre mannigfachen Manifestationen ein, so daß für den Menschen die vollkommene Erkenntnis des Kosmos auch dieselbe vollkommene Erkenntnis des Göttlichen bedeutete. Für Juden und Christen hingegen war der Kosmos, auch der νοητὸς κόσμος der Geistwesen, das Geschöpf Gottes ohne eigene göttliche Würde. Zudem trat der Schöpfergott nach biblischer Auffassung von Anfang an zu den Menschen in eine direkte Beziehung außerhalb aller Gesetzmäßigkeiten des Kosmos – ein für griechisch-römische Vorstellungen nicht nachvollziehbarer Gedanke. Gerade die Heilstaten Gottes – die Schöpfung aus dem Nichts, die Selbstoffenbarung, die Erwählung der ihm zugehörigen Menschen, die Gnade – geschehen aus biblischer Sicht nicht nach den Gesetzen, die der Schöpfer seiner Schöpfung gegeben hat und welche die menschliche Vernunft erkennen kann. Hier kommt es nach dem Glauben der Christen zu einem unmittelbaren Gegenüber von Gott und Mensch außerhalb der vernünftigen, berechenbaren Ordnung der Welt.

Die Verdrängung der Weltordnung aus ihrer Letztinstanzlichkeit war das eigentliche Skandalon der christlichen Botschaft für griechische Ohren. Hier sah man die erschreckende Unfrömmigkeit der Christen, die leugneten, daß die Göttlichkeit von Welt und Mensch im gemeinsamen Vernunftbesitz liege, Vernunftkenntnis, so unvollkommen sie auch bleiben mag, den Menschen darum notwendigerweise mit der Natur in Übereinstimmung und der in ihr wirkenden Gottheit näher bringe.

Zu diesem tief sitzenden Mißtrauen gegenüber den Christen kam noch hinzu, daß sie mit der Trennung von der Synagoge auch auf die Duldung keinen Anspruch mehr hatten, die der römische Staat den von ihm bei seiner Expansion vorgefundenen, also nicht unter seiner Herrschaft entstandenen Kulten unter bestimmten Voraussetzungen gewährte.

Es ist also alles andere als verwunderlich, daß schon die frühste uns greifbare Polemik das Ausscheiden der Christen aus der zivilisierten Menschheit konstatierte. Diese galt eben als im Römerreich politisch und kultisch zusammengefaßt und geeint im Glauben an eine letztinstanzliche, vernünftige, wie immer im einzelnen erkannte und interpretierte Weltordnung.

Nun entfalteten aber die Christengemeinden von Anfang an soziale Aktivitäten, die weit über das hinausgingen, was man in der antiken Welt gewohnt war und allenfalls ihre Parallele in der Loyalität innerhalb der Familien besaß. Der spöttische Bericht Lukians über das christliche Intermezzo im Leben des Peregrinus Proteus, eines wandernden Wundermannes und Philosophen aus dem 2. Jh. n. C., liefert dafür den anschaulichsten Beleg. Dieser schloß sich für eine Weile einer Christengemeinde an, wurde zeitweilig ins Gefängnis gesperrt und nie wieder so gut ernährt und gepflegt wie während dieses unfreiwilligen Aufenthaltes von seinen Glaubensbrüdem, die sich dann, als sie ihn näher kennenlernten, freilich von ihm trennten!

Neben dieser Intensität des sozialen Lebens fand die Kirche zudem schon im 2. Jh. zu Formen und Verfahrensweisen ihrer Verwaltung, die sich in den Krisenzeiten des 3. Jh. oftmals als tragfähiger und effektiver erwiesen als diejenigen des Staates. Zur Zeit der constantinischen Wende war darum die Kirche, wiewohl sie nur eine Minorität der Reichsbevölkerung repräsentierte, ein festgefügter und gegliederter Sozialkörper mit eigener Rechtsordnung. Mit der Bürgergemeinde als Kultgemeinde war sie aber nicht iden-

tisch, stand ihr vielmehr als kultisch wie administrativ – also auch politisch – geeinte Oppositionsgruppe gegenüber.

In der Konsequenz des von Constantin gewagten Schrittes einer Anerkennung des Christentums als der Religion von Kaiser und Reich lag es natürlich, daß es nunmehr zur Identität von Christengemeinde und politischer Gesamtgemeinde kommen mußte. Im christlichen Kult sollte nun die Einheit politischer und göttlicher Ordnung herbeigeführt werden. Die Religionspolitik der Kaiser des 4. und 5. Jh. lag auf dieser Linie, wenn sie die heidnischen Kulte zunehmend unterdrückten und sich verzweifelte Mühe gaben, die Einheit der Kirche in den großen dogmatischen Kontroversen zu bewahren oder wiederherzustellen.

Vorerst freilich, also im Zeitalter Constantins, ließen die Realitäten diese Konsequenz noch nicht zu. Nicht nur, daß sich die religiösen Traditionen des Heidentums als stärker erwiesen als vermutet. Hinzu kam, daß die Christen in den drei vorangegangenen Jahrhunderten sehr bestimmte Erfahrungen mit der Gliederung und Verwaltung ihrer Gemeinschaft gemacht hatten. Die dabei gewachsenen Traditionen ließen sich nicht einfach mit den administrativen Gepflogenheiten der römischen Staatsordnung in Einklang bringen und stärkten das Bewußtsein kirchlicher Eigenständigkeit. Ämter und Ämterlaufbahnen, Finanzverwaltung und Armenpflege, Rechtsordnungen und Instanzenzüge waren selbstverständliche, z.T. zwar nach dem Muster des Staates entstandene, aber als spezifisch christlich betrachtete Einrichtungen der Kirche. Man kann das u.a. daran sehen, daß fast jede der christlichen Gruppen, die sich aus irgendeinem Grunde abspaltete, sich als eigene Kirche mit körperschaftlichem Selbstbewußtsein und entsprechender Rechtsordnung formierte. Novatianer, Meletianer, Donatisten und andere Häretiker oder Schismatiker der frühen Kirche liefern dafür Beispiele.

Damit aber stellte sich im Rahmen eines christlichen Staates das Problem der Einheit von Kultgemeinde und Bürgergemeinde in ganz neuer Weise. Weder die Großkirche nämlich noch irgendeine der Sonderkirchen waren auf das bestehende politische Gemeinwesen angewiesen, um aus der Beziehung zu ihm ein Bewußtsein von ihrer sozialen Funktion oder gar ihrer körperschaftlichen Identität herzuleiten. Die christliche Kultgemeinde war und blieb eine vom politischen Gemeinwesen unabhängige Körperschaft auch nach dessen Christianisierung.

Das wichtigste Hindernis aber, das einer problemlosen Gleichsetzung von Christengemeinde und Bürgergemeinde im Laufe des 4. und 5. Jh. im Wege stand, hatte tiefere Ursachen als die Gegebenheiten des sozialen und korporativen Lebens.

Die natürlich-göttliche Ordnung, mit der die Menschen ihre politische in Übereinstimung setzen müssen, indem sie zu den göttlichen Mächten die rechte Beziehung unterhalten, läßt sich nach antiker Auffassung am bestehenden Kosmos ablesen. Das Universum, in dem die Menschen hier und heute leben, hat die Würde einer letzten, mit aller Legitimationskraft ausgestatteten Instanz. Die Philosophenschulen hatten diesen Grundgedanken antiker Weltauffassung immer wieder ausgelegt, unerachtet der mit der platonischen Tradition gegebenen Tendenz, die Welt unserer sinnlichen Erfahrung als Abbild einer wahrhaft seienden, rein geistigen Welt zu verstehen. Aber selbst Plotin, der vielleicht weltflüchtigste aller Platoniker, betonte immer wieder gegen die radikal dualistischen

Strömungen seiner Zeit, daß sinnliche und geistige Welt eine unauflösliche Einheit bilden und uns Schönheit und Ordnung der Sinnenwelt zur Vollkommenheit des geistigen Seins hinführen. Um eine Entgöttlichung der Welt ist es dem Platonismus, der beherrschenden Philosophie der Spätantike, nie gegangen. Eben darum gab es auch keinen Konflikt zwischen dieser und der politischen Ideologie des Kaiserreiches.

In Herrscherideologie und Herrscherkult der hellenistisch-römischen Welt trat nämlich der Gedanke eines einzigen, umfassenden, ewigen und von einem in ihm waltenden Weltgott gelenkten Kosmos als Modell der Weltmonarchie immer wieder eindrucksvoll in Erscheinung. Gerade der römische Kaiser, diesen Sinn hatten viele Einzelheiten des Hofzeremoniells, sollte den Weltenlenker unter den Menschen als Haupt ihrer politischen Ordnung repräsentieren. Eine populärphilosophische Schrift des 1. Jh. n. C. beschreibt umgekehrt den Weltgott und seine Rolle nach dem Bilde des Monarchen, der sein Reich durch seine Minister, Offiziere, Boten und andere Amtsträger regiert.

Folgerichtig bezog sich darum der in aller Herrscherideologie angelegte Gedanke eines Goldenen Zeitalters, das der Monarch herbeiführen sollte, trotz der in ihm angelegten Zukunftsperspektive keineswegs auf eine radikale Änderung der Weltordnung. Vielmehr ging es dabei um die ideale Forderung, alle die Möglichkeiten des bestehenden Kosmos in der Weise zu erfüllen, wie das in mythischer, paradiesischer Vorzeit schon einmal geschehen war. Die Erfüllung eben dieser Hoffnung auf Wiederkehr des Goldenen Zeitalters, das keinen Konflikt zwischen Natur und Gesellschaft kannte, machte die Ideologie des Kaisertums jedem Herrscher zur Pflicht. Die staatstheoretschen Schriften des Hellenismus und der Kaiserzeit sind voll davon, und in diesem Sinn war die Legitimation des Herrscheramtes eine spezifisch kosmologische.

Aufbau und Leben der Christengemeinde orientierten sich demgegenüber gerade nicht am Leitbild der empirischen Welt, an der „gefallenen Schöpfung". Das Zusammenleben der Christen sollte vielmehr einen Zustand vorwegnehmen, der am Ende der Zeiten nach einem Gottesgericht über die ganze Welt und ihrer gänzlichen Erneuerung eintreten würde. Die Christen warteten, um es in den Worten der Johannesoffenbarung auszudrükken, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Die auch von ihnen geforderte Übereinstimmung göttlich-kosmischer und sozialer Ordnung bezog sich nicht auf den jetzigen Weltzustand, sondern war nur im Rahmen einer Eschatologie zu vollziehen.

Am schönsten hat das der große Theologe Origenes zum Ausdruck gebracht.

Das Wort des Propheten Maleachi vom Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit hatte die Kirche von Anfang an auf Christus bezogen. Aber war damit die Inkarnation, die Auferstehung oder die Wiederkunft des Herrn am Ende der Tage gemeint? Origenes legte die Stelle folgendermaßen aus: Seit Christus von den Toten auferstand, scheint die Sonne der Gerechtigkeit, doch erleuchtet ihr Schein nur den Mond, der bei Nacht der Erde das Licht der Sonne bezeugt. Darum entspricht der Mond der Kirche, welche der ungerechten Welt die Gerechtigkeit Gottes zu bezeugen hat. Wenn die Sonne über den Horizont steigt, verbleicht der Mond. So wird die Kirche verschwinden, wenn ihr Herr am Jüngsten Tag wiederkehrt und sein Reich über die ganze, erneuerte Welt errichtet.

Ein Kaiseramt, das sich zu seiner Legitimation auf die Lehre der Kirche stützen wollte, stellte sich damit, streng genommen, unter den Anspruch, die Ordnung einer zu-

künftigen, am Ende aller Geschichte erhofften und erneuerten Welt hier und jetzt als Gerechtigkeit unter den Menschen zu verwirklichen. Das war ein unerhörter Anspruch, aber die politische Theologie des Eusebios von Kaisereia, des Zeitgenossen Constantins, hat den Gedanken einer in diesem radikalen Sinn eschatologischen Würde des christlichen Kaisertums tatsächlich konzipiert. Constantins Sieg an der Milvischen Brücke wird zum Zug der Israeliten durch das Schilfmeer in Parallele gesetzt, der damals schon lange als Präfiguration der Rettung des endzeitlichen Gottesvolkes verstanden wurde. Gelegentlich taucht der Gedanke, die Christianisierung des römischen Kaisertums sei mit dem Werden des endzeitlichen Gottesreiches gleichzusetzen, auch noch bei anderen christlichen Autoren des 4. Jh. auf. So betrachtete z.B. Ambrosius von Mailand die eindringenden Goten als das Volk Gog und Magog der Johannes-Offenbarung, mit dem das Gottesvolk den letzten Kampf auszufechten habe. Insgesamt aber ließ sich dieses Theologem verständlicherweise nicht durchhalten und zur alleinigen Legitimationsgrundlage des Kaisertums machen.

Einmal nämlich zeigte die ältere, im eigentlichen Sinn kosmologische Auffassung vom Herrscheramt eine starke, bis in die Neuzeit reichende Überlebenskraft. Es ist eben ein beruhigender Gedanke, wenn man sich in eine soziale Ordnung eingebettet weiß, die sich mindestens idealiter mit der tagtäglich erlebten Ordnung der Natur, nicht aber nur mit einem erhofften und nirgends nachzuweisenden Weltzustand in Übereinstimmung befindet. Dazu kam, daß die Endzeiterwartung der Christen zunehmend individualisiert, also auf die Jenseitshoffnung des einzelnen Gläubigen reduziert wurde und damit ihre politische und soziale Dimension einbüßte.

Zwar wurde die Einheit von Kultgemeinde und Bürgergemeinde weiterhin als unumgängliche Voraussetzung für die Staatsordnung angesehen und darum von den christlichen Kaisern, mit größerem oder geringerem Erfolg, auch immer wieder von neuem erzwungen. Aber das geistige und geistliche Widerstreben der Christen gegen diese einfache Gleichsetzung blieb davon weithin unbeeindruckt, besaß sie doch ein theologisch wohlbegründetes, praktisch bewährtes und institutionell gesichertes Bewußtsein von ihrer korporativen Selbständigkeit. Constantin selbst hatte das anerkannt und durch gesetzgeberische Maßnahmen gefördert. Dieses Selbstbewußtsein hielt auch im christlichen Imperium Romanum Staat und Kirche auf Distanz

Das läßt sich an vielen Einzelheiten erkennen. So kam es beispielsweise nie zu einer Kontamination im Amtsverständnis staatlicher und kirchlicher Würdenträger, und das, obwohl die Bischöfe sogleich die Verbindung zum Zentrum staatlicher Macht suchten und das Sozialprestige hoher Staatsfunktionäre errangen. Sie durften schon unter Constantin ohne Entgelt das kaiserliche Post- und Kuriersystem benutzen. Aber Kirche und staatliche Rechtsordnung blieben weiterhin in Theorie und Praxis voneinander getrennt, auch in Ostrom, wo ihre Verschmelzung in mehr als einer Epoche der byzantinischen Geschichte sehr nahe lag. Wo Bischöfe in Spätantike oder Mittelalter weltliche Herrschafts- und Verwaltungsfunktionen übernahmen – und das geschah in der Spätantike gerade in Krisensituationen nicht selten – blieb ihr geistliches Amt davon gerade im Bewußtsein der Zeitgenossen getrennt. Das gilt nicht erst die Zeit nach dem Wormser Konkordat von 1122. Das Gegenbild in Judentum und Islam ist geeignet, diesen Umstand

ins rechte Licht zu setzen. Dort besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Obrigkeit, Jurisprudenz und Theologie, religiöser und politischer Ordnung. Der Ayatollah Chomeini hat uns das vor Augen geführt, aber auch die Rolle des Rabbiners im Zivilrecht des Staates Israel.

Ein bis dahin unbekannter Dualismus Staat/Religion wurde damit der antiken Welt mit der Christianisierung des Römerreichs eingepflanzt. Dieser Dualismus sollte sich als einer der beherrschenden Faktoren in der Geschichte des Abendlandes erweisen. Die Kirche war eben im 4. Jh. eine zu strukturierte, selbständige und selbstbewußte Institution, als dass sich aus ihrer Inanspruchnahme durch den römischen Staat eine Amalgamierung der beiden Größen ergeben konnte. Genau dieses aber hätte auf der Linie der antiken Tradition gelegen. Das Bewußtsein, auch in einem christlich regierten Staat eine Sonderstellung einzunehmen, ging der Christengemeinde nie ganz verloren. Immer dann nämlich, wenn sich dieses Bewußtsein im christlich bestimmten und politisch erstrebten Consensus der Gesamtbevölkerung oder der Herrschenden aufzulösen drohte, traten Gruppen hervor, die eine wahre Repräsentation christlicher Lebenshaltung für sich exklusiv in Anspruch nahmen.

Das gilt z.B. für das nicht zufällig im 4. Jh., gleichzeitig mit der beginnenden Christianisierung der Gesamtgesellschaft, aufkommende organisierte Mönchtum. Die Mönche und Mönchgemeinschaften betrachteten sich als die eigentlichen, denen der Verfolgungszeit entsprechenden Christen, die eine scharfe Grenzlinie zwischen sich und der Welt zogen. Vergleichbares gilt aber auch für andere christliche Gruppen, die wegen ihrer Ablehnung der seit Constantin mit der Welt paktierenden Großkirche sich selbständig machten und fortan als Häresien galten, etwa die Donatisten. Sie sahen im christlichen Consensus der Gesamtbevölkerung jenen Abfall von einer Lebenshaltung, die auf das Wissen von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Kirche und Welt gegründet war.

Zwar bekehrten sich niemals alle Christen zu asketisch-mönchischer Lebensführung, noch vermochte irgendeine der im beschriebenen Sinn radikalen Gruppen die Kirche insgesamt für sich zu gewinnen. Aber die ständige Auseinandersetzung mit Gruppen dieser Art, zu der sich die Repräsentanten der Kirche gezwungen sahen, ließ immer wieder aufs Neue deutlich werden, wie problematisch das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, Gottesherrschaft und politischer Ordnung, Christengemeinde und Gesamtgesellschaft tatsächlich ist.

Es dürfte kein Zufall sein, daß die beiden Theologen der Alten Kirche, die am meisten über die sozialen und politischen Implikationen des Christseins zu sagen wußten, nämlich Basileios der Große und Augustin, entscheidend von der monastischen Bewegung und von der Auseinandersetzung mit haeretischen und schismatischen Kreisen geprägt waren.

Augustins skeptische Beurteilung des christlichen Staates – und übrigens auch der vorfindlich-institutionalisierten Kirche – ist bekannt genug. Ganz ausdrücklich sprach er den katastrophalen Ereignissen, in die der christliche Staat jener Tage verwickelt war, jede eschatologische Bedeutung ab – eine unüberhörbare Absage an die eusebianische Staatstheologie. Ebenso bezeichnend aber ist die zuerst von Basileios mit Nachdruck vertretene Auffassung, nur die Getauften seien Christen.

In vorconstantinischer Zeit hatte schon der Eintritt in das Katechumenat, also den Status des Christen vor der Taufe, die Zugehörigkeit zur Kirche mit allen Konsequenzen für die Stellung des Einzelnen zu Staat und Gesellschaft besiegelt. Wie ernst das zu nehmen war, zeigt der Umstand, daß die Kirche eine Lehre entwickeln mußte, nach welcher das Martyrium des ungetauften Christen als Bluttaufe die Geltung der regulären Taufe haben sollte. Seit der constantinischen Wende war der Eintritt in das Katechumenat Ausdruck eines gesellschaftlichen Konformismus, an dem die Obrigkeit Gefallen fand, der den sozialen Aufstieg begünstigte und der deshalb von vielen vollzogen wurde. Eben dieses lag im Interesse des christlichen Staates und entsprach seinem Bedürfnis nach religiöser Einheit der Bevölkerung. Mit dem Hinausschieben der Taufe vermied dann aber der neue Christ die unbequemen Zugaben des Christseins, insbesondere die Unterwerfung unter die Bußdisziplin der Kirche. Mit der Lehre, nur der Getaufte gehöre wirklich zur Kirche, wandte sich Basileios gegen eine Gepflogenheit, die geeignet war, den allgemein-christlichen Consensus der Bevölkerung zu erleichtem, also auch die im Interesse des Staates liegende Einheit von Kultgemeinde und Bürgergemeinde zu fördern. Die von ihm damit wiederum schärfer gezogene Grenze zwischen Staat und Kirche gewinnt dadurch an politischer Bedeutung, daß damals im Osten, außerhalb der Grenzen des Römerreiches, die alte Vorstellung noch lebendig war, der Empfang der Taufe verpflichte zu asketischer, mit den Erfordernissen von Staat und Gesellschaft nicht zu vereinender Lebensweise. Anknüpfung an kultische oder Lehrtraditionen kirchlicher Gruppen, die außerhalb der Staatsgrenzen lebten, wurden aber vom christlichen Staat der Spätantike mit größtem Mißstauen beobachtet. Das Bestreben, dogmatisch, kultisch und administrativ die christliche Kirche als Kirche eines christlichen Staates zu etablieren, begleitet den Betrachter durch die ganze Spätantike.

Wir sind damit wieder bei dem Motiv angelangt, das am Anfang der Betrachtung stand, nämlich das Bedürfnis nach kultisch-religiösem Zusammenschluß aller Glieder eines politischen Gemeinwesens. Es blieb bestimmend in der Spätantike und in der Geschichte der christlichen Völker in der Nachfolge des Römerreiches bis ins 17. oder 18. Jh. In gewisser Hinsicht wurde es im christlichen Milieu sogar stärker empfunden als vorher, denn nunmehr stand der Kult in unlöslicher Verbindung zu gemeinsamen, klar definierten Glaubensinhalten. Das hatte keine der antiken Religionen gekannt, in denen der Kult seinen Sinn als ritualisierter Umgang mit der Gottheit in sich selber trug und es den Kultgenossen unbenommen blieb, sehr verschiedenen Möglichkeiten seiner diskursiven oder symbolischen Interpretation Ausdruck zu geben.

Unter dem fortdauernden Druck der Forderung einer Einheit von Kirchenvolk und Staatsvolk und dem damit nicht zu versöhnenden Selbstbewußtsein der Kirche als selbständiger, vom Staat verschiedener Institution gestaltete sich das Verhältnis zwischen den beiden Größen so wechselhaft, wie es die europäische Geschichte auf ihren verschiedenen Schauplätzen durch die Jahrhunderte hindurch zeigen kann. Die beiden Ansprüche waren eben gegenläufig. Abschnitte, in denen die Einheit politischer und kirchlicher Ordnung im Vordergrund steht, wechseln mit solchen ab, in denen sich die Distanz zwischen Kirche und Staat vergrößert. Man kann unter diesem Gesichtspunkt die europäische Geschichte unschwer periodisieren.

Die einzige Möglichkeit, den Antagonismus der beiden Ansprüche aufzulösen, besteht in der Desakralisierung des Staates und der entsprechenden Privatisierung der Religion – ein Vorgang, der sich bekanntlich seit dem 18. Jh. in unserer Zivilisation abgespielt hat. Die Voraussetzung dafür wurde, so merkwürdig das klingt, mit der Christianisierung des Imperium Romanum durch Constantin geschaffen. Das gilt, obgleich damit der sakrale Charakter der Staatsordnung zunächst eher verstärkt als abgeschwächt wurde, wie wir vorhin gesehen haben.

Indessen verlegte Constantin das sakrale Fundament des Staates in eine Institution, in der zu diesem Zeitpunkt ein starkes Bewußtsein der Selbständigkeit und Andersartigkeit gegenüber weltlicher Herrschaft vorhanden war und welche diese Eigenständigkeit auch im Bündnis mit dem nunmehr christlichen Staat nicht verlor. Damit war im christlichen Staat dem Einzelnen innerhalb des Gemeinwesens eine allgemein anerkannte Instanz aufgewiesen, an die er sich auch dann halten konnte, wenn es um seine eigene Unabhängigkeit gegenüber der politisch-sozialen Ordnung und dem von ihr ausgeübten Zwang ging. Der Einzelne konnte sich bei einem solchen Appell auf den Entwurf einer individuellen oder sozialen Vollkommenheit berufen, die dieser Institution anvertraut war und der sich nicht, wie unter den Bedingungen der antiken Kultur, an der empirisch faßbaren Natur orientierte, sondern an einem übernatürlich offenbarten, zukünftigen und erhofften Weltzustand. Bei voller Anerkennung des Prinzips der Einheit von Kultgemeinde und Bürgergemeinde konnte doch jeder für sich das bessere und richtigere Verständnis der den Kult begründenden und damit die Einheit erst stiftende Lehre für sich beanspruchen. Angesichts des Nebeneinander von Kirche und Staat konnte jeder sich selbst als besseren Christen, als Vertreter der wahren Kirche präsentieren, wenn die offizielle Kirche sich nach seiner Meinung allzu sehr mit der weltlichen Herrschaftsordnung identifiziert hatte. Das konnte gefährlich sein, blieb aber stets möglich.

Die eschatologische Spannung hatte unter dem Eindruck fortdauernder Normalität in Natur und Gesellschaft bei den Christen schon sehr früh nachgelassen. Der christianisierte Römerstaat, dem es wie jeder politischen Herrschaft vornehmlich um die eigene Dauer zu tun war, konnte an der Wiederbelebung dieser Erwartungshaltung nicht im mindesten interessiert sein. Ihm war, wie seinem nichtchristlichen Vorgänger und wie seinen Nachfolgern, ein ewiger, unveränderlicher Kosmos als Modell seiner Rechtsordnung zweifellos willkommener als empirisch nicht faßbare Entwürfe, welche die Hoffung auf eine radikale Veränderung der Welt einschlossen. So findet man endzeitliche Erwartungen als sozialen Faktor in Spätantike und Mittelalter meist bei Randgruppen oder unter dem ganz frischen Eindruck besonders ungewöhnlicher Vorgänge.

Das eschatologische Potential jedoch, das mit der biblischen Tradition gegeben und der Kirche anvertraut war, hatte sich damit noch längst nicht erschöpft. Aus ihm speiste sich ein ständig erneuertes Wissen, das göttliche und menschliche Ordnung radikal verschieden und letztlich unvereinbar seien. Aus ihm kamen dann die vielen Reformansätze innerhalb der Kirche, die seit der Christianisierung von Staat und Gesellschaft ständig in der Gefahr schwebte, ihrem Auftrag zugunsten eines religiösen, moralischen und politischen Grundkonsenses der Gesellschaft zu entsagen. An eben diesem Consensus aber mußte jeder christliche Staat ein vitales Interesse haben, beruhte doch auf ihm

die Legitimität seiner Herrschaft. Individuen und Gruppen, von denen innerkirchliche Reformen ausgingen, haben deshalb in der ganzen Kirchengeschichte stets damit begonnen, der bestehenden Kirche den Anspruch auf Repräsentation der ganz anderen, göttlichen, am Ende der Tage verwirklichten Gerechtigkeit ausdrücklich abzusprechen. Keine soziale oder politische Ordnung, mochte sie noch so christlich legitimiert sein, durfte mit dem erwarteten Gottesreich gleichgesetzt werden, sofern man die biblische Tradition ernst nahm. Die Kirche jedoch, die einer solchen Gleichsetzung Vorschub leistete, indem sie ihre Übereinstimmung mit der politischen Ordnung forcierte, verfehlte aus dieser Sicht eben ihren Auftrag.

Es war eingangs von der modernen Desakralisierung des Staates und der ihr parallel gehenden Privatisierung der Religion die Rede. Wir haben seither einen Blick auf die Voraussetzungen tun können, die dieser für die Neuzeit typischen Erscheinung in einer recht fernen Vergangenheit zugrunde liegen.

Constantin hatte die sakrale Legitimation der römischen Universalmonarchie einer Institution anvertraut, die zu diesem Zeitpunkt ein hohes Bewußtsein körperschaftlicher, in ihrem besonderen Auftrag begründeter Eigenständigkeit besaß. Die Kirche ließ sich auf die Dauer weder in den Dienst des Staates nehmen noch konnte sich der Staat seine Ziele und Zwecke ohne Rest der von der Kirche repräsentierten, ganz anderen Ordnung einfügen. Wo solches versucht wurde – und es schien unter bestimmten Voraussetzungen immer wieder zu gelingen – erhob sich regelmäßig Widerspruch innerhalb der Kirche, meist in Gestalt von Reformbewegungen. Mochten diese auch durchaus nicht immer beherrschenden Einfluß auf die Kirche insgesamt gewinnen, so schärften sie jedoch regelmäßig das Gefühl für die grundsätzliche Verschiedenheit weltlicher und geistlicher Ordnung oder, anders ausgedrückt, für die Unmöglichkeit, Bürgergemeinde und Kultgemeinde in derselben Weise einander entsprechen zu lassen, wie es in vorchristlicher Zeit an der Tagesordnung war.

Die Desakralisierung des Staates und die parallele Privatisiemng der Religion, Kennzeichnen der modernen Welt, vollzogen sich in einem langwierigen Prozess. Seine erste Etappe führte zur Anerkennung dessen, was wir Gewissensfreiheit nennen, also den Anspruch des Individuums, in seinen innersten, lebensbestimmenden Überzeugungen von äusserem Zwang unberührt zu bleiben.

Der Begriff des Gewissens als einer Instanz, deren Entscheidung keinem menschlichen Urteil unterworfen werden soll, spielte weder in der philosophischen Ethik noch in der jüdischen oder christlichen Lehre anfangs eine besondere Rolle. Wo man glaubte, daß entweder die Einsicht in die Ordnung der Natur oder das eindeutige göttliche Gebot zum rechten Handeln führt, bedurfte es eigentlich keiner Stimme im Innern des Menschen, aus der ja gerade dessen unvollkommene Einsicht oder Gottesferne sprechen konnte. Die frühste christliche Bezugnahme auf das Gewissen liest man bei dem Apostel Paulus in einer vergleichsweise marginalen Angelegenheit. Die Fleischversorgung antiker Städte wurde überwiegend durch die Tieropfer in den Tempeln garantiert. Nur ein kleiner Teil der geopferten Tiere wurde auf dem Altar verbrannt, die Masse des Fleisches ging auf den Markt und der Erlös floß dem Tempel, dem Eigentum des Gottes zu und finanzierte den Kultbetrieb. Da nun im Glauben der Christen, jedenfalls der schlichten Gläubigen, die Göt-

ter der Heiden nicht etwa als nichtexistent sondern als Dämonen galten, gab es Bedenken, solches Fleisch zu verzehren, das ja veräußertes Eigentum jener Götter war. Paulus selbst hegte diese Bedenken nicht, vermied aber solchen Fleischgenuß in Gegenwart eines in diesem Punkt empfindlichen Mitchristen. Die Liebe nämlich forderte, das Gewissen des Nächsten auch angesichts einer für irrig gehaltenen Entscheidung nicht zu beunruhigen. Dieser Gewissensbegriff, der inzwischen theologisch aufgearbeitet worden war, bestimmte eine Regelung des Augsburger Religionsfriedens von 1555, mit dem eine Phase der Reformation zum Abschluß kam. An der Einheit von religiöser und politischer Gemeinde hielt man damals fest, und alle Einwohner eines Staates mußten sich darum an die Konfession ihres Souveräns binden. Wer das aber aus Gewissensgründen nicht konnte, dem wurde ein Recht zur geregelten Ausanderung ohne privatrechtliche Nachteile verbrieft.

Im Laufe des 17. Jh. ergab sich zunächst unter verschiedenen Voraussetzungen, z.B. durch den Konfessionswechsel einer Dynastie, an mehreren Orten Europas ein Nebeneinander verschiedener Religionsgemeinschaften in einem einzigen Staatsgebilde, deren Anhänger denselben politischen Status besaßen. Die Judengemeinden des Mittelalters gehörten demgegenüber bis zu ihrer Emanzipation im späten 18. oder frühen 19. Jh. nicht zum Staatsvolk und lebten nur geduldet in eigener zivilrechtlicher Ordnung. Die Aufklärungsphilosophie des 18. Jh. schließlich erhob den allgemeinen Anspruch auf Toleranz, und zwar gerade auch im Hinblick auf die Verschiedenheit religiöser und philosophischer Überzeugungen. Hier wurde der christliche Begriff der Gewissensfreiheit zur Grundlage einer von der Religion unabhängigen, allgemeinen Forderung, die sich aus der auf Freiheit und Selbstbestimung angelegten Vernunftnatur des Menschen herleitete.

Die Gedankenwelt der Aufklärung bestimmt das moderne Verständnis von der Rolle des Individuums innerhalb und außerhalb der staatlichen Ordnung. Die Glaubens- und Überzeugungsfreiheit gehört dazu und die damit verknüpfte Neutralität des Staates in religiösen und weltanschaulichen Fragen, in denen der Einzelne für sich selbst entscheiden soll. Aber ist damit das Bedürfnis befriedigt, dem Staat und seiner Herrschaftsordnung die Legitimation zu geben, die über seine Befugnis, positives Recht zu setzen und zu verändern, hinausreicht? Der Staat ruht auf Fundamenten, die er selbst nicht zu legen vermag, sagte kürzlich ein angesehener Lehrer des Staatsrechtes.

In der neueren Geschichte haben wir Versuche erlebt, Theorien, die aus diskursivem Denken gewonnen waren und die man in Verkennung der unvermeidlichen Vorläufigkeit menschlichen Wissens als Ausdruck unumstößlicher, unveränderlicher Wahrheit proklamierte, zur Grundlage gesellschaftlich-staatlicher Ordnung zu machen. Es erwies sich, daß sie auf extrem unwissenschaftliche Weise, nämlich als Dogma formuliert und vor jeder Kritik bewahrt werden mußten, wenn man sie auf die Praxis des staatlichen Lebens anwenden wollte. Auch konnte ihre allgemeine Anerkennung, auf die es für die ihnen zugedachte Rolle ankam, nur durch physischen Zwang durchgesetzt werden. Das aber hat die Freiheit des Denkens, Redens und Handelns ebenso erstickt wie die alte Forderung nach Einheit von Bürgergemeinde und Kultgemeinde, Staat und Kirche, wo sie effektvoll durchgesetzt wurde. Der Dualismus von Staat und Kirche, den Constantin gewiß unbeabsichtigt in die Geschichte des Abendlandes hineintrug, erwies sich gerade angesichts dieses Problems als ein dynamisches, zur Freiheit leitendes Element. Er ist zum

guten Teil für die produktive, manchmal auch gefährliche Unruhe verantwortlich, welche die europäische Geschichte auszeichnet. Ohne dieses oft in einen Antagonismus übergehende Nebeneinander zu sehen, versteht man das jahrhundertelange Streben nach Freiheit nicht, das unsere Geschichte durchzieht. Dieses hat zwar seine Ursprünge in der vorchristlichen Antike. Aber es entfaltete sich in Mittelalter und Neuzeit bis hin zur europäischen Aufklärung angesichts der Wahlmöglichkeiten im individuellen und sozialen Leben, die jenes Nebeneinander von Staat und Kirche jahrhundertelang darbot. Eine Gesellschaft, die sich nicht nur an einem einzigen System der Werte orientiert, eröffnet dem Einzelnen Möglichkeiten der Wahl und damit der Freiheit. Frei ist nur, wer in entscheidenden Fragen seines Lebens wählen kann, und zwar auch zwischen miteinander schwer oder garnicht kompatiblen Möglichkeiten. Das Streben nach Freiheit gehört zum kostbarsten Teil unseres geschichtlichen Erbes, denn nur aus freier Entscheidung entsteht unter den Menschen Neues und Fruchtbares.

Philotheos 1 (2001) 255–260

Gerhard Podskalsky
Frankfurt am Main

Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond?

Die theologisch-politischen Einigungsentwürfe des Georgios von Trapezunt (4. April 1395/96 – vor 12. August 1484) und des Georgios Amirutzes (um 1400 – nach 1468/70)

Angefangen bei dem letzten Kirchenvater, Johannes von Damaskos (um 650 – vor 754), der in seinem Hauptwerk „Quelle der Erkenntnis" erstmals den Islam unter die Häresien einreiht,[1] ist die Kette der byzantinischen Traktate gegen die Lehre Mohammeds bis zum Fall Konstantinopels (29. Mai 1453) niemals abgerissen.[2] Kernpunkte der Auseinandersetzung waren die Inkarnation Christi sowie die Trinität, bei denen jeder Versuch einer Aussöhnung unmöglich schien. Dies umso mehr, als auch die Polemik der Gegenseite gegen die Christen an Schärfe nicht hinter der byzantinischen zurückstand.[3] In den letzten Jahrzehnten von Byzanz, als der Würgegriff der osmanischen Armee um Konstantinopel immer spürbarer wurde, und selbst der spätere Kaiser Manuel II. längere Zeit als Geisel am Hofe des Sultans leben mußte, milderte sich der Ton des „Dialogs" (ähnlich wie zuvor beim gefangenen Gregorios Palamas), ohne daß aber auch damals die Gegensätze beider Religionen hätten überbrückt werden können.[4] Generell blieb jedoch die Auseinandersetzung mit dem Islam quantitativ weit hinter der Polemik gegen die Lateiner zurück.

Erst der Fall Konstantinopels veränderte für kurze Zeit die Situation grundlegend. Da nicht wenige Griechen angesichts der drohenden Katastrophe sich schon Jahrzehnte zuvor in dem Sinne geäußert hatten, daß sie – vor die Wahl gestellt, sich für eine der beiden möglichen Formen der Fremdherrschaft (Lateiner oder Muslime) zu entscheiden – die letztere vorzögen,[5] lag die Option für einen Ausgleich beider Glaubensinhalte nahe. Zudem hatte der Eroberer, Sultan Mehmed II., von Anfang an Interesse gezeigt, die Religion seiner neuen Untertanen genauer kennenzulernen. So benutzten zwei aus Trapezunt stammende Philosophen die Gelegenheit, dem Herrscher ein Vermittlungsschema vorzustellen.

Wer waren die beiden Autoren?

Der aus einer Trapezunter Familie auf Kreta geborene Georgios war – nach einem schon früheren Aufenthalt in Venedig/Padua – 1422 endgültig als Griechischlehrer nach Italien gekommen, hatte sich wenige Jahre später (1426) der katholischen Kirche angeschlossen, wurde 1438 von Papst Eugen IV. an die römische Kurie berufen als

---

[1] R. Le Coz, Jean Damascène – Ecrits sur l'Islam, Paris 1992 (=Sources chrét., 383).

[2] Vgl. die Übersicht bei A.-Th. Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam, I–II, 1–2, Münster 1966 (Diss.); ders., Der theol. Streit der Byzantiner mit dem Islam, Paderborn 1969.

[3] Vgl. A. Bouamama, La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis les origines jusqu'au XIII[e] s., Straßburg 1976 (Diss,; mir nicht zugänglich).

[4] Vgl. E. Trapp, Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem „Perser", Wien 1966; Th. Khoury, Manuel II Paléologue – Entretiens avec un musulman, 7[e] controverse, Paris 1966 (=Sources chrét., 115; Teiled.)

[5] Vgl. M. Balivet, Deux partisans de la fusion religieuse des chrétiens et des musulmans au XV[e] s., le turc Bedreddin de Samavna et le grec Georges de Trébisonde, in: Βυζαντινά 10 (1980), 361–396, hier: 382f.

„Abbreviator apostolicus" und in diesem Amt von dessen Nachfolgern, Nikolaus V. und Paul II., bestätigt. Erst 1452 fiel er in Ungnade, wich nach Neapel aus, und reiste 1464 in seine Heimat Kreta sowie nach Konstantinopel, wo er im Auftrage des Papstes die Lage der Bevölkerung erkunden sollte und deshalb auch Kontakt zu Sultan Mehmed II. suchte. Bei seiner Rückkehr nach Rom (März 1466) wurde Georgios unter Verratsverdacht in der Engelsburg festgesetzt, bald darauf aber von Papst Paul II. wieder freigelassen.[6] Zu seinem Gesamtwerk gehören rhetorische, philosophische und theologische Traktate, u.a. zur Verteidigung des lateinischen Filioque im Credo, zum Beweis der Überlegenheit des Aristotelismus gegenüber den Anhängern Platons in Griechenland und Italien (Plethon, Bessarion); er übersetzte viele patristische Autoren und Werke der genannten philosophischen Klassiker ins Lateinische. Hier interessieren uns aber nur sein an den Sultan Mehmed II. gerichteter Traktat (verfaßt im Juli 1453, direkt nach dem Fall der Hauptstadt) „Περὶ τῆς ἀληθείας τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως πρὸς τὸν ἀμιρᾶν κατὰ τὸν χρόνον ἐν ᾧ ἑάλω παρ' αὐτοῦ ἡ Κωνσταντίνου",[7] sowie zwei 1465 an denselben adressierte Briefe[8] und ein auf diesen Herrscher gemünztes Huldigungsgedicht.[9] Erst alle diese Dokumente zusammen, einschließlich des ebenfalls Georgios zu verdankenden Martyriums des Neo-Martyrers Andreas von Chios (1468)[10], geben uns die Möglichkeit, das Verhältnis von Theologie und Politik bei diesem Autor richtig zu gewichten.

Es kann hier nicht darum gehen, die ganze philosophisch-theologische Argumentation des Traktates auszubreiten, von dem wir nicht einmal genau wissen, ob der Sultan ihn je empfangen und gelesen hat. (Eine Antwort liegt nicht vor). Nur einige Bemerkungen zu der von Georgios angewandten Methode. Im Unterschied zu allen früheren Schriften dieses Genus, die sich den Aufweis der absoluten Wahrheit und Überlegenheit der christlichen Offenbarung gegenüber dem Koran zum Ziel gesetzt hatten, glaubt Georgios von Trapezunt am Ende gezeigt zu haben, daß „Muslime und Christen übereinstimmen in den meisten und wichtigsten Punkten, sich nur gegenseitig nicht kennen wegen fehlender Kommunikation und Geltungsdrang."[11] Zuvor hatte er die drei Problemfelder Trinität, Gottheit Christi sowie dessen Tod

---

[6] Vgl. J. Monfasani, George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic, Leiden 1976, 3–237; ders., Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond, Binghamton/N.Y. 1984.

[7] Ed. princeps: G. Th. Zoras, Γεώργιος ὁ Τραπεζούντιος καὶ αἱ πρὸς ἑλληνοτουρκικὴν συνεννόησιν προσπάθειαι αὐτοῦ, Athen 1954, 93–165; frz. Übers.: A.-Th. Khoury, De la vérité de la foi chrétienne, in: Proche-Orient chrét. 20 (1970), 238–271; 21 (1971), 235–261; ders., Georges de Trébizonde. – De la vérité de la foi des chrétiens. Texte grec, trad. française et notes. Altenberge 1987 (mir nicht zugänglich; vgl. aber: L. Hagemann / E. Pulsfort, „Ihr alle aber seid Brüder" (FS für A.-Th. Khoury zum 60. Geb.), Würzburg 1990, 636). – Vgl. dazu noch die Einleitung: ders., G. de Trébizonde, avocat de l'union politico-religieuse de l'Islam et du christianisme, in: Proche-Or. chrét. 18 (1968), 326–340; 19 (1969), 320–334 (Analyse des Traktates); Monfasani, George (s. vor. Anm.), 131–136; ders., Collectanea (s. vor. Anm.), 491; Balivet, Deux partisans (s. Anm. 5).

[8] Ed.: A. Mercati, Le due lettere di Giorgio da Trebisonda a Maometto II, in: Or. Christ. Per. 9 (1943), 65–99 (Ed.: 85–99/lat.); Monfasani, Collectanea (s. Anm. 6), 281–286.

[9] Ed.: G. Ravegnani, Nota sul pensiero politico di Giorgio da Trebisonda, in: Aevum 49 (1975), 310–329 (Ed.: 328f.); Monfasani, George (s. Anm. 6) 223–225; ders. Collectanea (ebd.); 564–574 (Ed./vollständig: 570–573; engl. Übers.:564–568).

[10] Ed. (Original: lat.): PG 161, 883A–890C; zum griech. Text: vgl. E. Daleggio d'Alessio, Un néo-martyr catholique à Constantinople, André de Chio (1465), in: Mémorial L. Petit, Bukarest 1948, 64–77 (=Archives de l'Or. chrét., 1); Monfasani, Collectanea (s. Anm. 6), 597–599.

und Auferstehung untersucht und hermeneutisch abgesicherte Lösungsvorschläge für die scheinbaren Divergenzen zum Islam erarbeitet. Damit sollten für die Zukunft nicht nur Glaubenskriege als überflüssig erklärt, sondern dem Sultan auch die Möglichkeit, das Christentum ohne Selbstverleugnung anzunehmen, eröffnet werden. Zuletzt spricht Georgios ganz offen aus, welchen Schritt er von Mehmed II. erwartet: nämlich dem Beispiel Konstantins d. Gr. zu folgen, wobei er ihm in vorauseilender Schmeichelei vor der Geschichte schon mehr Größe zuspricht als Alexander d. Gr. und den Kaisern Augustus sowie eben Konstantin d. Gr.[12] Einen ähnlichen theologischen bzw. kirchenpolitischen Relativismus (in diesem Falle zugunsten der antiken Philosophie) hatte Gemistos Plethon schon auf dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz geäußert.[13] Das kirchliche Lehramt, d.h. Patriarch und hl. Synode von Konstantinopel, haben zu dieser These nie Stellung bezogen, obwohl Patriarch Gennadios II. Scholarios in seinen Gesprächen mit dem Sultan (vor 1470) eine ganz andere, d.h. traditionelle Position („Kirche-einziger Heilsweg") bezogen hat.[14] Später, in der Zeit der Turkokratie, tauchte das Problem in veränderter Form erneut auf, und zwar in der Anfrage an das Patriarchat, inwieweit ein Kryptochristentum (bei äußerlicher Zugehörigkeit zum Islam) erlaubt sei.[15]

Kommen wir zu den beiden Briefen; an einigen Stellen kommt der rote Faden aus dem gerade behandelten Traktat deutlich zum Vorschein. Während der stark rhetorisch aufgeputzte erste Brief (25. Februar 1465) die Notwendigkeit von Geschichtswerken und Lobreden über die Kaiser betont, um ihr Andenken wachzuhalten, und in diesem Kontext Mehmed II. über die bedeutendsten Weltherrscher wie Kyros, Alexander d. Gr. und Caesar stellt,[16] geht der zweite (Begleitbrief zur Überreichung seines Werkes „Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis") noch stärker auf die politisch-religiöse Problematik ein.[17] Wiederum wird der Sultan zur Nachahmung Konstantins d. Gr. aufgefordert, um Glaube, Kirche und Reich im Auftrage Gottes zusammenzuführen. „Der Dir gegebene Thron Konstantins beweist, daß der allmächtige Gott Dich zur Majestät erwählt hat, daß du, wie Konstantin d. Gr., der den dazu gekrümmten Erdkreis in einem Glauben, einer Kirche, in einem langdauernden Weltreich eher durch Glück als durch Tugend fest zusammenhielt, den inzwischen verworrenen und schwankenden Erdkreis weniger durch Glück als durch Gerechtigkeit, Klugheit, Seelengröße, sowie alle Art von Tugend und Autorität wiederherstellst, heimholst und neu antreibst."[18]

---

[11] Ed. Zoras (s. Anm. 7), 162, Z. 2012–2014.

[12] Ebd., 163, Z. 2024–164, Z. 2070.

[13] E. Legrand, Bibliographie hellénique aux XV^e et XVI^e s., Paris 1962 (Reprint), III, 287 (2. Abschnitt).

[14] L. Petit / X. A. Sideridès / M. Jugie (Edd.), Oeuvres complètes de Gennade Scholarios, III, Paris 1930, 434-475; vgl. ebd, I, 283–294; A. Papadakis, Gennadius II and Mehmet the Conqueror, in: Byz. 42 (1972), 88–106; A. Kariotoglou, Die Problemstellung des Patr. Gennadios Scholarios gegenüber dem Islam, in: Philoxenia, Münster 1980, 159–172.

[15] Nur Patriarch Nektarios von Jerusalem (1661–1669) gestand den Christen diese Lebensform aus „οἰκονομία" und nur für den Notfall zu: vgl. St. Skendi, Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans, in: Slav. Rev. 26 (1967), 227–246, hier: 232 (ohne Quellenangabe). – Vgl. aus byz. Zeit zwei Dekrete des Patr. Joh. XIV. Kalekas: F. Miklosich / J. Müller, Acta Patr. C / politani, I, Wien 1860 / Nachdr.: Aalen 1968, 183f. (Nr. LXXXII); 197f. (Nr. XCII).

[16] Mercati, Le due (s. Anm. 8), 85–92.

[17] Ebd., 92–99.

[18] Ebd., 96; Monfasani, George (s. Anm. 6), 192f.

Mehmed II. wird damit vorbehaltlos eingereiht in die Bildergalerie jener Kaiser, die dem zunächst von Kaiser Augustus abgeleiteten Idealtypos des römischen Imperators (ein Reich, ein Gesetz, ein Kaiser) entsprachen, den Eusebios von Kaisareia auf den Christen Konstantin d. Gr. (ein Reich, eine Kirche, ein Kaiser) umgemünzt hat: es sind die sog. „Täufer" fürsten (-könige/-kaiser) der einzelnen europäischen Völker, die regelmässig in ihren Viten und Hymnen den Beinamen „neuer (zweiter) Konstantin" erhielten.[19] Ein weiterer Gedanke des zweiten Briefes: Das providentielle Vordringen des Islam geht einher mit dem evidenten Fehlverhalten der christlichen Kirche in Schisma und Häresie, auf byzantinischer Seite zuletzt durch die Schuld der Palamiten.[20] Diese kirchenpolitische Einschätzung lag auf der Hand, nachdem Georgios in seinem zuvor besprochenen Traktat das Hindernis der Religionsverschiedenheit bei Mehmed II. gleichsam schon vor einer möglichen Konversion ausgeräumt hatte. Hinzukommt, daß selbst die lange Zeit undenkbare Katastrophe der Eroberung Konstantinopels den byzantinischen Topos der Monarchie als einzig möglicher Regierungsform nicht überwinden konnte, zumal er auch in der über 1000-jährigen Reichsgeschichte höchstens einmal durch die anti-autoritäre Häresie des Bogomilismus in Frage gestellt worden war.

Werfen wir noch einen Blick auf das dritte literarische Dokument des Georgios, das prosaische Enkomion auf den künftigen Weltherrscher Manuel (=Emmanuel, d.h. Mehmed II.), das ca. 1467 (nicht 1469, wie im Text angegeben) nach der Entlassung aus der päpstlichen Gefangenschaft entstanden ist. Diese Datierung ergibt sich u.a. daraus, daß am Anfang eine harsche Kritik verschiedener Vertreter des römischen und venezianischen Klerus erfolgt, die „sich für Götter halten" (wohl ein Nachhall der Kontroverse um die Rolle der platonischen Philosophie in der christlichen Theologie, aber auch der Gefängnishaft). In Anspielung auf den üblichen Namenswechsel der lateinischen und griechischen Mönche bei der Mönchsweihe (Gelübdeablegung), wobei zumeist Tauf- und Mönchsname denselben Anfangsbuchstaben tragen, möchte Georgios dem „τῆς οἰκουμένης βασιλεύς" Mehmed (Mohammed) den messianischen Namen (Em-) Manuel (Jes 7,14) beilegen, was er anschließend mit Bezug auf die Abstammung von Ismael fünffach begründet. Die kurze Huldigungsadresse fügt sich damit nahtlos in die schon aus den beiden Briefen bekannte Kaiserideologie byzantinischer Prägung ein.

Daß Georgios von Trapezunt bei aller irenischen Versöhnungsbereitschaft zu dem nichtchristlichen Herrscher dennoch dem christlichen Glauben treu blieb (zumal seine Avancen zum Sultanat ohne Echo blieben), zeigt das 1468 verfaßte Martyrium (29. Mai 1465) des Andreas von Chios; dieser Katholik war beschuldigt worden, ein abgefallener, muslimischer Neophyt zu sein.

Wie steht es diesbezüglich aber bei dem zweiten, ebenfalls aus Trapezunt stammenden Zeitgenossen, Georgios Amirutzes, der ohne Namensnennung in dem erwähnten Martyrium des Abfalls zum Islam[21] bezichtigt wird? Dieser Georgios, der oft den Beina-

---

[19] Vgl. dazu (in Auswahl): R. Farina, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, Zürich 1966; H. Hunger (Hg.), Das byz. Herrscherbild, Darmstadt 1975; P. Keresztes, 'Constantine: Called by Divine Providence', in: Studia Patr. XVIII, 1, Kalamzoo/Mich. 1985, 47–53.

[20] Mercati, Le due (s. Anm. 8), 94.

[21] PG 161, 883B (Nr. 1/Ende); vgl. dazu die ausführliche Erörterung der Frage durch N. B. Tomadakes, 'Ετούρκευσεν ὁ Γεώργιος Ἀμοιρούτζης;, in: Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπουδ. 18 (1948), 99–143, der zum gegenteiligen Ergebnis gelangt (S. 118).

men „der Philosoph" erhielt, war zunächst als philosophisch-theologischer Berater auf dem Konzil von Ferrara-Florenz tätig, setzte sich zusammen mit Bessarion für den Abschluß der Union ein (ein angeblicher späterer Widerruf muß als Fälschung angesehen werden). Nach dem Konzil (1447) war Georgios als Diplomat in Genua tätig und stand mit vielen italienischen und griechischen Humanisten im brieflichen Austausch.

Nach der Einnahme des Rest-Reiches von Trapezunt (August/September 1461) wurde Georgios nach Adrianopel deportiert und pflegte ab Winter 1461/62 enge Beziehungen zu Mehmed II., der ihn zu philosophischen Gesprächen an seinen Hof bat. Aus diesen Kontakten entstanden drei Lobgedichte auf den Herrscher[22] sowie seine für diesen bestimmte Darstellung und Verteidigung des Christentums (1466/67).[23] Zwei Söhne des Georgios Amirutzes wurden übrigens Mohammedaner und dienten im Sultanat als Übersetzer, Neben den drei seit langem bekannten Herrscherenkomien entdeckte D. R. Reinsch noch ein weiteres Herrscherlob (ebenfalls aus den 60-er Jahren des 15. Jahrhunderts).[24]

Der philosophisch-theologische Dialog mit dem Sultan, der nur mit kurzen Bemerkungen, Einwänden und Fragen zu Worte kommt, bricht ohne konkretes Ergebnis ab. Der Sultan suchte eigentlich nur ein Gespräch über Philosophie und die dogmatischen Unterschiede,[25] ohne daß der Islam selbst thematisiert oder in Frage gestellt werden sollte. So ist der Dialog, der sich um die drei Kernthemen: Inkarnation, Rolle der Prophetie und Trinität dreht, stärker philosophisch als theologisch ausgerichtet und begründet. An einer Stelle[26] kommt Georgios dann aber doch direkt auf den Islam zu sprechen, und zwar auf dessen Irrtumsfähigkeit sowie den überwiegenden Zwangscharakter bei Bekehrungen (im Unterschied zum Christentum). Amirutzes geht also nicht von einer grundsätzlichen Übereinstimmung von Christentum und Islam aus, sondern von der klaren Überlegenheit des ersteren und sieht darum implizit für den Sultan nur die Möglichkeit einer echten Konversion.

Das politische Denken das Georgios kommt auch in diesem Falle – ähnlich wie bei seinem Kompatrioten – eher in den nichttheologischen Schriften zum Ausdruck. Was umgekehrt das politische Selbstverständnis Mehmeds II. betrifft, so gibt uns Pseudo-Sphrantzes (Chronicon maius) dazu einen wichtigen Hinweis: (Der bildungsbeflissene Mehmed) „las intensiv die Viten Alexanders von Makedonien, des Kaisers Octavianus (Augustus), des Flavius Konstantinus d. Gr. und des Kaisers Theodosius (I.) aus Spanien."[27] Diese Lektüre zeigt deutlich, daß der nichtchristliche Herrscher die Hauptrepräsentanten jener Machtbasis der „drei Einheiten" als Vorbilder fest im Blick hatte. In einem Brief an Bessarion (Herbst 1461) nennt ihn Amirutzes „den Herrscher über die meis-

---

[22] Ed. Sp. P. Lambros, Ποιήματα Γεωργίου τοῦ Ἀμοιρούτζη, in: Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος 2 (1885), 279–281.

[23] Ed.: A. Argyriou / G. Lagarrigue, G. Amiroutzès et son „Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le Sultan des Turcs", in: Byz. Forsch. 11 (1987), 29–221 (Ed. / frz. Übers.: 62–220).

[24] Byz. Herrscherlob für den türk. Sultan. Ein bisher unbekanntes Gedicht das Georgios Amirutzes auf Mehmed den Eroberer, in: L. Burgmann u.a. (Hg.), Cupido legum, Frankfurt 1985, 155-210 (Ed. / dt. Übers.: 200f.).

[25] Zu diesem Zweck übersetzte ein Sohn des Amirutzes noch einen Kommentar zum christlichen Glaubensbekenntnis des Patr. Maximos III. (1476–1482): Argyriou / Lagarrigue, G. Amoiroutzès (s. Anm. 23), 42.

[26] Ebd., 152 (2. Abschnitt).

[27] Lib. I, cap. XXXII / Bonn, 93; vgl. auch: H. Inalcik, The Policy of Mehmet II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City, in: Dumb. Oaks Pap. 23/24 (1969/70), 229–249, hier: 233.

ten und größten Völker, den Kaiser (Basileus) der Griechen und Römer".[28] Noch wesentlich devoter wird der Ton in den Iobenden Versen, die z.T. Anklänge an den berühmten Akathistos-Hymnus zeigen und den Herrscher im Superlativ und mit rückhaltloser Anbiederung als „größten Autokrator aller Autokratoren" anreden.[29] Das vierte Enkomion schließlich rühmt Mehmed – zweifellos im Hinblick auf seine Erbfolge im Reiche Konstantins d. Gr. – als den Sonnen- und Friedenskaiser, wiederum mit Assonanzen an den hochpoetischen und zugleich populären Marien-Hymnus.[30]

Georgios Amirutzes spricht also dem muslimischen Monarchen dieselbe Rolle zu wie Georgios von Trapezunt, auch wenn in seinem Traktat der Aufweis der fundamentalen Identität der christlichen und muslimischen Religion weniger Anliegen war oder weniger gelungen ist als bei seinem älteren Landsmann. Daß beide – von einigen Zuspitzungen abgesehen – in einem gleichsam gesamteuropäischen Trend lagen, zeigen die beiden Traktate „De pace fidei" (1453; These: Christentum/Islam: ein Glaube, verschiedene Riten) und „Cribratio Alkorani" (1460/61) des großen Philosophen und Theologen, des Kardinals Nikolaus von Kues, sowie auch der Brief Papst Pius' II. an Mehmed II. (1461),[31] die allerdings nur die Konversion des Herrschers, nicht die Konfusion der Religionen anzielten.

Dennoch blieben die beiden Namensvettern aus Trapezunt mit ihren unbeantworteten Sendschreiben an den Sultan Episode. Unter den Nachfolgern Mehmeds wird der islamische Herrscher bald wieder zum „Antichrist" für die Orthodoxen, bei gleichzeitiger Naherwartung des Weltendes.[32] Erst gegen Ende der Türkenherrschaft bzw. am Vorabend des griechischen Aufstandes gegen die Besatzungsmacht versuchte Athanasios Parios (1721–1813) in seiner „Χριστιανικὴ ἀπολογία" (Konstantinopel 1798) die Monarchie der Osmanen als Schutzmacht gegen die subversiven Einflüsse des Abendlandes und Heilsvermittlerin für die Orthodoxie zu verteidigen und zu bestärken[33] – genau so erfolglos wie 350 Jahre zuvor die Trapezuntier.

Sollten nicht auch diese Fakten zu grundsätzlicher Skepsis im Sinne Erik Petersons (Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935 und weitere Auflagen) bezüglich der Verflechtung von Monarchie und Monotheismus als Reichsideologie zu denken geben?

---

[28] J. Fr. Boissonade, Anecdota graeca, V, Paris 1833, 390.

[29] Lambros, Ποιήματα (s. Anm. 22).

[30] Reinsch, Byz. Herrscherlob (s. Anm. 24).

[31] Ed.: Aeneae Sylvii Piccolominei Senensis qui post adeptum pontificatum Pius eius nominis secundus appellatus est, opera que exstant omnia, Basel o. J. (1551), 872–904; krit. Ed.: G. Toffanin, Lettera a Maometto II (Epistola ad Mahumetem) di Pio II (Enea Silvio Piccolomini), Napoli 1953, 109–177 (3–105: italien. Übers.); auch dort wird Mehmed II. auf die Taufe des litauischen Herzogs Ladislaus Jagiello (1386) sowie jener der Könige der Franken, Ungarn, Westgoten, Langobarden und Iberer hingewiesen, ferner auf Konstantin d. Gr. und die „pax Augustea" (Nr. I–III).

[32] A.-Th, Khoury, Die Einstellung der byz. Kirche zur islam. Welt nach dem Fall von Konstantinopel, in: Concilium 3 (1967), 538–543; A. Argyriou, La littérature grecque de polémique et apologétique à l'adresse de l'Islam au XV^{e} s., in: Byz. Forsch. 12 (1987), 253–277. – Die harte Reaktion der Gegenseite ließ nicht auf sich warten: B. Fleming, A sixteenth-century turkish apology for Islam: *The Gurbetnami-i Sultan Cem*, in: ebd. 16 (1991), 105–121.

[33] G. Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821, München 1988, 360f. (verb., griech. Übers. in Vorbereitung: Athen 2002).

Philotheos 1 (2001) 261–274

Theodor Nikolaou
München

Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext[1]

Der römische Kaiser Diokletian (285–305) teilte bekanntlich das Imperium Romanum in vier Bezirke unter zwei Augusti und zwei Caesares ein. Auf dieser Grundlage der Tetrarchie entstand die Teilung des Römischen Reiches in ein West- und ein Oströmisches Reich im Jahr 395. Während aber das Weströmische Reich unter dem Ansturm mehrerer Wellen der germanischen Völkerwanderung im Jahr 476 zusammenbrach, vollzog sich im Oströmischen Reich unter dem Einfluss des Christentums sowie der griechischen Sprache und Kultur eine kontinuierliche Weiterentwicklung des Römischen Reiches. Von seiner Entstehung im Jahr 330 bis zum Fall seiner Hauptstadt Konstantinopel im Jahr 1453 an die osmanischen Türken verstand es sich als das einzige legitime Römische Reich. Dies nicht nur, weil Kaiser Justinian I. (527–565) nach dem Sieg gegen die Wandalen und Ostgoten noch einmal Glanz und Würde des römischen Kaisertums wiederherzustellen vermochte, sondern auch und vor allem, weil es die „christliche Ökumene" über viele Jahrhunderte verkörperte. Dieses Selbstverständnis gibt die Bezeichnung Byzanz nicht korrekt wieder, die sich seit der Aufklärung – und zwar unter manchen negativen Nuancen und Vorzeichen – durchsetzte.

Aber dieser Umbenennung und quasi Geringschätzung des (Ost)römischen Reiches ging eine lange Entwicklung voraus, die z. T. auf die Zeit des Zusammenbruchs des Weströmischen Reiches zurückgeht, als nämlich die römische Kirche angesichts auch des entstandenen politischen Vakuums die Führung zu übernehmen suchte. Im Bewusstsein der Bevölkerung verschmolzen in dieser Zeit Katholizismus und national-römisches Empfinden. Die römische Kirche wurde, wie es A. v. Harnack einmal ausgedrückt hat, geradezu „das ins Religiöse transponierte Weströmische Reich, ihr Bischof aber war der heimliche weströmische Kaiser". Konkreter verfolgen wir diese Entwicklung in der stärker werdenden Hinwendung des Papsttums zum Frankenreich unter Pippin (besonders ist hier das Jahr 754 zu nennen). Dieser Schritt bedeutete nach Th. Schieffer eine „epochale Wendung der europäischen Geschichte". Das Papsttum, das bis dahin trotz einiger Spannungen immer noch nach Byzanz hin ausgerichtet war, löste sich allmählich von diesem und kehrte sich ganz dem abendländischen Westen zu, dessen Repräsentant das Frankenreich war. Diese Hinwendung erfuhr ihre Höhepunkte zum einen in der Kaiserkrönung Karls des Großen durch Papst Leo III. im Jahr 800, zumal Karl der Große mit besonderer Hingabe den Gedanken verfocht, dass die Franken das neue Reichsvolk seien, das nach

[1] Der vorliegende Aufsatz ist die unveränderte Fassung des Eröffnungsvortrages bei der Tagung der Katholischen Akademien von Berlin und Magdeburg, die anlässlich der Landes- und Europaratsausstellung „Otto der Große – Magdeburg und Europa" vom 28. bis 30. September 2001 in Magdeburg stattgefunden hat.

dem Untergang Alt-Roms berufen sei, das Regnum Christi in der abendländischen Völkergemeinschaft darzustellen und zu tragen. Zum anderen verwirklichte sie sich in der Kaiserkrönung Otto des Großen durch Papst Johannes XII. am 2. Februar 962 und der Gründung des „Heiligen Römischen Reiches (deutscher Nation)". Ohne Otto den Großen, der mit Recht im Mittelpunkt der Geschichte der Stadt Magdeburg steht, wäre der universale Reichsgedanke des Mittelalters im Westen, aber auch die Vertiefung des Ost-Westkonfliktes undenkbar. Der Ost-Westkonflikt führte schließlich zum Schisma zwischen Ost- und Westkirche, das verschiedene Etappen durchlief und sich erst im Jahr 1204 endgültig vollzog.

Wenn ich nun diese geschichtliche Skizze als Einführung in meinen Vortrag vorweggeschickt habe, dann deshalb, weil ich damit andeuten wollte, dass das Oströmische Reich für viele Jahrhunderte im Mittelpunkt der Kirchengeschichte stand. Byzanz gab der Kirche jenen äußeren, staatlichen Rahmen, in dem sie einerseits ihr Glaubensbekenntnis formulieren und somit das Fundament ihrer Einheit im Glauben legen konnte. Andererseits verkörperte es, wie bereits erwähnt, die „christliche Ökumene" und die Kirche erlebte in diesem Rahmen eine fundamentale ekklesiologische Wahrheit: Dass nämlich die Kirche kraft ihrer eucharistischen Dimension in erster Linie als Ortskirche auf Bistumsebene existiert und dass die Synode der Bischöfe einer Provinz bzw. eines größeren geographischen Sprengels die Einheit der Ortskirchen – sprich der Ortskirche im erweiterten Sinne – darstellt. Diese ekklesiologische Wahrheit kam in Byzanz mit einer gewissen Leichtigkeit zur Geltung, nicht nur, weil sie theologisch begründet ist, sondern auch, weil sie dort von Anfang an mit der „Vision"[2] von der Symphonie zwischen der Universalität des Staates und der Ökumenizität der Kirche vereinbar war. Gerade diese viel beschworene Symphonie ermöglichte der Ortskirche auf Bistumsebene eine weitgehende Selbständigkeit und vermittelte gleichzeitig dem Ortsbischof als ihrem Vertreter par excellence das Gefühl, Mitglied des Episkopats in der Ökumene zu sein. Dieses Gefühl fand auch konkreten Ausdruck in den großen Bischofsversammlungen, besonders jenen, die sich als „ökumenische Synoden" durchsetzten.

Eindrucksvoll wird diese Vision bereits in der Entstehungsphase des Oströmischen Reiches dokumentiert. Als Konstantin der Große im Jahr 324 als Alleinherrscher in Nikomedien eintraf, fand er die Kirche im Osten durch den arianischen Streit gespalten vor. Seine ursprüngliche Ansicht, dass es sich bei der Ursache der Spaltung um einen unbedeutenden Streitpunkt handelte[3], erwies sich als Irrtum und musste sehr schnell der Erkenntnis weichen, dass die Angelegenheiten der Kirche für den Staat und seine Einheit von zentraler Bedeutung waren. Das Ergebnis dieses Umdenkprozesses beschreibt Eusebios[4] folgendermaßen: „Da ließ Konstantin die ökumenische Synode zusammentreten wie eine *Streitmacht* Gottes. Mit ehrerbietigen Briefen forderte er die Bischöfe allent-

---

[2] Vgl. *John Meyendorff*, From the Middle Ages to Modern Times: Development of Orthodox Church Structures, *Orthodoxes Forum* 7 (1993) 6.

[3] *Eusebios*, De vita Constantini 2, 58: *BEP* (= Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Bde. 1 ff., Athen 1955 ff.) 24, 139: „διαλογιζομένῳ δή μοι τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν ὑπόθεσιν τούτων ἄγαν εὐτελὴς καὶ οὐδαμῶς ἀξία τῆς τοσαύτης φιλονικείας ἡ πρόφασις ἐφωράθη." *H. G. Opitz*, Athanasius Werke, Bd. 3: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Berlin und Leipzig 1934, (Nr. 17), S. 32.

halben zu schneller Anreise auf. Er ließ es aber nicht bei dem blanken Befehl bewenden, sondern gab Anweisung, dass die Synodalen entweder die staatliche Post benützen konnten oder genügend Lasttiere gestellt bekamen".

Die hier geschilderte Einberufung und der Ausgang dieses ersten Ökumenischen Konzils sind die Ouvertüre einer Gleichsetzung des Wirkungsfeldes von Staat und Kirche. Nach demselben Kirchenhistoriker Eusebios „sprossen für die Menschen wie durch Gottes Zustimmung zwei Triebe des Guten gleichzeitig: Die Herrschaft der Römer und die fromme Lehre"[5]. Beides, Romanitas und Christianitas, sind Bestandteile der neuen religiös-politischen Vision, zumal der Kaiser, nach demselben Eusebios, „Statthalter Christi"[6] und der von Gott eingesetzte „Bischof für die Außenangelegenheiten" der Kirche (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός)[7] ist. Von da an bis zum Fall von Konstantinopel waren die Zuwendung zur Kirche und die Beschäftigung mit ihr und der Theologie mehr oder minder Pflicht des Kaisers.

Die Kirche andererseits bewies, dass sie mit ihrer eschatologischen, an alle Menschen gerichteten Heilsbotschaft und ihrem synodalen Bewusstsein *die neue geistige Kraft* der Menschheit und speziell des neuen Reiches darstellte. Im Ansatz entstand somit Byzanz, das christlich geprägte Oströmische Reich.

Wenn in diesem Zusammenhang von der Entstehung des Oströmischen Reiches „im Ansatz" die Rede ist, so deshalb, weil hierzu zum einen auch die Gründung der Stadt Konstantinopel als einer „bewußten Neugründung des Römischen Reiches als eines christlichen Staates"[8] gehört; und weil zum anderen die Tatsache nicht übersehen werden darf, dass dieses christlich gewordene neue Römische Reich mit der Zeit die über den Osten hinaus weit verbreitete griechische Sprache und Kultur auch offiziell übernahm.

Aus dem, was bisher besonders über die religiös-politische Vision im Reich gesagt wurde, lässt sich folgern, *erstens*, dass die Beziehungen zwischen Staat und Kirche durch den Begriff der Symphonie (συμφωνία)[9] und des Gleichgewichts definiert wurden. Wie jeder in diesem Kreis wohl weiß, ist es deshalb eine grobe Vereinfachung, wenn das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz durch den Begriff des „Cäsaropapismus"[10] beschrieben wird. Denn anders als im Westen, wo der Bischof von Rom mit der Zeit auch

---

[4] De vita Constantini 3, 6: *BEP* 24, 148.

[5] De laudibus Constantini 16: *BEP* 24, 273.

[6] De laudibus Constantini 1: *BEP* 24, 234 ff. 3: *BEP* 24, 238: „μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος".

[7] De vita Constantini 4, 24: *BEP* 24, 183. Es gibt viele ähnliche Äußerungen auch aus späterer Zeit; vgl. Acta Conciliorum Oecumenicorum II, 1, 3: *Schwartz* 58: „Θεὸς τὸ βασιλεύειν ἡμῖν καὶ κρατεῖν τῶν ὅλων ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς οἰκουμένης καὶ εἰρήνῃ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν δικαίως δεδώρηται". *Agapeti*, Epistula ad Justinianun: *PG* 86, 1164 A: „ὅτι καὶ καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας ἔδωκέ σοι τὸ σκῆπτρον τῆς ἐπιγείου δυναστείας". Siehe auch *J. Straup*, Vom Herrscherideal in der Spätantike, Darmstadt ²1964; *Ders.*, Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ, *DOP* 21 (1967) 39 ff.

[8] *B. Spuler*, Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt, Frankfurt ²1968, S. 171.

[9] Vgl. den Begriff in der berühmten sechsten *Novella* des Kaisers Justinian vom Jahre 535: *R. Schoell und G. Groll (Hgg.)*, Justiniani Novellae, Berlin 1954, S. 35 f.

[10] Selbst orthodoxe Theologen haben den Begriff verwendet; vgl. *B. Stephanidis*, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, Athen ²1959, S. 136, der aber den Ausdruck durch die an sich richtige Bemerkung relativiert, dass der Cäsaropapismus „den Personen und den Umständen entsprach und mal schwerer mal leichter war".

die politische Gewalt für sich in Anspruch nahm und der Vatikanstaat als Überbleibsel des verwirklichten „Papocäsarismus" heute noch existiert, wird in Byzanz die Existenz zweier Gewalten, des Kaisers für den Staat und des Patriarchen für die Kirche als Gottes Werk nicht nur von allen Theologen, sondern auch von den Kaisern selbst anerkannt. Es reicht in diesem Zusammenhang auf die justinianische Gesetzgebung oder auf die Ausführungen der Epanagoge hinzuweisen, aber auch konkret die Worte Kaiser Johannes Tzimiskes bei der Erhebung von Basileios zum Patriarchen: Außer der ursprünglichen, höchsten Macht, dem einzigen Gott, der alles ins Leben gerufen hat, „kenne ich in diesem Leben auf Erden zwei Gewalten, das Priestertum und das Königtum. Der ersten Gewalt (sc. dem Priestertum) hat der Schöpfer Gott die Fürsorge für die Seelen übertragen, der zweiten (sc. dem Königtum) die Führung der Leiber anvertraut. Wenn keine dieser Gewalten sich mangelhaft erweist, machen sie einen ganzen und vollständigen Organismus aus."[11] Außerdem hat die Kirche in Byzanz, gestützt auf ihr synodales System, das Bewusstsein ihrer Selbständigkeit vielfältig zum Ausdruck gebracht. Einen ausgezeichneten Beweis dafür liefert z. B. der dritte Kanon des siebten Ökumenischen Konzils (787), nach dem ein Bischof, Priester oder Diakon abgesetzt und exkommuniziert wird, wenn er mit Hilfe weltlicher Machthaber zu diesem Amt gelangt ist.

Trotzdem lässt sich nicht leugnen, dass der Kaiser am längeren Hebel saß und sich in der alltäglichen politischen Wirklichkeit nicht immer nach der Theorie der Synallilie richtete. Im Gegenteil waren seine Einmischungen in die Angelegenheiten der Kirche sehr häufig und nicht unerheblich, wie z. B. das Faktum beweist, dass 36 der 122 Patriarchen, die zwischen 379 und 1451 gewählt wurden, aufgrund kaiserlichen Druckes von ihrem Amt zurücktreten mussten[12]. Aber die Kirche – und darauf kommt es meines Erachtens an – folgte nach Möglichkeit den eigenen Prämissen. Das Verhältnis des Gleichgewichts ergab sich für sie aus der Heiligen Schrift[13] und der Tradition[14]. So galt der daraus

[11] *Leon Diakonos*, Historia VI,7: *K. B. Hase* (*CSHB* 1828), S. 101–102.

[12] *E. Herman*, The Byzantine Empire. Government, Church and History, in: Cambridge Medieval History IV, 2, Cambridge 1967, S. 109. Mit Recht bemerkt *John Meyendorff*, The Byzantine Legacy in the Orthodox Church, Crestwood, New York, 1982, S. 15, dass dieser Wechsel „in the context of the permanent instability of the imperial office itself" verstanden werden muss. Es hat allerdings auch Fälle von Einmischungen seitens der Patriarchen in die staatlichen Angelegenheiten gegeben. Patriarch Michael I. (Kerullarios) hielt beispielsweise den Kaiser Isaak Komnenos „für seine Kreatur": *Fr. Tinnefeld*, Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 39 (1989) 121.

[13] Vgl. Mt 22,21: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist." Apg 5,29: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen." Röm 13,1: „Jederman ordnet sich der obrigkeitlichen Gewalt unter; denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist. Die bestehenden Gewalten sind von Gott angeordnet." Joh 18,36 ff.

[14] Um auf weitere Belege aus der Tradition zu verzichten, vgl. *Johannes von Damaskos* (De imaginibus 2, 16: *PG* 94, 1301–4): „Ich lasse mich nicht davon überzeugen, dass die Kirche durch königliche Verordnungen verwaltet wird, sondern (sc. sie wird verwaltet) durch die väterlichen Traditionen, geschriebenen und ungeschriebenen." Siehe auch die Worte von *Theodoros Studites* bei *Michael Monachus*, Vita ... Theodori praepositi Studitarum 34: *PG* 99, 181 D: „τὰ τῶν Ἐκκλησιῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἀνήκει καὶ διδασκάλοις, βασιλεῖ δὲ ἡ τῶν ἔξω πραγμάτων ἀνεῖται διοίκησις." Mehr über Synallilie mit weiteren Literaturhinweisen vgl. *Andreas Michael Wittig*, Die orthodoxe Kirche in Griechenland. Ihre Beziehungen zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821–1977, (Das östliche Christentum, N.F. 37), Würzburg 1987, S. 48 ff.

abzuleitende Gehorsam dem Staat gegenüber nur dann, „wenn das Gebot Gottes nicht behindert"[15] wurde, wie Basileios der Große es formuliert hatte. Bei Einmischungen des Staates in kirchliche Angelegenheiten hatte die Kirche nach diesem Grundsatz zu handeln und Ungehorsam zu üben, insbesondere dann, wenn der rechte Glaube tangiert war. Auch die Orthodoxie des Kaisers unterlag der Beurteilung der Kirche. Einige Kaiser, die sich für die Irrlehre entschieden, wurden deshalb von der Kirche anathematisiert: So z. B. Konstantios (337–361), Leon III. (717–741), Konstantin V. (741–775) und Michael VIII. (1250–1282); andere wiederum, die sich bemüht haben, der Kirche Häresien aufzuzwingen, haben dies nicht erreicht: Angefangen von Konstantin dem Großen und Valens bis Zenon und Herakleios und den Kaisern, die sich für die Union mit der Westkirche unter Vernachlässigung der Lehre einsetzten. Dementsprechend zählen einige Patriarchen und Theologen zu den großen Helden des Glaubens, weil sie sich dem Kaiser widersetzt haben: z. B. Athanasios der Große (+373), Johannes Chrysostomos (+407), Maximos der Bekenner (+662), Johannes Damaskenos (+ ca. 749), Theodoros Studites (+829), Nikolaos Mystikos (+925), Markos Eugenikos (+1445); ganz zu schweigen in diesem Zusammenhang von den vielen namenlosen Märtyrern und Heiligen der Kirche, die in besonders groß angelegten, von Kaisern angeordneten Verfolgungen, wie etwa während des Ikonoklasmus, das Festhalten an der rechten Lehre mit ihrem Leben bezahlen mussten. Für diese komplexe Sachlage stellt, wie mir scheint, auch der von Hans-Georg Beck[16] bevorzugte Terminus der „politischen Orthodoxie" eher eine plakative und daher unzulängliche Beschreibung dar. Aber darauf kann ich hier aus Zeitgründen nicht näher eingehen.

Aus der engen Verbindung von Staat und Kirche wird *zweitens* deutlich, dass die Kirche von Anfang an zu den Grundpfeilern des Byzantinischen Staates zählt. Sie macht sozusagen seinen inneren Logos, den Sinn und Grund des Lebens im Reich aus. Auch wenn dies nicht undifferenziert für jeden Zeitpunkt und für alle beteiligten Personen behauptet werden kann, so lässt sich im Allgemeinen doch feststellen, dass die Kirche in Byzanz das gesamte politische, soziale und kulturelle Leben des Staates beherrscht. Es gibt kaum Bereiche des öffentlichen, aber auch des privaten Lebens, vor denen der Einfluss der Kirche halt macht. Selbst die „speziellen Probleme (sc. der Kirche) wurden zu Angelegenheiten des Staates; ihre Interessen, ihre Beschwerden oder Nöte, ihre Leiden wie ihre äußeren oder inneren Konflikte füllen die Geschichte und die Geschichtsquellen des Byzantinischen Reiches."[17] Vor allem aber ist die Kirche in Byzanz – gemeint ist stets Klerus und Volk – bemüht, den von alters her überlieferten rechten Glauben (die Orthodoxie) unverfälscht zu bewahren und dadurch dem Menschen das Heil zu vermitteln. Darüber hinaus gehören in diesem Zusammenhang auch alle jene Bereiche des kirchlichen, aber auch des öffentlichen Lebens in Byzanz, in denen der Einfluss der Kirche ausschlaggebend gewesen ist: Von der Theologie und den theologischen Auseinandersetzungen mit den Irrlehren, aber auch mit der westlichen Theologie angefangen bis zur Hymnogra-

---

[15] *Basileios der Große*, Moralia 79: *BEP* 53, 125: „Ὅτι δεῖ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτάσσεσθαι ἐν αἷς ἂν ἐντολὴ Θεοῦ μὴ ἐμποδίζηται".

[16] Vgl. besonders *H.-G. Beck*, Das Byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 87–108.

[17] *H. Grégoire*, Die Byzantinische Kirche, in: *Norman H.Baynes – Henry St. L. B. Moss*, Byzanz. Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches, München 1964, S. 127.

phie, Kirchenmusik, Ikonographie, Mönchtum, Spiritualität und Liturgie; von der Philosophie, der Literatur, der Kunst und Wissenschaft bis zu dem Bildungswesen, den philanthropischen Werken und den gesellschaftlichen Werten, dem öffentlichen Recht oder speziell der Erhaltung der klassischen Antike und dem kulturellen Beitrag von Byzanz für die Renaissance.

Da ich im Rahmen dieses Vortrages auf alle diese und ähnliche Bereiche nicht näher eingehen kann, so beschränke ich mich beispielhaft und in Kürze auf folgende Gesichtpunkte:

1. Die Heilsvermittlung als die Aufgabe der Kirche schlechthin
2. Der ökumenische Geist der Kirche unter Berücksichtigung der Christianisierung der slawischen Völker
3. Kirchliche Strukturen: Das System der Autokephalie als Grundlage der Einheit der Kirche in der Vielfalt der Völker
4. Eine europäische Perspektive

1. Die Heilsvermittlung als die Aufgabe der Kirche schlechthin

Die Kirche als „Mysterium" steht in engster Verbindung mit dem Mysterium des in Christus und im Heiligen Geiste geoffenbarten Dreieinigen Gottes (Eph 1,9; 3,9) und ist als Stiftung Gottes mit „derselben Wirkkraft (ἐνέργεια) wie Gott, freilich in Nachahmung und Nachbild, ausgestattet"[18]. Diese Wirkkraft vereinigt (in den Sakramenten und besonders im Mysterium der Eucharistie) den Menschen mit Gott und vermittelt ihm das Heil, welches sich durch die Bewahrung der apostolischen Überlieferung und des rechten Glaubens (der Orthodoxie) vollzieht.

Der Terminus „Orthodoxie" in seiner theologiegeschichtlichen Entstehung bezeichnet darum nicht eine Konfession, sondern die gesamte Kirche (im Osten und im Westen) in ihren Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Irrlehren. Er wurde insbesondere in der Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrhundert gebildet und unterstreicht die Bemühungen der Kirche in der damaligen Ökumene, die Lehre Jesu Christi unverfälscht zu bewahren. Diese Bemühungen wurden vor allem im Oströmischen Reich unternommen, wo in erster Linie auch die entsprechenden Häresien aufgekommen sind. Und obwohl im Zuge dieser Auseinandersetzungen weite Teile der Christenheit im Osten sich von der Großkirche eher aus politischen Gründen spalteten, machten die damals bestehenden fünf größeren kirchlichen Zentren, bekannt als *Patriarchate* (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem), zusammen die eine heilige orthodoxe Kirche aus. Für die Kirche in Byzanz änderte sich die Lage erst wesentlich, nachdem das Patriarchat von Rom sich seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zunehmend den Franken zuwandte, für sich größere Rechte in Anspruch nahm und durch „Neuerungen" in der Lehre (καινοτομίαι, νεωτερισμοί) – so die charakteristischen Begriffe der byzantinischen Theologen – den Boden des überlieferten Glaubens teilweise verließ[19]. Erst danach

[18] *Maximos der Bekenner*, Mystagogia 1: *PG* 91, 664 D.

[19] Das große Schisma vervollständigte sich erst im Jahr 1204; vgl. *Th. Nikolaou*, Positionen in den orthodox-katholischen Beziehungen, in: *A. Kreiner / P. Schmidt-Leukel (Hgg.)*, Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für *H. Döring*, Paderborn 1993, S. 268 ff.

wird der Begriff Orthodoxie als Selbstbezeichnung hauptsächlich der Kirche in Byzanz und der drei übrigen Patriarchate im Osten verwendet, die aber wegen der bereits erwähnten Spaltung und der islamischen Expansion inzwischen ein Schattendasein führten. Dieses Selbstverständnis der Kirche von Byzanz als der Orthodoxen Kirche wurde konsequenterweise auch den von dort aus christianisierten slawischen Völkern zuteil.

Aufgrund dieser außerordentlichen Funktion, die der Kirche in Byzanz in diesem Prozess zufiel, gilt sie (die Kirche in Byzanz) als die Wiege der Orthodoxie, der Orthodoxen Kirche[20]. Sie ist das kirchlich-theologische Zentrum, in dem für über tausend Jahre auf einmalige Weise der christliche Glaube bewahrt und verteidigt wurde. Die besondere kirchlich-theologische Einrichtung (θεσμός) hierfür waren die Synoden der Bischöfe. Insbesondere waren es die sieben Ökumenischen Synoden, die bekanntlich allesamt im Oströmischen Reich abgehalten wurden. Dort wurde der Glaube nicht neu definiert, sondern das Wesentliche des überlieferten Glaubens in bezug auf den umstrittenen Sachverhalt in erstaunlich kurzen Formulierungen festgehalten. Bezeichnend für diese Treue zum tradierten Glauben und Leben der Kirche sind z. B. die Formeln, mit denen einige Entscheidungen der Ökumenischen Konzile eingeleitet werden.

Inhaltlich bilden die Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile *eine in sich geschlossene theologische Einheit, die aufs engste mit dem Heil des Menschen zusammenhängt:* Die Frage nach der Gottheit Jesu Christi, welche durch die proklamierte Homoousie (Wesenseinheit) des Sohnes mit dem Vater im ersten Ökumenischen Konzil gegen Areios verteidigt und um die in der darauffolgenden Zeit schwer gekämpft wurde, betrifft unmittelbar den Kernpunkt des christlichen Glaubens und das Heil des Menschen. Letzteres ist nur dann abgesichert, wenn die historische Person Jesu Christi der fleischgewordene Logos ist (Joh 1,14), der „im Anfang bei Gott war und Gott war" (Joh 1,1). Ebenfalls ist es abgesichert, wenn der vom Vater und vom Sohn in die Welt entsandte Heilige Geist „der Herr" ist, „der lebendig macht und vom Vater ausgeht" (so das Glaubensbekenntnis der Kirche). Auch die Beschlüsse der weiteren fünf Ökumenischen Konzile, einschließlich des siebten Ökumenischen Konzils, betrafen die Frage des Heils, das vom rechten Bekenntnis der Person Jesu Christi als vollkommenen und wahren Gott und vollkommenen und wahren Menschen zugleich abhängt.

Ich habe ausdrücklich erwähnt, dass die Christologie in ihren zutiefst soteriologischen Implikationen auch das Anliegen des siebten Ökumenischen Konzils war, weil für die meisten, vor allem westlichen Forscher, die Christologie bekanntlich spätestens mit

---

[20] Bereits Patriarch Esaias (1323–1334) schrieb diesbezüglich an die Armenier: „Μητρὸς λόγον ἡμεῖς ἐπέχομεν πρός τε ὑμᾶς καὶ πάντας τοὺς βουλομένους Χριστιανοὺς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι ὡς καὶ ὑμεῖς ἀκριβῶς ἴστε. Καὶ γὰρ ἐξ ἡμῶν αἱ διδασκαλίαι τῶν θείων Πατέρων καὶ τῶν ἁγίων δὲ Συνόδων ἡ θεόπνευστος νομοθεσία, ἐξ ἡμῶν ὡς ἀπὸ πηγῆς τινος εἰς τὸ τῆς Ἐκκλησίας πλήρωμα ἐξεχύθησαν" (*F. Miklosich-J. Müller [ed.]*, Acta et diplomata graeca medii aevi ..., II, Wien 1862, [Nachdruck Athen 1965], S. 259). Auch der bekannte Kirchenrechtler der Orthodoxen Kirche *N. Milasch* (Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar ^{2}1905, S. 114) spricht von der „hohen Bedeutung" der Synode des Ökumenischen Patriarchats und seiner Rolle als der „Mutterkirche für alle jene Völker ..., welche durch ihre Missionäre zum Christentum bekehrt wurden. Die natürliche Folge war, daß sich die Kirchen dieser Völkerschaften bei Regelungen des innerkirchlichen Lebens an die Mutterkirche wandten, und dieselbe um Anleitung in dieser Beziehung und in allen jenen Angelegenheiten baten, welche ihnen unbekannt oder unklar waren."

der sechsten Ökumenischen Synode endet. Für sie gehören die Bilder – was auch allgemein westliche Ansicht ist – bloß zum Kultus und sind dogmatisch indifferent. Der Bilderstreit, der die Kirche insgesamt, aber speziell die Kirche in Byzanz für fast anderthalb Jahrhunderte schwerstens erschütterte (726–843), gehört nach dieser Auffassung thematisch nicht zu der vorangegangenen Theologiegeschichte. In einer meiner Abhandlungen[21], glaube ich deutlich nachgewiesen zu haben, dass „die christologischen Streitigkeiten mit theologischer Konsequenz und Notwendigkeit ihre unmittelbare Fortsetzung im Bilderstreit fanden und deshalb Christologie und Ikonentheologie nahtlos ineinander übergehen". Das siebte Ökumenische Konzil verteidigte nicht nur die volle und unverkürzte Menschheit Jesu Christi – ein zentrales Anliegen auch heutiger Christologie –, sondern damit auch die Wirklichkeit und Vollständigkeit des Heils in Christus.

Die Wirklichkeit des Heils war ebenfalls das Anliegen des anderen großen theologischen Streites in Byzanz im 14. Jahrhundert, des sogenannten „Hesychastenstreites". Ich betone das Wort „sogenannten", weil die Bezeichnung „Hesychastenstreit" nicht völlig korrekt ist, denn der Streit wurde nicht unter Hesychasten entfacht, sondern zwischen diesen und hauptsächlich Außenstehenden geführt. Was bis heute allgemein leicht missverstanden wird, ist der Kernpunkt dieses Streites, nämlich die grundlegende theologische Unterscheidung zwischen dem unzugänglichen Wesen Gottes und seinen auf den Menschen herabsteigenden unerschaffenen Energien. Diese Unterscheidung, die im Rahmen des Streites von Gregor Palamas ausführlich dargelegt und erfolgreich verteidigt wurde, ist im Westen irrtümlicherweise als „Palamismus" bekannt und wird somit als „neuartige Theologie" geschmäht[22]. Man übersieht wohl ihre biblisch-patristische Begründung und Herkunft[23] einerseits [vgl. das wohl klassische Zitat von *Basileios dem Großen*, Ep. 234, 1], und ihre zentrale Bedeutung andererseits im Hinblick auf die theologische Erkenntnis, das nämlich Kataphatik und Apophatik untrennbar zusammen gehören. Diese Unterscheidung liefert letzten Endes die Erklärung dafür, dass der Mensch kraft der Inkarnation des Logos Gottes und des Wirkens Gottes in seinen unerschaffenen Energien eine wahre Gotteserkenntnis und eine echte Gemeinschaft mit Gott haben kann.

Der Ausgang dieses Streites, aber auch die Verbreitung des überlieferten rechten Glaubens unter den Völkern, die von Byzanz aus christianisiert wurden, und nicht zuletzt seine Verteidigung den westlichen „Neuerungen" gegenüber beweisen, dass die Kirche in Byzanz bis zuletzt eine lebendige, am Heil des Menschen orientierte Theologie betrieben hat.

---

21 *Orthodoxes Forum* 7 (1993) 23–53; vgl. bes. S. 25–38.

22 Vgl. z.B. *H. C. Graef*, Hesychasmus, in: *LThK* Bd. 5, Freiburg 1960, Sp. 308.

23 Vgl. den deus absconditus des AT oder Joh 1,18 und 1 Joh 4,12; das wohl klassische Zitat stammt von *Basileios dem Großen*, Ep. 234, 1: *BEP* 55, 234: Die Energien Gottes „sind mannigfaltig, das Wesen aber einfach. Wir sagen nun, daß wir unseren Gott in den Energien (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν) erkennen; wir nehmen aber nicht an, daß wir an das Wesen (sc. Gottes) selbst herankommen. Denn seine Energien steigen auf uns herab, sein Wesen aber bleibt unzugänglich". Siehe hierzu auch *G. Martzelos*, Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, Thessaloniki 1984.

2. Der ökumenische Geist der Kirche unter Berücksichtigung der Christianisierung der slawischen Völker

War der Bischof vom alten Byzanz ein Suffraganbischof des Metropoliten von Herakleia, so entwickelte sich der Bischof von Konstantinopel, der neuen Hauptstadt der damaligen Ökumene, rasch zum Träger des offenen, ökumenischen Geistes der Kirche. Der Bischof von Konstantinopel erlangte ziemlich früh ökumenische Bedeutung, was sich auch in seinem Titel als „ökumenischer" Patriarch niederschlug. Hierzu trugen nicht nur die enorm günstigen Entfaltungsmöglichkeiten und der dadurch erfolgte kirchlich-theologische Aufschwung der Kirche von Konstantinopel bei, sondern auch die führende Rolle, die sie im Staat, in der Gesellschaft und in der gesamten Kirche faktisch übernahm. Dies geschah vor allem, nachdem das vierte Ökumenische Konzil in Chalkedon dem Bischof von Konstantinopel die gleichen Ehrenrechte einräumte, die auch der Bischof von Rom hatte; gleichzeitig wurden ihm auch Zuständigkeiten außerhalb der Reichsgrenzen zugesprochen (Kanon 28; vgl. auch Kanon 9 und 17; siehe auch Kanon 36 des Quinisextum).

Aber die eigentlichen Wurzeln dafür, dass der Patriarch von Konstantinopel sich zum Träger des ökumenischen Geistes der Kirche entwickelte, gehen in erster Linie auf die Tatsache zurück, dass sich die Kirche von Anfang an des Hellenismus, der damaligen Weltsprache und -kultur, bedient hat. Hatte der Hellenismus mit seiner multikulturellen und übernationalen Ausrichtung dem Christentum zu seiner ureigenen kulturellen Offenheit und Universalität verholfen, so bewahrten dieselben Kräfte die Kirche in Byzanz vor der Gefahr einer nationalen und kulturellen Einengung. Die Kirche im Oströmischen Reich war die Kirche aller Christen in einem Vielvölkerstaat. Bemerkenswerterweise trat eine solche Einengung auch dann nicht ein, nachdem Byzanz sich immer mehr auf Kleinasien und den Balkanraum, d. h. auf hauptsächlich griechische Gebiete, beschränken musste.

Wenn die Kirche in Byzanz gelegentlich als „griechische" Kirche bezeichnet wird – ein Name, der seit dem Mittelalter im Westen zunehmend zur Betonung des Gegensatzes zur lateinischen Kirche und oft abfällig verwendet wurde und wird –, so bringt diese Bezeichnung in positiver Hinsicht zum Ausdruck, dass sich die Kirche dort stärker als anderswo ihrer Ursprünge, insbesondere des für die Kirche entscheidenden griechisch-patristischen Erbes, des „kanonisierten" Hellenismus, wie G. Florovsky es nannte, bewusst blieb – keineswegs aber, weil sie etwa die griechische Sprache exklusiv bevorzugt hat. In schroffem Gegensatz zur westlichen Kirche, in der sich Lateinisch als allein gültige Kultsprache bis vor wenigen Jahrzehnten durchsetzen konnte, blieb die Kirche in Byzanz sprachlich-kulturell aufgeschlossen.

Wohl den besten Beweis für diese sprachlich-kulturelle Offenheit lieferte die Kirche in Byzanz auf dem Gebiet ihrer *Missionstätigkeit*. Angefangen von der Fürsorge eines Johannes Chrysostomos für die Goten in Konstantinopel[24] bis zu dem missionarischen Höhepunkt der Christianisierung der Russen. Auf besondere Weise bewies sie jedoch ihren ökumenischen Geist durch die Missionstätigkeit der aus Thessaloniki stam-

[24] Vgl *Theodoret*, Hist. eccl. 5, 30: *PG* 82, 1257. Vgl. *Johannes Chrysostomos*, Epist. 14: *PG* 52, 618: Er selbst habe für die Goten den gotischen Bischof Unilas geweiht.

menden Brüder Konstantinos († 869; eher bekannt unter seinem Mönchsnamen Kyrill) und Methodios († 885), die als Apostel und Lehrer der Slawen in die Geschichte eingegangen sind. Auf Bitte des mährischen Fürsten Rastislav schickten der Patriarch Photios und der Cäsar Bardas im Jahr 863 die beiden Brüder als Missionare und eröffneten damit der weiten Welt der Slawen ungeahnte neue kulturelle Möglichkeiten[25]. Kyrill und Methodios schufen mit Anleihen aus dem Griechischen eine neue slawische Schrift (das sogenannte Glagolitische Alphabet) und entwickelten einen für die christliche Lehre passenden slawischen Wortschatz. Sie übersetzten die Heilige Schrift und die Liturgie ins Slawische und führten es als Unterweisungs- und Kultsprache ein. Diese Vorgehensweise stieß aber auf den Widerstand der fränkischen Missionare und es kam zu Auseinandersetzungen mit ihnen über die Richtigkeit einer solchen liberalen Missionsarbeit. Während die Franken für die sogenannte „Dreisprachendoktrin" plädierten, dass nämlich der christliche Kult nur in den drei am Kreuz Christi verwendeten Sprachen (Hebräisch, Griechisch und Lateinisch) möglich ist, verteidigten die beiden Brüder das Recht der Slawen, den Gottesdienst in der eigenen Sprache abzuhalten.

Der Kampf der Franken gegen die kulturelle Offenheit der beiden Slawenapostel führte schließlich nach dem Tod von Methodios zur Vertreibung ihrer Schüler. Diese fanden Zuflucht unter den Bulgaren und konnten dort unter der Führung der beiden Heiligen Klemens und Naum, die nach byzantinischem Muster parallel begonnene Christianisierung der Bulgaren ausbauen und vollenden. Weil diese großartige Missionsarbeit dem Geist der Kirche in Byzanz entsprach, war es nur selbstverständlich, dass sie die Auflösung des vom Zaren Symeon gegründeten bulgarischen Reiches mit Hauptstadt Ochrid durch den byzantinischen Kaiser Basileios II. überlebte (1001–1014). Von den Bulgaren ausgehend verbreiteten sich jedenfalls das griechisch-patristische Erbe und speziell die byzantinische Theologie, Liturgie und Kirchenverfassung unter allen Ost- und Südslawen. Unter den übrigen Slawen, die sich auf dem Balkan niederließen und dieser kulturellen Bereicherung teilhaftig wurden, sind hier insbesondere die Serben zu erwähnen, deren Christianisierung von Byzanz aus schon früher angefangen hatte. Dagegen gewann der byzantinische Einfluss unter den Kroaten nur vorübergehend die Oberhand gegenüber dem Frankenreich und der römischen Kirche (z. B. unter Kaiser Basileios I. 867–882). Selbst die Rumänen, die keine Slawen sind und darüber hinaus in Gebieten wohnten, in denen der christliche Glaube ziemlich früh verkündet worden war, haben im 10. Jahrhundert die slawische Schrift und Sprache übernommen und für längere Zeit beibehalten.

Wie bereits angesprochen, förderte die Kirche im Oströmischen Reich mit Hilfe des Staates die sprachlich-kulturelle Eigenart und Identität der anderen Völker nicht nur jenseits der Staatsgrenzen, sondern auch innerhalb des Staates. Dies beweist in ausnehmender Weise das in der Welt einmalige monastische Zentrum auf dem Berg Athos mit seinen Klöstern verschiedener Nationalität und Sprache. Die dort oft emsig betriebene

[25] Vgl. *G. Ostrogorsky*, Geschichte des byzantinischen Staates, München ^{3}1963, S. 191. Gelegentlich wird allerdings die Rolle der Politik überbetont; so z.B. *Chr. Hannick*, Die byzantinischen Missionen, in: *K. Schäferdiek (Hg.)*, Die Kirche des frühen Mittelalters, Bd. 2, München 1978, S. 354: „alle größeren Unternehmungen (waren) mit politischen Motiven verbunden". *Fr. Dvornik*, Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyrill and Methodius, New Brunswick 1970.

Übersetzertätigkeit und der damit verbundene kulturelle Austausch – auch speziell für die slawischen Völker – zeigen den ureigenen ökumenischen Geist der Kirche schlechthin und insbesondere der Kirche in Byzanz.

3. Kirchliche Strukturen: Das System der Autokephalie als Grundlage der Einheit der Kirche in der Vielfalt der Völker

Über die Ortskirche im Sinne der Eucharistieversammlung bzw. des Bistums hinaus bildete sich seit früher Zeit eine Art Organisationssystem der Kirche durch die Zusammenkunft der Bischöfe einer Provinz. Diese Bischofssynoden auf Provinzebene mit dem jeweiligen Metropoliten an der Spitze wurden in Byzanz als die passende Kirchenstruktur anerkannt; dies ist bereits beim ersten Ökumenischen Konzil der Fall (Kanones 4 und 5; vgl. Kanon 37 der Apostel, 8 des Quinisextum, 6 des siebten Ökumenischen Konzils). Das erste ökumenische Konzil bestätigte auch die Bedeutung der Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien über die Grenzen der entsprechenden Provinzen hinaus sowie die Ehrenrechte des Bischofs von Aelia (Jerusalem) mit dem Argument, dass dies dem überlieferten Brauch entspricht (Kanones 6 und 7). Zu diesen vier bedeutenden Bischofssitzen kam noch im 4. Jahrhundert das Bistum von Konstantinopel hinzu. Auffallend bei der Begründung dieser Entscheidung (Kanon 3 des zweiten Ökumenischen Konzils) ist die Berufung auf die Bedeutung Konstantinopels als des Neuen Roms[26], was siebzig Jahre später, im vierten Ökumenischen Konzil, zu dem Grundsatz führte, dass die kirchlichen Angelegenheiten den politischen angeglichen werden (Kanon 17; vgl. auch Kanon 38 des Quinisextum). Dieser Grundsatz, der in diesen Kanones ausschließlich die Ehrenrechte einer Ortskirche im erweiterten Sinne berührt, hat auch das System der Autokephalie der Kirche mittelbar bekräftigt und gefördert, so wie dieses durch den 34. Kanon der Apostel[27] noch im 4. Jahrhundert festgelegt worden war (ἔθνος = Die Christen einer Region, in erster Linie der Metropolie, keineswegs aber der „Nation" im modernen Sinne). Jedenfalls gründet in dieser Entwicklung und vor allem in der Praxis dieser Zeit das bekannte System der *Pentarchie*, d. h. das System der Leitung der Kirche durch die oben erwähnten fünf Patriarchen, die unter einander in einer bestimmten Ehrenrangordnung stehen: Der Bischof von Rom an erster Stelle als Primus inter pares (als Erster unter gleichen), dann der Bischof von Konstantinopel, dann der von Alexandrien, von Antiochien und schließlich der Bischof von Jerusalem. Außerdem haben sie gleiche Ehrenrechte gegenüber den übrigen Bischöfen der jeweiligen Region; sie sind jeweils der Primus inter pares. Die Pentarchie ist in der Tat das Ergebnis der zeitbedingten strukturellen Entwicklung der Kirche, so wie sie in den Entscheidungen der Ökumenischen Konzile bestätigt wurde. Und gerade weil die genannten fünf Patriarchate als Ausdruck der Synodalität der Kirche verstanden wurden, wurde die Vertretung der fünf Patriarchen bei den sieben Ökumenischen Konzilen für sehr wichtig erachtet.

---

[26] Sie weist eine gewisse Ähnlichkeit mit der Begründung für die Ehrenrechte der Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien beim ersten Ökumenischen Konzil auf („die alten Gebräuche").

[27] Vgl. hierzu *Theodor Nikolaou*, Der Begriff ἔθνος („Nation") in seiner Bedeutung für das Autokephalon der Kirche, *OFo* 14 (2000) 5–23, bes. S. 20–23.

Aber das System der Pentarchie ist bekanntlich im Westen den Ansprüchen (d. h. der angeblichen plenitudo potestatis, der Machtfülle) des Papstes gewichen. Der Bischof von Rom, der auch die Begründung von der politischen Bedeutung einer Kirche nicht akzeptiert und an ihrer Stelle die an sich umstrittenere apostolische Gründung einer Kirche stets betont hatte, beanspruchte zunächst in der „Konstantinischen Schenkung"[28] und dann in der vierten Lateransynode im Jahr 1215 (Kanon 5) die Vorherrschaft über die weiteren vier Patriarchate (übrigens gründet in den Entscheidungen dieser Synode – nebenbei bemerkt – auch der Uniatismus). Dagegen wurde die Pentarchie im Osten als synodale Instanz für Lehrfragen gepriesen[29] und als eine Art Ideal betrachtet. Das absolut überzeugende bei der Pentarchie ist die *Grundidee*, dass die Einrichtung des Patriarchats, besser gesagt der autokephalen Kirche auf der Ebene eines größeren geographischen Sprengels, *den Inbegriff der Selbständigkeit von miteinander in Gemeinschaft lebenden Kirchen* bedeutet.

4. Eine europäische Perspektive

Das Motto dieser Akademietagung lautet: „'Europa atmet mit zwei Lungen' Orient und Okzident – zwei Kulturen im Christentum". Dieses Motto (besonders der erste Satz) stammt bekanntlich von Papst Johannes Paul II. und ist aus heutiger Sicht sicherlich eine gelungene Formulierung. Denn, äußerlich betrachtet, stellt sich Europa heute in der Tat in zwei Teile gespalten dar: Ost- und Westeuropa, hier die West-, dort die Ostkirche. Aber gerade dieses Erscheinungsbild Europas ist erst, wie wir gesehen haben, im Laufe der Zeit und nicht ohne Kontroversen und Streitigkeiten entstanden. Es entspricht auf keinen Fall der Intention des Christentums und auch nicht der Entwicklung der Kirche im Oströmischen Reich. Vor allem entspricht es nicht den kirchlich-theologischen Konstanten, die dort entwickelt wurden und die, wie ich meine, auch heute der Theologie und Kirche zu einem echten gesamteuropäischen Beitrag verhelfen könnten.

Außerdem gibt dieses Erscheinungsbild leider einigen Kreisen aus der politischen, kulturellen und geistigen Welt, insbesondere des Westens, Anlass, die bestehenden Spaltungen der Kirche aus kultureller Sicht zu bestimmen. Hier einige Stimmen: *Johannes Willms* schrieb vor wenigen Jahren in der *Süddeutschen Zeitung* (6./7. Februar 1993): „Was also ist Europa? ...: Europa ist ... dadurch definiert ..., dass ihm bestimmte zivilisatorische Erfahrungen gemeinsam sind. Solche konstituierenden Erfahrungen sind beispielsweise das Christentum, die Renaissance, die Reformation, der Absolutismus, die Aufklärung, die Revolution usw. Und für dieses Ganze, das seinen Zusammenhang eben jenen Erfahrungen verdankt, gibt es auch einen Begriff, der dessen geografische Ausdehnung ziemlich genau definiert: West-Rom." Es fällt gewiss auf, dass Byzanz nach Willms nicht zu den zivilisatorischen Erfahrungen Europas zählt. *Kurt Biedenkopf* (der bekannte Ministerpräsident von Sachsen), gab in einem Interview auf die Frage, wo sollen in der

---

[28] Vgl. den Text in deutscher Übersetzung bei *A. Läpple*, Kirchengeschichte in Dokumenten, Düsseldorf 1958, S. 38 f.

[29] Vgl. besonders die Worte von *Theodoros Studites*, Epist. II, 129: *PG* 99, 1417 C. Siehe auch *Patriarch Nikephoros*, Apologeticus pro sacris imaginibus 25: *PG* 100, 597 C, wo aber mit Recht betont wird, dass die letzte Instanz für Lehrfragen die Ökumenischen Konzile sind.

Zukunft die Grenzen der Europäischen Union sein, die Antwort: „Am Bug, an der Ostgrenze Polens. Dort endet Westeuropa, das lateinische Europa, das sich zwar durch große innere Vielfalt auszeichnet, aber doch zu unterscheiden ist vom byzantinischen Europa" (*Der Spiegel* 27/1994, S. 20).

Im Lichte einer solchen Betrachtung Europas glauben solche Kreise voraussagen zu können, dass der Kampf der Kulturen die ideologischen Differenzen und den hegemonialen Antagonismus während des kalten Krieges ablösen wird. Wichtiges Element dieser Theorie ist nicht nur das Aufzählen verschiedener Kulturen, die zusammenstoßen werden, sondern auch – was tatsächlich höchst erstaunt -, dass (nicht nur der Islam, sondern auch) die Orthodoxe Kirche, hauptsächlich die russische, aus kultureller Sicht etwas Unterschiedliches und ganz Anderes als das westliche Christentum darstellt. Besonders verfolgt man diese Sicht im Buch von *Samuel P. Huntington* mit dem Titel „The Clash of Civilisations", New York 1996.

Die alte Trennlinie, die während des kalten Krieges irgendwo im ehemaligen Jugoslawien verlief, dauert somit fort und wird bei Bedarf noch weiter nach Osten verschoben. So sprach Otto Kalschauer[30] noch vor kurzem (anlässlich der Papstreise in die Ukraine) vom „ostkirchlichen Cäsaropapismus" als Gegensatz zur „Papstkirche". Dieser Gegensatz sei – seiner Meinung nach – der Grund dafür, dass „mitten durch die Ukraine – im Osten die Hauptstadt Kiew, Mutter der russischen Christenheit, im galizischen Westen Leopolis (Lemberg)" die Trennungslinie Europas verläuft.

Angesichts der Ereignisse der letzten Wochen und der apokalyptischen Bilder, welche die Welt zu sehen bekam, macht das Wort vom viel beschworenen „Kampf der Kulturen" leider neue Runden. Gleichzeitig erleben wir seit Jahrzehnten die vielfältigen Bemühungen zum Wiederaufbau des gemeinsamen Hauses „Europa". Ein politisch geeintes Europa ist zweifelsohne ein großartiges Ziel, eine Vision ersten Ranges. Aber, wie jeder weiß, ist dieses Ziel aus wirtschaftlichen Interessen hervorgegangen, die auch heute oft im Vordergrund des politischen Handelns stehen. Es reicht hier wohl aus, z. B. an die fast täglichen Diskussionen über die Währungsunion zu erinnern. Dies bedeutet, dass bislang die wirtschaftlichen Interessen gegenüber den geistig-kulturellen überwiegen. Aber aus dem Blickwinkel der Kirche in Byzanz, wo das Herz Europas über Jahrhunderte geschlagen hat, ist diese Interessenlage korrekturbedürftig. Parallel zu den ökonomischen Interessen sollten gewaltige Anstrengungen unternommen werden, damit ein geeintes Europa nicht nur einige wichtige politische, sondern auch geistig-kulturelle Konstanten, seine geistige Identität wiederentdeckt und entwickelt. Hierzu kann die Kirche einige Impulse vermitteln, die in Byzanz vertieft wurden und mir für die Einheit Europas bedenkenswert erscheinen: Beispielsweise bezüglich

- des gemeinsamen christlichen Glaubens, so wie er in den sieben ökumenischen Konzilen festgehalten wurde,
- der Synodalität und der kollegialen Leitung der Kirche,
- der Bedeutung der Ortskirche und der kulturellen und geschichtlichen Identität eines jeden Volkes im Rahmen der Autokephalie der Kirche,

[30] Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident, *Süddeutsche Zeitung* 27. Juni 2001.

- der Beziehungen von Staat und Kirche auf der Basis der Synallilie, sprich der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat,
- des asketischen, aber auch des offenen, ökumenischen Geistes der Kirche etc.
- vor allem aber bezüglich des gemeinsamen Erbes Europas. Dieses besteht in erster Linie in der innigen Begegnung und engen Verbindung der hellenistischen Geistes- und Kulturwelt mit der Botschaft Christi, nämlich in *der griechisch-christlichen Kultur.* Das Besondere dieser griechisch-christlichen Kultur bzw. der ersten grundlegenden Inkulturation des Christentums ist *die Bejahung der menschlichen Kultur* in ihrer universellen und übernationalen Form. Der *Hellenismus* befreite in der Tat das Christentum aus dem engen Raum des Judentums und verhalf ihm zur Formulierung seiner Wahrheiten und somit zu seinem Universalismus und seiner ureigenen Offenheit. Diese erste Inkulturation, die multinational und multikulturell ausgerichtet ist und als griechisch-römisch-christliche Kultur bekannt ist, bildet auch heute die geistige Wurzel von ganz Europa, im Osten und im Westen; sie macht auch die eigentliche Grundlage der sogenannten „*christlich-abendländischen Kultur*" aus.

Miroslav Simijonović
Jona, Switzerland

Die Entstehung der Ikonographie

Der Begriff Ikone stammt vom griechischen Wort εἴκω mit der Bedeutung *ähnlich* ab. Dieser Begriff ist verwandt mit dem Ausdruck εἰκάζω mit der Bedeutung: *etwas im Sinn haben*, was in der sichtbaren Welt existiert, aber schwer zu erklären, zu beschreiben ist. Es ist auch interessant, einen weiteren verwandten Begriff εἰκονίζω zu erwähnen mit der Bedeutung: *durch Malen zu verwirklichen; das, was wir im Sinn haben, in Bildern zum Leben zu erwecken.* All diese Begriffe weisen uns auf die grundlegenden Charakteristika der orthodoxen Ikone hin, deren theologische und christologische Bedeutung besonders in der byzantinischen Zeit entwickelt wurde.

Gott als eine wesentliche Realität der übernatürlichen Welt war nach der Auffassung des damaligen Menschen in jedem Moment des menschlichen Lebens aktiv anwesend. Er offenbart sich der Menschheit nicht in seiner Wesentlichkeit, sondern auf jene Art, welche die Menschen am leichtesten begreifen und ihn so als ihre Gottheit wahrnehmen konnten. Das war die Botschaft der Menschwerdung Christi; ebenso war dies die Verkündigung der Gnade Gottes, der so grossmütig war, sich dem Menschen auf eine diesem durchaus natürliche Art zu offenbaren. Gott tritt aus der Sphäre der nur geistlichen und geistigen Welt heraus, was der Menschheit nicht nur die Möglichkeit gegeben hat, die unsichtbare Gottheit zu sehen, sondern auch, diese reell zu erfahren, als Gott und Mensch. Desgleichen ist der Menschheit mittels der Kunst die Möglichkeit gegeben, den erlebten Gott durch Worte zu beschreiben, sowie ihn visuell in Farben abzubilden oder in Musik zu besingen. Diese künstlerische Darstellung Gottes konnte gewiss nicht Seine Wesentlichkeit wiedergeben, sondern nur in den Grenzen, in welchen das menschliche Herz den Unbeschreibbaren verstehen und beschreiben konnte. Gott war im Alten Testament im wahren Sinne des Wortes unbeschreibbar, denn seine Gestalt, die der Mensch hätte darstellen können, war unbekannt. Durch Christi Menschwerdung wird der Mensch erneut fähig, Gott auf natürliche Weise *von Angesicht zu Angesicht* zu schauen, was die Grundlage der christlichen Ikonographie war.

Dennoch, wo findet sich der Ursprung der Tradition der christlichen Ikonographie; wer waren die ersten Ikonographen? Was war ihr Beweggrund, mit der Ikonenmalerei zu beginnen? Wir sind nicht in der Lage, auf diese Fragen eine adäquate Antwort zu geben. In der apostolischen Kirche waren Ikonen im heutigen Sinne nicht bekannt, bzw. besitzen wir keine historischen Quellen über deren Bestehen.[1]

Die christliche Kirche stand zu Beginn stark unter dem Einfluss des Judentums, nicht nur bezüglich der Kunst, sondern auch bezüglich des Gottesdienstes und der

[1] G. Florovsky, *The Byzantin Fathers of the Sixth to the Eighth Century*, Büchervertriebsanstalt, Vaduz 1987, S. 276.

Theologie. Einen bedeutenden Schritt im Christentum hat der Apostel Paulus — *der Apostel der Heiden* — getan, der den geschlossenen Kreis der Juden-Christen für die nicht-jüdischen Bürger des römischen Imperiums geöffnet hat. Dies war zugleich der Beginn sowohl der Hellenisierung des Christentums, als auch der Christianisierung des Heidentums.

Wenn wir über die Ikonographie sprechen, ist es auch interessant zu erwähnen, dass in der Antike der bildenden Kunst nicht jene Bedeutung beigemessen wurde, wie dies heute der Fall ist. Die Kunst — τέχνη — haben die Griechen in zwei Gattungen unterteilt. In die erste wurden die höheren und freien Künste des Verstandes, die *artes liberales*, eingereiht. Dazu zählten: Rhetorik, Dialektik, Geometrie und Astronomie. Der zweiten Gattung — *artes vulgares* — wurde keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil für die Ausübung dieser Kunstgattung physische Arbeit notwendig war. Neben der Malerei und Bildhauerei zählten verschiedene handwerkliche Geschicke der Antike zu dieser Kunstgattung. Während der ersten Jahrhunderte des Christentums lässt sich die Tendenz einiger heidnischer Schriftsteller bemerken, die Malerei, Bildhauerei und Architektur in die *artes liberales* einzureihen.[2] Dies wird sich erst im Mittelalter unter dem Einfluss der christlichen Auffassung der Kunst voll verwirklichen. In Byzanz hat der Ikonograph — ζωγράφος — dasselbe Ansehen und dieselben Ehren genossen wie der Schriftsteller denn beide haben sich mit einer gottgefälligen Arbeit beschäftigt.

In der postbyzantinischen Zeitepoche nimmt der Ikonograph eine noch wichtigere Stelle in der Spiritualität der Ostkirche ein. Während der türkischen Herrschaft war die Ikone ein wichtiger Faktor für die Bewahrung des Glaubens und die visuell-didaktische Bildung der Gläubigen. Dies hat dazu geführt, dass einige orthodoxe Theologen das Werk der Ikonographen mit dem Priesteramt verglichen haben. Dazu schreibt Theodosius der Einsiedler:

> Wie der Priester während der Liturgie, indem er durch gottgeschaffene Worte spricht, den Leib (und Blut Christi) in die Wirklichkeit einführt, welchen wir durch die Eucharistie für die Vergebung der Sünden empfangen, so beschreibt und stellt den Leib (Christi oder der Heiligen) auch der Ikonograph statt durch Worte (malerisch) dar und führt das (bildnerisch) ins Leben ein, was wir wegen unserer grossen Liebe zu den (himmlischen) Urbildern verehren.[3]

Die Geschichte der christlichen Ikonographie wurde seit dem 3. Jahrhundert viel interessanter. Die Ikonographie der Christen, die auf den Wänden der unterirdischen Katakomben oder als Skulpturen auf den Sarkophagen erhalten geblieben ist, hat symbolischen und erzählenden Charakter mit einer tieferen theologischen Bedeutung, deren Symbolik mit der Symbolik der ägyptischen Hieroglyphen verglichen werden kann.[4] Die ägyptische Kunst hatte nicht zum Ziel, das ideale Bild einer Person zu zeigen, wie dies etwa bei den Griechen und den Römern der Fall war. Die Ägypter wollten

---

[2] В. В. Бичков, *Византијска естетика*, Просвета, Београд 1991, S. 192f.

[3] G. Melnick, *An Icon Painters Notebook: The Bolshakov Edition, An Anthology of Source Materials*, Oakwood Publication, Torrence CA, 1995, S. 20f. Bishop Job R. Osaky, vergleicht den Ikonographen mit dem Priester, J. R. Osaky, *Convention Keynote Address*, Sacred art Journal 9, 3, Ligonier, PA 1988, S. 52.

[4] E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, Dumbarton Oaks Papers 7, Washington D. C., 1954, S. 85–150, (insbesonderes S. 86).

vorzugsweise die Natur von jemandem oder von etwas zeigen, das nicht zu dieser Welt gehörte, sondern zu dem uns unbegreiflichen himmlischen Reich Gottes. Eine ähnliche Bedeutung hatte auch die Kunst der ersten Christen, nämlich den Glauben an jenen aufzuzeigen, der gekommen ist, den Glauben an den, der erneut kommen wird. Dies war die soteriologisch-eschatologische Kunst, welche durch folgende Worte des Apostels Paulus ausgedrükt ist: *Unsere Heimat aber ist im Himmel. Von dorther erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn, als Retter, der unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der Er Sich alles unterwerfen kann* (Phil 3, 20–21).

An Orten, in welchen die Christen zahlreich vertreten waren, hatten sie sogar ihre eigenen Gotteshäuser.[5] Das Innere der Kirche hat sich besonders beim Altar von einem heidnischen Tempel unterschieden, während die äussere Architektur ähnlich war.[6] Leider sind uns diese ursprünglichen „Kirchen" früherer Christen nicht erhalten geblieben. Eusebius von Cäsarea erwähnt, dass die neuen Kirchen viel grösser und schöner waren als die alten, welche die Heiden zerstört hatten.[7] Mit ihnen sind auch die genaueren Erkenntnisse über die Entstehung der christlichen Ikonographie verlorengegangen. Wir können nur vermuten, dass in den Häusern der wohlhabenden Christen, in welchen sich die Gläubigen zum Gebet versammelten,[8] Fresken oder Mosaiken mit Darstellungen aus der antiken Mythologie vorhanden waren.[9] Nach der Taufe galten in ihren Augen die Darstellungen aus der Mythologie als unpassend. Diese Bilder haben sie mit biblischen Motiven umgedeutet, oder zumindest die mythologischen Darstellungen als christliche Symbolik übernommen so dass diese in der Zukunft mit der neutesta-mentlichen Offenbarung in Verbindung gebracht werden konnten.[10]

---

[5] Nach dem Heiligen Kalendar am 28. Dezember, feiert die orthodoxe Kirche die 20000 Märtyrer von Nikomedien, die während der Weihnachtsliturgie in der Kirche verbrannt wurden (die Zahl ist wahrscheinlich übertrieben). Damit ein Raum eine derart grosse Menschenmenge fassen konnte, musste er von wirklich wuchtigem Ausmass und wahrscheinlich interessanter Architektur sein. BiblSS IX, 983.

[6] Aus den Biographien der Märtyrer Florus und Laurus von Illyricum erfahren wir, wie sie einen heidnischen Tempel gebaut und diesen nach Beendigung des Baues als christlich gekennzeichnet haben, indem sie ein Kreuz auf der östlichen Seite anbrachten. BiblSS V, 946f.; cf. J. Popović, *Žitija svetih (Synaxarion)* VIII, 18, S. 309–312.

[7] *Eccles. hist.* X, 1, 2, PG 20, 845AC–848B.

[8] Aus dem Leben der Heiligen Märtyrerin Susanna (†298), (die orthodoxe Kirche feiert ihr Andenken am 11. August), die mit dem Kaiser Diokletian verwandt war, erfahren wir, dass ihr Onkel, Papst Caius, in dem Haus, in dem die Märtyrerin ihren Tod fand, eine Kapelle erbaut hat. Siehe BiblSS IX, 73; XII, 78–80; cf. J. Popović, *Žitija svetih (Synaxarion)* VIII, S. 178. Das Haus des Pudes, eines angesehenen Bürgers von Rom, der Apostel Paulus erwähnt ihn (2. Tim 4, 21), war die erste Zuflucht für die Apostel und hat später als christliche Gebetsstätte gedient, BibSS, X, 1240ff; cf. J. Popović, *Žitija svetih (Synaxarion)* IV, S. 207.

[9] Beispiele solcher Werke können wir in den noch erhaltenen Häusern alter römischer Städte finden, siehe, A. M. Liberati u. a., *Rom, Weltreich der Antike*, Erlangen-Utting 1996. Von allen alten Städten ist Pompej am besten erhalten geblieben. Für uns ist es besonders wichtig, dass die Fresken, die im 1. Jahrhundert nach Christus gemalt wurden, erhalten geblieben sind, S. 151; 175–191; ferner die der Stadt Herculaneum S. 172f. Auch sind die ägyptischen Totenbilder, die aus dem 3. Jahrhundert stammen, für uns sehr interessant, denn damals hat die Ikonographie begonnen, eine intensivere Rolle im Kirchenleben zu spielen, S. 266f.

[10] Szenen, auf die wir in der alten kirchlichen Ikonographie oft treffen, wie dies die Geschichte über den Propheten Jonas im Magen des Wales als Parallele zu Endymion war; oder gar Orante als Hl. Märtyrerin, und der gute Hirte als Christus, die ebenfalls von der antiken Kunst übernommen wurden, siehe: A. Grabar, *Chris-*

Der Kult der Heiligen in der Alten Kirche

Diese ersten Schritte christlicher Ikonographie sind derart unsicher und nicht mehr in Dokumenten fassbar, dass man darüber nicht viel sagen kann. Wollte man vielleicht mit diesen Darstellungen zeigen, dass die Christen ganz normale Menschen bzw. dass sie keine Kindermörder, Unzüchtige, Blutsauger oder ähnliches sind, als welche sie die heidnischen Philosophen dem Volk vorstellen wollten?[11] Aus diesem Grunde ist es möglich, dass die Christen versucht haben, ihren Glauben an den einen Gott durch biblische und antike Motive zu erklären, indem sie zeigten, dass die gesamte Menschheit die erlösende Mission des Mensch gewordenen Christus erwartet hat. Andererseits sind Fresken aus den religiösen Gefühlen ungetaufter Römer hervorgegangen, welchen eine malerische Ausdrucksweise ihrer Religiosität nicht fremd war. Aus den apokryphen Schriften, den sogenanten Werken des Apostels Johannes aus dem 2. Jahrhundert, erfahren wir, dass in Lycomedes' geistigem Leben die Kunst wichtig war.[12] Andrei Grabar verbindet diesen apokryphen Text mit dem polytheistischen Brauch, geschätzte Menschen bildlich darzustellen, welchen durch das Porträt Ehre und gebührende Achtung entgegengebracht wurde. Im weiteren legt er eine interessante Idee vor, nämlich, dass die ersten Christen die Ikonographie von Aposteln und Heiligen aus dem Polytheismus entwickeln konnten, weil ihnen lediglich Ehre im Sinne von Verehrung entgegengebracht wurde. Hingegen haben sie Christus nicht abgebildet, welchem logischerweise die Anbetung gebührt, denn dies hätte die Neugetauften wieder zur Götzenverehrung führen können. Daraus schliesst er, dass die Christen in den ersten Jahrhunderten Christus nicht gemalt hatten, sondern lediglich die Apostel oder andere Heilige.[13]

Der Kult der Heiligen war unter den Gläubigen in den ersten Jahrhunderten des Christentums sehr verbreitet. Sie haben sich am Grab der Apostel oder heiliger Märtyrer versammelt, wo sie die Gottesdienste abhielten und später an diesen Orten Kirchen errichteten. An den Wänden dieser ersten christlichen Gotteshäuser haben die Christen im Laufe der Zeit damit begonnen, neben anderen Darstellungen, Apostel und geachtete Heilige abzubilden, in Erinnerung an deren christusgerechtes Leben. Es ist sehr wichtig zu erwähnen, dass die Gläubigen in den Ikonen von Heiligen nie Gottheiten im heidnischen Sinne gesehen haben, noch hat sich die Achtung vor den Heiligen den Grenzen „christlicher Götzenverehrung" genähert. Carpocrates, ein Philosoph und christlicher Gnostiker aus Alexandrien, hat im 2. Jahrhundert eine Art von Idolatrie praktiziert. In seinem Haus besass er die Bilder von Christus, Pythagoras, Platon,

---

tian Iconography, A Study of Its Origins, The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts 10, Routledge and Kegan Paul, London 1969, Bilder 31, 61, 89.

[11] *Legatio pro Christianis*, 31–35, (besonderes 35, 6), M. Marcovich, *Athenagoras Legatio pro Christianis*, PTS 31, S. 99–110, (35, 2, 15–21). (PG 6, 961A–969B). Cf. P. Guyot u. R. Klein, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, die Christen in der heidnischen Gesellschaft* II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994 S. 140–232.

[12] Hennecke E. u. Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen* in deutscher Übersetzung, 2. Band, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ^{6}1997, S. 147f.

[13] A. Grabar, *Christian Iconography*, S. 69.

Aristoteles u. a., welche er verehrte *wie es die Heiden machen* — et reliquam obsecrationem circa eas similiter ut genites faciunt.[14] Dies betrifft aber nur eine Schicht eher ungetaufter Vielgötterverehrer, deren Theologie und Ausdruck von Religiosität die Kirche niemals akzeptiert hat.

Das Glaubensbekenntnis der persischen Märtyrer Marius und Martha, aus dem Jahre 269 in Rom, gibt uns ein sehr einfaches und ebenso wichtiges Bild darüber, wie die Christen im 3. Jh. die Beziehung zwischen der Gottesverehrung und der Verehrung der Gottesdiener sahen. Als sie aus Persien in Rom ankamen, um sich vor den Gebeinen der Heiligen Paulus und Petrus zu verbeugen, sprachen sie zu den Richtern:

> Wir sind Diener Christi und kamen, um uns vor den Heiligen Aposteln zu verbeugen, deren unsterbliche Seelen mit Gott leben, damit sie unsere Fürbitter vor Christus unserem Gott seien.[15]

Aus diesem kurzen aber schönen Glaubensbekenntnis der Heiligen Märtyrer Marius und Martha erfahren wir, dass die Verehrung der Heiligen und ihrer heiligen Reliquien hauptsächlich an Gott gerichtet war. Der himmlische Herrscher hat diese Heiligen zu Fürbittern für die Gläubigen gemacht. Deshalb ist die Verehrung der Heiligen naheliegend, weil sie sich nahe bei Gott und seiner Barmherzigkeit befinden und darum fähig sind, denen zu helfen, welche um Hilfe und Trost bitten. In dieser Vermittlung finden wir eine Ähnlichkeit zur weltlichen Macht, wie sie von den Untergebenen des römischen Imperiums verstanden wurde. Nach dieser Auffassung stellt der Kaiser Gott dar, die Apostel und Heiligen die dem Kaiser nachgestellten Personen, während die Christen als Bürger des Staates aufzufassen waren, welche über die Vermittler des Kaisers Barmherzigkeit beim Kaiser selbst suchen. Sie sind sich darüber im klaren, dass die kaiserlichen Beamten keine Kaiser sind. Die Bürger wissen, dass es nur einen Kaiser gibt, aber sie sind sich auch dessen bewusst, dass die Vermittlung jener, welchen der Kaiser wohlgesinnt ist, ihnen von grossem Nutzen sein kann. Dies ist die grundlegende Erklärung der Ikonen- und Reliquienverehrung in der alten Kirche.[16]

Alttestamentliche Szenen in neutestamentlicher Bedeutung

Was die Abbildungen in den einzelnen Gotteshäusern in Dura-Europos betrifft, vermutet A. Grabar, dass es sich dabei um die Rivalität zwischen den Hebräern, welche

---

[14] In dem Text steht: *Sie (Carpocrates und die Gleichgesinnten), nennen sich übrigens Gnostiker. Bei ihnen spielen Bilder eine Rolle, teils gemalt, teils solche aus anderen Materialien, und sie sagen, dass Pilatus ein Christusbild hergestellt hat und zwar in der Zeit, da Jesus bei den Menschen war. Diese Bilder bekränzen sie und stellen sie zusammen mit den Bildern der weltlichen Philosophen auf, nämlich mit dem Bild des Pythagoras, des Plato und Aristoteles und anderen. Und der übrige Kult um diese Bilder ist ganz so, wie es die Heiden machen.* Irenäus von Lyon, *Adver. Haereses* I, 25, 6. Deutsche Übersetzung N. Brox, *Irenäus von Lyon. Epidexis Adversus Haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung gegen die Häresien I*, FC 8/1, Herder, Freiburg 1993, S. 315.

[15] BiblSS VIII, 1187; cf. J. Popović, *Žitija svetih (Synaxarion)* VII, Манастир Ћелије, Београд ²1991, S. 119.

[16] In der Biographie von Hypatius von Gangra († 326) steht, dass Kaiser Konstantin, der diesen Heiligen sehr verehrte, veranlasst hat, dass noch zu dessen Lebzeiten seine Büste erstellt werde. Diese Büste hat der Kaiser in seinem Schloss als Schutz gegen böse Geister aufbewahrt, BiblSS, VII, 859f; J. Popović, *Žitija svetih (Synaxarion)* III, S. 572.

Szenen aus dem Alten Testament abbildeten, und den Christen, welche Szenen aus dem Neuen Testament malten, handelte.[17] Ging es dabei wirklich um Rivalität, so haben die Hebräer die Christen in jeder Hinsicht übertroffen, da der Künstler der Synagoge ein viel versierterer Meister seines Fachs war als der des christlichen Gotteshauses. Rivalität war sicherlich vorhanden, jedoch stellt sich die Frage, ob sie mit der bildenden Kunst verbunden war. Andrei Grabar selbst bemerkte an anderer Stelle, dass die Themen der Fresken in den Katakomben wie auf den Sarkophagen aus dem 3. Jahrhundert Szenen vor allem aus dem Alten Testament waren, wie z.B. Adam und Eva, Noah mit der Arche, Abrahams Gastfreundschaft, Abrahams Opfer, Szenen aus dem Leben des Propheten Jonas, Daniel in der Höhle des Löwen, die drei Jünglinge im Feuerofen.[18] Daraus erkennen wir, dass wir in den Szenen der Malerei selbst die Rivalität zwischen Hebräern und Christen nicht suchen können. Was aber für die Ikonographie der alten Kirche sehr wichtig war, ist, dass alle alttestamentlichen Themen symbolisch als prophetische Urbilder mit dem Neuen Testament verbunden waren.

Die Christen der ersten Jahrhunderte vertraten die Meinung, dass das Alte Testament in seiner Ganzheit erst im Lichte der neutestamentlichen Menschwerdung Christi verstanden und den Menschen offenkundig wurde. Diese Idee wollten sie auch auf das Gebiet der Kirchenkunst übertragen, und das ist der Grund, weshalb man oft auf Szenen aus dem Alten Testament in Verbindung mit neutestamentlichen stösst.

Trotzdem haben wir im Osten, wo zu dieser Zeit vorwiegend Christen lebten, ausser dem christlichen Haus in Dura-Europos keine erhaltenen Ikonen oder Skulpturen, wie dies in den Vororten Roms, in Neapel und in anderen Städten des südwestlichen Europas der Fall war. In Katakomben nahe bei Alexandrien wurden Überreste von Gegenständen gefunden, welche ägyptische Christen an Begräbnissen ihrer Verstorbenen benutzt haben. Statt Figuren heidnischer Götter, welche wir in nichtchristlichen Katakomben finden können, finden wir hier Gegenstände wie z. B. Öllampen mit aufgemalten Kreuzen oder ein Tongefäss, auf welchem die Umrisse des Märtyrers Minas zwischen zwei Kamelen mit geneigten Köpfen eingeritzt wurde. In solchen Gefässen wurde Weihwasser aus dem Kloster St. Minas, welches sich ca. 50 km südwestlich von Alexandrien befindet, aufbewahrt.[19] Für ägyptische Christen war es charakteristisch, dass sie einige heidnische Grabrituale bewahrt hatten, diese aber mit christlichen Elementen vermischten.

Christus in der alten christlichen Ikonographie

Die ersten Christen haben in der Kirche nur schwer Neuheiten wie die bildliche Darstellungsweise der Gottheit angenommen. Der Grund lag nicht nur darin, dass die

---

[17] A. Grabar, *Christian Iconography*, S. 27. A. Grabar führt ebenfalls an, dass die manichäische Ikonographie die Christen und Hebräer anregen konnte, durch Malerei ihre religiösen Auffassungen auszudrücken; *ibid.*, S. 29.

[18] A. Grabar, *Die Kunst des frühen Christentums von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius' I.*, aus dem Französischen übertragen von N. Brotze) Universum der Kunst, München 1967 S. 98f.; Cf. A. Grabar, *Christian Iconography*, S. 137–146.

[19] Nach der koptischen Überlieferung sind die Gebeine des Märtyrers Minas auf wunderbare Weise nach Ägypten gelangt. Dort seien sie von zwei Kamelen gefunden worden. Diese Geschichte hat den christlichen

Christenheit noch immer unter starkem Einfluss des Judaismus stand. Wir werden bemerken, dass die Theologie der alten Kirche ungenügend entwickelt war, was mit der Kirchenkunst einhergeht.

Ein bedeutendes Faktum in der christlichen Ikonographie ist, dass diese den heidnischen religiösen Gefühlen jener Menschen entsprossen ist, die noch, bevor sie zum Christentum übertraten, schon der Kunst der Antike begegnet waren. In ihrem neuen christlichen Leben wird Christus das Alpha und das Omega des Lebens, gemäss dem Gebot: *Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes* (Mt 28, 19). Während der Spätantike haben die Christen ihre Rolle als Missionare der eucharistischen Gemeinschaft von Gott und Mensch gesehen. Sie erstrebten, *allen Völkern* zu zeigen, dass Christus eigentlich das Zentrum der gesamten Menschheit ist, der den Menschen Freude bringt. Christus wurde in der alten christlichen Ikonographie als Zentrum des Universums gezeigt. Er war im Leben der Gläubigen allgegenwärtig als Trost und Hoffnung auf die kommende Zeit. Dies war die lehrreich-didaktische Ikonographie mit eschatologischem Charakter, in welcher sich der erwartete Herr als Tröster zeigt, um den sich die Bedrängten sammeln (2 Thess 1, 6–8). Die Botschaft, welche die alte christliche Ikonographie den Gläubigen übermitteln wollte, war jener theologische Gedanke des Apostels Paulus: *in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist* (Eph 1, 10).[20]

Mithin wird die gesamte Menschheit in Christus ihres Daseins bewusst. Sie alle werden durch die Kraft der gottmenschlichen Liebe herbeigerufen, ihre ermüdeten Augen im Bad der erneuten Geburt zu waschen (Jn 3, 4–5), die Augen zu öffnen und den göttlichen Christus, den ihre Vorfahren versteckt in der Tiefe ihres Herzens erwartet haben, zu sehen. In dieser Zeit wurde Christus oft als eine abstrakte Person vorgestellt. Er ist allgegenwärtig und erscheint als Messias in verschiedenen Formen, den nicht nur Persönlichkeiten aus dem Alten Testament angekündigt haben, sondern ebenso Persönlichkeiten aus der antiken Mythologie. Demzufolge hat die alte Ikonographie die Worte des Apostels Paulus konsequent aufgefasst, der sagt: *Den Gesetzlosen war ich sozusagen ein Gesetzloser — nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi —, um die Gesetzlosen zu gewinnen* (1. Kor 9, 21).

Künstlern als Motiv für das Relief auf dem Tongefäss gedient, cf. J. Y. Empereur, *Alexandria Rediscovered*, British Museum Press, London 1998 S. 208f., 239.

[20] Diesen Gedanken wird Maximus der Bekenner einige Jahrhunderte später auf ähnliche Weise mit den Worten ausdrücken: *Wie nämlich Gott alle Dinge mit unendlicher Macht schuf und ins Dasein brachte, sie erhält und zusammenführt und umgrenzt, durch Seine Vorsehung sie aneinander sowohl wie an Sich bindet, die geistigen Dinge nicht minder als die sinnlichen, wie Er die von Natur voneinander abständigen alle mächtig zu Sich hin als zum Grunde, zum Ursprung und zum Endziel zusammenfasst und sie durch die Gewalt der einen Beziehung zu Ihm als dem Ursprung sich auch gegenseitig zueinander hinneigen lässt, jene Gewalt, durch die alles zur unzerstörbaren und doch unvermischten Selbigkeit der Bewegung und des Bestehens geführt wird und kein einziges Wesen durch die Besonderheit und den Trieb seiner Natur zu etwas anderem hin sich endgültig absondert und vereinzelt, vielmehr jegliches jeglichem durch das unlösbar Bezogen — und Behütetsein zum einen und einzigen Anfang und Ursprung hin unvermengt seinsverbunden bleibt. Mystagogia, Capita* I, 2 (PG 91, 668). Deutsche Übersetzung H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961 S. 370.

Aus dem bisher Gesagten können wir folgern, dass die Christologie in der Ikonographie der ersten Christen nicht nur symbolischen Charakter hatte, sondern auch theologischen, denn sie haben versucht, allen Christus auf eine einfache Weise zu erklären, damit die Menschen Christus als den verheissenen Erretter der Welt erkennen konnten.

Bezeichnung der Herrschaft Christi

Seit Diokletian nimmt der Kult der bildhaften Darstellung des römischen Imperators im administrativen und sozialen Leben des Staates eine wichtige Rolle ein. Das Bildnis des Kaisers in einem öffentlichen Raum hatte dieselbe Bedeutung wie die Anwesenheit des Herrschers selbst. Eine solche Auffassung und Verehrung des bildhaft dargestellten irdischen Kaisers hat die Entwicklung der Ikonographie des himmlischen Herrschers beeinflusst.[21] Ähnlich der Majestät und Eleganz des damaligen Kaisers des neuen Rom, wird jetzt auch Jesus Christus als eine Persönlichkeit dargestellt, welche in ihrer Haltung und Würde so grosszügig seine Art als Herrscher erkennen lässt. Ebenso wenig wird jetzt auch die Mutter Gottes in den Darstellungen mit dem Gotteskind vernachlässigt, wie es im 3. und 4. Jahrhundert der Fall gewesen war. Besonders in der Zeit nach dem Konzil von Ephesus nimmt sie eine wichtige Rolle in der Kirchenkunst ein. Die Gottesmutter ist nun umringt von Engeln und Heiligen und sitzt selber auf einem Thron, wie eine Kaiserin.

Dennoch hat sich die Darstellung des Herrn und der Gottesmutter in kaiserlichen Würden nicht nur unter dem Einfluss der Hofkunst entwickelt. Wir dürfen das biblische Zeugnis über den *Höchsten unter den Herrschern der Erde* (Ps 88, 27) nicht ausser acht lassen, der in der Ikonographie wie ein irdischer Herrscher dargestellt wird.[22] Es ist auch interessant zu erwähnen, dass während der türkischen Herrschaft, als die Bischöfe die geistige und politische Führung des Volkes übernommen hatten, in der byzantinischen Ikonographie Christus nicht mehr als Herrscher, sondern als Erzbischof dargestellt wurde.

Die byzantinischen Väter haben ebenfalls über die kaiserlichen Würden von Christus und der Gottesmutter geschrieben. Johannes Klimakus sagt im 28. Kapitel der *Himmlischen Leiter*: *bei unserem ewig gütigen Herrscher kann man einiges erkennen, was man auch bei einem irdischen Herrscher erkennen könnte.*[23] Etwas später, in der ersten Blütezeit des ikonoklastischen Konfliktes, wird Johannes von Damaskus erklären: *Wir stellen Christus als Kaiser und Herrn auf die Art dar, dass wir Ihn nicht seines Heeres berauben. Und das Heer des Herrn sind die Heiligen.*[24] In diesem Kontext wird Theodor

---

[21] H. Belting, *Bild und Kult, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1991, S. 117–130; Cf. G. A. Wellen, *Das Marienbild der frühchristlichen Kunst*, LCI 3, col. 157ff.

[22] Das Neue Testament beschreibt Christus als Herrscher, der *zur Rechten von Gottes Thron* sitzt (Heb 12, 2; Offb 3, 21; 22, 1), dem *Herrschaft, Würde und Königtum* gegeben wurde (Dan 7, 14; Mt 28, 18; Eph 1, 20–22; Phil 2, 9–11). *Das Zepter seiner Herrschaft ist ein gerechtes Zepter* (Ps 44, 7; Heb 1, 8–9).

[23] *Scala* 28, PG 88, 1139.

[24] *De imaginibus oratio* II, 15, P. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Contra imaginum calumniatores orationes tres*, PTS 17, S. 107, 1–3 (PG 94, 1301).

Studita über die Mutter Gottes sagen, dass sie: *Kaiserin und Herrin der ganzen Schöpfung (Welt) ist,* beziehungsweise, dass sie, *Thron der Gnade sei für die Sterblichen auf der ganzen Welt.*[25] In diesem Zusammenhang erachtet Erwin Keller, dass man diese kaiserlichen Auszeichnungen von Christus und der Gottesmutter auch in der Liturgie der alten Kirche bemerken konnte.[26]

Charakteristisch für diese Zeit ist die Tendenz der Ikonographen zur humanistischen Darstellung der Porträts heiliger Personen, welche als historische Persönlichkeiten uns vollkommen gleich waren. Trotzdem lag das Spezielle dieser Personen nicht darin, dass sie reich waren, oder Spross einer begüterten Familie, wie dies der Fall bei den fayumischen Totenbildern war. Ihre Grösse lag darin, dass Gottes Gnade sie würdig machte, durch Abbildung auf den Ikonen als Beispiel für die anderen Christen zu dienen.

Die Ikonographen haben eine bestimmte Rolle im Dasein der Kirche gespielt. Sie waren Ikonographen, d. h. Biographen gottgefälliger Menschen und Prediger des Christentums auf eine ganz neue Weise. Das war eine spirituelle Art christlicher Predigten, die auch für jene verständlich waren, die nicht lesen konnten, sondern, indem sie die gemalte Ikone betrachteten, die Katechese der christlichen Überlieferung verstanden. Wie das mündliche Vorlesen des Evangeliums in der Urkirche für die Unterweisung und Bildung der des Lesens und Schreibens unkundigen Christen von grossem Nutzen war, hat die Ikonographie die Gläubigen in die Geheimnisse des geistigen Lebens und der Kirchentheologie eingeführt.

Jedoch kündigten erste Zeichen des lokalen ikonoklastischen Widerstandes an, dass die Theologie der Ikonen präziser definiert werden musste. Die ersten Motive des Widerstandes gegen die Ikonenverehrung waren sowohl im Osten als auch im Westen grundsätzlich ähnlich. Sogar die Antworten der Bischöfe, welche die Ikonen in Schutz nahmen, sind vergleichbar. Die Ikone stellte die biblische Katechese für die Analphabeten dar. Da alle Menschen das Recht hätten, über die Wahrheit der christlichen Theologie belehrt zu werden, wurden die Ikonen als belehrend erzieherisches Mittel geduldet, obwohl ihnen nicht die Ehre der Vergöttlichung zugeschrieben wurde. Auf diese Weise haben einige Kirchenväter die Ikonen verstanden. Aber haben alle Gläubigen die Ikonen in der Art der gelehrten Theologen erlebt? Oder was beeinflusste das Bewusstsein einer Anzahl Christen, mit der Entwicklung der Ikonographie, eine kämpferisch-ablehende Haltung gegenüber der Ikonenverehrung einzunehmen?

Das patristische Verständnis der Kunst

Auf die Anschuldigung der Heiden, die Christen würden die Objekte, denen sie dienen, versteckt halten, und weder Tempel noch Altäre kennen, hat Minucius Felix Octavius (3. Jahrhundert) geantwortet: *Welches Bild von Gott soll ich anfertigen, denn, wenn du genau*

[25] *Antirrhetica* V, 1; 5, 4., PG 99, 720; 725. Papst Gregor I. der Grosse schreibt über das Mädchen Musa, welches in seinem 9. Lebensjahr eine Vision der Gottesmutter hatte, die von erleuchteten Jungfrauen wie eine himmlische Herrscherin umringt war; J. Popovic, *Zitija svetih (Synaxarion)* IV, S. 427.

[26] E. Keller, *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit*, Studia Friburgensia, Neue Folge 70, Freiburg, Schweiz 1989, S. 154.

überlegst, ist der Mensch selbst das Bild Gottes.[27] Auf eine solche Auffassungsart des Bildes Gottes im Menschen treffen wir noch im Alten Testament, denn Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen (Gen 1, 27). In welchem Sinn aber ist der Mensch Ebenbild Gottes? Ist hier die physische Form des menschlichen Körpers gemeint, wenn wir die zitierten Worte von Minucius Felix Octavius wörtlich auslegen, oder geht es hierbei um eine Art allegorischer Interpretation der menschlichen Gottähnlichkeit? Das Ebenbild Gottes hat sich in der patristischen Theologie (durch den Einfluss des Platonismus), auf die menschliche *Vernunft* — νοῦς — bezogen, welche sich in der Suche nach Gott, seinem Prototyp ganz zu ihm emporhebt im Wunsch nach der unendlichen Einheit mit ihm. Eben darum verwirft Klemens von Alexandrien (150–215) die heidnische Art der Götzenverehrung, denn diese sei tote Materie: *Aber die von menschlichen Handwerkern verfertigten Bilder und Tempel entstehen aus unkräftiger (kraftlos) Materie, so dass sie selbst unkräftig (kraftlos), materiell und unheilig sind (...) wenn nun Gott von Menschen aufgebaut wird, so war er einmal nicht aufgebaut und war überhaupt nicht.*[28] An einer anderen Stelle wird Klemens die Idee von M. F. Octavius mit folgenden Worten weiterführen:

> Bild Gottes dagegen ist sein Logos, und echter Sohn seines Geistes der göttliche Logos, urbildliches Licht des Lichtes, Bild aber des Logos ist der eigentliche Mensch, der Geist im Menschen, von dem deswegen gesagt wird, er sei nach dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen, derjenige, der durch die Gesinnung seines Herzens dem göttlichen Logos ähnlich und so vernünftig (vernunftbegabt) geworden ist. Als des äusserlichen und erdgeborenen Menschen erdhaftes Bild erweisen sich die menschengestaltigen Götterbilder als passendes Abbild, das weit von der Wahrheit entfernt ist.[29]

Diese Haltung gegenüber der religiösen Kunst haben auch die übrigen Theologen jener Zeit unterstützt, unter welchen sich Origenes (c. 185–253) befand.[30] Dennoch hat sich, wie wir später sehen werden, in der Kirche allmählich eine Art der symbolischen Kunst entwickelt, die auch von den christlichen Theologen selbst anerkannt wird.

Klemens von Alexandrien gibt uns wertvolle Angaben darüber, dass gegen Ende des 2. Jahrhunderts im Osten dennoch eine Art symbolische Ikonographie bestanden hat. Er sieht in der Ikonographie einen lehrreichen Nutzen für die Gläubigen, indem er sich über die christliche Auffassung der Kunst Gedanken macht:

---

[27] *Octavius* 32, 1–3, CSEL 2, 45–46.

[28] *Stromateis* VII, 5, 28, 4–6. Deutsche Übersetzung F. Overbeck, *Titus Flavius Klemens von Alexandrien. Die Teppiche,* Benno Schwabe, Basel 1936, S. 592.

[29] *Protreptik* X, 98, 1–4, SC 2, S. 166. Deutsche Übersetzung H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre, Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 139, Akademie Verlag, Berlin 1992 S. 31, (griechisch S. 276f.).

[30] *Contra Celsus* IV, 31. SC 136, S. 260f.; *ibid.* 3, 76, *ibid.* S. 172. Die Idee der Ähnlichkeit der menschlichen Seele mit Gott erinnert uns an die platonische Idee von der Seele als einem Teilchen der Gottheit, das im menschlichen Leib gefangen ist. Dieses sehnt sich unaufhörlich danach, sich mit seinem Original und der Quelle seiner Existenz zu verbinden. Unter dem Einfluss des Platonismus erschaffen die Messalianer (4. Jahrhundert) ihr Verständnis der Anthropologie im Verhältnis zu Gott. Ihre Auslegung des Gefangenseins der Seele im Leib hat sie in den extremen Asketismus und die Verachtung des Leibes, als Tyrann der Seele geführt. Aus diesen Parallelen können wir sehen, wie sehr eine theologisch korrekte Idee umgestaltet werden konnte und von der Kirche zu Recht verurteilt wurde.

> Unsere Siegelbilder aber sollen sein eine Taube oder ein Fisch oder ein Schiff, Αἱ δὲ σφραγῖδες ἡμῖν ἔστων πελειὰς ἢ ἰχθὺς ἢ ναῦς, mit geschwellten Segeln, oder eine Lyra (Leier), das Musikinstrument, das Polykrates auf seinem Siegelring hatte, oder ein Schiffsanker, wie ihn Seleukos in sein Siegel einschneiden lies; und wenn einer ein Fischer ist, wird er an den Apostel denken und an die aus dem Wasser (der Taufe) emporgezogenen Kinder. Denn Gestalten von Göttern dürfen sie mit ihren Siegeln nicht abdrücken, denn es ist auch verboten, sie zu verehren.[31]

Tertullian (160–225) erwähnt in seinen Schriften, wie die Heiden die Christen spöttisch Verehrer des Kreuzes nannten,[32] was darauf hinweist, dass die Christen schon sehr früh die Ehrenbezeigung (Proskynese) praktizierten. Ebenso können wir aus der Lebensgeschichte der hl. Märtyrerin Cyriake von Bithynien († 289) folgern, dass im Osten im 3. Jahrhundert in den christlichen Kirchen eine Art Ikonographie bestand. Denn die hl. Cyriake, ein Mädchen aus einer angesehenen und reichen christlichen Familie aus Anatolien sagt nach schrecklichen Qualen zum Präfekten Apollonius:

> Du kannst mich auf keine Weise von meinem Glauben abbringen. Wirfst du mich ins Feuer, habe ich als Vorbild drei Jünglinge; wirfst du mich den wilden Bestien zum Frass vor, habe ich als Vorbild Daniel; wirfst du mich ins Meer, habe ich als Vorbild den Propheten Jonas; übergibst du mich dem Schwerte, erinnere ich mich an Johannes den Täufer. Für mich hat das Leben die Bedeutung, für Christus zu sterben.[33]

Vergleichen wir diese Worte mit den erhalten gebliebenen Fresken aus den christlichen Katakomben, oder mit den Szenen der Sarkophage, kommen wir zum Schluss, dass die hl. Märtyrerin Cyriake die Möglichkeit hatte, vor ihrer Festnahme diese Szenen aus der Bibel, die wahrscheinlich irgendwo in ihrer Mutterkirche bildlich dargestellt waren, zu sehen.

Basil von Neokäsarea war der Kunst zugeneigt, verachtete aber die Kunstrichtungen, die in sich keinerlei „visuell lehrreiche" Botschaft für die Betrachter beinhalteten. In diese Kategorie reihte er verschiedene berauschende Tänze und die Populärmusik ein.[34] Dies ist eine sehr wichtige Angabe, aus der wir die Grenzen der christlichen Kunstauffassung erkennen können. Die Malerei, die keinerlei lehrreiche oder erzieherische Merkmale aufwies, hatte für die Christen auch geistig keinen Wert. Dies gründet auf der Tatsache, dass die Kirche die gesamte Welt durch Christi Evangelium betrachtete. Alles, was in der Welt nicht verchristlicht war, konnte für sie keinen Wert haben, denn es hat die Seele nicht zu Christus emporgehoben. Deshalb haben die christlichen Apologeten oft die heidnische Idolenverehrung angegriffen, in der Absicht, die Erhabenheit der christlichen Auffanung der Materie für das geistige Leben in Christus aufzuzeigen.[35] Wider die christlichen Anschuldigungen werden römische Philosophen, wie etwa Celsus (2. Jh.), Porphyrius (c. 232–c. 303), oder, im 4.

---

[31] *Paedagogus*, III, 11, 59, 2, SC 158, S. 124 (PG 8, 633). Deutsche Übersetzung O. Stählin, *Clemens von Alexandreia. Der Erzieher, Buch 2–3, Welcher Reiche wird gerettet werden*, BKV 8 (zweite Reihe), S. 188.

[32] *Sed et qui crucis nos religiosos putat, Apologeticum*, 16, 6, CCSL 1, S. 115, 25. Deutsche Übersetzung G. Esser, *Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften*, BKV 59 (zweite Reihe), S. 85.

[33] BiblSS III, 1291f.; 4, 680f.

[34] *Comentarius in Isaiam proph.* V, 158, PG 30, 380A.

[35] *Apologia Maior* 9,1. M. Marcovich, *Iustini Martyris Apologiae pro christianis*, PTS 38, S. 43, 1–6.

Jahrhundert, der Kaiser Julius Apostata (332–362), sich bemühen, metaphysisch die Verehrungsweise von Idolen zu erklären. Jeder von ihnen versucht, auf seine Art, mit Verachtung, die christlichen Vorwürfe zu entwerten, indem er darauf hinweist, dass die Verehrung nicht der Materie selbst, sondern der materielosen Gottheit zukommt, an welche das Idol den Menschen lediglich visuell erinnert. Dies ist im wesentlichen eine ideale Erklärungsweise der Idolatrie, hingegen stellt sich hier die Frage, ob dies lediglich die Ansicht einer Gruppe von gelehrten römischen Philosophen war, oder die generelle Auffassung der Idolatrie im Volk? War dies die allgemeine Ansicht und die Praxis des römischen Heidentums, wäre es wirklich verwunderlich, weshalb die christlichen Apologeten Fragen aufgeworfen hätten, die überhaupt nicht angebracht waren? Diese Haltung der christlichen Apologeten der Urkirche können wir in keiner Weise mit dem Ikonoklasmus des 8. und 9. Jahrhunderts in Verbindung bringen, hauptsächlich deshalb, weil die Streitsache im 3. Jahrhundert zwei Religionen betraf, zwei konträre Theologien, die auf verschiedene Weisen versuchten, die religiöse Idee der Gegenseite grundsätzlich zu widerlegen. Im Streit des 8. und 9. Jahrhunderts begegnen wir hingegen nur einer Religion und zwei Parteien, die im Grunde mit den Prinzipien der christlichen Theologie übereinstimmen, die aber in einer Frage auseinandergehen nämlich: kann man das, an was sowohl die einen als auch die anderen glauben, ikonographisch darstellen?

Die plotinische Metaphysik der Kunst

Es ist interessant zu erwähnen, dass die Kirchenväter nicht die Ideenträger der metaphysischen Betrachtungsweise der Ikonen waren. Dies war die Idee der römischen Philosophen, die am stärksten bei Plotin (204–270) zum Ausdruck kommt. In seinen Enneaden finden wir zum ersten Mal wertvolle Gedanken über die metaphysische Auffassung der Kunst. Indem er über das Verhältnis des Bildes und des Betrachters nachdenkt, versucht Plotin, den Verstand über alles Materielle zu erheben, und ihn zur Quelle aller Schönheit zu führen, nach der sich jeder Mensch sehnt, wenn er das Bild der Gottheit betrachtet. Plotin schreibt darüber:

> Denn, wenn man die Schönheit an Leibern erblickt, so darf man ja nicht sich ihr nähern, man muss erkennen, dass sie nur Abbild, Abdruck, Schatten ist, und fliehen zu jenem von dem sie das Abbild ist. Denn, wenn einer zu ihr eilen wollte und sie ergreifen als sei sie ein wirkliches, so geht es ihm wie jenem — irgendeine Sage, dünkt mich deutet es geheimnisvoll an: der wollte ein schönes Abbild, das auf dem Wasser schwebte, greifen, stürzte aber in die Tiefe der Flut und ward nicht mehr gesehen; ganz ebenso wird auch, wer sich an die schönen Leiber klammert und nicht von ihnen lässt, hinabsinken nicht leiblich aber mit der Seele in dunkle Tiefe, die dem Geiste zuwider ist; er bleibt als Blinder im Hades (im Dunkel) und lebt schon hier wie einst dort nur mit Schatten zusammen.[36]

Somit muss das, was der Mensch mit seinen Augen wahrnimmt, nicht von allen Menschen gleichartig erlebt und verstanden werden. Alles, was sich um den Menschen ereignet, erlebt er in Übereinstimmung mit seiner Seele, die gemäss ihrer moralischen Reinheit, allem Erlebten die endgültige Beurteilung gibt. Plotins Idee wird nicht nur auf

---

[36] *Enneade* I, 6, 8. R. Harder, *Plotins Schriften* Ia, (Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beuther und W. Theiler), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956, S. 20, 6–15.

seine zahlreichen Jünger, sondern auch auf die christlichen Theologen einwirken, indirekt sogar auf die Entwicklung der Kirchenkunst und die Theologie der Ikonen. Den Geist von Plotins Ideen wird man auch in der Zeit des ikonoklastischen Streites bemerken, als beide Seiten seine Ideen, jede auf die ihr eigene Art, auszulegen versucht.[37] Plotins Idee wird besonders klar im 9. Jahrhundert in der Theologie von Theodor Studita wiederholt, der erachtet, dass für das Betrachten der Ikone nicht nur leibliche Augen nötig sind. Mit ihnen können wir nur die äusseren Formen einer Zeichnung wahrnehmen. Für das Betrachten der Ikone ist das Öffnen der geistigen Augen nötig, welche uns die Möglichkeit bieten, die Ikone in ihrer wahren Form, und in der Ähnlichkeit mit dem Prototypen, dem die Ehrenbezeigung und der Gottesdienst gebühren, zu sehen.[38]

Abkürzungen

BiblSS	*Bibliotheca Sanctorum*, Pontificia Università Lateranense, Rom 1961ff.
BKV	*Bibliothek der Kirchenväter*, Verlag der Josef Köselschen Buchhandlung, Kempten — München 1911ff.
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienna, 1866ff.
FC	*Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter*, (Heraus. Von N. Brox, u. a.) Herder, Freiburg 1991ff.
LCI	Kirschbaum E., u. a., *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Herder, Freiburg ^{2}1994.
PG	*Patrologia Graeca*, Migne J. P., 161 Bände, Reprint von Brepols, Turnholt 1977, (Paris 1857–1866).
PTS	*Patristische Texte und Studien*, Aland K. u. Mühlenberg, E., 39 Bände, ff. Walter de Gruyter, Berlin — New York 1964ff.
SC	*Sources chrétiennes*, Les Éditions du Cerf, Paris 1941 ff.

[37] Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone Eine theologische Hinführung*, Novalis Verlag, Schaffhausen 1984, S. 161f.

[38] *Antirrheticus* III, C13 (PG 99, 425C). Cf. C. P. Roth, *St. Theodore the Studite. On the Holy Icons*, SVSP Crestwood, New York 1981, S. 107.

Bogoljub Šijaković
Nikšić, Yugoslavia

On Sacrifice and Memory

To celebrate means to turn profane time into sacred time and, thus, to bring the spirit of eternity into the transient. Because it cherishes things in its memory, our Church celebrates every day. But: what do we Christians really celebrate? And, why do we do it? And in what manner can profane time become sacred? Apart from the space and time of which physics and mathematics speak, we have space and time in which life goes on and the purpose of existence is achieved: we have the space and time of meaning. On what basis do space and time acquire meaning? Which event is the founding one that allows sanctity to penetrate irresistibly into space and time? Because it is so decisively important, this event is something we should remember.

> On the night of the Last Supper, before Judas' kiss brings Him His passion:
>
> "And as they were eating, Jesus took bread, and blessed it, and broke it, and gave it to the disciples, and said, Take, eat; this is my body. | And he took the cup, and gave thanks (εὐχαριστήσας), and gave it to them, saying, Drink of it, all of you; | for this is my blood of the new testament, which is shed for many for the remission of sins." (*Matthew* 26.26–28; cf. *Mark* 14:22–24)

And he had the following to add:

> "**this do in remembrance of me**" : **τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν** (*Luke* 22:19; cf. *1 Corinthians* 11:24,25)

Why this **remembrance, ἀνάμνησις**? What is this memory for? What is memory for at all?

This remembrance is not merely a recall of the event of the Last Supper however important it may be, just as the meaning of memory of each of us is not to remember what we had for dinner last night or several days ago at our friend's place or at our family home a long time ago. By uttering the words "**this do in remembrance of me**" Christ established Eucharist (Thanksgiving) – the manner in which we become communicants and participants in Christ, i. e. Christians, namely, persons who precisely because they are communicants of His Holiness and participants in God's grace have become saintly by His grace. Who can refuse and who can receive this gift? And just as the man without memory would not know who he was yesterday and last night when he fell asleep, thus we wouldn't know that we are Christians and moreover we wouldn't be Christians at all were it not for our celebration of the Eucharist. Memory makes it possible for us to have an identity and to be aware of it. Memory (and remembrance by the same token) is a *sine qua non* without which there is no collected consciousness about the past and about oneself in it and then, on that basis, there is no possibility to understand the passage of time as tradition and history. The words "**this do in remembrance of me**" are an address to the com-

munity because to be a Christian means to exist within a community and by no means on one's own. Then this remembrance determines the identity of the Christian community, our identity, and it does so by placing into the foundation of the community nothing else but the Sacrifice:

> "For as often as you eat this bread and drink this cup, you proclaim the Lord's death (τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου) untill He comes." (*1 Corinthians* 11:26)

The remembrance is the remembrance of the Sacrifice. Our Christian identity is based on the Sacrifice and the Remembrance; the Sacrifice and the Remembrance – this is the manner in which we exist: in time that is sacrificed by means of the event and remembrance of Christ's sacrifice, and in space that is founded on the sacrificial altar.

It has been already said and analyzed that the **sacrifice** is at the center of the developed forms of religion and that religion is the root of every **culture**. Why does one then forget the fact that there is no culture without a cult and a sacrifice? Perhaps because it is assumed that culture is entertainment. And entertainment is oblivion, something quite contrary to the sacrifice and the cult. (For that reason, we cannot remember at all so-called "cultural events", "cultural-entertainment program".) Through establishing time itself, sacrificing is a timeless and supra-historical event that always takes place at the holy beginning and therefore cannot be forgotten. The omnipresence and diversity of sacrificing, just as the fact that almost anything can be offered as a sacrifice (such as life, speech and breath, every living creature or any of its parts, any object), has given rise to many different interpretations of the meaning of sacrifice. It encourages the symbolization and metaphorization of sacrifice and leads to the inappropriate colloquial use of this word to denote any kind of suffering, pain or effort. Sacrificing presupposes an intention and has an explicit purpose: sacrificing presupposes voluntary giving or renouncing and its aim is purification and redemption. Generally speaking, *sacrifice is a ritual gift* that takes place as offering or exchange with the divine beings, holy powers or ancestors. Sacrificing, hence, has a ritual framework in which it is stipulated with obligation how it should be done lest the sacrifice should not be in vain or wrong. The ritual sacrifice is holy (*sacrificium*, both the 'sacrifice' and the 'sacrificing', in fact denote the act of turning something into 'sacred', *sacer*) and may mediate between the profane and sacral reality. Namely, through sacrifice communication is established with the divine, communication in which not only the object of sacrifice is transformed but also the one making the sacrifice. The person making the sacrifice is transformed and sanctified in order to enter the sacred time and the sacred space of the ritual drama. It is only thus that he can engage himself in an exchange. The essence of sacrifice is that it is at the same time both giving and taking. The ancient formula of offering a sacrifice *do ut des* ("I give so that you can give to me"), the meaning of which stretches from bribery to self-sacrifice, finally speaks about the fact that to *give* means to *place-oneself-in-a-relationship-with-somebody-else.*

Christ's redemptory sacrificial gift and the Eucharist remembrance of His sacrificial status establish a new relationship between God and man. It is God who decides on this relationship in a fundamental manner. Christ's offered sacrifice of redemption is an invi-

tation addressed to each one of us, an invitation that is at the same time the manner of knowing God, and that manner is love:

> "Herein is Love, not that we loved God, but that He loved us, and sent His Son to be the propitiation for our sins. (...) We love Him, because *He first loved us* (ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς)." (*1 John* 4:10...19)

To put it differently or in the original words: ***He first sacrificed himself for us***. The aim of the sacrifice, hence, is not to propitiate the Deity and this New Testament *conversion of the relationship* of who gives and who receives the sacrifice is of decisive importance: it is not man who goes towards God with some reasonable goal (or interest or whatever) and gives Him some gift of settlement, but God, out of pure love, unreasonably, goes towards man; it is not man that initiates calculated reconciliation but

> "God was in Christ, reconciling the world unto Himself, not imputing their trespasses unto them; and hath committed unto us the word of reconciliation." (*2 Corinthians* 5:19)

It is from the free offer of love and this self-given status of **sacrifice for the sake of reconciliation** that the key for the understanding of Christ's role has been forged: God is the initiator of the sacrifice through which reconciliation is offered to man as a gift. *Christ is at the same time the one making the sacrifice, the sacrifice itself and the sacrificial altar.* This gesture has such a force of realization that it makes possible a new community, a new alliance between God and man. Life in such a community is service to God: giving-and-taking and taking-and-giving: the memory of the Eucharist: an invitation and the gift sent to each one of us. Who dares refuse such a gift? But, who dares receive it just the same? In order for us to be able to receive joyfully this undeserved gift we have to be communicants in Christ, *sacrificial communicants*; or more explicitly, man, too, must be the one offering the sacrifice, the sacrifice and the sacrificial altar at the same time. And this is his renewed nature: man is the sacrificial being and the being of love, which is the same thing: it is through sacrifice and love that life becomes meaningful. Christian sacrifice is a contribution of love. Here the question of identity is raised again: the Christians are through love (ἐν ἀγάπῃ) chosen to be holy, as Apostle Paul said (*Ephesians* 1:4). – However, such a status of holiness and the status of sacrifice and love, this new community between God and man, is something that cannot be established by man.

The breaking-up of the primordial community between man and God and an attempt to base identity on egoism – this is the meaning of the fall into original sin that results in death. It is not man that can make a sacrifice that would re-establish the community between God and man, the sacrifice that would abolish the rule of death – that "last enemy" – and liberate man's nature from egoism. (Were it so – the sacrifice wouldn't be necessary because the community wouldn't be broken up.) Namely, man cannot have the status of a pure sacrifice and it is only in such a way that he could raise himself to God, his Father. This is why Christ accepts the status of a pure sacrifice and the role of mediator in order for it to be possible to bring, us, too, united in the community with Himself, into the community with His Father who, thus, becomes our Father, too (see St. Cyril of Alexandria, *The Adoration and Worship of God in Spirit and in Truth*). Christ's status of a pure sacrifice, the status of complete renouncement of himself out of love for other, without

any benefit that would result from that status of sacrifice, the status of giving absolute preference to the other, the status of receiving human nature and accepting death, namely the only sacrifice that can renew the community between God and man – this is the status of humility, condescension and emptiness: *kenosis* (κένωσις).

Christ's offering and sacrifice to others (necessitating the Dative, the case of giving) stands opposite to His object-exposure to pain, opposite to accusation of Him, to insulting Him, to humiliating Him, to His passion (necessitating the Accusative, the case of accusation and guilt). The status of humility and condescension is an ontological status, a manner of existence, rather than social status. Condescension, *kenosis*, the complete opposite of egoism, is readiness to give everything: I give you in order to give you everything, to give you eternal life in the community of love. Humiliation until death on the cross is an act of sacrificial love and free obedience of Christ,

> "who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God: | but made Himself of no reputation, and took upon Him the form of a servant, and was made in the likeness of men. | And being found in fashion as a man, He humbled Himself, and became obedient unto death, *even the death of the cross*." (*Philippians* 2:6–8)

To be a Christian means to face the Cross on the Golgotha, to face the locus of contempt and glory. Execution on the cross was intended to be humiliation because death on the cross was punishment only for slaves and not for free Roman citizens. The symbolism of humiliation is complete: the One who is the Icon of God, the Person who is the foundation of every human person is equaled to a slave who does not have the status of a legal person under the Roman law, who does not have the right to be a person (*servus not habet personam*). However, the humiliation on the cross and mortal passion are transformed into the glory and victory of the Resurrection. Resurrection becomes the truth of the Cross. And there is no real sacrifice without the cross, because it is only with the participation in the Sacrifice on the cross that one becomes suitable to be the sacrifice, acquires the sacred state of a pure sacrifice, the sacrifice "for the Holy Cross", namely, for the Cross on which sacrifice is to be offered. That sacrifice is cross-resurrective. Death on the cross is the culmination of redemptive sacrificial love, free self-denial and forgiveness. The sacrificial requirement for the re-establishment of the community is fulfilled. It is up to us to accept the invitation and to celebrate the remembrance of the Eucharist.

The remembrance of the Eucharist is the remembrance of the eternal status of Christ's Sacrifice that makes itself present in the liturgy and this is why the entire liturgy has an anamnetic (memorial) character. But, what is this remembrance made up of? Not of the mention of events attesting to Christ's miracles and omnipotences, but on the contrary: we remember His humiliation, the Cross, passion and death, because it is through passion, rather than through miracles, that our salvation was made possible (see Nicholas Kabasilas, *Explanation of the Divine Liturgy*, chapter 7). The history of passion and salvation says that whoever is able to make a sacrifice points to the one unable to do it and calls on him to determine himself on the basis of his attitude towards the sacrifice. The history of passion and salvation also says: Sacrifice and Memory – this is the manner of our existence.

The entire history can be viewed as the history of passion and salvation, namely as the history of the sacrifice. What does history look like when viewed through the eyes of the victors and the persecutors? – we know this ever since it has been written and we see it every day when we are grabbed by the media which brainwash us. Whatever will happen is first published and the reality serves as the superfluous confirmation of the media truth. But what does history look like through the eyes of the victim? – this is something that we still do not know, although it is impossible to speak about man beyond history of passion and salvation. Jasenovac and Auschwitz represent attempts to render the victim meaningless; Auschwitz, apart from that, also to industrialize death; and Jasenovac, apart from that, also to forget the victim. Forgetting the victim is forgetting God who sacrifices himself for us. Can philosophy, as collected wisdom, as fundamental knowledge, as criticism and analysis, and can theology, as the word (logos) that keeps our faith in God the Logos strong, support memory and remind us of the victim? *Can philosophy and theology heal wounds?* What is the purpose underlying philosophy, and theology, after all, unless they are curative skills, unless they cure at least amnesia? It is said that we are living in the age of oblivion and in the culture of amnesia. The ancient Goddess Lethe, "the mother of many evils", today has her day. She is the main share-holder in the industry of entertainment and oblivion. – That's why the care for the soul is, in fact, care for memory, and that's why the 'memory' and 'oblivion' once again have the meaning of 'life' and 'death'. We must not forget what hurts, what has been deeply suppressed and is hidden; we must not forget the secret nor the longing; we must not forget what was in the beginning, in primordial times; let us not forget the sacrifice. Let us not forget Kosovo and Jasenovac – the sacrifices of our identity, solemn sacrifices of the Serbian people. As a sacrificial people we must not forget *Vidovdan* (St. Vitus' Day) – the Day of the Serbian Sacrifice. The man who remembers and mentions the sacrifice, and hence the people which does so, too, also knows about their own guilt that becomes thus redeemed. Before the sacrifice, one stands in repentance and there is no repentance without memory. If we forget the sacrifice we shall also forget the guilt for the sacrifice of somebody else, and thus we shall forget repentance as well. Then our guilt, due to which somebody has become the victim, will be decided upon by others, those that have the power and that look forward to impose upon us all their guilts and to promise us, as a false hope, mercy that they themselves do not know of, the mercy of the executioner who would, if we were to complain to him about a headache, be our benefactor after he has chopped it off to relieve us of the pain. If we forget the sacrifice (= the victim), then our extorted repentance will serve only as the confirmation of somebody else's power.

To forget the victim means to kill it again and even worse: to forget the victim means to render it meaningless, to deny the right to the meaning of sacrifice, to deny radically even the possibility for the victim to have a purpose, to annul its last right, i. e. its first right, to be a victim; to forget the victim means to desecrate it, to disable it to defeat violence through its pure sacrifice, which is the only way it can do it. The oblivion a propos the victim is the victory of violence. Violence always intends to render the victim meaningless by rendering meaningless resistance to violence, seeking thus to deny also the

very possibility of sacrifice; violence selects the victim carefully and chooses the victim where there is no threat of any revenge, it chooses the victim on whose behalf there is nobody to intercede; the victim must be selected and must not be guilty (therefore, this is a holy victim) in order that by making a laughing-stock of it violence can emerge triumphant and so defeat the holiness. Violence wants to expel the Victim from the world and, thus, also Holiness.

There is one chosen victim, self-selected victim, a victim without any guilt, a victim lonely and despised, pure sacrifice for somebody else, the victim which does not even lay claim to the privileged status of a victim, the victim which Violence and Oblivion want to expel from the world:

> "He was in the world, and the world was made through Him, and the world knew Him not. | He came unto His own, and His own received Him not." (*John* 1:10–11)

By saying "**this do in remembrance of me**" Christ uttered the words that have called upon us for two thousand years to struggle against the oblivion of the Sacrifice on which the world is based, the Sacrifice that has defeated violence. The remembrance and memory of Christ's redemptive and salvific sacrifice, for our Christian people who respect the tradition of Saint Sava of Serbia, means that the anamnetic liturgical words "May our Lord remember us in His kingdom..." also apply to us.