
ΦΙΛΟΘΕΟΣ

2 (2002)

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor

Bogoljub Šijaković



Beograd – Nikšić – Trebinje

As of the next issue "Philotheos" journal will be edited by the editorial board.

Call for papers: Unpublished papers in any language that the author may choose should be sent to the following address:

Prof. Dr. Bogoljub Šjaković
Filosofski fakultet
PF 91
YU-81400 Nikšić

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS

Vol. 2 (2002) pp. 1–248

Klaus Müller: Von der Möglichkeit und Notwendigkeit, heute von Gott zu reden. . . 5	
Kurt Hübner: Metaphysik und Offenbarung 17	
Tschasslaw D. Kopriwiza: Die metaphysische und die neuzeitliche Philosophie im Widerstreit: Ein Beitrag zur vergleichenden Analyse ihrer Grundzüge . . 31	
Walter M. Neidl: Der unergründliche Mensch: Eine philosophiegeschichtliche Analyse 45	
Eberhard Jüngel: Arbeit und Lebensführung in theologischer Perspektive. . . . 55	
Adolf Martin Ritter: 2000 Jahre Christentum im Widerspruch – Belastungen und Chancen. 61	
Christos Yannaras: Orthodoxy and the West 72	
Benoît-Dominique de La Soujeole: Le Mystère de l’Eglise 88	
Alois M. Haas: Mystische Henologie als Denkform 116	
Karin Alt: Zu zwei Aussagen über Plotins Kindheit und Tod (Porphyrios Vita Plotini 2, 26f. und 3, 1–6). 128	
Christos Térézis – Elisavet Kamitsi: Le mythe de Protagoras à l’œuvre du Néoplatonicien Proclus 135	
Beate Regina Suchla: Wenn die Liebe sich verströmt. Zur Liebes-Konzeption des Dionysius Areopagita 142	
Agnieszka Kijewska: Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus 155	
Bogdan M. Lubardić: The Ungrund Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai A. Berdyaev 168	
Jörg Splett: Einheit – Vielheit (Paper für ein Gespräch mit Künstlern) 224	
Κωνστάντινος Νικολακόπουλος: Βυζαντινή μουσική 234	
Bogoljub Šijaković: Guilt and Repentance 240	

Klaus Müller

Münster

*Von der Möglichkeit und Notwendigkeit,
heute von Gott zu reden*

„Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.“¹

Der das zu Papier brachte und überzeugt war, mit dem, was er schreibe, die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte zu erzählen² – Friedrich Nietzsche –, hätte sich wohl kaum träumen lassen, dass sich seine Prognose bereits in weniger als der Hälfte der von ihm erwarteten Zeit erfüllen würde. Doch exakt dies ist der Fall. Bis ins 18. Jahrhundert galt die Annahme der Existenz Gottes philosophisch als weitgehend selbstverständlich (Ausnahmen wurden als Konsequenz eines moralischen Defizits verbucht).³ Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde die Frage heftig debattiert. Dann setzt der Prozess ein, der gewöhnlich als ein Gottvergessen seitens der Philosophie⁴ oder als Verdunstungsprozess beschrieben wird⁵ – bis dahin, dass es philosophisch gesehen eigentlich sinnlos sei, nach Gottes Existenz zu fragen.⁶ Sehr originell ist das alles nicht. Andere Diagnosen verfügen über ungleich mehr Tiefenschärfe, etwa diejenige Thomas Manns, dass das Schweigen über das Heiligste einer ‚Gottesscham‘ über den Missbrauch des Wortes Gott entspringe. Oder die noch schärfere von Martin Buber, dass der Name „Gott“ als das beladenste und besudeltste aller Menschenworte nicht einmal durch sein Beschweigen erlöst werden könne, nur vom Boden aufgehoben und aufgerichtet „über einer Stunde großer Sorge“⁷. Oder

¹ NIETZSCHE, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Nr. 53. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 5. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München; Berlin; New York ³1999. 9–243. Hier 73.

² Vgl. Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1887–1889. Nr. 411. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 13. 189.

³ Vgl. dazu GRÄTZEL, Stephan – KREINER, Armin: Religionsphilosophie. Stuttgart; Weimar 1999. 118–119.

⁴ Vgl. etwa BAUMGARTNER, Hans Michael – WALDENFELS, Hans (Hgg.): Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts. Freiburg; München 1999. 9. 84f.

⁵ Vgl. etwa HOUTEPEN, Anton W.J.: Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit. Aus dem Niederländischen v. Klaus Blömer. Gütersloh 1999. 7–21. 45–68.

⁶ Vgl. etwa CORNELISSEN, Hanns: Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens? Freiburg; Basel; Wien ²1999. 56. – Die These nimmt im Übrigen keine Rücksicht auf seit Jahren international geführte Diskussionen. Vgl. dazu QUINN, Philip L. – TALIAFERRO, Charles (Hgg.): A Companion to Philosophy of Religion. Malden, Mass.; Oxford 1997. – JÄGER, Christoph (Hg.): Analytische Religionsphilosophie. Paderborn u.a. 1998. – GESTRICH, Christof (Hg.): Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende. Berlin 1999. – WOLF, Kurt: Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt. München 1999.

⁷ BUBER, Martin: Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Zürich 1953. 13–15.

aber – in die systematische Herzmitte aller Gottrede weisend – die These, dass unter neuzeitlichen Bedingungen die Geschichte religiöser Verkündigung und damit die Rede von einer transzendenten Wirklichkeit identisch sei mit der Geschichte ihrer Metaphorisierung und die Versuche von deren Zurücknahme den Namen „Fundamentalismus“ trügen.⁸ Doch so einfach verhält es sich nicht. Christliche Theologie hat sich von Anfang an als Erkenntnis – im Grunde sogar als die ‚bessere‘ Philosophie – verstanden und darum für ihre Aussagen einen Wahrheitsanspruch erhoben, den sie den Kriterien ‚Erster Philosophie‘, d.h. einem Fragen nach unbedingt Gültigem unterstellte.⁹ Wie das unter den zeitgenössischen Bedingungen und gegen den die Möglichkeit solcher Gedanken ausschließenden Mainstream geschehen kann, wird zu prüfen sein.

„Ein heute gängiger Vorbehalt gegen den Rekurs auf letzte Überzeugungen besteht in dem Gedanken, daß derlei Überzeugungen [...] in der Vergangenheit verantwortlich für jenes bornierte Verhalten gewesen seien, das man Bigotterie nennt. Aber schon ein geringes bißchen Erfahrungswissen kann diese Ansicht auflösen. In praxi nämlich sind am bigottesten diejenigen, die überhaupt keine Überzeugung besitzen“¹⁰,

schrrieb Gilbert Keith Chesterton in seiner „Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter“. Dieser philosophisch wie gleichermaßen theologisch fatalen Sackgasse mit philosophischen Mitteln den Weg zu verlegen, ist nicht die geringste Absicht der nachfolgenden Überlegungen zur Notwendigkeit und Möglichkeit, heute von Gott zu reden. Ich beginne mit einer Problemeinführung, die den Titel trägt:

1. Zwischen Skepsis und Hoffnung

An den Anfang stelle ich vier – zunächst unkommentierte – Zitate, die unseren Einstieg in die Sache leiten können:

Dear God, if You exist,
save my soul if it exists
(Englischer Pfarrer im 19. Jahrhundert)¹¹

All I ever do is eat and sleep, eat and sleep...
There must be more to a cat's life – but I hope not.
(Cartoon-Kater Garfield)¹²

⁸ Vgl. BURGER, Rudolf: Ein neues Zentralgebiet? Kultur als Zivilreligion. Merkur 53 (1999). Heft 9/10. 922–935. – Vgl. dazu auch VERWEYEN, Hansjürgen: Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft. Regensburg 2000. 7–11.

⁹ Vgl. dazu: HONNEFELDER, Ludger: Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen. In: Baumgartner, Hans Michael – Waldenfels, Hans (Hgg.): Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts. Freiburg; München 1999. 47–64. Hier bes. 57–62. – RATZINGER, Joseph: Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. Nr. 57 vom 8. 3. 2000. 52–53. – Vgl. auch MÜLLER, Klaus: Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel. Münster 2000. 6–15. 405–413 – DERS.: Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede. In: Neuner, Peter (Hg.): Glaubenswissenschaft. Freiburg; Basel; Wien 2002. (QD; 195). 33–56.

¹⁰ CHESTERTON, Gilbert K.: Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter. Aus dem Englischen neu übers. v. Monika Noll u. Ulrich Enderwitz. Frankfurt a.M. 1998. 277.

¹¹ Zit. nach HOUTEPEN: Gott – eine offene Frage. 112.

¹² Zit. nach KLIER, Walter: Die Literatur als Religion betrachtet. In: Merkur 53 (1999). Heft 9/10. 1021–1026. Hier 1023.

„Wenn Gottes Nähe sich zu fühlen gibt, ist es leicht, gläubig zu sein; ist Er aber fern, dann wird es Zeit für den nackten Glauben, der nichts hat als das Wort ‚Ich lasse dich nicht‘... Vielleicht ist Gott unserer frostigen Zeit näher als dem Barock..., nur empfinden wir es nicht. Er aber erwartet, daß wir nicht sagen: ‚Wir fühlen keine Nähe, also ist kein Gott‘ – sondern ihm durch die Ferne hin die Treue halten. Daraus könnte ein Glaube erwachsen, nicht weniger gültig, ja reiner vielleicht, härter jedenfalls, als er in den Zeiten des inneren Reichtums je gewesen ist“,

schrrieb Romano Guardini in sein Tagebuch.¹³ Und Ernst Jandl dichtete:

an gott
 daß an gott geglaubt einstens er habe
 fürwahr er könne das nicht sagen
 es sei einfach gewesen gott da
 und dazwischen sei garnichts gewesen
 jetzt aber er müßte sich plagen
 wenn jetzt an gott glauben er wollte
 garantieren für ihn könnte niemand
 indes vielleicht eines tages
 werde einfach gott wieder da sein
 und garnichts gewesen dazwischen.¹⁴

Mitte der 90er Jahre prägte Johann B. Metz in gegenwartsdiagnostischer Absicht das Wort „Gotteskrise“¹⁵. Es machte verblüffend schnell die Runde bis in bischöfliche Verlautbarungen, traf also irgendwie einen Nerv christlichen Zeitbewusstseins. Über seine sachliche Verständigungskraft ist damit noch nicht viel gesagt. Denn Krisen hat der Gottesgedanke schon früher durchgemacht. Die erste in der Zeit des Übergangs vom sogenannten Mittelalter zur sogenannten Neuzeit: Allem voran die Pestepidemien des 14. Jahrhunderts erschütterten den überlieferten Glauben an einen guten Schöpfer.¹⁶ Dann die kurze, aber höchst intensive Epoche, deren Grenzen man am besten mit dem Tod Gotthold E. Lessings und dem Erscheinen von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 einerseits und dem Tode Johann Wolfgang von Goethes und Georg Friedrich Wilhelm Hegels (1831/32) andererseits einhegt. Beherrscht wird dieses halbe Jahrhundert zunächst von der Diskussion um die ersten beiden „Kritiken“ Kants, also die „Kritik der reinen Vernunft“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“, dann von der um die Fichte'sche Religionsschrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ von 1792, die zunächst für kantischen Ursprungs gehalten wurde, schließlich um den wirklich kantischen Beitrag zur Sache, die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von 1793. Überlagert und dann überboten werden diese Diskussionen aber bereits seit 1785 durch eine Abfolge dreier höchst eigenwilliger Konflikte: zunächst dem „Panteismusstreit“ zwischen Friedrich Heinrich Jacobi und Moses Mendelssohn über den etwaigen Spinozismus Les-

¹³ GUARDINI, Romano: Tagebuch. Zit. nach Pfeiffer, Karl-Heinz: Die Frage nach Gott. In: Anzeiger für die Seelsorge 11/1999. 545.

¹⁴ JANDL, Ernst: Lechts und rinks. Gedichte, statements, peppermints. München 1995. 64.

¹⁵ Vgl. METZ, Johann Baptist: Gotteskrise – Versuch zur geistigen Situation der Zeit. In: Ders. u.a. (Hgg.): Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994. 76–92.

¹⁶ Vgl. MÜLLER: Philosophische Grundfragen. 226–228.

sings, der natürlich den damals brandgefährlichen Vorwurf des Pantheismus bzw. Atheismus nach sich zog. Dem folgte der „Atheismusstreit“, den Fichte 1798 mit seinem Aufsatz „Über unseren Glauben an eine göttliche Weltregierung“¹⁷ auslöste, weil er in radikaler Konsequenz der kantischen Verlagerung der Gottesfrage in die praktische Vernunft Gott mit dem unbedingten sittlichen Sollen identifiziert und damit hinsichtlich theistischer Gottesprädikate wie Bewusstsein und Personsein zu einer Vorwegnahme des Feuerbach'schen Projektionsverdachts gelangt, ohne freilich dessen Konsequenz zu ziehen: Für Fichte steht außer Frage, dass seine Erwägungen Gott angemessener sind als die Sätze orthodoxer Dogmatik. Mitten im Atheismusstreit bahnt sich schließlich – drittens – der sogenannte „Streit um die göttlichen Dinge“ an, den man auch „Theismusstreit“ nennen könnte; Protagonisten: Schon wieder Jacobi mit seiner Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“.¹⁸ Beklagter und darum auch Kontrahent ist Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Gestritten wird um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer philosophischen Rede von Gott; Jacobi bestreitet beides, Schelling bejaht beides als eminent philosophische Aufgabe.

Im Gang dieser Auseinandersetzungen war der teils schillernde, teils rätselhafte, teils faszinierende jüdische Philosoph Baruch de Spinoza zum heimlichen Dreh- und Angelpunkt geworden – was im Übrigen keineswegs verwunderlich ist: Bot Spinoza doch in der Tat erstmals die denkerischen Mittel, das heimliche Grundproblem der gesamten überkommenen philosophischen Theologie zu lösen, das diese im Grunde dadurch in Schach hielt, dass sie es als Problem ungedacht ließ: die Frage, wie denn überhaupt etwas – und selbst noch das Geringste, Vergänglichste – sein könne, wenn es notwendig ein Unendliches, Absolutes geben muss, damit überhaupt etwas sei. Gibt es ein Unendliches, kann es außer ihm ja schlichtweg nichts mehr geben, weil sich ein ‚außer‘ zu diesem Unendlichen nicht einmal mehr denken lässt. Also kann das, was es an Endlichem gibt, zwangsläufig nur so etwas wie eine Implikation des Absoluten sein. Schon Nikolaus von Kues und Giordano Bruno hatten genau an dieser Frage laboriert. Spinoza brachte die Antwort radikal auf den Begriff. Wer die Quellen liest, sieht, dass die genannten Streitfälle das Religionsthema unbeschadet ihres Gebrauchs kantischer Mittel durchaus kantkritisch in Debatten im Sinne einer argumentativen Einlösung der Gottesfrage transformierten. Bereits das Spezifikum der Jacobi-Mendelssohn-Debatte über Lessing macht aus, kein Spinozismus-Streit geblieben, sondern zu einem Streit um den Gegensatz von Wissen und Glauben geworden zu sein¹⁹, und die nachfolgenden Konflikte verschärfen diese Drift.

Nicht allzu viel später kommt es zu der ersten Bestreitung der Existenz Gottes, die ihre These nicht nur behauptet, sondern im strengen Sinn argumentativ einzulösen sucht: Es ist Ludwig Feuerbachs These, dass die Theologie in Wirklichkeit Anthropologie sei. Gemeinhin unterstellt man Feuerbach, Religion als etwas aufzufassen, worin der Mensch

¹⁷ Vgl. FICHTE, Johann Gottlieb: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. In: Ders.: Fichtes Werke. Bd. 5. Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971. 177–189.

¹⁸ Vgl. JAESCHKE, Walter (Hg.): Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799–1812). Quellenband. Hamburg 1994. 157–241.

¹⁹ Vgl. KAUTTLIS, Ingo: Von „Antinomien der Überzeugung“ und Aporien des modernen Theismus. In: Jaeschke, Walter (Hg.): Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Textband. Hamburg 1994. 1–34. Hier 1.

nur noch mit sich selbst zu tun habe, oder pointierter: Was der Mensch als Gott bezeichne, sei er selbst.²⁰ Der Mensch vergegenständliche sein Wesen unter gleichzeitiger Entgrenzung seiner endlichen Züge und mache dieses dann unter dem Titel ‚Gott‘ wiederum zum Objekt seines Denkens. Die Aufgabe der Religionskritik bestehe darin, das, was in der Theologie – grammatisch gesehen – als Prädikat auftrete, wieder an die Subjektstelle zu setzen. So werde die Anthropologie als das Geheimnis der Theologie aufgedeckt. Konkret: Der theologische Satz „Gott ist die Liebe“ müsse philosophisch mit „Die Liebe ist göttlich“ wiedergegeben werden. Die durchschnittliche theologische Antwort auf Feuerbach²¹ beschränkt sich in der Regel auf den nicht sonderlich aufregenden Gedanken, die Projektionsthese könne der Theologie nicht viel anhaben, weil die Tatsache, dass sich der Mensch einen Gott denkt oder ihn ersehnt, nichts darüber aussagt, ob es einen solchen Gott gibt oder nicht gibt, jedenfalls keinen Beweis der Nichtexistenz Gottes liefere.

Deutlich differenzierter nimmt sich die Sache aus, wenn in Betracht bleibt, dass Feuerbach sein kritisches Projekt nicht als Destruktion, sondern als Vollendung der Religion, genauer: der christlichen Religion verstanden hat. Damit hat er den vom – aus seiner Sicht unaufgeklärten Phänomen – Christentum transportierten Anspruch an die praktische Vernunft anerkannt, jedoch erst wirklich zu sich bringen wollen. Dieser Anspruch heißt mit einem Wort ‚Liebe‘. Sie ist das offenliegende Leitmotiv Feuerbachs. Noch heute liest sich mit einer gewissen Vergnüglichkeit, wie ebendies dem revolutionsgestimmten Friedrich Engels auf die Nerven ging. In „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ schreibt er:

„Aber die Liebe! – Ja, die Liebe ist überall und immer der Zaubergott, der bei Feuerbach über alle Schwierigkeiten des praktischen Lebens hinweghelfen soll – und das in einer Gesellschaft, die in Klassen mit diametral entgegengesetzten Interessen gespalten ist. Damit ist denn der letzte Rest ihres revolutionären Charakters aus der Philosophie verschwunden, und es bleibt nur die alte Leier: Liebet euch untereinander, fällt euch in die Arme ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes – allgemeiner Versöhnungsdusel!“²²

Ein Zweites kommt hinzu: Feuerbach hat das sogenannte Anthropomorphismus-Argument zum Leitfaden seiner philosophischen Thematisierung von Religion als ganzer gemacht. Der Gedanke taucht bereits bei dem Vorsokratiker Xenophanes auf und besagt im Kern, dass sich Menschen ihre Götter wie ihresgleichen vorstellen, verschieden nach Rasse und Aussehen – von Xenophanes mit den süffisanten Hinweis versehen, dass, wenn Kühe oder Pferde an Götter glaubten, diese Kuh- bzw. Pferdegestalt hätten.²³ Dieses Argument hat Feuerbach unter dem philosophischen Horizont seiner Zeit reformuliert. Damit hat er keineswegs eine platte Anti-Theologie betrieben. Der Ansatz bewegt

²⁰ Vgl. SCHMIDINGER, Heinrich: Religionsphilosophie. Studienmaterial Philosophie. Bd. III/4. Würzburg 1994. 29.

²¹ Vgl. etwa KÜNG, Hans: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München 1978. 242–244.

²² ENGELS, Friedrich: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx-Engels Studienausgabe. Bd.1: Philosophie. Hrsg. von Iring Fetscher. Frankfurt a.M. 1982. 182–222. Hier 206.

²³ Vgl. XENOPHANES: Fragmente. Nr. 11, 14, 15, 16. In: Kirk, Geoffrey S. – Raven, John E. – Schofield, Malcolm (Hgg.): Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Nr. 166–169. Übers. von Karlheinz Hülsler. Stuttgart; Weimar 1994. 183f.

sich sehr wohl auf dem erkenntniskritischen Niveau, das durch Kant verbindlich festgeschrieben war. Darum kann Feuerbach das Anthropomorphismus-Argument in folgender Form vortragen:

„Die Religion im allgemeinen [...] ist identisch mit dem Selbstbewußtsein, mit dem Bewußtsein des Menschen von seinem Wesen. Aber die Religion ist, allgemein ausgedrückt, Bewußtsein des Unendlichen; sie ist also und kann nichts anderes sein als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen [...]. Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. Oder: Im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten nur die Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand.“²⁴

Selbstbewusstsein und Religion und damit auch der Gottesgedanke sind konstitutiv verschränkt, meint Feuerbach also. Das trifft auch zu, denn wenn Religion damit zu tun hat, wie der Mensch sich selbst versteht, hängt der Begriff von Religion davon ab, wie Selbstbewusstsein gedacht wird. Erst an dieser Stelle kann eine seriöse Kritik an Feuerbach einsetzen – und muss es auch. Denn der von ihm vorausgesetzte Selbstbewusstseinsbegriff hält einer kritischen Prüfung in keiner Weise stand. Feuerbach fasst ihn so, dass Religion als indirekte Selbsterkenntnis des Menschen, ja geradezu als sein bewusstloses Selbstbewusstsein erscheint.²⁵ ‚Bewusstloses Selbstbewusstsein‘ aber ist ein Widerspruch in sich. Wer seiner bewusst ist, ist das nicht bewusstlos, sondern dergestalt, daß er bei sich ist. Und so bei sich ist, dass er dazu nicht erst durch einen Gedanken auf sich selbst, also reflexiv kommt. Sondern Selbstbewusstsein ist präreflexiv, manifestiert sich also in einem Vertrautsein mit sich selbst, das jedem möglichen Gedanken von jemand über sich selbst bereits vorausgeht. Das und alles, was daraus folgt, lässt Feuerbach außer Betracht. Aufgrund seines völlig unzureichenden Selbstbewusstseinsbegriffs muss er Religion als Weise der Selbstentfremdung des Menschen auffassen, als etwas, worin sich lediglich Phantasien und Wünsche niederschlagen:

„Der Mensch trennt sich in der Religion von sich selbst, aber nur, um immer wieder auf denselben Punkt zurückzukommen, von dem er ausgelaufen. Der Mensch negiert sich, aber nur, um sich wieder zu setzen, und zwar jetzt in verherrlichter Gestalt; je mehr er sich in seinen Augen erniedrigt, desto höher steigt er in den Augen Gottes. Und er negiert sich, weil der positive Mensch, der Positivus der Menschheit, Gott ist; er erniedrigt sich, weil Gott der erhöhte Mensch ist. Gott ist Mensch. Darum muß der Mensch von sich selbst so niedrig als möglich denken. Er braucht nichts für sich zu sein, weil das, was er ist, schon sein Gott ist. Gott ist sein Ich; darum muß er sich verleugnen.“²⁶

Wo immer – sei es theologisch, sei es philosophisch – diese Verknüpfung von menschlicher Selbsterniedrigung und Gottesgedanke auftritt, darf das als Indiz für eine unzureichende Anthropologie genommen werden.

Die nachfolgende Religionskritik von Karl Marx/Friedrich Engels, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, unterbietet Feuerbachs Niveau dadurch, dass sie sich auf funktionale Beschreibungen des Gottesgedankens beschränkt: Marx/Engels fassen ihn

²⁴ FEUERBACH, Ludwig: Das Wesen des Christentums. In: Ders.: Werke in 6 Bänden. Bd. 5. Hrsg. von Erihe Thies Frankfurt 1976. 18–19.

²⁵ Vgl. FEUERBACH: Wesen. 31. 47. – MÜLLER, Klaus: Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamental-theologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität. Frankfurt a.M. 1994. 590–594.

²⁶ FEUERBACH: Wesen. 214.

als gesellschaftliches Beruhigungsmittel zur Erträglichkeit ungerechter Zustände, für Nietzsche sind der Gottesgedanke und alles mit ihm Verbundene Ausdruck des Ressentiments der im Leben zu kurz gekommenen, der ihnen zur Kompensation dient. Und Freud versteht Religion als Krankheit, sofern sie zu viel Triebverzicht fordere, ohne wirklichen Trost zu spenden, und eine zumindest partielle Realitätsflucht darstelle, die den Menschen seiner wirklichen Welt entfremde.

Im Horizont dieser Motive gewinnen die eingangs aufgereihten Zitate ihre Tiefenschärfe: Zunächst hat sich die Einstellung des englischen Pfarrers flächendeckend verbreitet: ein vom Zweifel am eigenen Glaubekönnen durchsetztes Gottes- und Selbstverständnis. Dem folgte unter den Bedingungen der Konsum- und Spaßgesellschaft das Kater-Garfield-Prinzip: dass es hoffentlich nicht mehr als Essen und Schlafen gebe in dieser Welt. Romano Guardinis Prognose war für ihre Zeit avantgardistisch und spektakulär. Ob sie sich erfüllt, wird sich zeigen müssen. Ernst Jandl war vorsichtiger – und mutiger zugleich. Er hielt für möglich, daß Gott eines Tages wieder da sei, und nichts dazwischen gewesen wäre. Dafür spricht mittlerweile philosophisch nicht Weniges. Schon vor Jahren war der französischen Philosophie eine Wiederentdeckung der Gottesfrage zu attestieren.²⁷ Im deutschsprachigen Bereich besteht diesbezüglich seit langem eine Art Tabu, das nur von wenigen durchbrochen wird. Beeindruckend tut das Dieter Henrich mit seinen sechzehn Thesen für „Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne?“²⁸ Das Fragezeichen hinter diesem Titel und seine eigene Neigung zu einer östlichen Spiritualität hindern Henrich nicht zu sagen:

„Ich will als Philosoph von Gott sprechen, und jeder Philosoph sollte es zumindest können, dem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu einer Spezialität unter anderen geworden oder vielmehr heruntergekommen ist.“²⁹

Natürlich kann die Philosophie nur einen *Gottesgedanken* entfalten, ohne über die Realität des damit Gedachten zu befinden. Allerdings vermag sie zu erwägen, auf welche Weise auch diese Frage noch beantwortet werden könnte.³⁰ Wer sagt, dass das Vollkommene seinsmäßig dem Unvollkommenen voraus liegt und darum der Grund der Welt ein ‚Jemand‘ sein müsse und nicht ein ‚Etwas‘ sein kann und alle Wirklichkeit dem freien Willen dieses ‚Jemand‘ entspringen müsse (wie das etwa Robert Spaemann tut)³¹, überzieht die philosophischen Möglichkeiten in der Gottesfrage. Es könnte ja auch eine überpersönliche Wirklichkeitsweise geben, für deren Erfassung unsere Erkenntnismittel nicht reichen.

²⁷ Vgl. ECKHOLT, Margit: Eine theologische Wende? Entwicklungen in der französischen Philosophie. In: HerKorr 50 (1996), 261–266.

²⁸ HENRICH, Dieter: Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen. In: Ders. – Metz, Johann Baptist – Hilberath, Bernd Jochen – Werblowsky, Zwi (Hgg.): Die Gottrede von Juden und Christen unter der Herausforderung der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin. Münster 1997, 10–20.

²⁹ HENRICH: Thesen, 10.

³⁰ Vgl. HENRICH: Thesen, 12.

³¹ Vgl. SPAEMANN, Robert: Die Taube auf dem Dach. Gott ist nicht der Veranstalter des Bösen. Ein Einspruch gegen Schnädelbachs Ökumene der Absurditäten. In: Die Zeit Nr. 23, vom 31. 5. 2000, 47.

Aber auch, wenn man Spaemanns Gedanken nicht folgen mag, bleibt noch mehr als genug, was sich über Gott philosophisch sagen lässt. Das soll nachfolgend ausgelotet werden und hat natürlich sein Zentrum in jenen Denkformen, die nicht sehr glücklich „Gottesbeweise“ heißen und das Fundament der so genannten „Natürlichen Theologie“ gegenüber der Offenbarungstheologie bilden.

2. Das Problem „Natürlicher Theologie“

Ausgehend von einigen wenigen biblischen Spuren namentlich in Weisheit 13-15 und in Röm 1,20 bildete sich die Überzeugung aus, dass Gottes unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen werden könne, um es mit Paulus zu formulieren. Unter Rückgriff auf Motive aus der antiken Philosophie entstand dabei eine Anzahl von Argumentfiguren, die einer positiven Beantwortung der Frage „An Deo sit?“ – ob Gott existiert, zuarbeiten sollte. Warum ich so vorsichtig formuliere, erkläre ich gleich noch. Die bekanntesten Argumente sind der später von Kant so genannte „Ontologische Gottesbeweis“ des Anselm von Canterbury und die „Quinque viae“ – die fünf Wege des Thomas von Aquin. Ersterer sucht aus dem Grenzbegriff dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, die notwendige Existenz, ja sogar Undenkbarkeit der Nicht-Existenz dieses mit diesem Begriff Gedachten zu erweisen. Thomas Beweise nehmen fast alle ihren Ausgang von Gedanken über die als Schöpfung verstandene Wirklichkeit: dass etwa alle Bewegung notwendig einen unbewegten Anfang haben muss oder alles Vergängliche notwendig etwas Unvergängliches voraussetzt, weil sonst selbst als einmal Nichtgewesenes nicht sein könnte – salopp gesagt: weil von nichts nichts kommen kann. Und diese Instanz nennen wir Gott; so enden alle seine fünf Wege.

Übrigens haben die Gottesbeweise wie überhaupt die ganze natürliche Theologie in der anhebenden Neuzeit seit Descartes einen höheren Stellenwert als im Mittelalter, weil auf diesem Wege gegen die Krise des überlieferten Glaubens an den sich offenbarenden Gott eine unabhängig von den Offenbarungstexten gewonnene Gotteserkenntnis zur Stabilisierung des Glaubens gewonnen werden sollte. Umgekehrt gab es Kritik an den Gottesbeweisen nicht erst neuzeitlich, sondern bereits zu Lebzeiten Anselms selbst. Die systematischsten Einwände freilich wurden in der Tat von Kant vorgetragen. Er hielt Gottesbeweise mit dem Instrumentar der theoretischen Vernunft für unmöglich, weil verlässliche Erkenntnis notwendig auf Sinneserfahrung angewiesen ist, Gott kraft seiner Weltjenseitigkeit aber gerade nicht diesem Erfahrungsbereich zugerechnet wird.

Allerdings wurde Kant dadurch in keiner Weise zu jenem „Alleszermalmer“, als den ihn Moses Mendelssohn bezeichnete. Kant war nämlich überzeugt, dass die theoretische Vernunft unbeschadet ihrer Unfähigkeit zur Erkenntnis Gottes gleichwohl den Gottesbegriff notwendig denken muss und also niemals los wird. Wenn sich etwas so uneliminierbar aufdrängt – so Kant – muss es im Gesamt der menschlichen Vernunft einen Sinn haben. Und diesen findet er im Bereich der praktischen Vernunft, also der Ethik. Wir erleben – so Kant – , wie Menschen, die ein sittliches Leben führen, im Unglück enden und umgekehrt andere, die alle Krümmen gerade sein lassen, im Glück baden. Wenn das für immer so bliebe, fielen Glückseligkeit und Glückswürdigkeit völlig auseinander. Es

wäre unvernünftig, sittlich zu leben, und das hätte einen fundamentalen Selbstzweifel der Vernunft zur Folge, weil sie dem, was sie am unmittelbarsten in sich selbst spürt – dem sittlichen Sollen, also dem Gewissensspruch – nicht mehr trauen dürfte und damit sich selbst nicht mehr. Also muss es um der Vernünftigkeit der Vernunft willen eine endzeitliche Instanz geben, durch welche Glückseligkeit und Glückswürdigkeit zu gerechtem Ausgleich gebracht werden. In diese Funktion setzt er den Gottesgedanken ein, versehen mit durchaus traditionellen Prädikaten wie Allmacht, Allwissen usw. Kant formuliert damit so etwas wie einen existenziellen Gottesbeweis aus den Quellen der Moral. Heute ist üblich, diesen Gedanken ganz schnell als Wunschdenken abzutun, dass es halt gerecht zugehen solle in unserer Welt. Ich gebe aber zu bedenken, dass, wenn Kant völlig falsch läge, wir vernünftigerweise nicht einmal mehr das Recht hätten, das Geringste zu tun, was wir für die Opfer der Geschichte tun können, nämlich für sie auf Gerechtigkeit zu hoffen. Hätte Kant nicht wenigstens im Kern recht, wäre der Atheismus für vernünftige Menschen moralische Pflicht.

Damit sind die Haupttypen der Gottesbeweisargumente benannt. Das Ringen mit ihnen und die Kritik an ihnen halten bis heute an. Beides geschieht sowohl seitens der Theologie wie auch der Philosophie. Fragen wir jetzt nach dieser kurzen inhaltlichen Übersicht nach

3. Anspruch und Funktion von „Gottesbeweisen“

Für die Mehrheit der Zeitgenossen von heute hat allein schon der Ausdruck „Gottesbeweis“ einen unguuten Beigeschmack. Viele, die einen agnostischen oder gleichgültigen Standpunkt in der Gottesfrage einnehmen, halten ein solches Unternehmen von vornherein für sinnlos und für den Ausdruck maßloser Selbstüberschätzung religiöser und theologischer Diskurse. Viele andere – zumal Menschen, die ihr Leben religiös interpretieren und sich in die Perspektive eines Glaubens stellen – hegen eine seltsam ähnliche Ansicht, nur mit umgekehrten Vorzeichen: Mit Gottesbeweisen, sagen sie, maßt sich die Vernunft Erkenntnis über etwas an, das nur dem Glauben und religiöser Erfahrung zugänglich sei. Beide Positionen kommen darin überein, aus mangelnder Kenntnis der Sache selbst fundamentalen Missverständnissen aufzusitzen – und zwar bezüglich des zweiten Teils des Ausdrucks, also „-beweis“ nicht anders als hinsichtlich des ganzen Begriffs „Gottesbeweis“.

Denn: (a) Bereits rein wissenschaftlich wie philosophisch ist Beweis nicht gleich Beweis. Im weiteren Sinn heißt ‚Beweis‘ die strenge Begründung einer Behauptung, im engeren Sinn der gültige Schluss, d.h. dass etwas aus wahren Prämissen oder wahr angenommenen Hypothesen oder unbeweisbaren Axiomen korrekt gefolgert wird. Außerdem muss die Beweisbarkeit eines Satzes innerhalb eines Axiomensystems unterschieden werden von der Beweisbarkeit dieses Satzes überhaupt. In diesem Zusammenhang ist eines der nach ihrem Entdecker sogenannten Gödelschen Theoreme von größter Bedeutung: der Unvollständigkeitssatz. Der Mathematiker Kurt Gödel erbrachte den Beweis, dass kein formales System, z.B. die elementare Zahlentheorie, mit seinen eigenen formalen Mitteln seine Widerspruchsfreiheit zu beweisen vermag. Oder anders gesagt: Nicht

einmal die Widerspruchsfreiheit der Mathematik kann mit endlichen Mitteln und allein den Mitteln des gegebenen Systems bewiesen werden. Bereits philosophisch geht der Begriff des Beweises also keineswegs mit dem Gedanken der Lückenlosigkeit, der absoluten Voraussetzungslosigkeit und damit mit dem einer letzten Erzwingbarkeit einher. Übrigens hat Gödel selbst auch einen höchst komplizierten Gottesbeweis formuliert.

(b) Damit erweist sich, was „Gottesbeweis“ näherhin meint, als eine durch ihren spezifischen Sachbereich strukturierte Argumentationsform, die wie alle anderen Beweise auch ihre Voraussetzungen hat. Die fundamentalste dieser Voraussetzungen benennt Thomas von Aquin gleich eingangs seiner „Summa theologiae“. Er fragt sich, ob die Existenz Gottes etwas durch sich Bekanntes sei. Das ist nicht der Fall, sofern zu etwas durch sich Bekanntem nicht das Gegenteil gedacht werden könne. Ebendies aber tut, wer die Nicht-Existenz Gottes behauptet (und das geht in keiner Weise mit einem logischen Fehler einher). Daraus zieht Thomas (in der für ihn typischen Form der Distinktion) folgende Konsequenz:

„Etwas kann ‚selbst-verständlich‘ sein in doppelter Weise: einmal so, daß es zwar in sich selbst-verständlich ist, aber nicht für uns [gemeint ist für unser Erkenntnisvermögen; K.M.]; ein zweites Mal so, daß es auch für uns selbst-verständlich ist. Ein Satz ist nämlich dann von selbst einleuchtend, also selbst-verständlich, wenn das Prädikat im Begriff des Subjekts eingeschlossen ist, wie z.B. bei dem Satz: Der Mensch ist ein Sinnenwesen. Denn das Prädikat Sinnenwesen ist in dem Begriff ‚Mensch‘ notwendig enthalten. Wenn nun alle wissen, was mit dem Prädikat und dem Subjekt im Satz gemeint ist, dann ist auch die Wahrheit des Satzes allen von selbst einleuchtend. [...] Wenn aber die Bedeutung von Subjekt und Prädikat nicht allgemein bekannt ist, so wird zwar der Satz für sich [d. h. von der Sprache her gesehen] selbst-verständlich sein, nicht aber für jene, die die Bedeutung von Subjekt und Prädikat nicht kennen. [...] Also ist der Satz: Es gibt einen Gott – von selbst einleuchtend, also selbst-verständlich, denn es wird später gezeigt werden, daß Prädikat und Subjekt dieses Satzes eins sind: Gott nämlich ist sein Dasein. Weil wir aber nicht wissen, was Gott ist, so ist der Satz vom Dasein Gottes für uns nicht selbst-verständlich, muß vielmehr bewiesen [demonstrari; K.M.] werden aus den Wirkungen Gottes, die zwar der Ordnung der Natur nach später als die Ursache, also weniger selbst-verständlich, unserem Erkennen aber früher gegeben als die Ursache, also leichter zugänglich sind.“³²

Das aber heißt: Im Gottesbeweis geht es nicht um die Aufdeckung von etwas völlig Neuem oder die Widerlegung dessen, der Gottes Existenz bestreitet. Vielmehr sollen im Gottesbeweis in schlussfolgender Form Gründe für das Recht und die Vernunftgemäßheit der Annahme einer Existenz Gottes benannt werden. Eine bereits gegebene prädiskursive oder intuitiv und emotional fundierte Gottesgewissheit soll ausdrücklich gemacht und als solche durch die Benennung von Erkenntnisgründen intellektuell plausibilisiert werden. Gottesbeweise dienen einer methodisch vorgehenden reflexiven Selbstvergewisserung von Glaubenden. Sie ersetzen nicht die Option für eine religiöse Welt- und Selbstbeschreibung – genauso wenig wie die Ablehnung der einschlägigen Argumente eine nicht-religiöse Option des Betreffenden hinsichtlich der Welt- und Selbstbeschreibung präjudiziert. Andernfalls würde ja jede und jeder Nichtglaubende als Dummkopf bezeichnet werden müssen – und aus umgekehrter Perspektive natürlich auch jeder und jede Glaubende seitens derer, die die

³² THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I, q2, a1 c.

Argumente ablehnen. Aus diesem Grund ist Gotteserkenntnis auch niemals an gottesbeweisförmige Einsicht gebunden (und ist auch philosophie- und theologiehistorisch dieses Junktim niemals hergestellt worden). Die Möglichkeit religiös-glaubender Welt- und Selbstbeschreibung ist nicht an die Beherrschung bestimmter rationaler Strategien und Diskursformen gebunden. Aus der damit vorgenommen Relevanzbeschränkung der Gottesbeweise folgt nun aber, sieht man etwas näher zu, keinerlei Minderung ihres Gewichts, sondern das Gegenteil – und zwar aus zwei Gründen:

(a) Wenn sie nicht als für den Glauben von außen als dessen Fundament in Anspruch genommen werden, stehen sie für den, der die einschlägigen Argumente denkt und prüft, in Funktion begrifflicher Entfaltung seiner bzw. ihrer bereits gegebenen Erfahrung. D.h. sie dienen der Selbstverständigung in der Perspektive der intellektuellen Redlichkeit. Zu deren integralen Momenten gehört aber, die je eigene Welt- und Selbstbeschreibung in eine Einheit zu bringen, also von Widersprüchen freizuhalten. Vernunftgemäße Lebensführung und Weltdeutung sozusagen am 'Werktag muss deshalb aus der ihr inhärenten Dynamik um die Explikation der Widerspruchsfreiheit der Annahme einer Existenz Gottes Sorge tragen.

(b) Auf dem Sockel dieser reflexiven Selbstvergewisserung gewinnen gottesbeweisförmige Argumentfiguren dann auch eine – freilich mittelbare – Bedeutung für den Disput zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden über das Dasein Gottes ein. Sie dienen nicht dazu, dem anderen die eigene Position anzudemonstrieren, sondern zur Präzision, auf dem Forum der Vernunft lokalisierbaren Markierung ebendieser eigenen Position. Erst wenn ich mit all den mir zur Verfügung stehenden Mitteln kundgetan habe, was meine Überzeugung ist, bin ich ein ernsthafter Disputpartner für den Andersdenkenden – und nehme auch ihn erst im vollen Sinne ernst. Schränkte ich die mir im Prinzip zur Verfügung stehenden Mittel der Explikation meiner Position ein, so resultierte daraus zwar im ersten Moment der Eindruck größerer Nähe zwischen meinem Disputpartner und mir. In Wirklichkeit verwischte ich damit aber, wo ich in der Sache wirklich stehe. Folge: Der an die Vernunft adressierte Diskurs, der Überzeugung sucht, glitt ab in Überreden oder Gleichgültigkeit, d.h. Kommunikation als solche wäre aufgegeben.

Unter diesen beiden Voraussetzungen (a) und (b) eignet dem, was „Gottesbeweis“ heißt, offenkundig weit über ein mögliches historisches Interesse hinaus, theologisch wie philosophisch eine systematische Relevanz: Als Indiz dafür steht nicht zuletzt die Tatsache, dass zum einen die klassischen Gottesbeweise in ihrem Für und Wider die Philosophie bis heute nicht zur Ruhe kommen lassen. Bestimmte Argumenttypen werden immer neu reformuliert und der Prüfung unterzogen – nicht zuletzt natürlich auch deswegen, weil sich an ihnen in pointierter Weise das Problem der Grenze philosophischen Denkens abarbeiten lässt. Zum anderen sind in den letzten Jahren mehrfach so etwas wie neue Gottesbeweise formuliert worden. Sie kommen meist aus dem Bereich interdisziplinärer Bemühungen namentlich zwischen Physik, Kosmologie und Philosophie und lösen regelmäßig heftige, zum Teil polemische Kontroversen aus. Am allerwenigsten zeigt sich von all dem – verblüffenderweise – die Theologie berührt, auch die katholische, obwohl diese in einigen Lehrdokumenten aus dem Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts sogar lehramtlich auf dieses Thema verpflichtet ist. Theologisch stehen offenkundig seit

langem andere Themen auf der Agenda. Anders lässt sich das seit Jahrzehnten herrschende Desinteresse der Theologie an den klassischen Argumenten in Sachen Gottesfrage wie an neueren und neuesten Wiederaufnahmen der Diskussionsstränge nicht erklären.

Viele Theologietreibende – scheint mir – haben die Brisanz dieses Vorgangs noch gar nicht erkannt. Robert Spaemann schrieb in einem „Merkur“-Sonderheft im Herbst 1999

„Der weitgehende Verzicht vieler heutiger Theologen [...] auf die Frage nach der Referenz, der ‚Bedeutung‘ jenseits des ‚Sinnes‘ der Texte und damit nach deren Konvergenz, ist Indiz für eine theologia etsi deus non daretur. Ihr Thema sind nur Texte. Nur Texte aber, das heißt: fiction.“³³

Spaemann beschließt seinen „Das unsterbliche Gerücht“ betitelten Essay mit einem Hinweis, dem intensivst nachzugehen aller Anlass bestünde: dass eine auf textimmanente Reflexionen sich beschränkende Theologie aufs Trefflichste der durch die Neuen Medien um sich greifenden Virtualisierung der Welt korrespondiert und diese das Dasein Gottes verzichtbar mache.³⁴

Das Vorwort des Heftes, in dem Spaemann diese Überlegungen entfaltet, endet mit den aus der Feder zweier Nicht-Theologen stammenden Sätzen:

„Nach Gott zu fragen, sei es in der Weise der Theologie, sei es mit Blick auf das Religiöse in der säkularen Welt, ist ein Exerzitium. [...] Wer es ausschlägt, nimmt Schaden – der Gläubige an seiner Seele, der Ungläubige an seinem Intellekt.“³⁵

Das erstere liegt auf der Hand. Letzteres verhält sich deswegen so, weil eine Vernunft, die sich selbst ernst nimmt, erst in der Auseinandersetzung mit dem Gottesgedanken als dem Inbegriff einer alles begründenden und bestimmenden Wirklichkeit³⁶, die sie gleichwohl nicht einmal begrifflich fassen kann, die eigene Größe so zu gewärtigen vermag, dass sie dabei ihrer Grenzen inne wird. Darum wage ich die These: Es ist in der Welt von heute möglich und nötig, philosophisch und theologisch von Gott zu sprechen.

³³ SPAEMANN, Robert: Das unsterbliche Gerücht. In: Merkur 53 (1999). Heft 9/10. 772–783. Hier 773.

³⁴ SPAEMANN: Gerücht. 783.

³⁵ BOHRER, Karlheinz – SCHEEL, Kurt: Vorwort zum „Merkur“-Sonderheft „Nach Gott fragen. Über das Religiöse“. Merkur 53 (1999). Heft 9/10. 769–771. Hier 771

³⁶ Zu diesem Gottesbegriff vgl. PANNENBERG, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a.M. 1987. 303–329. Hier 304.

Kurt Hübner

Kiel

Metaphysik und Offenbarung

1

Mit dem Entstehen der griechische Philosophie vor etwa zweieinhalbtausend Jahren kam zum ersten Mal die allgemeine Forderung in die damals noch weithin mythisch gedeutete Welt, für alles einen *Logos*, und das heißt: Begründungen und vernünftige Erklärungen zu finden. Das Hauptziel aber war, für das Seiende im Ganzen und den Weltgrund, dem es entspringt, einen *Logos*, also Begründungen und vernünftige Erklärungen zu finden, so daß es als ein der autonomen Vernunft einsichtiges und damit in sich folgerichtiges System begreifbar wird. Einen solchen Versuch nannte später Aristoteles eine *Metaphysik*. Aber eben weil sie vom Seienden im Ganzen handelte, war sie zugleich eine *Ontologie*, was ja nichts anderes als „Lehre vom Sein“ bedeutet. Der *Logos* der *Metaphysik*, der in Begründungen und Erklärungen des Seienden im Ganzen besteht, beruht somit auf einer bestimmten Weise autonomen, vernünftigen Denkens, das wir das ontologische Denken nennen.

Worin dieses Denken des näheren besteht, sei an einem Beispiel erläutert, nämlich an der Art, wie es heute in geradezu weltumspannender Weise in Erscheinung tritt. Wenn ich dieses Beispiel wähle, so ist das also nicht nur einfach mit dem natürlichen Interesse begründet, die eben Aktuelles hervorruft, sondern vor allem damit, daß ontologisches Denken in dieser seiner aktuellen Erscheinungsform heute als Maßstab für rechtes Denken überhaupt und als der einzige Zugang zur Wahrheit und zur Wirklichkeit betrachtet wird. Mit der Folge, daß auch die Offenbarung sich an diesem Maßstab zu messen habe. Dieses ontologische Denken ist aber kein anderes als jenes, das den empirischen Wissenschaften zugrunde liegt. Und sie sind es ja auch, die heute unser ganzes Leben weithin beherrschen, uns, die wir im wissenschaftlich-technischen Zeitalter leben und dadurch in unseren Denkgewohnheiten und in unserem Lebensstil tiefgreifend bestimmt sind.

Die empirische Wissenschaft ist eine Weise der Welterklärung, wobei mit Erklärung die Rückführung wahrnehmbarer Phänomene auf Gesetze und Regeln gemeint ist. Sie ist zudem eine systematische Welterklärung, weil sie mit Hilfe von empirischen Theorien zustande kommt, in denen Gesetze und Regeln zu größeren Gruppen zusammengefaßt und in einen logischen Zusammenhang gebracht werden. Solche Theorien liefern die gesuchten Erklärungen aber nur dann, wenn sie an der Wirklichkeit überprüft werden. Diese Überprüfung verläuft nach dem folgenden Schema: Erstens werden Einzeltatsachen beschrieben; dann wird zweitens die Aufeinanderfolge dieser Einzeltatsachen daraufhin untersucht, ob sie sich so verhält, wie es nach den durch Allgemeinbegriffe formulierten Gesetzen oder Regeln der Theorie zu erwarten ist. Damit tritt der Kerngedanke wissenschaftlicher Wirklichkeitsauffassung hervor, nämlich dieser: *Die Wirklichkeit ist durch den Unterschied von Allgemeinbegriffen und unter diese Allgemeinbegriffe fallende singuläre Tatsachen bestimmt.*

In diesem, den empirischen Wissenschaften zugrunde liegenden Kerngedanken enthüllt sich nun aber ihr ontologisches und damit auch metaphysisches Denken. Nach weitverbreiteter Auffassung beruht dieser Kerngedanke zwar auf einer elementaren Erfahrung und drückt somit eine gänzlich unmetaphysische, weil grundlegende, empirische Tatsache aus. Doch mache man die Probe aufs Exempel und stelle sich vor, man wolle empirisch prüfen, ob uns die Wahrnehmung der Wirklichkeit anders als durch das Medium singulärer Tatsachen, die durch Allgemeinbegriffe erfaßt werden, gegeben werden kann. Dies wäre sinnlos, wenn man unter empirischer Prüfung etwas verstünde, was auf der Grundlage der Unterscheidung von Allgemeinbegriff und Einzelwahrnehmung beruht, denn dann würde man ja das, was man erst prüfen will, schon als wahr voraussetzen. Sollte man aber diesen Standpunkt wechseln, so verstünde man unter empirischer Prüfung etwas anderes und könnte ebenfalls das Schema der Prüfung nicht selbst wieder empirisch prüfen. Daraus folgt: Die der Wissenschaft zugrunde liegende Annahme, daß die Wirklichkeit durch den Unterschied von abstraktem Allgemeinbegriff und singulärer Tatsache bestimmt wird, ist eine *apriorische Aussage*. Nun sind aber apriorische Aussagen über die Wirklichkeit von solchem Allgemeinheitsgrad nichts anderes als ontologische Aussagen. Also ist in der Tat der Kerngedanke, auf dem wissenschaftliches Denken beruht, nämlich die Rolle und Bedeutung des Begriffs, ein ontologischer und metaphysischer, nicht aber, wie weithin angenommen, ein empirischer.

In diesem Zusammenhang ist es erhellend, daß die apriorische Behauptung, die Wahrnehmung der Wirklichkeit vermittele nur singuläre Ereignisse, die von abstrakten Begriffen scharf zu unterscheiden sind, erst mit der griechischen Metaphysik in die Welt kam und sich überhaupt erst mit dem Aufkommen der empirischen Wissenschaften im 17. Jahrhundert endgültig durchgesetzt hat. Man denke doch an die ungeheuere Anstrengung, die es Plato kostete, einen solchen Unterschied von Begriff und Wahrnehmung herauszuarbeiten. Tatsächlich existierte er nicht innerhalb des griechischen Mythos, von dem sich die griechische Philosophie zunehmend löste. Das Allgemeine wurde dort nicht als Begriff dem Besonderen und Einzelnen gegenübergestellt, sondern Allgemeines und Besonderes bildeten vielmehr miteinander eine so unauflösliche Einheit, daß sie für das mythische Denken nicht einmal als deren Bauelemente erkennbar waren. Deswegen unterschied der Mythos auch nicht wie die Wissenschaft zwischen dem allgemeinen Gesetz, das nur in Gedanken zu erfassen ist, und dem Einzelnen der sinnlichen Wahrnehmung, das darunter subsumiert werden kann, sondern *im Einzelnen* sah er die Substanz eines numinösen und individuellen Wesens wirken, eines Gottes zum Beispiel, der überall im entsprechenden Phänomenbereich auf gleiche Weise anwesend und auch auf regelhafte, gesetzmäßige Weise wirksam war. So etwa, wenn sich mythisch im allgemeinen Rhythmus der Jahreszeiten dieselbe individuelle Geschichte einer Gottheit spiegelt. Daher übernehmen im numinösen Bereich *numinose Eigennamen* die *Funktion von Allgemeinbegriffen*. So spricht Homer nicht von einer Morgenröte, sondern von der Göttin Eos, nicht von einem Nordwind, sondern vom Gotte Boreas, nicht von einem Regenbogen, sondern von Iris, nicht von der Liebe, sondern vom Eros usw. Selbst wo Homer Allgemeinbegriffe nicht ausdrücklich durch numinöse Eigennamen ersetzt, verbindet er mit ihnen doch konnotativ einen ganz anderen, dem heutigen Leser oft gar nicht unmittelbar erkennbaren Sinn, weil damit die Anwesenheit einer individuellen, mythischen Substanz gemeint ist.

Wir müssen jetzt aber unsere Aufmerksamkeit darauf richten, daß die bisherigen Betrachtungen solche *über* die empirische Wissenschaft und *über* das mythische Denken gewesen sind. In diesem Sinne handelt es sich also um *metatheoretische Aussagen*. Mit dem Wort „meta“ wird ausgedrückt, daß es sich um Aussagen über Aussagen – der Wissenschaft, des Mythos – handelt; theoretisch aber heißen sie, weil sie selbst den Charakter wissenschaftlicher Aussagen haben, sofern sie sich ja im Medium des wissenschaftlichen Begriffsverständnisses bewegen.

Dabei stellte sich jedoch wie gezeigt heraus, daß metatheoretisch in wissenschaftlicher Weise auch über das nichtwissenschaftliche, z.B. mythische Denken geredet werden kann, und zwar mit dem Ergebnis, daß in dessen grundlegenden Vorstellungen über die Wirklichkeit gerade nicht, wie in der Wissenschaft, der abstrakte Allgemeinbegriff und die singuläre Tatsache scharf voneinander geschieden werden, sondern im Gegenteil beide vollkommen miteinander verschmolzen sind – der Mythos also offenbar auf einer ganz anderen Ontologie beruht als die Wissenschaft. Wir können allerdings nur metatheoretisch von einer Ontologie des Mythos sprechen, wie ich schon jetzt anmerken möchte, also im nur metasprachlichen Vergleich zwischen Wissenschaft und Mythos, während der *innerhalb des Mythos Denkende* (objektsprachlich) dessen ontologische Verfassung gar nicht formulieren kann oder sich zumindest ihrer nicht bewußt sein mag.

Aber wird nicht der Mythos, wenn man ihn solchermaßen in die wissenschaftliche Sprache übersetzt und begriffswissenschaftlich formuliert, entscheidend verändert und verfälscht? Dies ist jedoch so wenig der Fall, daß er uns vielmehr, die wir im wissenschaftlichen Zeitalter leben, überhaupt nur durch eine solche Übersetzung in seinem tiefgreifenden Unterschied zur Wissenschaft und damit in seiner eigentümlichen, allgemeinen Wirklichkeitsauffassung erkennbar werden kann. Übersetzt man aber diese allgemeine Wirklichkeitsauffassung in der beschriebenen Weise mit den Mitteln der wissenschaftlichen Sprache, so geben wir ihr zugleich die Form einer, nunmehr quasi mythischen Ontologie, die wir mit der wissenschaftlichen vergleichen können.

Wir haben es also, metasprachlich ausgedrückt, mit mehreren Ontologien zu tun, und solche liegen keineswegs nur Wissenschaft und Mythos zugrunde, sondern auch der religiösen Offenbarung, die uns ja noch beschäftigen soll. Auch erschöpfen sich selbstverständlich Ontologien nicht darin, wie sie die Unterschiede zwischen allgemeinen Begriffen und singulären Tatsachen erfassen; sie haben vielmehr weit darüber hinausgehende Grundstrukturen des Seienden und der Wirklichkeit insgesamt zum Inhalt, die sie in systematischer Form zusammenfassen. Ich erinnere nur als Beispiel an Kants ontologische Kategorienlehre über Kausalität, Raum und Zeit, Qualität, Quantität usw. Gibt es aber nicht nur *eine*, sondern *mehrere* historisch gegebene und möglicherweise auch denkbare Ontologien, dann stellt sich die Frage, wie oder ob überhaupt zwischen ihnen unterschieden werden kann. Gibt es in Wahrheit doch nur die eine, die „wahre Ontologie“, wie meist geglaubt wurde, oder können mehrere nebeneinander bestehen? Wie ist überhaupt die Gültigkeit einer Ontologie zu ermitteln?

Auf Erfahrung kann man sich dabei, wie schon gezeigt, nicht stützen, da es sich um rein apriorische Konstruktionen handelt. Versuchte man es aber durch reines Denken, so muß man sich fragen, welche absolute Evidenz dieses in sich haben sollte? Die klassische Antwort darauf lautet, es gäbe unmittelbare Vernunfteinsichten. Doch gerät man mit ihr

in einen unaufhebbaren Zirkel. Um eine Aussage als Ausdruck einer absoluten Vernunftseinsicht zu beurteilen, muß man auf Aussagen verweisen, die man für absolute Vernunftseinsichten hält.

Die unvermeidliche Sackgasse, in die man also bei dem Versuch gerät, die absolute Gültigkeit irgendeiner Ontologie nachzuweisen, wurde immer wieder durch ein allgemein herrschendes, unhistorisches Denken getrübt. Man erkannte nicht, daß die scheinbar absoluten Evidenzen, auf die man sog. Letztbegründungen glaubte stützen zu können, ihre Ursache nur in einer festgefügt Gewöhnung an historisch Etabliertes oder daraus Abgeleitetes hatte. (Es sei nur an Kants Meinung erinnert, die Euklidische Geometrie sei durch die unmittelbar notwendige Evidenz ihrer Axiome begründet und damit die einzig mögliche.) So bietet die Geistesgeschichte geradezu ein Trümmerfeld immer wieder neuer und immer wieder gescheiterter Versuche, endgültige ontologische Einsichten in die Grundverfassung, die Grundstruktur der Wirklichkeit zu gewinnen. In Wahrheit ist jedoch ihr Entstehen und Vergehen immer nur historisch erklärbar.¹

2

Die metatheoretischen Betrachtungen, die ich bisher vorgetragen habe, spielen sich in einem umfassenden Rahmen ab, den ich *Allgemeine Metatheorie* nenne. Sie ist es, in der z.B. über die ontologischen Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften und des Mythos nachgedacht wird und sie miteinander verbunden werden, indem sowohl der Wissenschaft wie dem Mythos das Recht abgesprochen wird, auf eine absolute und notwendige Geltung ihrer Grundlagen pochen zu dürfen. In ihrem Lichte erkennen wir also, daß sie die gleiche Modalität, nämlich kontingent zu sein, besitzen. Mehr noch, die Allgemeine Metatheorie behauptet die Kontingenz von Ontologien überhaupt. Damit erhellt aber auch, in welchem genauen Sinne diese Metatheorie eine allgemeine genannt werden muß: *Erstens* nämlich macht sie nur Aussagen über Aussagen von höchstem Allgemeinheitsgrad, und *zweitens* schränkt sie sich dabei nicht auf eine bestimmte Gruppe ein, sondern ist eine Wissenschaft von Ontologien überhaupt. Und nun können wir, die vorangegangenen Betrachtungen zusammenfassend, den **Ersten Grundsatz** dieser Allgemeinen Metatheorie formulieren. Er lautet: *In der Hinsicht, daß alle Ontologien kontingent sind und keine eine notwendige Geltung hat, sind alle Ontologien gleichberechtigt.* Daß eine Ontologie unter anderen im historischen Kontext vorgezogen werden mag, ja, die eine in ihm scheitern die andere triumphieren kann, ändert nichts an der Kontingenz aller Ontologien. Dieser Grundsatz sei *Das erste Toleranzprinzip der Allgemeinen Metatheorie* genannt.

Es gibt also auch ein zweites, doch müssen wir vorher noch einen anderen Grundsatz der allgemeinen Metatheorie ableiten. Wenn nämlich das Erste Toleranzprinzip gilt, also keine Ontologie hinsichtlich ihrer rein theoretischen Begründung vor irgendeiner anderen absolut ausgezeichnet ist, also nicht nur im relativen, historischen Vergleich, und wenn andererseits metatheoretisch alle Aussagen über die Wirklichkeit entweder ontologische sind oder, wie am Beispiel des immer notwendiger Weise apriorischen Erfahrungsbegriffs gezeigt, von ontologischen abhängen, dann folgt daraus der weitere Grund-

¹ Zu einer ausführlichen Begründung vergl. K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, 4. Aufl., 1993, Kap. VIII und XI.

satz der allgemeinen Metatheorie: *Die Wirklichkeit hat einen aspektischen Charakter, sie ist mehrdimensional.*

Damit wird jedoch eine ganz neue Seite der Allgemeinen Metatheorie aufgeschlagen. Enthielt sie nämlich bisher nur Aussagen über Aussagen (nämlich als rein logische Analyse ontologischer Systeme), so sagt sie nun plötzlich etwas über die Wirklichkeit aus. Der Grundsatz, daß die Wirklichkeit einen aspektischen Charakter habe, ist ja ein Satz von höchsten Allgemeinheitsgrad und damit selbst ein ontologischer, weswegen er der **zweite Grundsatz**, der *Ontologische Grundsatz der allgemeinen Metatheorie* genannt sei. Heißt das aber nicht, daß die Allgemeine Metatheorie, die doch die Kontingenz aller Ontologien behauptet, ihrerseits auf einer Ontologie beruht und damit selbst hinsichtlich ihrer allgemeinen Verbindlichkeit fragwürdig wird?

Die Antwort lautet: Jawohl, auch sie beruht auf einer Ontologie. Diese aber ist keine andere als diejenige, durch die ich bereits zu Beginn wissenschaftliches Denken gekennzeichnet und vom mythischen unterschieden habe: Es ist die wissenschaftliche Ontologie des Begriffs, der gemäß dieser als das reine Allgemeine, Abstrakte und vom Subjekt Gesetzte, der Wirklichkeit rein singulärer Tatsachen als Fall dieses abstrakt Allgemeinen entgegengesetzt wird. Nur unter dieser Bedingung lassen sich überhaupt Ontologien metatheoretisch beschreiben und als apriorische Schemata und Formen der Erkenntnis begreifen, lassen sich so etwas wie Ontologieabhängigkeit von Aussagensystemen, das Erste Toleranzprinzip oder der Ontologische Grundsatz formulieren. Die Ontologie der Allgemeinen Metatheorie teilt also in diesem Punkte die *begriffsentologischen Voraussetzungen aller Wissenschaften*; doch sind dies die einzigen ontologischen Voraussetzungen auf die sie sich stützt, während alle weiteren ontologischen Spezifika wie Kausalität, Raum, Zeit usw., wie sie den von ihr metatheoretisch analysierten, einzelnen Ontologien eigentümlich sind, nicht dazu gehören. Sie ist sozusagen die formellste aller möglichen Ontologien, im Vergleich zu welcher alle anderen inhaltlicher, materialer Natur sind.

Auf der einen Seite sind wir so logisch folgerichtig zu einem Ontologienpluralismus und zum aspektischen Charakter der Wirklichkeit gelangt; auf der anderen Seite aber enthüllt sich nun in der Tat diese ganze metatheoretische Sicht, weil ihrerseits ontologieabhängig, selbst als eine nur kontingente, auf wissenschaftliches Denken beschränkte.

Fassen wir zusammen: Aus dem Ersten Toleranzprinzip ergibt sich die prinzipielle Gleichberechtigung aller Ontologien, wissenschaftlicher wie, in metatheoretischer Sicht, nichtwissenschaftlicher. Der ontologische Grundsatz vom aspektischen Charakter der Wirklichkeit schien diese Beurteilung noch weiter zu vertiefen. Was aber ergab sich daraus, wenn sich nun am Ende herausstellt, daß dieser Ontologienpluralismus, dieser aspektische Charakter der Wirklichkeit und ihre Mehrdimensionalität selbst nur auf einer ontologisch kontingenten Grundlage möglich ist?

3

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst noch einmal festhalten, daß das Erste Toleranzprinzip außerwissenschaftliche Wirklichkeitsauffassungen wie z.B. Mythos und Offenbarung nur insofern einschließt, als diese in der schon angezeigten Weise metatheoretisch, also in begriffswissenschaftlicher Weise und damit *quasi* als Ontologien formuliert werden. Nur dann, in ihrer ontologischen Formulierung, tritt ja überhaupt erst

die Frage nach ihrer Begründbarkeit auf, weil sie nur dann, nämlich in ihrer begrifflichen Verfassung, als etwas a priori Gesetztes, also Entworfenes, also Begründungsbedürftiges und doch niemals Letztbegründbares in Erscheinung treten. Diese ihre Kontingenz und damit Gleichberechtigung mit allen anderen denkbaren Ontologien erlischt jedoch, sobald man von ihrer *metasprachlichen Außenbetrachtung*, die ja bei ihrer metatheoretischen Formulierung vorliegt, zu ihrer *objektsprachlichen Innenbetrachtung* übergeht. Denn für denjenigen, der innerhalb des Mythos oder, wie wir noch sehen werden, innerhalb der Offenbarung denkt, stellt sich die Wirklichkeit ja gerade nicht als ein Gesetztes, Entworfenes und damit Begründungsbedürftiges dar, sondern als die unwiderrufliche Erfahrung muminoser Wirklichkeit.

Soweit also Mythos und Offenbarung im Rahmen der Metatheorie aus begriffswissenschaftlicher Sicht als Ontologien formuliert und betrachtet werden, sind sie mit anderen Ontologie gleichberechtigt, weil kontingent wie diese; soweit die Metatheorie aber die Sicht, aus der sie diese Formulierung vornimmt, selbst als eine kontingente verstehen muß, vermag sie Mythos und Offenbarung nicht zu widersprechen, wenn diese sich in der *Innenbetrachtung* auf *notwendig* gültige, weil numinose Erfahrungen berufen. Allgemein gesprochen: Gerade indem die Metatheorie notwendiger Weise die Kontingenz ihrer eigenen Ontologie wie diejenige jeder anderen behauptet, ist sie gezwungen, auch ganz andere, nicht auf einer begriffswissenschaftlichen Ontologie beruhende Wirklichkeitsauffassungen zu dulden.

Daraus ergibt sich nun das *Zweite Toleranzprinzip* und damit der *dritte Grundsatz* der Allgemeinen Metatheorie: *Nichtontologische, oder von keiner Ontologie abhängige Wirklichkeitsauffassungen mit ihren besonderen (numinosen) Erfahrungen lassen sich wegen dieser Wirklichkeitsauffassungen ontologisch nicht widerlegen, sie seien in der Außenbetrachtung begriffswissenschaftlich in eine Ontologie transformierbar oder nicht.* Das ist das Ergebnis, zu dem die Allgemeine Metatheorie, ausgehend von der Reflexion über Ontologien überhaupt und endend mit der Selbstreflexion ihrer eigenen ontologischen Voraussetzungen, schließlich gelangt.

Fassen wir noch einmal zusammen: Der Logos der Metaphysik, der in Begründungen und Erklärungen des Seienden im Ganzen besteht, beruht auf dem ontologischen Denken. Dieser Logos der Metaphysik ist der Gegenstand der Allgemeinen Metatheorie. Ihr können wir drei Grundsätze entnehmen: *Erstens*: Alle Ontologien sind prinzipiell gleichberechtigt, sofern keine von ihnen eine absolute Geltung beanspruchen kann, wie manigfaltig im übrigen auch die historisch-kontingenten Umstände sein mögen, die zu ihrem Entstehen oder Vergehen beigetragen haben. (*Erstes Toleranzprinzip*.) *Zweitens*: Daher hat die Wirklichkeit einen aspektischen Charakter. (*Ontologischer Grundsatz*.) *Drittens*: Nichtontologische Wirklichkeitsauffassungen sind ontologisch nicht widerlegbar. (*Zweites Toleranzprinzip*.)

Ich sagte eingangs, daß heute ontologisches Denkens, so wie es den empirischen Wissenschaften zugrunde liegt, zum Maßstab für rechtes Denken überhaupt gemacht wurde, daß man in ihm den einzigen Zugang zu Wahrheit und Wirklichkeit sieht, und daß deswegen jede andere Art des Denkens, es sei z.B. ein mythisch oder durch Offenbarung bestimmtes, von vornherein als ein *sacrificium intellectus* zurückgewiesen wird. Die beiden Toleranzprinzipien der Allgemeinen Metatheorie aber zeigen, daß es sich hier um einen

epochalen Irrtum handelt, der darauf beruht, daß man die durch die Wissenschaft erlernte kritische Grundhaltung, auf die man zurecht so stolz ist, auch auf die Wissenschaft selbst anzuwenden sich nicht einfallen läßt und damit selbst eben jenes *sacrificium intellectus* begeht, das man dem mythischen oder durch Offenbarung bestimmten Denken vorwirft.

Das mythische Denken ist hier schon, wenn auch nur in Umrissen, zur Sprache gekommen, weil sich der Logos der Metaphysik ja historisch zunächst unmittelbar im Gegensatz zu ihm entwickelt hat. Wenden wir uns nun aber dem Logos der Offenbarung zu. Worin besteht er und wie unterscheidet er sich von demjenigen der Metaphysik?

4

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir aber zunächst den Logos der Metaphysik als das Begründen und Erklären des Seiendem im Ganzen noch von einer anderen Seite beleuchten. Ihm liegt eine scharfe Trennung zugrunde zwischen dem erkennenden Subjekt, nämlich demjenigen, das begründet und erklärt, und dem zu erkennenden Objekt, also demjenigen, das begründet und erklärt wird. Der Logos der Metaphysik betrifft somit die Beziehung des Seienden als Objekt zum menschlichen Denken als Subjekt. Das bedeutet, daß er in der Form einer vom Subjekt entworfenen Theorie auftritt: von allgemeinsten, ontologischen Grundsätzen ausgehend, die in unmittelbarer Evidenz zu erfassen sind (was immer das heißen mag), geht er zu Theoremen, Folgerungen und Deduktionsketten über. Das Element, in dem er sich so äußert, ist daher schon vom Ursprung her ausschließlich Geschriebenes als ein vom Philosophen erarbeitetes Werk. Ausdrücklich beruft er sich dabei auf die Einsichtigkeit der menschlichen Vernunft, und ebenso ausdrücklich lehnt er daher jede Berufung auf irgendeine Art von Offenbarung als rein dogmatisch ab. Eben diese Grundhaltung hat Paulus gemeint, als er, die Philosophen im Visier, die „Weisheit der Weisen“ und den „Verstand der Verständigen“ verwarf (1. Kor 1, 19 f.)

Im Gegensatz zum Logos der Metaphysik tritt nun im Logos der Offenbarung nicht die Beziehung des Seienden als Objekt zum es begründenden und erklärenden menschlichen Denken als Subjekt in Erscheinung, sondern die Beziehung des Seienden auf Gott. Dieser Logos liegt daher nicht in dem das Sein bestimmenden Denken des Menschen, das sich vornehmlich schriftlich äußert, sondern in dem das Sein bestimmenden *Wort Gottes*.² Hier gibt es daher auch nicht den für den Logos der Metaphysik kennzeichnenden Unterschied zwischen einer objektiven und einer subjektiven Seite. Denn Gott steht nicht wie der Mensch vor der Aufgabe, eine schon gegebene, geschaffene Welt „auf den Begriff“ zu bringen, sondern – und darin besteht der tiefe Unterschied zwischen dem Wort der Offenbarung und dem Geschriebenen der Metaphysik – sondern durch Gottes Wort selbst wird ja alles, was ist, geschaffen. Gott *denkt* nicht wie der Philosoph, denn Denken und Wirklichkeit sind voneinander geschieden, Gott *spricht* und das Sprechen seines Wortes ist die Schöpfung der Wirklichkeit. Indem Gott spricht, offenbart er sich und seine Wirklichkeit. Zwar wurde die Offenbarung niedergeschrieben, und die Heilige Schrift ist

² Einerseits ist hier die Rede vom „Worte Gottes“ wörtlich gemeint, sofern Gott in der Offenbarung zum Menschen spricht, andererseits aber ist sie eine Metapher für ein Denken, das, mit Kant zu sprechen, nicht, wie das menschliche diskursiv, sondern intuitiv ist. Der philosophische Terminus dafür lautet „intuitiver Verstand“, oder auch *intuitus originarius*, über den nur Gott verfügt.

die Grundlage des religiösen Lebens. Aber nicht die Schrift ist der Ursprung der Offenbarung, sondern das gesprochene Wort. Indem Gottes Wort zugleich Gottes Tat, Gottes Offenbarung und Gottes Wirken ist, schafft er, indem er spricht und erfüllt damit die Welt mit Licht, mit Leben und mit seiner Liebe.

„Gott sprach es werde Licht.“ (Gen 1,3) „Denn wenn er spricht, so steht's da.“ (Ps 33, 9) „Also soll das Wort, so aus meinem Munde gehet, auch sein. Es soll nicht wieder zu mir leer zurückkommen; sondern tun, das mir gefällt, und soll ihm gelingen, dazu ich es sende.“ (Jes 55,11) „Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?“ (Jer 23,9) „Denn Gott, der sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, daß durch uns entstände die Erleuchtung und Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi.“ (2. Kor 4,6)

Zum Logos der Offenbarung gehört also nicht nur die Erschaffung der Welt und die Vollstreckung des göttlichen Willens, sondern auch die von Gott bewirkte Heilsgeschichte in der Verkündigung durch Christus und des Kreuzes. So spricht Paulus kurz und bündig vom Logos des Kreuzes (1. Kor 1,18), vom Logos der Versöhnung (2. Kor 5,19) und vom Logos des Lebens. (Phil 2,16) Wie eine Zusammenfassung von all dem heißt es im Johannes Evangelium 1: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos.(1) Alle Dinge sind durch den Logos gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist.(3) In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.(4) Und der Logos war Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ (14)

Es entspricht vollkommen diesem Verständnis des Wortes Logos, wenn es im Neuen Testament zunächst und ganz allgemein immer etwas Geredetes bedeutet. (Mt 8,8;15,23; Lk 7,7;4,32) In gleicher Weise wurde es aber schon in der Zeit des Mythos gebraucht. So spricht z.B. Homer von Logoi, wo zu Herzen gehende, tröstende oder überredende, damit Wirklichkeit schaffende, also gerade nicht „theoretische Reden“ gehalten werden. (Il 15,393, Od 1,56) Und so unterscheidet auch Paulus ausdrücklich das Geschriebene vom Logos als dem gesprochenen Wort. (2. Kor 10.10)

Diese allgemeine, neutestamentliche Beziehung zum mythischen Wortgebrauch ist keineswegs zufällig. Mythisch hat ja das gesprochene Wort keine bloße Darstellungsfunktion, sondern in ihm ist die Wirklichkeit des Gesagten selbst anwesend und durchdringt mit ihrer Kraft die Seele des Hörenden. Dies kommt zwar im kultischen Bereich in besonderer Weise zum Ausdruck, gilt aber selbst für das alltägliche Leben, das ja einst weitgehend durch den Mythos bestimmt war. So wird durch die Anrufung des Gottes mit seinem Namen und im Gebet zu ihm dessen Anwesenheit gleichsam herbeigeschworen; in der Rezitation der Mythen wird das Vergangene zu gegenwärtiger Wirklichkeit; im Schwur, im Fluch wird das eigene Leben in die Waagschale geworfen usw. Es ist diese mythische Vorstellungswelt, diese Einheit von Wort und Wirklichkeit, die auch im Alten und Neuen Testament wirksam ist und daher in der Offenbarung wie selbstverständlich in Erscheinung tritt.³

Diese für den Logos der Offenbarung kennzeichnende, und mit dem mythischen Denken verwandte Einheit von Wort und Wirklichkeit ist auch in den Worten Jesu er-

³ Vergl. hierzu K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, Kap. V, 2.5.

kennbar. Niemals hat er etwas geschrieben, sein Mittel ist allein die Rede, und zwar eine Rede besonderer Art. Betrachten wir ein Beispiel aus Mt 7,24-29, wo Jesus spricht: „...wer diese meine Logoi hört und tut sie, der gleicht dem klugen Mann, der sein Haus auf Felsen baute. Als nun ein Platzregen fiel und die Wasser kamen und die Winde wehten und stießen an das Haus, fiel es doch nicht ein; denn es war auf Fels gegründet. Und wer diese meine Logoi hört und tut sie nicht, der gleicht einem törichten Mann, der sein Haus auf Sand baute. Als nun ein Platzregen fiel und die Wasser kamen und die Winde wehten und stießen an das Haus, da fiel es ein, und sein Fall war groß. Und es begab sich, als Jesus diese Logoi vollendet hatte, daß sich das Volk entsetzte über seine Lehre; denn er lehrte sie mit Vollmacht (exusia) und nicht wie die Schriftgelehrten.“

Dieses Beispiel kann man verallgemeinern. Es sind keine abstrakten, theoretischen Sätze, in denen so etwas wie eine Lehre Jesu vorgetragen wird, sondern es sind Bilder: „Das habe ich euch in Bildern gesagt“ betont er ausdrücklich in Joh 16,25. Und diese Bilder werden wieder an anderer Stelle ein Gleichnis genannte, Parabolé. Aber was heißt hier „Gleichnis“? Man darf es nicht im Sinne einer Allegorie verstehen, bei der es sich um eine erdachte Geschichte als mehr oder weniger verhüllte Illustration oder Veranschaulichung von etwas ganz anderem handelt (allo), das selbst in abstrakten Allgemeinbegriffen gedacht wird, wie es z.B. auf klassische Weise in den Fabeln La Fontaines der Fall ist, so daß wir sagen: dies bedeutet das und das. Jesu Gleichnisse sind hingegen keine erdachten Geschichten, die mit einem bestimmten Begriff entschlüsselt werden müssen, sondern sie sind selbst schwer von Bildern des Lebens, in denen zugleich die existentielle Beziehung des Menschen zu Gott *gegenwärtig* ist.

Nur so kann man auch die bereits zitierte Stelle Mt 7,28f. verstehen, wo es heißt: „Und es begab sich, als Jesus diese Logoi vollendet hatte, daß sich das Volk entsetzte über seine Lehre; denn er lehrte sie mit Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten.“ Die deutsche Übersetzung kommt hier dem griechischen Urtext viel näher als die Vulgata, die von admirabatur spricht, was so viel wie staunten, wunderten sich, bedeutet, während im griechischen expléssanto außer dem Entsetzen auch das Erschrecken, das Erschüttertersein mitschwingt, also jene Gestimmtheiten, welche die Erfahrung des Numinosen als majestas und tremendum begleiten. Der Leser kann dies freilich nur noch schwer nachvollziehen. Nur diejenigen, welche die gesprochene Rede hörten, nur die Hörenden konnten auf solche Weise von seiner Stimme, vom Logos seines gesprochenen Wortes so durchdrungen und erfüllt sein, daß in ihnen selbst die wachsende Daseinsorge erweckt und mit der bangen Sorge um ihr Seelenheil unmittelbar verknüpft wurde.

Der Logos in Gottes und Jesu ungeschriebenen, gesprochenen Wort – darauf also beruft sich der Glaube, das ist sein Ursprung und seine Grundlage. Deswegen sagt Jesus von denen, die nicht glauben: „Ihr habt niemals seine Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen, und sein Wort habt ihr nicht in euch wohnen.“ (Joh 5,37f.) Moses aber und die Propheten hörten es, wie es im Alten Testament geschrieben steht; die Apostel hörten es, Paulus hörte es durch sie und auf seiner Reise nach Damaskus, aber von ihnen hörten es wieder jene, welche die Evangelien schrieben. Sie reden alle von Gott her (ek theú, 2. Kor 2, 17), sie alle berufen sich auf Gottes gesprochenes Wort und nicht auf die in den Augen des Glaubens selbstherrliche Vernunft der Philosophen. Deswegen sagt Paulus: „Denn Christus hat mich gesandt... das Evangelium zu predigen – nicht mit klugen Worten (en

sophía lógu), damit nicht das Kreuz zunichte werde. Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's seine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben: 'Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.'" (1. Kor 1,19) „Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weisen dieser Welt?“ (Nämlich die Philosophen.) „Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?“ (1. Kor 1, 17-20) Mögen auch die Juden „Zeichen fordern“, die Griechen nach „Weisheit“ fragen, beide also nach „Beweisen“, nach menschlicher Legitimation in Praxis und Theorie; er, Paulus, predigt „den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ (22), und noch einmal heißt es 1. Kor 2,5: Der Glaube stehe „nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft.“

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß der Logos der Offenbarung als das Wirklichkeit schaffende Wort strukturell mit der mythischen Deutung von Wort und Rede übereinstimmt. Diese strukturelle Übereinstimmung geht aber viel weiter. Der Logos der Metaphysik als ontologisches Denken ist etwas Allgemeines und insofern Abstraktes; der Logos der Offenbarung ist dagegen vollständig personifiziert: Es ist der eine, persönliche Gott, der mit der Kraft seines Wortes in der ganzen Schöpfung und Heilsgeschichte wirkt, und es ist sein Sohn, der, in der Welt Fleisch geworden, das Wirklichkeit schaffende Wort verkündet und damit alle vom Fluche der Erbsünde befreit hat (was immer sie für einen Gebrauch davon machen mögen). Indem aber so die göttlichen Personen als Individuen überall substantiell anwesend sind, wirken sie zugleich in allem und alles ist in ihnen. In rein *struktureller* Hinsicht ist hier kein Unterschied zwischen einem Gott des Mythos einerseits und dem christlichen Gott mit seinem Sohn andererseits zu erkennen. In diesem Zusammenhang tritt nun auch, neben dem Hören und dem Wort, die Rolle des Sichtbaren im Rahmen der Offenbarung hervor, ihre epiphantische Seite. „Wer mich sieht“, sagt Jesus, „der sieht den Vater.“ (Joh 14,9), und im 2. Kor 4,6 heißt es: „Denn Gott, der sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, daß durch uns entstände die Erleuchtung der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi.“ In und durch Christus also sehen wir das Angesicht Gottes, und es ist je gerade dies von entscheidender Bedeutung, daß Gott in Jesus sichtbare Menschengestalt annahm. Diese epiphantische Seite des Logos der Offenbarung steht mit dem wirklichkeitsschaffenden Wort des Logos in einem unlöslichen Zusammenhang. Epiphanie ist eine sinnliche Erscheinung und bleibt als solche unverstanden, wenn wir nicht das Wort hören, das sie uns vermittelt, während das Wort ohne Wirklichkeit bleibt, wenn es nicht zur sinnlichen Erscheinung wird. Wie sich also um einen mythischen Gott die zu ihm gehörende Erzählung rankt, so ist es die Verkündigung, die uns sagt, wer Gott und wer sein Sohn ist. Daß die Personifikation, die je ein mythischer Gott darstellt, einer vergleichsweise nur begrenzten Wirklichkeit in der Natur und Menschenwelt entspricht, während die christlichen Gott-Personen für die gesamte Natur und Menschenwelt eine bestimmende Bedeutung haben, ist rein *inhaltlicher* Art und hat mit der Struktur als *mythische Einheit von Allgemeinem und Besonderem, von allgemeinem Phänomen und seiner Personifikation* nichts zu tun.

Überhaupt wird das mythische Gefüge des Logos der Offenbarung schon daran erkennbar, daß alles, was er enthält, auf *Erzählungen* beruht und daß er somit *narrativer*

Natur ist. Hier ist nicht metaphysisch die Rede von einer bestehenden Wirklichkeit oder Weltordnung mit ihren sie allgemein beherrschenden Gesetzen physischer oder geistiger Art, sie seien ontologisch oder empirisch; sondern wie im Mythos Göttergeschichten als die Wirklichkeit bestimmend erzählt werden (z.B. die Wiederkehr der Proserpina als Beginn des Frühlings), so hier die Geschichte von der Schaffung der Welt durch Gott, die Geschichte von ihrer Verderbnis durch Adam und von ihrer Erlösung durch Gottes Sohn; und wie sich mythisch die numinosen Ereignisse in mannigfaltigen Einzelercheinungen widerspiegeln und wiederholen, so widerspiegelt und wiederholt sich die Schöpfung in den sieben Tagen der Woche und in der steten Erneuerung der Natur, Adams Fall aber und die Erlösung durch Christus in jedem Menschen. Es ist dieses durchgehend in singulären Geschichten sich vollziehende, mythische Denken im Logos der Offenbarung, das wir, wie gezeigt, auch in den Gleichnissen Jesu wirksam sehen.

Und doch übersteigt strukturell der Logos der Offenbarung das Mythische in einem entscheidenden Punkt: Daß nämlich das ihn kennzeichnende Wort nicht nur Erscheinungen in der Welt, sondern *die Welt als Ganzes* hervorbringt, und daher Gott, in dieser allerdings entscheidenden Hinsicht, ein die Welt übersteigender, ein jenseitiger und *tanszendenter* Gott ist, während der Mythos nur immanente Götter kennt. Dies ist der Punkt, wo sich der Logos der Offenbarung auch strukturell, nicht nur inhaltlich vom Mythos unterscheidet.

5

Kehren wir nun, nach der Beschreibung des Logos der Metaphysik einerseits und des Logos der Offenbarung andererseits, zur Allgemeinen Metatheorie zurück. Ich sagte schon, daß metatheoretisch in wissenschaftlicher Weise auch über das nichtwissenschaftliche Denken geredet werden kann und führte als Beispiel das mythische Denken an. Dabei entsteht nun leicht der Eindruck, als lasse sich auch der Mythos als eine metaphysische Ontologie verstehen, da ja seine Struktur ebenfalls mit allgemeinen Begriffen über das Seiende im Ganzen und also in Kategorien beschrieben werden kann wie z.B. „Einheit von Allgemeinem und Besonderem“, „Einheit von Subjekt und Objekt“, „Einheit von Wort und durch das Wort bezeichnete Wirklichkeit“ usw. Ich habe ferner darauf hingewiesen, daß der Mythos, solchermassen in die Sprache der Metaphysik übersetzt und damit begriffswissenschaftlich formuliert, keineswegs verändert oder verfälscht wird, sondern uns vielmehr überhaupt erst erlaubt, seine eigentümliche Wirklichkeitsauffassung mit der wissenschaftlichen und metaphysisch-ontologischen zu vergleichen und damit den Unterschied zwischen beiden erkennbar werden zu lassen. Aber wir dürfen eben niemals darüber vergessen, daß wir nur *metatheoretisch* von einer Ontologie des Mythos sprechen können, also nur in seiner Außenbetrachtung, während dem innerhalb des Mythos Denkenden eine solche ontologische Betrachtung fremd ist, ja, er sich ihrer nicht einmal bewußt zu sein braucht. Nun hat sich gezeigt, daß die metatheoretische Formulierung des Logos der Offenbarung zu weitgehend denselben Strukturen führt wie diejenige des mythischen Denkens. Auch er wird also in diesem Betracht zwangsläufig in eine allgemeine Seinslehre, eine metaphysische Ontologie transformiert, die er aber ebenfalls, in der Innenbetrachtung, gar nicht ist.

Bleibt man nun metatheoretisch bei der Außenbetrachtung stehen, wird also der Logos der Offenbarung wie eine metaphysische Ontologie betrachtet, so kann auch das Ers-

te Toleranzprinzip auf ihn angewandt werden, demzufolge alle Ontologien gleichberechtigt sind. Das allein führt schon zu einem Ergebnis von fundamentaler Bedeutung. Denn genießt die Ontologie wissenschaftlichen Denkens keinen absoluten Vorzug, so kann auch der Logos der Offenbarung in seiner ontologischen Interpretation nicht mehr am Maßstab wissenschaftlichen Denkens gemessen und damit als *sacrificium intellectus* abgewiesen werden. Und doch wäre damit für den Glauben noch nicht viel gewonnen. Denn wenn alle Ontologien darin gleichberechtigt sind, daß keine von ihnen eine absolute, sondern jede nur eine kontingente und hypothetische Geltung haben kann, so verwandelt sich auch der Glaube nur in eine Hypothese. Dennoch ergreifen heute nicht wenige Theologen, vage von den Grenzen der Wissenschaft redend, einen solchen Strohalm, so daß dann auch die verschiedenen Religionen wie verschiedene hypothetische Wirklichkeitsdeutungen aufgefaßt werden, zwischen denen man sich, nach welchen Kriterien auch immer, die einem am besten dünkende aussuchen kann. Damit wird der Glaube zu einem Menschenwerk und hat mit dem göttlichen Logos der Offenbarung nichts mehr zu tun. Vor der Innenbetrachtung des Logos der Offenbarung dagegen, die zu einem ganz anderen Ergebnis führte, scheut man zurück, weil man dann endgültig die metatheoretische Sichtweise verlassen müßte, und damit auch noch jenes Minimum ontologisch-metaphysischer und damit wissenschaftlicher Voraussetzung, auf denen sie, wie gezeigt, beruht. Der hypothetische Geist, der darin weht, scheint die letzte und äußerste Bastion des sog. wissenschaftlichen Zeitalters zu sein, die, bei aller wissenschaftlichen Selbstkritik, unter keinen Umständen aufgegeben werden darf.

Aber wagen wir es nun, zur Innenbetrachtung des Logos der Offenbarung vorzustoßen. Sie enthüllt sich uns am deutlichsten durch die Art, wie der Mensch diesen Logos, dessen Strukturen man in der Außenbetrachtung wissenschaftlich beschreiben kann, wie der Mensch diesen Logos vernimmt und erfährt, oder anders ausgedrückt, worin die ihm entsprechende *numinose Erfahrung* besteht. Denn wie dem Logos der Metaphysik in seiner ontologischen Denkform eine bestimmte Erfahrung eigentümlich ist, die sich in seinem Rahmen vollzieht und deren Schema, wie ich bereits gezeigt habe, der wissenschaftlichen Erfahrung entspricht, so ist auch dem Logos der Offenbarung in seiner mythischen Verfassung eine bestimmte Erfahrung eigentümlich. Wie nicht anders zu erwarten, sind aber beide Formen der Erfahrung auf fundamentale Weise voneinander verschieden. Erfahrung innerhalb des metaphysischen und ontologischen Denkens beruht auf der Trennung zwischen subjektiven Erkenntnisbedingungen (ihrem apriorischen Teil) und den mit ihrer Hilfe interpretierten objektiven Gegebenheiten. Damit verbindet sich notwendig die *quaestio juris*, die unabweisbare Frage nämlich, ob das Subjekt in seinem Denken, seinen apriorischen-ontologischen Entwürfen der Wirklichkeit „entspricht“ oder mit ihr „übereinstimmt.“ Erfahrung innerhalb der Offenbarung dagegen besteht im Gegensatz hierzu darin, daß das Wirklichkeit schaffende, göttliche Wort mit absoluter Autorität im Menschen wirkt, ihn durchdringt und mit göttlicher Substantialität erfüllt, so daß darin die metaphysisch-ontologische Distanz zwischen dem subjektiven Denken und seinen objektiven Gegenständen verschwindet und damit auch die *quaestio juris* ihren Sinn verliert. So ist in der Tat die Offenbarung für den Menschen, als *numinose Erfahrung*, eine *absolute Erfahrung*. Im Lichte des Logos der Offenbarung kann also Erfahrung und Erkenntnis von Gottes Wort nur *reine Empfängnis* sein. In ihr wird das Objekt dem Men-

schen nicht durch das Zusammenspiel von empirischer Gegebenheit und apriorisch-ontologischer Voraussetzung erkennbar, sondern es erscheint ihm unvermittelt und von allen solchen hypothetischen Subjektivitäten frei. Ja, selbst das Hören verliert in dem Augenblick seine im biologischen und anthropologischen Zusammenhang der allgemeinen Sinneswahrnehmungen gegebene Relativität und Bedingtheit, wo sich Gott personalisiert und als Person zum Menschen spricht. Und das Gleiche gilt, wenn er ihm, in welcher Form auch immer, leiblich erscheint.

Deswegen kann Jesus sagen: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“ (Joh 14,6) Nicht der Mensch sucht sich hier seinen Weg, wie im Logos der Metaphysik, sondern Gott selbst weist ihn; und Jesus ist die geoffenbarte Wahrheit selbst. Es gibt nichts hinter, neben oder vor ihr, nichts sie Bedingendes; diese aber ist, als diejenige Gottes, zugleich die Wurzel allen Lebens, sie ist das göttliche Leben selbst.

Erst die Innenbetrachtung des Logos der Offenbarung enthüllt also seinen von Grund auf nichtmetaphysischen, nichtontologischen Charakter. War nun auf seine Außenbetrachtung das Erste Toleranzprinzip anwendbar, wodurch ihm wenigstens bescheinigt wurde, daß, wer glaubt, keineswegs ein *sacrificium intellectus* begeht, so kommt nun das Zweite Toleranzprinzip zum Zuge, demzufolge nichtmetaphysische, nichtontologische Wirklichkeitsauffassungen mit ihren besonderen (numinosen) Erfahrungen wegen dieser ihrer Wirklichkeitsauffassung ontologisch nicht widerlegbar sind, sie seien in der Außenbetrachtung begriffswissenschaftlich in eine Ontologie transformierbar oder nicht. Das bedeutet: Es begeht nicht nur kein *sacrificium intellectus*, wer glaubt, sondern es gibt auch kein theoretisch-wissenschaftliches Argument gegen eine absolute, religiöse Erfahrung, weil ein solches Argument ja immer darin bestehen müßte, den nur hypothetischen Charakter *jeder* Erfahrung zu behaupten, ein solches Argument aber, wie gezeigt, auf einem Zirkel beruht: Geht es doch seinerseits von einer hypothetisch gesetzten Ontologie aus, nämlich derjenigen des metaphysisch-wissenschaftlichen Denkens, die damit selbst insgeheim als absolut gesetzt wird. Und diese geradezu blinde Gebanntheit des Zeitgeistes in ein solches Denken ist es ja auch, die heute den Zugang der Menschen zum Logos der Offenbarung so ungemein erschwert.

6

Es gib aber nicht nur den auf metaphysisch-wissenschaftliches Denken gestützten Zweifel am Glauben, den ich den *theoretischen Zweifel* nenne, und der doch, wie gezeigt, in Wahrheit entgegen allem Schein ohne rationale Begründung ist. Das Urbild hierfür ist übrigens der ungläubige Thomas, von dem das Johannesevangelium berichtet, daß er nicht aus dem Logos der Offenbarung urteilte, sondern Beweise aus dem Logos profaner Wirklichkeitserfahrung verlangte. Es gibt aber außer dem theoretischen noch andere Arten religiösen Zweifels, die ich hier nicht näher behandeln kann. Nur einen will ich abschließend noch zur Sprache bringen, zumal er uns wieder zum Logos der Metaphysik zurückführt. Es ist derjenige, der bei der Auslegung der Heiligen Schrift auftritt, und den ich daher den *Auslegungszweifel* nenne. Ich erinnere an das Paulus-Wort: „Ich will beten mit dem Geist und will auch beten mit dem Verstand; ich will Psalmen singen mit dem Geist und will auch Psalmen singen mit dem Verstand. Wenn du Gott lobst im Geist, wie soll der, der als Unkundiger dabeisteht, das Amen sagen können auf dein Dankgebet?...

ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Verstand, damit ich auch andere unterweise als zehntausend in Zungen.“ (1. Kor 14, 15-16) Aber Paulus sagt auch: „...unser Wissen ist Stückwerk, und unser prophetisch Reden ist Stückwerk.“ „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.“ (1. Kor 13, 9; 12) Das bedeutet: Der Gnade des Glaubens ungeachtet, muß die Botschaft auch *verstanden*, sie muß ausgelegt werden, aber solche Auslegung im einzelnen wird auch immer wieder, ungeachtet der Gewißheit des Glaubens und seiner fundamentalen Offenbarung, fragwürdig sein. Was das bedeutet, zeigt uns die Geschichte der Theologie, die dabei immer wieder in das Spannungsfeld mit der Metaphysik geriet, das sie teils fruchtbar zu nutzen verstand, wie schon die Umdeutung des ursprünglich metaphysischen Logos-Begriffs im Johannesevangelium zeigt, dem sie aber auch immer wieder auf für sie unheilvolle Weise verfiel. Umgekehrt hat aber auch die Metaphysik als theologike epistème und metaphysica specialis versucht, sich an die Stelle der Offenbarung zu setzen, ein Unternehmen, das mit der Gnosis begann und mit Hegel, genauer mit Schellings, wie ich meine, noch keineswegs hinreichend gewürdigter „Philosophie der Offenbarung“ endete. Denn Schelling erkannte die unüberbrückbare Kluft, die den Logos der Metaphysik vom Logos der Offenbarung trennt, und das hoffnungslose Unterfangen, die Offenbarung in der Metaphysik aufgehen zu lassen. Aber beides, die Befruchtung und Gefährdung der Theologie durch die Metaphysik und der immer wieder erneuerte und doch immer wieder scheiternde Versuch der Metaphysik, zur theologike epistème zu werden, dies Ringen in beiden Richtungen ist ein fundamentaler und jeder Bewunderung werter Teil der abendländischen Geistesgeschichte.⁴

⁴ In diesem Aufsatz hat der Verfasser das 1. Kapitels seines Buches „Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit“ zusammengefaßt. Tübingen 2001.

Tschasslaw D. Kopriwiza

Beograd

Die metaphysische und die neuzeitliche Philosophie im Widerstreit

Ein Beitrag zur vergleichenden Analyse ihrer Grundzüge

Einleitung

Die Absicht dieses Aufsatzes ist es Licht auf das Verhältnis beider im Titel genannten philosophischen Tradition zu werfen. Das ist deshalb bedeutend, weil sich darin die Frage des geschichtlichen Selbstverständnisses des zeitgenössischen europäischen Menschen widerspiegelt. Einerseits ist es klar, daß die Bedeutung dieses Verhältnisses über Fragestellungen innerhalb der engen philosophisch-akademischer Kreise weit hinausgeht, andererseits ist klar, daß eine Antwort darauf nicht auf die, vermutlich mühsam zu treffende, Entscheidung über die Richtigkeit einer der genannten Positionen in diesen Fachgebieten abgewartet werden kann. Es muß schon im voraus geklärt werden, ob hinsichtlich dieser Frage nach dem Verhältnis etliche, nicht zufällig entstandene Vorurteile am Werke sind. Ich möchte in diesem Aufsatz zeigen, daß sich diese Vorurteile mit dem Prozess der modernen Befreiung von vielen wichtigen Errungenschaften der vormodernen Tradition befestigt haben. Aber abgesehen davon, daß das Verhältnis gegenüber dieser Tradition seit langem mit den bis zum Nichtverstehen verknöcherten Selbstverständlichkeiten belastet ist, ist die Philosophie selbst diesbezüglich sicherlich nicht unschuldig. Deswegen ist es nicht zufällig, daß auch heutzutage viele Philosophen mit den philosophisch Uninformierten die äußerst vereinfachten Vorurteile gegenüber der Metaphysik teilen.

Es stellt sich die Frage, wie die geschichtliche Verfremdung des neuzeitlichen philosophischen Denkens von ihren Wurzeln möglich war. Es bieten sich zwei Antworten an, wobei wohl beide zum Teil der Wahrheit nahe kommen. Der „innere“ Grund wäre der, daß das philosophische Denken mit der Zeit die ursprüngliche Beziehung zum Kern der metaphysischen Tradition (d.h. zu der antiken Metaphysik) verloren hat. Die Tradition mußte demnach mit vermehrten Verständnisproblemen konfrontiert werden (die größtenteils ungewollt durch sie selbst verschuldet waren), während auf der anderen Seite die Umdeutungen der antiken Tradition eigentlich ein tiefgreifendes Mißverstehen ihrer Grundbegriffe, Problemen und Lösungen geschaffen hatte. Aus diesem Grunde wird uns bei der Gestaltung des Konzepts vom Metaphysischen derjenige Begriff maßgeblich sein, der in der Antike ausgeprägt wurde – und nicht seine neuzeitliche, vorwiegend antimetaphysisch ausgerichtete Sprösslinge.

Der „äußere“ Grund würde auf die Tatsache zielen, daß die mittelalterliche philosophische Tradition des öfteren mit bestimmten in konkreten gesellschaftlichen Beziehungen wurzelnden und ausgestalteten Interessen verbunden war, so daß die Verstimmung

gegenüber der Metaphysik manchmal auch durch ungünstige Umständen verursacht wurde. Wir haben hier kein Interesse an dieser geschichtlich-gesellschaftlichen Ursachen, sondern vorzüglich an den inneren Gründen, wegen deren sich die philosophische Kultur von ihren eigenen geschichtlichen Wurzeln entfremdete. Darin liegt der Grund, warum heute so viele Philosophen nicht mehr nachvollziehen können, weshalb einst so viele denkende Männer heutzutage unüberzeugend wirkende metaphysische „Floskeln“ für wahr hielten.

Die Absicht dieser Arbeit besteht im Versuch, die Genese des Mißverständnisses der modernen Philosophie bezüglich der traditionellen Metaphysik zu erhellen, und damit, weil die Metaphysik ein wesentliches Teilgebiet der Philosophie darstellt, die Genese des *Selbstmißverständnisses der Philosophie* selbst zu verklären. Da dies sehr wichtig ist und eigentlich zahlreiche Sonderuntersuchungen voraussetzt, müssen wir uns im voraus darauf beschränken, das Problem systematisch nur bloß zum Teil durchsichtig zu machen sowie darauf verzichten, unsere Interpretation an einem repräsentativen Teil des geschichtsphilosophischen „Stoffs“ zu belegen.

Es ist notwendig, noch einem Mißverständnis vorzubeugen, das möglicherweise innerhalb der Grenzen der modernen historischen Bildung entstehen könnte. Man könnte sich nämlich fragen, wie es heute überhaupt möglich sei, auf metaphysische Weise zu denken; und ferner: wie kann überhaupt die Frage nach der Genese des zeitgenössischen Nichtverstehens der „Grundstimmung“ des metaphysischen Denkens gestellt werden, wenn es bereits geschichtlich „überwunden“ ist. Dieses Problem beruht eben auf der ungeprüften normativen Verwendung des Geschichtsbegriffs, demgemäß jede Veränderung durch die bloße Tatsache, daß sie überhaupt wirklich geworden ist, zu legitimieren sei. Die Tatsache, daß eine Änderung in der Wirklichkeit stattfinden *konnte*, spräche somit irgendwie dafür, daß sie *notwendig* war.

Es wäre hier zu bemerken angebracht, daß ein solcher Stand der Philosophiegeschichte (und der Geschichte des menschlichen Geistes überhaupt) nicht seit je am Werke war, sondern eine schicksalhafte Kehre unserer Geschichte darstellt. Daß dem so ist, kann man daraus entnehmen, daß die philosophische Tradition 2000 Jahre auf der in der Antike wurzelnden Grundlage beruhte. Während dieser ganzen Zeit war kaum jemand mit intellektuellem Gewicht zu finden, der die Untersuchungen der Ontologie, Platonischer oder Aristotelischer Philosophie für nutzlos erklären wollte. Während dieser langen Zeit, und insbesondere im Mittelalter, müßte der philosophische Gedanke, mit modernem Richtmaß gemessen „unzeitgemäß“ gewesen sein – oder war er es vielleicht nicht? Was liegt daran?

Seit der Moderne hat sich die Vorstellung von der verschiedenen, aufeinanderreichenden Epochen, die durch ihre spezifische Bedürfnisse und Verlangen individualisiert sind, eingebürgert und im normativen Sinne verwendet, und zwar auf zweifache Weise. Erstens, immer wenn sich eine epochale Veränderung ereignete – muß sie die Ganzheit der intellektuellen Strömungen dieses Zeitalters betroffen haben, genauso wie es kaum vorstellbar ist, daß diese Wandlung ökonomischen und politischen Bereich unberührt ließe. Zweitens sollten die verschiedenen Manifestationen des Geistes, bzw. der Arbeit, bis zum gewissen Maße miteinander zusammenhängend sein – wenn sie die verschiedenartigen Ausdrücke eines einheitlichen „Zeitgeistes“ darstellen sollen. Wie wäre anders die

Tatsache zu erklären, daß Denker so lange Zeit im Horizont der antiken Metaphysik standen¹ (was übrigens in den zeitgenössischen, vulgär vereinfachten Lesarten als lebendiger Beweis für die intellektuelle Nutz- und Fruchtlosigkeit nämlicher Tradition angeführt wird). Wie wäre sonst das jahrhundertelange „Stagnieren“ des philosophischen Denkens zu erklären?

Es liegen zwei Deutungen nahe. Nach der ersten, der „modernen“: war philosophisches Denken für Jahrhunderte unzeitgemäß, d.h. den Anforderungen des eigenen Zeitalters nicht gewachsen. Nach der zweiten ist während dieser ganzen Zeit die radikale Forderungen vor dem „Zeitgeist“ nie gestellt worden, d.h. demnach, daß es keine deutliche, untereinander klar abgesetzten Epochenwandlungen gegeben hat. Wäre die zweite Deutung wahr, dann bedarf das moderne Bild des Vergangenen eine wesentliche Umdeutung. Was heute als normativ positiv und wünschenswert scheint – stetige Wandlungen der theoretischen und kulturellen Paradigmen (d.h. Progress) – würde sich, unter der gekennzeichneten Blickwinkeländerung, als Mangel darstellen.

Auf diesen Vorbemerkungen aufbauend ist es nun möglich, den wesentlichen Unterschied zwischen der Neuzeit und den vorhergehenden Jahrhunderten zu charakterisieren: Jede neue Epoche in der Neuzeit ist auf ein jeweils einzigartiges Paradigma gegründet, welches diese Epoche hervorbracht hat, bzw. aus dem es entstanden ist. Am „Beginn“ aber, am geistigen Anfang der europäischen Lebenswelt, stand das einzig gültige Paradigma (samt der späteren Hinzugabe der christlichen „Ingredienz“). Demnach wurde die Potenz und der Wert eines Zeitalters nicht an seiner Fähigkeit gemessen, aus einem vollständig *neuem* Beginn zu entstehen, sondern an der Fähigkeit, das bereits gegebene geistig-intellektuelle *Muster* zu bewahren. Statt *novum* wird Treue hochgeschätzt, weil dies eben der Art und Weise damaligen Geschehens der Weltzeit, bzw. der Tradition, entsprach. Die Wandlungen, grob gesprochen, hatten den Sinn der Variationen an demselben, und nicht der Substitution des Vorherigen durch etwas wesentlich Neues.

I. Grundkonstitution der metaphysischen Denkweise

Bevor wir mit der eigentlichen Untersuchung beginnen, sollte festgehalten werden, was mit „Metaphysik“, bzw. „neuzeitlichem Denken“ gemeint ist. Dieser terminologisch-geschichtliche Begriffsgegensatz ist zwar methodologisch inkohärent, weil unter der „Metaphysizität“ offensichtlich eine Reihe der inhaltlichen Bestimmungen zu verstehen ist, während die Bestimmung „Neuzeit“ vor allem auf eine zeitlich-geschichtliche Bestimmung abzielt. Außerdem kann man im neuzeitlichen Denken genügend viele Denker finden, die man, wie man auch immer die entsprechende Nomenklatur positioniert, „Metaphysiker“ nennen müsste. Es kommt sicherlich nicht von ungefähr, daß man oft in der geschichtsphilosophischen Bewertung des neuzeitlichen Denkens von der „neuzeitlichen Metaphysik“ oder von der „Subjektivitätsmetaphysik“ spricht. Auch muß daran erinnert

¹ Für Kant selbst ist diese Tatsache skandalös: „[...] die Wissenschaft ist nach soviel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles' Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen Erkenntnissen gefunden hätte, ohnstreitig viel besser wie sonst getroffen worden.“ (Sämtliche Werke, Bd. III, Leipzig 1920, F. Meiner Verlag, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, S. 144).

werden, daß sich manche bekannten Züge des traditionellen metaphysischen Denkens an bestimmten neuzeitlichen Denkern erkennen lassen (z. B. Leibniz).

Was charakterisiert nun traditionelles metaphysisches Denken? Wie immer man diese Frage zu beantworten sucht, wird es wahrscheinlich äußerst schwer, der Willkürlichkeit zu entgehen. Es ist nämlich nicht leicht, eine so reiche und hochentwickelte Tradition mit wenigen Bemerkungen systematisch und immanent überzeugend zu beschreiben. Darüber hinaus steht die zeitgemäße philosophische Metaphysik im Zeichen des Antimetaphysischen, so daß jeder spätere Versuch eines grundlegenden Verstehens aus der Abwägung zweier Positionen hervorgehen muß, anstatt aus einer reinen Schau der „Sache selbst“. Aber weil wir die klassische metaphysische Tradition ganz knapp bestimmen müssen, wollen wir sagen, daß metaphysisches Denken sich aus der Umsicht *der Grundintuition von Geordnetheit und Sinnhaftigkeit des „Seinsganzen“* ausgestaltet.

Am Beginn zwei Vorbemerkungen: Unter dem „Seinsganzen“ soll nicht das Ganze des Bestehenden als etwas vorgestellt werden, dem ein Denkender (d.h. der Mensch) entgegengesetzt wäre. Es geht darum, daß der Mensch, abgesehen von seiner besonderen Seinsweise, diesem Ganzen bereits angehört. Dementsprechend soll bei der obigen Charakterisierung die *Eingefügtheit* und *Verganzheitlichung* der Seinsgesamtheit (vorgestellt in ihrer Entgegensetzung zu einem Denkenden) auf der einen Seite und möglichen menschlichen Handelns und Denkens auf der anderen Seite mitgedacht werden. Oben wurde „Intuition“ erwähnt, weil es hier um eine Ausgangsstimmung geht, die als der Anhaltspunkt für die Ausbildung der jeweiligen Beziehungen des menschlichen Daseins dient und die gegebenenfalls erst nachher reflektiert werden kann.

Was soll Geordnetheit und Sinnhaftigkeit des Seinsganzen bedeuten? Die Welt ist *ihrem Wesen nach* die Ordnung. Wie auch immer es um Grade der faktischen Geordnetheit der Welt bestellt ist – es besteht eine wesentliche Wirklichkeitsebene, die zumindest das Weiterbestehen einer minimalen faktischen Ordnung verbürgt. Bestünde diese Ebene nicht oder verlöre sie die Macht, das Faktische zu beeinflussen, dann würde die Gesamtheit des Faktischen zerfallen, womit auch die Region des *geordneten und innerlich zusammengefügten* Seins unterginge. Die Aufbewahrung eines ordnungslosen Seinsganzen ist unvorstellbar. Demnach bedeutet „Ganze“ keine Gruppe von äußerlich zusammengestellten oder labil verbundenen Individuen, sondern eine *hierarchisch gefasste Einheit*. Ordnung, Hierarchie, Einheit sind also die wesentlichen Inbegriffe des Seins als solchen. Wenn es eine wesentliche Seinsebene gibt, die die Geordnetheit (und somit Nichtzerstörung) der veränderlichen Wirklichkeit verbürgt, dann muß diese Ebene nicht nur unveränderlich sein, sondern sie muß auch als gleichbleibendes *Muster* für das Faktische fungieren, sonst drohe die Gefahr, daß die letzetere in ihrer Veränderung am Ende in Nichts verschwinde. Das Sein meint also das Moment des *Sollens*, eine immanente Normierung, die keinen menschlichen Bedürfnissen oder Ästhetisierungsneigungen entspringt, sondern der Grundverfassung der Wirklichkeit selbst.

Es ist nicht schwer, in diesen Ausführungen den Kern der Platonischen Philosophie (d.h. der Ideen-, bzw. Prinzipienlehre) zu erkennen. Wir erwähnen Platon nicht aus subjektiver Neigung oder Vorliebe für diesen Philosophen und ziehen ihn anderen Metaphysikern nicht etwa vor weil allgemeine Zustimmung bestünde, daß er der größte Metaphy-

siker ist. Es kommt uns darauf an, das *Charakteristische* des metaphysischen Denkens zu erfassen. Demnach erwies sich eine Analyse von Sonderfällen bloß als hinderlich. Wichtig ist hierzu zu bemerken, daß die wohlbekanntesten Eigenschaften der Platonischen Philosophie durch eine immanente Analyse der wichtigsten Eigentümlichkeiten des metaphysischen Denkens als solchen erreicht worden sind. Es geht also darum, daß die Philosophie Platons *paradigmatisch* nicht nur für die antike, sondern auch für alle nachfolgenden klassischen, vorneuzeitlichen, metaphysischen Traditionen ist,² was aber nicht nahelegt, daß ganze traditionelle Metaphysik einfach platonistisch sei.

Es ist in der hier analysierten Formel erwähnt, daß es in der „Grundintuition“ auch das Moment der Sinnhaftigkeit vorhanden ist. Weswegen ist dies von Bedeutung und warum wäre es spezifisch metaphysisch? Im weiteren Sinne geht es der Philosophie als solcher darum, den Sinn der Wirklichkeit zu entdecken, bzw. der Wirklichkeit „einen“ Sinn zu verschaffen. Was aber für die Metaphysik eigentümlich ist, ist die Überzeugung, daß der Sinn der Gesamtwirklichkeit nicht aus ihren Teile abgeleitet werden kann (unabhängig davon, wie viele von ihnen wichtig oder selbstbewußt sein mögen), sondern daß er die Gesamtheit des Faktisch-Sonderen *transzendiert*. In der Sinnhaftigkeitsintuition liegt es auch, daß das Ganze als solches nur durch den vereinenden Sinn zusammengebracht werden kann, der sowohl jedes seiner Glieder, als auch die Gesamtheit übersteigt. Schließlich verschafft die sinnhaftige Zusammenbindung des Seins diesem Ganzen auch die Werthaftigkeit.

„Sinn“ hat eine zweifache Bedeutung. Einerseits fungiert er als dasjenige, woraus alles eigene Rechtfertigung bekommt. Aber die Mitglieder des Ganzen können nur dann sinnhaftig vereint werden, wenn jeder von ihnen *schon im voraus* dazu veranlagt ist. Der Sinn des Ganzen wird hinsichtlich der Einzeldinge als „Endursache“ sanktioniert – und dies nicht erst am Ende, wenn bereits die ontologisch-hierarchische „Rechnung“ des Ganzen vorliegt; die Grundlage des Sinnes ist *bei jeder Sache* als apriorisch gesetzte „Formursache“ *anwesend*.³ Das „Substrat“ desjenigen, das den veränderlichen Dingen die Wesentlichkeit und Unentbehrlichkeit verschafft, hat, kantianisch gesprochen, nicht nur *regulative*, sondern gleichzeitig und gleichursprünglich auch die *kausal-konstitutive* Seite. Noch mehr: das Konstitutive ist die Vorbedingung für das Teleologische, weswegen das Letztere nicht nur etwa als eine regulative Sichtweise fungiert, sondern vor allem als die reale Eigentümlichkeit der Gesamtwirklichkeit.

Der Sinnhaftigkeit des Seins besitzt also eine aposteriorische („transzendente“) und eine apriorische („immanente“) Seite. Die letztere ermöglicht, daß die Sinnhaftigkeit

² So z B. die ontologische Formeln „ens et bonum conventur“ oder „ens, unum, verum, bonum“, obwohl in ihrem Kern tief platonisch, nicht von Platon selbst stammen, sondern von den mittelalterlichen Metaphysikern, die dadurch auf der Spur des großen Begründers der Metaphysik ausdauern haben. Demgegenüber sagt Kant, der uns als Maßgeblicher für die neuzeitliche Philosophie dient, folgendes: „Plato der *Akademiker* ward also, obzwar ohne seine Schuld [...] der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie.“ (*Sämtliche Werke*, Bd. V, F. Meiner Verlag, Leipzig 1921, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, S. 14).

³ Die Verwendung der Begriffe aus der Aristotelischen Tradition im Zusammenhang, der eminent platonisch ist, kommt hier nicht zufällig vor, sondern weil man davon ausgeht, daß der Platz für die Verwendung solcher Begriffe schon durch Platon geschaffen ist, der seinerseits nicht so sehr um die terminologischen Präzisionen bemüht war.

nicht nur als der Horizont für das *Verstehen* der Wirklichkeit figuriert, sondern daß das Pendant eines derart verstandenen Sinnes auch *reell* als eine Komponente des „ontischen Substrats“ jeder Einzelheit subsistiert. Die Sinnhaftigkeit kommt in das hierarchisch verfasste Seinsganze nicht nachträglich, sondern *nimmt* eben an den ontisch-ontologischen Ordnungsbau *teil*. Das, was einen bestimmten Platz im ontologischen Stufenleiter hat, besetzt genau entsprechenden Platz in der Hierarchie des Sinnhaftigen.

Was für einen Sinn können die verschiedenen Einzeldinge besitzen (die übrigens manchmal ziemlich belanglos aussehen)? Im weiteren werden wir nicht bei abstrakten Ausführungen über den Sinn stehenbleiben können, ohne daß wir den Begriff etwas näher präzisieren. Alles was auf irgendeine Weise reell ist, was ins Sein „hineinzuspringen“ fähig war, was entstanden ist und danach zumindest eine Weile dauerte, muß eine bestimmte *Trefflichkeit*, die für seine Seinsweise eigentümlich ist, besitzen. Abgesehen davon, daß diese ontischen „Tugenden“ sehr verschiedenartig (und manchmal miteinander unverträglich sind), fällt ein Vorteil dieser Sichtweise ins Auge: alles was ist, kann derart aus einer einheitlichen Umsicht betrachtet werden. Nämlich, jedes Seiende existiert, weil ein bestimmtes „Gutsein“ in ihm liegt.

Wenn unter den Tugenden verschiedener Dinge auch die entgegengesetzte bestehen, dann muß dasjenige, was an der Spitze der Sinnshierarchie liegt, frei von jeder Sonderheit sein. Das ist der Sinn selbst, d.h. die Tugend aller Tugenden, die jedes Einzelne übertrifft. Diese Tugend ist nicht nur die allgemeinste, sondern stellt den Stützpunkt aller Sondertugenden dar, bzw. das was sie überhaupt möglich macht. *Wenn die Bedingung des Bestehens eines Einzelnen ein Gutsein, bzw. ein Gutes, ist, dann ist der Zweck des Seinsganzen das Gute selbst.*⁴ Wenn die Einzelgüter an die Sonderdinge gebunden sind (bzw. an die entsprechende Ideen), dann ist das allgemeinste Gute gebunden an das was am Sein das allgemeinste ist, d.h. an die Idee des Seins, die ihrerseits, da sie über alle ihre Einzelrealisationen (d.h. die Ideen) steht, „jenseits des Seins“ (*Politeia* 509b) liegen muß. Dies ist der Ausdruck des strengen Parallelismus zwischen der Seins- und Sinnshierarchie; „die Idee des Seins“, d.h. das Wesen selbst (*Phaidon* 78d), ist das Analogon dem Sinn selbst, bzw. dem Guten.

II. Denken der traditionellen Metaphysik und der Neuzeit in ihrem Vergleich

In der metaphysischen Weltsetzung sind hintergründig, als die Eigentümlichkeiten des menschlichen Verhältnisses gegenüber der Totalität, die Vertrauenseinstellung (im Gegenteil zur analogen neuzeitlichen kritisch-skeptischen) und das Geborgensein in der Welt, bzw. mit dieser Welt (gegenüber dem jeweiligen neuzeitlichen Mißvergnügen mit dem Bestehenden und dem Bedürfnis, die Sachen zu ändern, um „vorwärts zu gehen“) vorhanden.⁵ Dies setzt voraus, daß der Mensch der „Insasse *der* Welt“ ist (als integraler „Teil“ ihrer), und nicht ein Einwohner *in* der Welt – im Sinne, daß er sich als ein in die

⁴ Folglich hat kein Ding das Wert ohne den Guten selbst (*Politeia* 505a-b).

⁵ Im Unterschied dazu, ist das neuzeitliche Denken als der Ausdruck der zweifachen Mißvertrauen auszufassen: daß die Welt keine Ordnung ist; daß der Mensch sich in einer Welt wohl fühlen kann, die sich nach dem Maßgaben einrichtet, die dem Ganzen, den Menschen selbst transzendierenden, entspringen.

Welt, bzw. Existenz, „geworfener“ fühlt, daß ihm immer die Aufgabe bevorsteht, die Welt nach eigenem Maß umzugestalten, um sie in eine ihm gemäße Wohnstätte umzuwandeln. Diese „Insässigkeit“ schliesst nicht das schon seit der Antike erfahrene Unheimlichkeitsgefühl aus, das mit dem Geborgenheitsgefühl dialektisch verbunden ist. Was aber in der metaphysischen Weltsetzung nicht vorkommt, ist das, daß die Unheimlichkeit die Oberhand gewinnt, verursachend das Rebellieren gegen die Welt-, bzw. die Ordnung, und dies nicht im Sinne einer isolierten Ausschreitung, sondern eines verbreiteten Lebensmusters.

Das neuzeitliche Denken, indem es durch Kritik, Skepsis, Mißvertrauen charakterisiert ist, sieht nicht ein, daß ein vertrauenloses Denken, das alles beweisen will, sehr leicht in eine Sackgasse gerät, so daß es Vieles von Belang nicht schlüssig beweisen kann.⁶ Wozu den das Vertrauen? Weil das menschliche Denken begrenzt ist – und nicht nur wegen seiner Unvollkommenheit, sondern, was wichtiger ist, weil er in der Totalität nur eine „Ecke“ besetzt; deswegen wäre es pretentiös zu erwarten, daß er sich daraus in alle Perspektiven innerhalb des Ganzen einleben kann, geschweige denn das Ganze von dem dem Menschen unzugänglichen Standpunkt der Überperspektivität absehen zu können. Wenn es kein Vertrauen gibt, das menschliches Handeln und Denken in dem Ganzen einfügt, daß die Welt sein Heim ist, daß er mit seinem Denken die im Prinzip offengelassene Möglichkeit der Seinsangemessenheit *verwirklichen* kann, dann besteht die Gefahr, die menschliche Perspektive als die einzig zulässige und folglich vermeintlich universale aufzustellen.

Dieses Denken ist letztlich nicht willig, sich angemessen in die Wirklichkeit zu vertiefen, um zu versuchen, ihre Wahrheit adäquat herausstellen. Obwohl es paradox klingt, ist das neuzeitliche Denken in seiner Grundstellung eher träg – *sein Aktivismus gründet darauf, daß er dies, was ihm vor Augen steht, nicht abzusehen versuchen will*, sondern sich lieber anstrengt, die Wirklichkeit zu *konstruieren*. Das Prinzip seines Konstruktivismus ist der Anthropozentrismus: Etwas besonderes (nämlich ich selbst) wird willkürlich ausgewählt und als Prinzip und Zweck der Gesamtwirklichkeit intronisiert. Vom Standpunkt des Ganzen, der für das philosophische um die *überperspektivistische, schlechthinige Wahrheit* bemühte Denken verbindlich sein müsste, lässt sich diese *Entscheidung* eines *besonderen* Seienden kaum legitimieren. Das schränkt aber nicht ihre epochenmachende Bedeutung ab.

Sowohl in der Moderne, als auch in der Metaphysik, wird das menschliche Denken als ein perspektivgebundenes aufgefaßt, wobei im ersteren Falle diese Perspektive universalisiert wird, während im letzteren das Bewußstein seines eigenen Defizits besteht – insofern es nicht fähig ist, zur vollkommenen Erkenntnis zu gelangen. Auf der anderen Seite aber meint man, daß menschliches Denken, dank seiner prinzipiellen Einfügung in die Totalität, die Chance hat, das Wesentliche von der Wirklichkeit zu erfahren. Mit dem Vertrauensdenken ist nicht die Neigung gemeint, alles für bare Münze zu nehmen, sondern ein Denken, das, gemäß seiner *perspektivistisch-topologischen Einschränkungen*, im Gebiet eigener Erfahrung das Wesentliche und Ganzheitliche entnehmen kann. Deswegen wird das eigentliche metaphysische Denken niemals das ihm vor Augen Liegende

⁶ Siehe: Platon, *Sophistes* 259e.

vernachlässigen können, weil nur eine Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsnahe die Richtung für das Voranrücken zum Prinzipiellen weisen kann. Also fördert ein scharfes Auge für das Umweltliche – d.h. das „phänomenologische“ Absehen des Wesentlichen und sein Scheiden von dem, was an den Dingen Nebensächlich ist – die Ausweitung des menschlichen Horizonts und folglich sein Annäherung an das Ganzheitliche.⁷

Wenn wir vom Vertrauen schlechthin sprechen, können wir auch vom Vertrauen auf das eigene Denken sprechen. Das Denken ist dabei keine Ausrüstung eines in der Welt willkürlich Handelnden, sondern ein wohl eingefügter Teil, bzw. eine Funktion der (guten) Ordnung.⁸ Solches Denken ist keine selbstständige dem Sein gegenübergestellte Macht (wie man oft in der Neuzeit denkt), sondern ein *Ausdruck des geordneten Seins*.

Die betonte kritische Einstellung der neuzeitlichen Philosophie – im Unterschied zur metaphysischen Überzeugung von der ontoethischen Kongruenz – entspringt dem Zweifel am Bestehen der wesentlichen Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Denken, auf der einen Seite, und der Welt, bzw. des Seinsganzen.⁹ Wenn man diese Verbindung nicht *a priori* voraussetzt, dann werden jedem kritischen Versuch, das Erkennen zu begründen, skeptische Ausforderungen folgen müssen. Die neuzeitliche Philosophie nämlich, und zwar in ihrer ersten genuinen Gestalt – in der Philosophie Descartes, kommt auf die skeptische Tradition der Spätantike zurück, die Bestehen der grundlegenden Beziehung zwischen dem Sein der Dinge und ihrer Erscheinung verneint.¹⁰ Dadurch wird strittig die Möglichkeit selbst die Seinswahrheit zu entdecken. Demzufolge könne das Sein selbst mir ihrer Wahrheitlichkeit (im Sinne des Sichzeigens) keiner vorwurfsfreien Einsicht auf der Seite des Denkens begünstigen.¹¹ Mit der skeptischen Wende ist aus der neuzeitlichen Philoso-

⁷ Helmut Kuhn, *Das Sein und das Gute*, München 1962, S. 168: „Das an sich Erkennbarste, in sich Klarste oder Vernunftgemäße ist für uns das Fernliegendste. Es ist, menschlich gesprochen, über-vernünftig. Aber der Abstand zwischen dem für uns Erkennbarsten /den Umweltdingen/ und dem an sich Erkennbarsten /der sich in Prinzipien entfaltenden Sinnfülle/ ist nicht unüberbrückbar. Der philosophische Erkenntnisweg ist seine stückweise Überbrückung, ist Hinführung zu einer Sicht, in der das an sich Klare uns, von fern wenigstens, in seiner Klarheit einleuchtet.“

⁸ Helmut Kun, *Ibidem*, S. 166: „Vernunft ist ein Vermögen, das der Mensch nicht nur hat wie ein Besitzstück, sondern das ihn in seinem Menschsein und in seiner Stellung in un über der Welt bestimmt. Die Vernunft richtet sich auf Etwas – auf die uns durch Erfahrung zugängliche Welt, und ich, der Vernunftgebrauchende, gehöre selbst in diese Welt. Also muß die Welt, um überhaupt vernünftige Wesen in sich schließen zu können, schon eine ihrem Eigenwesen entsprechende Zugänglichkeit für die Vernunfterkennnis besitzen.“

⁹ Demgegenüber stellt Klaus Held bezüglich der Metaphysik folgendes fest: „Plato and following him Aristotle criticize Protagoras and return to the original openness of thinking to the entirety of the one common world. They also hold on to Parmenides' basic conviction that the being of things themselves and their appearing belong inseparably together; being means for them „being true“ when one understands the true in the sense of the word *alétheia* – the emergence of the being of the thing from out of the hiddenness in corresponding modes of appearing.“ („The Controversy Concerning Truth: Towards a Prehistory of Phenomenology“, *Husserl Studies* 17: pp. 35–48, 2000, p. 39)

¹⁰ *Ibidem*, S. 42: „This dualism between the interiority of consciousness and the „external world“ indeed first became a philosophical topic at the beginning of modern philosophy with Descartes, but the decisive step in this direction was already made with skepticism through the *epoché* and the dualism between the manifest-ness of the modes of appearing and the concealedness of being. Actually, it was not with Descartes, but already with Hellenism that the subjectivism of modern philosophy began.“

¹¹ *Ibidem*, S. 42: „With the separation of manifest appearing from the concealedness of being, the understanding of untruth is fundamentally transformed... The skeptical tempering consists conversely in denying

phie der Glaube an die Intelligibilität der Wirklichkeit als solcher einfach verschwunden. So kann die Wirklichkeit eine rationale nur dann „werden“, wenn das Denken sie als solche herstellt, d.h. wenn das Denken eine ihre rationale *Konstruktion* leistet.

Wenn man das Sein in seiner Beziehungslosigkeit gegenüber dem Denken versteht, dann ist es nicht schwer zu zeigen, daß keine konklusive Erkenntnis von einem solchen „reinen“ Sein möglich ist. Mit anderen Worten, um dieses beziehungslose Sein verstehen zu können, muß man schon im voraus eine „Apparatur“ mit sich bringen (ihre philosophiehermeneutisches Analogon ist das Vorurteil). Kant selbst war dazu gezwungen, Tafeln des reinen Verstands aufzustellen, die aber durch keine (apriorische) Verbindung zwischen Sein und Denken legitimiert werden können, sondern der Wirklichkeit rein äußerlich herangezogen werden müssen.

Dies war die Ursache der Hegelschen, eher immanenten, Kritik an Kant. Er, ähnlich wie Kant, behauptet, daß das reine Sein Nichts ist. Das ist aber nur der Anlaß für die volle Entwicklung der Bestimmungen des Geistes, an deren Ende das Denken zur Einsicht kommt, daß das Sein eigentlich mit ihm identisches Anderssein sei. Das Ergebnis besagt eigentlich, daß die Voraussetzung der bisherigen Subjektivitätsmetaphysik über die „Reinheit“ des Seins („Ding an sich“) abstrakt (im Hegelschen Sinne) und unhaltbar war, weil das Sein an sich immer mit dem intelligiblen Substrat (des *Logos*) durchgedrungen ist. Die Hegelsche Kritik am kritischen Denken könnte auch als eine einzigartige Rehabilitierung der traditionellen Metaphysik aufgefaßt werden, weil seine Philosophie auch von der Einsicht in die apriorische Verbindung des Seins und Denkens ausgeht.¹²

Wie es schon erwähnt, steht im traditionellen metaphysischen Paradigma das Denken in der Funktion des Seins. Wenn das Denken wahr sein sollte (d.h. der Wirklichkeit angemessen) – ist das nur möglich, wenn das Sein als solche schon *wahr* gewesen ist. Die Welt ist wahr an sich (dies einzusehen ist die Aufgabe des Denkens), und nicht durch denjenigen, der sie wahrnimmt und erkennt. Die Wahrheitlichkeit verweilt im Sein selbst und deswegen kommt es im Erkennen darauf an, die Wahrheit herauszufinden, und nicht „auf eigenen Faust“ und nach eigenem Maße sie auszudenken, bzw. auszufinden.¹³ Im philo-

any assertion's claim to be true in the sense of *alétheia*, i.e. in the sense of the self-showing of the being of a thing in corresponding modes of appearing... Skepticism is the most extreme philosophical opposition to the natural attitude; for it completely withdraws the *subiectum* from any human accessibility; the being of things takes place beyond the bounds of this accessibility. The concealedness of this being relegates the human intellect to what is alone accessible to it: to the region of the manifest, the appearance. The only possibility remaining for humans, then, is to look for the *subiectum* not outside and beyond this region but rather on this side, that is, to look to ourselves, to our own intellectual powers for which these modes of appearing are manifest.“; „This basic conviction was first relinquished when, through the *epoché* of the skeptics, the idea that the being of things remains totally concealed gained ground. According to this assumption, the being of things has – expressed in Greek – the character of *ádelon*, of not being clear or manifest.“

¹² Um der Wahrheit gerecht zu werden muß man betonen, daß die Grundlage dieser Verbindung die ontologische Identifizierung des Denkens und des Seins ist, die ihrerseits dasselbe Wesen hätten – d.h. den Geist selbst. Die traditionelle Metaphysik beharrt auf die Überzeugung, daß diese beide die eng verbundene, aber jedoch verschiedene Momente darstellen, während Hegel diese Scheidung aufhebt, und dadurch das Verständnis von der Transzendenz des Absoluten radikal inovierte (davon s. unten).

¹³ Demgegenüber sagt Kant in seinen *Prolegomena*, daß „die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntnis nicht in den Gegenständen und in ihrer Anschauung [...], sondern in sich selbst hat.“ (*Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 141).

sophischen Denken geht es nicht nur darum, das Sein zu erkennen (und nicht zu konstruieren), sondern das *Sein selbst sollte irgendwie fähig sein das Denken auf sich (richtig) zu lenken und wahres Richtmaß für ihre Erkenntnis ihm auszugeben*. Somit ist die Hauptaufgabe des Denkens, nicht die Wirklichkeit „auszudeuten“, sondern an ihr das Wesentliche zu *erkennen*, d.h. dasjenige, was *von sich selbst* „spricht“.

Gedanke und Sinn sind also, im Modus der Potenzialität, schon immer im Sein vorhanden, und kommen ihm nicht erst nachträglich zu – wenn und insofern es der Gegenstand des Denkens wird. Wenn dem menschlichen Denken so oft das Gegenteilige scheint – so stellt es nur einen schiefen Anschein dar. Wäre es nicht so, wie könnte man, im Sinne dieses Denkens, sagen, daß die Welt so komplex und dynamisch ist, aber trotzdem eine Menge Regelmäßigkeiten, die sich immer wieder bestätigen, zum Inhalt hat? Die Wirklichkeit als solche „spricht“ seit immer das Wort ihres Wesens aus. Im Erkennen geht es darum, diese „Rede“ „herauszuhören“. Mit anderen Worten ist es wichtig, daß die menschliche Rede, durch die Anstrengungen des eigenen Denkens, nach Möglichkeit näher an die wortlose, wesentliche Rede rückt. Sofern entspricht dem rezeptiven metaphysischen Denken die Einstellung des Vertrauens und dem Wunsch das Ganze sich zu unterordnen, bzw. dem konstruktiven Denken – das Missvertrauen und Rebellieren dagegen.

Im metaphysischen Paradigma sind die Einschränkungen des menschlichen Sprechens und Denkens gewürdigt worden – und dies, weil diese beide im Umgang mit dem Umweltlichen (d.h. mit Einzelem, bzw. Besonderem) geprägt sind, während die Ganzheitsansicht kein entsprechendes Denken und kein Sprechen für sich hat. Das bedeutet, daß die Erkämpfung der letzteren, eigentlichen Ansicht (und zwar mit den uneigentlichen Mitteln), dem menschlichen Denken immer wieder bevorsteht. Das Denken muß sich ständig ausbilden um sich in die Lage zu setzen das Höchste durchzusehen. Dies geschieht dadurch, daß das Denken sich von seinen vorherigen Positionen stückweise befreien muß – dann und soweit es auffaßt, daß sie ungenügend sind, die Einsicht in das Ganze vorzubereiten. Wenn aber von der Sprache die Rede ist, kann dieser Progress nur teilweise erfolgreich sein, d.h. derart, daß die Sprache auf die uneigentliche („metaphorische“)¹⁴ Weise Anwendung finden soll. Das metaphysische Denken ist mit der hohen Grade der Abstraktheit und der Ungewöhnlichkeit der Aussagen charakterisiert, was sie für gesunden Verstand „sinnlos“ macht.

III. Begegnung der Metaphysik und der Neuzeit im Romantismus

Unsere Grundhypothese vom eigenwilligen und anthropozentrischen neuzeitlichen Denken könnte vielleicht angesichts des Romantismus-Beispiels bestritten werden. Romantismus wird im Rohen durch die einheitliche Totalitätsvision – als das organische Ganze aufgefaßt – charakterisiert, wo der Mensch selbst eine hervorragende Rolle spielt. Was aber die metaphysische von der neuzeitlichen, darunter auch von der romantischen, Wirklichkeitsperzeption unterscheidet, ist die zunehmende Bedeutung des Menschen darin.

Im Unterschied zu der aufklärerischen Auffassung von der menschlichen beinahe unbegrenzten Macht, rehabilitiert der philosophische Romantismus wieder das Absolute,

¹⁴ Die Geschichte der Bildung der philosophischen Begriffe aus der Alltagssprache ist ein klares Zeugnis dafür.

das aber im Unterschied zu den Prinzipien z.B. der Platonischen Metaphysik wesentlich verändert ist. Wie auch in der metaphysischen Weltsetzung wird auch hier davon ausgegangen, daß der Bereich des Prinzipiellen (des „Höheren“) in enger Verbindung mit dem Realen („Niedrigeren“) steht. Das Absolute „interessiert“ sich sehr für das „Irdische“ und ist auf besondere Weise und in bestimmten Grade immer darin *anwesend*. Aus der gegensätzlichen „Ecke“ betrachtet, *nimmt* ja das „Änderlich-Niedrigere“ am „Prinzipiell-Höheren“ *teil*. Die wichtigste Änderung ist die, daß der Zeitdynamismus, der der Welt der veränderlichen Dinge eigen ist, wesentlich das Absolute selbst betrifft. Im Unterschied zu der Platonischen Auffassung der Änderung als etwas wert-ontologisch Niedrigeren, wird der Faktor der Zeit im christlich ausgeprägten Vorverständnis eines Hegels als etwas Positives im „Leben des Absoluten“ empfunden. Obwohl man weiter voraussetzt, daß das Absolute das Moment des Ansichseins beibehält (das im Transzedenzgebiet west), ist hier entscheidend, daß man die Geschichte (der menschlichen Angelegenheiten) für das Gebiet der (Selbst)Verwirklichung des Absoluten zu halten anfängt.

Dadurch wird der Unterschied zwischen der Zeit und Ewigkeit, des Göttlichen und Menschlichen, des Endlichen und Unendlichen, der Transzendenz und Immanenz derart relativiert, so daß schließlich der ontisch-ontologische Unterschied zwischen dem Absoluten und dem endlich seienden Menschen unbedingt zu sein aufhört. Die göttliche und menschliche Sphäre werden beiderseitig vermittelt, was eine *Aussöhnung* des Gegensatzes zwischen der Immanenz und der Transzendenz zur Folge hat. Auf diese Weise wird auf zwei wesentlich unterschiedliche, aber aneinander zugehörige Weisen, das Göttlich-Transzendente „humanisiert“ und das Menschlich-Immanente „vergöttlicht“. Statt der Vorstellung der traditionellen Metaphysik, laut der die Ordnung unveränderlich besteht, wird das Absolute vermittels des Einführens des Unterschiedes zwischen dem „An-sich“ und dem „An-und-für-sich“, gespalten. Als Raum für die Aussöhnung dieses immanenten Gegensatzes wird die Zeit (d.h. Geschichte) vorgesehen, deren Begriff jetzt wesentlich qualitativ verändert worden ist. Statt der Ordnung, die mit seinem mustergebenden Prinzip fähig ist, das Gebiet des Veränderlichen im Sein zu behalten, kommt bei Hegel dem an sich bestehenden Plan des Absoluten für seine eigene Selbstentwicklung keine echte Bedeutung zu, soweit sich diese Struktur in der Zeit entwickelt und in der Realität verkörpert.

Es ist wichtig zu sehen, daß für diese Selbstverwirklichung, d.h. für das Durchdringen des Weltlichen mit dem Substrat des Absoluten, nur das Absolut selbst zuständig ist. Es ist eine *schöpferische* Macht, die Wirklichkeit sowohl herstellt, als auch letztendlich vollkommen macht. Im Gegensatz dazu fehlt es der höchsten prinzipiellen Instanz der klassischen Metaphysik an der Fähigkeit, unmittelbar schöpferisch zu wirken und die Wirklichkeit ausschließlich nach ihrem Wunsch in Ordnung zu bringen (s. z.B. Platons *Timaios*).¹⁵

Dadurch wird das Maß- und Mustergebende in den Bereich der Geschichte verschoben. Damit wird auch kundgegeben, daß das Zeitalter der wesentlichen (nicht nur interpretativen) Dialektizität der Geschichte schon seit geraumer Zeit im Gange gewesen

¹⁵ Dieser Unterschied geht aber nicht unmittelbar auf die Rechnung der Neuzeit, sondern eher auf die des Christentums, das dieses schöpferische Absolute vorbedingte hatte.

ist. Die jeweilige geschichtsgebundene, neuzeitliche Ordnungen konstituieren sich nämlich als *Antwort* auf die Schwierigkeiten und Widersprüche der vorhergehenden, womit die letztere *aufgehoben* werden. Wenn in einer Zeit das Prinzip des geschichtlichen Dynamismus des menschlichen Gemeinschaftsdaseins zu wirken beginnt, wird dies nach einer Weile auch in der philosophischen Reflexion anerkannt (Beginn des philosophischen Romantismus und frühen Historismus).¹⁶ Als Indiz der stattgefundenen Veränderung kann die Tatsache dienen, daß der Geistesbegriff, unabhängig von gewissen analogen Tendenzen in der Antike, aus etwas Individuellem in etwas Schlechthiniges, Gemeinschaftliches umgedeutet wurde. Der Sinn dieses Geschehnisses ist der, daß der menschliche Geist von einem Besonderen und vom Ganzen umschlossenen derart expandiert, so daß er schließlich als ein *szs. Substrat der Allgemeinheit* herausgestellt wird. Romantismus ist zwar ein Versuch der geschichtlichen Reaktion auf den Radikalismus und die Einseitigkeit der Aufklärung, die dem Menschen so viele Befugnisse gegeben hat, woraufhin sehr bald zahlreiche theoretische und praktische Schwierigkeiten dieser Konzeption aufzutauchen begannen. Es geht hier eigentlich um einen Versuch den hypertrophierten Anthropomorphismus und Anthropozentrismus wenn schon nicht völlig rückgängig zu machen, so doch in „vernünftige“ Grenzen zurückzuweisen.

In der Aufklärung wird die Vorstellung vom Ganzen aus dem menschlichem anthropozentrischen Selbstverständnis abgeleitet, und zwar so, daß man sagen könnte, daß anstatt des Ganzen, das in seiner Realität erwischt ist, nur ein „Weltbild“ geblieben ist. Der Weltbegriff erfährt eine zweifache Wandlung: Die „subjektive“ – sie wird eine Welt für uns, und die „objektive“ – sie wird eine geschichtliche Welt. Die Welt wird als eine geschichtliche gekennzeichnet, sobald der Mensch als Mensch (d.h. in seiner, vermeintlichen, Isoliertheit genommen) als der Ursprung aller Dinge aufgefaßt wird und wenn die „Zweckmässigkeit für ihn“ (d.h. auch dieser Begriff wird von seiner ursprünglichen Bedeutung weggedeutet), bzw. das Gute als seiniges aufgefaßt wird, das zum Maß der Rechtfertigung der Ordnung wird (sowohl in politischen, als auch theoretischem Sinne). Dieses Ereignis hat die Umdeutung des Weltbegriffs in eine Welt für uns zur Folge, wobei die Frage, was die Welt ist, immer offen bleiben muß. Es wird hier die Musterhaftigkeit des Transzedenten *a priori* verworfen und die Welt wird als eine sich in ständiger Wandlung befindliche aufgefaßt, so daß man bestenfalls eine dem „Zeitgeiste“ gemäße Antwort geben können wird.

In seiner Reaktion auf diese Zeit- und Geisteslage kann der Romantismus seiner Beschaffenheit gemäß nicht genug radikal sein. Er will den Menschen in Einklang mit dem Ganzen bringen, was als ein eigenartiges Zugeständnis verstanden werden kann, daß die Totalität in ihrer Bedeutung kein menschliches Epiphänomen ist, daß in ihr auch die un-menschlichen, d.h. selbstständigen Momente bestehen. Aber neben dem kann es vorkommen, daß man nicht nur ideale *Übereinstimmung* des Menschen und des Ganzen voraussetzt, sondern ihre *Identität*.

¹⁶ Das bedeutet, daß die Hegelsche Parabel von der „Eule Minervas“, mindestens wenn es um die Neuzeit geht, sachgemäß war, daß sie also nicht willkürlich war, sondern daß sie einer Reflexion auf das Wesentliche des eigenen Zeitalters entsprungen hat.

In der metaphysischen Konzeption ist der Mensch sowohl seinem Denken, als auch seinem Sein nach, mit dem Ganzen harmonisiert, wobei in beiden Fällen die Auffassung von der menschlichen Endlichkeit zum Tragen kommt. Auf der einen Seite kann menschliches Denken die Grundzüge der Totalität und der eigenen Stellung zwar einsehen, kann es sie aber niemals schlüssig und völlig angemessen mitteilen. Auf der anderen Seite ist das menschliche Geschlecht kein Herrscher der Welt (wie es aus dem aufklärerischen „Optimismus“ hervorgeht), sondern seine Zwecke sind der Wohlfahrt des Ganzen notgedrungen untertan.

Im Romantismus aber (d.h. in seinem repräsentativsten philosophischen Ausdruck – der Hegelschen Philosophie) wird die menschliche Erkenntnis mit der absoluten Erkenntnis gleichgesetzt, die vorher nur für den transzendenten Gott reserviert war. Darüber hinaus stellt das geschichtliche Leben jenen Ort dar, wo das Absolute, im Prozess der Aufhebung der Spaltung zwischen seinem Selbst und seinem Anderssein, zu sich selbst kommt. Dadurch werden die (wahren) Zwecke des Menschen und seiner Geschichte auch die Gottes-, bzw. Ewigkeitszwecke. Romantismus kann sich also eigentlich nicht von den Überresten des prometeisch-aufklärerischen Humanismus befreien, trotz seiner, teil ausdrücklichen, teils unausdrücklichen, Absicht, dem Geist der Aufklärung Widerstand zu leisten und manche ihrer Deutung gutzumachen. Statt der aufklärerischen Substituierung des Gottes durch den Menschen, erkennt der Romantismus die Transzendenz an, aber derart, daß er sie unter der Vermittlung mit dem Immanenten eigentlich humanisiert.

Es schien, daß in der Neuzeit die menschliche Zeit auf die entscheidende Weise eine neue Qualität erreicht habe, wo die Geschichte überwiegend durch den Begriff der Wandlung charakterisiert ist. Es zeigt sich aber, daß auch die Kontinuität sein Recht behält, so daß jede Änderung nur durch einen gewissen Grad der Anknüpfung an das Vorhergehende möglich ist. Das Problem liegt darin, daß es, nachdem eine klare Diskontinuität gemacht wird (was sich spätestens mit der Aufklärung ereignete), allem Anschein nach nicht mehr möglich ist, in der Geschichte eventuell gemachte Versäumnisse schlichtwegs gutzumachen. Da die Dauer der Lebenswelt in der Gestalt der Überlieferung vor sich geht, wird es nach der Aufgabe der „frühesten“ Tradition eine neue hergestellt, die sich in der ersten Reihe auf die Diskontinuität beruft. Seitdem stellt vorwiegend diese neue Tradition die Grundlage für die weitere geschichtliche Anknüpfung, bzw. Umgestaltung.

Wenn Novum und Diskontinuität in der Überlieferung stärker als Identität und Kontinuität wird, dann erhalten die erstere, nach der Gesetzmäßigkeit des Geschichtsschehens, eine normative Potenz. In dieser Situation ist jeder geistesgeschichtliche Versuch aussichtslos, der dem „Zeitgeist“ einer (neuezeitlichen) geschichtlichen Epoche gemäß ist, die ursprüngliche Tradition aufzudecken und zu verstehen, geschweige denn sie wiederherzustellen und wieder wirksam zu machen. Im Gegenteil: jeder Versuch die Ursprünglichkeit der anfänglichen Tradition der Lebenswelt zu denken muß nicht nur unzeitgemäß sein (und folglich mit keiner Chance in dem Alltag wirksam zu sein), sondern es müssen sogar die Aussichten ziemlich gering sein, sich von der Belastung der Diskontinuitätstradition frei zu machen.

Obwohl es selbstverständlich ist, daß die Tradition auch gewisse Diskontinuität mitmeint, scheint es, daß im Verständnis dieses Begriffes, noch immer, die Assoziationen auf die Kontinuität überwiegen. Wenn in der Neuzeit die Veränderung eine immer größere Rolle spielt, ist es insofern gestattet zu sagen, daß *die Tradition von der Geschichte*, worin die verschiedenen Glieder verkettet sind, *überwältigt ist*, und zwar derart, daß die letztere im Gestalt *einer geschichtlichen Tradition* weiterzuleben fortsetzt. Genauso wie die Sphäre der Maßgeblichkeit fast restlos in die Immanenz übergeht, fängt man auf die entsprechende Weise an, die Kriterien für das geschichtliche Leben in der Geschichte selbst zu suchen. Die Errungenschaften der vorhergehenden Epochen können kritisiert und aufgehoben werden, aber sie können nicht vernachlässigt oder schlicht verworfen werden, als ob sie niemals bestanden hätten.

In der s.g. „metaphysischen Phase“ des Dauerns der menschlichen Gemeinschaft ist also die „statische Kontinuität“ am Werke, wo Änderungen selten vorkommen und wo sie, wenn überhaupt bemerkt, oft negativ gewertet werden (als Untreue gegenüber der Tradition). In der „geschichtlichen Phase“ wirkt im Gegenteil eine „dynamische Kontinuität“ (die mit der Diskontinuität verflechtet ist), wo die vorhergehende Tradition als „Stoff“ für die Umgestaltung und den Aufbau einer neuen, den Bedürfnissen neuer Zeit entsprechend, dient.

Dennoch, wenn man die Weltordnung als *sub speciae* seiner Geschichtlichkeit und Vergänglichkeit auffaßt, dann muß jede neue Ordnung damit rechnen, durch eine neuere ersetzt zu sein. Wenn man einmal die ursprüngliche, zuvor als „sakrosankt“ gegoltene, traditionelle Ordnung zerstört, kommt danach immer eine neue. Jede Ordnung, wenn sie dauern soll, muß natürlicherweise eine eigene Tradition herstellen. Jetzt wird aber diese neue Ordnung ausdrücklich als eine geschichtliche aufgefaßt. Wenn man zum ersten Mal gegen die „Heiligkeit“ der Ordnung verstößt, dann kann keine neuere als untastbar gelten, sondern die Revolution kann sich immer auf die Emanzipationsgründe berufen (was auch die „erste“ Revolutionäre gemacht haben müssen). Seit der ersten Geistesrevolution kann jede Ordnung nur bis zu jenem Moment dauern, zudem das überzeugende Verlangen nach weiteren Emanzipation auftaucht (unabhängig von seiner wahren Begründung). Dem ist so, weil dies als das Schlagwort der Legitimationsgrundlage, politischen wie auch theoretischen, Ordnung in der Neuzeit dient.

Walter M. Neidl

Salzburg

Der unergründliche Mensch
Eine philosophiegeschichtliche Analyse

1. Einleitung

Zwar ist die Feststellung, der Mensch sei unergründlich, nichts unbedingt Neues, denken wir nur an den Sokrates des platonischen Phaidon, der sich in seinem Menschsein nicht mehr eindeutig zu artikulieren vermochte, und zwar in seiner Zwischen-Existenz zwischen der typhonischen und der göttlichen Dimension, insofern er spürte, dass er beiden angehöre. Aber Platon, der uns die Unsicherheit in solcher Formulierung überliefert, versuchte trotzdem das Wesen des Menschseins in seinem gewissermaßen bleibenden Charakter zu retten, und zwar dergestalt, daß er die metaphysische Konzeption begründete, und damit die bleibende, unveränderliche Idee des Menschseins als Richtmaß dessen unbeliebigen Wesens setzte. Das hatte in der Tat eine lange Wirkgeschichte. Jedoch heute im postmetaphysischen Zeitalter, in dem sich das metaphysisch erkannte Wesen zusehends nur noch in Relationalitäten aufzulösen trachtet, fallen, phänotypisch gesprochen, bleibende, unverrückbare Wesensabgrenzungen in sich beschleunigendem Maße, wie zu befürchten ist, endgültig weg. Man denke nur an das heutige Phänomen der Gentechnik und die damit zusammenhängenden Folgen.

Wie aber kam es zu diesem sich immer mehr beschleunigenden Wandel? Die Frage ist mehr als berechtigt. Und aus diesem Grunde halte ich es für unumgänglich, in einem gerafften Überblick, dem Phänomen der epochalen Selbstausslegung des Menschseins innerhalb der abendländischen Denkgeschichte nachzuspüren.

2. Von Homer zu den griechischen „Physiologen“

In der Frühzeit der Menschheit bleibt trotz aller Gegensätzlichkeiten als umgreifendes Gemeinsames, dass der Mensch in das alles beherrschende Kosmosverständnis in der Weise eingebunden ist, dass er keinen Gegenüberstand zum Kosmos als dem alles Tragenden und Bestimmenden hat. Man kann mit Fug sagen, dass durch den menschlichen Geist hindurch hier der Geist der Natur als das nur je Andere seiner selbst die Augen aufschlägt. Sein Eingebettetsein vor jeder Subjekt-Objekt-Spaltung in das Umgreifende der Natur bleibt das Bestimmende; denn sie selbst spricht hier. Sie lässt keinen Herausfall aus diesem Kosmosganzen zu. Mensch und Natur wesen im Selbigen. Dieses Selbige ist zugleich das Theion in unauflösbarer Einheit mit dem Menschen in höchstem Maße. Wenn Thales meint, alles sei voll von Göttern, so macht er damit deutlich, dass die göttliche Dimension, die sich in der Physis ausspricht, das Allumfassende und alles Tragende schlechthin ist. Allerdings ist durch die signalisierte Aufsplitterung in eine Mehrzahl von Göttern, ein Gedanke, der offensichtlich von Homers Götterkonzeption inspiriert ist, da-

mit schon ein Riß innerhalb des allumfassenden Göttlichen als solchem gegeben. Der verhängnisvolle Zug zur Individualisierung des Göttlichen, wie er uns schon in aller Deutlichkeit in den Epen Homers, und hier vor allem in der Ilias, entgegentritt, bedeutet den Zerfall des Göttlichen und ist bereits ein Signum für das Zukünftige. Das Fragwürdigwerden der Göttlichkeit des Gottes meldet sich bereits bei Homer deutlich. Der Verfall der Götter als ins Große projizierte unsterbliche Menschen ist hier deutlich zu erkennen. Dennoch gelang es Homer, die Unbeliebigkeit des Göttlichen trotz der Individualisierung noch dadurch zu retten, dass er sie der alle übergreifenden Zwingherrschaft der göttlichen Moira unterwarf. Die Kritik der Vorsokratiker, insbesondere von Xenophanes und Heraklit an diesem homerischen Göttergesipp wird erst dadurch verständlich, wenn man die hohe Bedeutung beispielsweise von Heraklits Gottesverständnis, das vermutlich vom Parsismus inspiriert ist, mit in den Blick nimmt.

3. *Das Zeitalter der Sophistik*

Die vorsokratische Kritik ist gewissermaßen als „Aufklärung“ gegenüber Homers Individualisierung des Göttlichen damit deutlich ausgesprochen. Dieser Zug des Individualismus, der ganz offensichtlich schon im griechischen Wesen, wie man aufgrund der homerischen Epen feststellen kann, mit angelegt ist, kommt nun voll zum Durchbruch im Zeitalter der Sophisten. Es ist somit keine Frage, dass das Denken der Sophisten einen Bruch mit dem Denken der führenden „Physiologen“ bedeutet. Das zeigt sich besonders im Aufstand des Individuums gegen dessen Vereinnahmung in das Naturganze. Blickt man tiefer in den Seins-Verhalt, so kann man erkennen, dass hier der spätere abendländische Rationalismus als Gegensatz zur Seins-Wirklichkeit zum ersten Mal deutlich in den Blick tritt. Offensichtlich fühlte sich das rationalistische Selbstverständnis des Individuums gegenüber der Vereinnahmung ins Seinsganze des Allgemeinen zu wenig gewürdigt. Die unselige Trennung der späteren abendländischen Logik von der Seinswirklichkeit als Ganzer mit dem Blick ausschließlich auf ein Wahrheitsverständnis im Sinne von Richtigkeit wird hier bereits in Grundzügen deutlich.

„Richtigkeit“ gegenüber der gesamten Seinswirklichkeit wird zum alleinigen Kriterium für ein Wahrheitsverständnis, das in unseligster Weise das abendländische Denken durch immer zügellosere Aufgipfelung bis in die Spätzeit bestimmen sollte, wo einer „Formalisierung“ das Wort geredet wurde, die in ihrem alleinigen Wahrheitsanspruch die Gegenwart ausschließlich im Sinne der *adaequatio rei et intellectus* zu durchwalten sucht. Dieses Phänomen gilt den Sophisten als ausgemacht, weil sie nur noch diese Struktur der formalen Logik gelten lassen wollten. Ihr Grundsatz lautete: alles ist erlaubt, was zum subjektiven Ziel des Einzelnen dient, nur muß es sich gemäß dem Kriterium der „Richtigkeit“ rechtfertigen lassen. Der Sophist Gorgias mit seinen Maximen mag als Beispiel dienen.

4. *Sokrates und Platon*

Es ist keine Frage, dass sich in einer solchen Vorgangsweise mittels einer so verfassten Konstellation, selbst wenn sie noch so subjektivistisch verzerrt war, der Rechtsanspruch des Individuums meldet. Es galt also eine Kurskorrektur des bisherigen Wahrheitsverständnisses des Kosmos in die Kosmosauslegung mit einzubringen. Unter diesem Gesichtspunkt

wird man das Entstehen der klassischen abendländischen Metaphysik im Sinne der *adaequatio rei et intellectus* als Erweiterung des kosmischen Wahrheitsverständnisses, das sich dort in der Offenbarung der *Aletheia*, insbesondere im Denken des Parmenides, ereignet, sehen müssen. Sokrates' Frage nach dem Wesen des Menschen im Sinne des wahren Erkennens, das jeden bloß subjektiven Gesichtspunkt hinter sich lässt, wird man unter dieser Perspektive mit ins Kalkül bringen müssen. Seine eigene Unsicherheit in der Frage nach dem Wesen des Menschen, die damit zutiefst verbunden ist, macht zum ersten Mal deutlich, dass der Mensch „das nicht festgestellte Wesen“ ist, das sich in gewisser oszillierender Weise zwischen dem Typhonischen und dem lichten Gotthaften bewegt und nur im Besinnen auf die gotthafte Struktur seiner selbst sicheren Grund erlangen kann.

Der platonische Phaidon macht diese Ratlosigkeit ausdrücklich. Sokrates versucht über die Entdeckung des *Daimonion* eine Klärung zu bringen. Diese macht das Walten Gottes in seinem Innesein bei ihm stellvertretend für uns alle offenbar und das hat zur Folge, dass nur in dem Maß, in dem der Mensch dem Walten des *Daimonion* in sich Raum gibt, er verantwortet als Ausdruck des Gottes selbst seine Individualität rechtens hervorkehren kann. Sokrates hat damit im Gegensatz zu den Sophisten die Dimension des göttlichen *intellectus* und der menschlichen *ratio* in ihren unterschiedlichen Seinswirklichkeiten deutlich erkannt und hat damit zugleich begriffen, dass das formalistische *Ratio*-Verständnis nicht für sich gesondert existieren darf, sondern in die höhere göttliche Wirklichkeit als deren Maßgabe, also in die des *intellectus*, der als entscheidend über den Anspruch des bloß subjektiven Individualseins hinausreicht, zurückgebunden werden muß. Die Ankläger des Sokrates in der platonischen Apologie konnten offensichtlich diese scharfe Differenzierung zwischen der bloß logisch ausgerichteten menschlichen *Ratio* und dem göttlichen Intellekt im Denken des Sokrates nicht deutlich genug wahrnehmen, und waren deshalb nicht im Stande, seinen „Sophismus“ gegenüber dem der Sophisten in dessen klarer Unterscheidung wahrzunehmen.

5. Zur Differenz Platon – Aristoteles

Wie sehr das spätere griechische Denken sich aber dieses Unterschieds sehr wohl bewusst wurde, bringt die Sprache klar zum Ausdruck, insofern sie diesen Seins-Verhalt, ins Soziologische gewendet, in einer klaren Konnotation von Wertigkeit den *idiotes*, der nur sein eigenes Wohlergehen vor Augen hat, vom *polites* unterscheidet, dem die Sache des Gemeinwesens als das Allgemeinwohl des Ganzen ein Anliegen ist. Es ist die Aufgabe der großen klassischen Metaphysik, diese Erkenntnis in aller Deutlichkeit herauszuarbeiten. Hier wird vor allem im Denken des Aristoteles offenbar, wie sich der Einzelne in seinem Menschsein vom Allgemeinen des Menschseins zwar abhebt, aber dennoch wieder in dieses als das Bestimmende, weil das ewig Bleibende, zurückgebunden ist. Will man die Differenz zwischen dem Denken Platons und Aristoteles' genauer charakterisieren, so wird man diese Unterscheidung in aller Klarheit herausstellen müssen. Platon, offensichtlich verunsichert durch den überbordenden Individualismus der Sophisten, entmündigt in seiner Ideenlehre den berechtigten Seinsanspruch des Einzelnen. Insofern ist sein Polisverständnis wesentlich bestimmt von der exzessiven Vorrangigkeit des Gesamts, dem sich der Einzelne bedingungslos zu fügen habe. Ja der Einzelne kann nur da-

durch seine Legitimation erbringen, dass er in seiner Selbstausslegung das Gesamt der Polisgemeinschaft je auf seine Weise verkörpert. Insofern nimmt die transzendente Philosophie Platons in der Auslegung seines Staatsverständnisses die ihm allein legitime Stellung ein. Die von ihm als Höchstform angesehenen Philosophen-Könige gewinnen nur insoweit ihre Legitimierung als sie in ihren Strebungen ganz von sich selbst absehen und selber als Philosophen unbeliebige Widerspiegelung des Gesamts des Staates sind. Gegen diese Forderung, die den Einzelnen ausschließlich zur Funktion des Staates macht, steht die philosophische Konzeption des Menschen bei Aristoteles.

Aristoteles räumt nämlich dem Einzelnen eine entscheidende Bedeutung für die Existenz des Staates ein. Er erkennt klar, dass der Einzelne als solcher mehr zu sein beanspruchen darf als nur ein Spiegelungs-Element des Ganzen. Die Frage nach dem Einzelnen wird in seiner Metaphysik als die nach dem „dieses da“ (tode ti) bzw. dem, „was ein jedes ist“ (to hekaston) ausdrücklich gestellt. Freilich zeigt sich ihm aber zugleich die Unlösbarkeit des Problems vom Einzelnen und dem Ganzen. Jedenfalls wird im Denken des Aristoteles soviel sichtbar, dass der Einzelne als solcher vom Ganzen nicht geschluckt werden darf. Insoweit nimmt Aristoteles damit das berechnete Anliegen der Sophisten auf, ohne sich jedoch deren Anspruch auf Beliebbarkeit als Forderung des Selbstverständnisses des Einzelnen zu beugen. Der Individualismus, wie man unschwer wahrnehmen kann, obzwar ein entscheidendes Merkmal des griechischen Menschen, wird im Denken des Aristoteles somit berücksichtigt, ohne jedoch einem exzessiven Verlangen des Einzelnen danach zu verfallen. Allerdings gelingt es auch ihm nicht, eine befriedigende Lösung zu finden. Das Dilemma des Aristoteles zeigt sich darin, dass er damit den Bereich der Ontik berührt, und zwar als unlösbares Problem für sein Denken, insofern ihm der jüdisch-christliche Schöpfungsgedanke vollkommen fremd war.

6. Ontik als Problem der Reiche Alexanders und der Diadochen

An diesem Dilemma leidet auch der überdimensionierte Reichsgedanke Alexanders d.Gr.. Die ontischen Qualitäten der einzelnen Völker und Völkerschaften konnten trotz seiner Vision des panhellenischen Reichsgedankens zu keiner Einheit gebracht werden. Unter den Diadochen zeigte sich klar, dass dieser Umgriff wesentlich schwächer war als die sich einstellenden ontisch ausgerichteten Nationalismen. Ptolemäer und Seleukiden, die wohl führenden Diadochen, brachten es, wie bekannt, zu keinem gemeinsamen panhellenisch übergreifenden Ganzen mehr. In gewisser Weise war damit das ontische Element, das sich als unbewältigbar schon bei Aristoteles und insbesondere bei dessen Schüler Alexander in den nationalen Strömungen ankündigte, nicht mehr aufhaltbar. Blickt man nämlich tiefer in diese Zusammenhänge, so kann man erkennen, dass sich hier, nur ins Große dimensioniert, das fortsetzt, was bei Aristoteles schon in der vollen Vermittelbarkeit des Einzelnen und des Allgemeinen missglückte.

7. Die Kosmopolis der Kyniker und Stoiker

In der Folgezeit sollte es Aufgabe des stoischen Denkens bleiben, dieses Dilemma noch zu verschärfen, insofern das Staatsganze in seinem Selbstverständnis noch brüchiger wurde, und somit in seiner Verlässlichkeit für den Einzelnen immer noch fragwürdiger.

Das hatte mit Notwendigkeit zur Folge, dass der Einzelne in seiner Individualität, trotz der Anerkennung seiner Rückgebundenheit in die Natur und in die Kosmopolis, die als Ersatz an die Stelle des fragwürdig gewordenen Staates selbst traten, in seiner Selbstvergewisserung sich stärker zu Wort melden musste. Selbiges Problem ruft ebenso auch die Kyniker mit auf den Plan.

8. Rom und das Individuum

Nicht von ungefähr kommt jetzt auch das römische Denken mit der besonderen Berücksichtigung des Individuums auf Grund seiner *Maxime suum cuique*, (einem jeden das seine), d.h. dem berechtigten Seinsanspruch des Individuums, mit ins Spiel. So fand die stoische Ethik im römischen Denken ein bemerkenswertes Echo. Eben durch das Brüchigwerden der römischen *Res publica* seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. erlangte die Herausbildung des ethischen Anspruchs, die Individualstruktur, im römischen Denken einen Höhepunkt. Ein spätes Denkmal dessen sind die „Selbstgespräche“ des Marc Aurel. Die oben erwähnte Formulierung des *suum cuique*, die das Recht des Einzelnen geltend macht, hebt in aller Deutlichkeit hervor, welchen Stellenwert das römische Recht dem Einzelnen, ohne die Rückbindung in die *Res publica* zu schmälern, beimaß. Wie sehr die römische Staatsreligion schon zu dieser Zeit ins Zwielficht kam, markiert das Anwachsen der Mysterienreligionen. Wie sich die neue Situation auch in der Kunst ausdrückte, davon kündeten die Porträtmumienbildnisse von Fayum, deren Gesichtsausdruck zwischen der Schwermut des Einzelnen und dessen Eingebundensein in ein größeres Ganzes oszilliert. Wie stark die Mysterienfrömmigkeit in dieser Spätzeit auch im römischen Reich um sich gegriffen hatte, mag man daraus ersehen, dass viele von den Porträtmumienbildnissen mit den Emblemen von Mysten geschmückt sind.

Es bleibt die Feststellung von höchstem Interesse, dass dieser von den Sophisten über Aristoteles herkommende und über die Stoa sich weiter ausbildende Individual-Stand des Individuums Mensch in seiner ontischen Qualität mittels der bloßen Denktraditionen der Philosophie, die sich weitestgehend transzendental verstand, nicht weiter entfaltet werden konnte. In der Unbezwingbarkeit der Ontik mittels der Ontologie geriet das Denken der Antike an seine unüberschreitbare Grenze, die mit der Entdeckung und Ausbildung des Menschen, die zwischen Individual-Sein und Art- und Gattungshaftigkeit spielt, ihren Höhepunkt erreicht. Insofern jetzt dem Einzelnen trotz seiner Bedeutung kein Sinn in sich gegeben werden kann, nimmt ein solcher Befund für den Einzelnen die Züge eines tragischen Heroismus an. Für solches rein aus der Vernunft verfasstes Denken wies der weitere Weg ins „Ausweglose“. Und insofern hat man auch den Zustrom zu den Mysterien-Religionen zu verstehen, die durch Einweihung, also nicht auf dem Wege mittels der Vernunft, sondern durch Geheimlehren, die sich mythisch-mystischer Praktiken bedienten, dem Einzelnen Erlösung verhiessen.

9. Die Entdeckung der Personalität im Juden-Christentum

Erst mit den Denkmitteln einer christlichen Philosophie, angestoßen durch die jüdisch-christliche Offenbarung, d.h. wohl voll expliziert, nur im christlichen Denken, sollte eine Weiterentfaltung dieser Individualstruktur und damit die Beseitigung dieses Di-

lemmas möglich werden. Dies geschah in der Entdeckung der Personalität als Überbietung der Individualität. Was sich in der Inhaltsaussage der Formulierung von *suum cuique* schon anbahnte, das sollte in der Personalstruktur, ausgedrückt im *propter se esse*, um seiner selbst willen sein dürfen, seine Erfüllung finden. Sich dieser, die menschliche Individualität tragende und daher bestimmende Personalität, jetzt inne geworden, wird deutlich, dass die Individualität des Menschseins und deren ontischer Inhalt als Personalität zwar wesentlich ineinander verschränkt sind, wobei aber diese ontische Verschränkung nicht ohne Zuhilfenahme christlicher Offenbarungs-Stützen, die nur christlich philosophisch entfaltbar sind, als eine kompatible Identität wahrgenommen werden kann. Die Personalität als von der christlichen Philosophie ins Denken gebrachte Seinsstruktur überbietet nämlich ganz entschieden die Individualitätsverfasstheit, indem sie deren Personkern sichtbar zu machen vermag. Das aber setzt voraus, dass man sich des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses inne geworden ist. Ist man sich dieser ontisch-ontologischen schöpfungskonformen Seins-Struktur bewusst, so lässt sich von dem jetzt so erkannten Seele-Leib-Verständnis her folgerichtig erst die Würde der Person rechtens begründen.

Aus dieser Sichtweise wird deutlich, dass die Wahrnehmung der menschlichen Person und in deren Gefolge die Durchleuchtung der Personalitätsstruktur der Stützung durch die Annahme der jüdisch-christlichen Offenbarung von der Schöpfung bedarf. Nur so lange diese als bindende Norm akzeptiert ist, kann sich Personalität als Begründung für die Würde des Menschseins durchhalten. Allerdings ist in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich darauf zu verweisen, dass diese Akzeptanz der Personalität nicht automatisch zu deren Respektierung im Konkreten führen muß bzw. musste. Die Geschichte des Christentums liefert für deren Missachtung nicht wenige Beispiele.

10. Kant

Wie stark christlich personales Gedankengut gerade im Hinblick der Anerkennung der Personalität selbst noch im aufgeklärten Denken Kants gegenwärtig ist, obwohl sein transzendentaler Wissenschaftsansatz über dieses weit hinausweist, kann man im Hinblick seiner hohen Wertschätzung der Person durch den kategorischen Imperativ wahrnehmen. Denn obzwar denkerisch mittels der bloßen Vernunft nicht mehr einholbar, fühlt sich Kant dennoch dessen ontischer Grundgabe, die auf jüdisch-christlichem Offenbarungsverständnis beruht, verpflichtet. Insofern klaffen der wissenschaftliche Auftrag und der ethische Imperativ im Denken Kants weit auseinander, ein Umstand, der geradezu paradigmatisch für späteres Denken werden sollte.

11. Der Deutsche Idealismus

Der zunehmende Verlust der Ontik durch die immer weiter um sich greifende Reflexionsphilosophie, wie sie sich seit Descartes über Spinoza und Leibniz hinein in den überbordenden Rationalismus ereignete, führt zu dessen Aufgipfelung in den deutschen Idealismus. Diesem blieb es vorbehalten, dass er dem christlichen Personverständnis durch eine Amalgamierung und zugleich damit verbundene Überhöhung der Individuumskonzeption eine Aushöhlung und damit letztlich weiter verbunden, eine Vernichtung widerfahren ließ, die man im Denken Hegels deutlich wahrnehmen kann. Die damit verbundene Re-

zeptionsgeschichte führte zur Auslöschung des genuinen Personverständnisses in der abendländischen Denkgeschichte. Nur wenn man diese Verwandlung des Personverständnisses in die Persönlichkeitskonzeption, wie sie Hegel betrieben hat, scharf im Auge behält, wird man wahrnehmen können, welche grundstürzende Veränderungen des jüdisch-christlich-personalen Menschenbildes sich durch die hegelsche Rechtfertigung und damit verbunden durch die Legitimation der weltgeschichtlichen Individuen hier ins Bild bringt.

12. Feuerbach, Marx, Engels

Ursprünglich als Antwort auf Hegels Individuumskonzeption entworfen, bildet sich der kollektivistische Anspruch des Art- und Gattungswesens des Menschen als des eigentlichen Wesens des Menschen, über Feuerbach zu Marx und Engels heraus, und ließ als entscheidendes neues Moment die Existenz Gottes fallen. Mit dieser Tat glaubte man auch den diktatorischen Rechtsanspruch, der diesen gott-menschlichen Ausnahmeindividuen von Hegel zugesprochen worden ist, im Grunde beseitigt zu haben. Das geglückte Menschsein, das für Hegel im unumschränkten Diktator mündete, sollte in die naturalistische Position des auf alle ausgerichteten bloß gesellschaftlichen Menschseins umgemünzt werden, wofür man selbst die Vermassung des Menschen in Kauf nahm. So war es vor allem Marx, der jetzt der technischen Produktionsgesellschaft als Massengesellschaft das Wort redete. Marx hatte damit den Prozessgedanken mittels der Vorstellung der Produktionsgesellschaft als Entmythisierung des Schöpfergottes durch die Rücknahme der menschlichen in die „Wolken projizierten Schaffenskraft“ in den Vordergrund gestellt und hat damit das wahre Menschsein in einer Funktionärgesellschaft erblickt. Er hatte damit das Augenmerk auf die technische Produktionsgesellschaft gelenkt, ein Gedanke, der sich im Denken Heideggers noch weiter entfalten und zugleich verschärfen sollte.

Marxens Antwort des kollektivistischen Anspruchs des Art- und Gattungswesens als des eigentlichen Wesens des Menschen auf Hegels Individuumskonzeption meldete sich bereits im antiken Denken bei Aristoteles, wenn er nicht dem Einzelmenschen eine Fortexistenz nach dem Tode zusichert, sondern einzig und allein die Fortexistenz der Art- und Gattungshaftigkeit des Menschen gewährleistet sieht. Was in der Feuerbach-Marx-Engelsschen Konzeption in der Tat neu war, ist das Untergehen des transzendenten jüdisch-christlichen Schöpfergottes in einer bloß naturalistisch-technizistischen Wirklichkeit. Eine solche Umsinnung musste entscheidende Rückwirkungen für das Verstehen des Wesens des Menschen nach sich ziehen, denn damit war der Verlust der Personalität und der endgültige Rückfall in den Naturalismus eingeleitet.

War der Verlust der Personalität infolge der diktatorischen Züge der hegelschen welthistorischen Individuen bereits machtvoll vorangetrieben, so verstand sich jetzt der Marx-Engelssche technizistisch verfasste Naturalismus als endgültigen Abschied von der Transzendenz Gottes im jüdisch-christlichen Sinne. Der Satz Marxens aus seinen Frühschriften, der Mensch müsse vernatürlicht, die Natur aber vermenschlicht werden, zeigt an, wie stark das Menschsein in einem neuen Naturverständnis, das sich an die Stelle des Naturverständnisses des Schöpfergottes, aber auch das der Antike setzte, aufgegangen war.

Der Umschwung von der hegelschen dialektischen Deutung im Sinne des geglückten Menschseins und damit des unumschränkten Diktators zum bloß vergesellschafteten Menschen, der jetzt in die totale Vermassung gebracht wird, zeigt somit die Kehrseite der dialektischen Methode, wie sie durch das Denken Feuerbachs, Marx' und Engels' eingetreten war. Das neue Naturverständnis, das sich jetzt in der grauen Masse der technischen Produktionsgesellschaft als unausweichlicher Prozeß zeigt, ist die Folge der Naturalisierung der dialektischen Methode. Die prozessuale Struktur des Schaffensvorganges des hegelschen Geistes, der sich um die letzte Schärfung des Begriffes mühte, zeigt sich jetzt in seiner naturalistischen Variante. Aber immerhin ist der materialistisch-naturalistisch-technizistische Prozeß noch in Dienst genommen, und zwar unter dem Aspekt der Versorgung der Gesellschaft mit materiellen Produkten. Aber der Mensch als Träger und Beförderer des technischen Prozesses versteht sich bereits als dessen Funktionär und wird als solcher zwar mühsam, aber dennoch in den Blick gebracht. Marx gab noch nicht den naturalistisch-technizistischen Produktionsprozeß als solchen an ihm selbst frei, sondern versuchte ihn noch unter die Oberherrschaft der menschlichen Willentlichkeit zu bringen. Das Schlagwort des neuen Menschenverständnisses hieß jetzt: Totale Vergesellschaftung der Produktionsmittel.

Marx, wenn auch vollkommen vom Naturalismus ergriffen, war noch viel zu sehr vom Friedensreichsgedanken des Propheten Jesaja, also seiner jüdischen Herkunft, erfasst, als dass er, wenn auch jetzt in säkularisierter Gestalt, von ihm lassen konnte. Genau besehen kehrte dieser Gedanke in seiner Konzeption der klassenlosen Gesellschaft wieder, jetzt nur naturalistisch umgemünzt. Diese Konzeption der klassenlosen Gesellschaft ist der entmythisierte Versuch des jüdischen Gottesvolksgedankens, die den neuen Menschen als bloßen naturalistisch-technizistischen Ausdruck seiner Art- und Gattungswesentlichkeit hervorbringt, der von allem Zwiespalt zwischen Individuum und Gesellschaft zu erlösen ist. Dies sollte sich, wie der Gang des geschichtlichen Prozesses lehrte, als Trugschluß erweisen. Im Grunde wurde durch diesen "Erlösungsversuch" die Personalität des Menschen und deren Auflösung in die naturalistisch-technizistische Art- und Gattungswesentlichkeit das wahre Wesen des Menschen, das in seiner Übergeschichtlichkeit besteht, zu Grabe getragen. Der Untergang der Geist-Personalität des Menschen und zugleich sein naturalistisch-materialistisch-technizistischer Aufgang im bloßen Industrieproduktionsprozeß verschärfte nämlich die Entpersonalisierung des Menschen in Richtung der bloßen Instrumentalisierung.

13. Heidegger und die Gegenwart

Die vollendete Emanzipation des technizistisch verstandenen Produktionsprozesses als solchen sollte sich erst später im Denken Heideggers ereignen. Allerdings war dies auf Grund seiner inneren Verfasstheit eine in sich logische und daher notwendige Folge. Der Mensch bei Marx und Engels, jetzt zum bloßen gesellschaftlichen Wesen verkommen, konnte sich nämlich in dieser Weise nicht durchhalten, sondern der Prozeß drängte zur Sprengung der Fesselung seiner selbst und damit zu seiner vollendeten technizistischen Selbstwerdung. Als geschichtliche Folge mit logischer Konsequenz bleibt in den Blick zu nehmen, was die radikale Selbstinterpretation dieses Prozesses in seiner

naturalistischen Grundstruktur, der nicht nur als Zielpunkt den Menschen als Wesensmoment seiner selbst weit übersteigt, sondern auch den menschlichen Funktionär nach sich zieht. Heidegger lässt jetzt den Menschen nur noch als Funktionsmoment des technizistischen Produktionsprozesses gelten. Im Hinblick darauf versteht sich der Mensch in seinem Selbstverständnis nicht anders als das je Andere dieses Prozesses selbst. Der Austrag dieses nur noch funktionellen Beziehungsgefüges ereignet sich im Denken Heideggers, jedoch in aller Ausdrücklichkeit erst in dessen Spätphilosophie, in der er das „Wesen der Technik“ bedenkt. Der Mensch als solcher ist in seinem Personsein in diesem Funktionsgefüge endgültig untergegangen. Was bleibt also jetzt noch vom Menschen?

Fest steht: Die Frage im herkömmlichen Sinne kann jetzt als solche gar nicht mehr gestellt werden. Er tritt nämlich innerhalb dieses Funktionsganzen nur noch als Vermittlungsmoment von Natur und Technik in Erscheinung. Mittels seiner Funktionalitätskraft vermittelt er sich in diese Prozessualität zur Identität von Natur und Technik. Ein sich heute zeigender Höhepunkt erscheint im Mikrobereich der Gentechnik. Der Mensch geht dort ein in eine anonyme Gestalt, insofern Zellenformationen der Natur technisch verwandelt werden zum möglichen Ausdruck und „Vorratsstätte“ seiner selbst in der Weise der Ubiquität. Der mögliche Mensch verschwindet und erscheint technisch verfremdet somit wieder als „Ersatzteillager“ seiner Selbstkonstruktionsmöglichkeit, die aber, so sie in einem schwierigen technischen Verfahren glückt, nichts mehr von personaler Würde erahnen lässt. Der Multi-Funktionalismus, als den sich das zukünftige Menschsein versteht – vorausgesetzt, man kann überhaupt noch von einem solchen sprechen –, hat insofern seinen Höhepunkt erreicht, als nun jetzt alles auf die technisch verfremdete Mikro-Prozessualität selbst zurückgeführt wird. Damit ist die Würde des Menschseins als solche endgültig verloren gegangen – ja viel mehr noch – in die Negation ihrer selbst getreten. Blickt man scharf in das sich Zeigende, so gilt einzig und allein nur noch das Glück des Funktionsspieles. Es selbst ist Ziel des Ganzen. Ein solcher Prozeß weist zurück auf ein Mikro-Natur-Technik-Verständnis, dem jede personal-geschöpfliche Norm entschwunden ist. Das Wesen dieses sich transzendentlos, rein immanentistisch auslegenden Vermittlungsprozesses von Natur und Technik tritt in einer uns bis jetzt unbekanntem Weise entgegen. Funktionalismus im Sinne des Konstruktivismus im Mikro-Bereich der Natur wird zum Ziel der anonymen Menschenproduktion. Falls hier noch vom Menschsein überhaupt gesprochen werden kann, so hat dieses „Konstrukt“ jegliche naturhaft-menschliche Bergekraft verloren. Als trauriges Fazit bleibt am Ende unserer Epoche die Erkenntnis, dass nach dem Untergang des Schöpfergottes im heutigen Wissenschaftskonzept auch die Schöpfungskraft des personal ausgerichteten Menschen sich als eliminiert zeigt. Durch den Menschen als Ausdruck der bloßen Funktion von Natur und Technik im Mikro-Bereich spiegelt sich eine Anonymität der Natur, die sich in der Kraft ihrer hoch-technizistischen Selbstausslegung jeder Eindeutigkeit entzieht. In diesem Mehr- bzw. Vieldeutigen eines Zusammenfalls von Natur und Technik zu einem Funktionalismusganzen erhebt sich ein neues Natur- und Technikverständnis in seiner mythisch-mystischen Gestaltwerdung, deren genaue und letzte Bestimmung bis zum gegenwärtigen Augenblick nicht möglich ist.

Sollte dieses Funktionsganze vielleicht eine neue Gestalt der antiken Moira sein? Gewisse Momente des zwanghaften Geschehens weisen in der Tat in diese Richtung. So viel jedoch wird deutlich, dass sich hier eine Endgestalt eines großen Kreislaufgedankens des Menschen seit seinem Erwachen im Denken der Sophisten meldet. Von diesem Zeitpunkt an hat er die Stadien seiner Selbstwerdung durchschritten und seinen geschöpflichen Höhepunkt im Denken der christlichen Philosophie erreicht und mit deren Untergang im Transzendenzverlust des jüdisch-christlichen Schöpfergottes sein eigenes personales Ende. Dieses kündigt sich heute schon in der totalen Vermittlung von Natur und Technik im Mikro-Bereich an.

Eberhard Jünger

Tübingen

Arbeit und Lebensführung in theologischer Perspektive

0. Arbeit* ist diejenige Tätigkeit, die unter einiger Anstrengung ein Ziel (einen Zweck) realisieren soll, das außerhalb des tätigen Aktes liegt und dem Arbeitenden (und gegebenenfalls dem Arbeitgeber) zugute kommt. Arbeit ist also ein etwas hervorbringendes, ein *bewirkendes Handeln*. Gegenbegriffe sind das gar nichts hervorbringende, sondern etwas schon Seiendes *darstellende Handeln*, das *Spiel*, die *Muße*, das *Nichtstun*.
1. In der biblischen Überlieferung wird Arbeit unter zwei sehr unterschiedlichen Gesichtspunkten thematisch: unter dem Gesichtspunkt der Schöpfungsgemäßheit und unter dem Gesichtspunkt der selbstverschuldeten Mühsal der Arbeit.
 - 1.1 Arbeitend entspricht der Mensch dem Willen seines Schöpfers, dessen schöpferisches Wirken seinerseits (nach Gen 1,1 – 2,4a) im Modell einer Arbeitswoche vorgestellt wird – einer Arbeitswoche, die allerdings die schöpferische Tätigkeit auf einen sie begrenzenden Ruhetag hin ausrichtet: „Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn; denn an ihm ruhte er von all seinem Werk“ (Gen 2,3). Arbeit und Zeit werden hier in einer bemerkenswerten Weise zueinander in ein Verhältnis gesetzt: in ein Verhältnis, das es dem Menschen verwehrt, seine ganze Zeit nur eben als Arbeitszeit zu verbrauchen. Der Mensch soll, er muß sich auch ausruhen von der anstrengenden Arbeit. Deshalb unterbricht der *Sabbat*, deshalb unterbricht der *Sonntag* die Arbeitswoche. Aber der Sabbat diskreditiert die Arbeit nicht.
 - 1.1.1 Die durch die heilsame Unterbrechung des Sabbat begrenzte menschliche Arbeit ist eine schöpferische Tätigkeit. Sie gehört zwar nicht zur Gottebenbildlichkeit des Menschen, ist aber eine Folge derselben, insofern sie den Menschen zum *dominium terrae* bestimmt: „Seid fruchtbar und mehret Euch und füllet die Erde und machet sie Euch untertan und herrschet ...“ (Gen 1,28).
 - 1.1.2 Die Begrenzung der menschlichen Arbeit durch den Sabbat soll dem Menschen zugute kommen, aber zugleich das *dominium terrae* vor Mißbrauch und vor der Entstellung zum *imperium terrae* bewahren. Im *dominium terrae* herrscht der Mensch rücksichtsvoll, nämlich so, daß er zugleich das Herrschen beherrscht.

* Thesen zu einem Vortrag beim 13. Darmstädter Gespräch am 1. April 2001.

Im *imperium terrae* hingegen herrscht der Mensch über die Erde, ohne sein eigenes Herrschen zu beherrschen: er herrscht rücksichtslos.

- 1.1.3 Arbeit ist in biblischer Perspektive ursprünglich so etwas wie Dienst an der Schöpfung und als solche dem Menschen *geboten* (Gen 2,5.15; Ex 20,9; Dtn 5,13). Der homo faber ist nicht *imperator*, sondern *dominus terrae* und als solcher *naturae minister et interpres* (so – in hippokratischer Tradition – noch Francis Bacon, *Novum Organum* I, 1). Ziel dieser als Dienst an der Schöpfung begriffenen menschlichen Arbeit ist der Erwerb des Lebensunterhaltes (Existenzsicherung) und die Gestaltung des irdischen Lebens (Kultur und Fortschritt). Über die eigene Existenzsicherung hinaus dient Arbeit zugleich dem „gemeinen Nutzen“ und setzt in die Lage, vom Arbeitsgewinn abzugeben (vgl. Eph 4,28).
- 1.1.4 Diese positive Bewertung der Arbeit wird durch zwei Gesichtspunkte verdeutlicht. Sowohl die paradiesische Existenz des Menschen בְּרֵאשִׁיית (Gen 1,26.28; 2,15) als auch die Existenz der Gottes kommendes Reich verkündigenden Jünger und Apostel (vgl. Mt 9,37f.; 10,10; Lk 10,2.7; 1Thess 2,9; 5,12f.; Röm 16,12; 1Kor 15,58; 2Kor 10,15) ist nach biblischem Urteil die Existenz eines arbeitenden Menschen. Körperliche Arbeit wird gegenüber geistiger Arbeit nicht denunziert. Für das Judentum ist die Hochschätzung der Verbindung des Torastudiums mit – vorwiegend handwerklicher – Arbeit kennzeichnend. Der Apostel Paulus verdient sich als Zeltsattler seinen Lebensunterhalt (Acta 18,3).
- 1.1.4.1 Sowohl die geistliche als auch die sie weltlich ermöglichende irdische Tätigkeit der Jünger und Apostel wird als harte Arbeit verstanden (vgl. 1Thess 2,9; 1Kor 4,12; 15,58).
- 1.1.5 Doch – und das ist entscheidend – bei aller Hochschätzung der menschlichen Arbeit kommt diese niemals als eine das Menschsein des Menschen konstituierende Größe in Betracht. Als eine das Sein des Menschen vor Gott und seine Anerkennung durch Gott konstituierende Größe wird wie jede Leistung so auch alle Arbeit dezidiert verneint (Röm 3,28). Soviel über die als *schöpfungsgemäß* beurteilte Arbeit! Doch das ganze menschliche Leben und so auch die Arbeit sieht sehr anders aus, wenn das Geschöpf sich mit dem Schöpfer verwechselt oder auch nur sein will wie Gott.
1. 2 Mit dieser selbstverschuldeten Verfehlung der religiösen Fundamentaldifferenz von Schöpfer und Geschöpf (vgl. Gen 3; Röm 1,18–3,20) verliert – wie das menschliche Leben seine so auch – die menschliche Arbeit ihre Eindeutigkeit. In der Biblia Hebraica wird dementsprechend auch sprachlich unterschieden zwischen positiven bzw. neutralen Bezeichnungen der Arbeit: עֲבֹדָה, מְלָאכָה (jiddisch: Maloche) und Bezeichnungen, die die Arbeit als Mühsal bzw. als Zwangsarbeit charakterisieren: עֲמָל, עֲצָבוֹן, מָס, סָבֵל (vgl. Art. Arbeit, RGG, 4. Auflage Bd. 1, 679). Die Bewertung der Arbeit wird ambivalent: sie kann als Gnade und als Strafe, als Erfüllung und als Plage erfahren werden.

- 1.2.1 In der gefallenen Schöpfung wird die mit der menschlichen Arbeit verbundene Anstrengung zur Mühsal (vgl. Ps 90,10), der die Befristetheit der menschlichen Lebenszeit korrespondiert: „Mit Mühsal sollst Du Dich von ihm [dem Erdboden] nähren Dein Leben lang ... Im Schweiß Deines Angesichtes sollst Du Dein Brot essen, bis Du wieder zur Erde zurückkehrst, von der Du genommen bist“ (Gen 3,17-19). Arbeit und Zeit sind fortan einander befehrende Zwillinge.
- 1.2.2 Die Folge davon ist die Pervertierung des *dominium terrae* zum *imperium terrae* und des *minister et interpres naturae* zum „*maitre... et possesseur... de la nature*“ (R. Descartes, Discours de la Méthode, P. VI, 2).
- 1.2.3 Es gibt nun die gewaltsam erzwungene ununterbrochene Arbeit des Sklaven (vgl. Ex 1,8-14).
- 1.2.3.1 Die Befreiung Israels aus dem „Arbeitshaus“ (Ex 20,2; Dtn 5,6) Ägypten durch Gott führt in Israel zu scharfer Kritik an jeder Fronarbeit (1Sam 8,11-18; Jer 22,13-19) und zur Einschärfung des jedem Menschen – auch dem Sklaven, ja auch der Tierwelt! – geltenden Sabbatgebotes: „Sechs Tage sollst Du arbeiten und all Dein Werk tun; aber der siebente Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, Deinem Gott, geweiht; da sollst Du keine Arbeit tun, weder Du noch Dein Sohn noch Deine Tochter noch Dein Sklave noch Deine Sklavin noch Dein Rind noch Dein Esel noch all Dein Vieh noch der Fremdling, der innerhalb Deiner Tore ist, auf daß Dein Sklave und Deine Sklavin ruhen wie Du; und sei dessen eingedenk, daß Du selber Sklave gewesen bist im Lande Ägypten und daß der Herr, Dein Gott, Dich von dort herausgeführt hat mit starker Hand und ausgerecktem Arm. Darum hat Dir der Herr, Dein Gott, geboten, den Ruhetag zu halten“ (Dtn 5,13-15).
- 1.2.4 Der Arbeiter droht nun um seinen Lohn gebracht zu werden – ein von den Propheten scharf kritizierter Sachverhalt (vgl. Jer 22,13).
- 1.2.5 Die Produkte der eigenen Arbeit drohen nun zum Gegenstand quasireligiöser Verehrung (Götzendienst) zu werden (vgl. Jes 44,9ff ; 46,6f.) – ein von Karl Marx scharfsinnig analysierter Sachverhalt!
- 1.2.6 Die Arbeit droht nun, statt dem Erwerb des Lebensunterhaltes und der Gestaltung des irdischen Lebens zu dienen, zum Medium menschlicher Selbstverwirklichung zu werden: das menschliche Ich wähnt, sich durch Arbeit diejenige Anerkennung verschaffen zu sollen, die (nach G. W. F. Hegel) das Personsein des Menschen konstituiert.
- 1.2.6.1 Das den Menschen vor Gott definitiv anerkennende Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade und allein durch Glauben befreit das menschliche Ich von dem selbstverschuldeten Zwang, sich durch die eigenen Leistungen diejenige Anerkennung verschaffen zu müssen, die sein Personsein konstituiert. Das Evangelium setzt mich zu meiner eigenen Arbeit in das Verhältnis der Freiheit: *opus non facit personam, sed persona facit opus* (M. Luther, Zirkulardisputation de veste nuptiali. 15. Juni 1537, WA 39/1, 283,9).

- 1.2.6.2 In dem Maße, in dem reformatorische Theologie die personenkonstituierende Funktion von Arbeit bestreitet, wertet sie die Arbeit als einen Akt vernünftigen Gottesdiensts im Alltag der Welt (vgl. Röm 12,1) auf. Die These vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen führt zur Hochschätzung des weltlichen Berufes und der zu ihm gehörenden Arbeit (vgl. WA 6, 234f.). Doch die Hochschätzung der weltlichen Arbeit lebt von der Einsicht, daß jegliche Arbeit von Zuständen kreativer Passivität unterbrochen werden muß, in denen wir aus Tätigen und Habenden wieder zu Seienden werden. Von daher erscheint die philosophische Behauptung problematisch: „Je mehr wir beschäftigt sind, je mehr fühlen wir, daß wir leben ... In der Muße fühlen wir nicht allein, daß uns das Leben so vorbeistreicht, sondern wir fühlen sogar eine Leblosigkeit“.
2. Die Vermutungen von G. Günter Voß über den neuen Typus von Arbeitskraft in Gestalt eines „Arbeitskraftunternehmers“ und über dessen soziale Folgen stellen sich in der Perspektive theologischer Urteilskraft als ponderable Vermutungen dar, deren Realisierung sowohl die *Chancen* menschlicher Arbeit als auch deren *Gefahren* intensivieren würde. Die Benennung sowohl der *Chancen* wie der *Gefahren* der kommenden Arbeitsgesellschaft könnte ein Beitrag zu der Entscheidung sein, „wie“ diese Gesellschaft „aussehen soll“ (G. Günter Voß, *Der Arbeitskraftunternehmer. Ein neues Typus von Arbeitskraft und seine sozialen Folgen*, in: *Wirtschaftsbürger oder Marktopfer?*, hg. von H. Reichold u.a., 2001, 15–31, 30).
- 2.1 Es entspricht theologischer Beurteilung der Arbeit, daß die Notwendigkeit, arbeiten zu müssen, die Freiheit impliziert, über die Gestalt der Arbeit situationsgerecht entscheiden zu können.
- 2.1.1 Realisiert sich die Freiheit in einer „flexibilisierte[n] Hyperarbeitsgesellschaft“ (aaO., 15) derart, daß die dadurch ermöglichten Vorteile für bestimmte Gruppen dieser Gesellschaft mit den empfindlichen Nachteilen für andere gesellschaftliche Gruppen erkaufte werden müssen, so entsteht das unabweisbare Desiderat einer angemessenen Gestalt sozialpolitischen Schutzes für die benachteiligten Gruppen.
- 2.2 Die mit dem Typ des Arbeitskraftunternehmers sich einstellende *Erweiterung der Autonomien* der Arbeitskräfte ist theologisch auch dann zu begrüßen, wenn ihr eine Steigerung der Eigenverantwortlichkeit des Arbeitskraftunternehmers („Kontrolle reduzieren, Freiräume schaffen, Selbstorganisation fördern und fördern“ – aaO., 19) entspricht.
- 2.2.1. Die Steigerung der Eigenverantwortlichkeit des Arbeitskraftunternehmers darf nicht von der gesellschaftspolitischen Sicherung der zur *conditio humana* gehörenden *Minima* menschlicher Existenzsicherung dispensieren.
- 2.3. Die mit den systematisch erweiterten Autonomien sich verstärkenden „Selbstorganisationsforderungen in fast allen Strukturdimensionen von Arbeit“ (aaO., 18) setzen voraus, daß die als „Unternehmer ihrer selbst“ (aaO., 22) zu begreifenden

- Menschen *Wesen der Möglichkeit* und nicht etwa durch ihre geschichtliche Wirklichkeit festgelegte Wesen sind. Das entspricht dem den Menschen vom Zwang zur Wirklichkeitsfortschreibung befreienden Evangelium und der biblischen Beurteilung der menschlichen Arbeit als einer schöpferischen Tätigkeit.
- 2.3.1 Daß dabei aus „einem sozusagen noch eher naturwüchsigen Leben (... z.B. mit starren Formen von Arbeit und Freizeit) ... immer mehr eine systematische Organisation... des gesamten Lebenszusammenhangs werden“ muß (aaO., 23), droht den Menschen zu einem „Mann ohne Eigenschaften“ zu machen, der – wie bereits in der Oratio *De dignitate hominis* des Pico della Mirandola (1486) vorgesehen – durch nichts vorherbestimmt ist als allein durch die mit der eigenen Arbeitskraft gegebene unbegrenzte Möglichkeit, sich selber zu bestimmen. Ein derart verstandener Mensch wäre die Karikatur des – seinerseits keineswegs eigenschaftslosen – Gottes und die Anmaßung einer – auch im Blick auf Gott zu Unrecht postulierten – *potentia absoluta*.
- 2.3.2 Die mit dem neuen Typus von Arbeitskraft einhergehende „durchorganisierte... Lebensführung und Biographie“ (aaO., 25) droht zu dem Irrtum zu verleiten, daß der Mensch nicht nur seine Taten, sondern auch sein Sein zu verantworten hat. Doch in der Perspektive theologischer Urteilskraft wird das Sein des Menschen von dem verantwortet, der den Menschen geschaffen und von seiner selbstverschuldeten Verfallenheit an sich selbst erlöst hat. Die Freiheit vom Zwang, sich durch Arbeit selber verwirklichen und das eigene Sein selber verantworten zu müssen, feiert der Mensch in der alttestamentlichen Tradition am Sabbat, in der neutestamentlichen Tradition am – der Auferstehung Jesu von den Toten gedenkenden – Sonntag. Ohne diese elementare Unterbrechung der Arbeitszeit des Menschen verliert der Mensch seine *conditio humana*.
- 2.4 Für den neuen Typus des Arbeitskraftunternehmers wird das Selbstverhältnis des Menschen zum Verhältnis eines über sich selbst „herrschaftsausübende[n] Unternehmer[s]“ (aaO., 26), so daß das menschliche Ich sowohl Herr als auch Knecht seiner selbst wird. Und da dieser individuelle „Herrschaftszusammenhang ... in einen fremden Herrschaftszusammenhang eingebunden bleibt“ (ebd.), potenziert sich die Herrschaftsstruktur so sehr, daß der Mensch Gefahr läuft, die Herrschaft über das Herrschen zu verlieren und das ihm anvertraute *dominium terrae* zu einem gleichermaßen globalen und individuellen *imperium sui et terrae* zu pervertieren. Davor bewahre uns, lieber Herre Gott!
- 2.5 In der totalen Bestimmung menschlichen Lebens durch Arbeit lauert die Gefahr, daß der zur Leistung noch nicht oder nicht mehr fähige Mensch als nutzloses Wesen gesellschaftlich marginalisiert wird. Doch gerade der Mensch, der für sich selbst und für andere noch nichts oder nichts mehr zu tun vermag, gerade das Kind und der alte Mensch, repräsentiert die unantastbare Würde der menschlichen Person (vgl. R. Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand', 1996, 261).

- 2.5.1 Die Arbeitslosigkeit des arbeitsfähigen und arbeitswilligen Menschen ist dann zwar ein gesellschaftspolitischer Skandal; doch sie kann die Würde der menschlichen Person nicht in Frage stellen.
- 2.5.2 Zur Würde des Menschen gehört die alle Arbeit elementar unterbrechende kreative Passivität, in der der Mensch sich glaubend selber empfängt.
- 2.6 Arbeit macht müde. Beten baut auf. Deshalb: *ora et labora, labora et ora!*

Adolf Martin Ritter

Neckargemünd, Deutschland

2000 Jahre Christentum im Widerspruch – Belastungen und Chancen –

1.

Alle haben es wohl mitbekommen – die Medien haben ja ausführlich darüber berichtet –, daß zumal in Rom, in Genf und London, aber auch in anderen Zentren des ehemaligen „christlichen Abendlandes“ seit langem Vorbereitungen im Gange waren, um im vorvergangenen Jahr der 2000. Wiederkehr des Geburtstages Jesu (nach der falschen Berechnung des Dionysius Exiguus im 6. Jh.) feierlich zu gedenken. Besonders groß war der Aufwand, den Vatikan und Stadt Rom betrieben, einschließlich der Ausrufung eines „heiligen Jahres“ und der Wiederbelebung des „Ablasses“ (unter Verzicht allerdings auf den Geldablaß, den bereits das Reformkonzil von Trient [1545-1563] abgeschafft hatte). Umso größer waren alsbald die Sorgen, ob sich die gewaltigen Investitionen auch auszahlen würden! Aber das soll *uns* weniger beschäftigen als die Frage: Machte dieses Jubiläum überhaupt Sinn?

Noch um die vorletzte Jahrhundertwende hat man sich wohl mit der Mehrzahl der Deutschen, selbst wenn diese dem offiziellen Christentum ablehnend gegenüberstanden, verhältnismäßig leicht darüber verständigen können, daß die vom Christentum im Laufe seiner Geschichte ausgegangenen Wirkungen, insbesondere seine sozialen Folgen, überwiegend positiv zu bewerten seien. Selbst nach Ende des Zweiten Weltkrieges (1945) konnten dort noch mit vollmundigem Pathos die „unaufgebbaren christlichen Kultur- und Sittlichkeitswerte“ beschworen werden.

Inzwischen aber mehren sich längst die kritischen Stimmen, die in der Kirchen- und Christentumsgeschichte nichts anderes als ein umfangreiches Sündenregister zu entdecken vermögen, die beste Schule des Atheismus, wie Franz Overbeck (1837-1905), selbst Kirchenhistoriker vom Fach, geurteilt hat.

Als einer der unerbittlichsten, fleißigsten und auf die Dauer auch kenntnisreichsten Kirchenkritiker tut sich seit mehr als drei Jahrzehnten Karlheinz Deschner (geboren 1924), promovierter Germanist und seit 1951 als freier Schriftsteller tätig (was keine Kleinigkeit ist!), hervor. Zuletzt erschien aus seiner Feder Band 5 einer mehrbändigen „Kriminalgeschichte des Christentums“ (Reinbek 1998), für den vor Jahren landauf, landab Werbeveranstaltungen (mit und ohne Beteiligung des Autors) stattfanden. Es bleibe dahingestellt, ob Deschner als „einer der großen deutschen Autoren seit 1900“, geschweige denn als ein „moderner Voltaire“ gelten kann, wie in der Auswahl von Urteilen über ihn auf den Schutzumschlägen seiner Werke zu lesen steht. Um eine „Provokation“, eine „Herausforderung zu persönlicher Gewissensbildung und Wissensbildung“ (so der

verstorbene Wiener Historiker und Dramaturg Friedrich Heer) handelt es sich bei seinem Lebenswerk ganz gewiß.

Wie beschreibt Deschner in seiner „Kriminalgeschichte des Christentums“ Geschichte? – Noch einseitiger als in seinen früheren Veröffentlichungen verzichtet der Autor darin auf „viele, was zwar *auch* zu dessen Geschichte gehört, aber nicht zur Verbrechensgeschichte des Christentums, die der Titel verspricht“ (Bd. 1, S. 12). Er bekennt sich auch ganz offen zu seiner „Einseitigkeit“ und begründet sie zum einen mit seinem ausschließlichen Interesse an der „Verbrechensgeschichte“ des Christentums, all der „Gewaltpolitik“, während er „weder von der theologischen Arbeit etwas“ halte „noch vom kirchlichen Leben“ (ebenda, S. 70). Man wird das vielleicht bedauern, darüber aber nicht mit ihm streiten, da es jedem unbenommen sein muß, sich zu interessieren, wofür er will.

Problematischer ist schon die zweite Begründung. Sie lautet: Es sei „bei dem gigantischen Übergewicht all der verdummenden, täuschenden, lügenden Glorifikationen (‘Verherrlichungen’) ... notwendig, auch das Gegenteil zu zeigen, zu lesen“ (S. 13). Als gäbe es zwischen Lobhudelei und Enthüllungsjournalismus nicht noch eine dritte Möglichkeit: die der kritisch-selbstkritischen Geschichtsschreibung, die sich von beidem gleichermaßen fernzuhalten sucht. Eine solche Geschichtsschreibung hat uns Deschner schon mit dem vielgelesenen und bis heute immer wieder aufgelegten Buch von 1962 „Abermals krähte der Hahn“ (Stuttgart 1962) versprochen, aber nicht wirklich geliefert. An deren Möglichkeit freilich scheint er inzwischen ernsthaft zu zweifeln. Jedenfalls legt er sich in seiner „Kriminalgeschichte“ – ob als „gebranntes Kind“? – mit der gesamten Historikerzunft an (vgl. ebenda, S. 70), indem er – das wäre seine dritte Begründung – die „intersubjektive“ (sich von Subjekt zu Subjekt, z.B. von mir zu Ihnen, vermittelnde) Interpretation geschichtlicher Tatbestände schlankweg bestreitet (ebenda, S. 51).

Darüber gerät ganz aus dem Blick, daß es sich bei seinem Unternehmen „nur“ um die Aufdeckung der Kehrseite der Medaille handeln soll. Nun wird plötzlich so argumentiert, als ob es doch um das Ganze oder doch wenigstens um das Wesentliche ginge, als ob „die schlimme Seite ... die eigentliche Seite der Sache sei“ (S. 13). Gleichviel: Kein Historiker, der bei Troste (oder bei Sinnen) ist, wird sich davon etwas abmarkten, abhandeln lassen, daß *Ereignis* und *Aussage* noch immer der eigentliche Bereich des Geschichtlichen sind, welche es aus ihren jeweiligen Zusammenhängen in ihrer ganzen Breite zu erheben gilt. Ohne dieses Mindestmaß an „Objektivität“ (im Sinne von „Intersubjektivität“) wird es niemals gelingen, Vergangenheit *verstehbar* zu machen, wird auch jede Begegnung mit der Geschichte insofern unfruchtbar bleiben, als sie lediglich dazu führt, daß eigene Vorurteile bestätigt werden. *Verstehen* aber kann Deschners „Kriminalgeschichte des Christentums“ kein Mensch, läßt sie doch die Geschichte (des Christentums) zum Tummelplatz abgefemter Schurken und Neurotiker werden; es sei denn, man teile Deschners melancholische Weltansicht, daß man „die Geschichte kennen“ müsse, „um sie zu verachten. Das Beste an ihr“ sei, „daß sie vorübergeht“ (ebenda, S. 33).

Was aber dann, wenn die „Kriminalgeschichte“ nach allem, was sich bislang erkennen und sagen läßt, schwerlich als Zugang zum Ganzen, also als wirkliche Geschichtsschreibung, akzeptiert werden kann? Nun, es bleibt bei dem „Ich klage an“ (bei dem aus der „Dreyfuss“-Affäre bekannten „J'accuse“); es bleibt bei dem Sündenregister, der

„Provokation zu persönlicher Gewissensbildung und Wissensbildung“. Es bleibt aber auch die Einladung, es gleichermaßen mit einer Kirchengeschichtsschreibung in emanzipatorischer Absicht zu versuchen. Zuerst und zuletzt bleibt die Verpflichtung, sich in der Kirchengeschichtsschreibung vor einer die dunklen Seiten verschweigenden oder verharmlosenden ‚Apologetik‘ ebenso zu hüten wie vor einer Darstellung, die vor lauter vermeintlicher Selbstkritik zu keiner theologisch-*christlichen Identität* mehr findet.

Es geht darum, deutlich zu machen, daß alles, wirklich alles, auf „Unterscheidung“, auf Nuancierung und Differenzierung ankommt. Globale Behauptungen und Pauschalurteile, wie sie gerade auch in Deschners „Kriminalgeschichte“ zuhauf begegnen, haben dem gegenüber den Fehler, im einzelnen mehr oder weniger leicht widerlegt werden zu können.

Vergessen sollte man auch nie das blanke Unrecht, das den Dissidenten, den „Abweichlern“, seitens der Kirchen, besonders, aber keineswegs nur im Zeitalter der Allianz von „Thron und Altar“, des Bündnisses von Kirche und staatlicher Macht, widerfahren ist. Vor diesem Hintergrund besteht gar kein Anlaß, sich darüber zu beklagen, daß auch im einstigen „christlichen Abendland“ den Christen inzwischen der Wind ins Gesicht bläst, daß ihr Tun und Lassen in Geschichte und Gegenwart eine zunehmend *kritische* Aufmerksamkeit findet. Eher als zu Selbstmitleid müßte ihnen diese zu kritischer Selbstprüfung dienen. Weichen sie ihr nicht aus, sondern nehmen sie Ideologiekritik, Religionskritik und Kirchenkritik als Herausforderung an, dann – und nur dann – könnte es gerade als ein Zeichen von Respekt empfunden werden, wenn sie der Kritik die nötige Gegenkritik nicht schuldig bleiben, sondern sie zurückweisen, wo immer sie unberechtigt ist und in die Irre führt.

Schließlich wären die Christen denkbar schlecht beraten, ja wäre ihnen wohl kaum mehr zu helfen, wollten sie der Aufforderung ihrer Kritiker folgen, ihren Glauben tunlichst aus dem Spiel zu lassen, weil er nur zur Verschleierung des nackten Kampfes um die Macht diene. Wer der Frage nach der „Realbilanz“, nach den realen Folgen und Wirkungen der Kirchengeschichte nüchtern standhält, wird dazu nicht den geringsten Anlaß sehen.

Und nun zu dem Beispiel, das ich im folgenden näher erörtern möchte: dem Kreuzzugs- und dem Missionsgedanken im Lauf der Geschichte des Christentums; darin verdichtet sich wohl im besonderen, was im Untertitel meines Themas genannt ist: „2000 Jahre Christentum im Widerspruch – Belastungen und Chancen“.

2.

Meine Aufgabe kann zunächst nur sein, ein paar Informationen und vor allem Denkanstöße zum Thema „Kreuzzüge“ beizusteuern, Streiflichter zu werfen auf ein „weites Feld“, wie Th. Fontane gesagt haben würde, zu weit, als daß wir es hier im Ernst bestellen könnten.

a. Ein erstes Streiflicht gelte der ursprünglichen, der mittelalterlichen Gestalt der Kreuzzüge. Im Jahre 1146 hatte der römisch-deutsche Kaiser, Konrad III., den Reichstag nach Speyer eingeladen. Fürsten und Prälaten zogen mit großem Gefolge durch die Stadt; Ritter aus allen Teilen Deutschlands strömten zusammen. Auf dem Domplatz drängte sich das Volk. Herolde hatten die Ankunft des Kaisers gemeldet. Sie kündigten den na-

henden Fürstenzug an. Die Versammelten reckten die Köpfe; denn Kaiser Konrad erschien. Er war eine großartige Erscheinung. Über dem Panzer trug er einen dunklen Purpurmantel, und vom Helm leuchtete der goldene Kronreif. Heilrufe erklangen, Frauen hoben ihre Kinder empor, damit sie alles sehen konnten. An des Kaisers Seite schritt ein Mönch, dessen schlichte Kutte nicht zur der prunkvollen Kleidung der anderen paßte. Trotzdem betrachteten ihn alle mit großer Ehrfurcht. Es war der berühmte Zisterzienserrabt Bernhard aus dem burgundischen Kloster Clairvaux. Die beiden betraten das Gotteshaus. Nach Kaiser und Abt folgten die mächtigsten Fürsten des Reiches: Die Herzöge von Bayern, Sachsen und Schwaben, die Erzbischöfe von Köln, Mainz und Trier und dann die Markgrafen, Grafen, Bischöfe, Äbte, Ritter. Alles drängte in den Dom, wo der Kaiser bereits Platz genommen hatte.

In der Nähe des Altares waren Sitze für die Hohen Fürsten errichtet worden. Im Kirchenschiff standen die Ritter, dahinter, Kopf an Kopf, die Bürger mit ihren Frauen. Bernhard von Clairvaux bestieg die Kanzel. Ein Raunen ging durch die Menge, denn der redegewaltige Mann war überall in Europa bekannt. Seine Worte wurden mit Spannung erwartet. Schon seine ersten Sätze packten die Zuhörer. Eindringlich schilderte er ihnen Gottes Liebe, den Opfertod Jesu und das Versagen der Menschen. Immer drängender wurde seine Rede. Er scheute sich nicht, auch dem Kaiser ins Gewissen zu reden. „Was hast du, Kaiser Konrad, für die Ewigkeit getan? Was wirst du deinem Schöpfer am Jüngsten Tage auf diese Fragen antworten?“ rief er dem Kaiser zu. Er schilderte in mitreißenden Worten die Leiden der Pilger zum Heiligen Grab in Jerusalem, die Übergriffe der (muslimischen) Ungläubigen und beschwor die Fürsten und Ritter, nach Jerusalem zu ziehen, um die Pilger zu schützen. Tief ergriffen lauschte die Menge. Als der Abt geendet hatte, trat Kaiser Konrad zum Hochaltar, wo Mönche eine Fahne mit dem Zeichen des Kreuzes hielten. Er faßte den Schaft der Fahne zum Zeichen, daß er sich zum Zug in das Heilige Land verpflichtete. Ein Mönch heftete ihm ein rotes Kreuz auf die Schulter.

Während dieses Vorgangs hatte tiefe Stille geherrscht. Nun brausten Jubelrufe durch den Dom. Glühende Begeisterung ergriff alle. Freund und Feinde umarmten einander und drängten zur Kreuzesfahne, um sich zur Fahrt zu verpflichten. Herzöge, Grafen, Äbte, Ritter ließen sich das Kreuz auf der Schulter befestigen. Keiner schloß sich aus. Ein Ruf dröhnte, wie schon beim ersten Kreuzzug, rund ein halbes Jahrhundert zuvor, durch das Gotteshaus: „Gott will es! Gott will es! (in Altfranzösisch : Dieu le volt; auf Lateinisch : Deus vult)“.

„Gott will es?“ Wir sind keineswegs die ersten, die so fragen. Als vielmehr der mit so viel Enthusiasmus begonnene, diesmal von den mächtigsten Herrschern Europas, Kaiser Konrad und König Ludwig VII. von Frankreich, gemeinsam geplante und angeführte Kreuzzug gründlich fehlschlug – er scheiterte (vor allem) an den nationalen Rivalitäten der Heere schon in Kleinasien, ja, er drohte in einen Krieg der europäischen Mächte auszuarten, während im Heiligen Land selbst interne Querelen die Macht der „Kreuzritter“ lähmten –, wurde die abendländische Christenheit nach dieser neuerlichen Katastrophe an der Kreuzzugs-idee noch immer nicht irre. Aber es wuchsen doch die Fragen. Wenn Gott es wirklich wollte, warum hat er den Kreuzzug dann scheitern lassen? Auch der wichtigste Kreuzzugsprediger im Umkreis des 2. Kreuzzugs, Bernhard von Clairvaux,

fragte sich dies, und er glaubte die Antwort in dem moralischen Versagen der Kreuzfahrer zu erkennen: daß sie nicht „mönchisch“, nicht selbstlos genug dachten und nicht heilig-mäßig genug lebten!

Auf diesen Denkbahnen kam es auch, mehr als ein halbes Jahrhundert nach dem Scheitern des zweiten Kreuzzuges, u. a. zu dem spontan-planlosen Aufbruch des sog. „Kinderkreuzzuges“ vom Jahre 1212. Bei ihm kamen Tausende aus Nordfrankreich und vom Niederrhein um. Dieser Kinderkreuzzug war wohl nicht nur ein Produkt der zu dieser Zeit das Abendland regelrecht fieberhaft erfassenden Kreuzzugserregung, sondern auch des Glaubens, Gott *müsse* geradezu den unschuldig-reinen Kindern helfen und ihnen das gewähren, was er den mit „Heer oder Macht“ (vgl. Sacharja 4,6) einherziehenden Kreuzfahrerscharen offensichtlich versagte!

„Gott will es?“ Uns scheint es aus noch ganz anderen Gründen fraglich, ob die Kreuzzüge jemals mit dem Willen Gottes etwas zu tun hatten; denn wir verbinden gedanklich damit sofort die gnadenlose Verfolgung Andersgläubiger. Das war zwar im Mittelalter mit Sicherheit nicht das Zentralmotiv; es war aber sehr wohl eine mögliche Perversion, die zudem oft genug schreckliche Wirklichkeit wurde: in den Massakern an Juden, die fast alle mittelalterlichen Kreuzzüge begleiteten; in der Instrumentalisierung der Kreuzzugs-idee zur Ausrottung z. B. der „albigensischen“ Ketzler (der Katharer), zur Unterbindung heidnischer Übergriffe an den eigenen Grenzen (Beispiel: der sog. „Wendekreuzzug“, im Zusammenhang mit dem eben erwähnten 2. Kreuzzug) oder endlich zur Ausschaltung politischer Gegner des Papstes (u. a. des abendländischen Kaisers Friedrichs II. und seiner Thronerben, danach der Ghibellinen [Kaisertreuen] in Norditalien und der Aragonesen in Sizilien, und dann, noch aus dem Exil in Avignon, einer Reihe italienischer Gegner).

Gleichwohl neigte noch der bedeutende römisch-katholische Kreuzzugshistoriker Adolf Waas (in seinem zweibändigen Werk „Geschichte der Kreuzzüge“, Freiburg usw. 1956) – bei dem Versuch, über die Frage nach den (politischen, kulturellen, wirtschaftlichen, kirchlich-religiösen und endlich weltanschaulichen) Folgen der Kreuzzugsbewegung (vor allem für das Abendland) hinaus zu einem (letztlich theologischen) Gesamturteil zu gelangen – , dazu, in den Kreuzzügen einen Beweis für die Macht des religiösen Gedankens im Mittelalter zu sehen und sie – trotz allem – als einen Ruhmestitel der christlichen Kirche zu betrachten: Als eine Gelegenheit zu kollektiver Buße und als eine triumphale Entfaltung des christlichen Glaubens.

Vom reformatorischen Evangeliumsverständnis aus geurteilt, kann jedoch selbst die der Kreuzzugsbewegung zugrunde liegende religiöse Idee, um von dem massiv *irdischen* Beisatz (und den erwähnten, offenkundigen Perversionen) ganz zu schweigen, schwerlich bestehen: „Es kommt die Zeit“, heißt es bekanntlich im 4. Kapitel des Johannesevangeliums, V. 21. 24, „da ihr weder auf diesem Berge (gemeint ist der Garizim) noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“. Luther hat später einmal sehr drastisch erklären können, Gott kümmere sich um das Heilige Grab in Jerusalem wie um die Kühe in der Schweiz (als Ökologe und Liebhaber des Heiligen Landes gebe ich dies allerdings nur unter Protest weiter; um so lieber aber stimme ich Luther zu, wenn er fortfährt: alle Glau-

benskriege der Kirche seien als Teufelswerk zu betrachten!). In Luthers Spur hat auch der große idealistische Philosoph G. W. F. Hegel geurteilt, am Grabe Christi sei den Christen dasselbe geantwortet worden wie einst den Jüngerinnen und Jüngern, die daselbst seinen Leib suchten: „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden!“ (Lukas 24, 5). Und C. F. Meyer dichtete in seinem Berg der Seligkeiten“ (oder wie Protestanten sagen würden: der „Seligpreisungen“):

Vom Schwert erkämpft, vom Schwert zerstört –
Dies Reich hat nicht dem Christ gehört!

b. Ein zweites Streiflicht: Deutschland im Jahre 1938. Hitler, innen- wie vor allem außenpolitisch von Erfolg zu Erfolg eilend; dementsprechend die innerdeutsche Opposition nahezu gelähmt; der deutsche Protestantismus zumal in einer nahezu trostlosen inneren Verfassung. Allenthalben, nicht zuletzt innerhalb der Bekennenden Kirche, kam es zu harten, bitteren Scheidungen. Als deshalb im November 1938 in Deutschland die Synagogen brannten und das grauenvolle Schicksal der Juden jedermann offenbar wurde, es sei denn, er hätte bewußt weggeschaut, und als dann 1939 Hitlers Politik unaufhaltsam der Entfesselung des von ihm lange geplanten und gewollten Krieges entgegentrieb, hatte die Evangelische Kirche in Deutschland keine gemeinsame Stimme mehr.

Als der deutschchristliche Leiter der Evangelischen Kirchenkanzlei (in vorausgehendem Gehorsam) zum Geburtstag des Führers am 20. April (1938) die Vereidigung sämtlicher Pfarrer auf Hitler anordnete, stürzte dies viele in schwere innere Konflikte; aber schließlich ist es auch vom sog. „Lutherrat“ und den meisten bekennniskirchlichen Organen und Pfarrern mitvollzogen und befolgt worden. Es war dann eine fast komische Ohrfeige gegenüber dieser kirchlichen „Willfährigkeit“, als der Reichsleiter der NSDAP, Martin Bormann, am 8. August in einem Schreiben an alle Gauleiter bekanntgab, Partei und Staat hätten an solchen kirchlichen Ovationen gar kein Interesse!

Noch bedrückender war der innerkirchliche Streit um die sog. Fürbittliturgie, die von der (bekennniskirchlichen) Zweiten Vorläufigen Kirchenleitung und dem altpreußischen Bruderrat im Blick auf die im September 1938 unmittelbar drohende Kriegsgefahr (mit der Tschechoslowakei und deren Verbündeten) ausgearbeitet und verschickt worden war. Diese Liturgie war ganz auf den Ton der Buße gestimmt, und es fehlte völlig jedes nationale Pathos. Gerade das wurde von der (parteihörigen) Presse als offener Landesverrat angeprangert. Daß die deutsch-christlichen (dem Nationalsozialismus gegenüber nahezu rückhaltlos positiv eingestellten) Kirchenführer in diese Diffamierungen einstimmten, konnte niemanden verwundern. Betrüblicher war, daß auch die („oppositionellen“) Landesbischöfe von Hannover, Württemberg, Bayern und Baden eine Erklärung unterschrieben, in der sie sich in aller Form „aus religiösen und vaterländischen Gründen“ von jener Bußliturgie distanzieren. „Wir verurteilen die darin zum Ausdruck gekommene Haltung auf das schärfste und trennen uns von den für diese Kundgebung verantwortlichen Persönlichkeiten“ (KJ 1933-44, S. 267).

Zur selben Zeit, und damit sind wir erst bei dem für uns Entscheidenden angelangt, war auch in Deutschland bekannt geworden, daß der große Schweizer Theologe Karl Barth (bis zu seiner Ausweisung aus Deutschland [aus politischen Gründen] Theologieprofessor in Bonn) auf dem Höhepunkt der sog. „Tschechenkrise“, am 19. September, dem ihm be-

freundeten Prager Theologen Joseph Hromadka einen Brief geschrieben hatte, dessen Anlaß völlig privater Natur gewesen war (es handelte sich um einen Kondolenzbrief zum Tode von Hromadkas Mutter). Barth benutzte diese Gelegenheit, über den Freund dessen tschechische Landsleute, die, wie er sagte, „Nachkommen der alten Hussiten“, zum militärischen Widerstand gegen die deutsche Aggression, mit der in diesem Moment jedermann rechnete, aufzufordern. Und er fügte die Sätze an: „Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns – und ich sage es heute ohne Vorbehalte: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun, die in dem Dunstkreis der Hitler und Mussolini nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann“ (K. Barth, Eine Schweizer Stimme, 1938-1945, Zollikon-Zürich 1945, S. 58f.). Daraufhin haben in Deutschland nicht nur die Bischöfe der sog. „intakten“ Landeskirchen, sondern auch die (bekenntniskirchliche) Zweite Vorläufige Kirchenleitung öffentlich Barth verdammt.

Zwar fielen in Barths Text weder der Begriff „Glaubenskrieg“, noch die Begriffe „Heiliger Krieg“ oder „Kreuzzug“. Aber wie sollte man seine inkriminierten Sätze anders verstehen? Wie sollen wir heute damit umgehen? Wer hatte nach unserer Meinung recht: Barth oder seine Kritiker, zu denen auch nahezu alle namhaften Repräsentanten der „Bekennenden Kirche“ gehörten?

c. Drittes und letztes Streiflicht: Spanischer Bürgerkrieg zwischen den Anhängern Francos und den Verteidigern der spanischen Republik (Juli 1936-März 1939). Von beiden Seiten wurde dieser Krieg nicht nur mit äußerster Härte, sondern auch als ausgesprochener Weltanschauungskampf geführt. Die Idee dazu kam, was die Seite Francos betrifft, nicht von diesem selbst, sondern von der katholischen Kirche Spaniens, die zumindest im ersten Jahr des Bürgerkriegs schwere Verluste und Verfolgungen seitens der Republikaner zu erleiden hatte. Daher wurden die „Kommunisten und Anarchisten“ vom Erzbischof von Salamanca als „Söhne Kains“ bezeichnet, die ihren „Haß an Seinen (großgeschrieben: gemeint ist also: Gottes) Tempeln und an Seinen Dienern“ ausließen. Die im Kampf gegen die Republik gefallenen Aufständischen erklärte derselbe Erzbischof zu Märtyrern (also Glaubenszeugen, die ihren Glauben mit dem Leben bezahlten) und meinte, daß der furchtbare Krieg nur das „Aussehen eines Bürgerkrieges“ habe, in Wirklichkeit jedoch ein „Kreuzzug“ sei. In Rom fehlte es nicht an Stimmen, die diese moderne Funktionalisierung des mittelalterlichen Kreuzzugsgedankens ausdrücklich billigten. Doch ist mir das im Augenblick weniger wichtig als das Nachspiel, und zwar in dem mit Franco-Spanien verbündeten Nazi-Deutschland. Als am 22. Juni 1941 Hitler die deutschen Armeen in der Sowjetunion einmarschieren ließ, wurde der gesamte Propagandaapparat erneut auf die alten antibolschewistischen Parolen der Nazis umgestellt, die zunächst seit den (für viele Kommunisten wie Nationalsozialisten höchst befremdlichen) Hitler-Stalin-Pakt vom Sommer 1939 verstummt waren. Nun wurde, um auch das letzte Widerstandspotenzial zu mobilisieren, zum Kreuzzug des christlichen Abendlandes gegen die gottlosen Bolschewisten aufgerufen; und es fanden sich tatsächlich deutsche Bischöfe, katholische wie evangelische ohne Unterschied, die sich dazu hergaben, ins gleiche Horn zu stoßen.

Bedrückende Zusammenhänge also, die diese drei Streiflichter vor unserem inneren Auge erstehen ließen: ob es sich um die mittelalterlichen Ursprünge oder aber um

die modernen Instrumentalisierungen der Kreuzzugs-idee handelte. – Wie soll man damit umgehen?

Nicht so jedenfalls, daß – bei uns oder anderen – das Gefühl aufkommt, als stieße man bei solcher Spurensuche ausschließlich auf „Leichen“ in katholischen „Kellern“. Denn dieses Gefühl würde in jedem Falle trügen. Ich nenne als Begründung nur dies: Katholiken und Protestanten haben gleich viel Anteil an den Licht- und gleich viel Verantwortung für die Schattenseiten ihrer gemeinsamen Geschichte.

Wohl aber könnte man so damit umgehen, daß man sich erinnern läßt an das reformatorische Evangeliumsverständnis, mit dem in der Tat der Gedanke an Glaubenskriege unvereinbar ist; darin kann man Luther, Hegel und C. F. Meyer – gegen Karl Barth – nur völlig zustimmen. Sehr gut aber läßt sich damit vereinbaren das Gedenken der unzähligen Opfer christlicher Intoleranz, ein Gedenken, das ebenso frei ist von verharmlosender Apologetik wie von selbstgerechter, pauschaler Verdammung anderer.

Aber es wäre buchstäblich niemandem damit gedient, wenn man vor lauter vermeintlicher Selbstkritik (in aller Regel auf Kosten anderer, die sich nicht mehr wehren können) nicht mehr geradeaus zu blicken wagte; wenn man zu keiner christlichen Identität mehr fände. Darin liegt gerade gegenwärtig, und zwar in allen großen christlichen Kirchen Europas, eine gewisse Gefahr. Nicht wenige Andersgläubige würden es, wie ich genau weiß, gern sehen, wenn sie bei Christen mehr von *ihrem* Glauben, nicht einem x-beliebigen, wahrnähmen; wenn sie sie entschiedener den eigenen Standort vertreten sähen. Denn an der Begegnung mit der anderen Religion, ich betone: mit der anderen *Religion*, wächst der eigene Glaube. Mit gewaltsamen Bekehrungen und autoritären Missionaren hat zurecht kaum noch jemand etwas im Sinn.

Wie aber wäre es – statt des Kreuzzuges – mit einem „Fischzug“ à la Lukas 5, 1–11?

3.

Damit ist bereits das Thema „Mission“ angeschnitten, das mit dem Kreuzzugsthema in Beziehung steht, aber keineswegs identisch ist. Ich kann hier die historische Dimension nur noch ganz flüchtig anreißen und begnüge mich mit ein paar Bemerkungen zur früh- und hochmittelalterlichen Missionsgeschichte Europas als der Periode, in welche die Wurzeln des spezifischen „Volkskirchentums“ aller großen europäischen Kirchen zurückreichen.

Nach dem bedeutenden Berliner Kirchenhistoriker K. Holl (1866-1926) macht es den Hauptunterschied zwischen der altkirchlichen und der mittelalterlichen Missionsmethode aus, daß im Unterschied vor allem zu den Anfängen des Christentums die frühmittelalterliche Kirche „auf Massenerfolge“ abzielt. „Sie sammelt nicht langsam Gemeinde um Gemeinde. Sie will gleich ein Volk, einen Stamm als Ganzen dem Christentum zuführen“ (in: H. Frohnes – U. W. Knorr [Hg.], Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, I, 1974, 13). Die frühmittelalterliche Mission erfolgt m. a. W. „von oben nach unten“. Wenn das richtig ist – und ich denke, es ist im Prinzip richtig –, dann sind die ersten typisch „mittelalterlichen“ Missionsunternehmungen die Taufe des Merowingerkönigs Chlodwig (Chlodowech, franz. Clovis) am Weihnachtstag des Jahres 498 od. 499 (das Jahr ist

umstritten) und die Angelsachsenmission Papst Gregors d. Gr. um die Wende vom 6. zum 7. Jh., mit dem Königreich Kent (Canterbury) als Ansatzpunkt.

Unter ähnlichen Umständen wie die Bekehrung der Franken (unter der Dynastie der Merowinger) und der Angelsachsen ist gegen Ende des Jahrtausends (988) die sog. „Taufe Rußlands“, d.h. der Übertritt Großfürst Wladimirs von Kiew und seiner Bojaren zum Christentum erfolgt. Nach allem, was wir wissen, waren dabei keine (jedenfalls keine massive) Gewaltanwendung im Spiel, wohl aber unmittelbar *politische* Motive, die zu diesem Schritt führten (ohne daß andere Motive damit ausgeschlossen seien!); das aber war beileibe keine Besonderheit der russischen Entwicklung.

Es *hat* indessen, wie Sie wahrscheinlich alle wissen, „Gewaltmission“, „Predigt mit eiserner Zunge“ (wie es einer der wichtigsten theologischen Ratgeber Karls d. Gr., der Angelsachse Alkuin, formulierte) im Früh- und vor allem im Hochmittelalter gegeben: bei der Christianisierung der Sachsen, der Elb- und Ostseeslawen und endlich der – stammesmäßig wie sprachlich zersplitterten – baltischen Urbevölkerung seit der „Aufseglung“ der Dünamündung durch deutsche Kaufleute um das Jahr 1180. Doch wäre auch hier eine nuancierte Sicht angeraten, angefangen bei dem sog. „Blutgericht von Verden“ (782), das Karl d. Gr. schon in der nationalprotestantischen Geschichtsschreibung des 19. und erst recht bei den Nationalsozialisten des 20. Jh. den Schimpfnamen „Karl der Sachsenschlächter“ eintrug. – Ich will jedoch im Augenblick auf etwas anderes hinaus.

Was einen bei der Beschäftigung mit dieser Phase der Missionsgeschichte bedrückt und irritiert, ist – außer gelegentlicher brutaler Gewaltanwendung, die gar nicht zu streiten ist – die Beobachtung, daß im Übergang von der Antike (dem Altertum) zum Mittelalter „der formale Taufakt als solcher mehr und mehr zur entscheidenden Ziel- und Grenzmarke missionarischer Arbeit“ wurde; „und diese Marke wurde an für modernes Empfinden erstaunlich früher Stelle aufgerichtet: er, so schien es den Zeitgenossen, war das, was in erster Linie ‚den Christen (aus)macht‘, – selbst der widerstrebend, gegen seinen Willen ihm Ausgesetzte galt von dem Augenblick seines Vollzuges an als ‚Christ‘ ... Entscheidend beteiligt an dieser Entwicklung war zweifellos die schon früh greifbare, wenn auch erst allmählich fixierte und präzisierte Kirchenlehre, daß der Taufakt dem Menschen einen unverlierbaren ‚Charakter‘ [„Stempel“] einprägte, der den ‚Gläubigen‘ vom ‚Ungläubigen‘ ... unterscheidet“, seinem „Stand“ (status) wie seinem „Gehabe“ (habitus) nach (H.-D. Kahl in: H. Frohnes u. a. [Hg.], Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, II,1, 1978, S. 58f.).

Die Idee eines (in der Taufe verliehenen) *character indelebilis* (vgl. Elisabeth Langgässers „Das unauslöschliche Siegel“) war freilich ausschließlich ein Produkt westlicher (und zwar auf Augustin zurückgehender) Theologie und konnte also auf die Umstände byzantinisch-orthodoxer Mission gar keinen Einfluß genommen haben. Aber auch im Abendland blieb zunächst, wenigstens umrißhaft, bewußt, daß zwischen (äußerlicher) „Christianisierung“ und (vertiefter) christlicher Mission zu unterscheiden sei, daß die „Bekehrung“ (conversio; so der gebräuchliche Ausdruck) mitsamt der „Taufe“ (zumal, wenn diese abgenötigt wurde) allenfalls als ein erster Schritt gelten könne, dem die „Belehrung“ als Ziel und Inhalt folgen müsse. Und nur wo das geschah, wo also der „Christianisierung“ (in einem gegebenenfalls langdauernden Prozeß, in dem in der Regel Klös-

ter und einzelne Mönchsmissionare die Schlüsselrolle spielten, verstetigt durch den Gemeindegottesdienst, die Messe, und das Beicht- und Bußwesen, das ein Stück weit auch die Funktion eines nachgeholtten Taufunterrichtes übernahm) Mission im Sinne und mit dem Ziel wirklicher Aneignung der Glaubensbotschaft nachfolgte, nur da ist es zu einer Verschmelzung von Christentum und Volkstum gekommen, die es dann auch ermöglichte, daß die Religion zu Zeiten die einzige Stütze zur Wahrung ethnischer Identität darstellte (wie z. B. bei den Russen zur Zeit des Tatarenjochs, bei den orthodoxen Balkanvölkern, den vielgescholtenen Serben etwa, unter [muslimischen] Osmanen und [römisch-katholischen] Habsburgern, bei den Polen in der Zeit, als Russen, Preußen und Habsburger die polnische Nation schier zu Tode geteilt hatten). – Wie ist mit einem solchen Erbe umzugehen?

Ich denke: zum rechten Umgang mit dem „volkskirchlichen“ Erbe gehört heutzutage einmal ein unzweideutig selbstkritischer Ansatz und Unterton, im Blick auf die – leider keineswegs auf die Christianisierungszeit im Mittelalter beschränkte – vielfältige Verquickung von Religion und Macht in der Geschichte; es ist das ein Ton, auf den Freikirchen und sog. „Sekten“ besonders achten, da in der Neuzeit vor allem sie es waren, die unter der angesprochenen Verquickung von Religion und Macht mit am meisten zu leiden hatten. Zum andern gehört für mich zum verantwortlichen Umgang mit dem volkskirchlichen Erbe, daß Sinn und Verantwortung für das Ganze bewahrt oder von neuem entwickelt werden; und das heißt heute mehr denn je: Sinn und Verantwortung für das Ganze der Weltgesellschaft, namentlich der Zwei-Drittel-Welt, im Sinne des „Suchet *der Stadt* Bestes“ von Jer 29, 7, statt daß eigensüchtig die Schwächen der anderen ausgespäht werden, die man sich für eigene (angeblich „religiöse“) Zwecke nutzbar machen möchte. Schließlich gehört für mich zum verantwortlichen Umgang mit diesem Erbe ein Bewußtsein der eigenen kirchlichen Verwurzelung im Ganzen der Christentumsgeschichte. Wenn der – teilweise mehrmalige – Konfessionswechsel (es gibt im Badener Land, in dem ich seit längerem zu Hause bin, Regionen, in denen innerhalb von wenig mehr als hundert Jahren acht Mal, von oben her, die Konfession gewechselt wurde, mit all den Irritationen und Kränkungen ganz persönlicher Art, die damit verbunden zu sein pflegten) für uns überhaupt einen Sinn gehabt haben soll, dann kann es wohl nur der sein: nicht „partiisch“, sondern in Kategorien kirchlicher Einheit inmitten der uneinigen, zerrissenen und getrennten Christenheit zu denken! – Überhaupt ist das in meinen Augen der wesentliche, von Mehrheitsverhältnissen nahezu unabhängige Unterschied zwischen „Kirche“ und „Sekte“: ob man „partiisch“ denkt oder aber das Ganze vor Augen (und im Herzen) hat.

Abschließend ein paar Thesen zu Mission und Evangelisation heute:

a. Kein noch so dunkler Schatten, der uns aus der Missionsgeschichte des Christentums entgegenblickt, kann als triftiges Argument gegen christliche Mission heute gelten; denn schon immer waren Christus und seine Kirche nicht identisch.

b. Hätte der große Goethe (in seinen „Zahmen Xenien“) *vollkommen* recht, daß nämlich Kirchengeschichte nichts anderes als ein „Mischmasch aus Irrtum und Gewalt“ sei, und vermöchte uns diese – bei allem, was uns zur Kritik herausfordert oder gar zur Buße nötigt (zur Denkbüße, mindestens) – nicht auch dies zu lehren, daß die Botschaft

der Bibel in allen geschichtlichen Situationen vernommen werden konnte und daß die Bezeugung des Evangeliums niemals aufgehört hat, so sähen wir uns schwerlich bemüßigt, über „2000 Jahre Christentum im Widerspruch – Belastungen und Chancen“ noch länger nachzudenken.

c. Es ist auffällig und nachdenklich stimmend, daß Selbstzweifel im Hinblick auf ihre Missionsaufgabe heute vor allem das europäische und nordamerikanische Christentum kennzeichnen, während in Afrika und Asien, aber auch in Mittel- und Südamerika das Christentum sich als eine ebenso dynamische wie missionarische Religion präsentiert (vor allem gilt das von dem [von W. J. Hollenweger in seinem 1997 in Göttingen erschienenen Buch gleichen Titels faszinierend beschriebenen] „charismatisch-pfingstlichen“ Christentum). – Was sind die Gründe dieser Lähmung?

d. Besonders die Kirche des Anfangs, der ersten Jahrhunderte, hat ernstgenommen, daß das Evangelium für alle Menschen bestimmt ist. Das führte zur intensivsten Ausbreitung des Christentums in seiner Geschichte. Vorbildlich an der altkirchlichen Mission ist (auch), daß weithin jeder Christ von seinem Grundverständnis her ein Missionar war und es wandernde, freie Missionare nur ausnahmsweise und in der Anfangszeit gegeben hat. Träger der (auf eine Erstbegegnung mit dem Evangelium abzielenden) Mission war die Gemeinde. Gelegenheitsmission war die Regel und *organisierte* Mission die Ausnahme; und so ist es auch weithin in der Folgezeit geblieben. Daran kann man heute anknüpfen.

e. Jedenfalls gilt: „Mission ist nicht ein Spezialauftrag, auf den die Kirche auch verzichten könnte. Kirche ist vielmehr ihrem Wesen nach und in allen ihren Lebensvollzügen missionarische, apostolische Kirche. Sie ist apostolisch, indem sie nicht nur die apostolische Überlieferung bewahrt, sondern indem sie sich wie die Apostel mit dieser Botschaft auf den Weg macht“ (Bischof W. Krusche [Magdeburg] in: A. Burgsmüller [Hg.], Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern‘ [Barmen III], Bd. 2, Gütersloh [1981]³1984, S. 109). Die Frage kann schwerlich sein, *ob*, sondern nur, *wie* Kirche ihrem Missionsauftrag, ihrer Zeugnisverpflichtung heute nachzukommen habe. Ich denke: nicht zuletzt in Offenheit und Respekt gegenüber dem anderen, in der Bereitschaft zu Begegnung und Dialog, der doch das Zeugnis nicht ersetzt, sondern allererst möglich und notwendig macht. Faßt man die Kennzeichen solcher dialogischer Mission stichwortartig zusammen, so wird man mit meinem Heidelberger Kollegen Th. Sundermeier „die folgenden nennen müssen: Etre présent, Stadt auf dem Berge und Salz der Erde sein, Dasein – Mitsein mit den Armen, in der konvivialen [‚mitlebenden‘] Existenz die Einladung zum Fest aussprechen und im Dialog Rechenschaft ablegen von der Hoffnung, die in uns ist [1 Petr 3, 15]. Man kann es das abrahamitische Missionsmodell nennen“ (Th. Sundermeier, Konvivenz und Differenz, Erlangen 1995, S. 42).



Christos Yannaras

Athens

Orthodoxy and the West

The historical development of Christianity in the West, its undisguised secularization, was not a result only of occasional circumstances. It was not even a fortuitous accumulation of mistakes by the ecclesiastical pastors and the secular rulers. The historical journey of western Christianity reflects a much deeper and essential alienation. It represents a telling differentiation from the ecclesial experience of the early Christian communities and from the subsequent expression of this experience in the Ecumenical Councils of the first eight centuries.

When in 1354 Demetrios Kydonis in Constantinople was translating Thomas Aquinas into Greek, this differentiation had been clearly accomplished and officially formulated in texts of synodal or papal decisions and theological writings. The opponents of Kydonis – primarily Gregory Palamas and Neilos Kavasilas – had recognized and condemned the alienation of the ecclesiastical truth and conscience in the West. The same reaction was seen in earlier ecclesiastical personalities, such as Photios the Great, Nicholas Mystikos, Sergios of Constantinople and Michael Cerularios. But in every period, the condemnation of this alienation alone was never enough to dissuade its supporters, especially if there were no criteria to distinguish and no maturity to understand the consequences of such alienation.

Perhaps in the person of St. Gregory Palamas, Archbishop of Thessalonika, the understanding was most evident that in the innovations of the western Church we do not have simply a new “heresy” of Christianity – a misunderstanding and falsification of the formulations of the ecclesiastical experience or even its corruption. Rather, we have a radical alienation of the very core of ecclesiastical truth, a different “Christianity” at the antipodes of the Evangelical way of life and the salvation of man.

The innovations of the West come together and can be summarized in one event, which can be named “the religionization” of the Church. Christianity appeared in history, not as a new religion, but as a proclamation of a new way of existence. It was a way by which man could transfer his existence from the mortal biological individuality to the personal relationship, to exist as a relation of love and communion of life with the “members” of a “body” that is the Church.

This change in the way of existence, in the priority of the Church as the body where life and existence is communed, this is precisely what was being lost in the West, and Christianity was being transformed into an individualistic “religion”. That is, Christianity was being transformed into an ideology of individualistic convictions, into a morality of

individualistic meritoriousness, and into an institutionalized organization for the objective control of the convictions and the ethics of individuals.

This was an alienation of the Christian Gospel with such broad practical consequences, which no other previous divisive heresy ever had in history. No other previous heresy had changed so radically the way of Christian life, had created a civilization with the terms of the Christian Gospel inverted. The ecclesiastical understanding of existence and of truth had preceded as a radical incision into human history, introducing a new way of life and the consequent civilization of one thousand years (of the New Rome and of Hellenic Christianity). The religious alienation of this understanding so inverted the Evangelical as well as the Hellenic presuppositions for the understanding of human life that it resulted in a different civilization – the one which has endured to the present time and now enjoys dimensions of universal prevalence.

*

The Gospel – the good news – proclaimed by the Christian Church in human history, was referred to the possibility of man to overcome death, to be free from the limitations of his mortal nature.

This proclamation was a “revelation”. It was a revelation, not in the sense of an undemonstrable “supernatural” information about the existence of God and the spiritual world, but, rather, in the sense of an empirical witness which “reveals” the possibility of man to be victorious over death.

The empirical witness confirms the perceptible touch of an historical event: In concrete geographic and chronic circumstances, one historical Person, Jesus Christ, embodied this revelatory existential possibility, namely, that man could exist in the mode of the uncreated “nature” of God.

The Christian Church does not invite people to simply accept with their mind, as an a priori principle or axiom, that Christ was as much man as He was God. The Church does not ask for “faith” in the sense of an individual intellectual submission to a “supernatural” fact. The Church submits the witness of the experience of the first “eye witnesses” of the “manifestation” of God in the Person of Christ, and invites people to participate empirically in a way of existence which confirms the witness attested by the “eye witnesses”.¹

The message which the eye witnesses proclaimed and which was perpetuated by the Church, is offered through the contents of human language as the “kerygma” – the experience of the ecclesial body is not an illogical or irrational mysticism. The kerygma of the Church is the rational proclamation and clarification of her experience, a necessary presupposition for someone to participate in that experience. But the knowledge of the rational proclamation cannot substitute the directness of the experience, of the personal taste and assurance. This is the basis of *apophatism* which is presupposed in approaching

¹ “That which was from the beginning, which we have heard, which we have seen with our eyes, which we have looked upon and touched with our hands, concerning the word of life – the life was made manifest, and we saw it, and testify to it, and proclaim to you the eternal life which was with the Father and was made manifest to us – that which we have seen and heard we proclaim also to you, so that you may have fellowship with us...” (1 Jn. 1, 1–4).

the ecclesiastical kerygma. Apophatism is the refusal to exhaust the truth in its formulation, the refusal to identify the knowledge of the truth with only the comprehension of its rational proclamation.

The message of the Church refers the revelation of the *personal* existence of God and of the *personal* possibilities of man to the historical presence of Christ.

The religious mythologies often personified the divine with naive imaginative notions, without pretensions of interpreting the event of existence and its causal principle. On the other hand, the philosophical search for such an interpretation found it impossible to be compromised with the irrationality of the anthropomorphic personifications of the divine. It always stopped at the abstract concept of an existentially indeterminate “supreme being”, a logically necessary “first cause” of the world, an unmoved “first mover”. But this theoretical conception remained for man so empirically inaccessible as the imaginative myth.

The ancient Hellenic philosophy in particular had developed the most systematically articulated theology. It was a theology disciplined to the demands and possibilities of human rationality – the rational demand preceded and determined, as an uncontested necessity, the existence of God, while the fact of His existence remained exclusively a theoretical hypothesis. Even though God is empirically inaccessible, He must by necessity exist, because logic demands that there be a first cause of the existents. We conceive intellectually this first cause, not as a concrete existence, but as an abstract “essence”, that is, as a sum total of attributes which the first cause of beings must possess in order to be truly “divine”.

This supreme Being that we call God must therefore be, according to “the logos of its essence”, without beginning, immortal, infinite, almighty, all-wise, immaterial, passionless, pure reason. Certainly, such an understanding separates the essence of God from the reality of the world and of mankind. God must be by necessity the creator (even perhaps the preserver) of the world, but no rationality can interpret how from the immaterial and the infinite the material and finite is derived; from the immortal and the incorruptible the mortal and corruptible is derived. This is why the philosophical thought always left matter ontologically uninterpreted. Matter was recognized as being always in existence – a second pole of self-existence corresponding to the divinity, or it resorted to the irrationality of the “supernatural” and the “miracle” in order to explain its creation from God.

*

The preaching of the Church refers the revelation of the way of divine existence to the historical Person of Christ. God does not cease being unknown and inaccessible in His “essence”. But this inaccessible and incomprehensible essence is revealed with Christ as existing with the mode of personal existence, as with man. The uncreated “nature” of God and the created nature of man have a common mode of existence, and this mode is the reality of the person.

To be a person means to have an existence with self-consciousness and a logos, with the capability of reference and relationship, an existence with an active otherness as to the essence or nature itself. Thus, the human existence is personal because it recapitulates all the attributes of the nature which is common to all men, while at the same time, it “hypostasizes” – makes into an existent reality – those common attributes in a unique

way, dissimilar, irrepeatable. Human nature (the human being in general) has the capacity of the logos (reason), of judgment, of imagination, of will, of creativity, of eros. But every particular human being expresses himself, judges, imagines, wills, creates, loves, in the manner of an absolute existential otherness, in reference to every other human being. This means that each person activates his or her existence with the common energies (functions – possibilities) of the common human nature, while at the same time is existentially ecstatic, comes out of the general and universal, and is free from the predetermined natural similarity of form. And this existential ecstasy is always revealed in the event of inter-personal relations; it is connected with the referentiality of the existence of man.

In the historical presence of Christ, the Church confirms empirically an analogous (*mutatis mutandis*) personal ecstasy of God, His existential freedom from His uncreated nature. We are talking abusely about the “nature” or the “essence” of God, since it is impossible in human experience to confirm the intelligible comprehension of the “uncreated”. We, nevertheless, approach empirically the personal mode of the existence of this uncreated “nature”, the personal ecstasy of God from His own “nature”, His possibility to activate His personal Hypostasis, even with the mode of the created energies of human nature. Free from every predetermination of essence or nature God hypostasizes in His Person (the Person of Christ), not only His own Being (the uncreated essence or nature), but also the created being of man. And by hypostasizing at the same time the two natures in one personal hypostasis, Christ preserves the natural attributes of each nature, without being subjected to any necessity of existential realization of those attributes. This is why Christ can “suspend” or “empty” the “glory” of His Divinity, “becoming conformed to our humble body”, as He is able to refute the weight of His material humanity when He walked upon the waters of Lake Gennesaret. If the Person is what hypostasizes Being, then no necessity of nature or essence (divine or human) can precede to limit the existential manifestation of personal freedom. Then the uncreated God can exist in the mode of created human being, but also the created human being (to the degree his personal existential possibilities are liberated from the necessities of his nature) can exist in the mode of the uncreated God. Thus, man can overcome death.

The Good News of the Church is founded upon this primary revelation: The initial principle of the existent, the event of existence itself, is not the natural, the rational or any other necessity, but only the personal freedom.

In the historical presence of Christ, the ecclesiastical experience knows the personal hypostasis of God not as a “natural” (or “supernatural”) individual self-existence but as an existential reference to a second divine personal hypostasis. Christ is the Son and Logos of God the Father – He does not exist for Himself; He does not seek existential autonomy, His existence is a witness and a manifestation of the Person of the Father. And this existential witness by the Person of the Logos becomes accessible in the ecclesiastical experience by virtue of the intervention of a third personal hypostasis: of the Spirit of God, the Paraclete. The Spirit activates the witness of the Logos, not as simple information about God the Father, but as a life-creating possibility, open to every personal existence willing to accept the *adoption* – willing to accept and to realize with God the same relationship of life which the Son has with the Father.

By revealing Himself as the Son of God, Christ reveals that Father is the name which expresses in the fullest way the hypostasis of God, that which God really is: He is the life-creating principle who begets, the initial possibility for a relationship of love which hypostasizes being (makes it an hypostasis). The initial possibility of existence, the source and the cause of being, is not for the Church some primary Essence, which in turn comes to exist in a personal manner. Rather, it is above all a Person, absolutely free from every necessity and predetermination of essence or nature, and only because He loves, He hypostasize His Being, His Essence, by eternally begetting the Son and by eternally processing the Holy Spirit.

The Person of God the Father precedes and defines the Essence, and is not pre-defined by it. This means that God is not obligated by His Essence to be God; He is not subjected to the necessity of His existence. God exists because He is the *Father*, the One who confirms freely His will to exist, begetting the Son and processing the Spirit. He exists because He loves, and love is only an event of freedom. Freely and Out of love the Father (“outside of time and lovingly”) hypostasizes His Being in a Trinity of Persons, constituting the logos-mode of His existence as a communion of personal freedom, a communion of love. The experience of the Church gives one and only definition of God: that “God is love”, that what God *is* is love, that God *is* as love, that the mode by which God *is* is love.

Thus, the Gospel of the Church – the new message proclaimed to human history – is summarized in this fundamental proposal-invitation: For man to exist also in the mode of God, the mode of freedom from every necessity of corruption and death, the mode of love, of eros, of self-transcendence. Man is invited to be conformed to the mode of existence of the divine personal Hypostases, to cease drawing his existence from nature – from his biological and psychological individuality which is corrupt and mortal –, and to transpose the possibility of existence to the freedom of personal relationship, to life as a communion of love.

This proposal-invitation is not simply an ethical exhortation. The ethical exhortations and the corresponding ethical efforts do not suffice to change the mode of existence of the mortal individual. No matter how much the individual human being develops a perfect character of friendly reciprocity and selflessness, no matter how many virtues one develops, he will not cease being mortal – “for it is not among the possibilities for someone to overcome his own nature”. Certainly, the nature of man is endowed with the possibility of *personal* existence, with the possibility of an existential ec-stasy out of nature. But even this possibility does not cease to be bound within the limits of the created, the ephemeral and mortal.

The Church says that for man to exist in the mode of the divine personal Hypostases – to exist because one loves and to the degree that one love – one must be “born again”. Now, this is not a symbolic expression of some sort of mysticism, but a realistic comment on the mode which constitutes life. Every form of life is only “generation”, a gift and a grace, a “sacrament” inaccessible to causal predeterminations. As our biological existence and our subjective otherness is granted to us, so also is our participation in the true life of personal freedom from death a gracious gift.

The Gospel of the Church identifies this charismatic sacramental regeneration of man with his grafting upon the “body” of a loving communion of persons, upon the unity of life of the ecclesiastical body. “Body” means precisely a mode of existence where the “members” commune life; they exist only because they participate in the life-giving unity of the unified body. It is neither the physical constitution of a single member, nor his virtues or his achievements – whatever his individual attributes may be – which confirm existence and life. It is only his participation in the communion of the life of the unified body which provides this.

With the sacrament of Baptism, man is grafted upon the unity of the life of the ecclesiastical body. In the water – the primordial womb and presupposition of life – man “buries” his existential individuality and is “raised” as a personal existence in the communion of life and is introduced into the ecclesiastical mode of existence. The Body of the Church receives him, gives him a personal name by which she recognizes his existential uniqueness and otherness. The Body recognizes and loves him in the way Christ and the Saints do, the way which changes life into communion.

The center and the heart of this communion is the Supper of Eucharist. This meal constitutes-realizes and manifests the Church. The members of the ecclesiastical body commune life, not symbolically or morally, but as human nature in deed realizes life: by receiving food – the basic forms of food – bread and wine”, which also make up the annual cycle and labor of human life. But this reception does not serve any longer the self-preservation of every individuality, but the common mode of approach to life by the members of the ecclesiastical body, an inter-personal communion of life. This communion is simultaneously an “anaphora” – an offering of life to God; it is Eucharist – in the mode of the existential offering of the Son to the Father – thanksgiving for the life-creating love which immortalizes existence.

Thus, the bread and the wine – the presupposition for the earthly existence of man – received “kenotically, that is to say, erotically” and referred to the Father, are the realization of the mode of existence of Christ – the realization of the real life, the life of God with the mode by which the existence of the created is activated – namely, the life of Christ, His Body and Blood.

It is not a matter of a magical “transubstantiation” of the matter into a supernatural power, since we are talking about a life that is free from the predeterminations of essence or nature. Rather, it is a matter of a real spermatic-dynamic change in the mode of existence, a grafting of man upon the flesh of Christ, the mode of divine existence activated “in the flesh”. This grafting presupposes on the side of man the same Christ-like renunciation from the demands of individual existential self-sufficiency, the same readiness for the self-offering of existence into the loving communion of the brothers “who share the common nourishment”.

The Eucharist is a constant perpetuation of the sacrifice of Christ. Christ is offered to the cross and to death, not to “redeem” with this meritorious offering some legalistic “guilt” of mankind and to appease the “wrath” of a sadistic God who demands “satisfaction” of his justice. Rather, Christ offers Himself to death, emptied of every demand for self-existence, receiving and appropriating in Himself the event of man’s existential fail-

ure: death – and doing this with such passionate eros that cannot abandon the beloved to non-existence. And this acceptance of death is the reference and obedience and thanksgiving to the Father, whose own life-creating will is realized in the sacrifice of the Son. Thus, the crucified flesh of Christ becomes the life and the resurrection of “all flesh”, since through it the Triadic eros is activated to bring life to creation.

With this crucified flesh of the obedience of Christ the eucharistic body of the Church is conformed. For such a conformation to take place there are no pre-demands for individual virtues and meritoriousness, but the bringing of our individual death, our existential failure and sin – an offering which means our abandonment into the passionate love of our Bridegroom and lover, “who raises the dead”. We are not seeking a self-life and self-existence, but are only offering as thanksgiving the mode of our mortal existence to Him who immortalizes the mortal. And by offering the death which alone belongs to us, we are offering ourselves to the freedom of personal relationship with the brethren that is unhindered by natural demands, thus transposing the hope and possibility of life to the love which unifies the ecclesiastical body and vivifies its members.

Thus the Eucharist is the catholic event of our salvation, the whole truth and realization of the “good news” of the Church. Every local Eucharist, every particular supper enacting the “remembrance” of Christ’s sacrifice, is the realization and manifestation of the *Catholic* Church: the total event of the renewal of creation, the revivification of the mortal. The true reality and the fulfillment of the Church is the Eucharist, the change of the mode of human existence. Every customary formulation, administrative plan, organizational or constitutional structure seeking autonomy from the Eucharist betrays our reliance upon the capabilities of nature, our confinement (including our “religious” confinement) to natural self-sufficiency, that is, to hopeless death.

The same can be said of individual virtues, individual moral achievements and “good works”. These are only an ascetic discipline toward self-renunciation and self-offering, that is, only a preparation for the goal or the “end”: the participation in the eucharistic Body of the ecclesial Communion. Whether detached from this goal and became autonomous, they are merely natural achievements, which often feed the illusions of self-sufficiency and the self-satisfaction of nature, and prevent us from resigning from nature and surrendering to grace.

Participation in the promise of the “good news” – of incorruptibility and immortality – depends above all upon the grafting of man upon the eucharistic community, the eucharistic mode of existence. And in order to understand this mode of existence the evangelical example of the Publican and the Pharisee serves as a rule and a canon. The Pharisee is the model of the “religious” man, who seeks individually his salvation, based upon his own individual moral capacities, his own individual achievements of virtue and faithfulness to the Law. He fasts twice a week; he tithes everything that he has; he is not like the rest of the people – he is a self-righteous moral individual, who remains mortal and excluded from the life of a loving self-renunciation and communion. On the contrary, the Publican is the model of the ecclesial person. He recognizes his failure in every individual attempt for virtue and moral achievements; he has nothing else to place his hope in except the mercy of the love of God, to which he humbly surrenders. He does not consider

himself worthy of salvation, and does not possess anything meritorious for his redemption. If there is any possibility for his salvation, it will be only because God loves him without limitations and standards, and this is why he abandons himself to God's loving kindness. Thus, the Publican becomes the model who "leads" us to the eucharistic Kingdom. Similar models of life are found in every page of the Gospel of the Church: the thief, the prostitute, the prodigal – these traditionally non-religious types of people are presented as guides to the realization of true life, to the degree that they embody the repentance (μετάνοια), the radical change in mentality and way of thinking, the understanding of life as relationship and of death as individual self-sufficiency.

*

If what was written above summarizes epigrammatically the "good news" of the Church – of "Orthodoxy": the correct belief and experience of the eucharistic body – then western Christianity indeed represents in history the radical overthrow and reversal of the terms of the Christian Gospel.

Step by step, in every particular proposal and formulation of the ecclesial experience, the corresponding western innovation, the undisguised falsification and corruption of the evangelical truth, can be set side by side.

The pivotal point and the recapitulation of the transformations was the "religionization" of the ecclesiastical event: The West rejected (or did not understand) the priority of the truth of the *person*, and returned to the abstract intellectual conception of God as a supreme Essence. The intellectual conception is an approach to the truth of God exclusively individualistic, evaluated and measured – as in all religions – by an individual subjugation to the formulated "dogma", and to the moral demands which are logically derived from the "dogma", The Church became only an organization for the control of the individual faithfulness to the dogma and to the morality, as well as a mediator between the individual human being and the empirically inaccessible divine Essence.

The inability of the West to understand the priority of the truth of the *person* (to be transferred from the level of the individual intellectual conception of God to the level of personal participation in the experience of the ecclesiastical body), appeared with the first monarchical tendencies in Roman theology (with the popes Victor, Zephyrinus and Kallistus – during the end of the second and beginning of the third century – and primarily with Sabellius). They accepted God as a *monarchy* (a monad), giving priority to the unity of the one divine Essence and demoting the Persons into "inner relations" of the Essence. Thus, they placed the causal principle of existence and life not in the freedom and otherness of the person, but in the necessity imposed by the existential prescriptions of an initially given essence.

Upon this basis Augustine had developed his total theological teaching.² And with Charlemagne not only the theology of Augustine became the official teaching of the western Church, Augustine himself was promoted in the West to be "maximus post apostolos

² See Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris (Vrin) 1969, p. 71 and 275. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1974, p. 48. Etienne GILSON, *Le thomisme*, Paris (Vrin) 1972. p. 55–56, 103, 158.

ecclesiarum instructor”, the matrix and foundation of every theological movement.³ Scholasticism in particular was based on Augustine in order to change theology into a strictly ideological system.

The priority of the essence means directly priority of the intellectual conception and, therefore, of the individual intelligence and not of experience.⁴ God is known not initially as a personal intervention into history, revealing the *mode* of the divine existence, and not as an experience of personal participation in that *mode*, as preserved by the eucharistic unity of the ecclesiastical body. On the contrary. God is known as an object of the individual intelligence (*objectum formaliter acceptum*). Thus we return to the philosophical conception of an abstract and impersonal “supreme being” (*supra ens*), unrelated to experience and historical reality.

The priority of the essence presupposes, but also imposes, a total understanding in the approach to knowledge – an understanding that precludes the empirical immediacy of relationship, and limits knowledge to the correspondence of thought and the object of thought which is understood, that is, to the fact of the individual intellectual conception. From the end of the 9th century in the West the new understanding of the significance of the *logos* became fixed to the use of the word *ratio*. The term *ratio* was no longer the Hellenic term *logos* which signifies the *manifestation* and therefore the referentiality which *relation* constitutes. *Ratio* became the individual intellectual faculty (*facultas rationis*), the capacity of the mind to know things according to their essence (*per se*), since the human mind is a miniature of the divine mind, where the essences of all the beings are contained as intellectual conceptions.

If therefore the correspondence of the thought with the object understood (the *adaequatio rei et intellectus*) suffices to constitute and to exhaust the knowledge of the truth, then the individual comprehension of the logical formulations of the truth suffice for man to know the truth. The empirical participation, the dynamic immediacy of relationship with what is known is superfluous. And the apophatic character of the formulations of the truth, which the Church considered as a presupposition for the knowledge of her empirical revelation, is thus discarded. The understanding of the terms-formulations of the truth alone guarantees the knowledge of the truth. The “good news” of the Church, her theology, was transformed into a rationalistic structure, into a demonstrative methodology capable of convincing the individual intelligence (*modus argumentativus*), into “a sacred science” (*sacra scientia*) unrelated to experience and indifferent to empirical confirmation.⁵

³ La théologie en Occident demeure dans ses principes, dans son esprit, dans ses structures, dominee par la théologie de Saint-Augustin, le docteur par excellence de l'église latine: CHENU, Introduction à l'étude de Saint Thomas d' Aquin, p. 45. See also p. 49: C' est dans un univers augustinien que vit le moyen age.

⁴ La théologie d' Augustin... c' est un bel intellectualisme: CHENU, *La théologie comme science au XIIe siècle*, Paris (Vrin) 1969, p. 95.

⁵ See the entire revealing study on in is subject by the leading Roman Catholic scholar of medieval times M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*. See also the work of Ulrich KOPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen (Mohr) 1974. See also Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris (Vrin) 1969, particularly chapter XIII. Etienne GILSON, *Le thomisme*, particularly the first part, and chapter VI of the second part. Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, I-II, Graz (Akadem. Druck) 1957, particularly vol. I, p. 272 f.. 282 f, and in vol. II, p. 269 f, 281 f.

The identification of the existent and the real with the intellectual conception of its essence – the interpretation of existence with a reference only to the rational predeterminations of its essence – makes unnecessary the distinction between *essence* and *energies*, the distinction of nature from the energies of nature, energies which allow and manifest the freedom and otherness of personal existence in terms of the common nature. The West rejected the distinction between essence and energies, precisely because it also denied the the priority of the person: the priority of the existent reality opposite the intellectually conceived essence. The West insists on ignoring that the essence or nature does not constitute an existent reality except only as a personal hypostasis – only with the mode of ec-static referentiality, of otherness and freedom in terms of the common nature.

Even from the first centuries there was a tendency in the West to identify the essence with the hypostasis (the *essentia* with the *substantia*), understanding existence as a perfected, logically predetermined entity. There was no room to attribute existential content to the energies, to the freedom of ec-static self-transcendence, since the approach to the existential reality takes place only with the intellect and not with the experience of relationship-participation-communion. The *mode* by which existence is energized, is translated into essential “attributes” of the logically predetermined existential entity.

Concretely, in the case of God, the West identifies the essence with the energy, considering the energy as an essential “attribute”, and the divine Essence as “pure energy” (*actus purus*). Thus, the personal existential ecstasy and the possibility to act “outside” of His Essence is excluded from God, leaving unanswered the question about the ontological formation of matter and of the world. If matter is the result of the energy of God and the energy is identified with His Essence, then, either matter too belongs to the Essence of God (in which case we are led to pantheism), or matter is another, self-existing and always existing essence (a second divinity), or, by deriving from the divine essence-energy, matter constitutes an essence inferior to the divine (thus admitting an emanation of the divine Essence and two “qualities” of divine Essence, a “superior” and an “inferior” one).

In order to avoid these dilemmas of impasse, Augustine resorted to the simple solution and considered matter as a reality of no essential value – a mere *penitus nihil*. The Scholastics adopted this solution, and Thomas Aquinas declared that matter *nullum esse habet*. Thus, only the conceptual ideas which give form to matter and the laws which pervade the material world have their ontological principle in the logical Essence of God, in the Essence of God as Logos, while matter itself is “essentially” non-existent.⁶ (Of course, such a simple solution obligates us to accept not only the existent matter as non-existent, but also that every “formative” change of matter – corruption and death – is reflected by necessity upon the Essence of God, since it contains the determinative mode-form of the existence of the material world).

With the same easy solution which deminishes matter to nothingness many other fundamental questions remain unanswered, such as: What ontological reality is represented by the Incarnation of God in the Person of Jesus Christ, and by the resurrection and glorification of His material body? How does the material human being participate in the

⁶ A fuller development of this antinomy see in my book *An Outline Introduction to Philosophy*, Athens (Domos) 1988, p. 256 f

immortality and holiness which are essentially attributes only of God? What precisely is represented by the materiality of the bread and the wine of the Eucharist? etc. etc. In order to respond to such questions as these, the western theologians were obliged to add to the undetermined “matter” the concept of the “supernatural” (*supernaturaliter*), which is essentially inexplicable and “religiously” magical.

The “essential” non-existence of matter obviously causes also its evaluative degradation – deeming unworthy and disdaining the material, the bodily and physical for the sake of the spiritual, the psychical, the immaterial. The religious consciousness of western man is tragically trapped in this split dualism, grafted with a suspicion, a reservation or even an undisguised disdain for the human body, for the experience of the senses, for the erotic life. The most characteristic – and institutionalized – expressions of this Manichaeian idealism are the obligatory imposition of celibacy upon the clergy, the deprivation of the laity from receiving the wine of the Eucharist, the attempt to “spiritualize” as much as possible even the eucharistic bread, so that it no longer reminds one of material food, giving way to the unleavened and transparent “ostia”. The abolishment of baptism, and its substitution by a symbolic “sprinkling” is also indicative of this “spiritualism”.

The priority of the essence over the person – a priority of the logical predetermination of existence – is not a theoretical “mistake”, a philosophical inconsistency or error in the logical method; it is not a problem of the intelligentsia, who thus found an occasion for discussions and debates unrelated to the life of the people. The priority of the essence over the person is, of course, a theoretical formulation, but one which indicates a position of life with serious practical consequences in every aspect of human life. It is a position, which focuses life upon the individual and upon his rational capacity, defending the individual with the certainties which only his own cognitive capacities can provide; it is a fear for the relationship which leads to empirical knowledge, a fear for the freedom which is presupposed by such a relationship. Individualism and rationalism, which constitute the poles of every aspect of the western European way of life or civilization, are historical products of a theology which denied the priority of the person, of the communion of relationships and of empirical knowledge, for the sake of the rational certainties of the individual; it denied the ecclesial mode of existence for the sake of an individual “religious” fortification.

It is characteristic that western theology even changed God also into an “object” subjected to the individual intelligence, which conceives of Him as an entity conditioned by the correct reasoning, the rational conception of His Essence. It would suffice to simply look over the first twenty-five (II–XXVI) chapters of the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas, or even any contemporary Roman Catholic Dogmatic Theology, to ascertain this substitution of the living God by a rational entity only, absolutely subjected to the pre-determinations imposed by the individual logic of man. The empirical basis and the starting-point of the Christian Gospel, the approach to the truth of the personal Triadic God through participation in the ecclesiastical communion of persons is thus excluded “by definition”. Excluded is *a priori* (the connection of knowledge with the experience of relationship, the relationship with love, of love with freedom, of freedom with the realization and manifestation of personal otherness).

The ecclesial witness makes reference to the divine personal Hypostases from within the experience of the historical Theophany. However, western theology makes even the Hypostases into concepts, defining them with intellectual “essential” definitions. The Logos denotes the rationality of the Essence of God, the Essence of God as Reason (Logos). The Spirit denotes the spirituality of the Essence of God, the Essence of God as Spirit. Thus, even the distinction of the Hypostases ends up denoting the priority of the Essence, the “inner relations” of the Essence. This is why, for western theologians, the Spirit proceeds “from the Father and the Son” (*ex Patre Filioque*). The dual common procession of the Spirit is a relationship of the Father and the Son which logically guarantees the unity of the one Essence. The causal principle of the Spirit is this rational relationship – the Hypostasis of the Spirit itself is the relationship – a connection of Father and Son which guarantees the unity (and priority) of the divine Essence. The rationality of the inner relations of the divine Essence is the initial cause of the existent reality – and not the personal freedom of the love of the Father. Moreover, the procession of the Spirit from the Son as well guarantees the “essentially” logical character of the (certainly “supernatural”) activity of the Spirit in history, but primarily it guarantees the logical character of the “spiritual” institution of the Church.

With the same logic, the distinction of the divine Hypostases is subjected to the priority of the attributes of the divine Essence – the personal freedom of love and of the “frenzied” eros are not the mode of the hypostatic existence of God that is unsubjected to pre-determinations and “essential” necessities. Love itself is an “essential” attribute of God (see *Summa Theologiae* I, xx), where its demonstration is necessarily limited by other, equally “essential” attributes, such as the divine omniscience and justice.

Thus, the “essential” omniscience of God obligates western theology (always with Augustine as the starting point) to accept and to proclaim the most vulgar refutation of the love of God and the freedom of man: the absolute predestination of each human existence (*praedestinatio*). Since God is in His Essence omniscient, the destiny of beings (and consequently the exercise of human freedom) cannot deviate from that given general conception or plan which exists in the divine knowledge as an absolute predestination of existence. And because not only the knowledge, but also the will belongs to the Essence of God – that is why it is also absolute – the evil cannot be realized without a divine concession. We must therefore accept that God predestines how and by whom evil will be done, just as He predestines how and by whom good will be done. This is why Augustine spoke about the “fearful necessity to sin” (*dura necessitas peccandi*). Thus, the salvation of man has its cause only in the selection which God makes, not in the personal freedom – freedom cannot constitute an existential reality, since the causal principle of the existential event is to be found in the given pre-determinations imposed by the priority of the essence.

Correspondingly, the “essential” Justice of God also determines the expression of His love and imposes upon God to be a legislator, a judge and an implacable punisher of every transgression of His legislated will. The relations of God with the world and with man are ordered within this realm of legalistic-judicial understanding of the divine will. The proper order in the world reflects the legal order established by God. The same is true with the logic of history – a legal order that precludes “essentially” the unexpected and

freedom. Again, correspondingly, man is “justified” and “saved” only to the degree that he individually obeys the laws of Ethics established by God – Ethics being the legislated will of God.

This is how the West abandoned the evangelical understanding of “salvation” (to make man whole, intact as an existential hypostasis, through participation in the ecclesiastical mode of loving existence and communion). The result was a return to the common ground of the religious understanding of a legalistic “justification” of the individual through his virtue, his self-control, his good works.

The legal thought of Augustine established the individual “justification” upon the categories of judicial practicalities, which were popular in the Roman mentality, and which introduced an understanding of the relation of man and God which could be characterized as a “metaphysics of dealings”.

For Augustine, this “metaphysics of dealings” is based upon the presupposed interpretation of human sin as “a debt”, or “an obligation” that must be “redeemed” or paid back if man is to be justified before God. The redemption of the debt is realized on two levels: First, on the theological level with the death of Christ on the cross, which was offered as “a ransom” of infinite value to pay for the infinite “debt” of human sin and impiety against God. Secondly, on the anthropological level, with the “penances” which are imposed upon the sinner, who, upon executing them, pays himself for the redemption of his sins.

This Augustinian teaching about the need to have the divine justice “satisfied” because it has been offended by the sin of man, was raised to a fundamental position in western theology by Anselm of Canterbury in the 11th century as well as by Thomas Aquinas, only to be established as an official doctrine of Roman Catholicism by the Synod of Trent in the 16th century.

Much earlier, however, – particularly from the 9th century and afterward – this “metaphysics of dealings” had been already imposed upon the practical religious life in the West. The image of God in the religious texts was identified with the psychological prototype of the “sadistic father” who thirsts insatiably for satisfaction of his justice, and – as a logical consequence – is pleased by the punishment of the sinners in hell. The role of the clergy, the organization and the function of the institutions, the practice of the sacraments and particularly confession, even the art or the manner of worship, presuppose a relationship of man with God which is measured only by the rationality of a debt (*poenis injunctis*) and of a redemption. Every human action is credited as an addition to the debt or as a diminution of the debt, and human life itself is measured by this accounting of dealings.

There is even an “accumulation of capital” in the practicalities of dealings; it is the *thesaurus meritorum Sanctorum*, the treasury of accumulated “meritorious” deeds of the saints, which the pope of Rome appropriates and dispenses for a monetary price. The sinners can buy with money the notorious “indulgences” or “certificates of forgiveness”. These certificates represent the extra value in reserve from the good deeds of the saints, whose value exceeds that needed for the justification of the saints!

One can ask himself: What remains of the “good-news” of the Church that has not been fundamentally distorted and literally reversed within the tradition of western Chris-

tendom? And yet this fatal alienation was not always obvious for the many. In fact, the West only in relatively few circumstances openly altered or violated the letter of the formulations of the Christian faith: the decisions of the Ecumenical Councils or the external forms of the sacraments and of worship. What was altered and violated was the way of understanding and living the “good-news” of the Church. Under the mantel of “the Church” and of “Christendom”, the West covered precisely what constituted the opposite poles of the ecclesial and Christian way of existence.

No other previous or subsequent Christian heresy knew the historical success of this western reversal of the Christian Gospel. Perhaps this success was due to the fact that the West adopted the natural tendency of the individual to reduce to his own stature the tremendous challenge of the Christian Gospel. It transformed the ecclesiastical reality into a “religion” and subjected it to the demands of an individual ideological certainty and a psychological ethical self-sufficiency. This natural tendency was and is the permanent temptation of the Christian conscience – even from the time of the “Judaizing” Christians in the early ecclesiastical communities.

For the first time in the history of the Church the natural human tendency to make the Gospel into a “religion” was adopted and institutionalized universally, but also artfully disguised in the mantel of an understandable by all individualistic piety and morality. For one to comprehend the radical alienation of the ecclesiastical way of existence into an individualistic religiosity and morality, one must be aware before hand of the empirical existential change which the ecclesiastical person embodies or, at least, the maturity of the existential need for this change. Without these presuppositions it is very difficult to comprehend the western refutation and reversal of the terms of the Christian Gospel, the invalidation of the purpose and of the meaning of the Christian intervention in history.

In the more recent centuries the European man himself revolted against the symptoms of this religious alienation of the Church’s Gospel. But this revolt was without the maturity of understanding that it was really a matter of alienation and distortion. The protest was against the “dogma”: the alteration of the empirical faith into an abstract codified ideology, the substitution of personal experience by rationalistic supports. There was no suspicion that the dogmatism was the fruit of the rejection of the ecclesiastical *apophatism*. It was a methodical rejection which invalidates the experience and abolishes the personal relationships. Thus the truth was transposed to the “validity” of the formulation. The consciences are subjected unwillingly and passively to the letter of the formulation and to the authority of an executive “cathedra” that manages ideologically the formulation. Dogmatism becomes an authoritative ideology, resorting to propaganda (the historically first *Propaganda Fidei*), to brain washing among the masses, to forceful annihilation of opponents.

The European man revolted against this form of religion which assumed secular power, became an autonomous state with ministries, diplomacy, banks, industrial investments, police mechanism such as the Sacred Inquisition, and control of the circulation of printed ideas. But what the European man did not know was the fact that this distortion of the Roman Church into a secular state was the consistent consequence of its rejection of the eucharistic character of the Church. This methodical rejection invalidated not only the evangelical change in the way of existence, but also the dynamic of human community. It

transposed the center of social function from the body of the people to the administrative and authoritative structures. The management of human freedom itself was conveyed to certain bearers of authority.

The revolt of the European man was also against the psychological violence imposed upon him for centuries by the sense of guilt over the transgression of moral codes, by the darkening of life through the fear of sin, by the devaluation and cheapening of the human body, of human eros, of physical beauty. But again the European man did not realize that this complex disability was a result of the rejection of the *person*, of life as personal communion and relationship. Again it was a methodical rejection, which invalidated not only the evangelical transformation of sin and of death into an erotic self-renunciation and faith, that is, into a self-offering, but also invalidated the possibility for human maturation, the maturation of risk and freedom. The rejection of the human person polarized the understanding of existential reality upon the dualism of essence and individual entities. It ignored the reality of the energies of the essence or of nature, which always reveal the personal otherness and freedom, manifesting – in beauty, in eros, in artistic creations – the logos of personal uniqueness.

In the centuries which followed after the Schism, there were Hellenic Fathers of the Church who saw with surprising astuteness where exactly the “innovations” of western Christendom were leading. The tragic historical experience of eight whole centuries was required to articulate in realistic confirmations what it was the Hellenic Fathers had critically discerned. And it is perhaps only Dostoyevsky – he alone in the last centuries – who dared to call things by their proper name, to speak without pretences about what had actually happened in the West: “Roman Catholicism is no longer a Christianity...”⁷ “Catholicism is a non-Christian faith... The Catholicism of Rome is worse than atheism... Atheism preaches only a nothingness, but Catholicism goes even beyond this to preach a distorted Christ, a Christ contrary to Christ, an Anti-Christ”.⁸

The West pretends to appreciate Dostoyevsky, but by-passes unperplexed by this inexorable word – considering it only as a customary element in Russian psychology, as a form of hyperbole in the mouth of his heroes.⁹ The West does not want to see that it is not a matter of digressive criticism or “confessional” opposition, but the pivotal point which articulates the total theme of Dostoyevsky’s works. It is not at all a matter of *rejection*, but actually a matter of *affirmation*: It is the affirmation of the finding of “the good pearl of great price” which illumines inexorably the refuse of the forgeries. The entire work of Dostoyevsky is an attempt to substitute the Christ of the Church in the place of the distorted Christ of religious falsification and the nightmarish products of this falsification:

“It is from there that atheism has his source – from Roman Catholicism. Atheism, above all, has started from those same Roman Catholics: Can they ever believe in themselves? The aversion the world had for them made atheism take root...¹⁰ Rome pro-

⁷ *The Possessed*, B, 1, viii.

⁸ *The Idiot*, D, viii.

⁹ See for example: Romano GUARDINI, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München (Kösel-Verlag) 1964, p. 177 f.

¹⁰ *The Idiot*, D, viii.

claimed a Christ who succumbed to the third temptation of Satan... Rome proclaimed to the whole world that Christ cannot reign without the earthly kingdom. It was the same as if Catholicism proclaimed the Anti-Christ, and it was this that destroyed the West...¹¹ The pope took control of land, sat on an earthly throne and took up the sword in his hands. From that time nothing has changed, except that to the sword they now have added the lie, the intrigue, the deceit, the fanaticism, the presumption, the crime; they have played with the most holy, the most righteous, the most pure, the most fervent emotions of the people, and all, all of them they have betrayed in order to gain the unworthy earthly authority. Are not all of these things the teaching of the Anti-Christ? How could atheism not grow out of there? ...Socialism too is a child of Catholicism and of the essence of Catholicism. Socialism, like its brother atheism, came out of the hopelessness, as a reaction to Catholicism on the ethical plain, so that it could itself become the substitute for the lost moral authority of religion, in order to quench the spiritual thirst of thirsting humanity and to save it, not with Christ, but by force. Socialism is also a freedom by means of force, and it is also a unity by means of the sword and of blood...¹² There, in the West, there is no Church at all. Only the clergy remain and the magnificent church buildings, while the churches, attempting to pass from the lower form, that is, that of church, to a higher form, that of State, until they have altogether disappeared in it. At least, this is what I think is happening in the Lutheran countries. As for Rome, there for a thousand years now the state has taken the place of the Church..."¹³.

All of these aphoristic harsh formulations are articulated in the novels of Dostoyevsky in action and activity that reflects the historical experience of his century, the painful expansion of the West into the space of the Orthodox East – and they were impressed upon human characters, upon mentalities and the order of daily behavior. The theological analysis of the “anti-christ” reached its apex with the startling myth of the “Grand Inquisitor”,¹⁴ which is perhaps the most significant example of illumination of the inner logic of the western innovations by the ecclesiastical theology in the last centuries.

Dostoyevsky remains the guide and leader for the empirical approach to the differences of Orthodoxy and the West.

¹¹ *The Possessed*, B, 1, viii.

¹² *The Idiot*, op. cit.

¹³ *The Brothers Karamazov*, B, v.

¹⁴ *The Brothers Karamazov*, E, v.

Benoît-Dominique de La Soujeole

Fribourg, Suisse

Le Mystère de l'Eglise

Avertissement: La présente Introduction générale est le début du cours annuel d'ecclésiologie catholique donné dans la section francophone de la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse).

Introduction générale

Le cours d'ecclésiologie constitue un des quatre grands traités dogmatiques (Dieu, le Christ, l'Eglise, les sacrements) du programme de théologie. La matière est vaste et parfois complexe. Cette introduction générale a pour objet de préciser à la fois l'esprit dans lequel nous donnons ce cours, et les premières grandes distinctions qui permettront de saisir le plan suivant lequel nous progresserons. Nous aborderons également quelques données historiques importantes pour situer notre matière.

Avertissements

(1) L'intention de ce cours

Un cours d'ecclésiologie introduit à la connaissance proprement *théologique* de cette réalité particulière et complexe que l'on nomme "Eglise". Une juste compréhension de l'Eglise est particulièrement importante:

- Pour tout fidèle.

Il n'est pas rare d'entendre aujourd'hui des fidèles dire: « Je crois dans le Christ, mais l'Eglise, vraiment, je n'en vois pas l'utilité. » Or croire au Christ et ne pas habiter totalement, pleinement, résolument l'Eglise est, en vérité, parfaitement contradictoire. C'est un peu comme si un époux disait: « j'aime ma femme, mais je ne vois pas l'intérêt de vivre avec elle. » Les deux parties de la proposition s'excluent. Pour l'Eglise, la réponse ne doit pas être seulement 'fonctionnelle' (on ne peut parvenir au Christ sans passer par la prédication et les sacrements de l'Eglise); cela est vrai (sous les précisions que l'on verra), mais insuffisant. C'est avec, par et dans l'Eglise que l'on va au Christ et que l'on demeure – comme le dit plus de cent cinquante fois s. Paul – « en Christ ». Refuser en connaissance de cause l'Eglise, c'est refuser le Christ.

- Pour des prêtres.

Le prêtre est l'homme-clef de l'Eglise. Non qu'il soit à lui seul toute l'Eglise, mais il a à charge de la faire être, de la faire advenir, soit qu'il transmette la Parole de Dieu, soit qu'il célèbre les sacrements, soit qu'il serve en gouvernant. Il ne la 'produit' pas, il ne la

'construit' pas, mais il est l'instrument indispensable dont le Christ a voulu avoir besoin pour édifier son Eglise.

Il importe par conséquent au plus haut point de se situer convenablement dans l'Eglise quand on est prêtre. On entre dans l'Eglise comme baptisé, et parmi les baptisés le Christ en appelle certains à tenir *sa* place en tant qu'il est source de toute vérité (la prédication) et de toute bonté (la mission de sanctification par les sacrements). Cela ne dévalue en rien la noblesse irremplaçable du sacerdoce baptismal, car le sacerdoce ministériel se justifie comme *service* du sacerdoce baptismal. Il n'y a pas, et il ne peut jamais y avoir de rivalité entre les deux sacerdoxes, mais il y a une intime complémentarité. Pour cela il convient que chacun tienne sa place, toute sa place et rien que sa place.

- Pour les consacrés.

Dans l'Eglise, il y a des distinctions selon l'état de vie des baptisés. Parmi ceux-ci certains, par vocation précise, ont été invités par le Christ à quitter le monde: les consacrés. De soi, l'état de vie consacrée est une forme particulière de vivre le sacerdoce baptismal. Le consacré est fondamentalement un fidèle. Là est sa place dans l'Eglise. La vie consacrée n'appelle pas *de soi* le sacerdoce ministériel. C'est bien clair.

Mais parmi les consacrés il y en a qui sont appelés au sacerdoce ministériel, et il faut bien voir que cette vocation précise qui se greffe sur un état de vie déterminé, ne représente pas quelque chose de superflu ou d'accessoire. Il y a des consacrés qui sont nécessairement prêtres – non une fois encore – en raison d'une nécessité intrinsèque de la vie consacrée, mais en raison de leur vocation apostolique. Par exemple, le Dominicain a reçu la vocation de la prédication; il participe de près à la charge d'enseigner des évêques (« coopérateur de l'ordre des évêques » disent les Constitutions dominicaines). Cette charge est la continuation de la prédication du Christ lui-même, et – comme le Christ lui-même – il ne s'agit pas seulement de révéler les mystères de Dieu, il s'agit aussi de les transmettre. Or cette transmission s'effectue principalement par et dans la célébration des sacrements: là, ce que l'on a 'révélé' (l'amour rédempteur de Dieu), on le transmet réellement (la grâce du salut). La prédication, en régime proprement chrétien, s'accomplit, s'achève dans les sacrements. C'est la prédication du Christ et non celle de Jean-Baptiste (dernier état de l'Ancien Testament) qui, lui, ne faisait qu'annoncer; il ne transmettait pas. Le sacerdoce ministériel est donc requis pour cette prédication chrétienne. De même pour le consacré missionnaire; il doit implanter l'Eglise en un nouveau lieu ou la faire renaître là où elle a disparu: c'est par la prédication et les sacrements que cela s'accomplit (cf. la finale de s. Marc et de s. Matthieu: allez, *enseignez et baptisez*).

La question est plus délicate pour les consacrés dans une vie purement contemplative; ils ne sont pas appelés à l'apostolat. Comment justifier alors que des 'purement contemplatifs' reçoivent l'ordination sacerdotale? On sait, de plus, que les chartreux qui, outre le fait d'être purement contemplatifs sont des semi-ermites, constituent un Ordre de prêtres. Le chartreux est par définition prêtre. Il faut donc rechercher le pourquoi de l'ordination sacerdotale chez ceux qui ne participent pas à la mission apostolique. On dit souvent que pour les moines, le sacerdoce ministériel n'est conféré qu'à certains membres de la communauté pour le service de toute la communauté. La raison serait donc purement pratique. Très probablement cette raison est, historiquement, à l'origine de l'ordination

des moines. Mais elle n'est pas théologiquement suffisante, d'autant plus que depuis plus d'un millénaire en Occident les moines sont le plus souvent prêtres, et non seulement quelques-uns. C'est là que nous retrouvons l'Eglise. Le contemplatif a une mission précise dans la communauté chrétienne et à son service: pénétrer et occuper l'intimité de Dieu, non seulement pour le glorifier, pour reposer et se complaire en Lui, mais aussi pour y représenter le monde entier. Le moine adore, contemple, dialogue avec Dieu et intercède, pour l'humanité. C'est ce qu'une tradition appelle l'office de suppléance. Or le lieu où cet admirable 'commerce' se réalise au plus haut point est l'Eucharistie. Elle est le centre et le sommet de la vie du contemplatif et, pour lui, la célébrer est réaliser cette union au Père par le Fils dans l'Esprit pour le monde. Il ne s'agit pas seulement pour lui de s'unir personnellement au sacrifice du Christ (c'est déjà beaucoup), mais aussi d'y unir le monde. C'est en effet l'office propre du prêtre de présenter à Dieu toute la création et de transmettre à cette création tous les trésors spirituels qui viennent de Dieu: office de médiation. Le contemplatif a été appelé à un retrait particulièrement strict du monde; ce sera par conséquent sans les moyens du monde qu'il accomplira son office: moyens surnaturels seuls (à la différence de l'apôtre qui s'aide de certains moyens du monde). C'est toute une compréhension du mystère ecclésial qui se trouve engagée ici: la vie et la croissance du corps mystique du Christ qu'est l'Eglise sont confiées d'une façon spéciale au consacré contemplatif qui est prêtre.

(2) L'ecclésiologie, une discipline "sensible"

L'ecclésiologie est une matière aujourd'hui en puissance 'subversive'. Elle est en effet le domaine de la théologie dogmatique qui attise le plus les passions. C'est à propos des affirmations sur l'Eglise, des comportements dans ou vis-à-vis de l'Eglise que beaucoup séparent les baptisés en catégories bien définies et antagonistes (il y a les 'conservateurs' et les 'progressistes'...). C'est là un véritable cancer dans la vie de la communauté. Les fidèles, le clergé, les communautés religieuses courent ainsi le risque d'être très divisées. On s'excommunie facilement de nos jours sur ce sujet! Le dynamisme de l'Eglise en est parfois très sérieusement contrarié. Nous verrons que derrière ce vocabulaire à la fois impropre et superficiel peuvent se loger des erreurs ecclésiologiques graves.

Quant à nous, il nous faut résolument laisser nos passions au vestiaire; soyons paisibles et raisonnables. Étudions avec sérieux, précision et sans a priori la doctrine catholique pour elle-même, afin de la connaître telle qu'elle est et non telle que nous la voudrions. On s'apercevra, chemin faisant, que beaucoup d'oppositions tomberont d'elles-mêmes comme châteaux de cartes. Nous irons aux sources (i.e. étudier, non pas en premier ce qu'un tel a dit de Vatican II, mais ce que dit Vatican II lui-même). C'est la docilité qui doit être notre première disposition d'esprit. C'est elle qui nous permettra d'entrer dans l'intelligence du mystère grâce à un professeur qui y est déjà entré quelque peu. Une fois suffisamment compétents, nous pourrons éviter de durcir tel ou tel point, nous pourrons voir ce qu'une doctrine particulière d'un auteur a de juste ou de discutable. Il est rare qu'un auteur se trompe du tout au tout, aussi il faut apprendre à discerner pour recueillir tout élément de vérité d'où qu'il vienne (ne pas considérer d'abord *qui* parle mais *ce* qui est dit). La théologie ne doit pas s'embarrasser des questions de personne; elle affronte les questions réelles.

(3) La situation d'un cours d'ecclésiologie

Ce cours d'ecclésiologie a pour ambition de faire entrer dans l'intelligence du mystère. Il n'a pas cependant la prétention d'être exhaustif. Il n'entend pas être le manuel supposé parfait auquel on se réfère dès qu'une question embarrasse (c'est un réflexe assez primaire). Comment donc situer ce cours dans l'acquisition du savoir?

Toute la vie on apprend, on développe ses connaissances à l'aide de lectures ou de recherches personnelles, de conférences... Il est essentiel à l'intelligence de rester toujours en éveil, et il n'est rien de plus contraire à sa nature que de s'arrêter dans sa quête. Mais cette connaissance sans cesse grandissante de l'Eglise ne sera possible et fructueuse que si – au départ – on possède une connaissance de base vraiment théologique de l'Eglise. C'est à partir d'une racine que l'arbre se développe. C'est le rôle d'un cours que de donner la première impulsion, préalable et nécessaire à toute étude ultérieure. Prenons une image: s'agissant d'apprendre à monter à bicyclette, les premiers tours de roue sont décisifs. Il faut acquérir le sens de l'équilibre, savoir coordonner ses mouvements etc... Il est nécessaire – du moins pour le commun des mortels – d'y être aidé par une personne qui sait déjà monter à bicyclette et qui tiendra le débutant à ses débuts. Les données de bases acquises, on pourra alors développer par soi-même ou avec d'autres ses capacités (lâcher le guidon, faire du cross...). Ce cours d'ecclésiologie n'a pas d'autres ambitions: aider à acquérir les notions de base, montrer l'architecture de la matière, bref être un guide pour *entrer* en ecclésiologie et pouvoir progresser ensuite par soi-même ou avec d'autres. Ce cours n'a donc pas pour objet d'être complet, ni même exhaustif pour les questions que l'on abordera. Il entend être au plan du fond comme de la forme (pédagogie) une *initiation*, et c'est en ce sens qu'il peut être important s'il est bien fait: aidant à faire les premiers pas qui sont déterminants, il doit rendre possible tous les développements ultérieurs en permettant de lire avec profit par la suite des livres, des études etc...

(4) Avoir une pensée théologique personnelle

Ce cours doit aussi aider à acquérir une pensée théologique personnelle. Non pas forcément une pensée *originale*, mais plus qu'un savoir, une véritable *pensée*. Ne pas suivre le dernier qui parle, ne pas se crispier sur des énoncés – fussent-ils traditionnels – ne pas s'enflammer pour le dernier cri... Penser c'est analyser, raisonner, apprécier, juger. Il faut avoir et cultiver l'esprit-critique (et non l'esprit *de* critique). Il faut savoir notamment dépister le caractère partiel d'un propos. Les erreurs théologiques ne sont pas tant de nos jours des hérésies bien caractérisées, que des déséquilibres, des gauchissements, des excès ou des manques. Il s'agit davantage de vérités déformées, déséquilibrées que d'erreurs 'massives'. Par exemple, l'engouement après le concile pour le thème du *Peuple de Dieu* en ecclésiologie a conduit bien des auteurs et des prédicateurs à présenter *le tout* de l'Eglise par ce seul thème. Ce thème est juste, profond, important, mais si on en fait le tout de l'ecclésiologie, on a un discours partiel sinon parfois partial, et en tout cas toujours appauvri. Il faut donc savoir que ce thème est *un* des thèmes ecclésiologiques et non *le* thème. Il n'est donc pas suffisant d'avoir une pensée théologique personnelle, encore faut-il qu'elle soit équilibrée. C'est le rôle d'un cours de donner les éléments majeurs de cet équilibre théologique.

(5) Un cours qui doit rester à sa place

Ce cours ne sera profitable que s'il est et reste à sa place. S'agissant de théologie, par conséquent d'intelligence de la foi, ce qui doit être premier pour nous c'est de cultiver le lien entre le théologique et le théologal. La foi est la condition première de notre travail, car nous voulons en développer l'intelligibilité. Concrètement, ce cours passe après la prière, les sacrements..., c'est-à-dire que ce cours présuppose la vie de la foi en nous. De même, la prédication multiforme du magistère doit s'imposer à nous. Notre théologie, comme notre foi, est ecclésiale. Et, ce faisant, les progrès de notre intelligence théologique favoriseront les progrès de notre foi. C'est tout l'homme qui croit, qui adhère, et quand ses facultés les plus hautes – intelligence et volonté – se développent, c'est tout le sujet qui grandit vers cela même qu'il connaît et par conséquent peut désirer. Si la foi est la condition première de la théologie, le développement convenable de la théologie favorise le développement de la foi.

Il va sans dire – mais cela va peut-être mieux en le disant – que ce lien entre le théologique et le théologal doit être aussi vérifié chez l'enseignant. Nous avons déjà dit que l'étudiant doit d'abord être docile pour recevoir cette première impulsion qu'est le cours. Or la docilité – vertu de l'intelligence – ne s'impose pas, elle est consentie par celui qui fait confiance. Cette confiance doit être objectivement méritée, elle n'est pas due gratuitement dès lors qu'on se présente avec un diplôme pour enseigner. Sur quoi se fonder pour accorder ou refuser cette confiance? Assurément pas sur la compétence du professeur puisque, par définition, l'étudiant n'a pas encore le niveau de formation permettant de l'apprécier. En théologie, le professeur pourra obtenir la confiance des étudiants s'il est intellectuellement honnête et justifie d'une insertion ecclésiale "normale". Pour cela l'enseignant doit soigneusement signaler ses sources, justifier ses affirmations, préciser quand il expose la doctrine commune et quand il expose un point de vue qui lui est personnel; tout n'est pas au même niveau. D'autre part, l'enseignant doit faire preuve d'un sens ecclésial: peut-on accorder sa confiance à un diplômé qui mettrait sa recherche personnelle sur le même plan que le donné magistériel?

Nous nous aiderons beaucoup des disciplines servantes de la théologie. En premier lieu la philosophie, mais aussi l'histoire, les sciences humaines et sociales. Il s'agit de servantes seulement mais de servantes nécessaires. Elles appréhendent chacune selon son objet formel propre un aspect du réel que la théologie doit assumer.

En bref, ce cours aura rempli son office s'il permet d'acquérir, de développer le *sensus Ecclesiae*, le *sentire cum Ecclesia*, disons ce lien surnaturel et filial qui fait de nous des hommes et des femmes d'Eglise, non pas des hommes ou des femmes d'appareil, mais des intendants fidèles et avisés des trésors que Dieu veut nous donner et donner par nous à tous les hommes.

(A) La méthode

Il est bon de rappeler ici, même brièvement, en quoi consiste la nature proprement théologique d'un cours d'ecclésiologie. Il s'agit de rappels très généraux, mais il faut les avoir

bien à l'esprit; ils commandent, en un sens, toute la compréhension du cours, notamment en expliquant le plan général que nous suivrons.

(1) La théologie

Étymologiquement, le mot 'théologie' signifie *discours sur Dieu* ou encore *science de Dieu*. Il ne s'agit pas de Dieu tel qu'atteint par la démarche métaphysique (*théodicée*: partie de la philosophie) mais de Dieu *tel qu'il s'est révélé*. Pour s. Augustin, la théologie est intelligence ('intus legere') de la foi. Pour s. Anselme elle est la *fides quaerens intellectum*. Ces expressions sont équivalentes. Elles expriment l'effort normal et naturel de l'intelligence qui vise à approfondir, à comprendre ce qu'elle commence par croire.

La foi, en son aspect de connaissance, aura son plein épanouissement dans la vision béatifique. Si la foi est la connaissance la plus haute qu'un esprit humain peut avoir sur terre, c'est néanmoins un état imparfait: son achèvement c'est le *voir* (cf. 1 Jn. 3,2: «Nous verrons Dieu tel qu'il est»), repris dans le mémorial des défunts de la prière eucharistique n° 3. «Quand nous te verrons, toi, Dieu tel que tu es...»).

L'intelligence de ce que nous ne faisons encore que croire se fait par mode de *science*. Qu'est-ce à dire? Au plan de la méthode, cela désigne d'abord la *rigueur*. Nous prenons les assertions, les affirmations, que l'on croit (par ex. l'unique essence divine en trois Personnes) comme objet d'investigation et d'analyse. On en scrute le contenu intelligible pour discerner ce qui est premier en importance explicative de ce qui est second (et nullement secondaire), ce qui est cause de ce qui est effet. C'est cette rigueur dans la démarche intellectuelle qu'au plan de la méthode on appelle science. Ce sens est commun à toutes les disciplines dites scientifiques. Au plan du fond, il faut éviter une confusion. Dans le langage devenu courant aujourd'hui, on qualifie de 'scientifique', une certitude expérimentable ou justifiable mathématiquement. C'est un sens réducteur. Une science, quelle que soit sa matière, poursuit une connaissance certaine, mais pas seulement par l'outil mathématique ou la vérification expérimentale. Une certitude peut aussi s'obtenir par la logique, et en théologie elle résulte, en définitive, de l'autorité de la Révélation dont l'Église est la gardienne. De sorte que la définition, au plan du fond, qui convient à ces divers domaines où l'intelligence s'exerce en vue d'acquérir la vérité est celle-ci: *connaissance certaine par les causes*.

La théologie est donc une science tant en ce qui concerne le sérieux, la rigueur de sa méthode qui permet une organisation du savoir, qu'en ce qui concerne la vérité de ses affirmations et de leurs développements. Mais la théologie est une science de façon unique parce qu'elle suppose une *foi*, une foi *supernaturelle*. Elle en reçoit ses principes et ses données, le sujet même auquel elle s'applique. Supprimer la foi c'est faire disparaître la théologie comme telle, c'est lui ôter son âme et, bien plus, elle perd son objet même. Elle devient alors une seule logique, un effort de reconstitution d'une pensée étrangère, comme si l'on étudiait la doctrine de l'hindouisme. La théologie n'existe que grâce à la Révélation et dans les documents qui la véhiculent, Révélation que seule la foi nous fait tenir pour vraie. La foi n'est cependant pas seulement le point de départ de la théologie, elle est aussi sa lumière constante, son animation indispensable, le critère décisif de la vérification de ses conclusions.

(2) Les deux grandes fonctions de la théologie

Toute science possède deux types de fonctions. D'une part elle doit constater son donné, et d'autre part elle doit expliciter ce donné.

- Constater le donné.

C'est la première étape chronologiquement et en importance. Il s'agit de prendre possession de son objet, autrement dit de saisir, d'entrer en possession de la vérité contenue dans les textes. Il y a les textes fondamentaux de l'Écriture Sainte. Ils nous parviennent par la transmission de l'Église qui s'appelle la Tradition. Il n'y a pas deux sources de la Révélation, mais *une seule source* qui est l'Écriture reçue dans la Tradition. Ou encore, il y a une *fons essendi*, la Révélation (Dieu parle), et deux *fontes inveniendi*, si l'on distingue du point de vue matériel (ce sont deux textes distincts que l'Écriture et une déclaration conciliaire par exemple.) Mais du point de vue formel, il n'y a qu'une source: l'Écriture reçue dans la Tradition. Nous faisons ici allusion au fameux débat dit 'des deux sources' qui a agité les Pères de Vatican II lors de la discussion du schéma qui allait devenir la constitution *Dei Verbum* (n° 9). On se reportera pour cela au cours de théologie fondamentale.

Quoiqu'il en soi, c'est dans de multiples textes, et par eux, que le théologien reçoit son donné et qu'il le contrôle. Rassembler, étudier ces documents est la fonction première de la théologie que l'on appelle la théologie des sources (ou théologie positive). Celle-ci utilise les ressources des méthodes critiques (critique historique, philologique, exégétique...). Il s'agit de savoir qui parle, dans quel contexte, avec quelle intention etc... Qu'est-ce qui est vraiment dit et qu'est-ce qui n'est pas dit... Prenons en exemple: la définition dogmatique de l'Assomption (Pie XII, 1950). La définition proprement dite tient en cette phrase: « *Au terme de sa vie terrestre, l'Immaculée, Mère de Dieu, Marie toujours vierge, a été prise au ciel corps et âme dans la gloire.* ». Qui parle? le pape en vertu de son autorité de Pontife suprême. Dans quel contexte? Il s'agit d'une déclaration dogmatique, c'est-à-dire d'une décision irréformable dans laquelle le pape engage son autorité de Vicaire du Christ, met en œuvre son charisme propre d'infailibilité. Quelle intention? donner à la *foi* des fidèles une lumière de plus. Qu'est-ce qui est dit? Il faut lire de près la formule dogmatique. Elle se résume à ceci: Marie est actuellement présente corps et âme dans la gloire de son Fils ressuscité. Qu'est-ce qui n'est pas dit? Ici, essentiellement, c'est le 'quand' (après la mort de Marie, ou a-t-elle été préservée de la mort?), et le 'comment' (Marie a-t-elle connu une ascension pareille à celle du Christ?). Rien n'est défini par le pape à ces sujets qui demeurent donc dans la discussion théologique (sur cet exemple précis, voir R. Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, 5^{ème} éd., p. 149 s.).

Cette première étape du travail théologique, la phase positive, est absolument capitale. Sans elle la théologie est tout à fait impossible parce qu'elle serait privée de son objet: la Révélation. Mal conduite, l'étude théologique est condamnée à être déviante, c'est-à-dire à se tromper. On peut se tromper 'massivement' (par ex. Jésus n'est pas Dieu), mais le plus souvent on se trompe par excès ou au contraire par insuffisance. Par exemple, accentuer excessivement l'humanité du Christ et négliger par conséquent sa divinité, c'est s'exposer à déformer l'ecclésiologie, les sacrements, la morale..., tout ce qui prend sa source dans la personne divine du Christ qui nous communique par son humanité

sa sainteté. Au contraire sous-estimer l'importance de l'humanité du Christ conduit à minimiser toute l'économie de la rédemption, tous les moyens de grâce que le Christ nous donne.

La théologie positive est l'art de la mesure et l'art d'être complet, l'art de bien lire et de bien comprendre le *sens vrai* des documents qui véhiculent jusqu'à nous la Révélation. La théologie positive est de la théologie à part entière; elle suppose la foi qui est sa lumière; les méthodes critiques dont elle use ne sont que servantes de la foi. En définitive, la théologie positive *constate* le donné révélé, et pour cela détermine si telle ou telle affirmation est révélée ou non (par ex. si Abraham a eu deux fils). S'il y a révélation, dans quel sens entendre ce qui est dit? En somme, la théologie positive s'attache à bien comprendre les textes, à apprécier leur autorité (un texte fera autorité s'il s'adresse à la *foi*). Cette étude suit l'ordre des textes et leur histoire. Elle ne se prête pas à une synthèse scientifique; ce n'est pas elle qui dégage ce qui est premier et ce qui est second. Cette synthèse, cet exposé organique de l'ensemble du contenu intelligible de notre foi, c'est dans un second temps de l'étude théologique que l'on peut la bâtir, grâce à ce que l'on appelle la théologie *spéculative*. C'est cette dernière qui va s'attacher à expliciter, expliquer et ordonner le donné saisi par la positive.

- Expliciter et ordonner le donné.

C'est ici la 'fine pointe' de la théologie, mais, une fois encore, elle dépend tout entière de la justesse et de la rigueur de la première étape positive.

Qu'est-ce que la théologie spéculative? Il faut se rendre compte de ce que l'on ne peut pas se limiter à se demander: cette vérité est-elle révélée? Que signifie-t-elle dans tel contexte, chez tel auteur? Il faut aller plus loin et se demander: selon tout ce que Dieu nous a dit, par bien des voies et à des époques différentes, que sont *en elles-mêmes* les choses divines? En elles-mêmes, c'est-à-dire, non plus selon le contexte historique, linguistique... de leur révélation, mais en elles-mêmes, comme elles sont, et selon les rapports réels que nous pouvons, en les analysant, déceler entre elles. Qu'est-ce qui est premier, réellement et en valeur explicative, autour de quoi les autres vérités se regroupent et qui explique le reste? C'est cela la tâche de la théologie spéculative¹.

Sa méthode propre sera celle de l'analyse rationnelle et de la démonstration. Elle se fondera souvent – pour ne pas dire constamment – sur l'analogie des réalités naturelles dont Dieu s'est lui-même servi pour s'exprimer en langage d'homme, et par là se révéler. Par exemple, la seconde Personne de la Trinité nous est connue comme 'Fils'. Qu'est-ce que cette génération? La théologie spéculative aura sa partie historique, non plus l'histoire des textes (théologie positive), mais l'histoire de cette réalité, l'histoire de cette communication de la vie divine aux hommes selon divers régimes de salut qui forment entre eux une histoire divinement dirigée (âge de nature – âge de la promesse – âge de la Loi – âge de l'Église). C'est aussi toute une vision du monde, de l'homme et de l'histoire, que la théologie spéculative s'efforcera de constituer à partir des causes premières. Ici aussi ce sera la raison, l'intelligence, avec toute sa souplesse, avec l'aide de toutes les sciences et de leurs méthodes, qui se met au service de la foi, qui est mesurée et vérifiée

¹ Pour bien saisir cela il faut se rappeler la distinction importante entre *réalité* et *vérité*: dire que Dieu est un et que Dieu est trine est bien parler de la même *réalité*, mais ce n'est pas énoncer la même *vérité*.

par la foi. Enfin, comme toute science du réel, la théologie spéculative recherche l'intelligence la plus haute de *ce qui est* et *comme cela est*. Il ne s'agit pas de projeter nos idées, mais de découvrir l'intelligibilité du réel, l'assimiler et en rendre compte.

Comme toute science du réel, la théologie spéculative tend à *la synthèse*, à une synthèse scientifique où les vérités partielles et dérivées sont rattachées à celles qui les expliquent (vérités premières ou sources), et toutes ensemble, ces vérités constituent la *vérité suprême*. Cet ordre de la connaissance est un *ordre scientifique* au sens déjà précisé: connaissance par les causes. Ce n'est pas l'ordre que la Révélation elle-même a suivi, encore moins l'ordre – souvent très accidentel – qu'a suivi le développement du dogme, c'est un ordre de science, ou plutôt de *sagesse*.

- L'exemple de la synthèse thomasienne.

Dans son œuvre maîtresse, la *Somme de Théologie*, s. Thomas ordonne sa synthèse d'une façon extrêmement simple. Elle est la suivante:

– L'objet premier et central de la théologie comme de la foi est Dieu, Dieu en lui-même, en son mystère que la vision béatifique nous découvrira face à face. C'est Dieu dans le mystère de l'unique essence et de la trinité des Personnes qui est le centre et le sommet de toute la synthèse théologique, l'objet de son effort essentiel.

– Après Dieu, on considère tout le reste, mais toujours dans sa relation avec Dieu telle que la Révélation nous la fait connaître, au-delà de ce que la raison pourrait saisir par elle-même (métaphysique). Cette relation de tout le reste du mystère chrétien avec Dieu est double:

– Dieu est *principe* de toutes les créatures (de tout ce qui n'est pas lui), c'est-à-dire que toutes les créatures viennent de lui, ont en lui leur créateur et providence.

– Dieu est la *fin* de toutes les créatures, c'est-à-dire qu'elles sont toutes faites pour lui et pour retourner à lui.

Ce double mouvement des créatures – elles viennent de Dieu et retournent à Dieu – est traditionnellement appelé *exitus / redditus*. Nous avons par conséquent le schéma directeur suivant de la synthèse:

- * Dieu en lui-même.
- * Dieu en relation avec sa créature 
 - comme principe.
 - comme fin dernière

Dans la *Somme de Théologie* cette répartition d'ensemble se fait comme suit:

- Ia pars * Dieu en son mystère (Q.2–43).
 - * Dieu, principe des choses créées et de leur ordre (Q.44–119).
- IIa pars et IIIa pars * Dieu, fin dernière des créatures.
- * La fin dernière: la béatitude (I–IIae Q.1–5);
- * Le retour à Dieu: l'action humaine,
 - Ia–IIae Q.6–114 => principes généraux,
 - IIa–IIae, Q.1–170 => principes particuliers;
- * La voie concrète, le salut:
 - IIIa, Q.1–59 => le Christ Rédempteur.
- * Les moyens d'union au Christ:
 - IIIa, Q.60–90 et Suppl. Q.1–68 => sacrements.

* L'achèvement du retour, les fins dernières:

Suppl. Q.69–99.

Deux observations peuvent être faites.

En premier lieu, dans les moyens pour être uni au Christ, s. Thomas range les sacrements, cela va de soi, mais ne consacre aucune question ni groupe de questions à l'Eglise. Cette absence d'un traité de l'Eglise est importante à souligner; nous y reviendrons sous peu.

En second lieu, commentons brièvement ce schéma général: La fin dernière, la béatitude, est d'une certaine façon unique. C'est la seule destinée que Dieu nous a préparée: partager pour toujours l'intimité de sa vie trinitaire, et tout en nous, la grâce restaurant et élevant la nature, nous pousse à cela. Mais ce retour à Dieu ne dépend pas seulement des exigences et des caractères propres de notre nature et de la grâce qui lui est donnée. Ce retour à Dieu dépend aussi de beaucoup d'autres faits contingents qui forment entre eux une histoire et selon lesquels est constituée par Dieu une *économie* du salut qui aurait pu être tout autre, mais qui est exactement ce que Dieu a voulu ou permis, et que nous connaissons par sa Révélation. En bref, celle-ci nous apprend que l'homme ayant détruit par son péché l'économie de la grâce primitivement instituée en Adam, il ne peut plus recouvrer la grâce et atteindre sa fin surnaturelle que par un *Sauveur* qui est le Fils de Dieu incarné pour le racheter. C'est ainsi qu'après avoir considéré les exigences et les modalités du retour à Dieu qui tiennent au fait que l'homme est créature raisonnable appelée à la vision béatifique (ici on étudie l'anthropologie, la loi naturelle, la loi divine et la grâce), il faut étudier les exigences et les modalités qui tiennent au fait que la grâce et le salut n'existent « concrètement », et en raison de la faute d'Adam, que par le Christ Rédempteur, et selon une économie proprement chrétienne qu'il a instituée: l'Eglise.

On étudie ailleurs le Traité de Dieu (en lui-même et comme principe). Notre cours d'ecclésiologie a pour objet d'étudier un point fondamental de l'économie chrétienne: l'Eglise. Ce qu'il importe de saisir ici, pour l'instant, est l'ensemble de la matière et comment elle se distribue.

Le plan admirable et exceptionnellement équilibré de la synthèse de s. Thomas n'est cependant pas parfait. De nos jours, on relève surtout qu'il y manque un traité de l'Eglise. Ce n'est pas un 'vide', car les éléments majeurs d'un traité d'ecclésiologie se retrouvent dans la *Somme de Théologie*; mais ils y sont de façon éparse. S. Thomas appartient encore à l'époque patristique pour cette question: l'Eglise n'est pas nulle part, elle est partout. Ce qui suit va encore préciser.

(B) La place de l'ecclésiologie en théologie dogmatique

Cette question, pour être convenablement résolue, suppose achevé le cours sur l'être de l'Eglise. Nous nous contentons ici de poser la question en termes précis.

(1) La question d'un traité séparé "De Ecclesia"

Jusqu'au XIV^{ème} s. nous n'avons pas de traité dogmatique "De Ecclesia". L'exemple de la synthèse de s. Thomas le montre bien: Dieu – le Christ – les sacrements. Cette absence n'est pas le signe d'une imperfection: l'Eglise est bien présente en théologie médiévale, comme chez les Pères et, bien sûr, dans l'Ecriture. Mais elle ne fait pas

l'objet d'un 'mystère' bien distingué des autres. Le 'mystère' ecclésial est abordé à propos d'autres questions, dont voici les principales:

* Tout d'abord – et c'est fondamental – l'Eglise fait partie du mystère du Christ. C'est la grande théologie qui s'initie en s. Paul: l'Eglise est le Corps du Christ, Corps dont il est la tête en son humanité qui possède en plénitude la grâce qu'il répand dans ses membres. Nombreux sont les Pères qui ont sur ce thème une vraie et riche théologie.

* Ensuite – et cela coule de source – l'Eglise est intimement liée aux sacrements, en premier lieu au baptême qui agrège au Corps et à l'Eucharistie qui unit et fait grandir ce Corps. Les sacrements sont des actes du Christ qui, par eux, édifie, fait grandir, ordonne, restaure... son Corps. Là aussi les Pères élaborent une profonde ecclésiologie quand ils parlent des sacrements.

D'autre part, il faut bien voir que l'ecclésiologie ne concerne pas seulement la dogmatique, mais aussi la morale. Ainsi:

* L'Eglise est la communauté de la *foi*. L'étude de cette vertu théologique renferme des éléments précieux d'ecclésiologie. On pense en premier lieu à l'*hérésie* (altération de la foi) et à l'*apostasie* (abandon de la foi), qui excluent de soi un membre du Corps ecclésial. Mais il y a bien plus. Toute l'activité magistérielle des pasteurs a pour objet de défendre, éduquer, augmenter l'intelligence de la foi et la foi elle-même. Cela nous fait aborder une des trois grandes fonctions épiscopales, le *munus docendi*, et donc considérer un des aspects hiérarchiques de l'Eglise.

* L'Eglise est aussi, et surtout, la communauté de la *charité*. L'étude de cette vertu théologique permet d'aborder la question du *schisme* (rupture de la charité), mais aussi constitue un pilier de l'étude de l'agir ecclésial (pastorale, missiologie...). Plus encore, la charité est le 'cœur' de l'Eglise.

* Le traité de la grâce intéresse directement l'ecclésiologie. La distinction, notamment, entre *grâce sanctifiante* et *charisme* est importante pour la théologie des ministères ordonnés qui constituent la hiérarchie ecclésiale, et pour la théologie du ministère propre du pape (le *charisme* d'infaillibilité notamment). Mais c'est surtout pour l'intelligence de la doctrine du Corps mystique dont le Christ est la Tête: lui, plein de grâce, influe en nous sa grâce.

... et l'on pourrait continuer la liste...

On peut dire que toutes les parties de la dogmatique et de la morale touchent directement ou indirectement l'ecclésiologie. C'est la raison pour laquelle la matière est éparse avant le XIV^{ème} s., et la *Somme de Théologie* en est un bon témoin. Certes, l'Eglise est plus engagée dans certains 'mystères' que dans d'autres, par exemple la christologie (le Christ-Tête de son Corps qu'est l'Eglise) est un lieu majeur, mais il faut toujours avoir à l'esprit la nécessité d'aller dans d'autres parties de la théologie pour compléter, affiner, corriger. De là on peut voir le caractère très incomplet (et imprudent) d'un traité d'ecclésiologie, comme il y en a tant, "*ad mentem sancti Thomae*" qui se fonderait uniquement sur les mentions de la Q.8 de la IIIa pars (le Christ-Tête).

(2) L'apparition d'un traité séparé

Il convient ici de distinguer entre les raisons *historiques* et les raisons *théologiques*.

* D'un point de vue historique.

Les grands scolastiques du XIII^{ème} s. n'ont pas – comme on l'a dit – de traité séparé sur l'Église. Ces traités apparaissent tout de suite après eux en 1301, 1302, 1304..., et ils sont immédiatement très nombreux. Il y a un fait historique très clair qui est à l'origine de ce phénomène: le conflit entre Philippe IV le bel et Boniface VIII. Ce conflit engageait toute l'Église par le biais de la question particulière de la relation du temporel et du spirituel, plus précisément le problème de l'autorité du pape sur le pouvoir royal. Ce problème n'est pas né en 1300; la papauté du XIII^{ème} s. l'a connu et l'on sait les oppositions très nettes entre le pape Innocent IV et s. Louis. Le pape soutenait une vision très théocratique issue de l'augustinisme politique. Il y avait dissentiment entre le roi de France et le pape, mais il n'y avait pas conflit car Louis IX était un saint conseillé notamment par s. Thomas. Avec Philippe IV le Bel les choses furent vécues de façon moins théologique ! Aujourd'hui nous disons, pour faire bref:

- il y a distinction *réelle* entre le spirituel et le temporel;
- il y a subordination des *fins* temporelles aux *fins* spirituelles;
- il y a un droit d'intervention du spirituel dans le temporel, quand ce dernier menace le spirituel, ou pour l'éclairer par le spirituel.

Il faut surtout retenir la distinction *réelle* entre les deux. L'Église n'est pas la Cité, même en régime de chrétienté. D'où la nécessité de bien délimiter les deux êtres en présence dont les éléments constitutifs sont différents ainsi que la finalité. Mais, il est vrai, les sujets (fidèles ou citoyens), en régime de chrétienté, sont identiques.

Voilà, très schématiquement, la raison de l'apparition des premiers traités "De Ecclesia" dans l'histoire. Le P. Congar dit que ces ouvrages – dont il donne une longue liste – traitent essentiellement des pouvoirs dans l'Église et dans la Cité et de leurs relations². Il convient de préciser cependant. Ce ne sont pas tous des traités juridiques. Certains, dont le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe, qui est probablement le plus ancien (1301), possède une première et longue partie proprement théologique et de bonne qualité³.

* Du point de vue théologique.

L'apparition des traités "De Ecclesia" témoigne d'un développement de la science théologique. Une fois passée l'occasion historique de leur naissance, les auteurs ont continué à en rédiger jusqu'à nos jours. Si l'ecclésiologie peut prétendre à un traité distinct, c'est parce qu'il y a bien un mystère "spécial" qu'est l'Église. Un article de foi a un objet surnaturel spécifique, et l'Église en est un: *credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*. Nous reviendrons sur ce point parce que l'on ne peut pas dire que l'on croit *en* l'Église de la même façon que l'on dit croire *en* Dieu. Mais toujours est-il que la foi est engagée lorsqu'on confesse l'Église. Rappelons-nous: le sujet absolument premier de la théologie comme de la foi est Dieu lui-même tel qu'il s'est révélé. Mais de façon seconde et dérivée, il y a d'autres mystères révélés, connexes, et parmi eux se range le mystère de l'Église. Ou encore on peut dire qu'il y a différenciation progressive – au

² Cf. Y. CONGAR, *L'Église de s. Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, p. 270.

³ Édité par H.-X. ARQUILLIÈRE, sous le titre *Le plus ancien traité de l'Église*, Paris, 1926.

plan de l'intelligence théologique – des divers aspects du mystère de Dieu, à commencer par la distinction de son être et de son agir.

À quel moment intervient à cet égard l'apparition des premiers traités d'ecclésiologie? À partir du XIV^{ème} s. il s'est agi de mieux marquer la distinction entre le Christ et l'Eglise. Ces deux mystères sont très étroitement liés au point de pouvoir être considérés comme un seul mystère, mais sous certains aspects importants ils doivent être distingués. Ainsi, dès s. Paul, si l'on croit fermement que l'Eglise est bien le *Corps* dont le Christ est la Tête, ce qui marque l'unité, on croit aussi fermement qu'elle est également son *épouse* (cf. Eph. 5, 23 s.), ce qui souligne bien l'altérité. Plus spéculativement, il s'agit de mieux comprendre que l'Eglise est à la fois *la réalité du salut et le moyen du salut* par lequel la réalité est engendrée. C'est la réflexion plus poussée sur ces deux aspects de l'unique réalité appelée "Eglise", et sur les relations entre eux, qui est à l'origine des traités "De Ecclesia". Ceux-ci considèrent plus volontiers l'aspect *moyen de salut* par lequel l'Eglise est distincte du Christ, mais il ne faut jamais oublier d'articuler cet aspect sur le premier (réalité du salut). C'est cette articulation qui fait l'objet principal de l'ecclésiologie spéculative comme nous le verrons.

(3) La place du traité "De Ecclesia"

Ce que nous avons déjà dit à ce sujet en présentant la synthèse thomasienne peut suffire pour l'instant; on comprendra mieux en progressant. Rappelons brièvement:

Le traité de l'Eglise suppose une christologie achevée. Il n'est pas seulement une "excroissance" d'un traité de la grâce capitale (IIIa, Q.8). C'est le Christ glorieux assis à la droite du Père qui envoie son Esprit qui fonde l'Eglise. En amont du traité de l'Eglise, nous avons donc le traité du Christ et même, bien sûr le traité "De Deo" (surtout la Trinité). C'est bien clair.

C'est en aval du traité de l'Eglise qu'il faut bien préciser.

Dans la répartition de la *Somme de Théologie* nous avons, c'est très rigoureux, le Christ – les sacrements – les fins dernières. Le traité de l'Eglise se loge harmonieusement entre le Christ et les sacrements, mais il n'y a pas stricte étanchéité entre l'Eglise et les sacrements. Le traité de l'Eglise intègre comme partie essentielle l'étude des sacrements, et si le traité des sacrements a une cohérence propre, il se construit néanmoins en lien étroit avec l'ecclésiologie. Tout cela s'éclairera au fur et à mesure que nous progresserons, mais notons dès à présent la formule très expressive du P. de Lubac (*Méditations sur l'Eglise*): «*Les sacrements font l'Eglise (ils l'édifient) et l'Eglise fait les sacrements (elle est seule à pouvoir les célébrer)*». Plus encore, l'Eglise est elle-même, dans le Christ, un sacrement (cf. *Lumen gentium* n° 1). C'est donc que la sacramentalité commence avant les sept sacrements particuliers qui sont un épanchement du sacrement qu'est l'Eglise, laquelle tient également sa sacramentalité du Christ, sacrement premier et fondamental.

Le traité de l'Eglise fait donc corps avec celui des sacrements, et précède ce dernier. C'est dans le traité de l'Eglise que se logent les principes de la sacramentologie, eux-mêmes réalisés excellemment dans le Christ.

D'autre part, le traité de l'Eglise a des liens essentiels avec celui des *fins dernières*. L'Eglise présente en ce monde, chemine vers la parousie qui sera le dernier âge de l'histoire du salut. Mais – et cela est d'une importance extrême – l'Eglise ne va pas s'effacer

lors du retour en gloire du Christ, elle va entrer dans la gloire car elle est *déjà* en ce monde le Royaume, la réalité de grâce, le Corps du Christ. L'Église de la gloire est un plein achèvement, non une réalité nouvelle. Il s'agit là de la question importante dite de l'*unicité* de l'Église. L'Église est unique, il n'y en a pas deux ou plusieurs. L'Église de la terre et l'Église du ciel: une seule Église. De même, considérant l'Église de la terre, elle est unique, et c'est toute la question de l'œcuménisme. Nous y reviendrons.

L'ecclésiologie touche aussi à la théologie mariale. La Vierge Marie est au cœur de l'Église, son "prototype", et la vie comme la destinée de Marie nous parlent de la vie et de la destinée de l'Église.

Ainsi donc, parler de la place de l'ecclésiologie en théologie nous permet d'aborder un certain nombre de points qui vont faire l'objet de tout le cours. On voit aussi que l'ecclésiologie est une matière qui, pour avoir sa consistance propre, fait également le lien entre beaucoup d'autres traités et, en un sens, avec tous. L'ecclésiologie est une matière "carrefour". C'est peut-être le traité qui manifeste le plus l'aspect de synthèse que la théologie a nécessairement. Le cours devra montrer ce que Vatican I appelle le *nexus mysteriorum*, le lien entre les mystères. Tous les mystères, tous les articles de foi si l'on veut, sont liés entre eux et dans un certain ordre d'intelligibilité. Ils s'éclairent mutuellement, ils se complètent et se "corrigent" les uns les autres, de sorte que déformer l'un d'eux c'est partir dans une cascade de déviations pour les autres.

L'ensemble du mystère chrétien a une profonde cohérence, une unité rigoureuse, et la théologie qui en recherche l'intelligence tend par conséquent, comme nous l'avons déjà dit, à une synthèse. Cette synthèse n'est pas un résumé comme on le comprend souvent aujourd'hui. Une synthèse peut être un exposé fort long. Ce qui lui est essentiel est d'être *organique*, c'est d'être un exposé d'ensemble montrant cette cohérence des éléments constitutifs. C'est dire aussi que c'est toute une exigence philosophique qui est engagée dans ce travail. Il faut absolument – au plan rationnel – une philosophie capable de rendre compte de cette unité cohérente, et au fur et à mesure de notre progression, nous nous apercevrons aisément que l'intelligence de la foi ne peut se satisfaire de peu en la matière, sauf à se limiter très vite dans sa recherche et à renoncer justement à rendre compte de cette cohérence du mystère chrétien. Resterait, pour ceux qui auraient cette limite, à reposer uniquement sur la volonté ("c'est comme cela parce que c'est comme cela!"); mais le volontarisme ne suffit pas à assurer la pleine dignité de notre vie chrétienne; il soumet la personne plus qu'il ne la fait adhérer profondément...

(C) L'objet de l'ecclésiologie

L'ecclésiologie est l'étude proprement *théologique* de l'Église. Ce n'est ni de la sociologie, ni de l'histoire, ni même de la philosophie, mais ces disciplines peuvent et doivent être servantes. Précisons que ce n'est pas davantage de l'apologétique. Cette discipline s'est particulièrement développée au dix-neuvième siècle pour répondre à une tendance du courant libéral en Europe qui poursuivait la négation de l'Église (laïcité de "combat"). L'apologétique est une discipline qui ne suppose pas la foi mais, au contraire, elle veut montrer avec les seules ressources de la raison naturelle travaillant sur des faits objectifs

(par ex. la constance de l'Eglise à travers les âges), le caractère *miraculeux* (et non mystérieux) de l'Eglise. Elle veut conduire les esprits loyaux au seuil du mystère, montrant qu'il ne viole pas la raison même s'il la dépasse. L'apologétique n'entre pas dans le mystère; pour cela il faut passer en théologie, car pour saisir un mystère il faut la foi. L'Eglise a été un des domaines privilégiés de l'apologétique, et dans le dialogue toujours actuel avec les non-croyants, elle demeure la seule voie de discussion possible. Il ne faut donc pas la récuser, mais soigneusement l'actualiser (l'apologétique ancienne est pour une très large part impraticable comme telle de nos jours). La différence de perspective avec la théologie peut être illustrée ainsi: s'agissant de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, l'apologétique traitera cela comme des *notes* (c'est-à-dire comme des *faits caractéristiques*), alors que la théologie l'envisagera comme des *propriétés* (c'est-à-dire comme des déterminations de l'être intime de l'Eglise).

Le cours d'ecclésiologie est donc un cours de théologie. Toute science se définit par son objet et par sa méthode. Nous avons déjà rappelé les principaux points de méthode (les sciences critiques pour la théologie des sources, l'analogie des réalités créées et la causalité pour la spéculative); précisons maintenant l'objet.

Nous disons: l'ecclésiologie est la partie de la théologie qui étudie à la lumière de la foi l'Eglise sous les deux aspects de son être et de son agir.

Au plan de l'être qui est premier, il s'agit de l'Eglise en son acception la plus large, c'est-à-dire tant *l'Eglise du ciel* (dite encore triomphante ou jubilante), que *l'Eglise de la terre* (dite encore pérégrinante ou militante). Nous avons déjà mentionné *l'unicité* de l'Eglise. Il s'agit en effet d'une seule réalité. Il n'y a pas deux Eglises, l'une ici-bas et l'autre dans la gloire, mais, une fois encore, *une seule Eglise*. C'est dire que l'élément essentiel de l'Eglise – ce qui fait que l'Eglise est l'Eglise – est *rigoureusement identique* dans l'Eglise du ciel et dans l'Eglise de la terre. De là voyons bien:

- on ne doit *jamais séparer* l'Eglise du ciel de l'Eglise de la terre. Par exemple, la communion des saints appartient aux deux, il n'y en a pas une du ciel et une de la terre !

- mais on doit *distinguer*: l'unique Eglise de Dieu se réalise différemment ici-bas et dans la gloire.

Voyons cela d'un peu plus près, mais c'est l'objet de tout le cours que de le manifester.

(1) La non-séparation en deux Eglises

Au plan de la *réalité*, de l'être même que l'on nomme "Eglise" (au plan ontologique), son 'cœur', son élément essentiel, son 'constitutif formel', bref ce qui fait que l'Eglise est l'Eglise, est rigoureusement identique quelque soit son état, terrestre ou céleste. Nous verrons que ce 'cœur' de l'Eglise est formé de deux réalités éminemment spirituelles reçues par les hommes, une *créée* qui est la grâce du Christ, et une *incrée* qui est la Personne même de l'Esprit-Saint.

Au plan maintenant de la *connaissance* de l'Eglise, la question est à aborder ici de façon un peu plus précise. Les deux aspects de l'Eglise – céleste et terrestre – sont en étroite relation épistémologique, c'est-à-dire qu'un aspect nous parle de l'autre, nous permet de connaître l'autre, et réciproquement.

- L'Église céleste est l'*exemplaire* de l'Église terrestre.

L'Église du ciel est le modèle, en quelque sorte, d'après lequel est formée l'Église terrestre⁴. Le 'cœur' de l'Église est, si l'on peut dire, à l'état 'pur' au ciel, non blessé ni limité par le péché et la condition charnelle présente. Bien connaître ce 'cœur' de la réalité ecclésiale, du moins autant qu'on le peut ici-bas, est très précieux pour connaître le plus profond, le plus intime de l'Église de la terre. Mais voilà ! L'Église du ciel est la moins bien connue; nous pouvons en parler grâce à la Révélation, mais avec beaucoup d'humilité. C'est là que le mystère est le plus lumineux et – comme le soleil – nous ne pouvons le regarder avec une grande profondeur. C'est ici qu'il faut se rappeler l'humilité nécessaire au théologien qui n'est autre que l'humilité de la foi. La foi n'est pas une connaissance complète et parfaite comme le sera la vision.

- L'Église de la terre est le *signe* de l'Église du ciel.

Il convient ici de se rappeler quelques éléments d'exégèse. C'est la question des différents sens de l'Écriture⁵. Nous résumons ici l'enseignement de s. Thomas (Ia, Q.1, a.10) qui offre une bonne synthèse.

L'auteur de l'Écriture est Dieu. Dieu parle à l'homme dans le langage de l'homme (sans quoi l'homme n'aurait pas pu comprendre; un peu de bon sens ne nuit pas à la théologie !). Ce faisant, Dieu pour signifier quelque chose emploie des mots comme nous: c'est le *sens littéral* de l'Écriture qui exprime d'abord ce que l'auteur inspiré a voulu dire. Par exemple Jn.15,5: «*Sans moi vous ne pouvez rien faire*»; "rien" doit s'entendre dans l'ordre de la nature (Dieu créateur et provident), et dans l'ordre de la grâce (Dieu sauveur). C'est clair. Le sens littéral concerne aussi le cas des métaphores et paraboles; elles doivent être prises au sens littéral (sens propre et sens figuré) qui exprime par image une réalité de grâce. Par exemple Jésus est la porte du bercail. Là aussi c'est assez clair.

Mais Dieu parle aussi à l'homme par des choses, des institutions et des événements, et là il est le seul à pouvoir le faire, car il dirige le cours des choses et leur donne ainsi un sens, soit qu'il les ait voulues ou simplement permises⁶. Par exemple, la traversée de la Mer Rouge signifie, nous parle:

- de la Passion et Résurrection qu'elle annonce par figure;
- du baptême chrétien qu'elle annonce aussi par figure.

C'est ici que l'on parle du *sens spirituel* de l'Écriture. Il est fondé dans le sens littéral (il s'agit bien du récit d'un passage de la mer), mais le dépasse. Ce sens spirituel se subdivise en trois sens particuliers que l'on nomme *sens allégorique*, *sens moral* et *sens anagogique*⁷.

- Le sens allégorique.

⁴ C'est une voie théologique très patristique bien assumée par s. Thomas; cf. par ex. *In Ephes.* c.3, lect.3; Marietti n° 161.

⁵ L'ouvrage fondamental à ce sujet est celui d'H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, 4 vol. qui montre que la doctrine des quatre sens de l'Écriture est fondamentalement patristique. Attention ! Il ne s'agit pas ici de la *pensée* des Pères, mais des Pères comme *témoins de la foi* (différence entre histoire et théologie).

⁶ En rigueur de termes théologiques (mais le langage liturgique peut faire des exceptions), on dit que Dieu *veut* le bien et *permet* le mal.

⁷ Par parenthèse, connaître et savoir lire l'Écriture selon ces différents sens est la clef de la prédication chrétienne. Il ne faut pas se limiter au seul sens moral qui, laissé à lui-même, considéré seul à l'exclusion des autres, fait dégénérer la prédication en sermons moralisants et culpabilisants.

Les choses, institutions et événements de l'Ancienne Loi (AT), signifient, annoncent les choses, institutions et événements de la Loi Nouvelle (NT). C'est l'exemple que nous avons pris précédemment du passage de la Mer Rouge. Le fait – réel – renvoie à une autre réalité dont il est la figure annonciatrice (cf. 1 Co. 10,1 s; Ga. 4,24). On parle aussi du sens *typique* ou encore *typologique*.

– Le sens moral.

Les choses, institutions, événements de l'Ancienne Loi signifient ce que le Christ devait accomplir (par ex. le sacrifice d'Isaac), et les choses, institutions et événements de la Loi Nouvelle accomplis par le Christ manifestent ce que nous devons faire.

– Le sens anagogique.

Les choses, institutions, événements qui signifient le Christ (AT) ou réalisées par le Christ (NT), sont signes des réalités de la gloire éternelle. C'est ce sens anagogique que nous retenons ici pour l'Eglise. L'Eglise de la terre, instituée par le Christ, est signe de l'Eglise du ciel. Comme au plan ontologique l'Eglise de la terre est le commencement et l'Eglise du ciel le parfait achèvement (il n'y a pas rupture entre les deux états de l'*unique Eglise*), au plan de la connaissance où nous sommes, nous dirons que l'intelligence de l'Eglise terrestre nous permet une certaine intelligence de l'Eglise céleste. Et cela est très important pour ne pas présenter comme essentielles à l'Eglise comme telle des réalités qui ne sont essentielles qu'à l'Eglise de la terre. Ainsi, par exemple, les sacrements et la hiérarchie sont des institutions *du Christ*, mais elles n'ont de raison d'être et ne sont essentielles qu'à l'Eglise pérégrinante (le Pasteur d'Herma présente l'Eglise comme une tour en construction; une fois achevée, les échafaudages – sacrements et hiérarchie – seront retirés⁸). Cette question des institutions propres à l'Eglise de la terre est une question importante. S'il ne faut pas absolutiser ces institutions, il ne faut pas non plus les négliger. Pour cela, il nous faudra étudier de plus près cet essentiel terrestre qui disparaît dans le ciel, tout en maintenant qu'Eglise pérégrinante et Eglise jubilante forment une unique Eglise. Et nous verrons notamment en quoi cet essentiel terrestre est *signe* d'un essentiel céleste *déjà présent* dans l'Eglise de la terre.

Retenons pour l'instant qu'il ne faut pas confondre les deux aspects de l'unique Eglise; mais ce que nous venons de signaler suffit pour voir qu'il ne faut pas les séparer.

(2) La distinction entre Eglise céleste et Eglise terrestre

• Au plan ontologique.

S'il s'agit d'une réalité rigoureusement *unique*, l'Eglise connaît cependant, tant que dure ce monde, deux états, deux manières d'être, deux formes de réalisation. Quand on dit que l'Eglise céleste est l'exemplaire de l'Eglise de la terre, on ajoute – c'est la proposition réciproque – que l'Eglise de la terre est à l'image de l'Eglise du ciel. Il s'agit, exprimée en termes bibliques, d'une *dépendance ontologique*: l'Eglise pérégrinante reçoit de l'Eglise glorieuse son 'cœur'. Mais par le fait qu'elle séjourne sur terre, elle y subit un certain conditionnement qui lui est propre. On connaît l'adage: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Ce qui est reçu ne change pas, mais il est reçu d'une certaine façon en raison de la nature propre de celui qui reçoit.

⁸ Cf. *Le Pasteur d'Herma*, Vision III et Similitude IX

L'Eglise du ciel est une réalité de la gloire. L'Eglise de la terre est une réalité non pas *de* mais *dans* ce monde, et cette insertion dans le monde la marque particulièrement. Voyons rapidement en quoi le monde affecte l'unique Eglise qui s'y trouve.

L'Eglise terrestre est une réalité *complexe*, c'est-à-dire formée de plusieurs éléments liés entre eux:

- un élément purement spirituel que nous pouvons appeler pour l'instant d'une façon très générale son "âme";
- un élément humain que nous pouvons appeler pour l'instant de façon très générale aussi son "corps".

Ces deux éléments sont très étroitement liés, comme l'âme et le corps dans l'homme (c'est la base de l'analogie). Si l'élément spirituel est formellement identique à celui de l'Eglise du ciel (la grâce du Christ et la Personne de l'Esprit-Saint), l'élément humain, lui, est sous une forme propre à l'état pérégrinant de l'Eglise de la terre. Mais attention ! L'Eglise terrestre est à l'image de l'Eglise céleste, *non* en raison de son élément spirituel (là il y a identité pure et simple), mais en raison de son élément humain. Pour faire bref, les sacrements et la hiérarchie reflètent les éléments également humains mais transfigurés de l'Eglise glorieuse. Ainsi, par exemple, c'est par l'activité multiforme de la hiérarchie, *vice Christi gerens*, que l'Esprit-Saint et la grâce nous sont transmis. Il s'agit d'une médiation. Cette médiation, en son aspect terrestre, cessera bien dans la gloire, mais la nécessité d'une médiation demeure dans la gloire, et elle est assumée par l'humanité glorieuse du Christ: la médiation du Christ est éternelle (He. 8,6 s. et 9,15 s.). C'est toujours par la médiation de l'humanité du Christ que les dons de Dieu nous parviennent, que ce soit sur terre par le concours des médiations subordonnées, ou que ce soit au ciel sans ce concours.

On voit ainsi qu'il est absolument nécessaire de bien veiller à faire les distinctions qui s'imposent afin de ne pas tout confondre, mais il ne faut pas les durcir au point d'en arriver à des séparations. Car si le danger de séparer se vérifie, ce sera, non seulement *l'unicité* de l'Eglise qui sera atteinte, mais aussi son *unité* (le lien essentiel entre ses deux aspects, entre le corps et l'âme). Il s'agit ici d'éviter les deux péchés capitaux de l'intelligence que sont le *monisme* et le *dualisme*:

- Le monisme fait d'un seul élément le tout du sujet. Ainsi l'ecclésiologie traditionnelle protestante: l'Eglise est la communauté invisible des prédestinés, c'est-à-dire une communauté uniquement spirituelle.

- Le dualisme sépare les éléments pour les rendre formellement distincts, et en fait par conséquent deux réalités séparées (et non une réalité complexe). C'est ainsi qu'a évolué l'ecclésiologie réformée en reconnaissant *deux communautés*, l'une appelée Eglise de la charité et l'autre l'Eglise-institution qui ne se recourent pas.

Pour éviter ces deux erreurs, il faut tenir *dans la foi* et tenter d'explicitier *en raison* cette *unicité* et cette *unité* dans la distinction.

- Au plan de la connaissance.

Distinguer mais non séparer l'Eglise du ciel et l'Eglise de la terre, nous permet de connaître l'une par l'autre, et nous rencontrons ici les deux grandes voies réalistes de la connaissance.

Soit nous partons de la connaissance révélée de l'Église du ciel et nous tentons de voir en quoi l'Église de la terre en est une image (schéma 'descendant'). La notion clef sera ici celle de la *participation*, chère à la métaphysique platonicienne, qui met en œuvre la voie de la *causalité*: l'Église céleste engendre l'Église terrestre (efficience) et en est la consommation (finalité).

Soit nous partons de la connaissance révélée de l'Église de la terre et nous tentons de voir en quoi elle est le signe de l'Église du ciel (schéma 'ascendant'). La notion clef sera ici celle de *l'analogie* (d'attribution) chère à la métaphysique aristotélicienne; mais l'Église de la terre n'est connue elle-même qu'à partir d'une analogie (de proportionnalité) d'une réalité créée naturelle.

Nous reviendrons abondamment sur tout cela. Disons pour finir que ces deux grandes voies de la connaissance s'appellent l'une l'autre; n'ayant pas les mêmes forces ni les mêmes faiblesses, elles ont vocation à s'épauler mutuellement.

(D) Brève histoire de l'Église

Il s'agit ici de voir très rapidement (nous nous limiterons à quelques traits) les grandes étapes historiques de l'Église (de la terre seulement, bien sûr, puisque c'est elle seule qui est dans le temps et donc dans l'histoire), en lien avec les grandes questions théologiques qui se sont posées à chaque époque. Cela nous permettra de dégager la ou les questions majeures de notre temps que le cours devra aborder particulièrement.

(1) L'âge apostolique

L'Église du premier siècle est l'Église naissante. Elle connaît une très rapide expansion. La question théologique majeure qui se pose à elle, et que l'Écriture nous apprend, est celle de la rupture avec le judaïsme. Comment comprendre que le Christ est venu *accomplir* et non pas *abolir*? La question s'est posée concrètement à propos du repas avec les juifs (cf. Ac. 15,1 s.; Ga. 2,11 s.: le 'concile' de Jérusalem.) Il faut bien voir que la communauté naissante n'a pas encore le Nouveau Testament à l'état de corpus constitué (celui-ci se fixera progressivement au cours du II^{ème} s.; le canon de Muratori est daté des environs de 160, et la liste complète du canon des Écritures se trouve dans les actes des conciles provinciaux d'Afrique en 393 et 397.) Mais la communauté ecclésiale vit de la Parole de Dieu et des sacrements du Christ par le ministère des pasteurs. Elle est totalement chrétienne, et sa première tâche est de se poser comme telle vis-à-vis des juifs. L'Église est l'Israël selon l'Esprit et non selon la chair; l'Église est le nouveau Peuple de Dieu fondé sur l'Alliance nouvelle et éternelle. Ce sont tous ces thèmes centraux du christianisme qui sont plus vécus que théorisés par l'Église apostolique, dont elle prend possession et témoigne jusqu'au martyre. La rupture avec le judaïsme (et non avec l'Ancien Testament) est le grand pas qu'il a fallu faire à cette époque.

(2) L'âge patristique

L'Église développe peu à peu l'intelligence de ce qu'elle croit afin de mieux s'y conformer. Ce qui apparaît ici comme premier c'est *la foi*, son contenu objectif. L'unité de et dans l'Église est enracinée dans l'unité de foi. C'est la période des grands conciles,

surtout christologiques. La foi de l'Église est avant tout la connaissance d'une personne: Jésus, le Christ.

Ces conciles 'fondateurs' ne sont pas des réunions d'une académie réfléchissant sur telle ou telle question d'école. Ces conciles sont toujours réunis à l'occasion d'hérésies sur la personne ou sur l'œuvre du Christ (ou de l'Esprit-Saint). C'est leur contexte et il est très important pour leur juste interprétation.

À la différence des conciles médiévaux qui sont surtout des conciles de réforme morale, ces premiers conciles interviennent dans un contexte de crise de la foi. C'est durant cette période que l'on rencontre ces grands docteurs que l'on appelle les Pères de l'Église. Ils ont scruté les mystères divins d'une façon unique. L'autorité de leurs écrits est immense mais non absolue. Quand ils sont tous (ou presque) d'accord sur un point, ils constituent un point particulièrement lumineux de la Tradition. Nous pouvons aujourd'hui voir plus loin qu'eux grâce au développement continu de l'intelligence de la foi ('continu' ne veut pas dire paisible!), et nous sommes vis-à-vis d'eux comme "des nains montés sur des épaules de géant". C'est grâce aux Pères que nous bénéficions d'une doctrine de la foi solide et pour une très large part indivise avec l'Orient. C'est un trésor inestimable.

Pour l'ecclésiologie, les Pères sont à l'origine du développement de la grande théologie de l'Église comme Corps du Christ. Ils ont explicité les données des épîtres pauliniennes et montré le lien rigoureux entre l'Eucharistie et l'Église. Après eux, à chaque difficulté doctrinale ou à chaque époque de renouveau théologique, c'est à eux que l'on fera toujours appel pour les discernements à faire. C'est pourquoi nous ferons largement appel à la théologie patristique.

(3) Le Moyen Âge (VII–XV^{ème} s.).

Trois grands thèmes (parmi d'autres) caractérisent cette période:

- Au sortir de l'Empire romain d'Occident qui représentait un état de chrétienté 'profane'⁹, l'Église réussit, non sans difficultés immenses, l'intégration des barbares. Les divers royaumes qui naissent de l'éclatement de l'Empire romain sont chrétiens et, progressivement, en communion avec Rome. L'évolution se fait alors lentement vers une chrétienté 'sacrale'. Cette évolution a, comme point de repère, le règne de Charlemagne. Le pape et l'empereur sont les deux grandes autorités dans la Cité, et les relations entre spirituel et temporel sont – relativement – harmonieuses. Par la suite, en raison de la baisse de la foi, et donc des mœurs, le pouvoir temporel va tenter de s'imposer au pouvoir spirituel qui va dégénérer. C'est la fameuse querelle des investitures (1059–1122) qui va motiver la réforme grégorienne. Le point majeur qui se joue ici est l'indépendance de l'Église vis-à-vis des souverains. C'est d'abord une question théologique, à savoir la distinction du spirituel et du temporel. Toute une théologie de l'Église est ici engagée. La question rebondira à l'occasion du conflit entre Boniface VIII et Philippe IV le bel.

- À partir du XI^{ème} s. nous assistons à une 'montée en puissance' de la papauté. C'est un point de l'histoire de l'Église fort bien connu à l'heure actuelle et qui permet d'étudier avec des matériaux très fiables la genèse moderne de l'institution pontificale. Il

⁹ La terminologie 'chrétienté profane' et 'chrétienté sacrale' est empruntée à J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, in Œuvres complètes, T. 6, 1984, p. 306 s. Pour une application théologique éclairante, voir Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, T. 1, 1962³, p. 269 s.

s'agit de la prise de conscience progressive en termes modernes (car cela a commencé avec s. Clément de Rome) par la papauté de son rôle dans l'Eglise. Le bas Moyen Age est l'époque qui voit émerger les formes modernes d'exercice de la primauté du successeur de Pierre. Nous parlons bien des *formes*, car sur le plan du fond, du contenu dogmatique, si celui-ci ne sera solennellement énoncé qu'à Vatican I (1870), il est en acte dès les origines. Mais les formes ne sont pas seulement les formalités secondaires et variables, elles sont l'expression du fond. Ainsi il y a eu au Moyen Age une 'accélération' du désenveloppement du dogme, une prise de conscience supérieure. Notons que le grand schisme (la séparation d'avec les Eglises d'Orient, daté par commodité en 1054) ne s'origine pas directement dans une querelle sur la primauté romaine (cela se greffera après), mais dans celle sur le *filioque*, laquelle est également révélatrice d'un malaise plus existentiel que proprement théologique (du moins au début).

- Le développement de l'intelligence du ministère pétrinien va entraîner au XV^{ème} s. une crise profonde en Occident qui aura des prolongements jusqu'à nos jours. Il s'agit de la crise dite "conciliariste". C'est la question de savoir quelle est l'autorité la plus haute dans l'Eglise: est-ce le pape ou le concile général? Le concile répondent les conciliaristes qui ont atteint leur apogée aux conciles de Constance (1414–1418) et de Bâle (1431–1445). Ce n'est pas une question simplement juridique mais profondément dogmatique qui suppose pour être résolue que l'on ait une doctrine équilibrée du rapport entre l'Eglise universelle et l'Eglise locale. On y reviendra. Pour faire bref, notons que la thèse conciliariste présuppose nécessairement que l'on conçoive l'Eglise universelle comme une fédération d'Eglises locales. Dans ce cas l'Eglise universelle est un *tout quantitatif*. Il n'y a pas davantage dans le tout que dans la somme des parties. Cette somme, pour l'Eglise, ce serait le concile général qui en est l'expression pour les conciliaristes. Or on fait valoir, en doctrine catholique, que l'universalité n'est pas d'abord une donnée quantitative, mais *qualitative* et essentielle, dont le garant est le Pontife romain en vertu de la succession pétrinienne. *Catholique* est un nom de qualité et non pas seulement, ni premièrement, de quantité: un homme est catholique. Ainsi donc, l'Eglise universelle est *mère*, c'est-à-dire *principe* des Eglises locales. Ontologiquement elle précède les Eglises locales car elle leur transmet à la fois leur être même d'Eglise et leur unité les unes avec les autres. Ce point de doctrine fait encore difficulté de nos jours chez nombre de théologiens. Passées les outrances du courant conciliariste médiéval, cette 'veine' peut perdurer. La doctrine catholique a pourtant été rappelée clairement à Vatican II et encore plus récemment par un document de la congrégation pour la doctrine de la foi. Nous verrons dans le détail cette question.

(4) La Réforme et la Contre-Réforme (XVI–XIX^{ème} s.).

La Réforme est le drame le plus profond qui a touché l'Eglise en Occident depuis la crise pélagienne (mille ans avant). Le 'cœur' de l'ecclésiologie catholique est ici directement mis en cause.

D'un point de vue historique, il faut noter que l'Eglise a vu venir le danger et a tenté d'y faire face en célébrant un concile général (Latran V, 1512–1517). Ce fut un concile de réforme, surtout des mœurs cléricales et de la curie romaine. Mais il était trop tard, et la volonté de faire passer ce concile de la parole aux actes a incontestablement manqué d'ar-

deur de la 'base' au 'sommet'. D'autre part, les Réformateurs critiquaient bien plus des pans entiers du dogme que les mœurs ecclésiastiques.

La Réforme, et principalement Luther, part d'une séparation dans l'Eglise terrestre de l'humain et du 'divin'. Elle touche frontalement à l'*unité* de l'être ecclésial. Pour tout ce courant, avec les nuances propres à chaque réformateur, la vraie et seule Eglise n'est que spirituelle et, partant, invisible. La Contre-Réforme (concile de Trente 1545–1563) va répondre point par point aux thèses protestantes, et va s'attaquer en profondeur à l'assainissement des mœurs ecclésiastiques, avec cette précision importante que les déviations concernant l'ecclésiologie proprement dite ne seront pas abordées directement par le concile. On enseignera par exemple que les pécheurs sont *dans* l'Eglise, et non dehors comme l'affirmait Calvin, que les sacrements *contiennent* la grâce qu'ils signifient et transmettent, et non signifient seulement comme l'affirmait Luther et plus radicalement Zwingli, etc... Trente ne donne pas un enseignement directement sur le point le plus important en cause, à savoir l'unité de cet être particulier qu'est l'Eglise. Ce seront les théologiens qui tenteront de développer la réponse catholique sur ce point. La tendance, chez eux, va être de prendre l'exact contre-pied des réformés ce qui expose à tomber dans l'excès inverse. On en verra un exemple avec un passage malheureux de s. Robert Bellarmin que nous étudierons parce qu'il aura des prolongements jusqu'à la veille de Vatican II.

Du point de vue ecclésiologique, il faut aussi noter qu'en réponse à la fameuse thèse luthérienne du libre examen, la théologie catholique a développé toute une dogmatique du magistère (avec ses prolongements en morale) qui a de profondes racines dans la tradition millénaire, mais qui, elle aussi, a subi des gauchissements vers l'extrême opposé¹⁰. On en est venu à soutenir que le magistère – surtout celui du Pontife romain – s'exprimait avec l'assistance de l'Esprit de vérité (ce qui est juste), mais cette assistance a été conçue parfois sur le même mode de causalité que les sacrements, ce qui, il faut le reconnaître sans peine, est irrecevable. Même l'exercice du charisme d'infailibilité par le pape ne met pas en jeu une telle causalité. À s. Pierre de Rome on a une illustration de ce courant qui peut mettre mal à l'aise car elle expose des esprits peu avertis à commettre cet excès. Il y a dans le chœur un vitrail très baroque du Saint-Esprit (colombe sortant de la nuée) qui irradie la grande *cathedra Petri* au pied de laquelle nous sommes. Si l'on voit dans cette représentation artistique du magistère romain l'énoncé selon lequel toute parole du pape vient de l'Esprit-Saint et est garantie absolument par lui, on tombe dans l'excès (qui n'a jamais été enseigné par le magistère lui-même), on s'expose à une sorte de fondamentalisme inacceptable dont l'histoire se charge de nous montrer toute la fausseté.

Il est vrai que l'activité magistérielles s'est considérablement développée aux XIX et XX^{ème} s.; que la théologie du magistère est proprement catholique; que des papes comme Pie XII ont enseigné à ce sujet des choses fort importantes bien assumées dans Vatican II. Mais il faut toujours veiller à l'équilibre de cette doctrine et, de ce point de vue, la théologie sort à peine aujourd'hui de la Contre-Réforme, avec de notables risques de passer d'un excès à l'excès opposé (considérer une encyclique comme un discours théologique parmi d'autres...)

¹⁰ Nous parlons ici des gauchissements *de la théologie*; nous ne disons pas *du magistère*.

(5) L'époque contemporaine

Au plan purement historique, on peut noter en particulier la montée des nationalismes et le développement de la laïcité. L'Eglise a dû faire face depuis le milieu du XIX^{ème} s. aux revendications politiques des nouveaux Etats (surtout européens) qui ont eu pour effet de la priver presque complètement de son mode de présence et d'action traditionnel. La suppression des Etats pontificaux, la rupture unilatérale de beaucoup de concordats, la persécution ouverte des religieux et de leurs œuvres etc... tout cela a constitué pour l'Eglise un contexte de luttes extrêmement dures. Aujourd'hui, avec le recul du temps, on peut voir que la communauté chrétienne n'a pas sombré sous cet assaut, mais bien au contraire a trouvé de nouvelles manières d'aborder le monde moderne, de façon plus adaptée à lui, et a aussi intensifié sa réforme intérieure. "Désinstallée" et souvent spoliée injustement, en un mot persécutée, l'Eglise a incontestablement gagné en profondeur spirituelle. Alors qu'elle paraît passablement terne au XVIII^{ème} s., l'Eglise à partir du XIX^{ème} s. est très dynamique au plan pastoral et missionnaire.

L'événement marquant du XIX^{ème} s. est la tenue du concile Vatican I (1869–1870). On sait que ce concile a été interrompu lorsque Napoléon III, en raison du conflit avec la Prusse, a retiré ses troupes qui protégeaient Rome contre les républicains italiens qui voulaient s'en emparer. Les révolutionnaires ayant envahi la Ville, le pape estima que la liberté des évêques et la sienne n'était plus assurée, et en conséquence suspendit le concile. À ce moment, la Constitution sur l'Eglise n'était votée qu'en partie. "Pastor aeternus" devait comprendre un enseignement sur la primauté du Pontife romain et sur la charge des évêques. Seul le premier point fut voté et promulgué, de sorte qu'un déséquilibre s'est créé. Il faudra attendre Vatican II pour compléter.

Pendant cette période, les questions doctrinales majeures se rapportent à la nature de l'Eglise, à son droit à l'existence... Le pontificat de Léon XIII (1877–1903) marque l'essor de la théologie catholique. De là vont se développer les divers renouveaux – en liturgie, en exégèse, en patristique, des études thomistes... – qui, en ce qui concerne l'ecclésiologie vont fleurir à partir de 1920 jusqu'à la veille de Vatican II qui sera, à cet égard, comme leur fruit mûr. C'est une époque d'intense fermentation pendant laquelle, à la fois, des retours à la tradition plus ancienne que la Contre-Réforme, et des avancées significatives auront lieu. La richesse, pour la théologie de l'Eglise, que représente cette période (1920–1960) est immense.

Un fait majeur de l'histoire contemporaine, que l'on peut situer entre les deux guerres mondiales, est la naissance et l'essor du mouvement œcuménique. Les protestants ont été les initiateurs et les Eglises catholique et orthodoxes ont suivi. Des avancées importantes ont été accomplies dans les années 1950 et le concile Vatican II – côté catholique – en a bénéficié, réalisant ici un progrès très net en ecclésiologie. La question majeure est: l'Eglise *une* et *unique* que nous confessons au credo (credo unam Ecclesiam), qu'elle est-elle?, où est-elle?, comment la reconnaître? Il faut pour répondre avoir vu les données essentielles de l'ecclésiologie et nous procéderons par étapes soigneusement graduées.

À l'heure actuelle, nous nous trouvons sous le grand souffle de Vatican II: la plus grande grâce donnée à l'Eglise en ce siècle, disait Paul VI. Ce concile marque un point d'aboutissement de la réflexion des cent cinquante années qui le précèdent, mais il cons-

titre aussi un point de redépart. L'Eglise est le sujet majeur de Vatican II. Autant dire que l'ecclésiologie catholique a, dans le dernier concile, un enseignement déterminant. Il s'agit maintenant de veiller à l'intégration de ce donné dans la tradition (en particulier faire le lien entre Vatican I et Vatican II), et dans la vie de la communauté. On commence à peine, et d'importantes questions restent à résoudre (elles ne sont pas toujours nouvelles cependant). Parmi les principales, notons justement la compréhension théologique de l'unité de l'être ecclésial avec la notion que Vatican II a voulu promouvoir, à savoir la notion de *communio*. Il y a aussi la question de la relation entre le primat romain et le collège des évêques, les rapports entre l'Eglise universelle et les Eglises locales etc... Dans sa partie spéculative, notre cours ne pourra pas ne pas traiter abondamment de cela.

(E) Brève histoire de l'ecclésiologie

Tout ce que nous avons dit au sujet de l'apparition au XIV^{ème} s. du traité "De Ecclesia" nous a montré que l'ecclésiologie, comme partie distincte de la dogmatique, est très récente. Cette nouvelle discipline a connu quatre grandes étapes, de sa naissance à nos jours. Caractérisons-les rapidement.

(1) L'ecclésiologie naissante

Aux XV et XVI^{ème} s. l'ecclésiologie est une discipline de 'combat' contre les diverses déviations doctrinales, soit annonciatrices de la Réforme (Huss, Wyclif notamment), soit de la Réforme elle-même. Ce qui se jouait principalement dans ces divers mouvements, était la juste compréhension de l'Eglise comme *moyen* de salut. L'intelligence théologique de l'idée de *médiation* qui n'avait pas fait problème pendant des siècles, est devenue un des points les plus discutés. Mais cela donne à l'ecclésiologie naissante un aspect fragmentaire; ce n'est pas l'*entier* mystère ecclésial qui est étudié, et les ouvrages qui paraissent – de plus en plus nombreux – ne sont pas de véritables sommes d'ecclésiologie. Un auteur du XVI^{ème} s. aura une postérité considérable jusqu'à la veille de Vatican II: s. Robert Bellarmin. Son œuvre immense (pas uniquement ecclésiologique) est, par bien des aspects, remarquables; mais il est tout à fait regrettable qu'elle soit passée à la postérité surtout par un malheureux passage de son traité "De Ecclesia". Il a conditionné par là une façon d'aborder la question de l'unité de l'Eglise (unité entre son aspect de moyen de salut et son aspect de réalité de salut) qui a abouti à des impasses dont Vatican II voudra sortir. Nous étudierons cela avec beaucoup de soin en spéculative¹¹.

(2) L'ecclésiologie de la Contre-Réforme

Aux XVII, XVIII et XIX^{ème} s. l'ecclésiologie reste très parcellaire, et son niveau n'est pas très remarquable. Les thomistes dominicains tentent de bâtir un traité "De Ecclesia" *ad mentem s. Thomae* (par ex. Billuart au XVIII^{ème} s.), ou encore les thomistes jésuites (par ex. Suarez au XVII^{ème} s. et Perrone au XIX^{ème} s.), mais ces essais sont trop conditionnés par les déviations protestantes pour être de véritables synthèses paisibles. Le ton est souvent polémique et le travail manque du recul que favoriserait un appel à la tra-

¹¹ Pour une présentation soignée et très documentée de cette époque fondatrice de l'ecclésiologie, on peut se reporter à Y. CONGAR, *L'Eglise de s. Augustin à l'époque moderne*, op. cit.

dition plus ancienne, celle des Pères en particulier. L'École Française de spiritualité sauvera pendant cette période le thème ecclésiologique majeur de l'Église-Corps du Christ. Les théologiens catholiques l'avaient évacué purement et simplement parce que les théologiens protestants en usaient beaucoup ! Mais dans l'École Française ce thème est traité de façon assez individualiste et pas assez ecclésiale: l'assimilation de l'âme croyante au Christ¹². Le jansénisme ira dans la même direction. Bref, mis à part la 'spiritualité' qui est assez individualiste, la théologie de cette époque s'occupe principalement de contrer les protestants. Il ne faut cependant rien exagérer. Ces siècles, pour limités qu'ils soient au plan de l'ecclésiologie, sont des siècles missionnaires et les nombreux martyrs aux quatre coins du monde témoignent d'une très vive conscience ecclésiale.

(3) L'ecclésiologie du renouveau contemporain

La fin du XIX^{ème} s. et le XX^{ème} s. constituent une époque extrêmement riche du point de vue de la théologie (cf. les divers renouveaux biblique, patristique, liturgique, thomiste, historique etc...), et l'ecclésiologie est une des matières qui en a le plus bénéficié. L'encyclique *Mystici Corporis* (29 juin 1943) – premier document magistériel de l'histoire traitant de l'Église pour elle-même et dans un souci de synthèse – représente un point d'aboutissement et un effort de discernement. Elle a suscité de nombreuses études qui ont – elles aussi – directement préparé Vatican II. Le dernier concile, comme on l'a dit, a pour thème central le mystère de l'Église. Ainsi, comme le prophétisait justement R. Guardini dès 1920, notre siècle est le "siècle de l'Église".

Au départ de ce renouveau ecclésiologique se trouve la fameuse école de Tübingen, avec son grand maître J.-A. Möhler. Dans son livre *Die Einheit in der Kirche* (Tübingen, 1825, traduit en français *L'unité dans l'Église*, Paris, 1938), Möhler reprend les Pères des trois premiers siècles, et tâche de montrer comment l'Église leur apparaît. C'est ainsi qu'il distingue l'Église spirituelle (unité dans l'Esprit) et l'Église organique (unité dans les institutions ecclésiales). C'est lui qui réintègre l'Esprit-Saint en ecclésiologie après les oublis (voire les outrances) de la Contre-Réforme. Certes sa pensée n'est pas exempte de faiblesses (c'est un romantique...), et, si son orthodoxie est sauve, la valeur de sa construction théologique en est cependant affectée. Mais il faut lui reconnaître le très grand mérite d'avoir sorti l'ecclésiologie catholique de l'ornière. C'est lui qui distinguant, non sans maladresse, entre l'Église de l'Esprit et l'Église de l'institution a lancé le débat moderne qui jusqu'à nos jours tourne autour de deux 'pôles': la charité – l'institution ou encore l'âme et le corps. Chez Möhler, le corps (ou l'institution) vient après l'âme (ou l'Esprit) qui crée le corps où elle va s'exprimer (vision vitaliste typiquement romantique). De là on ne peut éviter une certaine juxtaposition institution-amour. Mais Möhler évite avec soin d'en faire une antinomie en relevant justement que l'institution est une émanation de l'Esprit: la vie se crée les organes dont elle a besoin. Cela présente l'institution comme un *effet* de la charité, ce qui est vrai, mais ne rend pas compte de ce que l'institu-

¹² Cela n'est peut-être pas encore tout à fait exempt de publications catéchétiques ou théologiques. Ainsi, par exemple, dans un commentaire de type catéchétique de la grande mosaïque de s. Clément de Rome, s'agissant de la communion eucharistique, l'auteur dit: «Recevant le pain consacré le chrétien devient Corps du Christ»; c'est inexact: le chrétien devient *membre* du Corps du Christ qu'est l'Église. s. Paul ne parle jamais du chrétien: comme Corps du Christ mais toujours comme *membre* du Corps du Christ.

tion est aussi *cause* de la charité, ce qui est premier. Le Christ, en effet, a institué une hiérarchie apostolique pour prêcher sa parole et célébrer ses sacrements, et c'est par le moyen de la prédication et de la célébration que l'Esprit est normalement donné¹³.

De plus, pendant cette période, la sociologie a développé, en ce qui concerne la société civile, la distinction entre société et communauté (ou communion), et cette distinction transposée plus ou moins adroitement en ecclésiologie pour exprimer la distinction classique entre le corps et l'âme de l'Eglise, a rendu passablement embrouillée et difficile la mise en évidence de l'unité des éléments constitutifs de l'Eglise. On y reviendra.

Par ailleurs les jésuites du Collège romain (qui deviendra à la fin du XIX^{ème} s. l'Université grégorienne) tels que Passaglia, Schrader..., vont retrouver le thème paulinien de l'Eglise-Corps du Christ. La Contre-Réforme l'avait occulté, comme on l'a dit, car on avait estimé alors que cette théologie véhiculait la compréhension de l'Eglise comme réalité uniquement spirituelle (Corps *mystique* = Corps invisible). Or comme les protestants soutenaient cette voie, on s'était hâté chez les catholiques de faire disparaître ce thème. Il aurait mieux valu revenir à une compréhension plus profonde du donné paulinien tel que commenté par les Pères et les grands scolastiques. Dire que *mystique* équivaut à *spirituel* et donc à purement *invisible* représente un singulier rétrécissement de sens! On le verra.

Avec ce renouveau ecclésiologique, la doctrine de l'Eglise est sortie progressivement du juridisme avec lequel elle frayait parfois trop au temps de la Contre-Réforme.

Plus tardivement, après la seconde guerre mondiale, apparaît et se développe l'étude d'un autre thème ecclésiologique majeur: le Peuple de Dieu. C'est ici un retour à la grande théologie vétéro-testamentaire qui est assumée dans le Nouveau Testament très clairement. Les Pères l'avaient bien souligné à la suite de s. Paul: par le Christ il y a passage du peuple de la première alliance au peuple de la nouvelle alliance. Cela implique à la fois des continuités entre Israël et l'Eglise et des discontinuités. Le Peuple de la nouvelle alliance – c'est là la nouveauté – est le Corps du Christ. Mais il demeure greffé sur Israël (cf. Rm. 11). Les notions d'élection, de vocation et d'alliance doivent être comprises d'abord dans l'Ancien Testament, et ensuite il convient de voir ce que le Christ apporte de nouveau dans la même ligne. Il y a accomplissement et non abolition. C'est ainsi que ce thème souligne l'histoire du salut. L'Eglise fait partie de l'histoire du salut, elle a ses annonces, ses préparations, ses commencements dans l'Ancien Testament (thème de l'*Ecclesia ab Abel*).

Tout ce gigantesque effort de renouveau a redonné à l'ecclésiologie une grande profondeur théologique: l'Eglise est un mystère, elle fait partie intégrante du mystère chrétien. Si nous n'avons plus à redouter de tomber aujourd'hui dans une vision réductrice – sociologique ou juridique – de l'Eglise, il faudra cependant toujours veiller à ne pas y prêter le flanc. Trop de personnes entendent encore de nos jours le mot 'Eglise' de façon tronquée. Si l'on dit "Eglise" dans une homélie, il y a fort à parier qu'une proportion non négligeable d'auditeurs comprend: le pape et les évêques, autrement dit la hiérarchie. La presse civile (et parfois religieuse) peut entretenir cette difficulté. On peut lire

¹³ Dans ces développements, il ne faut pas se méprendre sur le sens du mot 'institution'. Il ne signifie pas, comme en sociologie moderne, la "structure" juridique ou politique d'une communauté sociale. Le sens ecclésiologique (théologique) précis est: ce qui a été institué par le Christ. Dans la prière eucharistique nous avons le «récit de l'institution».

par exemple assez fréquemment que “l’Eglise dit...” pour dire que le pape ou telle conférence épiscopale a publié tel document. Le mot “Eglise” veut dire *communauté*, et s’il est vrai que les pasteurs font partie de la communauté, celle-ci ne se réduit pas à eux; l’Eglise c’est *l’ensemble* des fidèles unis entre eux.

(4) L’ecclésiologie à Vatican II et après

Vatican II, nous l’avons déjà dit, est un concile ecclésiologique: l’Eglise est *le* thème du concile. Nous avons là une immense moisson théologique, des discernements faits, des affirmations soit neuves, soit très traditionnelles, des recommandations faites pour l’avenir etc... Mais un concile n’est pas une assemblée académique. Son rôle est de réaffirmer la foi dans un contexte donné. Son œuvre est une œuvre de théologie *positive*. Les théologiens, eux, reçoivent ce donné et c’est à eux qu’il revient de rechercher la juste expression théologique, de faire les liens entre telle et telle affirmation conciliaire, de progresser ainsi dans l’intelligence théologique afin de parvenir à une expression plus profonde de la doctrine. Ce travail, en ce qui concerne Vatican II, est encore en chantier. Il faut en général deux ou trois générations pour parvenir à des conclusions solides que le magistère assumera, et qui deviendront ainsi un bien commun de l’ensemble des fidèles. Le synode romain de 1985 a signalé un certain nombre d’erreurs d’interprétation dans cette recherche; il a rappelé aussi des points importants tombés malheureusement dans l’oubli après le concile (comme, par exemple, le thème de l’Eglise-Corps du Christ) etc...

Le labeur théologique a donc encore bien du pain sur la planche. Il y a des exigences qui ne sont pas encore suffisamment honorées, faute de progrès dans l’intelligence théologique. Signalons les plus importantes:

- Nous n’avons pas encore de synthèse ecclésiologique. Nul ne s’avise pour l’instant de proposer un traité de l’Eglise rigoureusement unifié. C’est le signe clair que tous les éléments redécouverts n’ont pas été situés à leur place précise, et n’ont pas été totalement déchantés aussi. Le fait que, depuis Vatican II, nous n’avons toujours pas d’encyclicle sur l’Eglise, montre bien que la question n’a pas atteint une maturité suffisante.

- Il y a des difficultés ecclésiologiques persistantes qui – outre qu’elles retardent le moment de la synthèse – se traduisent au plan pastoral et génèrent des erreurs qui alimentent des difficultés dans la vie de l’Eglise et dans l’accomplissement de sa mission. La plus importante de ces difficultés est, nous semble-t-il, la séparation souvent plus vécue que théorisée entre l’institution et la charité. Sur ce plan les intuitions de Möhler ont eu des suites qu’il était loin d’avoir prévues et souhaitées (il n’y a qu’à le lire!). Cette difficulté est l’une des toutes premières causes du malaise ecclésial actuel qui nuit à l’unité tant des fidèles que des pasteurs, et donc au témoignage pastoral et missionnaire. Nous tâcherons de l’envisager le plus complètement possible.

(F) Annonce du plan général du cours

Le plan que nous suivrons est extrêmement simple. Il découle d’une distinction au plan du fond (la distinction entre être et agir), et d’une autre distinction au plan de la méthode (la distinction entre théologie des sources et théologie spéculative).

L’Eglise est une certaine réalité: la connaître revient en premier lieu à étudier son *être*.

Cet être nous allons d'abord le décrire, en "faire le tour", en inventorier les éléments constitutifs à l'aide des données de la Révélation: théologie des sources. Ce donné peut être saisi à l'aide des images bibliques, de l'expression « Royaume de Dieu », et surtout des thèmes révélés que sont le Corps du Christ, le Temple de l'Esprit et le Peuple de Dieu. Tout ce donné fait émerger une grande constante qu'est la sacramentalité de l'Eglise. Nous étudierons par conséquent, en fin d'analyse positive, cette "loi" de la sacramentalité qui permet de faire le lien entre toutes les données rassemblées.

Après la description positive qui nous révèle le *comment* est l'Eglise, ses éléments constitutifs et les relations entre eux, nous passerons à la seconde phase: selon tout ce que la Révélation nous dit de l'Eglise, *qu'est-ce que* l'Eglise? Sur le fondement des points dégagés dans la première étape, nous rechercherons la *définition* de l'Eglise, c'est-à-dire un ou plusieurs concepts capables d'exprimer l'ensemble des éléments qui constituent cette réalité *une* qu'est l'Eglise. Ce point achevé, il faudra, et c'est la 'fine pointe', rechercher quel est le *statut ontologique* de cet être qu'est l'Eglise en nous posant notamment la question de savoir s'il réalise la plus haute perfection de l'être qui est d'être une *personne*. Après cela nous passerons en revue les *propriétés* de cet être ecclésial (une, sainte, catholique et apostolique), ce qui sera l'occasion de préciser bien des points jusque-là seulement mentionnés. C'est par là que s'achève l'étude de l'être ecclésial.

Ensuite vient normalement l'étude de l'agir ecclésial. Cet agir est de deux sortes. Il est d'abord *intra-ecclésial*, il s'agit des relations entre fidèles et plus particulièrement de la relation entre les deux sacerdoce (des fidèles et des ministres). C'est ce que l'on appelle le plus souvent la *pastorale*. Cet agir est aussi *extra-ecclésial*, Il s'agit alors des relations entre les fidèles et les "infidèles" (au sens théologique et non au sens commun). C'est le lieu de l'étude de la *missiologie*, des *relations entre l'Eglise et la Cité temporelle*, et des *relations entre l'Eglise et les religions non chrétiennes*. Pour être honnête, il nous faut préciser que le temps nous manquera très probablement pour aborder cette partie de l'ecclésiologie. Ce n'est pas si grave qu'il n'y paraît. En effet, bien des éléments sont abordés dans d'autres cours (en particulier les principes fondamentaux de la pastorale en théologie pastorale, voir aussi le cours sur le sacrement de l'Ordre), ou peuvent être bien saisis à l'aide de lectures appropriées¹⁴.

Être et agir étudiés, il resterait à considérer la finalité de tout cela, c'est-à-dire la fin ultime de l'Eglise, l'eschatologie, l'Eglise tout entière dans la gloire. Mais cette partie fait l'objet d'un cours séparé (les fins dernières).

Cette répartition de la matière est simple. Elle peut exposer à des redites, mais nous tâcherons d'en profiter pour approfondir et préciser à chaque fois.

¹⁴ Nous recommandons vivement, pour la théologie pastorale, l'excellent traité de D. BOURGEOIS, *La pastorale de l'Eglise*, Collection A.M.A.T.E.C.A, Manuel de théologie catholique n° 11, Paris-Luxembourg, 2000.

Alois M. Haas

Uitikon Waldegg CH

Mystische Henologie als Denkform

Eine Geschichte des menschlichen Denkens und der sich daraus ergebenden ‚Denkformen‘¹ wird ohne Zweifel die philosophischen Diskurse, Denk- und Redemuster, die der westlich-abendländische Vergangenheitshorizont seit zwei, drei Jahrtausenden aufzuweisen in der Lage ist, auf wenige Varianten festlegen dürfen. Darunter spielen die monistisch-henologische und die dualistische Denkform eine entscheidende Rolle. Die Henologie, der wir uns als einer Form des Denkens des Denkens, also eines Denkens in zweiter Potenz, zuwenden wollen, unternimmt es – in Verfolgung einer Art philosophischer ‚Soteriologie‘ – die Phänomene aus dem Status ihrer Vielheit zu erlösen und in die Einheit zu ‚retten‘,² indem sie in verschiedensten Anläufen die Diversität und Pluralität der Welt Dinge immer wieder in einer Einheit zu sammeln und aufzuheben versucht, so dass sich letztlich eine Beruhigung und Beseligung des zunächst unübersehbaren Bewegungszusammenhangs der sich auseinander bewegenden und einander konkurrierenden Dinge – von der Vielheit zur Einheit – einstellt. Die Phänomene werden (in der antiken Philosophie) ‚gerettet‘, indem sie über eine absolut gedachte ‚Reflexionsstruktur der Selbstbeziehung des Wissens‘ – dem ‚höchsten Punkt‘ des antiken Denkens (Oehler)!³ – auf nahezu göttliche Weise eingeborgen und vereinheitlicht wird.

I.

Hinter dieser Festlegung einer Möglichkeit des menschlichen Geistes, sich auf sich selber intellektuell aktiv beziehen zu können, steht eine Jahrhunderte dauernde, bis auf Platon (427–347 v. Chr.) und Aristoteles (384–322 v. Chr.) zurückreichende Faszinationsgeschichte der Selbstreflexion des Denkens durch sich selbst, in der diese Fähigkeit entweder bestritten (und allenfalls nur Gott zugebilligt!) oder dann emphatisch verherrlicht wird.

¹ Zu den methodologischen Implikationen dieses Begriffs vgl. H.G. Meier, *Denkform*, HWbPh II, 103–107; Hans Leisegang, *Denkformen*, Berlin 1951; H. Stoffer, *Die modernen Ansätze zu einer Logik der Denkformen*, ZPhF 10 (1956) 442–446 (443 die Unterscheidung verschiedener Denkformen: die schlichtlogische, die dialektische, die existentielle, die magische, die mystische und die hermeneutische Denkform!), 601–621; Son-Tae Kim, *Christliche Denkform: Theozentrik oder Anthropozentrik? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz*, Freiburg/Schweiz 1999 (Oekumenische Beihefte 34), 17–22. Ich gebrauche den Begriff unter Einschluss psychologisch-subjektiver Eigenart und formallogischer Technik im Sinne von Kim (ebd., 20) als „*ontologische Denkart*“. „Denkform heisst hier ‚jedes umfassende Seins- und Selbstverständnis des Menschen im ganzen‘ (J. Splett), also der umgreifende Horizont, aus dem der Mensch sich selbst und das Sein versteht und begreift“ (Kim, ebd.).

² J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*, 1962.

³ Thomas Leinkauf, *Absolute Selbstreflexion als ‚höchster Punkt‘ der antiken Philosophie*, Ph. Jb. 94 (1987) 395–405; Oehler, wie unten Anm. 9, 39, 91f. Anm. 12.

Platon kennt – stellt man auf seine frühen Dialoge ‚Charmides‘⁴ und ‚Theaetet‘⁵ ab – kaum die Möglichkeit einer reinen Selbstreflexion des Geistes, in der das Denken sich als Denken des Denkens darstellen könnte. Zu fragwürdig wäre für Platon die drohende Gegenstandslosigkeit eines solchen Denkens! So wird im ‚Charmides‘ zwar die Gleichsetzung von Selbsterkenntnis mit ‚Besonnenheit‘ (σωφροσύνη) behauptet – beide kumulieren in ‚Wissen‘ (ἐπιστήμη) –, aber die weitergehende Frage, wie sich Selbsterkenntnis als ἐπιστήμη ἑαυτοῦ (Selbsterkenntnis 165de) und Besonnenheit als ἐπιστήμη ἑαυτῆς (Selbstdenken 166 ce) im Blick auf das Phänomen des Selbstverhältnisses des Wissens zu sich selber verhalten („ob nichts seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst, sondern nur auf etwas anderes hat“ [169a]) wird von Platon in die Aporie geführt: Denn es ist grundsätzlich zweifelhaft, „wenn einiges sich auf sich selbst bezieht, ob sich darunter das Wissen befindet, das wir als Besonnenheit bezeichnen. Ich jedenfalls traue mir nicht zu, diese Einteilung darlegen zu können. Daher kann ich nicht mit Bestimmtheit behaupten, ob ein solches Wissen vom Wissen (ἐπιστήμης ἐπιστήμη: 169b und 175b) möglich ist; aber ich kann es auch nicht, falls es so etwas tatsächlich gäbe, als Besonnenheit gelten lassen (169ab).“ Die hier resignativ wahrgenommene Gefahr ist die Konzeption eines inhaltslosen und leeren Wissens; „die ständige Selbstreproduktion des Selbstverhältnisses ohne Inhalt (ausser dem Akt selbst) geriete in einen regressus in infinitum. Dies ist der Grund, warum Sokrates-Platon die Diskussion hierüber in der Aporie enden lässt.“⁶ Entscheidend ist nun die Tatsache, dass mit der Formel des ‚Wissens des Wissens‘, obwohl sie von Platon wegen ihrem totalen Mangel an „welthabende[r] Intentionalität“⁷ als leer und sinnlos abgewiesen wird, ein Sachverhalt – „rein als Möglichkeit“⁸ – ins philosophische Denken eingeführt wurde, der bis in die Neuzeit und hier insbesondere seit Descartes seine Faszination auszuüben vermochte: die faszinierende „Entdeckungsgeschichte des Selbstbewusstseins“,⁹ deren Anfänge revolutionärer Art keinesfalls erst mit Descartes, sondern schon in der vorchristlichen antiken Philosophie bei Platon und Aristoteles – verständlicherweise mit total *andern* Problemlösungen – einsetzen!¹⁰ „Was hier plötzlich in den Blick kommt und dann ebenso plötzlich wieder als absurd verworfen wird, ist ge-

⁴ Platon, Charmides. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ekkehard Martens, Stuttgart 2000 (jeweils zitiert nach der klassischen Zählung).

⁵ Platon, Theaetet. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ekkehard Martens, Stuttgart 2000.

⁶ Werner Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt a.M. 1991, 85, Anm. 13. Der regressus in infinitum wird von Platon in Theaetet 200b selber gesehen. Auch im ‚Parmenides‘ (132bc), wo es um die Formulierung der Ideenlehre geht, beharrt Platon auf der „Intentionalität des Denkens“, die auch hier – in der Bestimmung der Idee als eines Seienden anstatt eines Nichtseienden – vorherrschend ist. Vgl. Oehler, wie unten Anm. 7, 110f. („Es ist das Zurückweichen vor der Möglichkeit der Konstituierung eines absoluten Bewusstseins...“ (110).

⁷ Klaus Oehler, Die Lehre vom Noetischen und Dianetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike, Hamburg 2000, 105. Zum ‚Charmides‘ vgl. ebd., 105–107.

⁸ Ebd., 108.

⁹ Klaus Oehler, Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike, Würzburg 1997, 9, hier 37–51.

¹⁰ Entgegen der Meinung von Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 2000, 262ff.

nau das, was das moderne Weltverständnis konstituiert: die sich selbst und die Welt autonom begründende Subjektivität.“¹¹

Auch Aristoteles hält sich in der Nachfolge Platons an die grundsätzliche Intentionalität des Denkaktes; er akzeptiert dessen Rezeptivität als ein Geschehen nebenbei.¹² Wenn er aber die „höchste Form des Bewusstseins, das noetische Selbstbewusstsein“ ins Auge fasst, dann „als etwas Göttliches, das dem Menschen... nur in bestimmten ausgezeichneten Augenblicken zuteil wird, während die Seinsweise Gottes, des ersten unbewegten Bewegers, in dieser Form der Bewusstheit wesensmässig besteht.“¹³ Dieser Gott ist als unbewegter Beweger¹⁴ die ἀρχή, das Prinzip von allem, von Himmel und Natur, von dem er schreibt:

Sein Leben aber ist das beste, und wie es bei uns nur kurze Zeit stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend. Denn seine Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) ist zugleich Lust. Und deshalb ist Wachen, Wahrnehmen, Vernunfttätigkeit das Angenehmste, und durch diese erst Hoffnungen und Erinnerungen. Die Vernunfttätigkeit an sich aber geht auf das an sich Beste, die höchste auf das Höchste. Sich selbst erkennt die Vernunft in Ergreifung des Intelligiblen; denn intelligibel wird sie selbst, den Gegenstand berührend und erfassend, so dass Vernunft und Intelligibles dasselbe sind... Wenn sich nun so gut, wie wir zuweilen, der Gott immer verhält, so ist er bewundernswert, wenn aber noch besser, dann noch bewundernswerter. So verhält er sich aber. Und Leben wohnt in ihm; denn der Vernunft Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) ist Leben, jener aber ist die Wirklichkeit (Tätigkeit), seine Wirklichkeit (Tätigkeit) an sich ist bestes und ewiges Leben. Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen, so dass dem Gott Leben und beständige Ewigkeit zukommen; denn dies ist der Gott.

Dass es also ein ewiges, unbewegtes, von dem Sinnlichen getrennt selbständig existierendes Wesen gibt, ist aus dem Gesagten klar.¹⁵

Es ist mithin auch ganz klar, dass Gott Tätigkeit ist, die das denkbar Höchste – sich selbst – zum Ziel hat. „Der im Anschluss an die physikalische und psychologische Kinetik gedachte Gott ist *Denken als Denken des Denkens*: νόησις νοησεως νόησις (*Metaph.* Λ, 1074 b 34f.).“¹⁶

¹¹ Oehler, wie Anm. 7, 109.

¹² Ebd., 201.

¹³ Ebd., 202.

¹⁴ Vgl. Klaus Oehler, *Der unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1984 (Phil. Abh. 52), 64ff. Zwischen Klaus Oehler (vgl. Anm. 7 und 9) und Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, ²1967, 127–191 hat sich eine Kontroverse darüber entwickelt, ob der unbewegte Beweger des Aristoteles als ‚Denken des Denkens‘ fern aller Intentionalität, also nicht gegenstandsbezogen zu denken ist (Oehler) oder ob das Denken des Gottes sich auch auf die ‚immateriellen Wesenheiten der 55 zugeordneten ‚Beweger‘ bezog‘ (Hans Joachim Krämer, *Grundfragen der aristotelischen Theologie, Theologie und Philosophie* 44 [1969] 363–382, hier 364, und ebd., 481–505). Vgl. auch Hans Joachim Krämer, *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, *Kant-Studien* 58 (1967) 313–354; Klaus Oehler, *Aristotle on Self-Knowledge*, *Proceedings of the American Philosophical Society* 118 (1974) 493–506; Hellmut Flashar (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg). Die Philosophie der Antike*, Band 3, Basel 1983, 379.

¹⁵ *Aristoteles‘ Metaphysik. Griechisch-Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar hg. von Horst Seidl*, zwei Bände, Hamburg ³1991, II, 254–257 (1072e–1073a).

¹⁶ Norbert Fischer, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*, Paderborn 1995 (Amateca II), 319. Zur Theologie des Aristoteles vgl. die ausserordentlich luziden und erhellenden Ausführun-

II.

Nun bekommt der platonische und aristotelische Entwurf einer Reflexionsstruktur des Selbstdenkens im Neuplatonismus eine Fassung, die ihn zusätzlich attraktiv auch für menschenbezogenes Philosophieren macht. Über die Vermittlung des Alexander von Aphrodisias (peripatetischer Philosoph um 200 n. Chr.) setzte sich die Meinung durch, dass die platonisch-aristotelische Seelenlehre sich in ihrer Dynamisierung im Akt der Selbsterkenntnis erst richtig bewährt. In seinem Kommentar zu Aristoteles' ‚De anima‘¹⁷ verlangt er Gehorsam gegenüber dem pythischen Gott, der das Zukünftige im voraus erkennt und lehrt, „dass das Leben des Menschen sich gerade durch Selbsterkenntnis als ein der ‚Natur‘ entsprechendes (d.h.: seinem eigenen Wesen *und* dem Wesen des Gottes gemässes) gestalte: ‚Die Selbsterkenntnis aber besteht in der Erkenntnis dessen, gemäss dem jeder er selbst ist..., gemäss der Seele aber ist der Mensch Mensch...‘“,¹⁸ was ein Zitat aus Platon sein könnte. Damit ratifiziert Alexander eine Anschauung, die Plato schon in seinem ‚Alkibiades‘¹⁹ (im Augengleichnis: 132c ff.) vertreten hatte: Die Selbsterkenntnis problemlos mit der ‚Besonnenheit‘ (gegen den ‚Charmides‘ 164a, aber mit Tim. 72a) identifizierend deutet er den in der Selbsterkenntnis wahrgenommenen besten Teil seines Selbst, sein Wissen (εἰδέναι) und seine vernünftige Einsicht (φρονεῖν), als einen unvor-denklich göttlichen Bereich der Seele: „Es gleicht also dieser Teil (der Seele) dem Göttlichen, und blickt einer auf dieses hin und auf alles von göttlicher Art, so erkennt er Gott (133c).“²⁰

Für den Neuplatonismus (und dann für die deutsche Mystik im 14. Jahrhundert) ist diese Festlegung entscheidend, wonach das Eine Göttliche selbst in der Seele dynamisch anwesend sei, weil sie die aristotelische Bestimmung des unbewegten Bewegers als Noesis Noeseos in die menschliche Sphäre zu übertragen gestattet. Und dies ist auch mit Plotin (um 205–270)²¹ und Proklos (411–485) geschehen.

gen von Jean Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, 207–363. (Das wunderbare Buch scheint für die deutschsprachige Forschung – ausser für Beierwaltes – nicht zu existieren!)

¹⁷ Alexandri Aphrodisiensis, *Praeter Commentaria Scripta Minora. De anima liber cum Mantissa*. Ed. Ivo Bruns, Berolini 1887 (Supplementum Aristotelicum, vol. II), I. Vgl. zur Verdeutlichung des Gemeinten die ebd. Zitierte Interpretatio Hebraica.

¹⁸ Beierwaltes, wie Anm. 6, 88. Dass die „Seele“ der Mensch ist, findet sich schon in Alkibiades I 130c (ὄτι ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος).

¹⁹ Beierwaltes, wie Anm. 6, 81f., Anm. 9, stellt die bisherigen, von der Forschung vorgebrachten Vorbehalte gegen die Echtheit des Dialogs – meines erachtens zu Recht! – in Frage. Vgl. schon die von Otto Apelt besorgte Übersetzung: *Platons Dialoge Alkibiades der Erste. Alkibiades der Zweite*. Übersetzt und erläutert, Leipzig 1918, 132ff. und öfter.

²⁰ Vgl. Pépin, wie Anm. 15, 5–20, besonders 7. Über die intensive Nachwirkung von ‚Alkibiades I‘ in der Geistesgeschichte vgl. ebd., 55–203.

²¹ Ludger Koreng, *Die Grundlagen des Wissenschaftsbegriffs bei Plotin*, Hildesheim u.a. 1990 (Studien und Materialien zur Gesch. d. Phil. 29), 56ff.; Klaus Kremer, *Mystische Erfahrung und Denken bei Plotin*, Trierer Theologische Zeitschrift 100 (1991) 163–186; Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992 (Beiträge zur Altertumskunde 9); ders., *Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Mainz 1994; Plotin, *Traité 49 (V, 9)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Bertrand Ham, Paris 2000 (Les Écrits de Plotin); Werner Beierwaltes, wie Anm. 6; ders., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a.M. 2001.

Plotin befasst sich in der Enneade V, 3 (49) mit dem Thema der Selbsterkenntnis des Geistes. Dabei setzt er seine anthropologische Trichotomie von Körper, Seele, Geist ein: Der *Körper* vermittelt über seine Sinne die sinnlichen Erfahrungen, die der Mensch in seiner *Seele* mittels des diskursiven Denkens (*διάνοια*) ordnet und in seiner Erinnerung abrufbar hält. Schon auf der seelischen Stufe hat der Mensch als Mensch Selbsterkenntnis; diese aber ist immer vermittelt über die *diskursive Erkenntnis* anderer Dinge. Wenn er in die Selbsterkenntnis des *Geistes* eintritt, dann geschieht aber etwas Merkwürdiges: „durch jenen Geist denkt er sich selbst nicht mehr als Mensch, er ist ein völlig Anderer geworden und hat sich selbst in die Höhe mitgerissen, den besseren Teil der Seele nur mitziehend“.²² Geist werden in diesem Sinne bedeutet einen Abstraktionsprozess durchzumachen: „Geist ist der Mensch selber geworden, wenn er alles andere zu ihm Gehörende lässt und durch den Geist diesen erblickt, durch sich selbst sich selbst. Als Geist also sieht er sich selbst.“²³ Solches „Sich-selbst-Denken des reinen, absoluten Nus“ gravitiert in einer „Selbstvergewisserung des Nus in der Seele“ und zwar so, dass „absolutes Sich-selbst-Denken des Nus und die Selbstzuwendung der Seele in ihrer noetischen Sphäre... die Fundamente eines Begriffes von Selbsterkenntnis“ [sind] in der es um die Vergewisserung eines transzendenten Grundes *in* der Seele geht und die nur *in diesem* – in einem Akt der Selbsttransformation in den Bereich des Absoluten – ihr *wahres Selbst* erreicht.“²⁴ Der Geist ist so der Inbegriff alles Transzendierens; er ist Wahrheit, Weisheit, Schönheit und Liebe in einem.²⁵ Mit andern Worten: In der dynamisch bewegten Hypostasenreihe Körper – Seele (Psyché) – Geist (Nus) – Eines/Gutes (Hen), die gleichzeitig den Aufstieg vom Vielen zum Einen vorgibt, ist die Selbsterkenntnis von der Selbsterkenntnis des Geistes die bewegende Kraft, welche die Seele in ihre Einheit im Einen hinein vermittelt. Die Übertragung des ehemals bei Aristoteles göttlichen Attributs der Noesis Noeseos auf den Nus des Menschen bewirkt im dynamisch bewegten Strukturzusammenhang des neuplatonischen Denkens den Selbstüberstieg dieses Denkens ins Eine.

Dass dabei das verstandesmäßig-dianoetische (diskursive) Denken der Seele überschritten wird, ist klar. Es muss aber sogar noch das noetische (intuitive) Denken des Nus hinein ins Eine überschritten werden. Das Denken der Vernunft bzw. des Geistes kann das Eine nicht erreichen,²⁶ weil es sich – als sich selber Denkendes, in dem Gedachtes und Denken eins sind – von einer „letzten Entzweiung“ nicht zu lösen vermag.²⁷ Die eigentliche *unio mystica* – konzipiert als *εὐπαθεῖν* (Wohlsein) aus „richtige(m) Urteilen und Erkennen“²⁸ – wird daher als Überschreitung aller angestrebten Denkvermögen und mystische Askese folgendermassen beschrieben:

In diesem Augenblick (der *unio mystica*) ist ihre (der Seele) Verfassung derart, dass sie auch das Denken, das sie doch sonst hoch hielt, gering achtet (weil das Denken ja eine Bewegung

²² Beierwaltes, wie Anm. 6, 25 (V, 3, 4, 10ff.).

²³ Ebd. (V, 3, 4, 29ff.).

²⁴ Beierwaltes, Das wahre Selbst, wie Anm. 21, 103.

²⁵ Ebd., 16–83.

²⁶ Kremer, wie Anm. 21, 173f., Anm. 57ff.

²⁷ Ebd., 173.

²⁸ Enn. VI, 7, 30 und 28 (= Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder, Band IIIa, Hamburg 1964, 336f.; hinfort der Hinweis auf die Hardersche Ausgabe in Klammern zur offiziellen Angabe).

ist und sie nicht bewegt werden will). Denn, so sagt sie, auch Jener denkt nicht, den sie sehen will, obgleich sie ihrerseits schaut, indem sie zu Geist geworden ist und gleichsam vergeistet und im geistigen Raume stehend; indem sie im geistigen Raum steht und sich in ihm bewegt, hat sie das Geistige und denkt allein, wenn sie aber Jenen plötzlich sieht, dann lässt sie alles fahren; so wie einer, der in ein reichgeschmücktes, schön verziertes Haus eintritt, allen reichen Schmuck darin beschaut und anstaunt, ehe er den Herrn des Hauses gesehen hat, wenn er aber ihn sieht, der nicht schön ist wie die Bildwerke, sondern würdig der wahrhaften Schau, dann lässt der Besucher jene andern Dinge beiseite und blickt fürderhin nur auf den Herren; und indem er dann auf ihn schaut und das Auge nicht wegwendet, sieht er durch das ununterbrochene Hinblicken schliesslich kein äusseres Sehbild mehr, sondern vermengt sein eigenes Sehen mit dem Angeschauten, so dass, was vorher Sehbild war, nun in ihm zur Schau wird, und vergisst aller der andern Schaubilder... So kommt denn auch dem Geiste eine doppelte Kraft zu, die eine zum Denken, und mit ihr schaut er das, was in ihm ist; und die andere, durch die er das jenseits von ihm Liegende mit einem intuitiven Akt der Aufnahme sich zu eigen macht, vermöge derer er auch früher schon nur geschaut hatte und, indem er schaute, hernach Verstand [= Vernunft, Nus] bekam und so zu Einem wurde.²⁹

Dieser Vereinigungszustand dynamischer Art, der der ‚Trunkenheit‘ und ‚Unverständigkeit‘ gleichgesetzt wird, kombiniert sich aus Denken (Noesis) und Nicht-Denken, d.h. andersartigem Erschauen. Beteiligt daran sind die Seele, der Geist und das waltende Eine. Zielrichtung der gesamten Aufstiegsdynamik ist die Vereinigung mit dem Einen.

III.

Sowohl bei Plotin wie dann bei seinem Nachfolger Proklos, der das plotinische System in seiner ‚Stocheiosis theologiké‘ (Elementatio theologica)³⁰ in griffige Merksprüche und Formen gegossen hat, liegt nun fürs Mittelalter der Entwurf einer Reflexionsstruktur des Selbstdenkens, einer „abstrahierenden Rückkunft des Denkens auf sich selbst“ vor, in dem und durch den „das Denken in sein eigenes Wesen“ gelangt.³¹ Aber nicht nur das. Gerade in der Möglichkeit des Denkens, sich aus seiner Einbettung in die Sinnlichkeit der körperlich-irdischen Befindlichkeit des Menschen auf sich selber zurückzunehmen, gewinnt es jene andere Freiheit, sich dem Sinnlichen freier erneut zuzuwenden. Askese und gedankliche Abstraktion dürfen nie bloss negativ betrachtet werden; sie sind Wege der Befreiung von körperlicher Abhängigkeit. Haben sie Erfolg, so können sie durchaus einen befreiteren Umgang mit dem Sinnlich-Körperlichen erlauben. So ist die „Rückkunft des Denkens in sich selbst... ein Kreisen, das in sich selbst den Grund der Möglichkeit hat, sich selbst in die Sinnlichkeit hinein zu überschreiten und sich aus ihr wieder in sich zurückzunehmen. Das Sein oder Wesen des Denkens aber ist immer sowohl initiierendes Moment als auch Ziel des abstrahierenden Vollzugs von Denken. Im Rückgang in sich selbst hat das Denken in seinen Anfang zurückgefunden; es denkt seinen eigenen Anfang

²⁹ Enn. VI, 7, 35, 1–23 (Harder IIIa, 336–339).

³⁰ Proclus, *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary* by E.R. Dodds, Oxford ²1992; Proclus, *Elementatio theologica*. Hg. von Helmut Boese, Leuven 1987; Proclus, *Éléments de Théologie*. Traduction, introduction et notes par Jean Trouillard, Paris 1965.

³¹ Werner Beierwaltes, *Der Kommentar zum ‚Liber de Causis als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin (Saffrey)‘*, *Phil. Rundschau* 11 (1964) 192–215, hier 203.

und sein eigenes Ende zumal, wenn es sich selbst als sein Wesen denkt. Dieser Gedanke ist genuin neuplatonisch.³²

Aber nicht nur und eingeschränkt neuplatonisch. Denn dieser Denkentwurf stellt gegenüber dem platonischen und aristotelischen Denken in der Tat eine neue Stufe dar. Der ganze Vorgang der Vereinheitlichung der Phänomene beruht (mit den Worten des Thomas von Aquin [1224/5–1274]) auf dem Vermögen der menschlichen Geistigkeit, die ihrerseits, angeregt von den *phantasmata* (Sinnesvorstellungen), über die *potentia sensitiva* (das sinnenhafte Vermögen) die Fähigkeit entwickelt, sich auf sich selber zurückzubeziehen und so sich selber zu erkennen (*nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest*).³³ Auch der Ansatz aller Erkenntnisformen bei der unüberschreitbaren sinnlichen Wahrnehmung ist schon neuplatonisch. Die Möglichkeit, im Denken sich die Freiheit eines willentlichen Zugriffs auf immer neue, der sinnlichen Wahrnehmung offene Welten offenzuhalten, die scheint mir mindestens der Intensität nach spezifisch christlich.

Die Ansichten Thomas' von Aquin stützen sich in diesem Punkt auf den ‚Liber de causis‘ (‚Buch der Ursachen‘), einen Text, der im Bagdad des 9. Jahrhunderts im Rückgriff auf die griechische Spätantike verfasst und im 12. Jahrhundert (zwischen 1167 und 1187) in Toledo von Gerhard von Cremona aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt wurde.³⁴ Es wurde berühmt und an der Pariser Universität zur Pflichtlektüre. Neben und vor Thomas, der eigens einen Kommentar über ihn schrieb,³⁵ wurden eine ganze Anzahl von Theologen des 13. Jahrhunderts durch diesen anonymen Text tief beeinflusst: Roger Bacon,³⁶ Pseudo-Heinrich von Gent,³⁷ Pseudo-Adam von Bocfeld, Albertus Magnus und Siger von Brabant.³⁸ In der Tat ist dieses Werk für die Übermittlung neuplatonischen Gedankenguts ans Mittelalter und an die Neuzeit von höchster Wichtigkeit, da es Denkformen vorlegte, welche die Autonomie des Denkens privilegierten. Man hielt es im Mittelalter bis Thomas von Aquin, der es in seinem neuplatonischen Charakter erkannte, für ein theologisches Werk des Aristoteles. Im 14. (15.) Kapitel des ‚Buchs der Ursachen‘ steht nun folgender merkwürdige Lehrsatz: „Jedes Wissende, das von seinem eigenen Sein weiss, kehrt zu seinem eigenen Sein durch eine vollständige Rückkehr zurück.“ Und dieser Satz wird folgendermassen erklärt:

³² Ebd., 204.

³³ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV 11; zitiert bei Reto Luzius Fetz, *Ontologie der Innerlichkeit. Reditio completa und Progressio interior* bei Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1975 (*Studia Friburgensia*, NF 52), 18f. Vgl. auch Klaus Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966 (*Studien zur Problemgeschichte d. antiken und ma. Phil.* 1).

³⁴ Die pseudo-aristotelische Schrift *Über das reine Gute* bekannt unter dem Namen *Liber de causis*. Hg. von Otto Bardenhewer, Freiburg i.Br. 1882, Reprint: Frankfurt a.M. 1961; *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin*. Uitgave van ‚Tijdschrift voor Filosofie‘, Leuven 1966; Alexander Fidora/Andreas Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo. Das ‚Buch der Ursachen‘ und seine Rezeption im Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis*. Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann, Mainz 2001 (*excerpta classica* 20), 17.

³⁵ H.D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de causis expositio*, Fribourg/Louvain 1954.

³⁶ Cristina d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, Paris 1995, 195–228.

³⁷ John P. Zwaenepoel, *Les Quaestiones in Librum de causis attribuées à Henri de Gand*, Louvain/Paris 1974 (*Philosophes Médiévaux* XV).

³⁸ Antonio Marlasca, *Les Quaestiones super Librum de causis de Siger de Brabant*, Louvain/Paris 1972 (*Philosophes Médiévaux* XII).

„Denn Wissen besteht nur in intellektuellem Handeln. Wenn also ein Wissendes sein eigenes Sein weiss, dann kehrt es durch seine intellektuelle Tätigkeit zu seinem eigenen Sein zurück. Dies ist nur so, da das Wissende und das Gewusste *ein* Ding sind, da das Wissen desjenigen, das von seinem eigenen Sein weiss, aus ihm (d.h. dem Wissenden) kommt und zu ihm geht: es kommt aus ihm, weil es das Wissende ist, und es geht zu ihm, weil es das Gewusste ist. Denn weil das Wissen das Wissen des Wissenden ist und das Wissende von seinem eigenen Sein weiss, besteht seine Tätigkeit in der Rückkehr zu seinem eigenen Sein; also kehrt auch seine Substanz zu ihrem eigenen Sein zurück. Ich meine mit der Rückkehr der Substanz zu ihrem eigenen Sein nur, dass sie beständig, fest an sich ist und in ihrem festen Stand und in ihrem eigenen Sein keines anderen Dinges ermangelt, das sie aufrichtet, da sie eine einfache, sich selbst genügende Substanz ist.“³⁹

Solcher *reditio completa* des Geistes in sich selbst, die man als eine „Ontologie der Innerlichkeit“ bezeichnet hat, kommt der Rang einer ganz entscheidenden Neudeutung des Menschen zu: Die Innensicht seiner Geistigkeit wird dem Menschen im 13. Jahrhundert – im klaren Rückgriff auf die antike Philosophie – neben der seiner unbezweifelbaren physischen Aussensicht zur höchst bedeutungsvollen Möglichkeit reicherer Menschlichkeit.

IV.

Meister Eckhart (um 1260–1327/8) hat neben seinem Ordensbruder Dietrich von Freiberg (ca. 1240/45–nach 1310), der Dominikaner war wie er selbst,⁴⁰ diese Metaphysik der Innerlichkeit⁴¹ gefördert. Dass er – philosophisch und religiös an Einheit, ja nahezu ausschliesslich an Einheit des Inneren Menschen mit gott interessiert ist, dürfte im Blick auf die bisher erreichte Forschungslage klar sein.⁴² Die Berechtigung, von Eckharts Denken als einer Variante von Einheitsmystik zu reden, hängt an dieser Bestimmung seines Denkens und Sprechens als ‚Metaphysik des Einen‘ oder ‚Henologie‘.⁴³ (Schon jetzt aber sei

³⁹ *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. – Quod est quia scientia non est nisi actio intellectibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intellectibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam; ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum. Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non idigens in sui fixatione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam* (Fidora/Niederberger, wie Anm. 33, 86f.).

⁴⁰ Vgl. den magistralen Aufsatz von Jens Halfwassen, Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg, *Theologie und Philosophie* 72 (1997) 337–359, besonders 351ff. (mit Lit. Von Flasch und Mojsisch).

⁴¹ Vgl. Fetz, wie Anm. 33; ders., *Dialektik der Subjektivität: Die Bestimmung des Selbst an der Differenz von Ich und Mein, Sein und Haben: Alkibiades I, Epiktet, Meister Eckhart*, in: Ders., Roland Hagenbüchle und Peter Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, 2 Bände, Berlin u.a. 1998, I, 177–203.

⁴² Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, 82ff.; Wouter Goris, *Einheit als Prinzip & Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden u.a. 1997. Für unsere Fragestellung besonders interessant ist Werner Beierwaltes, *Primum est dives per se*. Meister Eckhart und der Liber de Causis, in: E.P. Bos/P.A. Meijer (Hgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden u.a. 1992 (*Philosophia Antiqua* 53), 141–169.

⁴³ Kurt Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973 (mit vielen Erwähnungen Eckharts); Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985.

angemerkt, dass dieser Introversionsmystik eine ebenso freie Extraversion entspricht!). Wie in Ansätzen gezeigt wurde, hat diese Denktradition eine Geschichte, die bis weit in Anfänge des abendländischen Denkens zurückreicht. Eckharts Denken als das Denken eines hochinformierten Intellektuellen hängt mit der Denktradition der Neuplatoniker aufs engste zusammen.

Die Meinung ist unter Philosophiehistorikern recht verbreitet, dass das Mittelalter weniger an Geist- als an Seinsmetaphysik interessiert und orientiert ist.⁴⁴ Wir fragen aber ganz konkret: Was hält Eckhart vom Konzept ‚Denken des Denkens‘, sofern es sich auf Gott und den Menschen beziehen lässt?

Für die Gottesproblematik ist zunächst auf eine frühe Phase von Eckharts Denken aufmerksam zu machen. 1302/03 hielt sich Eckhart (nach 1294, wo er als *lector sententiarum* in Paris wirkte) zum zweiten Mal in Paris auf;⁴⁵ es war sein erstes Magisterium auf dem einem Nichtfranzosen vorbehaltenen Lehrstuhl; aus dieser Zeit sind – als Ergebnis seiner Wirksamkeit – drei Quaestiones erhalten. Die erste muss uns besonders interessieren, da sie die Meinung, das Mittelalter hätte bloss eine Seinsmetaphysik gepflegt, Lügen straft. Ihr Thema lautet: *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*.⁴⁶ Es geht um die Identität von Sein und Erkennen in Gott. Eckhart berichtet von seinem eigenen Meinungsumschwung und hebt hervor, „dass ich nicht mehr der Meinung bin, dass Gott erkennt, weil er ist; sondern weil er erkennt, deshalb ist er, in der Weise, dass Gott Erkennen und Intellekt ist und das Erkennen selbst die Grundlage seines Seins ist.“ Der Grund dieses neuen Positionsbezugs ist wohl die Ansicht, dass das Sein etwas Geschaffenes und der Intellekt etwas Ungeschaffenes sei. Da Gott selber ungeschaffen ist, ist er daher Intellekt, was harmoniert mit Joh 1,1 (*In principio erat verbum*), aber differiert 2 Mos 3, 14 (*ego sum qui sum*). In Gott ist vorrangig das WORT und nicht das Sein. Neben der Hl. Schrift bestätigt ihm das der ‚Liber de causis‘, der in seinem 4. Satz behauptet: *Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud* (Das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein, und vor ihm ist nichts anderes geschaffen).⁴⁷ Damit ist für Eckhart eine Begründung der Einheit von Sein und Denken vom Sein her, wie sie Parmenides, die Nus-Theologie des Aristoteles und Thomas von Aquin versucht haben, ausgeschlossen. Er bindet die reine Lebendigkeit und Energie des Denkens nicht mehr ans Sein, sondern wendet sich gegen diese ehrwürdigen Lehren, die ihm bekannt sind, und erhebt die Intellektualität „zur höchsten und eigentlichsten Bestimmung des Absoluten, in der alle anderen Bestimmun-

⁴⁴ Vgl. dazu Ruedi Imbach, *Deus est intelligere*. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts, Freiburg/Schweiz (Studia Friburgensia NF 53); Halfwassen, wie Anm. 40, 342 (gegen Gilsons Thesen!).

⁴⁵ Kurt Ruh, *Meister Eckhart*. Theologe Prediger Mystiker, München ²1989, 18–25.

⁴⁶ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*. Hg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 (bisher liegen von den deutschen Werken [DW mit Band-, Seiten- und Zeilenangabe] die Bände 1, 2, 3 und 5 vollständig und 4,1 unvollständig vor; von den lateinischen Werken [LW mit Angabe von Band- und Seitenzahl und Abschnittsnr.] liegen vor: 1, 2, 3 vollständig und 1/2 und 5 unvollständig). Die genannte Quaestio LW 5, 37–54. Der Text findet sich auch in Niklaus Largier, *Meister Eckhart*, Werke. 2 Bände, Frankfurt a.M. 1993, hier Bd. 2, 539–559; wichtiger Kommentar (mit Lit.): 868–885.

⁴⁷ Siehe Fidora/Niederberger, wie Anm. 34, 46f. Zu Meister Eckharts Zitierung des ‚Liber de causis‘ vgl. Werner Beierwaltes, *Primum est dives per se*. Meister Eckhart und der *Liber de causis*, in: E.P. Bos/P.A. Meijer (Hgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, 141–169.

gen, die Gott zukommen, gerade auch sein Sein, gründen; diese Wendung ist ohne Beispiel in der Geschichte der Philosophie.⁴⁸ Wenn der ‚Liber de causis‘, Nr. 4, dasselbe sagen würde wie Eckhart würde diese Aussage Halfwassens nicht stimmen. Aber sonderbarerweise übernimmt Eckhart in der Leidenschaft seiner Frontalkonfrontation mit der Tradition bloss die Bestimmung des Seins als eines Geschaffenen, unterschlägt aber im folgenden die weiteren Aussagen aus dem ‚Liber de causis‘, wonach das umfassende Sein über den geschaffenen Dingen wie Sinnlichkeit, Seele und Geist (*intelligentia*) steht. Er liest also – was er, wenn es ihm passt, auch mit der Bibel macht! – seine Autorität gegen den Strich ihrer Aussage. Soviel liegt ihm daran festzuhalten, dass Gott nicht das Sein sein kann (was mit dem ‚Liber de causis‘ zusammenstimmt), sondern dass *aliquid altius ente* (etwas Höheres als Sein), d.h. der Intellekt als etwas Unerschaffenes einzig zur Gottesdefinition taugt (was nicht mit dem ‚Liber de causis‘ zusammengeht, da hier der Intellekt auch etwas Geschaffenes ist). Es gilt für ihn also ehern: „Was immer in Gott ist, ist über dem Sein selbst und ist ganz und gar Denken“ (*quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere*).⁴⁹ Wir müssen uns nun fragen, was unter diesem *intelligere*, das Gott ist, verstanden sein kann. Wenn es nicht Sein oder ein Seiendes ist, was ist es denn? Es ist das Nichts in einem bestimmten Sinn. Der „Intellekt ist als die Erfassung alles Seienden in sich selbst die aktive Negation alles gegenständlich Seienden. Gott aber ist als das alle Bestimmungen setzende Prinzip – mit Pseudo-Dionysius Areopagita⁵⁰ – in sich selbst die Verneinung die Verneinung aller Bestimmungen und darum für Eckhart gerade als diese negierende Tätigkeit Intellekt... Intellektualität ist darum das reine Wesen des Absoluten, das in der Tradition der negativen Theologie als die Verneinung aller Bestimmungen – also alles Seienden – verstanden werden muss, dies aber in der Weise, dass diese Verneinung die eigene Tätigkeit des Absoluten selbst ist, die diesem an ihm selbst zukommt.“⁵¹ Die Bezeichnung Gottes als Nichts, die auch in andern Zusammenhängen bei Eckhart vorkommt (z.B. Predigt 71; DW 3, 211–231), wird im Blick auf den hinter Eckhart stehenden Grundsatz Speusippos‘, wonach „das Prinzip das Nichts seiner Prinzipiate sei“⁵² und folglich „das absolute Prinzip selber kein Seiendes sei“,⁵³ muss, befruchtet von der negativen Theologie, die ganze Argumentation tragen. Aber sie wird auch zum Träger der weiteren Argumentation, die anstatt die Seinsleere des Intellekts in Gott zu beklagen, paradox die Überfülle des überseienden Absoluten verherrlicht:

So sage ich denn auch, dass Gott das Sein nicht zukommt, und dass er kein Seiendes ist, sondern er ist etwas Höheres als das Seiende. Denn wie Aristoteles sagt, dass der Gesichtssinn farblos sein muss, um alle Farben wahrnehmen zu können, und dass der Intellekt selbst nicht durch die in der Natur gegebenen Formen bestimmt sein darf, um alle erkennen zu können, so streite auch ich Gott selbst das Sein an sich und dergleichen ab, damit er die Ursache alles Seins sein und alles in sich im voraus enthalten kann, so dass Gott nichts abgestritten wird,

⁴⁸ Halfwassen, wie Anm. 40, 343.

⁴⁹ Quaest. Par. I, n. 8; LW 5, 44, 13f.

⁵⁰ Vgl. dazu Ralf Stolina, Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie, Berlin u.a. 2000, 9–23.

⁵¹ Halfwassen, wie Anm. 40, 345f.

⁵² Quaest. Par. I, n. 8; LW 5, 45, 6f.

⁵³ Halfwassen, wie Anm. 40, 343f., Anm. 28 (mit Literatur).

was ihm zukommt, wohl aber was ihm nicht zukommt. Diese Verneinung bedeuten nach Johannes von Damaskus, im 1. Buch, in Gott den Überschwang der Bejahung. Nichts also streite ich Gott ab, was ihm von Natur zukommt. Ich behaupte nämlich, dass Gott alles im voraus in sich enthält in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit, weit und gross, da er Wurzel und Ursache alles Dinge ist. Und das wollte er sagen, als er sprach: ‚ich bin, der ich bin‘.⁵⁴

Es wäre zu zeigen, wie auch hier wieder Gesichtspunkte des ‚Liber de causis‘⁵⁵ sichtbar werden. Für die Thematik eines aus Negationen kombinierten göttlichen ‚Überschwangs an Bejahung‘ (*superabundantia affirmationis*)⁵⁶ und einer durch nichts eingeschränkten ‚Lauterkeit des Seins‘ (*puritas essendi*) Gottes ist die neuplatonisch getönte⁵⁷ Bestimmung Gottes im ‚Liber de causis‘: *Primum est dives per seipsum* (prop. XX), die Eckhart in seinen Texten am meisten zitiert,⁵⁸ fundamental. Vor allem aber sind verschiedene Sätze des ‚Liber XXIV philosophorum‘⁵⁹ zusätzlich von Belang. Sie zeigen alle mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, wie Eckhart seine Henologie in der aristotelisch-platonischen Aura geklärt und verdeutlicht hat.

Dabei kann der henologische Zug seines Denkens eigentlich erst hervortreten, wenn seine reine Seinsfülle in strenge Relation zu seiner Intellektualität gesetzt wird: ‚Da also Gott die allgemeine Ursache des Seienden ist, so hat nichts, was in Gott ist, die Wesensbestimmtheit des Seienden, sondern die des Intellekts und des Erkennens selbst; zu dessen Wesensbestimmtheit gehört es aber nicht, eine Ursache zu haben, wie es zur Wesensbestimmtheit des Seienden gehört, verursacht zu sein. Und eben in dem Erkennen ist alles der Kraft nach enthalten, als in der obersten Ursache von allem.‘⁶⁰ Diese oberste Ursache, die sich ja nicht bloss einmal in der Zeit, sondern immer und unentwegt als schaffensfreudig bezeugt, ist dann die den Dingen seinshaft beistehende Ununterschiedenheit zu ihnen: *Deus indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur*.⁶¹ Kurzum: Der absolute göttliche Intellekt, der sich als Quelle allen Seins indistinkt in allem Seienden unendlich bezeugt, ist in der Spannungskraft seiner Negativität als *negatio negationis* (*versagen des versagennes*)⁶² das denkbar klarste und positivste Indiz von Einheit. Denn das Sein als geschaffenes dokumentiert sich im Seienden in seinem Vielheitsaspekt. Nur der Intellekt vereint das Disparate, indem er durch doppelte Negation dem Sein Legitimität und Geltung verleiht durch ‚eine Art reflexive Rückkehr des Seins selbst in sich

⁵⁴ Quaest. Par. I, n. 12; LW 5, 47, 14–48, 8.

⁵⁵ Beierwaltes, wie Anm. 47.

⁵⁶ Vgl. die Stellen aus Johannes von Damaskus und Dionysius, die Halfwassen, wie Anm. 40, 364, Anm. 41, beiträgt.

⁵⁷ Vgl. Klaus Kremer, *Bonum est diffusivum sui*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II: Principat*. Bd. 36, Berlin u.a. 1987, 994–1032.

⁵⁸ Beierwaltes, wie Anm. 47, 144.

⁵⁹ *Le livre des XXIV Philosophes*. Traduit du latin, édité et annoté par Françoise Hudry, Grenoble 1989, 143 (XVII: *Deus est intellectus sui, solum predicationis non recipiens*), 149 (XIX: *Deus est semper movens immobilis*), 153 (XX: *Deus est qui solus sui intellectu vivit*). Auch dieser Text, den Eckhart gekannt hat, verdient eine ähnlich tiefgründige Studie wie jene Beierwaltes‘ über den ‚Liber de causis‘.

⁶⁰ Quaest. Par. I, n. 10; LW 5, 46, 1ff.

⁶¹ Exp. Libri Sap. n. 154; LW 2, 490, 71; zitiert bei Halfwassen, wie Anm. 40, 346.

⁶² Vgl. Alois M. Haas, *Gott Leiden Gott Lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1989, 146, 361.

selbst und zu sich selbst', nämlich, wie Eckhart weiter ausführt, 'ein Beharren in sich selbst oder ein Feststehen in sich und zugleich ein Aufwallen oder Sichselbstgebären – in sich glühend und durch sich selbst und in sich selbst fließend und wallend, Licht, das sich selbst in Licht und zu Licht ganz durch sich selbst durchdringt, indem es überall ganz durch sich selbst zu sich zurückgekehrt und zurückgebogen ist.' Eckhart denkt damit das Absolute als absolute reflexive Selbstvermittlung, die sich selbst aus sich selbst, aus ihrer eigenen überfließenden Fülle ins Sein setzt, also reine und absolute Spontaneität ist: deshalb ist Gott ursprüngliche Intellektualität.⁶³

Es wäre jetzt weiter zu fragen nach der menschlichen Reflexivität. Eckharts Analogielehre könnte uns den Weg weisen: Der Mensch ist in der Relation zu Gott ein vollkommenes Nichts (*totum nihil*), da er von sich her – ähnlich wie alles Seiende – keinen Seinsbeitrag zu sich zu leisten vermag. Aber er trägt in sich ein *vüncelîn*, das nichts anderes ist als der lebendigste Intellekt Gottes. Bevor der Mensch daran denken kann, eine geistige *reditio completa* zu vollziehen, ist sie als göttliche im tiefsten Grund seiner Seele je schon geschehen, da hier der Mensch, ob er es will oder nicht, mit Gott *eins im gewürke* ist. Was hat der Mensch zu tun in solcher Situation? Eckhart antwortet: *Dâ diu créature endet, dâ beginnet got ze sinne. Nû begert got niht mê von dir, wan daz dû dîn selbes ûzgangest in créatiurlicher wîse und lâzest got got in dir sîn. Denn nur der alsus us gegangen waer sîn selbes, der sol im selber aigenlich wider geben werden.*⁶⁴ Damit ist die Selbstaussformung Gottes dem Menschen nur wahrnehmbar, wenn dieser sich in ‚Abgeschiedenheit‘ selbst zu de-formieren gewillt ist. Ist diese Selbstdemontage in genügend grundsätzlicher Weise erfolgt, kann in bestürzender Weise Gottes Selbstenthüllung als das ihm und nur ihm eigene Selbstwesen in unendlicher Selbstreflexion wahrnehmbar werden.

⁶³ Halfwassen, wie Anm. 40, 347f.

⁶⁴ DW 1, 244, 10f.

Karin Alt

Berlin

Zu zwei Aussagen über Plotins Kindheit und Tod
(Porphyrios Vita Plotini 2, 26f. und 3, 1-6)

In einem umfangreichen Werk, „Porphyre, La vie de Plotin“, haben verschiedene französische Gelehrte, u.a. L. Brisson, J. Pépin, M. Tardieu, die Plotin-Biographie des Porphyrios herausgegeben, übersetzt, kommentiert und in vielen Beiträgen erläutert; dabei werden die Deutungen anderer Autoren in früheren Publikationen zu speziellen Problemen eingehend besprochen, teils übernommen, teils abgelehnt. Etwa gleichzeitig mit Band II des französischen Werkes erschien eine griechische Ausgabe mit Übersetzung und Kommentar von P. Kalligas¹. Trotz derart wiederholter, gründlicher Auseinandersetzung mit Textgestalt und Interpretation konnte noch immer bei gewissen Fragen keine Übereinstimmung erzielt werden. So scheint es geboten, auf manches erneut hinzuweisen oder bestimmte Aspekte hervorzuheben, zumal die sehr ausführliche französische Behandlung den Eindruck endgültiger Klärung der Probleme erwecken mag.

1) Eine Erfahrung aus der Kindheit (Porphyrios Vita Pl. c. 3, 1-6)

Plotin hat sich über seine Herkunft, seine Familie, seine Vaterstadt nicht geäußert, er hat Auskünfte darüber verweigert, wie wir durch Porphyrios erfahren. Infolgedessen beginnt dieser die Biographie seines Lehrers nicht mit den üblichen Angaben zur Person, wie der Nennung des Vaters und der Geburtsstadt, sondern mit einer Bemerkung, die den Philosophen in seiner inneren Haltung sowie zugleich den Grund für das Verschweigen persönlicher Angaben kennzeichnet: Plotin gehöre zu jenen Menschen, die sich ihrer körperlichen Existenz schämten². Darum ließ er es auch nicht zu, dass ein Bildnis von ihm hergestellt würde, was jedoch sein Schüler Amelios mit einiger List dennoch geschehen ließ,

¹ Ausgaben und Kommentare der Plotin-Vita des Porphyrios: Plotini Opera ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer Paris/Bruxelles. Bd. I 1951; Bibl. Oxoniensis Bd. I 1964. – Plotins Schriften. Übers. von R. Harder, mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Bd. Vc. Hamburg 1958. – A. H. Armstrong, Plotinus with an English Translation I, Loeb Library 1966. – Porphyre, La vie de Plotin ; I Travaux préliminaires et index grec complet, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien, Préface par J. Pépin. Paris 1982 ; II Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie par L. Brisson, J.-L. Chéronneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, J. Pépin, H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, M. Tardieu, P. Thillet. Paris 1992. – P. Kalligas, Πορφυρίου περί τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ. Athen 1991. – Ferner folgende Aufsätze: P. Henry, La dernière parole de Plotin. SCO 2, 1953, 113-130. – W. Beierwaltes, Neoplatonica. Philos. Rundschau 16, 1969, 130-133 (Rezension der Ausgabe von Henry/Schwzyzer 1964). – J. Igal, Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino. CFC 4, 1972, 441-462. – H.-R. Schwyzer, Plotins letztes Wort. MH 33, 1976, 85-97. – Im folgenden werden die Ausgaben von Henry/Schwzyzer mit H-S¹ und H-S², die Beiträge aus „Vie de Plotin“ mit VdP I und II und, soweit angegeben, mit den Autorennamen zitiert; sonstige Publikationen werden mit dem Autorennamen bezeichnet.

² V Pl c. 1, 1f. ἔφκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη.

wie Porphyrios (c. 1, 4-20) ausführlich berichtet. Später lesen wir (c. 3, 7ff.), dass Plotin im Alter von 28 Jahren (also überraschend spät) sich der Philosophie zuwandte, wobei er nach einigen Enttäuschungen bei verschiedenen Lehrern in Alexandria schließlich in Ammonios den Lehrer fand, den er „gesucht hatte“ (τοῦτον ἐζήτησεν c. 3, 14), und bei diesem elf Jahre als Schüler verblieb. Die einzige Nachricht über die Zeit bis zum Beginn des Philosophie-Studiums, die Porphyrios von Plotin gesprächsweise, und zwar wiederholt (πολλάκις) erfuhrt, ist von erstaunlicher Art (c. 3, 1ff.). Dass es sich dabei um persönliche Gespräche handelt, nicht aber um die Einfügung dieser Mitteilung in den philosophischen Unterricht, dürfte aus der Formulierung ἐν ταῖς ὁμιλίαις zu folgern sein, ein Ausdruck, der auf Privateres hindeutet³. Plotin hat demnach berichtet, er sei bis zu seinem achten Jahr, als er schon Schulunterricht hatte, immer wieder zu seiner Amme gegangen, um sich stillen zu lassen, bis er einmal sagen hörte, er sei ein „schlimmer Junge“ (ἀτηρὸν παιδίον); da habe er sich geschämt und davon abgelassen.

Warum hat Plotin, der das Übliche, die Herkunft verschwiegen, ausgerechnet diese Geschichte erzählt? Sie muss für ihn wichtig und des Berichtens wert gewesen sein. Vielleicht bedeutete sie einst eine Art Schlüsselerlebnis für das Kind im Alter von etwa sieben Jahren, jenem Alter, in dem man seit Solon eine Zäsur der Entwicklung, vor allem aber bei den Stoikern den Beginn des vernünftigen Lebens ansetzte⁴. Die Äußerung, er sei ein „schlimmer Junge“, mag der Sprecher anders gemeint, das Kind anders verstanden haben. Vermutlich wurde es durch das tadelnde Wort aufgeschreckt, auf sich zurückgeworfen, zum Nachdenken über etwas gebracht, das ihm bisher selbstverständlich war, vielleicht zur Besinnung darüber, was unsere kreatürliche Existenz bedeutet, also zu einem geistigen Erwachen in einer frühen Lebensphase. Porphyrios sagt von Plotin, er habe von Beginn an etwas Besonderes an sich gehabt, was ihn vor anderen auszeichnete⁵. Warum also sollte Plotin Jahrzehnte später lediglich diese Erfahrung aus seiner Kindheit und Jugend seinem Schüler erzählt haben, wenn er darin nicht, auch aus der Distanz des Erwachsenseins, etwas wie eine Erweckung gesehen hätte, ein bewusstes Sich-Absetzen von der leiblichen Bedingtheit, für die er sich plötzlich schämte? Insofern ist von dieser Erzählung der Bogen zu schlagen zum ersten Satz der Biographie: Plotin schämte sich,

³ Porphyrios gebraucht in der Vita Pl. für die Vorlesungen und philosophischen Zusammenkünfte konsequent den Begriff συνουσία(ι), während mit ὁμιλία(ι) Gespräche zwischen wenigen bezeichnet werden, vgl. c. 5, 5 sowie c. 8, 12. 14. 19; vgl. auch c. 18, 6f. ὁμιλοῦντι δὲ εὐκίενα ἐν ταῖς συνουσίαις (das Besondere seiner Vorlesungen: dass er dabei nicht mit rhetorischem Pomp, sondern wie in einem Gespräch vortrug). Insofern scheint mir Harders Übersetzung sinnvoll: „Dann und wann aber erzählte er mir trotzdem von sich aus bei unseren Gesprächen Einzelheiten von folgender Art“. Es mag offen bleiben, ob der Dativ ἡμῖν im Sinne von Plural oder Singular zu verstehen ist; wenn im Plural, so dürfte neben Porphyrios ein zweiter oder dritter Beteiligter gemeint sein, nicht aber eine große Schülerschar. – Die Übersetzer meinen zumeist, es handle sich um die Vorlesungen, so VdP II 134 „... il nous racontait souvent, de son propre gré, au cours de nos entretiens“, ähnlich meint es wohl Armstrong: „He did often in the course of conversation spontaneously tell us about his early life“.

⁴ Vgl. Solons Lebensalter-Elegie frg. 27 West (19 D.), bei der für das Alter von sieben Jahren freilich nur die physische Entwicklung berücksichtigt ist. Auf die Stoiker weist Brisson VdP II 206, mit Nennung der Passage Aetios IV 11 (wichtig bes. 11, 4 ὁ δὲ λόγος ... συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα). Er bemerkt dazu: »Plotin l'aurait utilisée dans ses cours pour illustrer un point de doctrine stoïcienne«. Da ὁμιλία nicht die Lehre meint, ist diese Vermutung hinfällig (s. Anm. 3).

⁵ Porph. V Pl c. 10, 14f.

im Körper zu sein. – Weder bei Harder noch in den französischen Kommentaren (VdP II 207) wird diese Möglichkeit erwähnt, wohl aber bei Kalligas⁶. Mag diese Interpretation nur eine Hypothese sein, so scheint mir doch, dass allein mit einer solchen Deutung der Ammen-Bericht seinen sinnvollen Ort in der Biographie erhält, die sogleich anschließend (c. 3, 7ff.) auf Plotins Hinwendung zur Philosophie eingeht.

2) Plotins letzte Worte vor dem Tod (Porphyrios *Vita Pl.* c. 2, 26f.)

Über die letzten Worte Plotins ist sehr viel argumentiert und geschrieben worden, ohne dass man dabei zu einer Übereinstimmung im Verständnis gelangt wäre. Darum möchte ich, trotz der umfassenden Behandlung durch Pépin (VdP II 355-383), nochmals auf diesen Text eingehen. Diese Abschiedsworte Plotins sind in unterschiedlicher Form in den Handschriften überliefert; das entscheidende Problem ist hierbei, ob Plotin seinem Schüler Eustochios gegenüber von sich selber spricht, nämlich meint, er wolle versuchen, das Göttliche in sich (in uns) zum Göttlichen im All empor zu führen – oder ob er dem Eustochios einen Auftrag an die Schüler (oder, nach Schwyzer, an alle Menschen) übermittelt mit der Aufforderung: ihr sollt versuchen, das Göttliche in euch zum Göttlichen im All empor zu führen. – Der Text enthält einige Varianten⁷: φήσας πειρᾶσθαι τὸ (τὸν) ἐν ἡμῖν (ὕμῖν) θεῖον (θεὸν) ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον. Dabei handelt es sich um folgende Fragen:

a) Ist als das Objekt des Emporführens „das Göttliche“ oder „den Gott“ zu lesen, τὸ θεῖον oder τὸν θεὸν?

b) Ist zu lesen und zu verstehen das Göttliche „in uns“, ἡμῖν, auf Plotin bezogen, oder „in euch“, ὑμῖν, gerichtet an die Schüler? Oder lässt sich auch ἡμῖν, im Sinne des „Göttlichen im Menschen“ verstanden, auf „euch“, also andere beziehen und wäre der Satz als ein Auftrag zu interpretieren, sei es mit ἡμῖν, sei es mit ὑμῖν?

c) Falls „in euch“ zu lesen oder doch, auch mit ἡμῖν, zu verstehen ist, kann dann der Infinitiv πειρᾶσθαι imperativisch verstanden werden oder wäre er in einen Imperativ zu ändern?

Zunächst sei an die Situation erinnert. Plotin war von einer üblen Krankheit befallen worden, die sich rasch verschlimmerte. Seine wichtigsten Schüler befanden sich weit entfernt von Rom; Porphyrios hatte in einer Lebenskrise auf Plotins Rat hin Rom verlassen und war, etwa anderthalb Jahre zuvor, nach Sizilien gegangen, Amelios hielt sich in Apameia in Syrien auf, dem einstigen Wirkungsort des Numenios. Die übrigen Schüler hatten sich der widerlichen Krankheit wegen von Plotin abgewandt. Er aber hatte sich nach Kampanien auf das Landgut eines Freundes bei Minturnae zurückgezogen, wo er betreut und versorgt wurde (er erhielt τὰ ἀναγκαῖα, wie Porphyrios c. 2, 21 erwähnt), jedoch war keiner seiner Freunde und Schüler bei ihm. Der einzige, der in erreichbarer Entfernung, in Puteoli, wohnte, war der Arzt Eustochios⁸. Er fand sich unmittelbar vor Plo-

⁶ Kalligas S. 96 „... ὡς ἐνδεικτικὸ μᾶς 'πρώτης μεταστροφῆς' πρὸς ἕνα φιλοσοφικότερο τρόπο ζωῆς μέσω τῆς αἰδοῦς.“ Die übrigen Kommentare erklären die merkwürdige Geschichte zumeist nicht, einige weisen darauf hin, dass die Dauer des Stillens in verschiedenen Zeiten und Gegenden unterschiedlich sei. Harder Bd. V c S.83 äußert die Vermutung, es könne ein Beispiel für ἀκούσιον ἁμάρτημα sein, was ich für abwegig halte.

⁷ Für genaue Angaben zum Text vgl. Henry S. 116-120, Schwyzer S. 87f.

tins Tod bei ihm ein. Hier beginnt der uns interessierende Text. Nach dem Bericht des Eustochios, den Porphyrios wiedergibt (c. 2, 24ff.), sagte Plotin (wörtliches Zitat): „Auf dich habe ich noch gewartet“. Dass der sterbende Plotin sehr gewünscht hatte, noch einen der Freunde zu sehen, ist allzu begreiflich, und dafür, dass bei einem Sterbenden erst nach dem Eintreffen eines ersehnten Menschen der Tod eintritt, gibt es viele Parallelen (bis in unsere Zeit)⁹. Auf die wörtliche Rede folgt im Referat des Porphyrios, mit φήσας eingeleitet, die indirekte Version. Die Frage, ob darin Plotin einen Auftrag erteilt oder etwas über sich selber aussagt, sei zunächst zurückgestellt.

Versuchen wir zu klären, ob gemeint ist, dass man das Göttliche, τὸ θεῖον, oder den Gott, τὸν θεόν, im Menschen zum Göttlichen im All emporführen solle. Während Harder betont, dass der Unterschied eher ein stilistischer sei, und sich für τὸ θεῖον entscheidet (das Neutrum sei „schlichter“, auch füge es sich besser zu τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον), vertritt Pépin die Lesart τὸν θεόν, indem er sich auf Henry und besonders auf Schwyzer beruft¹⁰. Dieser führt verschiedene Stellen bei Plotin an, die in Bezug auf den inneren Menschen den Gott nennen; auch sei τὸν θεόν die lectio difficilior. Letzteres mag zutreffen. Dennoch möchte ich für die Lesart τὸ θεῖον plädieren. Der Grund ist nicht primär, dass diese Formel, der Mensch habe τὸ θεῖον in sich, seit Platons *Timaios* (90c) – wie jeder Interpret feststellt – traditionell ist, auch nicht, dass sie zum zweiten Teil des Satzes, dem „Göttlichen im All“ besser harmoniert, sondern vielmehr dass die Aussage über den „Gott im Menschen“ für Plotin nur schwach bezeugt ist. Wiederholt sagt Plotin, der Mensch könne ein Gott sein, dass er aber einen Gott in sich habe, dafür findet sich lediglich ein Beleg IV 5 [23] 1,3¹¹. Schwyzer verweist dazu auf den Euripides-Vers ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός (frg. 1018 N.), der quasi zitiert werde. Plotin äußert sich an der genannten Stelle über die bei allen Menschen verbreitete Vorstellung: ὅταν ... λέγωσι τὸν ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἓνα καὶ τὸν αὐτόν, sie reden „von dem Gott, der in jedem einzelnen von uns ist, als von einem und demselben“. Harder (dessen Übersetzung hier zitiert ist) sieht in dieser Aussage einen Beweis „ganz in der Art der Stoa“ und hält sie bei der Erklärung der Vita-Stelle für „nicht maßgebend“, da sie „in ganz anderem Tonfall gesprochen“ sei¹². In weiteren Plotin-Texten ist nicht eindeutig vom „Gott im Menschen“ die Rede. Mir scheint daher ein sicheres Zeugnis dafür zu fehlen, dass bei den letzten Worten Plotins die Lesart τὸν θεόν von seinen Schriften her besser zu stützen wäre als τὸ θεῖον.

Für die Formulierung „hinaufführen“ zum Göttlichen oder Gott, ἀνάγειν, führt Pépin viele Belege an, doch bedarf diese bei Plotin geläufige Vorstellung wohl keiner näheren Begründung. Dagegen ist die entscheidende Frage für das Verständnis dieser Passage, ob Plotin von seinem eigenen „Versuch des Hinaufführens“ spricht oder sich mit einer

⁸ Nach Schwyzer S. 85 betrug die Entfernung etwa 70 km.

⁹ Man muss also nicht, wie Pépin VdP II 382, argumentieren: man könne «imaginer Plotin, à la manière d'un yogi, retenant sa vie jusqu'à l'arrivée de son disciple», mit Hinweis auf die «Indomanie».

¹⁰ Harder Bd. V c S. 4 und 80f.; Pépin VdP II S. 367-374; Schwyzer S. 91ff. Die Lesart τὸν ... θεόν im Text bei H-S², Armstrong, Pépin, Kalligas.

¹¹ Vgl. die bei Schwyzer S. 91f. angeführten Stellen; er betont immerhin, „am besten vergleichbar“ sei IV 5, 1,3. Kalligas nennt zusätzlich V I [10] 11, 4-8 (νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι, εἶναι δὲ καὶ τὴν νοῦ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ θεόν).

¹² Harder zu IV 5: Bd. II b S. 412; zu V Pl c. 2, 26: Bd. V c S. 80f.

Mahnung oder einem Auftrag an Eustochios wendet, er oder mit ihm die Schüler mögen diesen Versuch unternehmen¹³? Es besteht heute bei den Interpreten weitgehend Einigkeit darüber, dass der Ausdruck τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον – sofern Plotin von sich selbst spricht – nicht meinen kann „das Göttliche in mir“ (quasi als pluralis maiestatis), sondern vielmehr „das Göttliche in uns Menschen“. Insofern dürfte auch bei der Deutung des Satzes als eines Auftrags an andere das ἡμῖν vertretbar sein: sie mögen versuchen, „das Göttliche in uns Menschen“ (in sich) empor zu führen; die Entscheidung für die Lesart ὑμῖν wäre dabei nicht zwingend, wohl aber möglich. Schwyzers Einwand, die Anrede „ihr“ würde von Plotin nur in verächtlichem Ton gebraucht, überzeugt nicht; fast alle Stellen, die er dafür nennt, entstammen der Schrift II 9 [33] „Gegen die Gnostiker“, in der Plotin sich mit „ihr“ freilich abschätzig gegen die geistig verirrten Anhänger falscher gnostischer Lehren wendet. Man wird eher folgern können, dass Plotin in seinen Schriften es gänzlich unterlässt, Mahnungen mit der Anrede „ihr“ an seine Schüler und Freunde zu richten¹⁴.

Wie lässt sich aber nun erkennen und begründen, ob Plotins Worte seinen eigenen Weg empor zum Göttlichen meinen oder eine Mahnung an die Freunde bedeuten? Harders Auffassung und Übersetzung, Plotin „fügte noch hinzu, dass er versuchen wolle, sein ‚Göttliches in uns‘ hinaufzuführen zum Göttlichen im All“¹⁵, erfährt bei Pépin eine Bestätigung und ausführliche Erörterung¹⁶. Dabei hält er eine Briefstelle bei Synesios, die häufig als Beleg für die These einer Mahnung Plotins an andere angeführt wird, zu Recht für nicht beweiskräftig; Synesios zitiert die Plotin-Worte abgewandelt und meint, Plotin habe zu den „Anwesenden“ (im Plural) gesprochen, während doch allein Eustochios zugegen war¹⁷. Pépin ist davon überzeugt, dass Plotin hier etwas über sich selber aussage: es handle sich um eine Beschreibung des philosophischen Todes, um den bevorstehenden Aufstieg der Menschenseele zur Allseele, mit der sie sich im Tode vereinige¹⁸. Dies sei der ἀγὼν ἔσχατος, nach Platons *Phaidros*¹⁹. Die Lesart ὑμῖν aber entstamme der Änderung eines Kopisten, welcher eine Ermahnung von Plotins Seite für notwendig

¹³ Im Text drucken ἡμῖν HS¹, Harder, Pépin, dagegen ὑμῖν H-S², Armstrong, Kalligas. Nach Igal richtet sich der Auftrag allein an Eustochios (so auch bei Armstrong), nach Henry an seine Schüler, nach Schwyzer an alle Menschen, die dazu fähig und willens sind; vgl. dazu auch das Resümee dieser Thesen bei Pépin VdP II 353-362.

¹⁴ Auch die Stellen für „du“ enthalten zumeist keine klare Ermahnung wie in V Pl 2, 26, vgl. z.B. IV 3 [27] 24, 27 „Wenn du danach forschst, so forsche nicht mit den Augen ...“ etc. Eine eindeutige Mahnung bedeutet der letzte Satz in V 3 [49] 17, 38 ἄφελε πάντα.

¹⁵ Harder Bd. V c S. 4, dazu die Anmerkungen S. 80-82.

¹⁶ VdP II 374-383. Auch die italienischen Übersetzungen von Faggin (Milano 1947) und Cilento (Bari 1973) beziehen die Worte auf Plotins eigenen Aufstieg.

¹⁷ Synesios Epist. 139 an Herkulanios: καὶ τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον ἀναγε ἐπὶ τὸ πρωτόγονον θεῖον. Er fügt hinzu: ... ὁ φασὶ τὸν Πλωτῖνον εἰπεῖν τοῖς παραγενομένοις ἀναλύοντα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος.

¹⁸ Ob mit ἀνάγειν gemeint sein kann „le réintégration de notre âme dans l'Âme universelle“, „le retour ... au sein de l'Âme universelle“ (Pépin VdP II 380f.), sei dahingestellt. Plotin sagt einmal, die Einzelseele gehöre nach dem Tod zur Allseele oder gehe in sie ein, εἰ τῆς ὄλης γίνεται I 7 [54] 3, 9ff. An anderer Stelle spricht er davon, dass sie mit der Allseele zusammen sei, μετὰ τῆς ὄλης, wobei unterschieden wird ἐν τῷ νοητῷ und ἐν τῷ οὐρανῷ IV 8 [6] 4, 5ff. Bei der Behandlung der Frage, wo die Seele nach dem Verlassen des Körpers sei IV 3 [27] 24, 1ff., wird die Allseele gar nicht erwähnt, nur Z. 21ff. betont, die reinen Seelen seien dort, wo das Seiende und das Göttliche ist, ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ θεῖον.

¹⁹ Phdr. 247b, vgl. 246b. Doch gilt dieser ἀγὼν ἔσχατος bei Platon dem jenseitigen Aufstieg der Seele zur Ideenschau, gar nicht einer Phase des irdischen Lebens, auch nicht des Sterbens.

hielt²⁰. Der Ausruf ungeduldiger Erwartung beim Eintreffen des Eustochios σὲ ἔτι περιμένω besage nur, dass Plotin nicht allein habe sterben wollen: es war „l'angoisse d'une mort solitaire, mieux qu'aucune autre motivation“²¹.

Gegen diese Interpretation ist einiges einzuwenden. Es dürfte unwahrscheinlich sein, dass Plotin bei seiner Isolation sich in einem Angstzustand vor dem Tod befand und den Freund herbeisehnte, weil er den einsamen Tod fürchtete. Viel naheliegender ist die Annahme, dass er, der Jahrzehnte hindurch im Kreise von Schülern und Freunden in Rom gelehrt und ihnen den Weg der Philosophie, des geistigen Aufstiegs gewiesen hatte, jetzt aber von ihnen allen verlassen war, vor dem Sterben einem vertrauten Menschen ein letztes Wort über das philosophische Lebensziel sagen wollte. Und dieser Zuspruch sollte wohl kaum diesem allein gelten, sondern auch den anderen Freunden, sofern sie von Plotins Tod erfuhren. Plotin gemahnt sie an den langen gemeinsamen Weg der geistigen Orientierung, den sie nun, ohne den Beistand ihres Lehrers, allein fortsetzen mögen. In diesem Sinne haben schon früher Henry, Beierwaltes und Schwyzer und neuerdings Kalligas diese Aussage gedeutet²².

Entscheidend für das Verständnis ist nun weniger die Frage, warum Plotin auf Eustochios sehnlich wartete, als die Bedeutung und zeitliche Einordnung des geistigen „Hinaufführens“. Die zahlreichen Stellen, die Pépin für ἀνάγειν aus Plotins Schriften anführt, betreffen sämtlich die Situation des Menschen in diesem Leben: hier auf Erden soll er es als sein Ziel betrachten, sich zu bemühen und zu versuchen, die Verbindung zu einer höchsten geistigen Ebene zu erlangen, das Göttliche in sich empor zu führen. In dieser Weise charakterisiert auch Porphyrios seinen Meister: „Er strebte immer zum Göttlichen ... und führte sich oftmals hinauf zum ersten, jenseitigen Gott“²³. Plotins Dasein war von dieser Haltung, diesem Streben geprägt. Seit Platon sah man in der Hinwendung zum Geistigen und Göttlichen den Sinn des philosophischen Lebens; in der Sprache des *Phaidon* heißt dies „Sterben lernen“ im Verlauf der irdischen Lebenszeit. Auch in allen mythischen Aussagen, in denen Platon einen Ausblick auf das jenseitige Seelen-Dasein eröffnet, entscheidet das während dieses Lebens Erreichte unabänderlich über das künftige Los nach dem Tod. Nach der Lösung der Seele vom Körper bestimmt entweder ein Gerichtsurteil das weitere Geschick (so in den meisten Mythen) oder aber der Zustand der Seele bedingt unmittelbar ihre künftige Existenzweise: so kann nach der Version des *Phaidon* (80d ff.) die völlig gereinigte philosophische Seele in den geistigen Bereich, in den hier als das Unsichtbar-Geistige, ἀιδές, definierten Hades eingehen²⁴. Ein eigenes Bemühen und den Versuch, zu Höherem aufzusteigen, kann es bei Platon in den letzten Lebens-Minuten oder im Moment des Sterbens nicht mehr geben; längst ist alles entschieden. Aus Plotins Schriften ist nicht belegbar, dass er von dieser platonischen Über-

²⁰ VdP II 375, 377-381.

²¹ VdP II 382f.

²² Vgl. Henry S. 121, Beierwaltes S. 131 (zustimmend zu Henry), Schwyzer S. 91, Kalligas S. 92. Nach Armstrong und Igal sind die Worte allein an Eustochios gerichtet.

²³ V Pl. c. 23, 4ff. αἰεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον . . . ; πολλάκις ἀνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεόν. Vgl. auch c. 10, 29f.

²⁴ Dieser Aussage entspricht im Schlussmythos *Phaid.* 114 c2ff. die Angabe zum Los der gänzlich philosophischen Seelen, die in einen nicht mehr vorstellbaren und beschreibbaren Bereich aufsteigen.

zeugung abgewichen wäre. Darum scheint es mir unmöglich, dass Plotin in seinen letzten Worten von sich selber, einem eigenen „Versuchen“, gesprochen hätte, sondern er wandte sich zu Eustochios und mit ihm an seine Schüler und Freunde, mit denen er lange im gemeinsamen Bemühen um den geistigen Aufstiegsweg verbunden gewesen war²⁵ und von denen allein Eustochios noch vor dem Tod zu ihm gefunden hatte, um diese Worte wie ein Vermächtnis zu empfangen²⁶.

²⁵ Zur Formulierung der Aussage V Pl c. 2, 26f.: ich möchte den Infinitiv *πειρᾶσθαι* belassen, verbunden mit der Lesart *ὑμῖν*. Wenn man das Verb in den Imperativ ändert, wäre auch *ἡμῖν* möglich. Harder weist im Kommentar zur Stelle (Bd. V c S. 81) darauf hin, dass für den Schreiber beide Formen *ὑμῖν* / *ἡμῖν* gleich klangen. Den Imperativ hält er für nötig: „Eine so feierliche Mahnung würde den Imperativ verlangen.“ Dies scheint mir nicht zwingend; auch ist schwerlich zu entscheiden, wieweit der präzise Wortlaut (im Sinne von Infinitiv/Imperativ) über Eustochios und Porphyrios auf uns gekommen ist.

²⁶ Bei dieser Interpretation setze ich voraus, dass die Passage im Bericht des Porphyrios ernst zu nehmen ist. Schwyzer S. 96f. sieht in ihr eine Anekdote und hält es für möglich, „dass Porphyrios sich dieses Wort ausgedacht habe, wozu er sich dreißig Jahre hatte Zeit lassen können“; er rechnet „dieses Wort Plotins zur Heiligenlegende“.

Christos Térézis – Elisavet Kamitsi

Patras, Grèce

Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus

Résumé

La présence du terme «technique» dans les oeuvres des philosophes de l'Ecole Néoplatonicienne est assez limitée. Cela est dû à cause de la décadence des institutions politiques durant la dernière période de l'époque romaine et de l'époque byzantine précoce. Les Néoplatoniciens croient que la personne n'est pas mû par soijmême pour sa vie et il se contrôle par des pouvoirs qui interviennent effectivement dans la vie sociale. De cette façon, ils concluent au résultat que la «technique» n'est peut pas fonctionner comme une intervention effective des hommes dans la démarche productive et dans la vie sociale. Le résultat est que leur pensée se dirige vers le divin. Ils considèrent que cela qui n'est pas réalisé dans le champ social, c'est possible de se passer sous d'autres conditions au terrain métaphysique et que les pouvoirs divins sont les architectes authentiques qui forment ou modulent un système cosmologique des fonctions infaillibles.

La présence et l'analyse spécialisée du terme 'technique' et de ses produits linguistiques dans les œuvres des philosophes de l'Ecole Néoplatonicienne sont surtout limitées. Ce phénomène n'est pas contingent et de ce fait se serait faux s'il se rapprochait de critères herméneutiques du casuel. Etant donné que la réflexion exprime, parfois plus et parfois moins, l'ambiance culturelle répandue, ce ne serait pas faux si on solidarisait cet usage épargnant avec les conditions politiques et sociales – et pourquoi pas avec les économiques – du dernier période romaine et du commencement de l'époque byzantine. En même temps il serait hors de raison si on excluait pour l'interprétation du phénomène ci-dessus les appréciations des philosophes même néoplatoniciens pour la contexture de ces conditions et pour les conquêtes et les perspectives qui forment tant au niveau personnel qu'au collectif. Pourtant il faut souligner que ces appréciations ne sont pas directement visibles à leurs textes. Dès le 3ème siècle après J. C. la réflexion grecque se trouve, en ce qui concerne les conditions sociales et culturelles qui l'établit et conduise, à une démarche de croissante décadence. Cet avilissement de ces conditions extérieures est évident et au niveau du langage philosophique. Dans plusieurs cas les intellectuels de cette période forment leurs sujets d'une manière de laquelle manque la méthode dialectique exhaustive et l'argument purement rationnel.

Les philosophes néoplatoniciens, comme les consciences authentiques de cette époque, aperçoivent évidemment que les institutions politiques ne se dirigent pas par des fonctions rationnelles du régime démocratique, mais par des pouvoirs autoritaires, qui ne permettent pas la rénovation et le changement. Ils s'avisent que l'individu n'est pas un libre régleur de sa vie personnelle, mais il est contrôlé des pouvoirs qui interviennent forcément à la formation de l'action du corps social. Et également tout cela sans les règles

qui posent la simple raison et l'essentiel contrôle juridique. Donc, on ne rencontre pas dans tous leurs textes leur appréciation que la Technique peut fonctionner comme intervention active de l'homme à la démarche productive et au devenir social. L'actualité quotidienne se détermine presque absolument d'un système supérieur d'elle et est caractérisée d'une répétition formelle. De cette façon, n'importe quelle perspective est limitée pour une transformation libérale de la vie sociale.¹

Le résultat de ci-dessus est que la réflexion humaine se tourne obligatoirement vers la partie métaphysique, pour épuiser ces valeurs qui y sont nécessaires de sorte qu'elle établisse un lieu authentique pour ses références existentielles. Que donc n'a pas lieu au niveau social est considéré qu'il est possible qu'il soit exécuté par d'autres termes au niveau divin, qui est caractérisé par des éléments de la béatitude et de l'authenticité. Rien là n'est défailant et dépendant. Puisqu'il est considéré que les pouvoirs divins où entités se trouvent dans un lieu tellement différent de ce de l'expérience directe, il est présumé qu'elles disposent de manière autonome les prépositions de constituer de façon tellement logique et technique un monde qui contrôle exclusivement eux-mêmes. Ce sont les architectes authentiques et de cette façon ils établissent un système ontologique des fonctions parfaites et des connexions, tant au niveau métaphysique qu'au niveau physique.²

Sous les conditions ci-dessus, il est évident que pendant la période fleurissante de l'École Néoplatonicienne la philosophie a perdu assez d'éléments de son caractère dialectique et incontestablement de ses alimentations sociales. Principalement il s'occupe de décrire et d'interpréter un édifice métaphysique, lequel l'âme humaine espère dans un certain moment – soit postérieur au décès – de rencontrer, à l'égard de surpasser les impasses auxquelles a encouru et lever les contradictions qui la persécutent.³

1 À propos de la manière grâce à laquelle se forme le discours philosophique à l'École Néoplatonicienne, cfr. J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1982 pp. 16, où on lit pour Plotinus: «Raison et mystique, dirons-nous, ne sont pas inversement, mais directement proportionnelles, parce qu'elle ne sont pas sur le même plan et qu'elles se nourrissent l'une de l'autre à des points de vue différents. En sorte que l'auteur des *Ennéades* peut être à la fois intégralement critique. C'est même parce qu'il est intégralement mystique qu'il conduit si loin sa démarche rationnelle dans cette interprétation du *Parménide* qui est le cœur de sa pensée.» Voir aussi, H. D. SAFFREY, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, éd. J. Vrin, Paris 1990, où on lit: «L'ascèse des philosophes néoplatoniciens était celle des contemplatifs qui méditent et qui prient. Leur pratique de la prière nous est connue non seulement par les hymnes que nous avons conservées, mais aussi par la théorie de la prière qu'ils ont construite. Quant à Proclus, mettant en application sa théorie des caractères imprimés par les dieux en toutes choses, il montre que l'exercice de la prière consiste à rechercher ces caractères et à les utiliser pour remonter vers leurs auteurs» (pp. 218–219).

2 Pour la structure du monde métaphysique suivant les philosophes de l'École Néoplatonicienne, voir An. CHARLES-SAGET, *L'architecture du divin*, éd. Les Belles Lettres, Paris 1982, où on lit: «Proclus ne possède pas de métalangage ou de caractéristique, pour dire ces structures, horizontales ou verticales. Si bien que le modèle du développement de toutes les séries est aussi la première série (les Henades), de même que le principe de chaque série (la monade) en est aussi le premier terme. Sans doute Proclus accorde aux henades et monades, de leurs causes). Ces quasi-êtres sont liés au système, des lors qu'ils sont pensés selon quelque lien, fut-il de différence.»

3 Il n'est pas contingent que Plotin et Proclus accentuent notamment la structure et les fonctions tant à la psyché divine qu'humaine. Cfr. symptomatiquement, Plotin, *Difficultés relatives à l'âme* I (4, III, 27); II (4,

*

Dans cette petite étude qui suit, on tentera de se rapprocher la tentative ci-dessus à travers une affaire distributive intitulée: «modification métaphysique de la technique». Dans ce but on fera l'analyse d'un texte de l'œuvre du néoplatonicien Proclus *Théologie Platonicienne*. Explicitement, on va analyser ce texte auquel le philosophe traite le fameux mythe de Protagoras concernant Prométhée. Moyennant ce mythe il déborde une appréciation concernant la relation entre la technique comme application pratique et compétence et à la science politique comme source des règles logiques et somptuaires. Il s'agit d'un essai herméneutique qui, selon notre avis, reflète à un degré satisfaisant l'ambiance politique dominée du 5ème siècle et la figure du monde sur ce qui se base. Pour des raisons qui s'associent avec nos objectifs on présentera cet essai indépendamment de ses influences platoniciennes.

Au commencement donc de ses analyses, Proclus réfère que selon le mythe Prométhée exprime l'intention d'orner avec des en-cas spéciaux le genre des hommes et prévoit pour l'amélioration qualificative de ses activités. Son but était de se soustraire à l'implication des hommes aux activités qui les enferment aux activités endolories pour leur vie. En même temps, son but était de ne pas se soumettre aux nécessités que les pouvoirs incontrôlables de l'environnement naturel imposent à leur existence. Et tout cela pour ne pas être conduit, personnellement et collectivement, à une décadence culturelle, qui apparaît comme le résultat inévitable de la non-valorisation rationnel des sources naturelles ou de la relation ambiguë et occasionnelle avec les compétences productives qu'elles disposent. «Ce mythe raconte que Prométhée voulant pouvoir la race humaine et prendre soin de notre vie rationnelle pour que cette vie ne périsse pas engloutie dans les folles passions de la Terre et les fatalités de la Nature.»⁴

Le danger donc de soumission des hommes à un déterminisme naturel et irréductible et à un confinement interminable a relancé Prométhée à entreprendre de leur donner la possibilité de décorer la nature grâce à leurs compétences techniques. Il a induit ces compétences à leur âme comme reflets d'un esprit supérieur métaphysique. De cette façon, de la situation de l'immaturation et de la naïveté, où se trouvait l'âme humaine, obtient par l'intermédiaire des arts les conditions pour qu'elle forme les forces intellectuelles et cognitives sur des bases assurées. Et pas seulement cela, mais à un degré suivant, à arriver à la contemplation des «formes» ou des «espèces» (εἰδών) archétypes. «... a étroitement lié la nature aux arts, a offert ceux-la comme des imitations de l'intellect aux âmes qui en jouent, et par eux a excite notre faculté de connaissance et de raisonnement à la contemplation des formes.»⁵ Pour le lecteur exigeant, il est incontestable qu'ici sont acclimates tant les caractéristiques métaphysiques de la technique que son orientation métaphysique. En d'autres termes, la cause et le but de la technique ne constituent pas ses éléments in-

IV, 28). Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria* II, 151. 15–152. 2; III, 254. 2–31. *Sur le premier Alcibiade de Platon* (A. Ph. SEGONDS), 332. 21–334. 28

⁴ Proclus, *Theologie Platonicienne* V, 88. 1–4. (trad. H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK) Platonis, *Protagoras* 320c8–322 d5.

⁵ *Théologie Platonicienne* 88. 1–4. Voir aussi, Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria* III, 198. 11–16.

trinsèques mais ils se posent hors de sa convenance, au cadre de la dépendance du physique de la métaphysique. Et à ce point, Proclus transfère à cette question concrète la relation ontologique entre la «forme» ou l'«espèce» et la matière, comme a été formulé par Platon. Il souligne que chaque intervention technique offre la «forme» ou l'«espèce» et ornemente la matière, que chaque fois fonctionne comme le substrat des constructions. Πᾶσα γὰρ τεχνικὴ ποίησις εἰδοποιός ἐστι καὶ κοσμητικὴ τῆς ὑποκειμένης ὕλης.⁶

Dans la suite Proclus constate que Prométhée assume le rôle du médiateur entre le divin et l'humain, quelque chose qui se définit comme mission pour offrir lui-même les arts aux âmes humaines. Il tente donc de les épuiser d'Héphaïstos et d'Athéna, parce que, selon les conceptions dominées, la cause de tous les arts se contient essentiellement à ceux deux Dieux et voire d'une façon qui prévoit leurs applications. D'autant plus, Héphaïstos concède les possibilités créatives des arts, tandis que Athéna pose à leur fonction la capacité de correspondre aux postulats logiques d'un niveau supérieur. «... la cause des arts est contenue à titre premier chez ces dieux...»⁷ Cette distribution d'Athéna met en état que la technique ne se reclasse pas positivement au cas où elle dépasserait le niveau de l'activité simple et manuelle et référerait à une conscience de soi-même. On dira que quelque chose introduit des appréciations remarquables concernant la contexture des professions et la convenance de travail.

Le philosophe néoplatonicien, pourtant, observe que, si les âmes humaines se suffisaient seulement aux en-cas ci-dessus, ils resteront dans le cadre d'une pratique, soit de pointe, dextérité. Pour que les âmes humaines s'évaluent donc à un niveau supérieur qualitativement, ils ont besoin d'un supplément scientifique qui a des possibilités rationnelles et somptuaires, pour organiser les arts et les diriger vers leur vraie mission. Et telle est la politique, qui peut intervenir avec des changements attentifs et offrir aux arts ces éléments décoratifs qui y changeront l'image et la fonction vers le mieux. En même temps il a la possibilité de conduire les âmes avec l'armement de la vertu vers cette sorte de vie qui est d'accord avec l'intellect. «Puisque les âmes dans le monde de la génération avaient besoin non seulement de la découverte des arts mais aussi d'une autre science plus parfaite qu'eux, la science politique, qui peut coordonner ces arts, les mettre en ordre et attirer jusqu'à la vie intellectuelle les âmes par le moyen de la vertu».⁸ La priorité qui est déjà donnée à la politique envers la technique rend les propositions de Proclus claires. Poser au même niveau la politique avec l'intellect, il l'attache des propriétés irréductibles et telles qui ne sont pas déterminées par les appréciations variables des âmes humaines. Il faut souligner ici que tous les procès sont réalisés hors de la convenance et la responsabilité de choix des hommes.

⁶ *Théologie Platonicienne* V, 88.4–5. Pour la théorie des 'espèces' à Proclus, cfr. *Commentarium in Platonis Parmenidem* 785.4–799.22 et 978.21–983.18. Aussi J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, pp.143–186. C. STEEL, «Proclus et les arguments pour et contre l'hypothèse des Idées», *Revue de philosophie ancienne* 1984(2), pp. 3–27.

⁷ *Théologie Platonicienne* V, 88.4–11. Pour les interventions rationnelles d'Athéna, voir aussi *In Platonis Timaeum commentaria* I, 165.30–169. 21.

⁸ *Théologie Platonicienne* V, 88.11–15. Pour la relation de l'intellect avec l'âme, cfr. Proclus, *The Elements of Theology* (E.R. DODDS), pr. 166–211, pp. 144.9–241.20. Aussi *Commentarium in Platonis Parmenidem* 890.39–898.2.

Proclus confirme cette priorité avec sa pensée suivante, accentuant que Prométhée se présente faible d'offrir aux hommes cette science régulatrice. Et cela, parce que la politique se trouve d'abord à la région de Zeus, où il ne pouvait pas pénétrer de façon clandestine et de la voler. Cette faiblesse témoigne que la politique est exclue d'être octroyé aux hommes de l'entité qui n'appartient au monde divin, ni encore même si elle appartient aux titanes. De cette façon, Zeus grâce à un messenger, que lui-même choisit, offre aux hommes la prudence (φρόνησις), la timidité (αἰδῶ), et en général la science politique. Il assigne comme mission à son ange d'allouer cette vertu de la pensée politique et du comportement à toutes les personnes et avec la même façon. En même temps, à leur fournir à tous la capacité de savoir des droits, des beaux des biens, évitant les discriminations. Cela ne se passera pas le même avec les arts, desquelles chacune est partagée à un groupe particulier de personnes. Chaque groupe saura suffisamment seulement une art, alors que toutes les autres soit les connaît peu, soit les ignore. «...παρακελεύεται πᾶσιν ὁμοίως μεταδοῦναι τῆς ἀρετῆς ταύτης καὶ ἐπὶ πάντας νεῖμαι τὴν τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν γνῶσιν, ἀλλὰ μὴ διηρημένως ὥσπερ τὰς τέχνας ἄλλας ἄλλοι κατενεύμαντο».⁹

La priorité, donc, qui s'attribue par Proclus à la science politique envers la technique se trouve hors de toute ambiguïté. Il s'agit, sauf tout, d'une différence appréciative entre le facteur qui a application partout et à ce facteur qui a une application partielle. La remarque de cette différence démontre que pour la communauté politique est important comment les citoyens auront conscience et auront ressenti toutes ces vertus intellectuelles et morales qui se contiennent à la science politique, qui reflète un monde des archétypes métaphysiques. De cette façon, cette science acquiert un rôle régulateur tant au monde intérieur des hommes qu'à leur relation entre eux, les personnelles, les juridiques et les productives. Cela fonctionne comme postulat qui ne permette pas de contestation.

Par la suite Proclus libère ses aspects de leur analyse mythique et les pose plus dans le cadre de ses catégories de pensée. Il exprime alors l'appréciation que, puisque tout ci-dessus est en vigueur, il faut examiner à quelle entité convient le fait d'appartenir, notamment, la science politique et à quelle entité l'a posée avec tous ces caractéristiques à la société des hommes. La réponse la considère naturelle. Il relève qu'il faut diriger notre attention vers cette entité divine qui a déterminé le fait que les divins dominent des mortels, le tout domine de la partie et les êtres mus par eux-mêmes (αὐτοκίνητα) et les intellectifs d'être supérieurs respectivement des êtres mus par les autres (ἕτεροκίνητα) et de ceux qui se démunissent de l'intellect. Pour le philosophe néoplatonicien, les graduations ci-dessus définissent une hiérarchie austère, puisque la priorité des métaphysiques envers les physiques correspond aux exigences d'une image du monde qui est strictement organisée.¹⁰

⁹ Cfr. *Theologie Platonicienne* V, 88.16–29. Voir aussi, Platonis, *Protagoras* 321d4–322d5. Pour les positions de Proclus sur la morale, cfr. L.J. ROSAN, *The Philosophy of Proclus. The final Phase of Ancient Thought*, New York 1949, pp. 193–217.

¹⁰ *Theologie Platonicienne* V, 89.9–14. Pour la considération systématique des termes 'mouvement', 'être mu par soi-même' 'être mu par autrui', cfr. S. E. GERSH, *Mouvement, a Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, ed. Leiden, E.J. Brill, 1973.

L'entité divine que signifie Proclus est le «démurge», dont on parle encore dans les textes de Platon. Ses dispenses positives et ses interventions sont plusieurs. D'abord c'est la cause d'ensemble des biens qui existent au genre des hommes, constituant de cette façon la source des valeurs politiques et morales. Deuxièmement, il organise tout le système cosmique et l'associe à l'intérieur avec les plus parfaites analogies de telle façon, qu'elle fonctionne comme une force harmonique avec des lancements juridiques. Et pas seulement cela, mais au cadre du système ci-dessus il a établi la plus parfaite cité. C'est la force qui contribue à exister le parfait aux âmes humaines, aux cités et au monde de l'expérience visible. Selon sa capacité, le démiurge constitue ce principe métaphysique qui possède au-dedans de ce champ à la quelle appartient où habite l'exemple supérieur de la politique. «N'est-ce pas le démiurge qui est cause pour nous de tous ces biens, n'est-ce pas lui qui dirige le monde entier, qui l'a lié au moyen des proportions les meilleures, qui a établi toute la constitution du monde»¹¹ Le philosophe néoplatonicien est explicite. Dans aucun autre principe on ne pourra pas convenir comme postulat ou comme possibilité, ou comme héritage ontologique le genre initial de la politique qu'à celui qui orne l'univers. Pour que ces priorités et le pointage permanent de la cité humaine se conservent, il souligne que les choses ci-dessus existent pourvu que le tout premier – élément de départ – et la perfection – élément d'évaluation – de toutes les cités soient la cité cosmique: Καὶ τίνι γὰρ ἄλλω ἂν προσήκειν συνομολογήσαιμεν τὸ τῆς πολιτικῆς πρωτουργὸν εἶδος ἢ τῷ διακοσμοῦντι τὸ πᾶν, εἴπερ ἐστὶ τῶν πολιτειῶν πασῶν πρωτίστη καὶ τελειωτάτη ἢ κατ' οὐρανόν¹². Dans la cité cosmique Proclus attribue apparemment un caractère archétype et la définit de fonctionner comme ensemble envers la partie. De ce fait, la cité des hommes prend de sens seulement si elle répète la cité cosmique avec les fonctions qu'elle choisit elle-même.

En concluant Proclus établit de la façon suivante les fonctions- interventions du principe au quel se réfère. D'une coté, ce principe comme démiurge produit tout et l'emmène en cohérence entre eux. De l'autre coté, puisqu'il est la source de l'art politique il est le tout premier et le parfait démiurge, qui orne avec sa logique tant les touts (ὄλα) que les parties (μερῶν). Selon ses principes métaphysiques, le philosophe néoplatonicien observe que même le Dieu comme démiurge est transcendant envers tout ce qui crée. Bien qu'à tout subsiste comme pouvoir immanent, conserve envers eux son autonomie transcendante: Πῶς δὲ οὐκ αὐτός ἐστιν ὁ πρότιστος Ζεὺς, ὁ πᾶσι μὲν τὸ θεῖον ἀφορίζων καὶ μίαν ἐκ πάντων πολιτείαν συνυφαίνων, ἐξηρημένος δὲ ἀπάντων τῶν μεριστῶν αἰτίων...¹³. Ici il faut souligner que la juxtaposition en commun de transcendant – apophatique avec l'immanent – cataphatique ne constitue pas une opposition dans le cadre de l'Ontologie Néoplatonicienne. Tandis qu'il épargne le caractère absolu du divin, il manifeste la manière grâce à la

¹¹ *Théologie Platonicienne* V, 89.15–27. Voir aussi Platonis, *Timaeus* 41da–41e3.

¹² *Théologie Platonicienne* V, 89. 28–90. 8. Voir aussi Platonis, *Protagoras* 321d 4–5; *Respublica* IX, 529 b 2–5. La manière holistique grâce à laquelle s'approche le monde est évidente. Malgré les hiérarchies et les distinctions/différenciations toutes ses parties et toutes ses fonctions/activités sont posés dans le même cadre.

¹³ *Théologie Platonicienne* V, 90. 9–9¹. 3. À propos de la relation de Zeus avec la rapport politique, cfr. *In Platonis Timaeum commentaria* I, 317 5–11. À propos de la transcendance du métaphysique envers le physique, cfr. *Théologie Platonicienne* II, 66. 1–73. 23. Voir aussi, W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1979, pp. 89–118.

quelle il approvisionne les processus cosmiques. De toute façon il faut conserver et la distance et la communication. Le transcendent et l'immanent constituent le système des principes ontologiques de Proclus.

Selon tout ce qu'on a examiné, on aboutit aux quatre énoncés suivants:

A. Proclus établit un système d'activités sociales, dans laquelle reconnaît nettement la prédominance du théorique- logique élément envers le pratique- manuel, même au cas où le dernier aurait d'éléments logiques. De cette façon il avive, pour encore une fois, son habitude ordonnée à hiérarchiser les facteurs qui décrit avec la remarque des ses priorités notables. Explicitement, l'hierarchie ci-dessus introduit des distractions distinctes entre les classes des citoyens qui entrent en vigueur commençant par les occupations théoriques ou pratiques. En conséquence, il déclare quels citoyens considère capables d'intervenir à la vie politique ou de la former.

B. Il transporte comme archétypes les prépositions des activités professionnelles et des occupations politiques au champ métaphysique. Il présente donc les hommes pendant la situation initiatrice et seulement économiquement structurée sans possibilités pour une évolution supérieure culturelle. Cependant, les perspectives pour leur organisation politique demeuraient comme possibilités. Conséquemment, il faudrait qu'elles se dirigent perpétuellement vers le divin, pour épuiser les termes pour leur survie logique. Il faudrait attribuer la convenance pour l'opération n'importe quelle affaire en entités qui sont supérieures d'eux.

C. En déterminant Proclus la qualité de la technique de la politique rapporte d'une manière une interprétation idéologique de la vie collective. Il établit une réalité authentique suivant ses appréciations, qui définit comme source des principes et normes. Il choisit quelque chose de fantasmagique ou quelque chose qui ne s'approuve pas par l'expérience directe et la place au lieu de la donnée objective. Il entreprend d'attacher de pouvoir incontestable ontologique à une chose qui n'est pas tangible. De ce fait, il forme des images et représentations de la vie sociale et politique avec des attributions herméneutiques, métaphysiques et évaluatives. Les questions directes sociales se contiennent, de cette façon, en marge.

D. En situant le philosophe néoplatonicien Prométhée et le messenger de Zeus entre les hommes et dieux il supprime les vides n'importe lesquelles qui pourront exister au niveau d'acte dans son système. Grâce à sa théorie concernant les divins intermédiaires – p. ex les henades – il a entrepris de supprimer les vides entre le monde métaphysique et physique au niveau de l'Ontologie. On dira donc qu'il suggère encore un monisme moral et pratique. Sous cette condition, le monde métaphysique non seulement il ne constitue pas une réalité inaccessible mais elle fonctionne prevoyamment pour le monde social. De cette façon, il se forme une conception optimiste de la vie, puisque le souci des affaires humains est donné, et voire des architectes authentiques. On se trouve donc à une période où l'atténuation en schèmes mythiques et religieux se présente comme nécessaire pour les consciences qui ne disposent pas les appuis indispensables sociaux et politiques.

Beate Regina Suchla
Göttingen

*Wenn die Liebe sich verströmt.
Zur Liebes-Konzeption des Dionysius Areopagita*

In Erinnerung an Hildesheim

Die klassische Literatur ist reich an geflügelten Aussagen über die Liebe: „Nicht doch mitzuhassen, sondern mitzulieben bin ich geboren“¹, läßt Sophokles die Antigone zu Kreon sagen, als der sie auffordert, ihren im Zweikampf um Theben gefallenen Bruder Polyneikes als Landesfeind zu ächten. Vergils luftige, naturverbundene Sentenz „Omnia vincit Amor“² steht diesem tragisch leidvollen, reflektierten Mitlieben der Antigone scheinbar entgegen. Hekatoms Sentenz „Si vis amari, ama!“³, die Seneca seinem Freund Lucilius vorträgt, gemahnt demgegenüber freundschaftlich an die Gegenseitigkeit von Beziehungen. Augustins Aufforderung „Dilige, et quod vis fac!“⁴ verweist letztendlich fundamental auf Liebe als Basis jeglichen gelingenden Handelns.

Es bedarf allerdings nicht der geflügelten Zitate, um festzustellen: Die Liebe gibt es; jeder erlebt sie aktiv; jeder begegnet ihr passiv. So zeigt sie sich als ein banales Phänomen. Die Liebe verweist jedoch auch auf den Grund der menschlichen Existenz. So zeigt sie sich zudem als ein basales Phänomen. Darüber hinaus zergliedert sich dieses Phänomen in eine Vielzahl von zum Teil recht unterschiedlichen Erscheinungsweisen. Für diese hält das Altgriechische Ausdrücke bereit wie: ἀγάπη, ἔρως, φιλότης, φιλία, das Lateinische etwa: caritas, amor oder dilectio; der deutschen Sprache mangelt diese Vielfalt des Vokabulars, weshalb sie den jeweiligen Charakter der Liebe durch Adjektive spezifizieren muß: fürsorgende Liebe, körperliche Liebe, freundschaftliche Liebe usw. Alle diese Begriffe lassen erkennen, daß das Wort „Liebe“ ein relationaler Begriff ist, der eine reiche Vielfalt von Beziehungsarten meint. Qua banal, basal und aequivok zugleich beflügelt „Liebe“ die Phantasie und regt zum Denken an.

Schon früh bemühten sich demzufolge philosophische Denker, diesen Beziehungsreichtum zu einer gegliederten Einheit zusammenzufassen: Empedokles, Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus sind frühe Beispiele; ihnen folgten Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin, Leibniz, Fénelon, Pascal, Rousseau, Schelling, Schlegel, Schleiermacher und viele andere⁵. Eine der nachhaltigsten Konzeptionen ist jedoch jene des Dionysius Areopagita⁶, der in der zentralen Partie seiner Schrift *De divinis nominibus*, d.h.

¹ Antigone 523.

² Bucolica 10,69.

³ Epistulae morales 9,6.

⁴ In epistulam Ioannis 78, PL 35, 2033.

⁵ Zur Geschichte des Begriffs vgl. Kuhn/Nusser 1980, 290–318; Schöpf 1980, 318–328.

⁶ Zu ihm siehe etwa Suchla 1998.

im Rahmen seiner Behandlung des Guten, eine Abhandlung über die Liebe schrieb⁷. Die darin entwickelte Liebes-Konzeption stelle ich im folgenden vor⁸, um dann kurz auf ihre immense Bedeutung und Aktualität hinzuweisen.

Die philosophische Frage nach dem Woher der Liebe beantwortet Dionysius Areopagita kosmisch: Liebe (ἔρως) ist ein weltbestimmendes Prinzip insofern, als sie mit Gott in eins geht⁹ und alle ihre Ausdifferenzierungen in Gott als der Liebe gründen und zu Gott als der Liebe hinführen¹⁰: die Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen; die Liebe des Menschen zu Gott, zur Welt, zum Menschen und zu sich selbst.

1. Die Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen

1.1. Das Wesen der göttlichen Liebe

Gottes Wesen ist, so sagt Dionysius Areopagita, unerkennbar, weshalb diesbezügliche Aussagen nicht möglich sind. Gottes Wirken läßt aber Rückschlüsse auf sein Wesen zu¹¹. Das gute Wirken der göttlichen Liebe¹² führt daher Dionysius Areopagita zu Aussagen über ihr Wesen: Gottes Liebe ist ein Vermögen im Sinne einer Kraft¹³. Diese ist ontologisch gut, da sie in Gott als dem Guten um des Guten willen besteht¹⁴. Sie ist zudem vollkommen, da Gott auch der Vollkommene ist¹⁵. Als gute und vollkommene Kraft ist sie jedoch nicht nur vorhanden, sondern auch bivalent¹⁶; denn sie ist wertbejahend und motivierend zugleich¹⁷. Als motivierende Kraft bewegt sie zum Tun, als wertbejahende Kraft setzt sie Beziehungen¹⁸.

1.2. Das Wirken der göttlichen Liebe

Die motivierende Kraft¹⁹ bewegt, so Dionysius Areopagita, Gottes Wille und Tun dergestalt, daß Gott willentlich²⁰ auf das Seiende ausströmt²¹, daß er sich willentlich in die

⁷ DN IV 10–17 (Suchla 1988, 48–54; Suchla 1990, 154–162).

⁸ Obwohl ihr im Denken des Dionysius Areopagita eine zentrale Rolle zukommt, und sie zudem eine enorme Wirkung verzeichnen kann, findet sie in der Forschungsliteratur nicht den ihr gebührenden Platz: Kuhn/Nusser 1980 etwa oder Ruh 1990 gehen nicht auf sie ein. Horn 1925 betrachtet nur den areopagitischen Begriff der ekstatischen Liebe. Völker 1958 behandelt die ἀγάπη unter dem Aspekt des Tugendlebens. De Vogel 1963 und 1981 a sowie 1981 b untersucht vor allem die Beziehungen zwischen dem neuplatonischen ἔρως und dem boethianischen amor. Rist 1966 betrachtet das Vokabular (ἔρως – ἀγάπη) des Dionysius Areopagita. Beierwaltes 1985 und 1986, Osborne 1994 und Manos 1995 untersuchen den areopagitischen Liebesbegriff vor allem in seiner Beziehung zur platonischen Schönheit und unter dem Aspekt der neuplatonischen Tradition. McGinn 1994 betrachtet ihn im Rahmen der mystischen Tradition. Niarchos 1995 untersucht ihn unter dem Blickwinkel der Kausalität, Andia 1996 unter jenem der Henosis. Eine gute Einführung in die Themenstellung geben Cayré 1934, Nygren 1937; Chydenius 1970.

⁹ 1 Johannes 4,8: „Gott ist die Liebe“.

¹⁰ DN IV 7, 150,16: ἀγάπη; IV 11, 156,1: ἔρως.

¹¹ Belege bei Suchla 1988, 9 f.

¹² DN IV 10, 155,17–20.

¹³ DN IV 15, 161,1–2: δύναμις.

¹⁴ DN IV 12, 158,14 f.

¹⁵ DN IV 16, 161,13–14: δύο ἐρωτικὰς δυνάμεις.

¹⁶ DN IV 14, 160,3–4: τῷ μὲν κινεῖται, τῷ δὲ κινεῖ.

¹⁷ DN IV 14, 160,6 f.: δύναμις κινητική.

¹⁸ DN IV 14, 160,9–11.

¹⁵ DN XIII, 226,8 ff.

¹⁷ DN IV 14, 160,1–15.

²⁰ DN V 8, 188,6–10.

Schöpfung hinaus verströmt²². Doch warum tut sie dies; was ist der Grund dieser Bewegung? Die Bewegung gründet nach Dionysius Areopagita – wie eben bereits erwähnt – in der ontologischen Gutheit Gottes, der eine praktische Güte folgt: Gott verströmt sich gut, weil er der übergute ist²³. Wie ist dann diese Bewegung zu denken?

Gott ist, so Dionysius Areopagita, als in sich differenzierte Einheit auch Geist²⁴. Als Geist nun eignen Gott Begriffe und Willensäußerungen²⁵. Die Bewegung ist dann eine Folge göttlicher Willensäußerungen. Allerdings ist diese Folge nicht als zeitliche Aufeinanderfolge zu denken. Denn eine wesentliche Bestimmung des göttlichen Wesens ist – so Dionysius Areopagita – sein Alles und alles zu gleicher Zeit²⁶, d.h. er wirkt zugleich als Scheidung und Einung und ist zugleich Geschiedenheit und Einheit; er wirkt zugleich als Hervorgang und Permanenz und ist zugleich Andersheit und Identität; er wirkt zugleich als Bewegung und Stillstand und ist zugleich Enthülltheit und Verborgtheit usw. Gottes Tätigkeiten und Gottes Sein sind nach Dionysius Areopagita somit nicht begrenzt, sind grenzenlos²⁷, sind ohne Anfang und ohne Ende, sind unendlich²⁸. Infolge der genannten göttlichen Willensäußerungen läßt Gott die in seinem Geist vorausbestehenden Begriffe somit zeitfrei aus sich selbst verströmen²⁹. Dieses Sich-selbst-Verströmen ist, so Dionysius Areopagita, als ekstatischer Wesenszug Gottes³⁰ und Ekstase als eine transzendierende Folge seines motivierenden Vermögens zu begreifen³¹.

Wenn aber nach dieser Konzeption Gott der Gute ist mit dem Drang zum Sich-Verströmen schlechthin, wie läßt sich dann das malum, das Böse, das Übel und das Schlechte in diese Konzeption einordnen? Und woher kommt es (unde malum)? Die Antwort auf diese Frage, die Dionysius Areopagita ausführlich erörtere³², ergibt sich aus der Antwort auf die Frage nach dem Sein des endlich Seienden.

Ein Produkt göttlicher Scheidungsaktivität, d.h. der Tätigkeit Gottes, ist, so Dionysius Areopagita, die Schöpfung, die die Welt in ihrem gesamten Seinsbestand umfaßt. Da diese nach Dionysius Areopagita in Gott präexistiert und somit eine Form der Selbstdarstellung Gottes ist, ist sie auch als Abbild Gottes zu begreifen³³. Dieses Abbild stellt allerdings kein vollkommenes Abbild dar, sondern lediglich eine Art Teilbild. Somit ist die Schöpfung endlich, ist das ontologische Ergebnis des göttlichen schöpferischen Hervor-

²² DN IV 2, 145,15; 6, 150,2; IX 2, 208,8–17; XI 2, 219,23; 6, 223,12 u.ö.

²³ DN IV 14, 160,10 u.ö. Dionysius Areopagita prägt hier der Sache nach – im Anschluß an Plotin und Proklos – das im Mittelalter aufgegriffene Axiom „Bonum diffusivum sui – Dem Guten kommt es zu sich zu verströmen“.

²⁴ DN VII, passim. Zum folgenden siehe auch Suchla 2002 a, 209 f.

²⁵ DN V 8, 188,6–10.

²⁶ DN XIII 1, 226,8; vgl. DN I 4, 115,13–15; I 6, 119,6; XIII 1, 226,13 f.

²⁷ DN V 10, 189,7–190,1.

²⁸ DN X passim.

²⁹ DN IV 14, 160,10.

³⁰ Kobusch 1995, 94: „Durch diese Charakterisierung des in sich unerkennbaren, eingestaltigen, sich differenzierenden göttlichen Wesens als einer ekstatischen Liebe ist Dionysius einen entscheidenden Schritt über die Konzeptionen der Neuplatoniker, Plotins aber auch des Proclus, hinausgegangen“.

³¹ DN IV 13, 158,19–159,14.

³² DN IV 18–35, 162,6–179,13. Dazu jüngst: Schäfer 2002.

³³ DN II 8, 132,15.

gangs Begrenzung des Unbegrenzten und Bestimmung des Unbestimmten³⁴. Das Seiende ist jedoch nach Dionysius Areopagita nicht nur bestimmt, begrenzt und endlich, es ist auch in sich differenziert gestuft, wobei diese Seinsstufung als Hierarchie zu begreifen ist, d.h. als heilige Ordnung, die es zu heiligen gilt³⁵. Die Stufung dieser Ordnung bestimmt sich aus der Teilhabe des Seienden an Gott: Je größer der Grad der Partizipation an Gott ist, desto größer ist auch die Nähe zu Gott³⁶. Es ergeben sich dann die himmlische und die kirchliche Hierarchie mit jeweils drei Triaden, d.h. mit 18 von oben nach unten in absteigender Folge geordneten Rängen³⁷. Diese werden durch Gott zusammengehalten, was nach Dionysius Areopagita besagt, daß einerseits Gott allem Seienden immanent ist, und daß andererseits Gott der Rückbezug für alles Seiende ist und alles Seiende an Gott Anteil hat³⁸. Wie nun ordnet Dionysius Areopagita das Malum (das Übel, Böse, Schlechte, Schlimme, Schreckliche, Kranke usw.³⁹), in seine Konzeption einer hierarchischen Ordnung des Seienden ein?

Das Malum ist, so Dionysius Areopagita, unbestreitbar in der Welt, es wirkt schädigend und zerstörerisch⁴⁰. Heißt das nun, daß das Malum ein Sein hat? Das Malum kann nach Dionysius Areopagita kein Sein aufweisen, da alles, was ist, aus dem absoluten Guten kommt und das absolut Gute nicht das Gegenteil seiner selbst, das malum, in sich einschließen oder aus sich hervorbringen kann⁴¹. Da aber auch unmöglich etwas aus dem Nichts entstehen oder in das Nichts vergehen kann, hat das Malum kein Sein⁴². Wenn es kein Sein hat, hat es dann aber eine Ursache?

Da sich nach Dionysius Areopagita der Gute – qua Gutheit – nur gut verströmt, und so kein Seiendes – auch nicht Dämonen⁴³ oder Materie⁴⁴ – in seinem Wesen schlecht oder böse sein kann⁴⁵, ist das Malum nicht von Gott, dem Guten, verursacht. Da aber alles Seiende von Gott, dem Guten, verursacht ist, hat das Malum weder Sein noch Ursache⁴⁶. Wenn das Malum aber weder Sein noch Ursache hat, wie ist es dann zu erklären?

Nach Dionysius Areopagita ist die Ursache vornehmer und enthält mehr Sein als das Verursachte⁴⁷. Demnach ist fehlerhafte Entfaltung von verursacht Seiendem möglich. Das Malum gründet in dieser möglichen fehlerhaften Entfaltung von verursacht Seiendem⁴⁸, ist Schwäche und Mangel von Seiendem und Gutem, dem es in vielerlei Gestal-

³⁴ Etwa DN V 9, 189,4 f.; DN XIII 1, 226,11.

³⁵ CH und EH passim.

³⁶ DN V 3; ferner Suchla 1996, 215 f., sowie etwa Caroll 1983.

³⁷ Dazu: Suchla 2002 a, Anmerkung 27; immer noch grundlegend: Roques 1983.

³⁸ Dazu: Suchla 2002 b.

³⁹ Das ist „der philosophische Wortschatz im Sinnbezirk des Malum“ (Marquard 1980, 653).

⁴⁰ DN IV 19 f.

⁴¹ Nach dem aristotelischen Satz vom Widerspruch (Metaphysik IV 3–8, insbesondere 1005 b 19 f.).

⁴² DN IV 19, 30.

⁴³ DN IV 23.

⁴⁴ DN IV 28.

⁴⁵ DN IV 26.

⁴⁶ DN IV 19, 30.

⁴⁷ DN V 6, 8.

⁴⁸ DN IV 20; 26.

ten und aus mannigfaltig fehlerhafter, geschwächter Ursache heraus innewohnt⁴⁹. Das Malum ist demnach Defekt des Guten und hat als solches nach Dionysius Areopagita keinen eigenen ontologischen Stand, sondern als Störung einer guten Ordnung nur Mitsubstanz durch Anderes⁵⁰, nur durch Anderes Realität⁵¹.

Indem Dionysius Areopagita das Malum als ein *deficiens bonum*, als ein fehlerhaftes Gutes, begreift, entmächtigt er das Malum des Malums, macht er das Malum zu einer Nichtigkeit und schafft so eine christliche Metaphysik des Malum als Gegensatz zur neuplatonischen Ontologie des Guten⁵². Wie nun fügt Dionysius Areopagita in diese Malum-Konzeption das Theodizee-Problem ein, d.h. die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes?

Dionysius Areopagita sieht die Antwort im Begriff der Würde und des Wertes: Gottes Gerechtigkeit erweist sich daran, daß Gott jedem Seienden das zuteilt, was ihm gemäß seiner Würde bzw. gemäß seines Wertes (oder anders formuliert: gemäß seiner Seinsmacht) zukommt⁵³. Teil dessen, was dem Menschen zukommt, ist, so Dionysius Areopagita, seine Freiheit, d.h. sein freier Wille. Dieser ermöglicht jedes Malum, auch den Abfall von Gott. Allerdings kann das Malum, da es, wie gesagt, keinen eigenen ontologischen Stand hat, als solches nicht direkt intendiert oder direkter Gegenstand einer schöpferischen Tat sein, sondern nur unter dem Schein des Guten beabsichtigt sein⁵⁴. Indem Gott dem Menschen die Freiheit zum Malum läßt und auch die Freiheit gewährt, von ihm, d.h. von Gott, abzufallen, ist er somit dem Menschen gegenüber gerecht⁵⁵. Andererseits ermöglicht diese Gerechtigkeit Gottes die jederzeitige Rückwendung des Menschen zu Gott als seinem Ziel⁵⁶, das als Folge seines motivierenden Vermögens sich selbst verströmt und das gesamte Universum begründet und eint⁵⁷. Was nun bewirkt nach Dionysius Areopagita dieses göttliche Sich-Verströmen, und wie hat man sich die Begründung des Universums, wie seine Einung zu denken?

Die Wirkung des Sich-Verströmens ist, so Dionysius Areopagita, dreifach⁵⁸: 1. Gott schafft die Welt samt ihrer hierarchischen Ordnung sowie den Menschen⁵⁹; 2. Gott offenbart sich⁶⁰; 3. Gott schenkt Erleuchtung, d.h. das Vermögen der Erkenntnis⁶¹. Das nun heißt: Wenn die Liebe sich verströmt, dann wirkt sie kreativ, kommunikativ, informativ. Die Begründung des Universums als göttlicher Schöpfung der Welt ist zum einen, wie eben bereits gesagt, ein willentliches und zeitfreies Herausfließen der in Gottes Geist vorausbestehenden Begriffe⁶², zum anderen deren hierarchische Strukturierung und Ord-

⁴⁹ DN IV 20; 30–32.

⁵⁰ DN IV 31, 176,16–177,2.

⁵¹ Dazu: Mühlenberg 1969.

⁵² Riesenhuber 1980, 670.

⁵³ DN VIII 7, 204,5;11;20.

⁵⁴ DN IV 20, 167,7: πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν (sub specie boni; vgl. schon Platon, Staat, 505 d-e).

⁵⁵ DN VIII 8.

⁵⁶ DN I 5, 117,16; IV 4, 148,14–18 u.ö.

⁵⁷ DN IV 7, 152,4: τὰ ὅλα συνέχον; 15, 161,2 u.ö.: δύναμις ἐνωτική.

⁵⁸ Dazu etwa: Suchla 1996, 2002 a und 2002 b.

⁵⁹ DN IV 14, 160,9: ἀγαθὴν πρόοδον.

⁶⁰ DN IV 14, 160,8: ἐκφανσιν ὄντα ἑαυτοῦ δι' ἑαυτοῦ.

⁶¹ DN IV 2, 145,14 f.: τῶν ἐκεῖθεν ἐκβλυζομένων ἐλλάμψεων.

⁶² DN IV 14, 160,10. Wie das zu denken ist: Suchla 2002 b.

nung⁶³ und zum dritten deren ontologische, gnoseologische sowie ethische Verbindung und Einung⁶⁴.

Die oben gestellte Frage nach der Einung ist dann laut Dionysius Areopagita folgendermaßen zu beantworten: Medium⁶⁵ der einenden Kraft ist ein hierarchisch konzipiertes soziales Gefüge, das aus drei Rängen besteht, dem jeweiligen Rang von Höherstehenden, Gleichrangigen und Untergeordneten, und diese in ein aktives Verhältnis zueinander setzt. Charakterisiert ist dieses Verhältnis durch Fürsorge (πρόνοια) des oberen Ranges den unteren Rängen gegenüber, durch den Zusammenhalt von Gleichrangigen (ἀλληλουχία bzw. κοινωνική ἀλληλουχία, κοινωνία, ἀλλήλων συνοχή) und durch Rückwendung (ἐπιστροφή) der unteren zu den oberen Rängen⁶⁶: „Die Liebe ... wollen wir als einende und vermischende Kraft begreifen, die die Höherstehenden zur Fürsorge für die Bedürftigeren bewegt, die Gleichrangigen dagegen zum gegenseitigen Zusammenhalt und zuletzt die Untergeordneten zur Hinwendung zu den Überlegenen und Höherstehenden“⁶⁷. Der Motivation zu diesen sozialen Interaktionen gesellt sich nach Dionysius Areopagita die Motivation zur Selbsterhaltung hinzu⁶⁸. Die einende und vermischende Kraft der Liebe ist, so Dionysius Areopagita, dann als Bewegung sowohl „über der Welt“ als auch „in der Welt“⁶⁹, wirkt im gestuften Sein von oben nach unten und von unten nach oben⁷⁰, und ist so der Grund des Zusammenhangs des Seienden.

Wenn die *motivierende* Kraft Gottes seinen Willen und sein Tun dergestalt bewegt, daß er willentlich und schöpferisch auf das Seiende ausströmt, dann stellt sich die Frage nach der Wirkung der *wertbejahenden* Kraft Gottes.

Die Bewegung hin zur Verströmung der im Geist vorausbestehenden Begriffe setzt nach dem oben Gesagten deren Wertbejahung voraus. Das Vermögen der göttlichen Wertbejahung⁷¹ erstreckt sich daher nach Dionysius Areopagita auf alles, was ist⁷². Allerdings ist auch sie hierarchisch zu verstehen, oder anders formuliert: Der jedem Seienden zukommende Wert bemißt sich nach jenen Gaben, die Gott dem Seienden jeweils zuteilt und die dessen Stand festlegen⁷³. Gleichzeitig setzt das Vermögen der Wertbejahung nach Dionysius Areopagita Beziehungen zwischen Gott und allem Seienden⁷⁴, die sich wiederum an dem jedem Seienden zugeordneten Wert ausrichten⁷⁵ und mit dem oben be-

⁶³ Dazu ebenfalls: Suchla 2002 b.

⁶⁴ Wie Anmerkung 38.

⁶⁵ Zur hierarchischen Vermittlung etwa: Goltz 1974.

⁶⁶ DN IV 7, 152,16–18; 10, 155,9–11; 12, 158,16–18; 13, 158,19–159,3; 15, 161,1–5. Quelle dieses Gedankens ist zweifellos Proklus; siehe auch Suchla 1988, 116, Anm. 108.

⁶⁷ DN IV 15, 161,1–5.

⁶⁸ DN IV 10, 155,11.

⁶⁹ DN IV 16, 161,7.

⁷⁰ DN IV 15–17.

⁷¹ Das Wortfeld um ἀξία herum (ἄξιος, ἀξιόω usw.) ist im Werk des Dionysius Areopagita zahlreich belegt; ich zähle 84 Belege; davon entfallen 31 auf ἀξία.

⁷² DN VIII 7, 204,11: κατὰ τὴν ἐκάστῳ τῶν ὄντων ἐπιβάλλουσιν ἀξίαν.

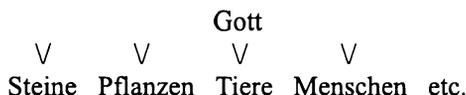
⁷³ DN V 3; dazu wiederum: Suchla 2002 b. Hier stellt sich dann die oben bereits angerissene Frage nach der Theodizee, d.h. nach der Gerechtigkeit Gottes, die Dionysius Areopagita in DN VIII 7–9 beantwortet.

⁷⁴ Etwa DN II 5, 128,14–129,3; V 5, 183,15; VIII 5, 203,1–4. Das Wortfeld um μετοχή (μετέχειν usw.) ist im Werk des Dionysius Areopagita ebenfalls zahlreich belegt; ich zähle 56 Belege für μετέχειν.

reits genannten Begriff der Teilhabe umschrieben sind. Deren Grad hängt von der Nähe zu Gott ab, was besagt, daß der Grad der (hierarchisch festgelegten) Nähe zu Gott den Charakter der Beziehung festlegt.

Folgt man Dionysius Areopagita, dann setzt das wertbejahende göttliche Vermögen zwei Arten von Beziehungen: die

1. proportionale ($\kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\alpha\nu$) Beziehung ohne den Aspekt der Gegenseitigkeit⁷⁶



2. personale Beziehung auf Gegenseitigkeit⁷⁷



Da Gott in seiner Liebe, Größe, Vollkommenheit usw. unerreichbar ist ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$), ist diese Beziehung stets asymmetrisch, basiert sie auf asymmetrischer Gegenseitigkeit⁷⁸.

Damit sind nach Dionysius Areopagita die wesentlichen Merkmale der Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen umrissen und die Fragen beantwortet, was, wie, warum, wo und wozu die Liebe in der Welt ist und wirkt. Was nun besagt dies für die Liebe des Menschen?

2. Die Liebe des Menschen zu Gott, zur Welt, zum Menschen und zu sich selbst

2.1. Das Wesen der menschlichen Liebe

Der Mensch besitzt nach Dionysius Areopagita die ihm von Gott gewährte Freiheit⁷⁹, Wesen und Wirken der göttlichen Liebe als Paradigma anzuerkennen und sich für das Modell der göttlichen Liebe zu entscheiden⁸⁰. Es ist dann sein Weg der Versuch der Nachfolge Gottes ($\theta\epsilon\omicron\mu\mu\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$)⁸¹, eine geglückte menschliche Liebe stets eine theomimetische Liebe, in der Gottes Liebe zum Seienden als Paradigma der menschlichen Liebe zum Seienden zu gelten hat⁸². Warum aber sollte sich der freie Mensch für das Modell der göttlichen Liebe entscheiden?

⁷⁵ DN VIII 8, 205,15: $\acute{\alpha}\pi\omicron\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\nu$... $\tau\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\alpha\nu$; vgl. VIII 7, 204,5.19 f.; IX 10, 214,4 f.

⁷⁶ DN VIII 5, 203,1 f.; IX 9, 213,7–14.

⁷⁷ DN IV 11, 157,5–7.

⁷⁸ DN IX 6, 212,1–4.

⁷⁹ Zur Freiheit siehe oben sowie Suchla 1992,414–418 und Suchla 2002 b.

⁸⁰ DN IV 7, 152,6: $\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\omicron}\nu$.

⁸¹ Vgl. etwa DN I 4, 112,14; Ep VIII 1, 171,3–9. $\theta\epsilon\omicron\mu\mu\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ und $\theta\epsilon\omicron\mu\acute{\iota}\mu\eta\tau\omicron\varsigma$ sind in den Werken des Dionysius Areopagita zahlreich belegt; ich zähle 33 Belege.

⁸² In Anlehnung an Johannes 15,9: „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt“.

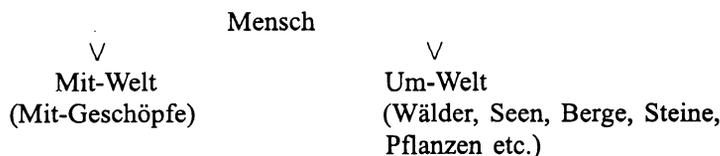
Weil, so Dionysius Areopagita, Gott ein Wert ist, den man bejahen und zu dem man daher in Beziehung treten kann; weil Gott, so Dionysius Areopagita, ein Wert des Strebens und des Liebens, d.h. des Strebens und des Liebens wert ist⁸³. Wertbejahung schließt nach Dionysius Areopagita das öffentliche Bekenntnis zum Wert ein⁸⁴. Ziel des Strebens und Liebens ist dann die Angleichung an Gott (ὁμοίωσις θεῷ)⁸⁵. Während aber, so Dionysius Areopagita, die Liebe Gottes – qua Vollkommenheit des göttlichen Prinzips⁸⁶ – eine vollkommene Liebe ist, ist infolge des Axioms, daß die Ursache vornehmer sei und mehr Sein enthalte als das Verursachte⁸⁷, die Liebe des Menschen auch als theomimetische Liebe nur eine unvollkommene Liebe. Wie nun läßt sich ihr Wesen bestimmen?

Da, so Dionysius Areopagita, die menschliche Erkenntniskompetenz fragmentarisch und fehlerhaft ist, muß beim Menschen der Wertbejahung die Werterkenntnis vorausgehen. Analog der göttliche Liebe ist dann das Wesen der menschlichen Liebe das Vermögen, einen Wert zu erkennen, ihn zu bejahen, sich ihm hinzuwenden, sich öffentlich zu ihm zu bekennen, das auf ihn bezogene Wollen und das auf ihn bezogene Tun zu motivieren. Was nun besagt dies dem Inhalt nach?

2.2. Das Wirken der menschlichen Liebe

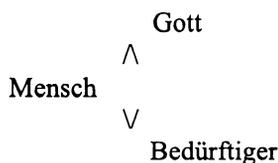
Folgt man Dionysius Areopagita, so erstrecken sich menschliche Werterkenntnis, Wertbejahung und Hinwendung – qua ἀξία ὄντων – auf alles, was ist, d.h. auch auf Steine, Pflanzen, Tiere usw. Das wiederum besagt, daß – in Analogie zur göttlichen Liebe – auch für den Menschen zwei Arten von Beziehungen zu unterscheiden sind: die

1. proportionale (κατ' ἀξίαν) Beziehung ohne den Aspekt der Gegenseitigkeit



2. personale Beziehung auf Gegenseitigkeit

- 2.a. asymmetrisch⁸⁸



⁸³ DN IV 7, 152,4–6; 14, 160,2: ἐραστὸν καὶ ἀγαπητὸν u.ö.

⁸⁴ DN VII 4, 199,18–200,2; EH II, insbesondere II 5, 71,16; 6, 72,1–7 u.ö.

⁸⁵ DN I 2, 110,14; DN IX 6, 211,13–212,8.

⁸⁶ DN XIII, 226,8 ff.

⁸⁷ DN V 6, 8.

⁸⁸ Zur Beziehung Mensch-Gott siehe Suchla 2002 b.

2.b. symmetrisch

Mensch > Gleichrangiger

Was bedeutet dies nun praktisch?

Nach Dionysius Areopagita motivieren⁸⁹ die genannten Beziehungen zu den oben angeführten sozialen Interaktionen, die die Selbsterhaltung einbegreifen. Dabei erfordert die proportionale Beziehung nur das fürsorgende, schützende und erhaltende Tun, während die personale Beziehung sämtliche Interaktionen beansprucht. Was besagen diese dem Inhalt nach?

Rückwendung (ἐπιστροφή) meint nach Dionysius Areopagita den Rückbezug hin zu Gott als dem Ziel (τέλος) alles Seienden⁹⁰. Sein Höhepunkt ist die unio mystica, die indessen nur auf dem Weg des mystischen Schauens erreichbar ist⁹¹. Fürsorge (πρόνοια)⁹² wird von Dionysius Areopagita begriffen als vorausschauend-sorgendes Dasein für das Anvertraute, das Hilfe, Entgegenkommen, Verzeihung, Schutz, Lebenserhalt, Erkenntnisvermittlung, Irenik, Zusammenhalt und Güte einbegreift⁹³. Dem Schutz (ἀσφάλεια, ἀσφαλίζω) kommt hierbei eine überragende Rolle zu⁹⁴. Demgegenüber meint Zusammenhalten (ἀλληλουχία, κοινωνία, ἀλλήλων συνοχή) die Pflege des Gemeinschaftsgedankens, der durchaus auch die Bestandserhaltung einbezieht⁹⁵. Was ist nun bemerkenswert an der hier dargestellten Liebes-Konzeption des Dionysius Areopagita?

Dionysius Areopagita bietet mit ihr nicht nur eine ontologische und metaphysische Konzeption des Phänomens Liebe, vermittelt nicht nur formal und material, was Liebe ist, sondern reflektiert implicite auch auf die Rolle und den Rollenwechsel dessen, der liebt⁹⁶. Denn Verhaltens- und Handlungsweise des Liebenden sind nach Dionysius Areopagita sowohl mit der hierarchischen als auch mit der sozialen sowie ontischen Position verbunden, auf der sich der Handelnde oder sich Verhaltende selbst begreift. Schaut er nach oben, etwa zu Amtsträgern der Kirchlichen Hierarchie, begreift er seine Position als eine der hierarchischen bzw. hierarchischen und ontischen Unterordnung; betrachtet er seine eigene Ebene, d.h. Mitmenschen auf der ihm zugeordneten hierarchischen Ebene, sieht er seine Position als eine der hierarchischen und ontischen Gleichstellung; richtet er seinen Blick nach unten, etwa zu Tieren, Pflanzen, Steinen etc., begreift er seine Position als eine der ontischen Überordnung.

⁸⁹ Vgl. zur motivierenden Kraft Gottes: DN IV 7, 152,16–19; 12, 158,13–18; zur motivierenden Kraft der Menschen: DN IV 10, 155,8–13; 13, 158,14–159,3; zur motivierenden Kraft generell: DN IV 15, 161,1–5.

⁹⁰ Dazu immer noch grundlegend: Aubin 1963. Siehe weiter Suchla 2002 b.

⁹¹ Dazu: Suchla 2002 a, 214–216.

⁹² Zum metaphysischen Begriff der Pronoia vgl. etwa Brons 1977.

⁹³ Zum Inhalt von πρόνοια siehe etwa DN IV 11, 157,5 f.; V 1, 180,8–181,15; XI 3, 220,7–11; 5, 221,7–10; XII 2, 225,1–3; 3, 225,12 f.; Ep 8, 173,14–175,4; Ep 9, 3, 201,12 f. Das Wortfeld um πρόνοια herum (προνοέω, προνοητικός etc.) ist im Werk des Dionysius Areopagita wiederum häufig belegt; ich zähle insgesamt 89 (!) Belege; davon entfallen auf πρόνοια allein 46 (!) Belege.

⁹⁴ Siehe DN IV 11, 157,5 f.; DN VIII 5, 202,21 f.; 203,1 f.; X 1, 215,1–3; XI 1, 218,3 f.

⁹⁵ DN IV 10, 155,9–11.

⁹⁶ Dazu ausführlicher: Suchla 2002 b.

Die Reflexion auf die eigene Position transformiert – so verstehe ich hier die areopagitische Konzeption – den Begriff der ontischen und hierarchischen Position implizite in den Begriff der Rolle, d.h. des *Seins als jemand*, die der auf sein eigenes Handeln oder Verhalten Reflektierende zuerst zu denken hat und dann, nachdem er auf seine Handlung oder sein Verhalten als Über- oder Untergeordneter oder Gleichgestellter reflektiert hat, in freier Wahl übernehmen kann; aus der Position der Unterordnung, Gleichstellung und Überordnung wird so die Rolle des Untergeordneten, Gleichgestellten und Übergeordneten.

Neben seiner ontischen und hierarchischen Position und seiner Rolle hat der Mensch – so muß man Dionysius Areopagita weiter interpretieren – aber auch seinen eigenen Rollenwechsel zu begreifen. Denn seine Rolle wechselt nach der Richtung seiner Betrachtung. Blickt der liebende Mensch nach oben, handelt er oder verhält er sich in seiner Rolle als Untergeordneter; blickt er zur Seite, handelt er oder verhält er sich in seiner Rolle als Gleichgestellter; blickt er nach unten, handelt er oder verhält er sich in seiner Rolle als Übergeordneter. An die jeweilige Rolle ist eine dieser Rolle zugeordnete Bestimmung und Wirkung des Menschen geknüpft. Durch dieses Denken einer Transformation einer ontischen und hierarchischen Position in eine Rolle und eines ontischen bzw. hierarchischen Positionswechsels in einen Rollenwechsel, einer Zuweisung von unterschiedlichen Bestimmungen, Wirkungen und Aktivitäten, die mit einem Positions- und Rollenwechsel verknüpft sind, und ihrer frei gewählten Annahme verbindet Dionysius Areopagita die Positions- und Rollenproblematik des Menschen mit seiner Freiheitsproblematik – welch ein progressives, modern anmutendes Denken! Worin besteht nun dessen Bedeutung und Aktualität?

Schon früh wurde der areopagitische Entwurf sowohl vernunftbetont spekulativ als auch glaubensbetont mystisch interpretiert. So bezogen sich einerseits Mystiker wie Jan van Ruusbroec, Heinrich Seuse, Johannes Tauler oder Johannes vom Kreuz, andererseits spekulative Denker wie Albert der Große, Thomas von Aquin, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Friedrich Wilhelm Schelling oder auch Edith Stein darauf. Thomas von Aquin etwa kommentierte ausführlich den areopagitischen Traktat über die Liebe⁹⁷, rezipierte und diskutierte ihn in seinem eigenen Entwurf⁹⁸ und prägte über den Thomismus das neuzeitliche Verständnis von Liebe wesentlich mit. Worin aber liegt in einer Zeit der Ent-Eschatologisierung und Ent-Soteriologisierung die Aktualität des hier vorgestellten Modells?

Die Aktualität liegt in der Erstreckung des Schutzes auf alles Seiende. Grundlage dieser Erstreckung ist das Verständnis von Liebe als Vermögen, alles Seiende, d.h. all das, was ist, als Wert anzuerkennen, zu bejahen, sich darauf zu beziehen, sich zu dieser Beziehung zu bekennen und Wollen und Tun auf seinen prospektiven Zusammenhalt, Erhalt und Schutz hin zu motivieren. In einer Zeit, in der individuell und kollektiv, innerstaatlich und überstaatlich, lokal und global dem Schutz von Seiendem eine immer größere Rolle zukommt⁹⁹ – wir sprechen vom Schutz der Gene, des ungeborenen Lebens, der Organe,

⁹⁷ Pera 1950, 131–154 (Text, Kommentar, Anmerkungen).

⁹⁸ De caritate und Summe der Theologie I 20; II 1, 25; 26–28; II 2, 23–33; 44 (Auseinandersetzung insbesondere mit den Liebesbegriffen von Aristoteles, Augustinus und Dionysius Areopagita). Zum Verhältnis der Konzeptionen von Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin etwa: Ritacco-Gayoso 1989.

⁹⁹ Man denke etwa an die jüngsten Erweiterungen des bundesdeutschen Grundgesetzes mit seinen Erweiterungen des Staatsschutzes auf Umwelt und Tierwelt.

des Wassers, der Tiere, der Arten, der Natur, der Landschaft, der Regenwälder, der biologischen Vielfalt, des Trinkwassers, der Umwelt, des Klimas –, zeigt sich die areopagitische Konzeption als hypermodernes Modell, das sich für einen Paradigmenwechsel in Anspruch läßt: Von der Wertbejahung des Menschen hin zur Wertbejahung alles Seienden, vom Bekenntnis zum Menschen hin zum Bekenntnis zu allem Seienden, von der Fürsorge für den Menschen hin zur Fürsorge für alles Seiende, vom Schutz des Menschen hin zum Schutz alles Seienden.

Abkürzungen:

DN = De divinis nominibus.

EH = De ecclesiastica hierarchia

Ep = Epistulae

PL = Patrologia Latina.

Ausgaben:

B. R. Suchla, ed. Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus, = Patristische Texte und Studien 33, Berlin-New York 1990.

G. Heil, ed. Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, = Patristische Texte und Studien 36, Berlin 1991, 7–59, 63–132.

A. M. Ritter, ed. Corpus Dionysiacum II: De mystica theologia, Epistulae, = Patristische Texte und Studien 36, Berlin 1991, 141–150, 155–210.

Übersetzungen:

B. R. Suchla, Ps.-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eingeleitet, übers. und mit Anm. versehen, = Bibliothek der griechischen Literatur 26, Stuttgart 1988.

G. Heil, Ps.-Dionysius Areopagita, Über die Himmlische Hierarchie, Über die Kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übers. und mit Anm. versehen, = Bibliothek der griechischen Literatur 22, Stuttgart 1986.

A. M. Ritter, Ps.-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe, eingeleitet, übers. und mit Anm. versehen, = Bibliothek der griechischen Literatur 40, Stuttgart 1994.

Literatur:

Andia 1996 = Y. de Andia, Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, = Philosophia Antiqua 71, Leiden-New York-Köln 1996.

Aubin 1963 = P. Aubin, Le problème de la conversion (ἐπιστροφή), Paris 1963.

Beierwaltes 1985 = W. Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt am Main 1985, insbesondere 148–154.

Beierwaltes 1986 = W. Beierwaltes, The love of Beauty and the Love of God, in: A.H. Armstrong (Hg.), Classical Mediterranean Spirituality, New York 1986, 292–313.

Beierwaltes 1998 = W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum, = Philosophische Abhandlungen 73, Frankfurt am Main 1998.

Brons 1977 = B. Brons, Pronoia und das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 24, 1977, 165–186.

Caroll 1983 = W. J. Caroll, Participation and Infinity in Dionysius the Areopagite, in: Patristic and Byzantine Review 2, 1983, 54–64.

Cayré 1934 = F. Cayré, Les sources de l'amour divin, Paris 1934.

- Chydenius 1970 = J. Chydenius, *The symbolism of love in medieval thought*, Helsinki 1970.
- Goltz 1974 = H. Goltz, *Hiera mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum, = Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 4*, Erlangen 1974.
- Horn 1925 = G. Horn, *Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique 6*, 1925, 278–289.
- Kobusch 1995 = Theo Kobusch, *Dionysius Areopagita*, in: Friedrich Niewöhner (Hg.), *Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard*, München 1995, 84–98; 351–356.
- Kuhn/Nusser 1980 = H. Kuhn/ K.-H. Nusser, Artikel „Liebe. I. Antike. II. Bibel, Patristik und Mittelalter. III. Neuzeit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, 1980, 290–318.
- Manos 1995 = A. Manos, *The Neoplatonic Interpretation as to the Teaching of Divine Love in Dionysius Areopagite*, in: *Diotima 23*, 1995, 55–59.
- Marquard 1980 = O. Marquard, Artikel *Malum. I. Einführung und Überblick*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie 5*, Basel 1980, 652–656.
- McGinn 1994 = B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Band 1: *Ursprünge*, Freiburg-Basel-Wien 1994, insbesondere 233–269.
- Mühlenberg 1969 = E. Mühlenberg, *Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht*, in: *Kerygma und Dogma 15*, 1969, 226–238.
- Niarchos 1995 = C. G. Niarchos, *Good, Beauty and Eros in Dionysius' Doctrine of Divine Causality*, in: *Diotima 23*, 1995, 106–108.
- Nusser siehe Kuhn.
- Nygren 1937 = A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Bd. 2, Gütersloh 1937.
- Osborne 1994 = C. Osborne, *Eros unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford 1994.
- Pera 1950 = C. Pera O. P., ed. *S. Thomae Aquinatis in librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, Turin-Rom 1950.
- Riesenhuber 1980 = K. Riesenhuber, Artikel *Malum. V. Patristik und Mittelalter*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie 5*, Basel 1980, 669–681.
- Rist 1966 = J. M. Rist, *A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, in: *Vigiliae Christianae 20*, 1966, 235–243.
- Ritacco-Gayoso 1989 = G. Ritacco-Gayoso, *Intelligible Light and Love. A note on Dionysius and St. Thomas*, in: *New Scholasticism 53*, 1989, 156–172.
- Roques 1983 = R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, Nachdruck ebenda 1983.
- Ruh 1990 = K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, insbesondere 31–82.
- Schäfer 2002 = Chr. Schäfer, *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 2002.
- Schöpf 1980 = A. Schöpf, Artikel „Liebe. IV. Zweite Hälfte des 19. und 20. Jh.“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, 1980, 318–328.
- Suchla 1985 = B. R. Suchla, *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien, = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse 1985*, Göttingen 1985.
- Suchla 1988 siehe „Ausgaben“.
- Suchla 1990 siehe „Übersetzungen“.
- Suchla 1992 = B. R. Suchla, *Textprobleme in der Schrift De Divinis Nominibus des Ps. Dionysius Areopagita*, in: *Augustinianum 32*, 1992, 387–422.

- Suchla 1995 = B. R. Suchla, Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt, = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen 1995.
- Suchla 1996 = B. R. Suchla, Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift „De divinis nominibus“ des Dionysius Areopagita, in: Theologische Quartalschrift 176, 1996, 205–217.
- Suchla 1998 = B. R. Suchla, Art. „Dionysius Areopagita“, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. v. S. Döpp / W. Geerlings, Verlag Herder, ²Freiburg i. Br. 1999, 174–177.
- Suchla 2002 a = B. R. Suchla, Dionysius Areopagita. Das überfließend Eine, in: Theologen der christlichen Antike, hg. v. W. Geerlings, Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 202–220.
- Suchla 2002 b = B. R. Suchla, Subjektivität u. Ethik bei dem christlichen Neuplatoniker Dionysius Areopagita, in: Bochumer Studien zur Philosophie (erscheint demnächst).
- Vogel 1963 = C. J. de Vogel, Amor quo caelum regitur, in: Vivarium 1, 1963, 2–34.
- Vogel 1981 a = C. J. de Vogel, Amor quo caelum regitur: Quel amour et quel Dieu?, in : Atti del Congresso di Studi Boeziani, Rom 1981, 193–200.
- Vogel 1981 b = C. J. de Vogel, Greek cosmic love and the christian love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the author of the fourth Gospel, in: Vigiliae Christianae 35, 1981, 57–81.
- Völker 1958 = W. Völker, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958, insbesondere 59–66.

Agnieszka Kijewska

Lublin

Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus

At the dawn of the Middle Ages the philosophy of John Scotus Eriugena was the first important culmination in the process of assimilation and appropriation of the rich and manifold heritage of ancient Neoplatonic speculation by the nascent intellectual milieu of mediaeval schools. At the other end of the Middle Ages, Cusanus, himself a formidable thinker within the same mode of speculative thought, was well aware that he came as an heir to a long and ample tradition of Platonic and Neoplatonic speculation, and he was a careful reader of Eriugena's writings¹. Thus, Eriugena and Cusanus being important witnesses of and participants in the process of the mediaeval development of Neoplatonic metaphysics at its starting point and at its end respectively, it is by no means surprising to find them juxtaposed in a single comparative study, such as the already classical paper by Werner Beierwaltes *Eriugena und Cusanus*² and Carlo Riccati's book: "*Processio*" et "*explicatio*". *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*³.

It seems clear that we shall be in a position better to understand the extent to which Eriugena and Cusanus were faithful to the inherited Neoplatonism and the way in which they re-moulded and refashioned it to form systems of their own peculiar stamp if we can obtain a clear insight into their understanding and their use of the concepts of being and non-being, especially with regard to God. To consider the way in which they employ the concept of non-being is also to see how their thought relate to the classical problems of metaphysics which focus on the concept of being, in other words, it is to see how these classical problems are modified and exceeded in their speculation without being discarded. It is also to see how the concept of non-being considered in its relation to being begins to play a more and more important role, until it finally transforms the very concept of being.

1. Eriugena's Physiology

In his main philosophic work, the *Periphyseon*, Eriugena aims at establishing the basic tenets of his "physiologia", that is, the general research into the most fundamental aspects of reality. Physiology means a study of nature, but the term "nature" receives a highly specific meaning here. The term "nature" should denote all levels of reality: one should

¹ Cusanus knew at least the first book of the *Periphyseon* and he supplied the manuscript thereof with marginal glosses. He had access to the rest of the text through Honorius Augustodunensis's *Clavis physicae*. Cf. W. Beierwaltes, "Eriugena und Cusanus", in: *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, ed. W. Beierwaltes, Heidelberg 1987, 312.

² Cf. W. Beierwaltes, „Eriugena und Cusanus”, 311–343.

³ C. Riccati, "*Processio*" et "*explicatio*". *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli 1983.

be able to refer it to God as well as to the intelligent and sensible realms. Eriugena gives the following definition of nature:

“As I frequently ponder and, (...) ever more carefully investigate the fact that the first and fundamental divisions of all things which either can be grasped by the mind or lie beyond its grasp is into those that are and those that are not, there comes to mind as a general term for them all what in Greek is called φύσις and in Latin Natura”⁴.

It was Boethius, and especially his treatise *Contra Eutychem et Nestorium* which most influenced Eriugena’s thought on nature⁵. In the first chapter of the above mentioned opusculum Boethius defines nature as follows:

“Nature belongs to those things which, since they exist, can in some measure be apprehended by the mind’. This definition, then, includes both accidents and substances, for they all can be apprehended by the mind”⁶.

Therefore, one can call something “nature” when it exists and can be “in some measure” grasped by the mind. “But I add ‘in some measure’ – Boethius explains – ‘because God and matter cannot be apprehended by the mind, be it never so whole and perfect, but still they are apprehended in a measure through the removal of accidents’”⁷.

Eriugena’s modification of the Boethian concept of nature is rather obvious here. He makes the realm of being depend on “being apprehended’. The ambiguous formula “in some measure” aside, he predicates non-being of everything that lies beyond human apprehension.

Now let us examine the possible sources of Eriugena’s concept of non-being. The concept of non-being that prevails in Eriugena’s earliest work, the *De praedestinatione* is the concept of non-being understood in a privative sense. In this particular work this concept is employed to defend the idea of a single predestination against the double predestination theory of Gottschalk of Orbais. Non-being in a privative sense denotes a defect, the result of a process of corruption which has no cause and is unknowable⁸. It was in Boethius’s works that Eriugena found the so-called “semantic theory of non-being”⁹:

“The mere word ‘nothing’” – Boethius writes in the *Contra Eutychem et Nestorium* – “denotes something, though it does not denote nature”¹⁰.

⁴ Ioannis Scoti Eriugena *Periphyseon*, liber primus (PP I) 441a, ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1968, 36–37.

⁵ Cf. D. J. O’Meara, “The Concept of Natura in John Scotus Eriugena”, *Vivarium* XIX 2 (1981), 127–131; also: G. D’Onofrio, “A proposito del ‘magnificus Boethius’: un indagine sulla presenza degli ‘Opuscula Sacra’ e della ‘Consolatio’ nell’ opera eriugeniana”, in: *Eriugena, Studien zu seinen Quellen*, ed. by W. Beierwaltes, Heidelberg 1980, 192–195.

⁶ Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium* I in: *The Theological Tractates*, ed. By H. F. Stewart, E. K. Rand, London 1968, 78–79.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. Iohannis Scoti, *De divina praedestinatione liber X*, 4. 89 – 99, ed. J. Barbet (CCCML), Brepols 1978, p. 65: “Peccatum eiusque consequentias in morte atque miseria constitutas non aliud esse quam integrae vitae beataeque corruptiones, ita ut singula singulis opponantur, integritati quidem peccatum, vitae mors, beatitudini miseria. Illa sunt, ista penitus non sunt; illa sursum versus appetunt unum omnium principium, ista deserunt deorsumque in nihilum bona quae corrumpunt redire contendunt; illarum causa deus est, istarum nulla; illa intra terminus naturalium formarum intelliguntur, ista in earum defectu atque privatione nesciendo sciuntur.

⁹ Cf. M.L. Colish, „Carolingian Debates over ‘Nihil’ and ‘Tenebrae’: A Study in Theological Method”, *Speculum* 59/4 (1984), 779.

¹⁰ Boethius, *Contra Eutychem*, 78–79.

In his logical commentaries Boethius clearly removes the analysis of *nihil* from the domain of metaphysics and situates it within the scope of a semantic theory inspired by logic and grammar. Thus he considers *nihil* as an intramental sign which signifies only *secundum positionem* and represents the logical opposite of something existent¹¹. The assumption that the term *nihil* means something as opposed to some existent thing is clearly acknowledged by Eriugena in his handling of the five fundamental modes of being and non-being.

Along with the concept of non-being as privation Eriugena introduces the idea of non-being as “supereminence”. In doing this he may have been influenced by the writings of Marius Victorinus, who in his debate against the Arians in his *Ad Candidum* dismisses the privative concept of being and not without a good reason. Having assumed that the Son of God comes from nothing, Victorinus could not conceive the nothingness simply as privation, but, on the contrary, his notion of it is that of a supereminent transcendent Divine Being¹². Another source for the idea of non-being in Eriugena’s mind was Pseudo-Dionysius and his consideration of God as better known by negative rather than positive statements. Thus taking into account the views of his predecessors Eriugena comes up with a concept of *Nihil per excellentiam*, which is assuredly rooted in Neoplatonism¹³. Also illuminating with respect to the possible sources of Eriugena’s idea of non-being may be considering the Carolingian debates over *nihil* and *tenebrae*, as presumably Eriugena was well acquainted with them. Alcuin’s disciple, Fredegisus, sparked off the debate with his work *De substantia nihili et tenebrarum*, where he tries to ascertain whether *nihilum* is anything and what kind of reality it may be¹⁴. In reference to the account of the creation in Genesis, he states that nothingness out of which God created everything should not be confused with raw matter or with primordial causes of any sort. Nevertheless it should be something although its nature remains unknown to us:

“Haec est enim quae praedicat ea, quae inter creaturas prima ac praecipua sunt, ex nihilo condita. Igitur nihil magnum quiddam ac praeclarum est: quantumque sit, unde tanta et tam praeclara sunt, aestimandum non est, quippe cum unum horum, quae ex eo genita sunt, aestimari, sicuti est, ac definiri non possit”¹⁵.

Thus the nature of nothingness remains unknown to us.

Eriugena approximates virtually the same conclusion: non-being, apart from its privative meaning, should be considered as something *magnum et praeclarum*, and some-

¹¹ Cf. Colish, „Carolingian Debates”, 779.

¹² Cf. G. Piemonte, „L’expression Quae sunt et quae non sunt. Jean Scot et Marius Victorinus », in: *Jean Scot – écrivain*, éd. G.H. Allard, Montréal – Paris 1986, 85. Cf. also: *Ad Candidum Arianum* 13 (1027b) in *Marii Victorini Afri Opera Theologica*, ed. A. Locher, Leipzig 1976, 18: “...necessario per praelationem et per eminentiam *ton ontos* deum dicemus supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, supra omne *on et ontos onta*, (...) quoniam supra quae sunt, nihil ex his, quae sunt, *me on* ergo deus est”.

¹³ Cf. Proclus, *The Elements of Theology* L, 115, ed. By E. R. Dodds, second edition, Oxford 1992, 101: “...if the First Principle transcends Being, then since every god, *qua* god, is of the order of that Principle, it follows that all of them must transcend Being. But that the First Principle transcends Being is evident”.

¹⁴ Fridugiso di Tours, *De substantia nihili et tenebrarum* 15–23, ed. C. Gennaro, Padova 1963, p. 124–125. Cf. Also: Colish, ‘Carolingian Debates’, 759; cf. also: F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, tome 1, volume 2, Brepols 1991, 76–77.

¹⁵ Fridugiso di Tours, *Desubstantia nihili et tenebrarum*, 64–70, p. 128–129.

thing which definitely lies beyond human apprehension. Following the implications of the debate over being and non-being Eriugena finds out that the concept of being is not comprehensive enough to signify all levels of reality. He frankly admits that the concept of nature is a more “capacious” category. At the very outset of his *Periphyseon* he states that the first and principal division of nature is the division into being and non-being. Both concepts are closely interrelated: non-being is always predicated in opposition to something regarded as being. Eriugena enumerates as many as five basic meanings of being and, correlatively, of non-being, yet it is the first pair of opposed meanings that seems to be the most important and it keeps reappearing all over his works:

“Of these modes the first seems to be that by means of which reason convinces us that all things which fall within the perception of bodily sense or within the grasp of intelligence are truly and reasonably said to be, but that those which because of the excellence of their nature elude not only all sense but also all intellect and reason rightly seem not to be – which are correctly understood only of God and matter and of reasons and essences of all the things that are created by Him”¹⁶.

Here being refers only to those things which are subject to cognitive grasp either by senses or intellect, consequently God and matter form a part of the realm of being since they elude human apprehension. Eriugena goes on to say that according to Aristotle “the innumerable variety of all things which come after God” can be included in ten universal genera, also called ten categories:

“For he (i.e. Aristotle) holds, nothing can be found in the multitude of created things and in the various motions of minds which cannot be included in one of these genera”¹⁷.

Nevertheless, none of these categories can be assigned to God, for it is impossible to constrain His Divine infinity to any defined substance (*diffinita substantia*) which is limited by its accidents¹⁸. Thus God is called non-being *per excellentiam* but raw matter, which is still without any form, is called non-being *per privationem*, as it is, in a sense, “beneath” the level of human apprehension.

In accordance with the first meaning of being and non-being we can truly predicate being exclusively of the appearances and accidents which reveal the very existence of a thing (*esse*) while the essence of that very thing remains unknown to us and as unknown is called non-being:

“...while whatsoever in every creature is either perceived by the bodily sense or contemplated by the intellect is merely some accident to each creature’s essence which as has been said, by itself is incomprehensible, but which, either by quality or by quantity or by form or by matter or by some difference or by place or by time is known not as to what it is but as to that it is”¹⁹.

The second pair of opposed meanings of being and non-being can be referred to the hierarchical order of created natures. Thus an affirmation of a lower order of nature is a negation of the higher order and, conversely, an affirmation of a higher order means the

¹⁶ PP I 443a–b, 38–39.

¹⁷ PP I 463a, 84–85.

¹⁸ Cf. Johannis Scotti Eriugenae *Periphyseon*, liber secundus (PP II) 586c, ed. By I.P. Sheldon Williams, Dublin 1972, 136–137.

¹⁹ PP I 443b–c, 40–41.

negation of the lower²⁰. The meaning of being and non-being is also closely related to the domain of cognition:

“It is also on these ground” – Eriugena maintains – “that every order of rational or intellectual creature is said to be and not to be: it is in so far as it is known by the orders above it and by itself; but it is not in so far as it does not permit itself to be comprehended by the orders that are below it”²¹.

The third meaning of being and non-being is, to some extent, a modification of the first mode and presupposes the distinction between actuality and potentiality with the assumption that something possible, which is called non-being, is more perfect than something actual²². Eriugena preserves the classical Aristotelian position that being principally means something which is actual, but he subordinates being to non-being. Those things which remain hidden in their primordial causes are said not to be, but when they visibly manifest themselves in the world, they are said to be²³.

The fourth distinction of being and non-being is typically Platonic and differentiates the intelligible world of the eternal examples which are perceived only by the intellect from the realm of the sensible things which are only images and appearances:

“The fourth mode is that which, (...) declares that only those things which are contemplated by the intellect alone truly are, while those things which in generation, through the expansions of contractions of matter, and in the intervals of times are changed, brought together, or dissolved, are said not to be truly, as is the case with all bodies which can come into being and pass away”²⁴.

From this point of view the very being of things depends on being perceived by intellect, but here the essence of the opposition between being and non-being lies somewhere else than in the first of the modes of being and non-being under discussion. The realm of the true, invariable being of eternal forms is here contrasted with the changing world, which, due to its instability, is called non-being. In this case the term non-being takes on a privative meaning.

Finally the fifth mode of being and non-being applies exclusively to human nature. The present condition of man, following original sin, is recognized as non-being. From this state of non-being man is called to being by the grace of Jesus Christ. The state of paradise, which originally was the condition of man and which was subsequently lost by the transgression of original sin and where lies the future destination of man, is, according to Eriugena, the domain of the true, perfect being²⁵.

The first, second and third mode of being and non-being attribute non-being to the level of reality which, because of its excellence, lies beyond the reach of human apprehension and which thus constitutes the *non esse per excellentiam*. In fourth and fifth pair, non-being is conceived in a privative manner, as a sort of defect and imperfection. The

²⁰ Cf. PP I 444a–b, 40–41.

²¹ PP I 444c, 42–43.

²² Cf. D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge 1989, 223.

²³ Cf. PP I 444a–445b, 42–45.

²⁴ PP I 445b–c, 42–44.

²⁵ Cf. PP I 445c–d, 44–45.

state of the original perfection, which was lost by man and which was, by the fifth meaning of being and non-being, the unique true reality, is called, in accordance with the first or third mode, non-being. Man, so to speak, oscillates between those two kinds of non-being.

When we apply these five modes of being and non-being to the famous Eriugena's division of nature, we can say that the first form of nature, the one that is not created and creates, and the fourth, namely the one that is not created and does not create, both of them meaning God, are always called non-being *per excellentiam*. The second form of nature, the one that is created and creates and which is identical with the world of eternal exemplars, is called non-being when considered in its relation to God, who is called *Nihil per excellentiam*. But the very form of nature is also called, in other respect, true and perfect being for it is stable and invariable and as the world of eternal prototypes it is opposed to the changing realm of mere images. The third form of nature, created and not creating, is sometimes called being, sometimes non-being but in any case the word used indicates the state of imperfection.

The conception of God as *Nihil per excellentiam* arises from the analysis of the *creatio ex nihilo*. Augustine, as well as Fredegisus and later, Ratramnus of Corbie, discussed the problem of *nihilum* against the background of the hexaemeral exegesis²⁶. Eriugena followed suit:

"But when I hear or say that the Divine Goodness created all things out of nothing I do not understand what is signified by that name, 'Nothing', whether the privation of all essence or substance or accident, or the excellence of the divine superessentiality"²⁷.

According to Eriugena the noun *nihil* does not signify any *aliquid* (something), as Fredegisus maintained.

"For that word 'Nothing' – he states – "is taken to mean not some matter, not a certain cause of existing things, not anything that went before or occurred of which the establishment of things was a consequence, not something coessential or coeternal with God, nor something apart from God subsisting on its own or on another from which God took as it were a kind of material from which to construct the world".

Nevertheless the word "nothingness" is not taken in a privative meaning either "...for privation means the removal of possession. But how (...) could there be privation before there was possession?"²⁸. Thus what does *nihilum* mean?

Nothingness indicates the Divine Nature itself, which, because of the ineffable excellence and incomprehensible infinity, is called Non-being²⁹.

"For although it is said by the theologians not to be, they do not mean that it is nothing but that it is more than being"³⁰.

The Divine Nature is called 'more-than-Being' because God, the unique source of being in the world, should not be deprived of being even though His Being is completely

²⁶ Cf. Colish, „Carolingian Debates”, 771–772, 789.

²⁷ Iohannis Scotti Eriugena, *Periphyseon*, liber tertius (PP III) 634a–b, ed. by I.P. Sheldon-Williams, Dublin 1981, 60–61.

²⁸ PP III 634c–d, 62–63.

²⁹ É. Jeuneau, „Néant divin et Théophanie (Érigène disciple de Denys)”, in : *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, éd. A. De Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier, Paris 1997, 336.

³⁰ PP III 634b, 60–61.

different from creature's existence. Naming God *Nihil per excellentiam* or "more than Being", Eriugena tries to protect the Divine Transcendence and not to lose sight of the fact that God is the source of existence³¹.

Nothingness out of which God created everything means the *absence of all essence or substance*³². Eriugena clearly states that here we have to do with the **absence** of all essence or substance since the category of substance or essence cannot be properly applied to God. That is why he devised the striking formula that God does not know Himself because He does recognize that He is not "something", that is a determined, limited being³³.

God, called *Nihil per excellentiam*, being the source of every existence³⁴, stands beyond the realm of being, manifests Himself in the world by the dialectics of transcendence and immanence. While approaching Him, man should put aside all his concepts and rules of thinking, especially the principle of contradiction. Two contradictory statements, when referred to God, are both true³⁵. Consequently, the divine presence in the world assumes dynamic features because we are able to explain phenomena which seem to take contradictory qualities against the background of their development³⁶. Thus divine omnipresence means both revealing God's being within the world and keeping Him all hidden and this dialectics of revelation and concealment assumes the form of a process. Eriugena points to the etymology of the word *theos* (god) as revealing this dynamic character of Divine Nature. According to him the word *theos* is derived from the verb *theo*, meaning "He who runs", for He runs

"throughout all things and never stays but by His running fills out all things (...). [And yet He is not moved at all. For of God] it is most truly said that He is motion at rest and rest in motion. For He is at rest unchangingly in Himself, never departing from the stability of His Nature."³⁷

Now we are in a position to identify most essential features of Eriugena's physiology, called by Dermot Moran "meontology"³⁸ and by Dominic J. O'Meara characterized as follows:

"Physiologia is metaphysics, then, in its attention to the being fundamental and common to all things, but this being is understood as an appearing pointing 'inwards' to that of which it is an appearing but which is not appearing, i.e. what 'is not', what is 'beyond being'³⁹.

Let us summarize: (1) Eriugena argues that the concept of being is too narrow to embrace all levels of reality, so he introduces the concept of nature as the most fundamen-

³¹ Cf. W. Beierwaltes, „Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scottus Eriugena“, in: *Platonismus in der Philosophie der Mittelalters*, ed. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, 496.

³² PP III 634d–635a.

³³ Cf. PP II 587b–c, 38–139.

³⁴ Cf. G. H. Allard, "The Primacy of Existence in the Thought of Eriugena", in: *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D.J. O'Meara, Albany 1982, 91.

³⁵ Cf. Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon*, liber quartus 757c, ed. by É. Jeuneau, Dublin 1995, 36 ; cf. Beierwaltes, „Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins“, 494.

³⁶ Cf. S. Gersh, „Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino-Maximian Element in Peri-

tal category comprising both being and non-being. (2) Being and non-being are closely interrelated and together they cover the whole of reality. (3) The concept of being Eriugena usually refers to those realities that can be comprehended and defined by man. The fact that being depends on possibility of being known can be interpreted as a sign of Eriugena's idealism⁴⁰. (4) In his writings Eriugena also introduces the category of non-being which takes the pride of place. Non being is particularly applicable to God and primordial causes which definitely elude human apprehension. (5) The structure of the fourfold division of nature combined with the idea of the five modes of being and non-being contribute to the dynamic picture of reality in which God's being, while remaining absolutely transcendent, manifests itself in the world and where the dialectics of human thinking mirrors the dialectics of His transcendence and immanence.

2. Cusanus' Thought

Analyzing Cusanus' thought in its entirety is by no means an easy project and there are two main reasons for that. Firstly, there is his unequalled erudition, which enables him deftly to combine and balance different currents of thought and diverse philosophical languages, which results in richness as well as ambiguity of his thought. Secondly, there is the fact of the evolution of Cusanus' ideas, the most important lines of which were already identified and described by Edward Cranz. In what follows we refrain from discussion of the whole of his development and limit ourselves to his middle and late period, as exemplified by his *De docta ignorantia* and his *Triologus de Possess* respectively, though sporadically we shall also appeal to his other works⁴¹.

One could perhaps describe Cusanus' development as taking place between two visions of which he makes mention in his works. The first, famous vision occurred in 1438 while Cusanus was journeying at sea between East and West and owing to that vision he was able to capture the way of learned ignorance⁴². The other vision took place close to the end of his life, during the Easter of 1464. Petrus of Ercklentz, Cusanus' interlocutor in the *De Apice theoriae* alludes to that vision when asking:

"Tamen pietate tua confortatus peto, quid id novi est, quod his Paschalibus in meditationem venit. Credidi te perfecisse omnem speculationem in tot variis tuis codicibus axplanatam"⁴³.

Yet despite the evolution and movement in Cusanus' thought, his basic conviction remained unshaken, which consisted in the strong belief that there exists a gap between God and His creatures that is impossible to bridge and, consequently, our language, which

⁴⁰ Cf. A. Kijewska, „El fundamento del sistema de Eriugena”, *Anuario Filosófico* 2000 (33), 505f.

⁴¹ Cf. F. E. Cranz, “The Late Works of Nicholas of Cusa”, in: *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, ed. By G. Christianson, Th. Izbicki, Leiden 1991, 141 ff.; cf. Cranz, “The Transmutation of Platonism in the Development of Nicholas Cusanus and of Martin Luther”, in: *Nicolo Cusano agli inizi del mondo moderno: Atti del Congresso Internazionale in Occasione del V Centenario della Morte di Nicolo Cusano. Bressanone, 1964*, Florence: G. C. Sansoni, 1970, 83–97.

⁴² Cf. Nicholas Cusanus, *De docta ignorantia III*, ed. R. Klibansky, H. G. Senger, Hamburg 1977, 98–100.

⁴³ *De apice theoriae 2*, in: Nicolai de Cusa *Opera omnia*, vol. XII, ed. R. Klibansky, I. G. Seger, Hamburgi 1982, 117.

is adapted to express the created is basically inappropriate for the discourse concerning the Divine.

In the *De Deo abscondito*, a dialogue between a Pagan and a Christian, the latter states that everything he knows about God is not God himself and everything he thinks about God does not resemble Him for He surpasses all things. The Pagan sums up that in that case God should be nothing. The Christian objects to the point and says that God is neither nothing nor something⁴⁴. The attempt to approach God's being by means of the dialectics of "something" and "nothing" shows clearly that human mind cannot directly comprehend the very Divine Nature for man lacks an adequate conceptual instrument to grasp and articulate the Divine.

In the same dialogue Cusanus argues that the word *theos* derives from the verb *theo*, that is *I see*⁴⁵. God stands to the created being in a relation which is like that obtaining between an eye and the realm of colours. A colour can only be perceived by the eye because the latter is without any colour, thus in the domain of colours the eye is rather nothing than something, although it is the visual perception which sets up the whole world of colours⁴⁶. Such is precisely the case of God considered in His relation to the created world. God, the Author of the entire universe, is completely separated from his work and thus from the creatures' point of view He seems to be nothing. This idea of an unfathomable gap between God and his creation stems from Cusanus' conviction, probably echoing the teaching of John Duns Scotus, that the most essential of God's attributes is His infinity, whereas the created being falls entirely within the realm of the finite. Naturally, Cusanus does not neglect to conclude that no proportion can obtain between the finite and the infinite⁴⁷.

It is not only the categories of thinking, which are applicable to the created reality, that the Divine Nature surpasses, but the very rules of logical thinking, including the principle of contradiction, that are transcended, since in God the opposites coincide⁴⁸.

The inadequacy of the efforts of human cognition and language to comprehend and express the Divine reality is compared to the strivings of an owl which vainly attempts to

⁴⁴ Cf. *De Deo abscondito* 8–9, in : Nicolai de Cusa *Opuscula* I, ed. P. Wilpert, Hamburgi 1959, 6–7 : CHRISTIANUS: Scio quod omne id quod scio non esse deum et quod omne id quod concipio non esse simile ei, sed quia exsuperat. GENTILIS: Igitur nihil est deus. CH: Nihil non est, quia hoc ipsum nihil nomen habet nihili. G.: Si non est nihil, est ergo aliquid. CH.: Nec aliquid est. Nam aliquid non est omne. Deus autem non est potius aliquid quam omne”.

⁴⁵ Eriugena is also well acquainted with the etymology. Cf. PP I 452c, 60–61.

⁴⁶ Cf. *De Deo abscondito* 14, 9–10 : ‘Deus dicitur a theo, id est video. Nam ipse Deus est in nostra regione ut visus in regione coloris. Color enim non aliter attingitur quam visu, et ad hoc ut omnem colorem attingere possit, centrum visus sine colore est. Unde secundum regionem coloris potius visus est nihil quam aliquid. Nam regio coloris extra suam regionem non attingit esse, sed affirmat omne quod est in sua regione esse. Ibi non reperit visum. Visus igitur sine colore existens innominabilis est in regione coloris, cum nullum nomen coloris sibi respondeat. Visus autem omni colori nomen dedit per discretionem. Unde a visu dependet omnis nominatio in regione coloris, sed eius nomen, a quo omne nomen, potius nihil esse quam aliquid apprehenditur. Eo igitur deus se habet ad omnia sicut visus ad visibilia’.

⁴⁷ Cf. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* I, 3, ed. P. Wilpert, Hamburg 1964, 12 ; cf. *Dialogus de Possest* 10, in: *The Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* by J. Hopkins, Minneapolis 1978, 72–73.

⁴⁸ Cf. *De docta ignorantia* I, 4, 18 ; I, 24, 98.

see the sunlight⁴⁹. In every human being there is found an inbred desire for knowledge. The natural desire should not be without a purpose, so its aim is to display human ignorance. Here Cusanus paraphrases Aristotle's *Metaphysics*, but it is not the only instance of the reversal in his work of the traditional Aristotelian teaching. The essence of the learned ignorance consists in the conviction that the precise truth (*praecisa veritas*) about the Divine Nature is impossible to attain and, in consequence, human research must satisfy itself with probability (*coniectura*)⁵⁰.

In the *Dialogus de Possess*, on the other hand, Cusanus attempts to indicate the way in which man could reach God taking the contemplation of the world as the starting point⁵¹. Perception of sensible images and exemplars leads human thought, as though by the hand (*manuductio*) towards an apprehension of the hidden source and cause of every being. In the *De Possess* Cusanus first adduces the famous Pauline verse from the Romans 1, 20 and then he continues:

“The Apostle said ‘from the creation of the world’ because from the visible world as creature we are elevated to the Creator. Therefore, when in seeing what is perceptible I understand it exists from a higher power (...), then I can only regard as invisible and eternal this Power from which it exists”⁵².

The stages of the cognitive ascent to God correspond with the Boethian methodology, which Cusanus adopts here⁵³. Perception of sensible images takes place in the domain of physics “which centers on nature and examines inabstract forms which are subject to change”⁵⁴. Applying Eriugena's terminology we might say that physics deals with the realm of non-being taken in a privative meaning. Next Cusanus turns to the second stage of the mind's ascent to God, namely to mathematics: “It (mathematics) deals with inabstract forms which are, however, stable”⁵⁵. Again, using the Platonic language of Eriugena we could say that here we encounter the domain of the true being. Cusanus is especially sensitive to mathematical symbolism and this is the distinctive mark of Boethian inheritance. The function of mathematics is to prepare human mind to theological research, that is to “the investigation of the Form which is completely abstract and completely sta-

⁴⁹ Cf. *De docta ignorantia* I, 1, 8.

⁵⁰ Cf. *De docta ignorantia* I, 3, 14; cf. C. L. Miller, « Nicholas of Cusa's On Conjectures », in: *Nicholas of Cusa in Search of God*, 120–122.

⁵¹ Cf. *De Possess* 10, 72–73.

⁵² *De Possess* 3, 64–65.

⁵³ Cf. Boethius, *De Trinitate* II, *The Theological Tractates* 9: “Speculative Science may be divided into three kinds: Physics, Mathematics, and Theology. Physics deals with motion and is not abstract or separable (i.e. ἀνυπεξαιρέτος); for it is concerned with the forms of bodies together with their constituent matter, which forms cannot be separated in reality from their bodies (...). Mathematics does not deal with motion and is not abstract, for it investigates forms of bodies apart from matter, and therefore apart from movement, which forms, however being connected with matter cannot be really separated from bodies. Theology does not deal with motion and is abstract and separable, for the Divine Substance is without either matter or motion. In Physics, then, we are bound to use scientific, in Mathematics, systematical, in Theology, intellectual concepts; and in Theology we will not let ourselves be diverted to play with imaginations, but will simply apprehend that Form which is pure form and no image, which is very Being and the source of Being. For everything owes its being to Form”.

⁵⁴ *De Possess* 62, 138–139.

⁵⁵ *De Possess* 63, 138–139.

ble which is divine and is free of all otherness and so is eternal and without any change or variation”⁵⁶.

The end of theological research coincides with the mystical vision, “where there is the end of the ascend of all cognitive power and where there is the beginning of the revelation of the unknown God”⁵⁷.

It is remarkable that in Cusanus the mystical vision of God and the theoretical speculation of the completely abstract Form coincide. One wonders if this is a step toward a reconciliation of the God of Abraham, Isaac and Jacob with the God of philosophers.

“At the moment, however,” he continues, “we are theologising and discoursing about abstract Form, since it primarily imparts existence. Indeed, every form which comes to matter gives to matter both existence and name”⁵⁸.

In his claim that God regarded as the Form of forms is the source and cause of every being, Cusanus follows in Boethius’s footsteps. Thus he does not shrink from applying the concept of being to God and the term being is taken in its fullest meaning:

“Therefore, His being is the complete being of all the things which either are or in any way, can be. We cannot (without images) see this fact more simply and more truly by any other way [than negation]”⁵⁹.

Since our categories of thought are infinitely surpassed by God’s being and, consequently, are entirely inadequate, the only accessible way for us to approach God is the way of negation. By negation we separate God’s being from the limited, finite, contracted being of created things. Yet negation presupposes being which stands “before” the negation, that is “before” non-being. And this is the Eternal Being, the source of every existence:

“For through the negation [‘non-being’]”, Cusanus writes in the *De Possess*, you see – by a simple intuition from which you exclude everything subsequent to not-being – that the presupposed [being], which precedes not-being, is the eternal being itself of all being”⁶⁰.

Nicholas of Cusa proposes then the dialectics of being and non-being which is quite similar to that invented by Eriugena. The similarities are even more striking when Cusanus turns to the analysis of the creation of reality:

“Therefore you see that (...) from Eternal Being and posterior to not-being these things are what they are. For since Eternity itself precedes not-being, which cannot bring itself into being, it is necessary that all things be brought first from not-being (i.e. from what does not exist) by Eternal Being. Therefore, for all things, Eternal Being is Necessity of being”⁶¹.

God created everything out of nothing and the act of creation means the gift of existence (*esse*). Nothingness, out of which God has made the universe, is identical with the very Divine Nature, the aspect of the Divine Essence by which God manifests himself in the world.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ *De Possess* 15, 78–79.

⁵⁸ *De Possess* 64, 138–139.

⁵⁹ *De Possess* 67, 142–143.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ *De Possess* 68, 144–145.

“Therefore” – Cusanus continues – “in Him not-being is everything which is possible to be. And so, He creates not from any other, but from Himself; for He is everything which is possible to be”⁶².

Thus the Divine presence in the world assumes dynamic traits and takes shape of dialectics of the transcendence and immanence:

“He is completely everywhere and not at all anywhere. He is of every form and no form, alike (...); in all things He is all things, in nothing He is nothing, and in Him all things and nothing are Himself; He is wholly and indivisibly present in any given thing (...) and, at the same time, is present in no thing at all”⁶³.

Nicholas of Cusa, quite like Eriugena before him, reaches a dead end trying to approach and grasp the Divine Nature exclusively by means of the category of being. “For Cusanus God is not” – Edward Cranz observes in connection with Cusanus’ work *De principio* – “the ‘first being’, but he is rather beyond being. The gulf now lies between all being and the principle or absolute”⁶⁴. The concept of being, known from the contact with the finite reality, is inappropriate in relation to God whose Nature is characterised by the negative infinity:

“Solum igitur absolute maximum est negative infinitum. Quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia”⁶⁵.

The most suitable name for God is, in Cusanus opinion, the name *Possest*, that is the “Actualised-possibility” according to Hopkin;s translation: “All things are enfolded in it [i.e. in Actualised-possibility]; and “Actualised – possibility” is sufficiently approximate name for God, according to our human concept of Him”⁶⁶. Every created being is a possibility which is partly actualised, but God says about Himself: “I am God almighty” – i.e. “I am the actuality of every possibility”⁶⁷.

Nicholas of Cusa, in his effort to approach the fullness of the Divine Being, places Him beyond the realm of being and non-being and, at the same time, changes the classical Aristotelian and Thomistic theory of being, where being consists in actuality⁶⁸. In his last work, the *De apice theoriae*, he goes even further and argues that the Divine Nature can be properly called *Posse Ipsum*, the very Possibility. Concerning this apparent shift in Cusanus’ position Peter Casarella makes a very important comment: “Because the ascription of self-identity is the only requirement placed on *posse ipsum*, one could also speculate – as Cusanus assuredly does not – that possibility itself actually can be nothing at all”⁶⁹. The concept of God as *Posse Ipsum* is the reversal of the Aristotelian concept of God conceived as *Actus Purus* (Pure Actuality).

⁶² *De Possest* 73, 150–151.

⁶³ *De Possest* 74, 150–151.

⁶⁴ F. E. Cranz, „The ‘De Aequalitate’ and the ‘De Principio’ of Nicholas of Cusa”, in: *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, ed. by G. Christianson, Th. Izbicki, Leiden 1996, 275–276.

⁶⁵ Nicolai de Cusa *De docta ignorantia* II, ed. P. Wilpert, Hamburg 1967, 67.

⁶⁶ *De Possest* 14, 78–79.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Cf. P.J. Casarella, „Nicholas of Cusa and the Power of the Possible”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990), 15.

⁶⁹ Cf. Casarella, „Nicholas of Cusa”, 30.

This development of Cusanus' thought is also confirmed by Edward Cranz who states that "Cusanus in the middle period continues to use the terminology of being for both God and His creatures, and God may be called the highest being, essence, or entity"⁷⁰. In his *De Possess* he shifts the emphasis on possibility itself, although being (*esse*) is still an important component⁷¹. Finally, in the *De apice theoriae*, he completely abandons the language of being.

"Cusanus has here carried to the end the movement of thought characteristic of his late works. He has found his final name, the 'Posse itself', for the first principle"⁷².

Let us sum up our discussion: (1) Eriugena and Nicholas of Cusa assumed that the concept of being was not "capacious" enough to embrace without confusion both creature and the Divine Nature. Consequently, Eriugena referred to the category of nature, which comprised both being and non-being, while Cusanus modified the classical concept of being. (2) To predicate "being" of something means to separate it from the rest of reality, to delimit and specify the thing which forms the subject of predication. Yet God's principal attribute is infinity, consequently one cannot predicate being of God. Thus Eriugena claims that God is not any *quid* (something), and Cusanus states that the essential quality of God's being is his negative infinity. (3) The category of being is also inappropriate to express the inner dynamics of the Divine Nature, so both authors replace it with the dialectics of being and non-being which reflects and captures the intrinsic dialectics of transcendence and immanence in God's being. (4) Being and non-being are closely inter-related, together they form the framework of human understanding. On the one hand this close connection, even subordination of being to understanding can be looked upon as a trademark of fundamental idealism, however, on the other hand, one cannot fail to see in the both authors' sustained dialectical effort an attempt to reach beyond the superficial realm of mere appearances toward the living God of the Bible.

translated by Roman Majeran

⁷⁰ Cf. Cranz, „The Late Works”, 144.

⁷¹ Cf. Cranz, „The Late Works”, 153.

⁷² Cf. Cranz, „The Late Works”, 155.

Bogdan M. Lubardić

Belgrade

*The Ungrund Doctrine and its Function
in the Christian Philosophy of Nicolai A. Berdyaev*

*...Ad Christi veram transiuit philosophiam,
In qua longaeuae bene complens ultima vitae
Philosophis quandoque bonis se conumerandum...*

[Pierre le Vénérable, *Carminá*, Epitaphium Abaelardi, P. L. CLXXXIX, 1022 – 1023]

„It is not possible to create a concept of the Ungrund...“

[Nicolai A. Berdyaev, *Spirit and Reality*, Paris, 1937]

I. Introduction

In the concluding chapter of the study about the structure, genesis and meaning of Russian theology and religious culture, Fr. George Florovsky leaves the following remark: “The whole history of Russian culture is marked by ceasures and rifts, denials and exaltations, by disappointments, changes and divisions.”¹ What Florovsky has said about Russian religious culture in general certainly applies to concrete realizations within its domain. This aspect of “rifts and enticements” [WRT, 500] is extraordinarily reflected in the Christian philosophy of Nicolai Alexandrovich Berdyaev (1874–1948). Speaking about Russian history in general, Berdyaev, in a certain sense, describes the character of his thought as well. Thus, “Russian history is best characterized by schisms and catastrophical rifts² [...] such is the XIX century: a century of thought and words and, simultaneously, a century of sharp schism [...] as inner liberation and powerful spiritual and social quest” [RID, 8–9]. In this way Berdyaev, at least indirectly, confirms Florovsky’s evaluation.

However, this does not mean that Berdyaev’s thought is exclusively characterized by a condition of confrontedness, discontinuity or even catastrophic radicalism. In fact, his thought possesses a special kind of unity and an unusual ‘weldedness’ of the basic elements. As is confirmed by James M. McLachlan: “... within the meandering paths of Berdyaev’s thought lies one of the most complete and original metaphysical systems of-

Alia signa: All words in italics which are due to our accentuation are marked with the asterix sign: (*). The abbreviaturae are given only when a work is referred to more than once.

¹ Florovsky, Father George, *The Ways of Russian Theology*, (Russ.), YMCA–Press, [Tipografija “Svetlost”, Belgrade, 1937], 1983, 500 [abbr.: WRT].

² Berdjajev, Nikolaj A., *Ruska ideja*, tr: Marija and Branislav Markovic, Prosveta, Beograd, 1987, 7–19 [abbr.: RID] — Serbian translation of: Berdyaev, Nicolai A., *The Russian Idea*, (Russ.), YMCA–Press, Paris, 1946.

ferred by a religious existentialist. Indeed, for all Berdyaev's rage against system there emerges from within the existential dialectic a metaphysical system of freedom as complete and profound as that of the German idealists."³ His thought, thus, remains faithful to its fundamental doctrines and ideas, despite the alterations these ideas receive depending on occasion and context of usage. George Fedotov illustrates this succinctly: "Four basic concepts, mutually interwoven in the form of various aspects of *one** idea, define the religious theme of Berdyaev: Personality, Spirit, Freedom and Creativity."⁴ Or, as is explained by Donald A. Lowrie: "If the progression of his thought is sometimes inconsistent, this cannot be said of Berdyaev's *purpose** and basic concepts."⁵

That is to say, the key theoretical constructs of Berdyaev's thought function as 'magnets' which, by virtue of their constant attractive force, manage to gather all the other elements and particles which would, in the opposite case, be left to disorder and 'Brownian' dispersion. The corpus of Berdyaev's teachings can also be depicted through the metaphor of a 'raw crystal'. For that is a place where one encounters a seeming disorder or, let us say, 'scattered order'. This means that his thought is connected *within*, while at the surface it leaves an impression of disconnectedness, and even chaotic dispersion, not unlike the "beauteous untidiness of an old Russian garden", as was said of Berdyaev's literary style [BTH]. It is thus warranted when Fuad Nucho observes how the reader must "go beneath the surface, into the depth of his thinking to find a large measure of serenity and profundity. But here, too, one encounters ambiguous darkness and misleading undercurrents."⁶ Indeed, Berdyaev's thought disturbed the ocean of Russian religious thought. But still, like the Russian spirit itself, it is not only troubled but also tranquil in its depths. However, not seldomly, that profound serenity remains such only in manner of the centre of a whirlpool. Let us turn our attention to those throbbing echoes ringing from the abyss of Berdyaev's Christian philosophy.

Despite the noted 'weldedness', if not coherence, of Berdyaev's basic doctrines and ideas, it remains as a fact that some of them constantly instigate schisms, partisan polemics or, in best case, hermeneutical dubitations which invite further theoretical exploration. More than anything else, this may be said for the effects of his Ungrund doctrine. This teaching, and the ideas tied to it, certainly has a dispute provoking and inflammatory effect. It is problematic both internally (in relation to Berdyaev's self-understanding) and externally (in relation to multifarious interpreters). That the first is the case confirms Berdyaev himself, when he admits that the Ungrund doctrine is far from perfect transparency.⁷ That the second follows too, may be validated by recurring to the manifold of interpreters who voice differing opinions on that point.

³ McLachlan, James M., *The Desire to be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev*, [Studies in Phenomenological Theology, ed.: S. Laycock, vol. 1], Peter Lang, New York, 1992, 112 [abbr.: DTG].

⁴ Fedotov, Georgii P., *Berdyaev — the Thinker*, cf.: "Novii Zhurnal", (Russ.), XIX, New York, 1948; posthumously published in the collected Fedotov Russian anthology "Novii Grad", Chekhov Publishing House, New York, 1952 [abbr.: BTH].

⁵ Lowrie, Donald A., *Rebellious Prophet*, Harpers & Brothers, New York, 1960, 246.

⁶ Nucho, Fuad, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Necessity and Freedom*, Anchor Books/Doubleday & Company, New York, 1966, 181 [abbr.: EPNF].

Father George Florovsky himself enters the debate in relation to the Ungrund, not concealing his fierceness. In the *Ways of Russian Theology (Иѣму...)* we hear the cutting words which did not prevent Berdyaev to scissile back to Florovsky, in no lesser sharpness. In a certain way, that 'incident' can be taken as the symbolic commencement of the 'Ungrund dispute'. For example, Father George without compromise but also stiffly and without nuance, states how Berdyaev – in *The Meaning of the Creative Act* (1916) – "... departs again from 'historical Christianity', even into esotericism of speculative mystique, towards J. Boehme and Paracelsus, militantly retreating from the tradition of the holy fathers [...] Berdyaev is all imbued in visions of German mysticism which then beclouds (загораживаетъ) the experience of the Great Church. That is one of the essentially characteristic trials (искушений) of Russian religious thought — the new phase of the utopian temptation..." [WRT, 492]. It is noticeable how the Ungrund doctrine provokes a stormy reaction of the eminent representative of that Great Church.

Nevertheless, that disputed teaching represents a most important grounding point for Berdyaev's Christian philosophy as such. As is correctly noticed by Alexandar Dimitrijevic: "It is a question indeed, namely, why did Berdyaev introduce this category (the Ungrund – aut.). But, it is immediately clear that his philosophy cannot be imagined without it".⁸ Answering why this is so represents our present task. Attacked from outside by ecclesiastical and non-ecclesiastical thinkers, problematical from within, even for himself, and still a non-extinguishable fount of fascination and theoretical thinking — Berdyaev's Ungrund and the theories derived therefrom, in a certain sense, symbolizes the figure of the Russian religious renaissance.⁹ The analysis of the Ungrund teaching, therefore, represents the investigation of the specificity of the perplexing paradigm of Russian religious philosophy.

II Ungrund as Myth and Symbol: Structures

Our *question*, now, reads as follows: what is the relation of the Ungrund doctrine not only to Berdyaev's type of Christian philosophy, but also to the Christian teaching of the Church fathers?¹⁰ The answer to this question conditions the correct evaluation of Berdyaev's thought in general, and it may also help in disposing of dubitations which, in turn, might prevent contact with the message emitted by the opus of the Russian thinker. Reaching a correct answer presupposes two unavoidable steps. In the first step it is necessary to give answers to the following three queries: (1) What did Berdyaev think that the

⁷ Berdyaev, Nicholai, *Mysterium Magnum*, Introduction, 12. Cf.: Boehme, Jacob, "Mysterium Magnum: Avec deux études sur J. Boehme de N. Berdiaeff", Aubier, Paris, 1945.

⁸ Dimitrijevic, Aleksandar, *The Understanding of the Dynamics of the Soul in the Religious Philosophy of Nicolai Berdyaev*, (Serb.): "Istocnik", 24/1997, 112 [abbr.: DSRPB].

⁹ It is recomendable to consult the following studies: Zernov, Nicolas, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Harper & Row Publishers, New York and Evanston, 1963; and: Evdokimov, Paul, *Le Christ dans la pensée russe*, Les éditions du curf, Paris, 1986. (Serbian translation: *Hristos u ruskoj misli*, prevod: hilendarski monasi, Hilendarski prevodi, Hilandar-Atos, 1996 [abbr.: HRM]).

¹⁰ On Berdyaev's relation towards the teachings of the holy fathers of the Church, cf.: Begzos, Marios P., *Nikolaj Berdjajew und die Byzantinische Philosophie: Zur metaphysischen Tragweite der patristischen Theologie*, Theologie 64/ Jan-Feb 1993.

Ungrund is? Therefore, *what* is the Ungrund? (2) Whence and how did this teaching reach Berdyaev? Therefore, *wherefrom* is the Ungrund? (3) What is the functional role of the Ungrund within Berdyaev's thought as a whole? Therefore, what is the Ungrund *for*? Secondly, in the final step we should offer an answer to the query (4) about the most correct *approach* in evaluating Berdyaev's Ungrund doctrine? Let us commence in the proposed order, exploring the forms of this curious doctrine.

Berdyaev did not succeed in accepting the traditional biblical–patrological teaching about the origins of freedom. Instead, he developed his own doctrine about freedom. This doctrine is *immanently* connected to the Ungrund doctrine. It is the opinion of most scholars, for instance Matthew Spinka, that this teaching is very “*complex*”.¹¹ Not a small number of interpreters, like the Jesuit scholar Frederick S. J. Copleston, find this teaching impinging upon “... *obscure matters*”.¹² Other analysts, like James C. S. Wernham, do not conceal that the Ungrund doctrine represents a difficult theory, implying “... rather *turgid** metaphysics”,¹³ to which Berdyaev attaches considerable importance. However, it is not Berdyaev's frequent recurrence to the Ungrund, almost incessant (“ad nauseam”, remarks Spinka), which is nauseous, neither is the intricate ambivalence of the doctrine. What is really unpleasant is the possibility that this doctrine remains devoid of proper illumination in terms of understanding its genesis, structure and meaning. This is why it is now necessary to underline a score of determinations connected to this subject matter.

First: the Ungrund is not a concept or category from the domain of the intellectual apparatus of reason (ratio, intellectus, Verstand). Ungrund is a ‘myth’, ‘symbol’ or transcendent ‘image–experience’ moulded within the domain of mystic intuition (intuitio).

Second: since the language of rationalistic philosophy and theology employs concepts, backed by the deductive and discursive procedures of reason, it follows that no rationalistic argumentation or proof (demonstratio) can be tied to the Ungrund.

Third: since the language of concepts is valid in the world of objects and for the description of objects, it follows that the Ungrund is not an ‘object’, nor can it be placed in a relation of analogy with any empirical objectness.

Fourth: this demands a change of type of gnoseological method and asks for an adequate kind of language. The shift transpires from the discursive language of rationalistic gnoseology (cataphatic conceptualisation) to the symbolical–poetic language of intuitivist gnoseology (apophatic symbolization). This is one of the reasons why Berdyaev states that the Ungrund represents a Divine *Nothing*. Such a determination is similar, but only similar, to Erigena's ‘Natura’¹⁴; Eckhart's ‘Gottheit’¹⁵, Schelling's ‘Identität’ or, better still, his ‘Indifferenz’¹⁶. Two points must be immediately clarified. On one hand, the

¹¹ Spinka, Matthew, *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*, The Westminster Press, Philadelphia, 1950, 118 [abbr.: COF].

¹² Koplston, Frederik, *Filozofija u Rusiji*, tr.: Bogdan Lubardic, Velika filozofska biblioteka, BIGZ, Belgrade, 1992, 411 [abbr.: FUR] — Serbian translation of: Copleston, Frederick S. J., *Philosophy in Russia*, Notre Dame, 1986.

¹³ Wernham, James C. S., *Two Russian Thinkers: Berdyaev and Shestov*, University of Toronto Press, Toronto, 1968, 33 [abbr.: TRTBS].

Ungrund is not an absolute ‘nothingness’ like Sartre’s néant. On the other hand, the Ungrund ‘precedes’ the world of existence. This is not to be understood in the temporal, but in the onto–logical sense. That is, this precedence is similar to the way in which a cause precedes the effect. However, Berdyaev emphasizes that the Ungrund is not a Divine ‘Cause’ either (e. g. *causa prima*). For the cause is always a cause in relation to a certain caused being (τὸ ὄν) or thing (τὸ πρᾶγμα). Every relation of causation presupposes instances, thus determinations and restrictions, even when these limitations are only ‘according to mind’ (κατὰ νοῦν).

Fifth: the Ungrund is basically base–less, although every other base, foundation or ground originates from the Non–ground(ed), i. e. the Un–grund. This is why the Ungrund transcends every word, concept, predicate or cognition. The Ungrund is an uncognizable and ineffable mystery. It is the absolutely unconditioned and indeterminate Abyss (ἡ ἄβυσσος), residing beyond all subjectivity or objectivity.

Sixth: the Ungrund is non–perceptible, non–graspable, non–tangible, non–reachable. Thus, according to the tradition of negative–apophatic theology, we can only say what it is *not*. Let us then inscribe it as *no–thing*. Moreover, it is neither nothing — it is *no(r)nothing*.

Seventh: in the process of self–articulation, the Ungrund appears to itself as *Will* (ein Wille). This Will moves through a ‘dialectic’ of Desire by means of which nothing thirsts to become something¹⁷. The first articulation of the Ungrund, the first ‘something’ which is still *no–thing*, also figures as the first foundation of reality. However, this Divine foundation, nothingness or Will cannot be mapped out by an ‘ontology’ of rationalistic metaphysics. For it is a domain entered through mystical experience (πείρα) and symbolizations appropriate to it. No wonder that Berdyaev reiterates how this domain may be approached only through what he names “spiritual metaphysics” or “mystical philosophy”.

Like the Ungrund itself, this Will is absolutely undetermined and unconditioned. No being can determine what is entirely beyond being as nonbeing, and the Will is precisely that — a Being beyond being: a special all–powerful *No–thing*. This is why the Will is free to appear as pure *Freedom* (Freiheit). Berdyaev’s Ungrund doctrine thus represents a continuation of the tradition of metaphysical voluntarism. Significantly, this tradition counterpoises itself towards the tradition of ontologism, where it is ‘being’ (and not will, nonbeing or freedom) that receives primacy as the most important determination of reality. At this point we cannot refrain from the fact that the Ungrund teaching is taken over by Berdyaev from the German mystic Jacob BOEHME (†1624), whom Hegel refers to as the “theosophus teutonicus”¹⁸. Insight into Boehme’s Ungrund doctrine discloses how Berdyaev appropriates the basic principle which determines that teaching. Still, we

¹⁴ Erigena, Johannes Scotus, *De divisione Naturae (Periphyseon)*, cf.: P. L. CXXII.

¹⁵ Eckhart, Johannes, *Opus Tripartitum*. Cf.: ed. J. Quint et al., *Meister Eckhart: die deutschen und lateinischen Werke*, (1936 –).

¹⁶ Schelling, F. W. J., *Filozofijska istrazivanja o bitstvu covječje slobode i predmetima koji su s time u svezi*, tr.: Branko Despot, cf.: “O bitstvu slobode”, *Znaci/Cekade*, Zagreb, 1985, 64 — Croatian translation of: Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809.

¹⁷ On the fundamental metaphysical question (“why something at all and not, rather, nothing?”) cf.: Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemaeyer Verlag, Tübingen, 1966.

have to explore how in relation to Boehme, who remains his magnum magister, Berdyaev also crucially *diverges*. This differentiation should also be understood if we are to continue the effort of interpreting Berdyaev's 'ungrundology'.

According to Boehme, the Ungrund exists at a level even more profound than God Himself. Moreover, 'above' God, on the ascending vertical towards the Ungrund, there appears the domain of the *Godhead* or Divinity. Berdyaev is thus right when he observes that this Boehmeian distinction reaches to Meister Eckhart (†1328). Rudolf Otto¹⁹ reminds us how Eckhart (e. g. *Opus Tripartitum: Prologue*) distinguishes the Godhead or Divinity (Gottheit; Deitas) from God (Gott; Deus). Similarly, Boehme distinguishes the Ungrund as primordial Nothing (Nichts) from God (Gott). In that sense, Nothing and/or the Godhead are to be found 'beyond' even God Himself. Although, at least with Boehme, they are still 'within' God (intra Deus). Berdyaev accepts this distinction (i. e. Ungrund: Nichts—Gottheit > Gott). He transports it into his religious philosophy, where it becomes significantly modified. But, let us linger with Boehme for moment more. The groundless Will of the Ungrund, which Boehme names as the "eye of eternity", becomes instigated by irrational Desire. Thus the Will, as the pupilla of eternity's eye, sees itself as a nothing becoming *something*. This process is projected through three simultaneous dialectics: (1) the 'theogonic' dialectic, (2) the 'ideogonic' dialectic, and (3) the 'cosmogonic' dialectic.

The *theogonic* dialectic possesses a triadic structure as well. Its movement results in the appearance of the Father as undetermined Will, then the appearance of the Son as eternal Mind and, finally, the appearance of the Spirit as speculative self-awareness of the Father vis-à-vis the Son and reversibly. Although the divine Trinity is 'born', this birth is not spacio-temporal, nor is it merely historical. It is cognisable only at the level of mystical intuiting of the pre-temporal spiritual world. The *ideogonic* dialectic presupposes the appearance of the ideas which come forth from the common source of everything: from the Ungrund. But, the Ungrund is now taken as the One ("Ev, Unum) yeilding its ideas, thus acquiring a status similar to Plato's or Plotinus's world of celestial archetypes (κόσμος νοητός). Lastly, the *cosmogonic* dialectic presupposes the process of explicating as yet only implicit contents of the Ungrund or divine Nothing. Prompted by Desire, it is the Will which from the absolutely non-determined Nothing (possibilities) introduces or 'creates' something (actualisations), without compulsion or determinism. Boehme names this process as *imaginating*²⁰. Thus, every act of explication, externalisation or objectivation he calls imagination. According to Howard Brinton, with Boehme "all things are either wills or the imagination which is the objectivation of wills".²¹ Such a viewpoint, offered by Boehme, has two extremely important consequences. First, the *primacy of will* over being is confirmed. Second, the Godhead or Divinity is determined as the relationless *Absolute* (Absolutum). Thereby the Divinity of God is placed outside the range of human cognitive

¹⁸ Hegel, Georg V. F., *Istorija filozofije*, tom III, tr.: Nikola M. Popovic, BIGZ, Beograd, 1975, 229 — Serbian translation of: Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, 1807.

¹⁹ Otto, Rudolf, *Mysticism East and West*, tr.: Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, The Macmillan Co., New York, (1932), 1970, 23, 31.

²⁰ On the theurgical capacities of imagination, cf.: Zola, Elémir, *Usage of Imagination and the Decline of the West*, (Serb tr.), Anima, Opus, Belgrade, 1988.

²¹ Brinton, Howard, *The Mystic Will*, The Macmillan Co., New York, 1930, 104.

powers, while God is determined as a self-conscious Being, which enters into a most intimate, even personal I–Thou relationship, with the created world.

The significance of these consequences is as follows: the first indicates the protection of the primacy of *freedom* in relation to any form of ontological determinism; the second indicates the protection of the *mystery* of the Divine, particularly against any form of rationalization, sociomorphization or institutionalisation — Divinity is free to remain the Mystery beyond mysteries (*Mysterium Magnum*²²). Berdyaev enthusiastically accepted both consequences. However, in relation to Boehme, he made a crucial intervention. Towards this *modification* we now turn our attention.

This is done best by exposing the aspects of the main *differentia specifica* that distinguishes Berdyaev from Boehme²³. It is this distinction which, furthermore, inscribes Berdyaev's 'wound' which the critics, according to their diagnosis, try to cure either by medication or by amputation. What is the nature of this difference which prompted George P. Fedotov to call it the "most vulnerable point in the philosophy of Berdyaev?" [BTH] Let us take a look from Berdyaev's perspective. First: Berdyaev understands Boehme's Ungrund as pure primordial Freedom. To this reality he refers to as 'uncreated' or 'meonic' freedom, using these syntagms as synonyms. Between the Ungrund and uncreated freedom Berdyaev observes a relation of *inclusive* disjunction. However, not seldomly, he states that between them there is *no* difference whatsoever. Second: while Boehme considers the Ungrund as being *within* the Godhead or Divinity (Gottheit) and both then in God, for Berdyaev the Ungrund is even *outside* (!) the Godhead or Divinity. Third: according to Boehme, freedom is to be found in God (the divine Trinity) and it is God who creates freedom. However, according to Berdyaev, freedom is *not* created and, since it originates from the Ungrund or *as* the Ungrund, it is free from God — the divine Trinity, although it is not without a relation towards Him. These are the three cardinal differentiating aspects of the main difference between the two thinkers. These complex speculative relations may be projected into a tabular shape:

Tabula (A) Boehme:

Ungrund →

Gottheit: Gott: Freiheit

Tabula (B) Berdyaev:

Ungrund = Nichts = Freiheit → Gottheit:

Gott

There appears a fourth aspect too, which is to be mentioned in form of the following query: Who is the Creator and how is creation carried out *if* freedom is uncreated? Fourth:

²² This is the title of one of the most important works written by Boehme in 1623. as an exegetical commentary to the biblical *Book of Genesis* (*Erklärung über das Erste Buch Mosis*).

²³ In relation to this *differentia*, all the others are less important. A comprehensive overview of similarities and differences between Boehme and Berdyaev offers: McLachlan, James M., DTG, 120–142.

according to Boehme, both the theogonic and cosmogonic processes are the result of primordial Will. However, on this point, Berdyaev remains in concordance with the tradition (παράδοσις) of the Church, but only *prima facie*. It is his opinion that from the primordial Nothing, through a theogonic process, God – the Holy Trinity is eternally realized. Then God creates the world. It is notable that Berdyaev identifies the traditional ‘*ex nihilo*’ with the aforementioned primordial Nothing.

Even the most congenial interpreters find it impossible to escape from a series of dubitations in relation to the explicated propositions. We shall focus on several of those dubia. Then we shall send our queries to Berdyaev, in order to see what does he, on the level of his own self-understanding, have to reply. Here is what we ask: (1) How is it that one can become cognizant of the *uncognizable* Ungrund? (2) What is the nature of the distinction between uncreated freedom and the Ungrund and, furtherstill, between uncreated freedom and God? Is it not the case that this affirms an ontological *dualism*, contrary to Christian doctrine? Is it not so that this leads towards a *subordination* of God to uncreated freedom, which is also against the Church teaching?

To the first question Berdyaev replies in all the works where he thematizes the Ungrund, and he does so in almost every more important work. For one of the necessary moments of the Ungrund teaching is the exposition of the gnoseology which opens the way to its depths. It seems that Berdyaev believes the following: the Ungrund is not open to conceptualisation, but it remains real. The Ungrund cannot be subsumed under conceptual categories in the manner formal or objective entities are subsumed under kind or genera. This can neither be done through definition. Since the application of a conceptual determination or essential sign of an object entails determination, fixation and limitation. The Ungrund is not an ontical being open to the grip of ‘regional’ ontologies. It is even less an object of positive science. Nevertheless, the uncognizable Ungrund is a reality, and it can be known. But this knowledge is of a different order, presupposing mystical gnoseology with its modalities of paradoxy. It is immediate knowledge based on the spiritual *experience-event* (παθαίνειν) which is mediated through mystical intuition given through symbolical-mythological images and language. When cogniscence of the Ungrund is at hand, this means that in the moment of spiritual illumination the primordial ground of reality is intuited and experienced as non-conditioned, non-ontical and essentially — free. The whole of existence thus originates from freedom. Therefore, the totality of existence is and should be free. Such a cognition presupposes an act of immediate personal *vision* (θεωρία; visio) in contrast to any process of mediated formal-logical deduction of reasoned conclusions. Truths of such knowledge are “... truths of spiritual experience, living truths: not metaphysical categories nor ontological substances”, states Berdyaev.²⁴ The only way to be ‘certain’ is to personally appropriate ‘our side’ of this non-imitable experience. *Come and see*, says Philip to Nathan’a-el (Jn 1 45–47). If we were to dismiss Berdyaev’s advice, and surround the Ungrund by troops of the intellect, trying to identify it by method of logical deduction or induction, synthesis or analysis, or even scientific experiment, the inevitable result would be an accusation stating that it is a

²⁴ Berdyaev, Nicolai A., *Freedom and the Spirit*, tr.: Oliver F. Clarke, Scribner’s, New York, 1935, 195 [abbr.: FSP].

heretical doctrine, predicts Berdyaev. Believing that he has secured himself from such accusations, assured that his doctrine is without *multae lacunae*, Berdyaev warns us that the Ungrund doctrine:

... can be formulated only in terms of spiritual life and experience, and not in categories of rigid ontology. As rigid ontology, it may easily degenerate into *heresy** [FSP, 194]

To the second question Berdyaev replies by introducing the distinction between 'ontological' and 'symbolical' ('ethical') dualism. Here again he recurs to his teaching about intuition and primacy of spiritual experience in relation to intellectual knowledge. He underlines that the idea of uncreated freedom does not presuppose ontological dualism vis-à-vis God. So, he believes, one cannot accuse him of introducing two principles of creation, diverse in kind. If that is so, then uncreated freedom cannot be superior to God. Moreover, it is not meaningful to say that any of the two instances (i. e. uncreated freedom and God) is in a relation of supremacy. Therefore, there is no relation of subordination either. Accusations that the Ungrund doctrine entails ontological dualism and/or theological subordinationism, stresses Berdyaev, spring from misunderstanding the fact that he is moving in a field of a new symbolical order in relation to classical theological and philosophical metaphysics.

The only acceptable dualism is ethical or symbolical dualism. Moreover, *this* kind of dualism, warns Berdyaev, is a consequence of the 'fall' of the human being. As a consequence of a rupture in the pre-eternal world, it then suggests the effort of overcoming the schism (hiatus) between heaven and earth, that is, freedom and necessity, spirit and objectivation. Thus, dualism is the consequence of *sin*. It is not something ontologically given (datum). This does not mean that monism is the true alternative. For monism is the reverse side of dualism. Both monism and dualism becloud the truth of unity-in-duality as presented, for instance, by the creed of Chalcedon (451. A. D.), which Berdyaev did embrace, but in his own peculiar way.

In order to avoid misunderstandings I always tried to stress that the idea of 'groundless freedom' does not entail some sort of ontological dualism which affirms the existence of two spheres, namely, God and freedom. Such affirmations are proof of *rationalization**, not less conspicuous from the affirmations of monism, which reduces everything to one sphere of being, be it divine or human.²⁵

Let us summarize Berdyaev's answers in relation to the demands of the aforementioned questions. The Ungrund may be known, but only through spiritual experience. In the mystical vision we comprehend that the Ungrund is the ineffable abyss that transcends all being. Inasmuch it is the inexhaustible abyss of 'nonbeing': the mystical Nothing (Nichts) which is not something ontologically or ontically determined. The Ungrund symbolizes the ineffable abyss of pure formless *indeterminateness*, before any ontical

²⁵ Berdjajev, Nikolaj A., *Samospoznaja: pokusaj autobiografije*, tr.: Milan Colic, Anthropolos, KZNS, Novi Sad, 1987 [abbr.: SSP] — Serbian translation of: Berdyaev, Nicolai, *Self-knowledge: An Essay in Philosophical Autobiography*, (Russ.), YMCA-Press, Paris, 1949 (cf.: Idem, *Dream and Reality*, London, 1950; abbr.: [DAR]).

formatization. It can thus be grasped as the abyss of indeterminate *possibilities* which have not as yet been actualised. Therefore, it can be comprehended as conditionless *freedom*. This is why the uncreated freedom of the Ungrund is no 'being' (ens). For if it was, then freedom would be limited and fixed. In that case it would be determined, succumbing to causal laws and necessity. Between uncreated freedom and God we can find no causal links (nexus causa) but only spiritual relations ('speculative' links), characteristic for a reality beyond concepts, objects, space and time. This is why it makes little sense to state that these are two different ontological 'principles'. Neither is it sensible to consider the two (i. e. uncreated freedom and God) as being in a relation of opposition. In *linea ultima*, both originate from the Ungrund, in which all opposition will be finally consummated. Of course, this consummation presupposes the realization of the mystery of the all-cosmical eschatological process, ushering the desired *coincidentia oppositorum*. This is not to say that the symbols of the Ungrund, Nothing or Divinity are illusions. On the contrary, their referential instances are real. Still, their functions are not discursive or formal-descriptive, but 'receptional'. That is to say, they point to realities beyond themselves by receptively belonging to them and yet not being fused with them. Nicolai Lossky refers to this as to Berdyaev's "realistic symbolism".²⁶ Until the very end Berdyaev believed that the assertion according to which the origin of freedom is in God (the free Creator) and the assertion that the origin of freedom is in an 'irrational' primordial principle, i. e. the Ungrund, are *not* necessarily irreconcilable positions. Moreover, he thought how this may even be acceptable from the viewpoint of Christian orthodoxy [FUR, 411]. A token of apologetic support for the Ungrund is given by the following words:

... the opposition between God—the-Creator and (uncreated – aut.) freedom is *secondary**: in the primeval mystery of the Divine Nothing this opposition is *transcended**.²⁷

III Functional Applications of the Ungrund Doctrine: Meanings

Even if we were to accept that Berdyaev's position is defensible and, then, accept his answers as fair replies to the objections of various critics, even then it would still be necessary to admit how these replies create new questions, some of them being quite challenging. These questions signify critical resonances in relation to the thundering problem posed by the Ungrund doctrine. Nevertheless, before we look into the barrage of fire directed at the Ungrund, it is necessary to give an exposition of the functional *roles* executed by this doctrine within Berdyaev's Christian philosophy. Hopefully, we have reached a more comprehensive understanding of what and whence²⁸ the Ungrund. But, we are still only dimly discerning what in fact is the Ungrund *for*? In our opinion, there are four key frames within which Berdyaev projects his Ungrund doctrine. These are the

²⁶ Loski, Nikolaj O., *Istorija ruske filozofije*, tr.: Branislav i Marija Markovic, Sofia, CID, Podgorica, 1995, 313 [abbr.: IRF] — Serbian translation of Lossky, Nicolai, *History of Russian Philosophy*, London, 1952.

²⁷ Berdyaev, Nicolai A., *The Destiny of Man*, tr.: Natalie Duddington, Scribner's, New York, 1935; Geoffrey Bles, London, 1935; Centenary Press, London, 1937, 33 [abbr.: DOM].

²⁸ Zvednek, V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought* (Cf.: McLachlan, James, DTG, 132 n. 55 et seq.).

following: (i) the critique of objectification and the question of *being*: ontology; (ii) the critique of theodicy and the question of *evil*: kakology; (iii) Christology and the question of *man*: anthropology, and (iv) creativity and the question of *virtue*: ethics.

(i) *Ungrund and objectification — ontology*. The Ungrund doctrine serves Berdyaev in his deconstruction of classical and modern ontology. He thinks that a critique of ontologism is unavoidable if the primacy of uncreated freedom over being is accepted, regardless of how we chose to define being. In order to grasp the core of that critique, we should know several things. First (a): Berdyaev distinguishes three kinds of ‘being’. Second (b): Berdyaev accomplishes the gradation of kinds of being through the aforementioned distinction between the spiritual (noumena) and phenomenal (phaenomena) world. Third (c): Berdyaev appropriates several important postulates of Kant’s metaphysics. However, into this Kantian underpinning he incorporates two essentially important additions which, in fact, enhance functioning of his radical *anti-ontologism*. Let us examine these matters in the proposed sequence.

(a) For Berdyaev, the term ‘being’ most often signifies two meanings. The first meaning refers to ‘being as being’ (*ens qua ens*). This is being considered at the highest level of abstraction. This is ‘pure’ being devoid of all ontical attributes (*ens purus*). The Unmoved mover of Aristotle, or the ‘pure self-active thought’ (*actus purus*) of Thomas Aquinas, or the ‘Self-causing agent’ (*causa sui*) of Spinoza are examples of such a kind of abstract — ‘Being’. However, according to Berdyaev, that kind of being is nothing else but the “product of thought”.²⁹ He thereby indicates its secondary and mediated status. The second meaning of the term being refers to the concrete world of nature or totality of the world of objects. Being is here the same as ‘being-as-thing’. Precisely that which Martin Heidegger signifies by the term ‘fore-lying-existent’ (*ein vorliegendes Seiendes*). This is being in the ontical sense of the term. No matter how great the difference between the two meanings of the term ‘being’, be it in magnitude or in quality, Berdyaev believes that both kinds are not only results of abstraction, but of the ‘objectification’ process as well. Of course, objectification is taken to represent a symptom of alienation and disorder of consciousness due to sin. The hypostatisation of abstract contents of consciousness, in the first case, and perceiving the world through externalised relations of the ‘I – it’ kind or ‘it – it’ kind, in the second case, are results of the *objectification* of spirit. This is why Berdyaev states that ontology, as a science dealing in that kind of being, is a “...disastrous philosophy of nothing at all, except certain figments of the human brain” [DAR, Lon: 1950, 98].

Objectification is an un(self)reflected generator of ‘ontologism’. Where ontologism is taken to represent a metaphysical viewpoint which reduces the whole of existing reality to non-personal universals and/or abstractions “Abstractions and the hypostatising of abstractions created both spiritual and materialistic metaphysical systems” [FSP, 1]. Therefore, in both cases ‘being’ becomes hypostasised without a *personal* (hypostatic) carrier (hypo-stasis; sub-jectum). For instance, in the case of essentialist metaphysics

²⁹ Berdyaev, Nicolai A., *Toward a New Epoch*, tr. O. F. Clarke, Geoffrey Bles, London, 1949, 96 [abbr. TNE].

this means that the Being of God is determined primarily as nonpersonal Essence (essentia), and only afterwards in terms of Persons, which are *added* as attributive rational relations within the Essence. This betrays an approach that beclouds the par excellence constitutive role of the Hypostases vis-à-vis the Being of God taken as Essence. By recurring to his ungrundology Berdyaev is able to discard such ways of theological and philosophical metaphysics, although by virtue of his own peculiar ‘ungrundological’ reasoning. Namely, God transcends every essentialist determination since, primarily, He is the mysterious personal Life gushing forth from the Ungrund, and the Ungrund, by definition, escapes all objectification, for instance, in terms of ‘essentialisation’. For this reason it follows that the free life of the personal God should be taken as the real ‘essence’ or ‘nature’ of God. But His nature is not expressible “in terms of categories of thought which were framed to deal with nature” [FSP, 23]. It is obvious that we are now facing the third meaning that Berdyaev ascribes to the term being. That meaning refers to the reality which, in a meta-ontological sense, comes before every type of being and every type of rationalization and/or objectification. The inner life of the personal Triune God and Godhead, both originating from the Ungrund, covers this kind of meaning.

(b) It is clear that postulating the Ungrund under the aspect of uncreated freedom, enables Berdyaev to realize his deconstruction of ontologism. However, the teaching about the primacy of uncreated freedom also represents the basis for Berdyaev’s teaching about the distinction between the noumenal and phenomenal world. The world of the noumenal is the world of spirit which Berdyaev, circularly, ties to the idea of freedom. Both spirit and freedom are *immediately* connected to the reality of the authentic life of the Godhead, that is, Divinity (Divinitas; Gottheit) which, per definitionem, transcends all objectness and determinism. As soon as we renounce the authentic reality of the Ungrund, uncreated freedom or Divinity, we sever the spiritual and free roots of reality as such. Reality then undergoes a calcification into the forms of our phenomenal world, that is, objectified being. For *this* reason Berdyaev believes that freedom “cannot be derived from being, for it would then be determined” [TNE, 98]. And a determined freedom would represent a clear example of a *contradictio in adjecto*.

(c) It is difficult to further postpone insight into the extent and type of influence that Immanuel KANT exerted towards Berdyaev’s critique of ontology and objectification. Next to Jacob Boehme, Kant represents the second thinker that qualifies into the order of Berdyaev’s formative spiritus mentores. It is precisely from Kant that Berdyaev appropriates two crucial theoretical postulates. Firstly, the teaching about the distinction between the world of noumena, equated with freedom, and the world of phenomena, equated with necessity. Secondly, the teaching about the uncognizability of the so-called ‘thing-in-itself’ (Dinge an sich) and priority of the practical reason (moral law and freedom). It is because of Kant’s first contribution that Berdyaev is able to develop the distinction between the confronted worlds of spirit and nature [FSP, 9]. Of course, as was said, this ‘confrontation’ is not ontological but symbolical or spiritual. Because of the second contribution of the philosopher from Königsberg, Berdyaev is able to prove the incapacity of the categorial apparatus of reason to grasp the noumenal sphere, i. e. the ‘thing-in-itself’. Further, this enables

the differentiation between the spiritual and intellectual reality. Accordingly, the latter reality applies only to being, but not to spirit, freedom and existence (Existenz).

These contributions Berdyaev accepts in order to then synthetically reconstruct Kant's metaphysics. He makes two interventions via two new postulates. Both of these postulates are connected with the teaching about uncreated freedom and, therefore, with the Ungrund doctrine. Firstly, he thinks that every human person, in the final instance, is rooted precisely in the world of noumena, spirit or freedom. In other words, he considers the 'thing-in-itself' to be nothing else but the existing human subject, i. e. *someone* (Selbst; Person: ὑπόστασις). "The thing in itself is the uncognizable 'x' only if viewed from the side of the object; and from the side of the subject it is freedom [...] Thus is discovered the other path of metaphysics [...] Positing the limits of reason discloses precisely the ground for another cognition".³⁰ Similarly, "After Kant, the metaphysical reality may be seen only as the 'I'. The thing-in-itself is not an object, it is the subject and therefore cannot be a thing" [OEM, 34]. Therefore, the subject is personal freedom and spirit and, as such, it immanently participates in the sphere of freedom and spirit. This participation represents the primordial life of the person. As such, the person is neither constituted by, nor dependent on the proofs or refutations of reason. Secondly, Berdyaev underscores that the object is "only a phenomenon for the subject". Moreover, as exteriorised data, objects are only *effects* of the subject's fall from the domain of spirit and freedom. Therefrom appear further insights relating to the functions of the Ungrund doctrine. The first relates to the influence of anthropology on ontology and gnoseology. The second relates to the re-foundation of the paradigm of modern philosophy.

First: the divergence of the noumenal and phenomenal realities, which confirms the 'cementation' of the world of objects, is not the result of an intellectual act of cognition, although it is reflected within it too. Far before that, in a meta-temporal sense, this divergence transpires in the sphere of primordial existence, due to sin or corruption (corruptus; φθορά) of the spiritual nature of man. Berdyaev understands sin as the self-affirmation of Adam which, consequentially, severs man from the authentic life with God in spirit and freedom. This entails losing the ability for immediate spiritual contemplation (созерцание) of reality as it actually is. Cognition is thus degraded from mystical and immediate into intellectual and mediate. The latter type of consciousness, in terms of 'common reason' (sensus communis), assumes that the world is a world of objects and subjects opposed to them, the subjects being just another sort of object. *That* is objectification. In one word, the condition of our spirit determines the quality of our vision and action in the world. It is worth noticing how Berdyaev reconstructs Kant's metaphysics with the aid of Boehme, thus going beyond both of them. Namely, in place of the Kantian 'thing-in-itself' we find the subject which is immediately rooted in uncreated freedom. This allows not only for the overcoming of Kant's metaphysical dualism, but also for the project of the spiritual unification of the life of existence: by virtue of an inner integration of the Divine and human, spiritual and natural, religious and philosophical.

³⁰ Berdjajev, Nikolaj A., *Opit eshatoloske metafizike*, tr.: otac Dimitrije Kalezic, Bogoslovski fakultet SPC, Beograd, 2000, 23 [abbr.: OEM] — Serbian translation of: Berdyaev, Nicolai, *The Beginning and the End*, tr.: R. M. French, Geoffrey Bles, London, 1952.

Second: we notice how philosophy, for Berdyaev, receives the task to witness precisely these possibilities of reintegration. For this reason he determines philosophy as “the symbolization of spiritual experience” [OEM, 46–47]. Thereby he shatters the mirror of the ontologicistic, essentialistic and naturalistic paradigm of philosophy. In such metaphysical types of philosophy we encounter the domination of hypostasised abstractions, based on a ratiocracy which displaces the original life of man in spirit and freedom. Berdyaev’s philosophy marks the *turnover* of the philosophical into the religious, the religious being founded through a *sui generis* ungrundological reception of the Christian teaching:

Religion is the living basis of philosophy; religion nourishes philosophy with being. Philosophy cannot aspire to be everything [...] it always remains a particular and organically subordinated domain [...] *Philosophy can only be an organic function of religious life*.*³¹

The Ungrund doctrine and priority of uncreated freedom indicate the religious ‘turn’ of philosophy in Berdyaev’s theoretical project. In a philosophy thus transformed the religious is manifested through a bi–unal experiencing of uncreated freedom and the Divine. Therefore, if metaphysics affirms the priority of nonpersonal being and discursive reason, then Berdyaev is not a metaphysician in the traditional sense of the term. If metaphysics affirms the priority of freedom and personal intuiting of spiritual grounds of existence, then Berdyaev is a n(e)ometaphysician. In that case, it may be said that his religious philosophy represents a spiritual n(e)ometaphysics which from the circular mirror of naturalism shifts towards the open–ascending perspective offered by divine life and life in the Divine, which is primarily distinguished by unconditioned freedom, spirit and irreducible personhood.

The race for a totally scientific metaphysics, metaphysics as strict and objective science, is a race for illusion. Metaphysics can only be the cognition of spirit: in spirit and through the spirit; in the subject creating spiritual values, who does not transcend into the object but into his own depth which is disclosed. Metaphysics is empirical in the sense that it is founded on spiritual experience. *Metaphysics is the symbolization of that experience** [OEM, 46–47]

(ii) *Ungrund and evil — theodicy*. By far the most important reason for accepting the Ungrund doctrine is Berdyaev’s attempt to answer the question of the origin of *evil*. The application of ungrundology to the deconstruction of objectification is only a reflex of this more primary interest. Of course, evil too is a phenomenon subsumed under the category of objectification. Thus, one should discern the difference between the ‘deconstructive’ and ‘apologetical’ modality of Berdyaev’s teaching on objectification. The relation of the Ungrund doctrine towards objectification, but from this apologetic aspect, is the next topic of exploration. Particularly in view of the problem of the meaning(lessness) of evil. The enticing challenge for every Christian philosopher may be formulated in the form of the following ‘syllogism’: p. 1 God is Love; p. 2 God is Almighty;

³¹ Berdjajev, Nikolaj A., *Filosofija slobode*, tr.: Nebojsa Kovacevic, Ruski bogotrazitelji, Logos-Ant, Beograd, 1996, 15, 19, 22 — Serbian translation of: Berdyaev, Nicolai, *Philosophy of Freedom*, (Russ.), Put, Moscow, 1911.

conclusio: Evil comes to be. How are we to reconcile the existence of evil with the witness of the Evangelist, who says *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*? [1Jn 4 8, 16] This is the form of one of those ‘cursed’ questions thematized by the ‘Russian boys’, as the radical Russian intelligentsia: God seekers or God fighters, were called.

Berdyaev’s answer states the following: God is not responsible for the existence of evil, nor is He accountable for the horrific consequences of evil in this world. But, if God has created man’s freedom then, underlines Berdyaev, He is necessarily responsible for the appearance of evil. That is to say, due to His omniscience He could not have not known that His creature would fall and torture himself, the O/other and everything other. The effect of this train of thought is to seek the origin of evil elsewhere. Whence evil? — From the Ungrund, replies Berdyaev:

From the Ungrund, the Abyss are born light and God; in it occurs the theogonic process. Thence *also** flow darkness and evil as shadows of the divine light. *Evil has its source not in the born God (i. e. God the Creator), but in the ground of God, in the Abyss**, from which flow both light *and** darkness. It is possible to understand evil only by introducing the principle of development into divine life.³²

It is not God the Creator who ‘creates’ evil: it is the Ungrund. More precisely, *neither* is the Ungrund the creator of evil. For evil primordially exists merely as one of countless possibilities in the infinite (wüste) domain of the Abyss. “The interpretation of the mystery of evil through that of freedom is a suprarational interpretation and presents reason with an antinomy. The source of evil is not in God, nor is it in a being existing positively side by side with Him [...] Thus evil has no basis in anything; it is determined by no possible being, and has no ontological origin [...] The Nothing (Boehme’s Ungrund) is not evil [...] It conceals within itself the *possibility** both of good and evil” [FSP, NY: 1935, 164–165]. As pre-existing Nothing or uncreated freedom, the Ungrund is the necessary condition for explaining the possibilities of appearance both of good and evil. Primordial freedom is *undetermined*: it may allow the effluence of a dew-drop of light *or* the poison of darkness. God the Creator creates good only. From the Ungrund, i. e. from the primordial Nothing of uncreated freedom, He actualises only those possibilities that are conducive for good (bonum). This is why He is Light, Truth and Love. However, since uncreated freedom precedes everything, as light does in relation to the eye, it is not God who is to be held responsible for the *miss*-use of this pure and undetermined freedom, reaching us from the Abyss via countless possibilities and energies of actualisation:

The secret of evil is the secret of freedom. Without our understanding of freedom the irrational fact of the existence of evil in the world cannot be comprehended. In the foundations of the world lies irrational freedom, in the very depths of the Abyss. From those depths gush forth the dark currents of life. That Abyss conceals all sorts of *possibilities**. That abyssal darkness, pre-existent to all good and evil, cannot be rationalized entirely and completely; it always conceals the possibility of outpouring of new, limitless ener-

³² Berdjajev, Nikolaj A., *Smisao stvaralastva*, vol. I, tr.: Nebojsa Kovacevic, Logos–Ant, Beograd, 1996, 124 [SST] — Serbian translation of: Berdyaev, Nicolai, *The Meaning of the Creative Act*, (Russ.), Moscow, 1916. Also, cf.: *The Meaning of the Creative Act*, tr. Donald A. Lowrie, Harper & Brothers, NY, 1954 [abbr. MCA].

gies. The Light of the Logos overcomes the darkness, cosmical order overcomes chaos [...] Freedom is founded in the dark abyss and nothing. But, without freedom there is no meaning. Freedom gives birth both to good and evil. Therefore, evil does not deny the existence of meaning. To the contrary, it confirms it. Freedom is not created, since it does not belong to nature. Freedom pre-existed before the beginning of the world — it is rooted in the primeval nothing (Nichts – aut.). God is powerful over being, but not over nothing, nor over freedom. That is the reason why evil exists... [FSP]

How are these statements to be reconciled to the traditional Christian teaching about creation? Namely, although God has not created freedom (and, according to *Berdyaeu*, He has not), it still remains a fact that He has created man (which *Berdyaeu* does accept). Also, it remains a fact that man is free, which *Berdyaeu* emphatically confirms as well. Therefore: freedom is uncreated, God creates man, and man is free. How are these viewpoints to be bound together without harming the *doctrina patrum*? *Berdyaeu* does try to synthesize the above given instances, but there is a price to pay. Man is not created by God only. For in the creative act uncreated freedom ‘participated’ as well. “Man is a child of God, and the child of freedom, nothing, nonbeing, τὸ μὴν ὄν. Meonic freedom consented to the divine act of creation: nonbeing freely accepted being” (DOM). Can we consequentially conclude that, in that case, human freedom is *not* created? — *Yes*. Therefore, at this locus too, we observe the measure of *Berdyaeu*’s departure from the traditional doctrine on *ex nihilo*. Nevertheless, he believes that he is closer to this teaching than many theologians.

Let us illuminate upon the reasons for introducing these peculiar viewpoints. By displacing uncreated freedom out of God the Creator, God is given amnesty for the responsibility for the existence of evil. Evil is a possibility existing in the depths of *pre-existing* and *un-created* freedom. We thus comprehend the following reflexive nuances too: Firstly, we see how evil, for *Berdyaeu*, is not just a privation of good (*privatio bonum*). On the contrary it is *real*, in terms of actualized possibilities. Although, it is not an ontologically given principle in the Manichean or Zoroastrian sense. For evil can be overcome (*Aufhebung*) through the grace-mediated use of freedom. And this means: again through other possibilities. Secondly, we understand that freedom cannot be created. According to *Berdyaeu*, this possibility is excluded by the fact that createdness implies a certain determinateness. In other words, a ‘created freedom’ would be a *contradictio in adjecto*. Moreover, if that were not the case, we could not give amnesty to God for the guilt of creating something and/or someone that leads to evil or enables it.

Then, freedom is to be uncreated. Since man is free also, two conclusions follow: Firstly, (a) in the process of creation both abyssal freedom of the Ungrund (which enters the act in the role of the ‘*ex nihilo*’) and God the Creator equally participate. Secondly, (b) man is a *corpus permixtum*, ‘amalgamated’ from uncreated freedom and God’s creative fiat. “But, the Absolute is the final Mystery. Therefrom two acts may be drawn: (1) from the divine Nothing, from the Gottheit, from the Ungrund, in eternity is realized the Triune God; (2) God, God the Triune, creates the world.”³³

³³ *Berdjajev*, Nikolaj A., *Duh i realnost: temelji bogocovecje duhovnosti*, preveli: Nikola Thaller i Marko Kovacevic, Krscanska sadasnjost, Zagreb, 1985, 123 [abbr.: DIR] — Croatian translation of: *Berdyaeu*, Nicolai, *Spirit and Reality*, (Russ.), YMCA-Press, Paris, 1937.

This doctrine helps Berdyaev to metaphysically found his viewpoint that the freedom of man cannot be created. It represents a radical u–turn in relation to the traditional teaching which believes that God has created man and, ipso facto, the freedom of man too. However, that is not obligatory from Berdyaev’s vantage point: “Man is not free if God stands to him in relation of a creator” [DOM, 34]. For that reason, “the conception of a created freedom is, of course, the most inadmissible of all” [DOM, 30]. It is Berdyaev’s opinion that the teaching on created freedom is not only ontologically and logically self–contradictory. In fact, it is ‘disastrous’, since it transports freedom into necessity, and makes man a puppet of divine caprice. Furthermore, the teaching on created freedom instigates hatred towards God and even militant atheism.³⁴ Only the participation of man in uncreated freedom as well, allows us to accept that “man and the world answer the call of God [...] this answer not being the answer of God to Himself”.³⁵

This means that Berdyaev embraced Boehme’s teachings in order to answer the question about evil: “... the final truth about evil is hidden in the profound insights of the genius of J. Boehme” [SST, I: 124]. In other words, ungrundology consolidates the metaphysical foundations of Berdyaev’s theodicy. Such a theodicy then leads to a transformation of many concepts, doctrines or theologumena of traditional Christianity. It is necessary to highlight the Boehmean layers of influence. Still, this is not sufficient. Since Berdyaev appropriates Boehme’s theosophical metaphysics of the Ungrund in order to also give deeper grounding to the ‘meta–psychological’ experience of freedom in Christ, as revealed by — Fyodor M. DOSTOEVSKY in the *Legend of the Grand Inquisitor* (cf.: *The Caramazov Brothers*).³⁶ In fact, Berdyaev thought that tracking down the final consequences of the *Legend* coincides with accepting a teaching like Boehme’s:

If he (Dostoevsky) had developed his teaching about God and the Absolute to its necessary conclusion, he would have admitted the polarity of the very nature of God, the dark nature and abyss in God, approximating to Jacob Boehme’s theory of the Ungrund.³⁷

The *Legend* is the ‘topos’ where Berdyaev was truly initiated into the experience of living in the spirit of Christ. Dostoevsky’s testimony represents the fount of his lifelong service to divine freedom of spirit. The essential message of the *Legend*, as understood by Nicolai Alexandrovich, is the call of Christ the Godman to man, beckoning him to freely and without coercion make an existential *decision* which, in turn, will orient him *either* towards good–doing (grace–giving life: sacrificial cooperation with God leading to au–

³⁴ Berdjajev, Nikolaj A., *Egzistencijalna dijalektika bozanskog i ljudskog*, tr.: Miroslav Ivanovic, Logos–Ortodos, Beograd, 1995, 15 — Serbian translation of: Berdyaev, Nicolai, *The Existential Dialectic of the Divine and Human*, (Russ.), YMCA–Press, Paris, 1947.

³⁵ Berdjajev, Nikolaj A., *Istina i otkrivenje*, tr.: Miroslav Ivanovic, Logos–Zepter Book World, Beograd, 1999 — Also cf. the English version: Berdyaev, Nicolai, *Truth and Revelation*, tr.: R. M. French, Harper & Brothers, New York, 1953, 62 [abbr.: TAR].

³⁶ This is convincingly disclosed by: Wernham, James C. S., *Berdyaev and Existentialism*, cf.: TRTBS, 34–35.

³⁷ Berdjajev, Nikolaj A., *Duh Dostojevskog*, tr.: Mirko Djordjevic, Kristali, K. Novine, Beograd, 1981, 61 [abbr.: DOS] — Serbian translation of: Berdyaev, Nicolai, *The Worldview of Dostoevsky*, (Russ.), Prague, 1923.

thentic freedom) *or* towards evil-doing (evil-giving life: self-assertive arbitrariness leading to enslavement and necessity). This is not only a confirmation of the psychological differentiability of freedom of 'choice'. More than that, it is an indication of the dialectic of in-depth possibilities of primordial freedom of the Ungrund. For it is in these possibilities that man immediately participates — like God, like Satan as well: "God and the devil struggle in the depths of the human spirit. Evil [...] has a spiritual nature. The battlefield of God and the devil is to be found deep within human nature. The tragic contradiction appeared to Dostoevsky not in the sphere of the psychological, where everyone perceives it, but in the abyss where being is found" [DOS, 61].

The synthesis between Dostoevsky and Boehme is directed by the following argumentation: *if* the freedom of man is not absolutely undetermined (i. e. if it is not uncreated), *then* the in-depth choice man makes is false and simulated. Moreover, then the difference between the Christ and the Grand Inquisitor tends to disappear. Because in that case before both of them appear creatures-objects with created or limited freedom. That is the reason why Berdyaev confronted the traditional Christian teaching relating to this matter. That is, also, the reason why he found a connection between the metaphysics of Dostoevsky and Boehme. In order to do so, Berdyaev had to introduce the thesis about uncreated freedom and, furtherstill, he had to *assume* that Dostoevsky would agree with the argumentation and motivation coupled with it. But, that does not erase the fact that Dostoevsky is the magister with the most formative influence on Berdyaev. Together with Jacob Boehme and Immanuel Kant, Dostoevsky closes the triangle of major formative influences on Berdyaev's Christian-philosophical project.

If the doctrine about uncreated freedom, in the function of the teaching about objectification, helped to demonstrate how this world is not authentic and that it is objectified, then this same doctrine, in the function of the teaching about theodicy, helped to disclose how God is not to be held guilty: guilty for the world of evil, alienation and reification.

(iii) *Ungrund and Christology — anthropology*. According to Berdyaev, "the basic and original phenomenon of religious life is the meeting and mutual interreaction between God and man, the movement of God towards man and man towards God". For that reason, "both philosophy and theology should start neither with God nor with man [...] but rather with *Godman*" [FSP, NY: 1935, 189]. If these are the words of Berdyaev himself, let us then ask: (1) what is the relation of the doctrine about uncreated freedom (i. e. the Ungrund) towards the doctrine about the Godman? Then we should ask: (2) what is the 'contribution' of the Ungrund to Berdyaev's understanding of God as the Godman?

The first question (1) may be illuminated by understanding that Berdyaev, apart from differentiating three kinds of being, also differentiates between three kinds of freedom. We have already encountered the first kind. That is the primordial freedom originating from the Ungrund. Berdyaev also labels it as *irrational* freedom. It is the freedom of absolutely unconditioned *self-determination*. In that sense it is *beyond* ('before': prius) good and evil. This is the kind of freedom Berdyaev refers to when he states how "... freedom is absolute. It cannot be deduced out of anything and it cannot be reduced to any-

thing. Freedom is the unfounded foundation of being, and it is more profound from any being. It is impossible to reach a rationally perceivable bottom of freedom. Freedom is an endlessly deep fount, and its bottom is the final mystery” [SST, I: 124]. Human freedom has its roots in that freedom, becoming itself capable to manifest itself in that ‘meta-moral’ aspect of pure capacity for self-determination. As is stated by Berdyaev, “Polarity (of good and evil – aut.) holds for the human heart too, in its primeval essence; but the human heart lies in the abyss of the depths of being” [DOS, 61]. For this reason human freedom (reduced to its primordial phenomenological level) manifests itself as — ‘irrational’. Evil appears when this freedom of pure self-determination becomes applied in opposition to the hierarchy of spiritual values and relations posited by God. The result is the tragism of the fall or, as is interpreted by Nicolai Lossky: “the corruption in the sphere of material or natural being, and slavery instead of freedom” [IRF, 315].

That is the entrance point for the second kind of freedom. Berdyaev names it as *rational* freedom. This freedom is gained through a self-subjugation to the moral law, so we can name it as the freedom of *self-improvement*. It is especially attributed to the epoch of the Old Testament and Law of the Father. However, the fulfilment of the oldtestamental law and its simultaneous overcoming by Love on behalf of the epoch of the New Testament in Christ, has historically degenerated into moralism and legalism. Consequentially, this has erased the third kind of freedom introduced precisely by the Saviour Himself — Christ. This third kind of freedom Berdyaev names as *spiritual* freedom or *grace*. In fact, Berdyaev emphasizes that the distinction between freedom and necessity *already* represents a reflection of objectification. Since, he explains further, the real antithesis to necessity is not freedom but *grace*:

The mysteriousness of the action of God in the world and in man is usually expressed by the teaching about grace. Grace has nothing in common with our [...] understanding of necessity, might, rule, causality. It is only for that reason that grace does not oppose freedom and unites with freedom. But, theological doctrines have rationalized grace... [OEM, 138]

The authentic freedom in Christ is not just an ‘opposition’ to necessity, for this *freedom is grace*. The third kind of freedom functions as the freedom of *self-realization* of the divine image of man. This is accomplished through becoming alike to the living paradigm of the Godman — the paradigm of crucified Love. This Love is the Truth which, as suffering love, liberates the world. When thematizing the relation of the Ungrund or uncreated freedom towards the Godman, as seen by Berdyaev, we can notice two moments. On one hand, an absence of the absolutely unconditioned freedom of the Abyss would destroy the very purpose of creating the world and man in it. And this purpose is precisely *freedom* for everything existent. On the other hand, that absence would transform the works of incarnation-redemption into defeat. Since, in that case, the creature would become a mechanism of necessity, and redemption would become violence of a decree or just a magical caprice on behalf of the foreign Deity rectifying its ‘mistake’. This is why Berdyaev, at all costs, clings to the idea of primeval, all-preceding — uncreated freedom.

The second (2) question about the ‘contribution’ of the Ungrund doctrine to Berdyaev’s understanding of God as the Godman thus receives its illumination. Namely,

Berdyaev's teaching about the Godman–Christ who, as the Son of God, descends into the world, includes the descent of Christ into the abyss of the Ungrund — into the dark depths of unconditioned uncreated freedom: “God appears not only as Creator and Saviour, as God who suffers and takes on Himself the sins of the world. God, as God the Son, descends into the primeval chaos, into the Ungrund, into the abyss of freedom whence comes evil, but also all of what is good” [DOM, Paris: 1931, 31–35]. In order to accomplish this, the Lord embraces the image of the suffering *Redeemer*. His final act is not a rational argument, neither is it a juridical order. It is something ‘other’ by far. Namely, it represents an absolutely humble *self-emptying* (κένωσις). This act testifies to the universal Love of God the Father towards His most beloved creature — man. The Father, through the kenotic sacrifice of the Son, calls on man to participate in the divine, spiritual and humble *freedom of grace*. As is stressed by Paul Evdokimov, redemption is possible only through the revolutionary entry of the Son of God into the very foundations of the world, “by virtue of His death and resurrection, to introduce entirely new ontological conditions, and offer deification to man. The incarnation finalizes creation. It is its Eight day, which makes man free in his love towards God. Christianity is a religion of freedom and creative activity which God expects from man, his friend” [HRM, 152]. God thus ‘helps’ the primordial freedom of the Ungrund to become the good of grace. Also, therein lies the eschatological meaning of the creative process or sacral cosmogony which, again, is but a moment in the drama of the inner life of the Holy Trinity.

The paradox of the relation between the Ungrund and God(man) springs from the fact that uncreated freedom both permits *and* hinders the purpose of the Creator.³⁸ It permits this purpose by being precisely *freedom*. It hinders the purpose since in its primordial kernel freedom *remains* undetermined, and thus (forever?) disposed to manifestation either as good, or as — evil. The latter was chosen by Adam, and it remains the choice of Adam's descendents too. Therefore, the contribution of uncreated freedom is twofold. Namely, on the most important ‘divine’ level it behaves as a meta-ontological ‘guarantee’ that: (a) freedom is absolutely undeletable by any instance or force, and (b) that evil forever remains *just* a possibility: one amongst many other possibilities. Within its innermost being uncreated freedom contains the principal option of overcoming evil which, paradoxically and tragically, also remains (forever?) possible.

The Godman Christ thus transforms uncreated freedom by uncreated freedom itself. He transforms the freedom of irrational and egoist self-determination into the freedom of spiritual and communal (‘saboral’) self-realization. According to Joe Elmore, for Berdyaev “the suffering God suffers in that He yearns for man, longing for man to enter into the fullness of divine life and join in the creative task of conquering nonbeing”.³⁹

By means of the Ungrund Berdyaev, in a peculiar way for a Christian thinker, succeeds in rectifying the alienation of the image of God, which has so persistently plagued

³⁸ Slaatté, Howard A., *Personality, Spirit and Ethics: the Ethics of Nicholas Berdyaev*, American University Studies, Series V: v. 181, Peter Lang Publishing, New York, 1997, 66 [abbr.: PSE].

³⁹ Elmore, Joe, *The Theme of the Suffering God in the Thought of Nicolas Berdyaev*, Charles Hartshorne and Reihnold Neibuhr, [Dissertation], Columbia University, 1962, 66 (Cf.: Wertz, Ronald P., *Russian Christian Social Thought*, [Dissertation], Russian State University, New York, 1988, 162 [abbr.: RCST]).

the theology of authority, power and instrumentalization of life. Berdyaev's God kenotically humbles Himself before both the Ungrund and man. Such a vision of God, thinks Berdyaev, does not breach the authentic witness about the Gospel God: "God is the one Who loves, suffers and crucifies Himself [...] God is God *only** through the Crucified Son" [DOM]. Still, the 'powerlessness' of God is the expression of the ultimate *power* of God's freedom to mediate Himself in the form of Love and Sacrifice. Thereby the Ungrund is *internalised*. But, only in the direction of actualising the god-blessed potentialities of abyssal freedom. As the perfect 'copula universalis' Christ integrates man and creation into the primeval fount of freedom. However, the condition for this is the turn towards the superior life of the new Adam:

... the all-vivifying [...] ascent of fallen man is possible only through the appearance of the Absolute Man, who joins human nature to divine nature. The Redeemer and Saviour of the world brakes the spells and fetters of necessity. He is the Liberator [...] Freedom without Christ the Liberator is the freedom of the old Adam, freedom without love, freedom of the seven days of creation. Freedom with Christ and in Christ is the freedom of the new Adam [...] freedom of the Eight day of creation [SST, I: 125–126]

The Ungrund doctrine results in consequences which, through Christology, reach the domain of *anthropology*. At this point we shall explore these effects by giving a brief overview of the bonds forged between Berdyaev's Christology, anthropology and the 'ethics of creativity' in relation to the Ungrund doctrine.

(iv) *Ungrund and creativity — ethics*. While founding his theory about creativity Berdyaev, again, begins with freedom as the prime principle of his religious philosophy. "I have", says the thinker from Clamart, "put freedom, rather than being, at the basis of my philosophy. I do not think any other philosopher has done this in such a radical and thorough-going manner" [DAR, 46]. We have said that freedom cannot be deduced from being, since being possesses an objective and therefore determined, fixed and static character. If freedom is truly to be *freedom*, then, as necessary precondition, it must be detached from all external determinism, conditioning and definitive limiting. Every attempt to deduce freedom from something more superior in terms of an ontology of 'being', ipso facto, leads to a fixing and limiting determination which, consequentially, destroys the kernel of its spontaneous reality. That is why Berdyaev is so persistent in insisting – at the cost of countless variations – that freedom must be the highest metaphysical principle.

Accordingly, freedom cannot be just an 'attribute' of the existent, i. e. being. Moreover, everything that exists, thinks Berdyaev, comes forth from all-embracing freedom. Berdyaev uses a series of attributive nouns as signs for freedom. Most of them we have already met: pre-eternal, pre-existent, non-ontical, primordial or primeval and — un-created. However, to his prime principle he gives one important label which may serve as an introduction into his theory about divine and/or human *creativity*. To his reinterpretation of the Boehmean understanding of freedom, Berdyaev gives the name — *meonic* freedom. Let us elucidate further on the meaning of this terminus technicus. It is a philosophical syntagm combining two terms from classical Greek philosophy: (a) '*non*' (μη[v]: me),

and (b) 'being' (ὄν: on). Therefore, this 'me-onic' freedom signifies the *non-ontic* character of freedom. It should be understood as a freedom from the determinateness of being and not, absolutely not, as a total or absolute nothing. For the 'absolute nothing' the Greeks also coined an adequate term: 'ouk on'. That term we can take as the name for the 'ouk-onic' variety of negation of being: (a¹) 'absolute' *non* (οὐκ: ouk), and (b¹) 'being' (ὄν: on).

There is nothing more lamentable or so empty as that which the Greeks expressed by the term οὐκ ὄν which signifies absolute nothing. However, in the μὴν ὄν there is hidden a *possibility*^{*}; it thus signifies only a 'half-being' or *being which is not yet*^{*} realized [OEM, 92]

Such considerations should be attributed to Berdyaev's enterprise of creatively reinterpreting the Ungrund symbol. As we said, the Ungrund is not a B/being. But, it is not merely nothing either. It is freedom from ontic 'being' and freedom from oukonic 'nothing': it is a possibility. Better still, it is freedom as pure possibility and freedom for possibility. It is freedom before determination and freedom from predetermination. Here is how Berdyaev defines *meonic* freedom in relation to the primacy of *possibility* (nonbeing) over determined actuality (being):

Freedom is not ontic but meonic^{*}. Being is a posterior genus (ποροῦ): in it freedom is very limited and even disappears. *Being is calcified freedom*^{*} [OEM, 106]

Already within the primordial depths of existence there exists a pure possibility aspiring to actualise itself through the free movement of Will. In other words, the very meta-ontological structure of existence internally projects itself as a dialectic of creativity, where nothing (potentium: can be) becomes something (actu: to be). Indeed, for Berdyaev, meonic freedom is the nothing ('ex nihilo') from which and due to which God Himself is able to create, man following suit:

The Ungrund, then, is Nothing — the groundless eye of eternity and, at the same time, it is Will: groundless, bottomless, undetermined Will. But, this is a Nothing that manifests itself as 'ein Hunger zum Etwas'^a. At the same time the Ungrund is Freedom. *In the darkness of the Ungrund a fire flames up and this fire is Freedom — meonic, potential freedom*^{*}. According to Boehme, Freedom is opposed to nature, but, nevertheless, nature emanated from Freedom. Freedom is like the Nothing, but from it something emanates [OEM, 100]

Now we may discern new aspects of ungrundology relating to the ideal of *creativity*. The role of the creative activity of God, based on meonic freedom, discloses itself by actualising countless possibilities of the Ungrund. God the Logos executes this role by introducing into creation only those possibilities which are saturated with logosal freedom, logosal meaning and logosal order. The Ungrund 'offers' all the possibilities to God, while God the Logos, retroactively, affects the potentialities of the abyssal Ungrund, giving them Meaning, Light and L/logos. "The whole meaning and the whole essence of the world process is found in illuminating this dark irrational primordial principle, by means

^a Translated from German this sentence means: "Hunger for something".

of theogony and cosmogony.”⁴⁰ The creative ‘influence’ of the Logos thus presupposes the inclusion into existence of everything that is harmonious with the Being of God, and the non-violent exclusion from existence of everything that is contrary to God. The meaning and destiny of the world depend on creativity: “God is that victory of light over darkness which is realized in eternity, the triumph of meaning over meaninglessness, of beauty over ugliness, of freedom over necessity” [DOM]. God’s creativity is thus understood as an incessant process of in-actualising the best possibilities or values for the creation of an order which overflows with the harmony of light, meaning and freedom. God as Logos introduces order into the pre-existing ‘chaos’ of absolutely non-determined possibilities. In nuce: God freely creates the logosal B/being from the ‘i-logosal’ nonbeing of the Ungrund:

In the beginning was the Logos, the Word, the Meaning and the Light. But this eternal truth of religious revelation only meant that the kingdom of light and meaning has been realized initially in being and that the Logos triumphed from the beginning over darkness of every kind. Divine life is a tragedy. *Even at the beginning, before the formation of the world, there was the irrational abyss (void) of freedom which had to be illuminated by the Logos**. This freedom is not a form of being which existed side by side with the Divine Being, the Logos, or Mind. It is rather that principle without which being could have no meaning for God, and which alone justifies the divine plan of the world. *God created the world out of nothing, but it would be equally true to say that He created it out of freedom. Creation must be grounded upon that limitless freedom which existed in the abyss (void) before the world appeared**. Without freedom creation has no value for God [FSP, NY: 1935, 165]

Now we face another very important reason which recommends the doctrine about meonic freedom to Berdyaev’s needs. That is to say, Berdyaev’s meonology enables the rectification of the classical and scholastic concept of God. That becomes evident in the perspective of the following three determinations:

(1) the first determination relates to the *dynamic* character of God or divine Life. God is not a static being, but the dynamic Suprabeing. By token of the infinite expanse of the groundless Will, by virtue of the meonic supragrounds of everything existing, God incessantly wills, and can will, the continuation of the creative process, not having any definite obstacles which might hinder the divine movement or even posit its end. In the words of Howard Slaatté: “Meonic freedom [...] is an attempt to preserve the dynamic character of the eternal Pneuma in a way not provided for by the Greek ontologies” [PSE, 66].

(2) The second determination relates to the *inexhaustible* character of the Being of God, i. e. the ‘Godhead’. The perspective of such a determination prevents the reduction of God into a given being which can be broken down into a construct of essentialistic metaphysics, becoming a reglemented ‘Object’ governed by a particular epistemic theological régime. Because of the speculative bond that exists between God (Gott) and the Godhead i. e. Divinity (Gottheit ↔ Freiheit, Nichts), Berdyaev’s teaching about God is able to resist all sorts of positivistic determinations, descriptions and reductions. God,

⁴⁰ Berdjajev, Nikolaj A., *Smisao istorije*, tr.: Mil. R. Majstorovic, Dereta, Beograd, 2001, 64 — Serbian translation of Berdyaev, Nicolai, *The Meaning of History*, (Russ.), Berlin, 1923.

too, is rooted in the pure freedom of the Ungrund, and this freedom, as we know, is distinguished by being undetermined, unconditioned and potential. God ever surpasses anything that might be conceptually stated about Him. Each and every of His creative acts, in principle, might be and is greater or different than it seems to be.

(3) The third determination relates to the *innovative* character of God as Creator. In virtue of the unlimited possibilities of the dark primordial suprafoundation of the Godhead, God is ever capable to create *novelty* (novum). Besides, the creation or imitation of something old, which has already transpired, for Berdyaev, equals to a *contradictio in adjecto*. "The very idea of creativity is possible only because there exists a Creator, and because he has accomplished an original creative act which introduces into existence something which has not existed previously, which does not descend from something previous..." [SST, I: 105].

Although it seems paradoxical, it is true that Berdyaev does not consider God to be 'perfect'. For that would presuppose a finalization or completion of what God is or may be. In contrast, he considers God to be 'supraperfect'.⁴¹ God is even 'more' than Himself, inasmuch as he plunges into the absolute infinity of the Ungrund to which He belongs in an *immanent* manner. The idea about the infinite abundance of the potentialities of the Ungrund, that is, the idea about a God that theogonically 'develops' from the meonic freedom of the Nothing, is the most important discovery of apophatic theology, thinks Berdyaev. But why? Because that is an illuminating way to explain the possibility of the *limitless* creativity of God, and the *inexhaustible* number of forms which might be introduced into being, which is viewed dynamically. According to Berdyaev, God is infinitely 'self-transcending' Himself. Of course, He does this in sanctitude, charity, goodness, omniscience ... and — creativity:

According to this point of view *virtuality is regarded as the deepest element in being**, as its inner mysterious origin in fact: *it is presumed that it is always richer than its actual manifestation**. This conception admits *potentiality** in God — He is not wholly in action [...] It is only with such a conception of potentiality, as is manifested by the infinite unfathomability of being, that the oppressive limitation of the finite can be transcended [FSP, NY: 1935, 332–333]

Meonically founded creativity, thus, manifests the deepest, but also the most concrete and meaningful, dimension of reality. Since, it is creativity which unites God and the Godhead (Gottheit, Freiheit, Nichts) through the acts of free creation of logosal values whereby, finally, the inner essence of the world is constituted. This reality, coinciding with creativity, can be named as 'creality' (creative reality). This understanding of divine and also human creativity considers creativity to be nothing else but the 'miracle' of appearance of new forms that are something *more* than is contained in the 'efficient' causes precedent to the creative act.

⁴¹ Tatarkjevic, Vladislav, *O savrsenstvu (On Perfection)*, cf.: „Istorija sest pojmov” (“The History of Six Concepts), tr.: Petar Vujicic, Nolit, Beograd, (n. d.), 339–380 — Serbian translation of: Tatarkiewicz, Wladislaw, *O doskonalosci*, cf.: “Dzieje sześciu pojęć”, PWN, Warszawa, 1975.

Now we may grasp that Berdyaev, additionally, criticises 'ontology' in view of defending the possibility for eminently divine or human creativity. If the meonic dynamism of freedom is not in priority over being, then we extinguish the possibility for introducing radical *novelty* into existence. The unique creative acts of God and man would then become erased, and creativity would shrivel into an imitation (imitatio) of fore-laying-givens. If freedom were not to precede being, if it were just a modality of the 'ens', then God would cease to be the Creator out of nothing (ex nihilo). Furthermore, God would be forced to create out of something (ex quid), even out of something *pre-given* (positivum; positum). Such a givenness of the ontical would close the possibility for the existent to become something qualitatively different: the *novum* would become impossible. Accordingly, the teaching about meonic freedom serves the founding of: (a) the theory of anti-ontology and (b) the theory of creativity, whereas both theories overlap.

How is this teaching reflected on the creativity of man? If God is a Creator par excellence, then so is man. For Berdyaev accepts that man is the image or icon of God. It could be said that man, inasmuch, is the 'created creator'. It is precisely this quality that distinguishes man amongst all existing beings. However, when speaking about Berdyaev's christological anthropology, one has to take due notice of its meonological superstructure. This is why the syntagm about the 'created creator' must be expanded. The following formula is thus more precise: man is a created creator *with an un-created element*. In parallel to the presence of the uncreated element, i. e. freedom, Berdyaev's "christology of man" discloses "pure humanity" as that which is divine in man and, at the same time, reveals man as the co-operator of God in the task of the incessant re-creation of spiritual values. For this reason neither the ethics of Law (first revelation: Old Testament) nor the ethics of Repentance (second revelation: New Testament) succeed in reaching the apex or final consummation of the process of redemption — *if they are not mediated by the freedom of creativity in communion with God*:

Salvation from sin, from ruin, is not the final goal of religious life: salvation is always from something, but life should be *for** something. Many things which are not needed for salvation are needed for the very purpose why salvation is necessary — for the creative elevation of being. The major goal of man is not salvation: it is creative elevation. Still, for the creative elevation it is necessary to be saved from evil and sin [SST, I: 86]

As the crowning point of repentance and ascetical struggle, it is precisely creativity that represents the final transcendence of objectified history. "Creativity is not only a battle against evil and sin: it creates a new world, continues the act of creation" [SST, I: 82]. In that sense, both God and man are creating the contents of the *Eight day*, which continuously transforms fallen history into redeemed metahistory. Of course, the main value is manifested as the eschatological beauty of the Pneuma.

What distinguishes Berdyaev at this point is the immanent link he forges between the christology of man and what he calls the "*anthropological revelation*". In such a revelation from 'below', it is man who, alone, without a Third Testament as a solution given from above, suggests to God the directions of development of the (meta)historical process. It is precisely this possibility that grounds the basis for a Third revelation or the ep-

och of Spirit, as Berdyaev calls it. According to him, the Gospel keeps silent about the concrete forms of creative acts of the Eighth day. But, neither does it forbid them. Moreover, God even does not want to know or predetermine the outcome of man's enterprise. In this lies the great wisdom of God, says Berdyaev.

The third creative revelation in the Spirit will not have any holy scriptures, it will not be a voice from above: it will happen in man and in humanity. This is the anthropological revelation, the revelation of the christology of man. The anthropological revelation is what God expects from man and man cannot expect it from God [SST, I: 87]

In fact, man is responsible for the destiny of creativity as such:

Man is entirely free in discovering his creativity. In that terrifying freedom lies the whole godlike value of man, as well as his terrifying responsibility [SST, I: 88]

IV Criticism and commentaries — Ungrund: pro et contra

Not a small number of dubitations, and then criticisms, relating to Berdyaev's Ungrund doctrine spring from the difficulty to precisely determine the identity of that theoretical construct. That is why we shall try the following: (a) to establish the identity of the Ungrund doctrine—idea, then (b) to offer 10 objections to the doctrine, which must ensue even after the most congenial interpretation, and finally, within the framework of the conclusion, (c) to propose the most adequate interpretative approach to Berdyaev's ungrundological and/or meonological doctrine.

(A) Identity of the Ungrund

Amongst interpreters it is James M. McLachlan who deserves our special attention. Since it is he who admirably touches the very nerve by asking how is it, *even symbolically*, possible to think of the Ungrund as something entirely transcendent and other to God ("... I identified the Ungrund with primordial freedom, which precedes all ontological determination. According to Boehme, this freedom is in God, it is the inmost mysterious principle of divine life; whereas I conceive it to be *outside** God..." [DAR, 103]). It is unclear, says McLachlan, how can the Ungrund be *outside* God. This cannot be comprehended even in a symbolic manner. For instance, Boehme places the Ungrund within the depths of *God*, so it is at least symbolically clear what he wants to indicate thereby. Indeed, it is of utmost importance to clarify the kind of relationship that exists between uncreated freedom and/or the Ungrund and God. Only if we know what the Ungrund really is or is not, can we choose a direction for appropriate interpretation and evaluation of this symbol. Well, what is the basic meaning of the distinction Ungrund — Gott(heit)? And what is the aim that lies behind it? This question is unavoidable, if we desire to proceed in our exploration.

(1) MCLACHLAN — Here is how McLachlan formulates his query:

The Ungrund as preexistent freedom provides a common link between both God and creation. It precedes them both and they are both grounded in it. To place the Ungrund outside the divine life thus makes little sense if we accept what Berdyaev has

said elsewhere about the priority of freedom. The only possible explanation of this seems to be either: (a) a concession to traditional theology, or, (b) an effort to clear God of any possible responsibility for evil. If (b) were the case, then *God seems to become simply a regulative idea in that He exists simply as the intelligible ideal pole to the indetermination of freedom** [DTG, 137, n. 62]

In relation to McLachlan's statement under (a), we have to say that the displacement of the Ungrund outside of God is an opposition and not a concession to traditional theology, no matter how we understand this 'displacement' (i. e., the placing outside). On the other hand, the statement under (b) really does follow as one of the possible conclusions relating to the Ungrund doctrine. In addition, we think that McLachlan's conclusions (a) and (b) are not "the *only** possible" explanations for the reasons that command the displacement of uncreated freedom and/or the Ungrund outside and above God. This shall also become more apparent from the considerations that follow below. What surely is certain is the fact that the term 'outside' must not be understood in the sense of 'space-time' (εἰς τὸν χωρόχρονον). Berdyaev repeats this on countless occasions, and McLachlan acknowledges the point. Thus, the term 'outside' should be understood in the speculative sense. According to McLachlan, the priority of the Ungrund, taken as uncreated freedom, decreases the importance of God, while God subsists as just an ideal function of a religious system of thought. Although McLachlan elsewhere tries to mitigate such consequences of Berdyaev's ungrundology, nevertheless, on a certain level of interpretation, that is precisely the conclusion which does appear.

(2) LAMPERT — The direction of such a conclusion is amplified by Eugeny Lampert. However, he introduces a more polemical note by zealously attacking the doctrine. For, the doctrine about uncreated freedom:

... is the most disastrous conclusion in his whole philosophy, and one which in fact seems in no way warranted by his own fundamental presuppositions.⁴²

In relation to these words we should observe the following: the Ungrund doctrine is not just a 'conclusion' of Berdyaev's philosophy. That doctrine doubtlessly belongs to the set of those fundamental 'axioms' and 'intuitions' from which emanate the other strands of Berdyaev's thinking. In other words, how is it possible that such a conclusion is "... unwarranted by Berdyaev's 'fundamental presuppositions' when it is quite obviously itself one of those very same 'fundamental presuppositions'?"⁴³, as is asked by Oliver F. Clarke. Lampert probably wants to say that the Christian theocentricity of Berdyaev's philosophy, grounded in the experience of *Christ* as Saviour and Logos of the world, is more primary than anything else in that philosophy. Therefore, such a Christocentric thought must exclude all para-Christian interpolations, for instance, in terms of the Ungrund doctrine. But, if the 'bracketing' of this doctrine is inevitable, can we, still, discover an immanent link between Berdyaev's thinking and the spirit of Christian theology

⁴² Lampert, Evgueny, *Nicolas Berdyaev and the New Middle Ages* (p. 53 n.); cf.: Attwater, David (ed.), "Modern Christian Revolutionaries", The Devin-Aldair Co., New York, 1947, 346, n. 4.

⁴³ Clarke, Oliver F., *Introduction to Berdyaev*, Geoffery Bles, London, 1950, 87 [abbr.: ITB].

and/or philosophy. Does the Ungrund, even the Ungrund, lend itself to a Christian modus of thought or living? If it is still possible to speak of the eminently Christian character of his philosophy even after the excision, i. e. criticism, of the Ungrund doctrine (which, nevertheless, permeates every corner of his thought in general), why and how is this possible? If the answer is affirmative, in what sense is it to be understood? These questions naturally arise at this point. Nevertheless, they have to wait for the final considerations.

(3) CLARKE — One of the methods of solving the problem posed by the speculative “outside of God” is to view the problem within the question about dualism. Oliver F. Clarke follows in the steps of Berdyaev, agreeing that the Ungrund and/or uncreated freedom do *not* lead to ontological dualism. The argument Clarke refers to, belongs to Berdyaev himself. Namely, the Ungrund cannot be subjected to thematizations of a logical or rational order, for it is these procedures of the intellect that identify the Ungrund as a generator of logical–ontological dualism. Indeed, dualism is unavoidable when we consider the Ungrund through an ‘episteme’ describing or relating to *something* ‘outside’ or ‘above’ God, in analogy to the externalisations of the objectified world. Thus:

It is not a part of a philosophical structure, nor is it a religious dogma. It is, so to speak, ‘metatheological’. It is a basic intuition [ITB, 87; EPNF, 170]

Clarke is very precise in criticising Lamperts’s objections, demonstrating that they are insufficiently articulated and even mistaken. However, on the other hand, Clarke himself does not convincingly succeed in proving that the Ungrund notion does not lead to an unwarranted ontological dualism. Since saying how it is an intuition with a ‘meta–theological’ status, is either an escape from solving the problem or a strategy which remains ‘half way’. That is to say, no matter how we interpret the Ungrund intuition, it remains a symbolic sign for a certain kind of — *reality* (!) If we say that this reality is ‘meta(theo)logical’, then this does not necessarily imply that we cannot discuss it in a reasoned fashion. Also, that does not mean how this reality, in that (‘meta[theo]logical’) case, does not have a real (ontological?) subsistency which, indeed, reflects itself in thought and behaviour. Particularly so, if it is nothing less than the origin and ‘birth place’ of God Himself, as is suggested by Berdyaev.

(4) SPINKA — Another option is to be thoroughly consequential. Namely, if the Ungrund is an *ineffable* Mystery, then one must not try to expand on it by discursive method. This is the advice of Matthew Spinka:

Perhaps the wisest thing to do would be to take refuge in the negative mystical theology and to say that the concept (of the Ungrund – aut.) is altogether beyond positive, conceptual formulation [COF, 122–123]

Spinka rightfully notices that Berdyaev – despite his own warnings – conceptually deliberates on the supra–conceptual reality of the Ungrund, thus exposing himself to criticism, and interpreters to various dubitations:

An ineffable event cannot be expressed in terms of discursive reason. But *this excellent advice, which Berdyaev so often gave to others, in this instance he himself failed to follow** [COF, 122–123]

Indeed, one should always remember that Berdyaev does *articulate* his Ungrund teaching ('performative' level), and that he only states how it is beyond all articulation ('constative' level). This means that this doctrine, ipso facto, belongs to *language*, and thus questions about the meaning of the doctrine are not only unavoidable, but also legitimate. But, they cannot be explained away by referring to the 'meta(theo)logical', 'intuitive' or 'existential' status of the Ungrund. As far as Spinka's advice about keeping 'silent' is concerned, we must say that even when we are confronted with the Ungrund (as the 'ineffable' event), it still remains the case that in the material and reflexive sense it is not possible to say nothing about the instance which over-determines every corner of a 'system' of religious thought or even life itself. Therefore, Clarke's advice, too, remains useful, since he believes that the pieces of the 'said' enable an intuition into the 'un-said':

Anything could be. 'With God all things are possible'. Language disintegrates at this point, but those who will read and re-read Berdyaev on this subject will come to see his meaning... [ITB, 87]

But again, we must be cautious even in respect to this statement. Since an intuitivist approach, propagated by Clarke, might expose us to the dangers of an individualist or subjectivist interpretation. Furtherstill, this might lead into arbitrariness and decisionism.

(5) VALLON — Perhaps it is Michael A. Vallon who came closest to discerning the meaning behind the intention motivating Berdyaev in the creative reinterpretation of the Ungrund doctrine:

Berdyaev's own interpretation might be formulated as follows: I apprehend the ultimate reality neither in terms of monism nor dualism but *as if* there were at the root of existence a basic antithesis, to wit, between God and uncreated freedom *both of which, however, are transcended in the final mystery of the Godhead**. He who will adapt this approach to Berdyaev's thought will alone gain access to its depth and significance [AOF, 300]

We immediately perceive how Vallon also belongs to those thinkers who do not reject the Ungrund notion in an aprioristic manner due to, say, a dogmatic viewpoint. Moreover, he is committed to demonstrate how this notion, to a certain degree, may be justified, at least by indicating its meaningfulness within Berdyaev's thought as such. Similarly to Clarke, Vallon, too, points out how the Ungrund notion must not be understood as a logical-conceptual structure. According to Vallon, expressions such as the 'Ungrund' and 'uncreated freedom' represent *symbols* and not concepts, and symbols cannot be subjected to rationalization. This is supported by Clarke's statement that the Ungrund notion is a "metatheological [...] basic intuition" [ITB, 87]. Therefore, Fuad Nucho cannot be entirely right when he says that Vallon takes a "different direction" [EPNF, 171] than Clarke. What Vallon does achieve vis-à-vis Clarke is an even deeper understanding of the real ('concealed') meaning of Berdyaev's Ungrund teaching.

What is it, then, that constitutes Vallon's hermeneutical 'brake-through'? More than anything else, it is the following two insights: (1) comprehending that the notion about the Ungrund and uncreated freedom is a symbol-intuition, and not a concept: neither in the Hegelian speculative sense, nor in the Aristotelian formal-logical sense; and, more importantly, (2) introducing the distinction between the Ungrund (as absolute Mystery), on one hand, *and* uncreated freedom and God, on the other hand: Ungrund \ meonic freedom \leftrightarrow God. Vallon correctly suggests that between uncreated freedom and God Berdyaev does not posit an antithetical relation of 'ontological' dualism but, as Nicolai Alexandrovich would say, of metaphysical, symbolical dualism. And metaphysical dualism is determined only as a symbolical differentiation of the two realities, which may be opposed (oppositum) but remain reconcilable (coincidentia). For this reason Vallon rightfully notices that Berdyaev considers the seemingly 'oppositional' relation between God and uncreated freedom as *transcendable* (Aufhebung) in the last mystery of the Godhead or Ungrund. Vallon places uncreated freedom and God in a dialectical relation without antinomism while, simultaneously, he projects the Ungrund as the final point of unity of this bi-unal movement of freedom 'towards' God and God 'towards' freedom. He superbly observes that the identification of the Ungrund with uncreated freedom entails a nolens-volens conceptualisation and determination of the Ungrund. Moreover, this is so according to the norms given precisely by Berdyaev himself. Thus, it necessarily follows that both God and uncreated freedom are to be found on *this side* of the *Mysterium Magnum* of the Ungrund, although, they, too, remain mysterious and non-rationalizable. For the Ungrund must remain the NON-utterable NON-grund. Thus, from the aspect of their common origin, between God and uncreated freedom there is no mutually excluding antinomism. Their relations are not antithetical but dialectical and symbolical. They serve to emphasize the unconditional and unreduceable reality of both freedom and God, whereby both are non-severably bound together.

(6) NUCHO — Vallon's model of interpretation is opposed by Fuad Nucho. Since we consider Vallon to be the representative of one school of interpretation, it follows that Nucho, then, is to be taken as a representative of another school. On one hand, Nucho thinks that Clarke's and Vallon's interpretations presuppose the registers of a 'concealed' ontologism by means of which the Ungrund is thematized. Although, he does not use those words exactly. On the other hand, Nucho thinks that the Ungrund may become transparent only if we apply an interpretation in the registers of *existential* experience, and with the additional premise that this kind of register is absent — although it is not — in Clarke's and Vallon's approach to Berdyaev:

Increasingly through his life the very term ontology became anathema to Berdyaev. 'I arrived at a position [...] which compelled me to reject ontology, or the science of Being altogether' [DAR, 98]. This rejection of ontology implied that the term was no longer ontological but *existential** in its connotation [EPNF, 173]

Let us, firstly, consider Nucho's criticism of O. F. Clarke. Although he does appreciate Clarke's correct criticism of Lampert Nucho, nevertheless, distances himself from Clarke too. The reason being the fact that Clarke does not, at least not convincingly

enough, succeed to make amnesty for Berdyaev in view of the stigmatical ontological dualism, for which he was accused. According to Nucho, Clarke's failure is due to the fact that he, still, considers the Ungrund to be an *ontological* construct of sorts: be it a *something* above theological and philosophical structures and their referential points. Now, according to Nucho, this is precisely what Berdyaev wants to avoid. In other words, the Ungrund must be considered in a wholly *non-ontological* way.

He thinks that Clarke is incoherent even on the immanent or logical level. Namely, Clarke considers the Ungrund to be one of Berdyaev's most fundamental premises and, at the same time, he states that "it is not part of Berdyaev's philosophical structure". Finally, Nucho thinks that Clarke has not clarified the meaning of the notion about uncreated freedom either.

However, Nucho is somewhat unjust towards Clarke. Firstly, because Clarke's statement may be read in such a way that the objection for incoherence does not follow. This becomes apparent *if* we agree that under "philosophical structure" Clark subsumes conceptual-logical elements which by definition entail rationalization, thus not being able to reach the Ungrund. Secondly, because the expressions by which Clarke describes the Ungrund (such as "metatheological" and "basic intuition") do not prevent us from interpreting Clarke's statement in such a way which does *not* lead to the conclusion that he accepts an 'ontological' interpretation of the Ungrund and uncreated freedom, thus subscribing, as Nucho thinks, to the problem of 'ontological dualism'.

Let us now, secondly, consider Nucho's criticism of M. A. Vallon. As we know, Nucho states that Vallon follows a "different direction" from Clarke. However, this is not true. Vallon does not traverse a different path from Clarke. Since he states the same as Clarke (e. g. that the Ungrund is a symbolical, and not a conceptual structure or reality). Where Vallon does say something more, rather than something 'different', than Clarke — it is, precisely speaking, a necessary and essential addition rather than a qualitatively different interpretation of the Ungrund doctrine (e. g. Vallon says that, according to Berdyaev, it is "*as if*" there were at the root of existence a basic antithesis, to wit, between God and uncreated freedom both of which, however, are transcended in the final mystery of the Godhead). Therefore, this antithesis, in fact, is 'nonexistent', since it shall cease to exist. When Clarke says that the Ungrund is a metatheological intuition which is to be found outside the philosophical-conceptual structure he, basically, states the same as Vallon, although his articulation is not as successful at that point. The point of 'agreement' between the two thinkers being that, according to Berdyaev, God and uncreated freedom, in the last instance, relate one to another, or, better still, contain one another in the final mystery of the Godhead/Ungrund.

The problematical aspect of Nucho's understanding of Vallon's statement lies in the fact that he suggests how (a) Vallon does not comprehend the true meaning of Berdyaev's criticism of ontology in the name of the existential approach to the lifeworld (but Vallon comprehends this perfectly well: [AOF, 149 et passim; 193 et passim]), and (b) in his literalistic understanding of the syntagm "*as if*" given in the quote above [AOF, 300]. According to Nucho, this is Vallon's 'in-reading' of an "assumption" into Berdyaev's thought. Moreover, Vallon does this precisely where Berdyaev does not accept any assumptions, hypothetical premises nor quasi-logical deliberations, but only existential statements which are

a matter of belief on the basis of experiencing. There is no doubt that objection (b) does follow if the “*as if*” is taken in a literal sense. However, Vallon does not use this syntagm in a literal (litteralis) or direct, but in a *mediated* and conditional sense. For behind the “*as if*” exists an “indirect discursive meaning”,⁴⁴ a not only the immediate and direct meaning. If we properly understand this ‘indirect’ meaning, disclosed in the symbolic ‘space’ of Vallon’s statement (within the given quote [i. e. AOF, 300]), we shall come to see that the syntagm “*as if*” really does display Berdyaev’s point of view. Namely, the opposition or antithesis between uncreated freedom and God is not absolute, but symbolic, metaphysical, existential and, furthermore, it shall be transcended (*Aufhebung*), because it should be and can be. That is the real meaning of Vallon’s syntagm, which he himself has accentuated by italics. He refrains from stating or believing what Berdyaev himself would reject: namely, that the antithesis between uncreated freedom and God is just an “assumption” in the sense of a phantasm or some hypothesis which, being part of a philosophical structure, must be open to a measure of objectification which, consequentially, transports it to the other side of existential or spiritual experience. And it is only the latter experience that allows ‘communion’ with the Ungrund. Therefore, Nucho charges against a windmill when he directs the following queries to Vallon:

Would Berdyaev really formulate his interpretation of the dilemma in this manner? Would he accept the ‘as if’ on which Vallon’s statement hinges? Was not Berdyaev too existential to apprehend ultimate reality on the basis of an abstract assumption? Nowhere does Berdyaev give the impression that the antithesis between God and uncreated freedom was merely an assumption. To believe that it was is to attribute to him the sin of rationalization and conceptualisation, against which he fought. The antithesis between God and uncreated freedom, *whatever its meaning**, was a concrete reality that Berdyaev experienced in his own life [EPNF, 172]

Certainly so. But, Vallon knows this as well. We believe that Vallon would agree with everything Nucho says and, at the same time, he would still retain the syntagm “*as if*”. But why? Precisely because it contains something which may be discovered after a more profound interpretation. Namely, the viewpoint that the antithesis (uncreated freedom – God) has an “as if” validity because — (a) it is *conditional* (does not have an absolute validity) and simultaneously it is *real* (not an illusion but experience); because — (b) it will not be ‘abolished’ but *transcended* in the final mystery of the Godhead or Ungrund. And, according to Berdyaev, this mystery entails the eschatological perspective of the realized Kingdom of God, when God will be all in all (in the Ungrund too!?). If Vallon is not approached in this way, where the Ungrund is posited as the primordial basis for uniting seemingly antithetical relations (including the relation between uncreated freedom and God), then the following question posed by Nucho to Vallon must ensue, and, in all honesty, it cannot apply to Vallon. Nucho asks: “...if the antithesis between God and uncreated freedom is only an assumption, why does it need to be transcended in the final mystery of the divine Godhead?” [EPNF, 172].

⁴⁴ Todorov, Cvetan, *Simbolizam i tumacenje*, tr.: Jovica Acin, Svetovi, Novi Sad, 1986, 7–21 — Serbian translation of: Todorov, Tzvetan, *Symbolisme et interprétation*, éd. du Seuil, Paris, 1978.

Finally, Nucho himself offers a criterion for approaching the meanings of the Ungrund doctrine and/or uncreated freedom doctrine. This criterion is founded on the primacy of 'existential' experience. "Berdyayev wrote as an existentialist, and he must be read as such in order to be understood. Otherwise, mistaken representations of his thinking will inevitably result" [EPNF, 173, 175–176]. By this token he warns against an ontologistic approach in interpretation. This approach, let it be said, perceives the Ungrund in terms of a certain 'objectness' (Gegenstände), be it of the most sublime kind. *However*, criticism of the ontologistic reductionism must not go hand in hand with a certain kind of 'existential reductionism' towards the Ungrund. This kind of *reductionism* surfaces in the following lines given by Nucho:

When Berdyayev says 'freedom is uncreated', he *simply** means that man is free only if his freedom is selfdetermined, that he is a subject only if he is not manipulated as if he were a 'thing' [EPNF, 173]

This statement certainly is true. But, after avoiding the trappings of an ontologistic understanding, we should not forget the fact that then, even on the level of the existential approach, a particular kind of symbolic '*surplus*' still remains. Even if the Ungrund is not a B/being in the ontological sense, the Ungrund and/or uncreated freedom remains something which exists, and every form of existence (even 'supraexistence') *nolens–volens* does have some kind of ontological or meta-*ontological* status or 'subsistence'. It is here that the paradoxical nature of the Ungrund becomes acutely manifest, the Ungrund representing a 'problem' for pure reason, as Kant would say.

But, let us pause for a while, and summarize the conclusions of the two '*schools*' of interpretation in relation to the identity of the Ungrund symbol and/or uncreated freedom notion:

Vallon's approach brings the following: (1) the Ungrund is a supreme reality which transcends any determination of B/being, although, in that 'meta-ontological' status it represents not only a final Mystery, but also the point of origin precisely of B/being; (2) the Ungrund is a special 'notion' which represents the unity between uncreated freedom and God, since the seemingly antithetical relation between them becomes dissolved (*aufhaben*) precisely by virtue of the Ungrund wherefrom both of them originate. The Ungrund thus appears as a notion which enables us both: to see God as inextricably tied to freedom, and to perceive freedom as a divine reality. Therefore, the Ungrund protects the *priority* of freedom and the *divine* status of freedom which, consequently, cannot be nullified or destroyed; (3) uncreated freedom is not antithetically opposed to God, thus the Ungrund does not entail ontological dualism.

Nucho's approach brings the following: (1) the Ungrund by no means represents an ontologically intoned category. The Ungrund is nothing else but the sign for the existential fact that freedom is freedom if and only if it is not determined by anything. Therefore, the Ungrund is the symbolization of the existential event–experience in which freedom becomes confirmed as absolute self-determination, to which nothing precedes and which is determined by nothing external to it.

Is there any similarity between the two hermeneutical approaches? Yes. Both Vallon and Nucho agree that the UN–grund is the sign for the irreducible reality of free-

dom which, thereby, qualifies as the primary reality in relation to realities derived from it. The Ungrund, more or less explicitly, is understood as an instance guaranteeing freedom to freedom. Both would also agree that Berdyaev's philosophy is not infested by ontological dualism, the 'dualism' of the Ungrund and/or uncreated freedom towards God and/or the world being just symbolical in kind.

Is there a noticeable differentia between the two kinds of interpretation? Yes. On one hand, Vallon does view the Ungrund as a certain ontologically relevant *reality*, even if it is understood *meta*-ontologically. On the other hand, Nucho thinks that the Ungrund is a sign for the existentially concrete experiencing of the primacy of freedom, and — nothing more. Nevertheless, no matter how we try to comprehend the reality signified by the Ungrund symbol, it remains a hard fact that Berdyaev believes that the Ungrund, both in the (meta)ontological and (meta)logical sense, *precedes* God and the world of God. This is why McLachlan's remark still remains very relevant: "To place the Ungrund *outside** the divine life [...] makes little sense if we accept what Berdyaev has said elsewhere about the priority of freedom" [DTG, 137, n. 62]. This 'outsideness', this symbolical 'surplus' thus continues to attract critical attention.

(B) *Objections to the Ungrund doctrine*

From the perspective of Orthodox theology at least nine serious objections can be addressed to Berdyaev's Ungrund doctrine.⁴⁵ They are to be subsumed into the domain of dogmatological (i. e. 'transcendent') criticism. We can also introduce at least one objection in the name of the noncoherence of this doctrine, viewed from the inner side. Such an objection is to be subsumed into the domain of logical ('immanent') criticism. For all ten objections we are ready to say that they are inevitable. This holds true even in view of Berdyaev's most congenial interpreters.

(1) The Ungrund doctrine and/or the notion about uncreated freedom introduces a certain 'supradivine' principle. This means that, thereby, we are faced with an ontological limitation in relation to God. This is the dogmatological form of the objection for *dualism*. Even when Berdyaev says that he, by no means, does not promulgate ontological dualism, it still remains as a fact that he does testify to a reality preceding God. In that sense, it is beyond doubt that this reality (even if we name it as Magnum Mysterium, existential Event, ineffable Abyss) is *over*-ordinated to God, who is derived from this reality and not *vica versa*.

(2) Having objection (1) in mind, we can also reach an insight which indicates a certain limitation of the omnipotence and omniscience of God. Namely, Berdyaev explicitly says that God does not know what man will do in his creative response to the call of His divine Love. For even man has roots reaching into uncreated and pre-existing freedom, in which he participates directly: without proxy. For these reasons we can conclude that Berdyaev betrays a certain 'subordination' of God to uncreated freedom. This can be termed as *theo-subordinationism*.

⁴⁵ An inventory of six main differences between Berdyaev's religious philosophy and Orthodox theology is given by: Chausidis, T., *A View at the Religious Philosophy of Nicolai Berdyaev*, (tr. into Serbian from Russ.), "Gradina", 27/1990, 93–109.

(3) The Ungrund doctrine and/or the notion about uncreated freedom introduces a certain 'begettedness' of the Holy Trinity. Despite the fact that Berdyaev warns that these relations transpire in eternity, and that 'God-being-born' is just the mythological-symbolical way of describing intradivine relations, as well as the relations of the Holy Trinity towards the ungrundal pre-Origin, it remains as an irrefutable fact that he testifies that the Holy Trinity 'originate' and become 'born' from the preceding Ungrund. Such statements, and the consequences that follow suit, oblige us to perceive Berdyaev's Ungrund doctrine in terms of a particular *para-trinitarism*, where the role and dignity of the Person of the Father — Pantocrator and Progenitor, is taken over by the Ungrund. That is why it may be said that Berdyaev's teaching, departing from the Nicene Creed (article I), contains an ingredient of *a(nti)monarchism*, together with a certain *theogonism*.

(4) The Ungrund doctrine and/or the notion about uncreated freedom introduces a certain 'processuality' into the Being of the Holy Trinity. By stating that the Holy Trinity is yet to realize itself in fullness, by virtue of continuous actualisations of the potentialities of the Ungrund, Berdyaev transforms the traditional teaching about the pleroma (τὸ πλήρωμα) of the Holy Trinity into a dialectic of appropriating fullness in respect to a certain deficit of realization in God the Holy Trinity. Furtherstill, by saying how the cosmical order and the (meta)historical process are conditioned by man also, and by stressing that the development of creation is a God-human process, Berdyaev exposes himself to the objection that he limits the omnipotence of God by diminishing the pre-eternal self-sufficiency of God in the name of a triadological and/or Godhuman dialectic of 'development'. These consequences may be labelled by saying that Berdyaev's doctrine does not prevent the appearance of a certain *triadological 'evolutionism'* (although he does, rather successfully, dismantle the ideology of Darwinism). This happens because Berdyaev projects (mixes) the economies of God's actions towards man and the world into the domain of the very Essence of God, believing that the Essence, too, needs to be catered for. Berdyaev correctly understands that theological essentialism terminates the possibility of explaining the creativity of God. But, this does not mean that God or the Essence of God should be regarded similarly to entities which are in need of 'development'. At his point Orthodox theologians reject Berdyaev's position. Although it does draw fairly close to western process-theologians, such as, for instance, Alfred N. Whitehead or Charles Hartshorne.⁴⁶

(5) The Ungrund doctrine and/or the notion about uncreated freedom introduces a certain '*demiurgization*' of God, even in a crypto-platonistic sense. Namely, according to Berdyaev, God, with the 'approval' and 'cooperation' of uncreated freedom or the Ungrund, creates by freely actualising that which as potentiality also is a certain 'no-thing' (not-yet-existent). However, as soon as Berdyaev 'conditions' God with unconditional freedom and, as content, gives to this freedom the infinite possibilities of the Ungrund — at that very moment two things occur: (a) a positing of something (even if it is called Nothing) on the basis of which God creates (analogously to Plato's Demiurge), and (b) a *rationalization* of the mystery of the Divine creatio ex nihilo. It is of no avail when Berdyaev warns against thinking how the Ungrund or meonic freedom are ontological principles opposed or co-existing *with* God. For Berdyaev, nevertheless, does postulate

the infinite possibilities of the abyssal content of the Ungrund. The Ungrund thus implies possibilities and they, in turn, imply a special resistance or “cosmic friction”, as Slaatté would say [PSE, 65]. Therefore, Berdyaev’s ‘nothing’ still is a ‘something’ to which he even appends determinations (e. g. ‘meonic’). It is of little help to know that it is precisely Berdyaev who undertakes a brisk criticism of Soloviev’s, Florensky’s and Bulgakov’s “sophiological determinism” [FSP, OEM etc.], clearly manifested in the organic teaching about ‘all–unity’ (All–Einheit). In fact, to Berdyaev we can send an objection very similar to the one sent to Bulgakov’s sophiological doctrine.

While criticising Bulgakov, Winston F. Crum discloses the problem which disturbs in Berdyaev too: “... Bulgakov regards the whole universe, which is presently ‘becoming’, as one vast process [...] which may be characterized as creation, or emanation, or realization of potentiality, or organic growth, or divinisation, or salvation, or beautiful fulfilment. Whatever the model, it is only one thing, because there is only one set of elements or entities that are ‘proceeding’. Their direction is reckoned from Sophia...”⁴⁷ Nicolai Lossky also perceives the problem which, by analogy, may be transported to Berdyaev: “according to Bulgakov, material activity may be new only in the sense of ‘models’, that is, it can *only transform what is possible into what is real**. The inspiration of matter (κτίσις; τῶν – aut.) in itself is not capable to introduce anything ontologically *new** into Being, and thus enrich reality with new contents” [IRF, 305].

Father John Meyendorff discovers how the association of Berdyaev with the sophiologists (despite his distancing from them, e. g. OEM, 130), together with the connection with Boehme, results in: “... his difficulties with idea of creation – which were common to all the sophiologists. However, it was not in the reality of a substantial and uncreated Wisdom that he saw the origin of man, but in a Freedom, which ontologically precedes God himself [...] the roots of human personality and freedom go back to an *Uhrgrund* beyond or superior to God – a theory that breaks *completely** with biblical revelation”.⁴⁸

(6) The teaching about the origination of God from the Ungrund, coupled with the teaching about the sinless Christ, who is the only one not to commit sin which leads to the fall of the spiritual world into objectification, strongly suggests the Gnostic teaching about the fallen ‘aeon(s)’, that is, the doctrine about fallen Sophia (Achamot). In contrast to Orthodox doctrine, states Mikhail Sergeev, “... creation of the world is portrayed by Gnostics, with slight variations, as the ‘fall of Sophia’ which can be restored by the salvific activity of Christ [...] the origin of evil [...] in gnosticism turns out to be the fault of the heavenly aeon, Sophia, who is also able to correct her tragic mistake by an act of

⁴⁶ Kline, George L., *Berdyaev, Nicolas*, cf.: „The Cambridge Dictionary of Philosophy”, Cambridge University Press, 1996, 71.

⁴⁷ Crum, Winston F., *Sergius N Bulgakov: From Marxism to Sophiology*, “St. Vladimir’s Theological Quarterly”, (27) 1/1983, 24. We addressed this problem in: Lubardic, Bogdan M., *The Christian Philosophy of Fr. Sergius Bulgakov and the Teaching about Sophia — between Sophia and Sophiology*, cf.: Vl. Jerotic and R. Djordjevic (ed.), “The Contemporary Relevance of Russian Religious Philosophy”, Gutenbergova galaksija, Belgrade, 2002.

⁴⁸ Meyendorff, Fr. John, *Creation in the History of Orthodox Theology*, “St. Vladimir’s Theological Quarterly”, (27) 1/1983, 32–33.

self-redemption through Christ”.⁴⁹ After studying Berdyaev’s opus, one gains the impression that the Holy Trinity or the Logos of God execute the role of ‘salvific mediators’ between the fallen and non-fallen aeon: between the Ungrund and the objectified world. However, in contrast to the Gnostics, Berdyaev regards the fall not as an ontological incident, but as a spiritual–ethical tragedy for which Adam and his descendents must take the responsibility. Nevertheless, we do detect certain sedimentations of *neo-gnosticism* in Berdyaev’s thinking.

(7) Although he did attempt to avoid the rationalization of Divine mysteries, the creation mystery included, Berdyaev himself, nevertheless, committed a *sui generis* rationalization. Striving to determine the events that transpire in intradivine life in relation to creation, Berdyaev, to a certain extent, accomplished precisely what he wanted to escape from: namely, a *crypto-cataphorical rationalization* of the Being of God. As is noticed by James Wernham:

The main point to be considered in connection to Berdyaev’s adoption of Boehme’s theory is whether or not there is a logical contradiction in the notion of *created** freedom, for it is the claim that there is which is decisive for Berdyaev’s adoption of the position [...] it is difficult to agree that on this question Berdyaev is right. The essential reason is that we are by no means clear what we mean when we speak of the divine creation [...] it must also be granted that we are by no means clear what positively is meant when we speak of a *creatio ex nihilo*. And that of course makes it difficult to agree that there is a contradiction in the notion of created freedom [...] It is difficult to resist the comment that that same defence can and should be made for the traditional position against the attack which Berdyaev made upon it. The notion of divine creation is itself a mystery. No less than the Ungrund, it is a frontier–line idea [TRTBS, 36]

(8) The Ungrund doctrine and/or notion about uncreated freedom introduces *neo-humanist* tendencies into Berdyaev’s Christian philosophy. What is herewith implied becomes apparent by looking into the following two consequences of his ungrundology:

(a) The first consequence appears in the form of a specific *elevation* (elevation; exaltation) of humanity. And this becomes possible due to the fact that humanity, although created, still carries *uncreated* freedom within itself. This means that man, equally to God, has a direct approach into the ‘uncreated’ foundations of being. And this invites the following query: what in fact is the *difference* (differentia specifica) between man and the Godman – Christ? *If* Berdyaev literally says that man possesses uncreated freedom, and *if* he literally says that the hypostasis (person) of man is ‘godhuman’⁵⁰ (theandric: CRS, 57) or ‘godsonhoodal’ (БОГОСЫНОВНЯ: OEM, 201) – by virtue of the *divine* status that he per definitionem bestows upon humanity (to the hypostasis? or to the nature? or to both?) – and *if* he literally says that the inner Being of the Holy Trinity contains a ‘pre-eternal

⁴⁹ Sergeev, Mikhail, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, cf.: “Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A”, vol. XXIX, 1998, 59-72 [abbr.: STPNB].

⁵⁰ Berdjajev, Nikolaj A., *O covekovom ropstvu i slobodi*, tr.: Ljiljana Jovanovic, Σοφία, KZNS, Novi Sad, 1991, 57 [CRS]. Serbian translation of: Berdyaev, Nicolai A., *Slavery and Freedom: a Study in Personalistic Philosophy*, (Russ.), YMCA-Press, Paris, 1939.

humanity' (of Christ and 'then' of man) — *then* the difference between God and man tends to melt from an ontological level (i. e. uncreated Hypostasis–Essence of God vis-à-vis created hypostasis and nature of humanity) to an *ethical* level (sinless Godman vis-à-vis sinful man). It is remarkable how the same mistake repeats itself, but, in a reversed modality: namely, the moral and theocentric responsibility of man for the creative act is over-determined by the ontological *autonomy* of man/humanity, reinforced by every single act of creativity — this at the expense of the Church patrological doctrine, which qualifies the creative capacity of man as a *gift*, and not as an autonomous and God-independent capacity of human nature [humanitas].

Therefore, the Godman–Christ is *sinless* and has not retreated from the pre-eternal call of the Father, seeking the communion of Love; while man–Adam is sinful, due to the disastrous misuse of his will, through which he retreats from the same call of the heavenly Father. This seems to be the only essential difference between Christ and humanity. As far as the 'createdness' of humanity is concerned, it should be noted that, according to Berdyaev, both Christ and Adam 'appear' in the *pre-eternal* world of spiritual existence. The uncreatedness of the Son of God – the Christ and the createdness of men, in *such* a context, loses the reality of a qualitative difference. This, however, 'hyper-accelerates' the communion between the divine and human, dissolving the key membrane between the two natures (i. e. uncreatedness of the divine).

Such a conclusion, in terms of erasure of the differentia, is suggested also by Michael Vallon and, especially, George Seaver. But, oddly enough, they commend Berdyaev for 'humanizing' Christ and rejecting Chalcedonian 'abstract metaphysics'. Both believe that the 'hypostasis' doctrine or 'communicatio idiomatum' doctrine were just intellectualistic superstructures beclouding the real message behind the Christ event. This message being directed at revealing the new humanity through and by the special *humanity* of Christ – the Son of God.⁵¹ However, according to the doctrines [τὰ δόγματα] of the Church, a crucial difference does indeed exist between them: the difference between the uncreated hypostasis and nature of the Logos and created hypostasis and nature of humanity. The following christological reflection, expounded by Berdyaev, does indicate this peculiar elevation of humanity *or* humanization of divinity:

The human person is a theandrical being. Theologians will reply in alarm that Jesus Christ alone was Godman, and that man is a created being and cannot be Godman. But this way of arguing remains within the confines of theological rationalism. Granted that man is not Godman in the sense in which Christ is Godman, the *Unique One*; yet there is a *divine** element in man. There are, so to speak, *two natures** (sic!) in him. There is within him the intersection of two worlds. He bears within himself *both* the image of God and the image of man in so far as the image of God is actualised. This truth about man is beyond dogmatical formulae, and cannot be entirely covered by them [CRS, 57–58]

⁵¹ Seaver, George, *Nicolas Berdyaev: An Introduction to His Thought*, Harper & Brothers, New York, 1950, 15; Vallon, Michel A., *An Apostle of Freedom: Life and Teachings of Nicolas Berdyaev*, Philosophical Library, 1960, 197.

(b) The second consequence of ungrundology results from the first. It is connected to the almost limitless *autonomy* of manhood, i. e. humanity. What is paradoxical is the fact that Berdyaev's notion of humanity (reinforced by the divine prerogative of autonomy) still remains founded on the paradigm of Godhumanity (which indicates heteronomical efforts or intentions). *Despite* the heteronomical intent, what really does happen is not only an exaltation of humanity (first consequence), but also a *sui generis* apotheosis of humanity (second consequence). Although, it is precisely Berdyaev who is the fiercest opponent of the 'dialectic' of humanist Enlightenment. At best, things remain chronically amphibological. "Pure humanity is actually what is *divine** in man. Therein lies the basic paradox of Godmanhood. It is precisely the *autonomy** of the human from the divine, man's freedom, his creative activity — that is divine" [TAR]. These extraordinary consequences of his ungrundology flow into his anthropology. There they become the object of Mikhail Sergeev's attention:

As for humanity which, according to Berdiaev, partially has its roots in the Ungrund as well, it ultimately finds itself greater than God, who is powerless not only to prevent evil, but also to extinguish it. As it is perhaps rightly noted by one of Berdiaev's commentators [reference to P. Gaydenko⁵² – aut.], the 'primacy of freedom over being in the final analysis signifies the primacy of the human being not only over the world, but also over God' [STPNB, 59–72]

The teaching about the priority of uncreated freedom, which gives humanity an unprecedentedly elevated status, should be viewed in connection with Berdyaev's teaching about the "pre-eternal" manhood/humanity of Christ. Since in the latter teaching the autonomy of humanity is peculiarly overemphasized too. Thus: *If* Christ, as the Son of God, pre-eternally possesses the image of pure humanity (i. e. manhood), and *if*, according to Berdyaev, the difference between Christ the Logos and first created Adam is primarily the sinlessness of Christ (the creaturehood of Adam also being relativised by the statement that Adam was created beyond time and space, i. e., in eternity) — *then* we must face the influence of (a) (*neo*)origenism, and (b) (*neo*)nestorianism on Berdyaev's "christology of man".

The trace (a) of (neo)origenism–(neo)evagrianism is perceptible in the aforementioned tendency to dissolve the difference between Christ and humanity. In connection to this, it is worth observing how the 13th Anathema of the V Ecumenical council (553. A. D.) "condemns the teaching according to which 'then (at Judgement day) there will be no difference between intelligent beings (λογικὰ), neither in essence (τῆ οὐσία), nor in knowledge nor in power or energy over the universe. Therefore, spirits will be united in essence with the Logos, just as Christ is presently, and they shall even receive His creative energies'".⁵³ However, Fr. Meyendorff clarifies that Evagrius, to whom those words refer, actually said: "When the mind acquires essential knowledge, then it too will be named God, since it shall itself be capable to found various worlds" [HIHMI, 60].

⁵² Gajdenko, P., *The Mystical Revolutionism of N. A. Berdyaev*, (Russ.), cf.: Nikolai Berdyaev, "The Destiny of Man", (Russ.), Republika, Moscow, 1993, 16.

⁵³ Majendorf, Jovan, *Hristos u istocno-hriscanskoj misli*, tr.: Bogdan Lubardic, Hilendarski putokazi, Atos, 1994, 59 [abbr.: HIHMI] — Serbian translation of: Meyendorff, Fr. John, *Christ in Eastern Christian Thought*, SVSP, Crestwood, NY, 1987.

The trace (b) of neonestorianism is observable in the tendency to ascribe salvation to the ascetical effort of manhood and/or humanity. According to the general viewpoint of the Antiocheans, "... the human nature of Jesus Christ is self-sufficient: to a certain extent it has retained its free will, achieving independent development and activity, but, in unity with the Logos. Precisely to this *human** nature the Antiocheans ascribe the merit for our salvation. According to Theodore (of Mopsuestia — aut.), the Man, Jesus, 'enjoys the cooperation with the Logos to the extent of his orientation towards good'. From this kind of understanding of salvation it is easy to draw conclusions which are conducive to a *humanistic asceticism**, which regards the salvation of man as personal effort for good, and virtue as an imitation of the feat accomplished by Jesus" [HIHMI, 22].

We are now facing an unusual mixture of the Alexandrian and Antiochean school of Christian thought. However, in the case of Berdyaev, we are confronted by currents of the Alexandria of Origenes and the Antioch of Nestorius, which the Church, indeed, has tried to buffer and, finally, to condemn. It is no coincidence that in Berdyaev's thought we discover this overlapping between the divergent and often opposed tendencies of Alexandrian (divinisation of humanity) and Antiochean (humanization of Divinity) schools of theology. But why? Precisely because he does not reach a correct and integral acceptance of the Chalcedonian theological synthesis (451. A. D.), which successfully overcame the extremistic leanings and consequences of both theological movements. "Berdyaev's overemphasis on the active role which mankind plays in Redemption through its mystical identification with the human nature of Christ lacks the adequate scriptural support and betrays some hidden humanistic tendencies. This undue stress on the human aspect of redemption tends to dilute the doctrine of Incarnation into a doctrine of cooperation" [EPNF, 187], stresses Fuad Nucho, following the trail of an objection which would have, possibly, been voiced by St. Cyril of Alexandria.

This means that by confronting the Antiochean school, Cyril of Alexandria "... mostly tried to emphasize that salvation is given and realized by God himself. The force of death and sin cannot be conquered by the human merits of the man Jesus. The Logos has accepted the human nature, making it truly His own [...] For *those** reasons the death of the Logos is really salvific, since the death of a man, even the most righteous of all, would remain the death of a mere human individual" [HIHMI, 22].

(9) The Ungrund doctrine and/or the notion about uncreated freedom leads to the question about the *apersonal* and *suprapersonal* moment, represented precisely by the Ungrund as the undifferentiated principle preceding everything, personhood notwithstanding. This question can be analysed through Berdyaev's dialectic of freedom, spirit and personhood. According to Berdyaev, spirit and freedom are mutually and circularly (*petitio principii*) defined: the spirit is a manifestation of realized freedom, while freedom outside and without spirit is unimaginable. Both freedom and spirit manifest the person. Moreover, they are in the function of personhood, being the distinguishing 'attributes' of the capacity of the person to reach autonomy and dynamism of inner development. However, major difficulties are encountered due to Berdyaev's lack of precision in relation to the distinction between human person(s) and human nature as contrasted to Divine Person(s) and Divine Nature. The problem of the 'spiritualization' (pneumatization) of the

human person illustrates this clearly. On one hand, Berdyaev states that man, already, does carry the spirit (in his nature, or *as his nature*). He then continues to say that it is spirit which enables man to become a person. On the other hand, he also states that spirit is *yet* to become communal to man, which presupposes that man still does not possess spirit, thus being just a biological individual.

It is then no surprise, that Nikola Milosevic, for instance, wants to know the following: "If person is spirit, what principle could possibly be superior to it, if the spiritual principle already is the supreme principle?"⁵⁴ It is Alexandar Dimitrijevic who replies to this by saying that "Berdyaev considers spiritual values to be beyond the individuum who, in turn, must ascend to them in order to become a person. Beyond that there is no principle which is above the person" [DSRPB, 112]. That is a fine remark. Nevertheless, even when we accept this intervention, something else remains as very pertinent in the question raised by Milosevic. That is the problem of Berdyaev's amphibology in defining the role(s) the spirit plays in relation to human existence. Firstly, is the spirit, in Berdyaev's thought, ever suprapersonal or even apersonal (at least as one of the primary actualisations of the Ungrund)? One gains the impression that this is so. Secondly, does the spirit belong to man as a gift of grace (χάρτι), or as an extinguished, but immanent and innate, attribute of human nature, which Berdyaev defines as a priori Godhuman (theandrical)? One gains the impression that the latter possibility is not excluded convincingly enough. This is why Milosevic's query remains relevant. Moreover, another query, by Dimitrijevic, also appears as relevant in view of these problems: "... (according to Berdyaev) the spirit must be introduced into the individual in order that the individual becomes a person [...] how is the spirit, as something maximally whole, then to become part of the person if the person, according to Berdyaev, cannot be part of any whole, not even the highest one?" [DSRPB, 112].

Such questions are inevitably provoked by the premises and postulates of Berdyaev's Christian philosophy. There are two main reasons for this: (1) the priority of uncreated freedom over personhood (despite the rhetorical emphasis that there is no freedom without personhood, freedom being nonsensical without it; since it remains a hard fact that the irrational indeterminateness of the Ungrund precedes *everything*), and (2) a rather bungled understanding of the distinction between the Person, Essence/Nature and uncreated Energies of God in relation to the person, essence/nature and energies of man (i. e. Berdyaev ascribes to human *nature* that which it cannot possess in itself — S/spirit in the eminently divine status). In both cases we face insurmountable difficulties. In the first case, the person is onto-logically preceded by freedom and spirit which are not personally defined. In the second case, man *already* possesses freedom and spirit. Thus, man has little or no need for God. That is to say, man already is some sort of 'titanic' entity: entirely self-sufficient, since he already possesses the divine attributes (i. e. 'spirit', 'freedom') in his nature, or *as his nature*.

The last remark may be expanded by looking into the problem(s) of Berdyaev's understanding of the person and nature of man vis-à-vis the Person(s) and Nature of God.

⁵⁴ Milosevic, Nikola, *Historiosophy and Psychology in the Work of Nicolai Berdyaev*, cf.: Berdyaev, N. A., "Self-knowledge", (Serb.), Anthropos, KZNS, Novi Sad, 1987, 10.

Namely, traditional Church doctrine professes that man possesses one created human hypostasis and one created human nature, with created energies intrinsic to that nature. Not so Berdyaev. The logic of his christological anthropology induces the appearance of something ‘third’ (*tertium quid*), in addition to his quasi-created⁵⁵ human person and quasi-created human nature. For instance, in *Slavery and Freedom* (cf.: *CRS*serb, 57–58), he literally says that man possesses “two natures”. In the same passage he (Berdyaev) confirms and affirms the existence of a “divine element” in man. Well, if that ‘element’ represents the person (ὕπόστασις), or if it represents the nature (φύσις) — then, in *both* cases, due to the divine status of that element, an ‘illegal’ divinisation of manhood/humanity inevitably follows. According to Berdyaev’s train of thought, this divinisation is not due to the infusion of uncreated divine hypostatic *energies* of God (ἡ χάρις; θεώσις). As we know, these divine and divinizing energies approach man by virtue of the ‘openness’ of the person (hypostasis), attained through a rejection of the individualistic and only biological demands of the self-inclosed nature (physis). Thus, the person ek-stasises to the Other, i. e. to the Divine Hypostasis of Christ, historically grounded as His communal Body or the Church, wherefrom it receives divine energies and becomes divinised but *not* uncreated or co-essential.

On the other hand and contrary to this, according to the logic and tendency of *Berdyaev’s* thinking, this divinization is due to the *substantial* possession either of divine personhood, either of divine nature. Thus, under the given premises, it follows that Berdyaev accepts that man is *either* God *or*, more probably, under the “second nature” or “divine element” in man he subsumes the human capacity to participate in the divine life of God. However, according to Orthodox Chalcedon, that capacity is given/enabled by the *hypostasis*, not by nature itself. Human nature, in itself, would in fact prevent such a possibility. Furtherstill, participation in divine life, through the acceptance of a Christ-like ek-stasising of the person towards a communion of love (based on the trans-biological hypostatic freedom of relating to God as Church), by no means includes an immediate ‘contact’ with the uncreated Essence of God, nor can this become accomplished by any essence in itself (in se). Finally, neither does it follow that the hypostasis is or should be(come) uncreated in order to participate in the uncreated energies of God, which are mentioned by Berdyaev seldomly, vaguely and without precision. The hypostasis becomes divinized, but not uncreated. Since, through the action of the Holy Spirit, man is reborn into Christ’s pneumatized Body overabundant in the uncreated divinizing energies of the Holy Trinity, with which man does commune but without becoming uncreated himself. Therefore, such a ‘balloon’ notion of man (i. e. Berdyaev’s inflated and divinized bi-unity of humanity: hypostasis–nature) is the outcome of his incorrect thematization of the relations forged within the theological quadrium given by the concepts of Divine and human personhood and nature.

Having subordinated God to the Ungrund, having posited the primary manifestations of the Ungrund as Freedom and Spirit and, at the same time, having given extreme autonomy to man within the equation of Godmanhood, Berdyaev — the *Christian* Philosopher.

⁵⁵ The prefix ‘quasi’ marks Berdyaev’s belief in the *pre*-existence of both hypostasis and nature of man.

exposes himself to multifarious contradictions and problems. It is not just a play of words when we state that his maximalistic personology is minimalised by the problematical primacy if not of nonpersonal than surely of the quasi-personal Ungrund, Freedom or Spirit.

(10) From the domain of immanent objections, aimed to show the noncoherence of Berdyaev's premises and arguments in relation to goals which they should serve, we shall single out the objection to his theodicy. This objection is of the logical kind and it bifurcates into the following two moments:

Firstly, the introduction of the Ungrund and/or uncreated freedom postulate does *not* procure amnesty, not even in the logical-theological sense, for God against the accusation that He is responsible for the existence of evil. For *even in that case*, God could not have not known that uncreated freedom might emanate evil, be it just as a possibility. Nevertheless, knowing that, God agreed to create man on the basis of meonic freedom and His fiat: "... the 'uncreated freedom' theory really does not free God from responsibility for at least consenting to use the 'meonic' stuff in creation, *although** he knew it contained freedom. How much difference is there between God's creating freedom, and his using matter which contained it?" [COF, 121–122]. Even if it is curious why Spinka names meonic freedom as 'stuff' (when Berdyaev defines it as uncreated and immaterial), it remains a fact that it is something which does 'subsist' in some, be it meta-ontological, status of reality. Thus the logical incision of his remark remains relevant.

Secondly, by making evil an 'ingredient' of the Ungrund, be it merely as a *possibility* which may come thenceforth, Berdyaev, *nolens-volens*, also confirms the *pre-existence* of evil in some real sense. It is of little avail when he says how evil (although real in experience and in manifestation) does not have being. What Berdyaev wants to say is that evil derives from the meonic nothing of the Ungrund, and that makes it a possibility only — a possibility which may be eradicated in the last instance. However, it must be said that "a certain contradiction", as perceives Spinka, "still inheres in the concept" [COF, 125].

V Conclusion

A. Two 'schools' of understanding the identity of the Ungrund

While answering the question how meaning and order are possible, in Berdyaev's universe determined primarily in terms of of irrationality, becoming or undetermined freedom, James M. McLachlan offers an important clue for deciphering the true identity of the Ungrund symbol:

If freedom is prior to God and Being, how does order ever emerge? And if it does, why is it not at the mercy of chaos? [...] I maintain that Berdyaev does avoid this problem *when** he retreats from the position of freedom prior to Being to the use of the mythic and symbolic images of the Ungrund. As Berdyaev admits, *the Ungrund is actually prior to both freedom and Being**. It contains the possibilities of them both [...] Thus, if one wants to look for a reason for God's or his creature's necessary willing of order in the universe, it can only be in the respect or reverence for the moral law. And the moral law is the respect for the ultimacy and autonomy of each person as microcosm or centre of freedom. But beyond this, the reason for the respect for the freedom in the Other is only to be located in the inscrutable depths of freedom. Order

exists to some extent only because agents *will it** to exist [...] Where the theistic tradition ultimately is always forced to end its enquiries in the inscrutable will of God, Berdyaev [...] is forced to end his in the inscrutable depths of freedom, or the inscrutable depths of the Divine and the human [DTG, 204]

We have already established the existence of two schools of interpreting and understanding the *identity* of the Ungrund symbol. Now we have to allocate McLachlan's interpretation to the spectrum of interpretations represented by Michael A. Vallon and, to a certain extent, Oliver F. Clarke: in contrast to the spectrum represented by Fuad Nucho. Let us return, once gain, to these interpretations so as to deepen our insight into the reasons for their agreements and disagreements. The basic agreement between the two schools is that they accept that the Ungrund, for Berdyaev, is beyond any conceptualisation or ontisation of *ek-sistence*. The major difference, leading even to confrontation, between them surfaces when members of the latter school (a) forget that Berdyaev distinguishes the notion of the Ungrund from the notion of uncreated freedom (although, frequently, he does equate them in amphibological fashion), and when they (b) deprive the Ungrund or meonic freedom of any meta-ontological 'subsistence': under the argument that an existential approach to phenomena of existence, as is Berdyaev's, necessarily makes them ontologically neutral or even trivial. Despite his excellently conducted study, Nucho bracketed warnings under (a) and (b). Thus, to a certain degree, he trivialized the ontological dimension of the problem(s) raised by Berdyaev. And this dimension, *sub speciae philosophiam et theologiam*, is important for the final understanding of Berdyaev. In contrast to that, Clarke, Vallon and McLachlan do not think that the Ungrund is merely a synonym for the capacity of self-determination or self-realization in freedom. In fact, it is Nucho himself who says that the Ungrund doctrine, "under the cover of mysticism", ceaselessly injects humanistic elements into Berdyaev's thought — "...*in spite** of (his) move from ontology to ethics..." [EPNF, 188].

While one school views the Ungrund as a symbolic 'surplus' only with existential effects, the other, nevertheless, comprehends that this 'surplus' cannot be just symbolic-existential, but also (*meta*)ontological — whatever one might do in order to evaporate its (meta)ontological relevance. If we join the second school, then the Ungrund reality is to be taken realistically and evaluated within the framework of systematic theology, where it receives due dogmatological valorisation. An example conducive to this latter approach, in terms of preparation, may be given through the insightful words of McLachlan (although he is not a 'dogmatologist'):

For Berdyaev, this movement toward unity is possible, though unity cannot be thought of as static and must be constantly recreated. This creation of totality, prefigured in the Ungrund, is what makes relation with the Other a possibility also. The Ungrund is the *symbol of coincidence** of being and nothingness, unity and determinateness, that precedes both existent being and nothingness [...] the Ungrund [...] *guarantees the possibility of unity through creative action**. The Ungrund [...] does indicate that there is a primal unity that points the way, a vague *pre-figuring** of the human project, or, Divine-human project. This is not to say that there is a prior necessity that determines the project, but that the meaning to be created is, in a imprecise way, pre-figured in the principle of creation that implies a relation between the self

and the Other. *That unity is prefigured in the primal unity of the Ungrund** [DTG, 205–206]

Finally, both schools do perceive the Ungrund symbol as a *translimital* category in Berdyaev's thought — a *Grenzbegriff*. Interpreters from both schools, especially Vallon and McLachlan, also comprehend that the Ungrund, as translimital notion, has a very exclusive function. We shall explicate this function as the '*super-function*'. It is to be considered as one of the two main reasons which allow a measure of congenial understanding towards the intention which supports Berdyaev's somewhat extravagant doctrine.

B. Ungrund — PRO

This 'superfunction(ing)' of the Ungrund relates directly to the *protection* of the authentic, irreducible and transcendent mystery of Freedom: both the freedom of God and the freedom of man. In other words, as long as the Ungrund symbol is solidly reinforced, according to Berdyaev, we shall not be able – ever – to hurt the deepest foundations of the Being of God or man — through rationalization, instrumentalization, sociologization, etatization, or any other form of objectification. The Ungrund or the meonic pre-origins of freedom, inasmuch, have the function of *paradoxical* protection and affirmation of the spiritual–mystical foundations of reality, experience and cognition.

The paradox of mystical cognition appears during the effort to grasp absolute transcendence and otherness. In Berdyaev's case, this means that the Ungrund as non-groundable, non-cognisable, non-explicable, non-existent, non-objectal, non-transferable, precisely as such, becomes grounded, cognised, explicated, supraexistingly existent and transferable (relatable). This is precisely what makes it paradoxical. In addition, one must bear in mind that for Berdyaev pure transcendence and analogical otherness are in a concrete dialectical relation with pure immanence and analogical sameness, and *vica versa*. In this way the paradox of mystical cognition makes the Transcendent and wholly Other (Äusserlichkeit) become immanent and 'unsimilarly similar'. That is to say, it makes them become *our* concrete experience and cognition. This experience may be internalized, but never reified or dominated. The paradox, as such, prevents commonsensical reason (e. g.: $A = A$; $A \vee \neg A$; de-finitio etc.) to fixate and limit the dynamic of spiritual experience–cognition. This is the reason why the definition of paradox contains the very paradox itself: if A then $\neg A$ and if $\neg A$ then $\neg \neg A$. In the paradox the opposite is valid in *both* cases. Thus, it leads to its contradiction both if it is true and if it is false. For example, the Ungrund is the most fundamental reality because it is *without* foundation. Or, when we affirm this world (grund), we have to negate it at the same time (Un-ground), in order to properly 'ground' it. Objectification ensues when we refuse to accept the negating ('tumbling') movement of paradox. This can be further reflected by coining the following ugrundological terms: 'fundamental foundationlessness', 'me-on(t)ic non-ontology' or 'un-created freedom of the created'... In view of Berdyaev's struggle against rationalism and objectification in the fields of theology and philosophy, we can look at the Ungrund and comprehend that it has an *anti-scholastic context* which, then, allows for a special illumination of this symbol. This is to show, also, how the context of Berdyaev's paradoxical symbol (and symbol of paradox!) is not only

the analysis of the history of ideas ('diachrony'), but also the context of the synthesis of systematical–theological values ('synchrony').

This is why the following saying of Bogoljub Sijakovic applies to Berdyaev's Ungrund: "The mystical *παρὰ δόξαν* (contra opinionem) is in fact contra dogmaticam. The paradox is a dynamic *corrective** against theological systematics and dogmatics where there is no space for paradox".⁵⁶ By referring to the insight of Werner Beierwaltes, the quoted saying is clarified as follows: "The paradox of apophatic theology witnesses to personal experiencing of God, which cannot be schematised nor be made into an object of dogmatic knowledge" [PMG, 211].⁵⁷ In concordance with William Earle, it may be said that Berdyaev's Ungrund takes on the functions of spiritual–mystical paradox: "Paradox protects the possibility for everyone in particular to personally constitute the meaning of the words God, absolute, eternity [...] and to see their truthfulness therein" [PMG, 211].⁵⁸

For this reason it is no wonder that Berdyaev's symbol attracts resentment from the dismayed *sensus communis*. Berdyaev's Ungrund discourse is a paradoxical way to state that we are in great danger as soon as we allocate to God, freedom, personhood or spirit some aprioristically determined, non–redefinable and authority sanctioned monovalent meaning and usage. At that very instance the *supra*–ontical *Non*–ground demonstrates how the borders of knowledge, meaning and practice are always somewhere else and something else. This means that the whole of reality, man included, is border–less in principle, that is essentially — *free*. Uncreated ungrundal freedom is always speculatively connected to the experience of God, and God cannot be envisaged without uncreated ungrundal freedom — in the primordial supraunity of the Ungrund they are mutually interwoven to the level of supraunitedness. This could be accepted as a periphrastic formula of Berdyaev's ungrundology.

'Uncreated freedom' is a *limiting notion*, describing symbolically a reality which does not lend itself to logical definition [...] Beyond the antithesis between God and uncreated freedom [...] there lies the divine, transcendent Mystery, in which all antithesis and all contradictions are removed, and attempts at expressing it in logical propositions become superfluous [DAR, 98]

The second reason for a more congenial understanding of Berdyaev's doctrine relates to the *integrative* or *deseccularising* function of the Ungrund. Together with the 'superfunction', it comprises the basic power of the message sent by Berdyaev's religious philosophy. What is it all about? Well, we are now traversing the area where Berdyaev's ungrundology (i. e. meonology) and Russian sophiology overlap. That is to say, the same functions executed by the symbol of Sophia within sophiological currents (e. g. Soloviev, Florensky, Bulgakov etc.) are executed by the symbol of the Ungrund within the opus of

⁵⁶ Sijakovic, Bogoljub, *Paradox of Mystical Godknowing*, (Serb.), cf.: "The Wings of Hermes", Plato, Belgrade, 1994, 211 [abbr.: PMG].

⁵⁷ Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, 1985, 454 (Cf.: Sijakovic, Bogoljub, PMG).

⁵⁸ Erl, Vilijam, *Phenomenology of Mysticism*, tr. into Serbian by: B. Belic, "Treci program" 54/1982, Belgrade, 387–401: 392 (Cf.: Sijakovic, Bogoljub, PMG).

Berdyayev. What are the functions of Sophia? According to Alexey Losev⁵⁹ and Mikhail Sergeev, the basic function of Sophia is the function of integrating all kinds of opposites. In a way, it represents a working symbol of ‘synthesis’. Similarly to McLachlan’s attribution given to the Ungrund, it is a symbol of ‘coincidence’ [DTG, 205] as well. Following the insight of Losev, Mikhail Sergeev offers a paradigmatical statement related therewith: “Sophia unites the incompatible: the Divine and the human, the spiritual and the material, the ideal and the real. Arguing that in the philosophy of Soloviev Sophia is the main and central image or the idea of all of his philosophising,’ Aleksei Losev, for instance, also says that Soloviev thought of Sophia ‘as an inseparable identity of the ideal and the material, i. e., as the materially realized idea or as ideally transfigured matter’” [STPNB, 59–72].

Instead of Sophia, Berdyayev embraces the Ungrund, saying that this, too, is a symbol of unification, particularly of freedom and God, nothingness and being, unity and determination. *But*, in contrast to the sophiologists, Berdyayev would add how this symbol enables and simultaneously *transcends* any concrete realization of its inner unity. In other words, there is no ‘uncreated’ and ‘created’ Ungrund/Freedom analogous to the created and uncreated Sophia. This is the stronghold for Berdyayev’s criticism of the philosophy of ‘all-unity’, which, he suspected, nurtures tendencies to pantheism and even spiritualistic naturalism. Mikhail Sergeev discovered the parallel currents running between sophiological and ungrundological explorations. “Without explicitly speaking of Sophia, Berdiaev is searching for the same *integration** of the Divine and the human which in his philosophy is understood as the link between the noumenal and the phenomenal, or, with more precision, as the disclosure of the spirit into the natural domain of phenomena” [STPNB, 59–72]. However, Sergeev, it seems, does not take the last step, although he has prepared ground for the next move. He does not state (perhaps because it goes without saying) that it is precisely the *Ungrund* that executes the same or similar functions to the ones executed by Sophia with most of the sophiologists. And maybe Berdyayev’s criticism of sophiology makes the analogy less easily noted.

From the integrative function of the Ungrund the *desecularizing* function follows naturally. This is clearly seen from the fact that the Ungrund serves to integrate those experiences, methods of thought or domains of reality which have been expelled from philosophy founded in the secularist way. This is why Berdyayev determines philosophy as the organic function of religious life, wherein the religious originates from the great panmystery of the primordial Abyss. Philosophy thus embraces the chivalrous function of witnessing–protecting the Ungrund reality. By symbolizing the spiritual experience of the Ungrund, the philosopher protects the irreducible mystery of freedom. In nuce, desecularizing modern philosophy means finding the true root of Being and, simulta-

⁵⁹ Losev, Aleksei F., *The Term Sophia*, cf.: “The History of Antique Aesthetics: Results of a Millennial Development”, (Russ.), vol. 8, book II, Iskustvo, Moscow, 1994, 220–232. For a synoptical overview of the genesis, structure and polyvalent meanings of the Sophia symbol, cf.: Averincev, Sergius S., *Sophia*, cf.: “Sophia–Logos: Vocabulary” (Russ.), Duh i Litera, Kiev, 2000, 159 et passim; Schipflinger, Thomas, *Sophia–Maria: an Universal Vision of Creation*, tr. into Russ. from Ger. by Victor Bitchkov, Gnozis Pres – Skarabej, Moscow, 1997, espec.: 231–261.

neously, uniting it with the concrete experience of being a person destined for freedom in the Spirit. These tendencies of religious–philosophical thinking, in Berdyaev, are notably underlined by Slaatté: “The ‘ontological totalitarianism’ of modern philosophy is the subordination of concrete experience to a reified abstraction. This makes the most important aspects of our lives appear as illusions” [DTG, 15].

C. *Ungrund* — CONTRA

Amongst the statements that oppose Berdyaev’s *Ungrund* doctrine, we shall offer one from the register of Christian dogmatology and one from the register of reflexive criticism. The latter objection presupposes the former.

1. The first and foremost objection to Berdyaev must reflect the fact that his *Ungrund* doctrine disfigures the Christian teaching about the priority of the principle of Personhood over the principle of personless Essence. We thus return to the question of Berdyaev’s a(nti)monarchism and/or para–trinitarism. By postulating the *Ungrund* as a construct that transcends the divine Holy Trinity, Berdyaev, let us remember, overturns the priority of the meta–ontology of personhood vis–à–vis the ontology of positivized realities of the apersonal or suprapersonal. He thereby upsets an essential facet of the message given by the traditional Christian theological–philosophical doctrine about God. That message discloses God as a *communion of Persons* which, precisely as such, transcend every positivized datum of nature or even of supranature. The Person of God the Father transcends not only created ontic ‘essence’ (being), but also His *own* uncreated Essence (Being). Of course, this Essence is not suppressed but inhypostasized and simultaneously shared with the Persons of the Son and Holy Spirit. Therefore, God transcends B/being or E/essence primarily through being a nonderivable and nonsubordinatable *Person*, and not by His ‘supranature’ or ‘supraessentiality’ — and by no means through some alleged *ungrundal* ‘supranature’.

Two insights should be underscored at this point. On one hand, the *Person* of God the Father possesses a par excellence capacity for self–transcending every kind of nature, His own notwithstanding. (“He transcends and abolishes the ontological necessity of the substance by being God as Father, that is, as He who ‘begets’ the Son and ‘brings forth’ the Spirit [...] this communion is a product of freedom as a result not of the substance of God but of a person, the Father [...] who is Trinity not because the divine *nature* is ecstatic but because the Father as *person* freely *wills** this communion.”⁶⁰). On the other hand, the true *Nature* of God is *not* an essence or abstract supraessence over–ordinated to God but, primarily, the supraeternal pre–existence of the communion of Three Persons in self–given freedom and self–contained sharing of the fullness (τὸ πλήρωμα) of divine *Love*. (“The expression ‘God is love’ [...] signifies that God ‘subsists’ as Trinity, that is, as person and not as substance [...] Love as God’s mode of existence ‘hypostasizes’ God, *constitutes* His being [...] as a result of love, the ontology of God is not subject to the necessity of substance. Love is identified with ontological freedom” [BAC, 46]). Bishop Athanasius (Jevtic) also draws very near to the context of our present reflexions:

⁶⁰ Zizioulas, John, *Personhood and Being*, cf.: „Being as Communion: Studies in Personhood and the Church”, SVSP, Crestwood–New York, 1993, 44 [abbr. BAC].

The Christian God as Person is not explained by His divine, spiritual nature or essence, but by the *mode* of His *personal existence* — as Three Persons [St. John of Damascus, *De fide orth.* I, 1–10]. The ontological origin of this *mystery* of the personal *mode of being* of the revealed God is the Person of God the Father [...] who is in an eternal communion with His Son and the Holy Spirit, who, also, are eternal Persons, and their common divine *essence* or *nature* is not some suprapersonal or nonpersonal ‘essence’ of the Godhead (some ‘*Uhr-grund*’, as with certain mystics), but *κοινωνία*, according to the words of Apostle Paul (2Kor 13 13) and St. Basil the Great (*Letter 38*, to St. Gregory of Nyssa)⁶¹

By over-ordinating the Holy Trinity with the Ungrund, wherefrom the Trinity is derived, Berdyaev makes a contradiction in relation to his own insistence on the priority of personhood as the *raison d’être* of freedom. By ‘displacing’ uncreated freedom ‘outside’ or ‘beyond’ God as Father, Berdyaev not only ‘*processualizes*’ the Godhead but, also, posits the priority if not of a nonpersonal then certainly ‘*suprapersonal*’ principle over and above God as the Triune community of *Persons*. His speculative–rhetorical attempts to ‘cover-up’ the neuralgic *lagging* of the Father vis-à-vis the Ungrund are not very convincing. He thus commits a ‘re-objectification’ of his Christian thought which so resolutely charges against objectification, defined as: “hypostatisation of abstractions”. He thereby significantly departs from the doctrine(s) of the holy fathers. All the fathers of the Church of the East would confirm that: (a) no essence or nature (nor an ‘Uhrgrund’) can precede the existence of the Triune God as Person(s), and that (b) God never is nor ever becomes ‘naked’ (γυμνή) Essence, nor derivable from some Essence in itself. Moreover, God’s Essence is always inhypostasized (ἐνυπόστατον), while, reversibly, God’s Hypostasis is essentialized (ἐνούσιον).

However, *Berdyaev* derives God from the Ungrund, *that is*, from a nonhypostatic Supra-essence: God is thus ‘*begotten*’ from the *Supra*-personal. This puts the traditional Christian teaching in grave jeopardy. As confirmed by the succinct barb from Matthew Spinka, “... my dear Nikolai Alexandrovich, the language you employ does mean that the divine Trinity is not eternal in the present form, and therefore need not remain eternally in that form, for the divine Trinity was derived, ‘born’ from the Godhead of which nothing positive can be affirmed...” [COF, 122].

Spinka has named Berdyaev as the “captive of freedom”. Perhaps it is possible to say that he is the ‘captive of the Ungrund’, from which he or his teachings, as anyone else, may be liberated by the love of the Father, or love for the salvific doctrines of the Father’s fathers. Would St. Gregory Palamas reply to Berdyaev that “God speaking to Moses, did not say ‘I am the *Ungrund*,’ but ‘I am who *I am*’?” — ὁ ὢν [*Triads*, 3, 2, 12]. And was it not the holy Bishop of Nyssa who said: “One thing is the notion of *being**, and another is the *way of existence** (τρόπος ὑπάρξεως) of being. Thus, nothing can precisely be said about God apart from the fact that He exists and that He is who He is” (*Vita Moysis; Contra Eunomium* [CUPH, 20]). Christian revelation, mediated by the biblical basis of the Church, thus refers to what the Persons of the Holy Trinity themselves reveal about them-

⁶¹ Jevtic, Bishop Athanasius, *The Christian Understanding of Personhood in History*, (Serb.), cf.: “Philosophy and Theology”, Sveti Simeon Mirotočivi, Vrnjacka Banja, 1994, 173–190 [abbr.: CUPH].

selves: it does not refer to anything similar to the theosophical speculations which overstep the theological criterion of the scriptural or ecclesial consensus patrum.

2. We shall send yet another objection to Berdyaev. This objection may be labelled as disapproval due to the *'noneconomicity'* of the Ungrund doctrine. The problem surfaces when one discovers that the traditional patrological teaching of the Church *already* treasures the means for expounding and developing precisely that which Berdyaev thought needed the help of new, even para-Christian notions, constructs or doctrines. If that is so, then it could be said that Berdyaev's ungrundology falls under the cutting edge of Ockham's 'razor'. William Ockham (†1347) gave fame to Aristotle's methodological advice, suggesting that "entities should not be multiplied beyond necessity". Now we shall see how Berdyaev breaches the methodological dictum commending a bias towards simplicity, which should overdetermine all construction of theory. This is remarkably observable in two examples.

First example: (A) If the Ungrund doctrine was introduced in order to execute its superfunction of paradoxical protection of the mystery of Divine existence, than it should be stated that such a 'mechanism' or doctrine already exists within the patrological tradition of the Church of the East. Let it suffice to say that the *Corpus Areopagiticum* and the areopagitical tradition of personal-apophatical theognosis in a necessary and sufficient manner protect⁶² the Mystery of God, God-revelation and Church experience from all sorts of 'objectification'. That holds true even against *the* objectification conducted by Berdyaev himself when, as noticed by N. O. Lossky, he incorrectly⁶³ equates the Ungrund doctrine with the doctrine of Dionysius the Areopagite concerning the Divine 'Nothing'.

Berdyaev regards the 'Nothing' of the Ungrund and the 'Nothing' of the Godhead from the *Corpus* as the same reality. Well, that is simply not true. From many reasons which lend themselves in support of our opinion, let the following suffice: while Berdyaev's 'Nothing', if not nonpersonal, then surely is a suprapersonal principle, the Divine 'Nothing' of Dionysius is *never* and by no means nonpersonal nor suprapersonal in *Berdyaev's* sense. For the Areopagitic Corpus never divides the apophatic method of transcending being and nonbeing from the existential principle of freedom and personal self-identity.

Berdyaev's 'Nothing' of the Ungrund (Nichts) is possible *without* the differentiated Hypostases and inter-hypostatic relations, while this is completely unacceptable for the notion behind Dionysius's 'Nothing' of the Godhead. The cognition of the Divine 'Nothing', in Dionysius's thought, presupposes at least two things, and neither of them is not even analogously similar to Berdyaev's representations. In the tradition of Dionysius, the

⁶² That is, for instance, elaborated in the work of Christos Yannaras, *Heidegger and Dionysius the Areopagite*, tr. from Gr. into Serb. by Hieromonk Maximus Vasiljevic, Sveti Simeon Mirotočivi, Vrnjacka Banja, 1997 [abbr.: HDA].

⁶³ Lossky, Nicolai O., [IRF, 330]; this is also noticed by Fuad Nucho: "... his attempts to equate it (the Ungrund – aut.) with the 'divine nothing' of Dionysius should be rejected" [EPNF, 188]. Such tendencies, for instance, are observable in the following works of Berdyaev: *Beginning and the End, Spirit and Reality* etc.

‘Nothing’ can be comprehended as (a) the ‘Nothing’ of the uncreated *Essence* of God, and as (b) the ‘Nothing’ of the uncreated *Energies* of God.

In the first case (a) we encounter the ‘Nothing’ of God as the Only–Existent: God as God absolutely transcends His creatures and creation by His uncreated Nature or uncreated Essence. Thus, the distance between them is not spatial but essential⁶⁴: οὐ τόπω ἀλλὰ φύσει. The distance between the uncreated God from the created being, in *that* sense, is absolute and insurmountable. It is in this sense that the Godhead might be symbolized as ‘Nothing’. However, even then God is *not* an abstract or non–differentiated uncreated Essence, for *even then* God remains a community of Three uncreated Persons which *inhypostasize* the Essence.

In the second case (b) when through creation a *relation* (σχέσις) with the creature is established, again the Divine is experienced as a certain ‘Nothing’. However, apart from the ‘Nothing’ of the uncreated Essence, it is now meaningful to speak of a ‘Nothing’ which relates to the uncreated energy–will of God. This means that the creature is created by the essence–creating and existence–creating will or powers–energies of God (οὐσιοποιεὺς δυνάμεις) which, in relation to the created being, again appear as a certain ‘Nothing’. The will or powers–energies may be referred to as realities which indicate a certain ‘nothing’. Since, as *uncreated*, they are to be found in a ‘darkness’ (εἰς τὸν γνόφον). But, in contrast to the non–reachable ‘Nothing’ of the Essence, to this ‘Nothing’ of the Energies we may transcend. We may experience–cognise the energies as the illuminated essence–creating foundation(s) of concrete beings. Thus, the nonontical and nonpositive, although real and essence–creating, existence of the uncreated energies — always inhypostasized by the Triune God, by no means represents a privation (privatio; στέρησις) but *inhypostasized fullness* of god–given life and being of the creature. In contrast to Berdyaev’s viewpoint, the ‘Nothing’ of Dionysius is *always* inhypostasized and *never* without the Persons of the Holy Trinity to which it belongs. Of course, this is true for both meanings in which we speak of the ‘Nothing’: both for the ‘Nothing’ of the uncreated Essence and the ‘Nothing’ of the uncreated Energies. The irreducibly hypostatical character of the apophatic experience given by the *Corpus* is disclosed by Christos Yannaras in the following manner: “... the ‘nothing(ness)’ of theological apophaticism would inevitably lead to agnosticism, and the distance between God and the world would remain insurmountable, if the experience of the Church did not, relentlessly, insist on the personal way of existence of God...’ [HDA, 87]; or, “...the ‘nothing(ness)’ of theological apophaticism, *that is**, the foundation of all existence which is outside of God – *outside* of the Only–Existent – are precisely the *Energies** of God, that is, the possibility of Divine personal existence to ek–stasize itself [...] realizing its existence and its life *outside* its Existence” [HDA, 89].

Finally, when Dionysius and the Areopagitic tradition underline that the Godhead is ‘Suprapersonal and Personal’, this is NOT to say, like Berdyaev would, that beyond the Person(s) of God there is or can exist a Suprapersonal Principle, Essence, Nature. What this distinction does do, is to reinforce the fact that the analogy between the Divine Hypostasis, *un*–created and *in*–effable, and our hypostasis, created and finite, is absolutely conditional.

It could be concluded that Berdyaev embraces the Ungrund doctrine due to a retreat from the traditional Orthodox interpretation of doctrines *already* present within the Church. More importantly, these doctrines truthfully give witness to the *same* goals to which the Russian from Clamart is devoted. For instance, the priority of spiritual experience over rational knowledge; the priority of personhood and agapic eros over nonpersonal genera and sociobiological conglomerations; the priority of freedom over abstract essences, or the priority of creativity over given, static and closed being etc. We find that Berdyaev is most deficient in a thorough reading of the Palamite corpus which, of course, is the crowning point of the aforementioned Areopagitic tradition and/or its patristic re-reception. Although it is also true that, apart from the uncreated freedom notion and pre-existence of souls doctrine, the majority of Berdyaev's ideas are to be found in patrological Christianity, in one form or another.

Second example: (B) if the Ungrund doctrine was postulated to function as an affirmation of the possibility for authentic creativity, in the sense of introducing the radical novum into existence, then this possibility, too, is *already* treasured by the patrological doctrine and experience, relating to God's creation ex nihilo and to man as the eikona tou Theou. We have previously made note of the contra-argument given by James Wernham, showing how Berdyaev rationalizes the mystical aspect of the creatio ex nihilo doctrine of the Church.

Let us now add the following: if it cannot be said that the Ungrund leads to dualism, because it is a mystery, then neither can it be said, as Berdyaev does, that the traditional teaching about the creation 'out of nothing' leads to monism. But why? Because that teaching *also* represents a — mystery. And if that act is a mystery, and indeed it is, why then the rejection of the traditional creatio ex nihilo doctrine relating to that act? Why the rejection based on a dubious assumption that man's freedom is fictional if it is created? Man's freedom certainly is capable of creating something which existed never before and nowhere before — something *new*. Therein lies its non-feigned mysteriousness. The phenomenology of the creative act gives witness to this. The realistic uniqueness and evidencable nonrepeatability of the novum is sufficient for founding an innovational relation towards the world of existence. It is not necessary to postulate that man's freedom is 'uncreated' and that it precedes God the Creator. And all of this because Berdyaev regards created freedom as a *logical* contradiction. Creation 'out of nothing' signifies precisely the fact that the Will of God supralogically creates everything existent in the form of entities that are ontologically new. Since man is created in the image and likeness of such a God, he too is capable of creating novelty. However, this does not necessarily imply that he, too, possesses the uncreated essence-creating and existence-creating energy or power, nor does it follow that his creativity is merely imitative or feigned if the assumption about the 'uncreatedness' of man's freedom is not valid or true. The experience of creativity testifies to that.

G. Moral

The results of our investigation compel us not to accept the Ungrund teaching. Nevertheless, they do not prevent us from comprehending the reasons which induced the ap-

pearance of that doctrine. Moreover, some of those reasons, in themselves, deserve *respect*. The reasons and motives too, why Berdyaev introduced the Ungrund and developed his meonology, relate to the heroic defence of the irreducible, insuppressible and integral mystery of Freedom, and the divine Spirit, with which he most often likes to equate it. This attitude of ‘respecting’ the ideal of freedom liberating calcified theology is appreciated by Nicolai O. Lossky: “There are certain people who in their zealous efforts to be greater Orthodox than Orthodoxy itself, condemn the activity of Berdyaev as dangerous for the Church. They forget [...] that Church practice and certain traditional theological teachings suffer from many deficiencies, which discourage wider social strata [...] In order for them to return to the fold of the Church, it is necessary to have the toil of such a layman [...] who emphasized that these deficiencies can be corrected without causing damage to the foundations of the Christian Church” [IRF, 332]. Such an attitude should be reflected in hermeneutical endeavour as well. That is, it suggests that we should be simultaneously measured and critical. But — *without* getting bogged down in hyperzealotic extremisms of condemnations which fall below the theoretical level of discussion, and *without* an elevation into liberal–sentimental extremism of laudations which, too, overstep the borders of responsible theoretical exploration.

Sadly, there are more than plenty examples for the first kind of extremism. These cases are characterized by the inability for conducting dialogue on the theoretical level, a rudimentary sensibility for respect of manifested genius, and a specific sort of Pharisaism in the domain of theological–philosophical culture. For instance, such are the inquisitorial pamphlets or remarks whereby Berdyaev is stigmatised as a ‘journalist’ in philosophy or as a ‘dark’ spirit over-indulgent in spiritual delusion. Such negatively orientated interpreters disregard the moral given by St. Basil the Great [*Sermo XXII*]⁶⁵, suggesting the method of “selective reception” (Musurillo). Although he does not advocate a fanatical defence of Orthodoxy, F. H. Heinemann, in an indicative manner, joins misunderstanding with haughtiness when he, almost despidingly, states that Berdyaev is “... the jumping philosopher, or rather the master-springer who jumps to the end of all things”⁶⁶ who, furtherstill, “rejects the world”.

In contrast, Fr. George Kochetkov, however just for an instance, betrays an example of an inclination towards the second kind of extremism, naming Berdyaev the philosopher who “... was the first (after Apostle Paul) to understand Christian anthropology”.⁶⁷ Nevertheless, it is precisely Kochetkov who distinguishes himself by also embracing a recommendable *via media* while interpreting Berdyaev. He thinks that one should not focus exclusively on the Ungrund, but, more importantly, on the ‘spirit’ of Berdyaev’s intentions. That may beget more fortunate conclusions and a more fruitful understanding of

⁶⁴ According to the condensed formulation of St. John of Damaskus: *De fide orth.*, I, 13, cf.: P. G., 94: 853 C.

⁶⁵ St. Basil the Great, *Ὁμιλία πρὸς τοὺς νέους, οὕτως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ἀφελοῖντο λόγων*, P. G., XXXI, 176 A et passim.

⁶⁶ Heinemann, F. H., *The Mystical Anarchist*, Cf.: „Existentialism and the Modern Predicament”, Harper & Brothers, New York, 1953. Cf.: Nucho, EPNF, 176.

⁶⁷ Kochetkov, Fr. George, *The Genius of Berdyaev and the Church*, Paper read at the “First Berdyaev Conference”, Kiev, 1991 [abbr.: GBC].

his doctrines. However, even this advice should be taken — cum grano salis. Here is what Kochetkov says:

Berdiaev made Christian (not heretical) Gnosticism respectable, seeing the world's unity in its hierarchical structure as well as life corresponding to it. He built a system of a non-objectivized and non-idealized knowledge of God, the world, life and man, not being shy to use mythologema in its construction, as if like 'scaffolding' (= *Ungrund**, Adam Cadmore... etc.). It is clear however, that *according to the completion of the system's structure, both he and we need that 'scaffolding' less and less**. (It is akin to the 'Sophiology' of the congenial Fr. S. Bulgakov) [GBC]

Leaving aside the question to what extent may the Ungrund and other neo-gnostical constructs be regarded merely as "scaffolding", we shall, nevertheless, accept the fact that it is not without wisdom to suggest that Berdyaev should be treated in an integral fashion. That is, without suppressing the context of the very goal to which are functionally committed the structures of his philosophy. He himself suggests this when saying that: "*My thirst for limitless freedom must be understood as my dispute with the world, and not as my quarrel with God**".⁶⁸ He was intent on deleting false boundaries and transcending narrow perspectives of official theological and philosophical knowledge, rather than positing new constructions in terms of ungrundology or para-Christian mysticism. It must be that he more fervently aspired to deconstructing objectification in theological-philosophical history, theory and practice — in the name of freedom in *Christ* — than to affirming his Ungrund doctrine. It is necessary to bear this in mind if we are to reach a just evaluation.

This point can be aptly illustrated through the application of a particular hermeneutical model which allows us to scrutinize Berdyaev's Ungrund doctrine through three perspectives simultaneously. We have named this model the 'kenotic-dialectical' model. Within this model we insert three hermeneutical frameworks for thematizing the Ungrund: (1) the ungrundal-meonical, (2) the christological and (3) the anthropological. Within the first (1) frame the Ungrund appears as a non-Christian protrusion in the tissue of traditional patrological Church doctrine. As we know, the displacement of uncreated freedom outside of the all-embracing omnipotence of God subjects the reality of God to a God-independent reality of meonic 'Freedom'. God is thus objectified, and freedom (despite the opposite intent) is rationalized as the highest construct functioning as an apersonal crypto-Absolute. (In fact, the notion of uncreated freedom, in Berdyaev's thought, has almost the same status as the 'thing-in-itself' in Kant's thinking). As we said, that is the most cardinal contradiction in Berdyaev's religious philosophy. The teaching about the primacy of uncreated meonic freedom places the personhood of God and/or man under the hammer of objectification and subordination — precisely in the name of freedom.

However, another two frames remain. They too allow for a scrutinisation of the relations between freedom, God, man and the created universe. In both of these frameworks oc-

⁶⁸ Berdjajev, Nikolaj A., *Novo srednjovekovlje*, tr.: Nikola Taler, Hipnos, Beograd, 1990, 37 — Serbian edition of: Berdyaev, Nicolai, *The New Middle Ages*, (Russ.), Obelisk, Berlin, 1924.

curs a *compensation* of the consequences displayed in the first frame. Within these frames the ungrundal conception of freedom begins to serve the undisputable sovereignty⁶⁹ of God and man, disputed precisely by the Ungrund over-ordination. Namely, in the second (2) frame God in the Image of Christ acquires the aspect of the all-cosmic Saviour and universal Liberator who *interiorizes* the freedom of the Ungrund. The Liberator is the giver of authentic and, now, illuminated freedom of spirit, that is, grace:

God, the Son, does not manifest himself in force but in sacrifice. The Divine sacrifice, the Divine Self-crucifixion on the Cross should overcome sinful meonic freedom through its illumination from *within**, without violence over it, and without rejecting the created world... [DOM, Paris: 1931, 31–35]

Thereby the ‘powerlessness’ of God before the Ungrund retreats into the ‘background’, although it remains unresolved. In the third (3) frame the positive concept of responsibility for salvation is (also) placed in the hands of the maximalistically understood freedom of man (although the relations of man and God remain within the paradigm of Godmanhood). *Here too* the meonic freedom of the Ungrund becomes *interiorised*. However, this is now accomplished by man, who can become a theurgist and co-operator of grace which, for Berdyaev, signifies true freedom epitomized in Christ the Godman. W. J. Pythian-Adams clearly discloses this dimension of interiorising freedom:

Berdyaev claims for the Christian an absolutely fearless freedom in the interpretation of the mysteries of his faith [...] Such freedom is an essential part of the liberty with which Christ has made us free, it is our birthright in the Holy Spirit and, as such, not so much as a privilege as a responsibility which may entail suffering.⁷⁰

Now we can observe how uncreated freedom of the Ungrund itself, via frames 2 and 3, traverses a path of ‘*diminishment*’ — first in the name of *God-manhood* (2), and then in the favour of *God-manhood* (3). Therefore, we perceive a peculiar and rarely noticed ‘kenoticism’ — the ‘*kenosis*’ of the *Ungrund* before Godman and man. This is why we have labelled this kind of hermeneutical model as ‘kenotic-dialectical’. The hermeneutical framework under (2) and (3) aids Berdyaev in balancing (as far as possible) the doctrine of freedom over-ordinated to God, and shifting it into more ‘Orthodox’ waters — waters were God and man, as persons, surface as the essential reasons for the existence of freedom and love. Doubtlessly, there does exist the heterodoxical ‘kenosis’ (more precisely: ‘powerlessness’) of Berdyaev’s God before the Ungrund. But, it is not fruitless to ponder on the measure to which one might speak about a ‘kenosis’ (‘powerlessness’) of the Ungrund before God and even man. That could disclose how Berdyaev’s Christian philosophy has a more complex structure. It could also reveal a dialectic of attempts to rectify the deficiencies of his own ungrundological teaching. The following lines support such an understanding:

⁶⁹ As is stated by Fr. Alexey Menj, “... there is nothing uncreated apart from the uncreated Creator Himself”. Cf.: Menj, Alexey, *Nicolai Alexandrovich Berdyaev*, (Serb. tr. from Russ.) “Istocnik”, 14–16/1995, 87.

⁷⁰ Pythian-Adams, W. J., *The Thought and Significance of N. Berdyaev*, cf.: “Church Quarterly”, 126/1938, 252 (Cf.: RCST, 160).

*Christ is the only theodicy** [...] We cannot believe in God if there is no Christ [MCA, NY: 1954, 137] Theodicy can judge only in the light of what God has revealed to us about Himself. It defends God against human conceptions of Him, against human slander [DOM, 43]

The paradox of Berdyaev res(is)ts in the fact that he himself did not succeed in coherently obliging himself to the above quoted demand. By centring the uncreated Father in that which ipso facto *de*-centres Him (i. e. the preceding Ungrund), Berdyaev, in *linea ultima*, found himself on the other side of that “fiery fence”, as St. John Chrysostomos named the dogma’s of the Church. In the last count, Fr. George Florovsky has the upper hand, in respect to the formal aspects of his ‘charging’ critique of Berdyaev. *However*, with no lesser attention are to be regarded those who do not take Florovsky’s strictures as sufficient reason for a complete brake with the Christian synthesis of the extraordinary Prophet from Clamart. One should not abandon searching for ways in which “... Berdyaev may enrich Orthodoxy, without losing his independence” [DSRPB, 114]. This approach might show that he is ‘ours’ despite himself, and that we are ‘his’ despite ourselves. However, in order to do this, and not only to excel in dogmatological criticism, it is important to embrace what is most dear to Orthodoxy: *humble love*. After all, are we not obliged do apply Berdyaev’s own words to himself:

The secret of every individuality is revealed only through love, and within it always remains something which cannot be completely, entirely comprehended [RID, 7]

Jörg Splett

Frankfurt am Main

Einheit – Vielheit

(Paper für ein Gespräch mit Künstlern)

I. Einheits-Suche

1. Das Ur-Element aller Vielheit, die Ur-Zahl aller Zahlen ist die Eins. Geometrisch „darstellbar im Punkt, wurde [sie] von den Pythagoräern und den von ihnen beeinflussten Denkern nicht als Zahl angesehen.“¹

„Wahre Einheit ist jedoch gar nicht vorstellbar; denn selbst wenn ein Selbst über sich nachdenkt, dann ist schon eine Zweiheit gegeben, nämlich die von Betrachter und Betrachtendem. Was wir mit Eigenschaften belegen, können wir nur deshalb erkennen, weil es polar angelegt ist – groß und klein, hoch und tief, sauer und süß: alle diese sind relativ zu einem Bezugssystem. Die Gottheit aber steht über allem Polaren, sie hat keine Beziehung zu einem Bezugssystem, sie hat absolutes Sein. Das führte die Mystiker dazu, der umfassenden Einen göttlichen Macht mit Negationen zu nahen, wie die indischen Upanischaden den Urgrund nur mit *nêti nêti*, ‘nicht nicht’, umschreiben, oder die Kabbala das *Ên Sôf*, das absolute Ur-Eine kennt, das sich dann in absteigenden Graden manifestiert.

Und für die islamischen Mystiker ist es immer das zentrale Problem gewesen, ob man das Glaubensbekenntnis ‘Es gibt keinen Gott außer Gott’ überhaupt aussprechen könne, ohne die Sünde der ‘Beigesellung’ zu begehen. Erst nach dem völligen Entwerden des Suchers im Göttlichen spricht, wie einige von ihnen formulieren, Gott selbst durch den Menschen das Bekenntnis Seiner Einheit. Eins als das Symbol der Gottheit erscheint in der altindischen Mystik als ‘der Eine ohne den Zweiten’ ebenso wie in der einflussreichen neuplatonischen Lehre Plotins (205-270)“ (56f).

„Das Eins ist ein ideales Symbol der Gottheit, weil das Göttliche Geist ist, der mit materiellen Eigenschaften, die immer in der Mehrzahl erscheinen, nichts zu tun hat. Eine solche Eins hat auch keinen Gegensatz; selbst das der Gott widerstrebende negative Prinzip wird aufgehoben bzw. in die Einheit integriert. Gott ist als eins sowohl das absolute Eine wie das in seiner Wesenheit Einzige.

Die indischen Denker der Upanischaden suchten die Einheit hinter der Fülle der Erscheinungen, die nur Emanationen, Wirkungsarten, ja nur Trugbilder vor dem Einen sind, wie es die Mystik immer wieder formuliert hat... Zur Identität mit dem Einen Prinzip zu gelangen, ist immer das Ziel der Mystik gewesen“ (57f).

„Doch steht diesem ‘mystischen Monotheismus’ eine andere Form des Monotheismus gegenüber, die sich gleichfalls der Eins bedient: der sogenannte prophetische Monotheismus, von dem Judentum und Islam am deutlichsten Zeugnis ablegen (das Christen-

¹ F. E. ENDRES/A. SCHIMMEL, Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich, Köln 1984, 55.

tum mit seiner Trinitätslehre wird von den konsequenten Monotheisten hier nicht eingerechnet“ (58).

2. Es steht jetzt keine Religionsphilosophie an, schon gar nicht christliche Apologetik oder Fundamentaltheologie (obwohl wir aus Sachgründen doch auf einiges werden zurückkommen müssen). – Unbestreitbar erinnern die zitierten Sätze an ein tiefes menschliches Verlangen, an die Sehnsucht, aus der Vielheit, der Erfahrung vielfacher Grenzen sich ins allumfassend Eine verlieren zu können.

Die „edle Wahrheit“, zu der Buddha erwacht ist, besagt, daß Dasein grundsätzlich Leiden, Existenz als solche ein Unglück darstellt. Denn Existenz bedeutet Individuierung: eins neben anderem zu sein, in Unterscheidung davon, und so von ihm geschieden – durch es begrenzt (ist Grenze doch immer die Grenze von wenigstens zweien).

„Wer einsam ist, der hat es gut, weil niemand da, der ihm was tut“, hat WILHELM BUSCH statuiert.² Aber damit erreicht er nicht die ganze Tiefe des Daseins-Schmerzes; denn für den Einsamen gibt es sowohl ihn selbst als auch die Welt, in der es ihn gibt: als kleine Insel in der Wasserwüste. Und klein in dieser immer, wie sehr er sich ausbreiten wollte. Schlimmer sogar: je größer die Insel, um so länger erstreckt sich die quälende Grenze zu dem, was sie nicht ist. Buddha spricht vom Durst. Und ihn stillen wollen ist wie Salzwasser trinken. So läßt sich nur eine einzige Lösung denken:

Das berühmte achte Bild der Zen-Geschichte vom Ochsen und seinem Hirten³ zeigt einen reinen Kreis:

Peitsche und Zügel, Ochse und Hirt sind restlos zu Nichts geworden...

Schande! Alle Welt wollte ich bisher retten. Erstaunen! Es gibt keine Welt mehr zu retten...

Mit einem Schlag bricht jäh der große Himmel in Trümmer. –

Heiliges, Weltliches spurlos verschwunden...

Alle Wasser von allen Flüssen münden ins große Meer.

Es muß einen Weg geben, die Geburt rückgängig zu machen.⁴ Und in den Begleitversen fällt das einschlägige Stichwort: Nichts.

3. Wir brauchen uns nicht auf einen Disput um „alles und nichts“ bzgl. des *Nirwana* (= „verweht“) einzulassen. Es kommt nicht darauf an, ob Weiß „keine Farbe“ oder das „Eins aller Farben“ sei, da es in jedem Fall keine Spektralfarbe ist, also deren Nichts.

Weil der Mensch Unterschiede vor allem als „Differenzen“ erfährt, als schmerzenden Widerspruch, darum sehnt er sich in Ost wie West nach dem Einssein. Und zwar nach einem Eins ohne jegliche Scheidung. Solche Einheit indes – dies die hier eingebrachte

² Der Einsame: Werke. Gesamtausgabe in vier Bd.n. (F. BOHNE), Wiesbaden o. J., IV 324 (Zu guter Letzt).

³ Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte, erläutert von Meister D. R. OHTSU mit japanischen Bildern aus dem 15. Jh. (K. TSUSHIMURA u. H. BUCHNER), Pfullingen 1958, 41-43.

⁴ Auf die Insel hin ließe sich (nach einer indischen Parabel) vielleicht sagen: sie müßte zu der Einsicht kommen, daß sie in Wahrheit selber nur Wasser: eine Eisscholle ist: „Wer bist du?“ fragte die Salzpuppe das Meer. Lächelnd erwiderte dieses: ‘Komm herein und sieh selbst.’ Also watete die Puppe in die See. Je weiter sie hineinging, desto mehr löste sie sich auf... Ehe der letzte Rest verging, rief die Puppe verwundert: ‘Nun weiß ich, wer ich bin!’“ A. DE MELLO, Warum der Vogel singt, Freiburg 1984, 75 (wobei es statt „wer“ immerhin doch „was“ heißen müßte).

These – wäre ein von aller Freiheits-Erfahrung befreiender Friede des Nichts. Und das Programm solcher Hoffnung wäre der *Nihilismus*.

Das mag verwunderlich klingen; doch sachliche wie historische Reflexion bestätigt rasch die Behauptung. Ob man nämlich für den Begriff bei JACOBI einsetzt⁵ oder weiter zurückgreifen will bis zum Nihilianismus im 12. Jh.⁶, fast stets meint das Wort offenbar nicht ganz das, was es sagt. Es kennzeichnet nicht eine Theorie, der zufolge (eigentlich) schlechthin nichts ist oder gilt, sondern eine solche, der zufolge (eigentlich) nichts ist oder gilt – außer einem; sei dies (im 12. Jh.) die Gottheit Christi, sei es dann das absolute Ich, bürgerliches Behagen, die Materie oder der Wille zur Macht. Nihilismus ist also eher so etwas wie Monismus oder „Henismus“; „nichts“ ist es nach ihm nicht mit allem, sondern mit von anderen angenommenen *Differenzen*.

Das Wort 'Nihilismus' klingt hart; aber trifft es nicht eine Fülle überlieferter Vergleiche nach dem Muster: Vor der Sonne verblassen die Sterne – erst recht eine Kerze?⁷ – Und schon die Umgangssprache belegt es: „Es ist (eh = ohnehin) alles eins“; „Weil alles problematisch wurde, ist auch alles irgendwo egal“ (SLOTERDIJK). Erst recht gilt sie auf reflektierterer Ebene, beispielsweise in SIGMUND FREUDS Bestimmung des Todestrieb-Ziels: als Zustand allgemein gewordener Entropie, oder etwa in MIGUEL DE UNAMUNOS Verdikt über die „Identität“ als „Ziel des Intellekts“ gegenüber dem unbewältigbaren Leben.⁸

Ob Kugel oder Kreis des farblos weißen Lichts: in beidem geht es um Leidlosigkeit. Die aber ist nur um den Preis der Einsamkeit zu haben (Wieder einmal hat also W. BUSCH eine tiefernste „Ungereimtheit“ in einen launigen Reim gebracht. Wie aber wenn man es nur dann „gut hätte“ = es also zum Glück gehörte, jemanden zu haben, dem man es mitteilen, mit dem man all das teilen könne?)

Demgegenüber „mag“ Liebe „den anderen leiden“.⁹ Oder erstlich sich? (Hat man doch nicht von ungefähr bemerkt, erst könnten wir uns selbst nicht leiden und dann liebten wir die anderen wie uns selbst.¹⁰) Oder noch einmal anders: *sich vom anderen her?*

⁵ W. MÜLLER-LAUTER, Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. J. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen, in: Denken im Schatten des Nihilismus (Hg. A. SCHWAN, FS W. WEISCHEDEL), Darmstadt 1975, 113-163.

⁶ W. MÜLLER-LAUTER, Nihilismus (in West- und Mitteleuropa), in: HWP VI 846-853. O. PÖGGELER, Nihilist, Nihilismus, in: Archiv f. Begriffsgesch. 19 (1975) 197-210.

⁷ Andererseits gilt metaphysisch, was im astronomischen Bild nur beim Mond stimmt: Sein Licht *ist* – in der Nacht ihrer Unsichtbarkeit – das der Sonne. So schreibt THOMAS: Das Sein der Dinge ist ihr Licht. Und dies ist es als „Licht vom Lichte“. In lib. de causis VI (Marietti 168): „ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius“ (mit Hinweis auf ARISTOTELES, Met IX 1051 a 29-32; vgl. J. PIEPER, Werke in acht Bd.en (B. WALD), Hamburg 1995ff, II 119f (Unaustrinkbares Licht).

⁸ P. SLOTERDIJK, Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt/M. 1983, I 17; S. FREUD, Jenseits des Lustprinzips V: GW XIII 32-45; M. DE UNAMUNO, Das tragische Lebensgefühl, Philos. Werke, Wien-Leipzig o. J. (1933), 116.

⁹ M. BLONDEL, Die Aktion (1893), Freiburg-München 1965, 405: „Das Leid ist das Siegel eines andern in uns.“

¹⁰ G. BERNANOS, Tagebuch eines Landpfarrers, Köln-Olten (1930) ⁸1952, 324: „Es ist leichter, als man glaubt, sich zu hassen. Die Gnade besteht darin, sich zu vergessen.“

II. Zerstreuung ins Viele

1. Aber erst einmal wäre zu fragen, ob Leid und Schmerz tatsächlich unumgänglich seien. Es gibt ja nicht bloß die – im Nichts endende – Suche nach dem Einen. Zielt nicht gerade Leben in die Gegenrichtung? Es lädt – unbekümmert um die Mahnungen der „Wiesen“ – dazu ein, sich in die Fülle zu stürzen. In der klassischen Tradition deutscher Bildung steht dafür – nach seiner Bewahrung vor dem Selbstmord – Dr. Faust. Eben dieser Aufbruch bildet ja den Inhalt seines Vertrags mit Mephisto.

Zunächst entspringt der Endlichkeit unser Trieb zur Grenzüberschreitung: *appetitus, eros* ins Unendliche. Eben dies aber hat, wie gezeigt, unser Unglück radikalisiert. – Östlich führt er ins Nichts. Und für das Abendland ist die Diagnose FRIEDRICH NIETZSCHES bekannt: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken – er starb zwar nicht daran, aber entartete...“¹¹

Das Gift besteht augenscheinlich gerade in der „Verunendlichung“ (mit folgender „Verjenseitigung“) des Eros. Ihr widerspricht entschiedener Rück-Ruf, von der Antike an – „Denkt Sterbliches, Sterbliche!“ – bis zu NIETZSCHES „Bleibt der Erde treu!“¹² LUDWIG FEUERBACH argumentiert, übernatürliche Erwartungen seien abnorm und führten in eine abnorme Gemeinschaft.¹³

Vor diesem Hintergrund nun – und als Alternative zur indischen Salzmannchen-Lösung – steht das magistrale GOETHE-Wort: „Willst du ins Unendliche schreiten, / Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.“¹⁴

Derart zur Fülle aufbrechend, gerät der Abenteurer freilich in Verlegenheit. „Nach allen Seiten“ kann man unmöglich gleichzeitig gehen, und auch im Nacheinander dürfte es nicht gelingen. GOETHEs Zeitgenosse, anfänglich ihm unterstellt, dann später mit ihm distanziert befreundet: G. W. F. HEGEL nennt dergleichen „schlechte Unendlichkeit“.¹⁵

Nun will mit Sicherheit hier GOETHE selbst nicht simpel nach dem Wort verstanden werden: „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.“ Und direkt auf den ersten Spruch läßt er den Ratschlag folgen: „Willst du dich am Ganzen erquicken, / So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken.“¹⁶

Geschieht nicht dies besonders in der Kunst? Statt – vergeblicherweise – die Grenzen hinter sich lassen zu wollen, bildet der Mensch sie um zu Konturen. So wird das

¹¹ Jenseits von Gut und Böse § 18 (KSA 5, 102).

¹² „Liebe Seele, wünsch dir kein ewiges Sein, / Doch die Arbeit, die erfüllbar, schöpfe aus!“ PINDAR, Pyth 3, 61f; „Sterbliches denken muß die sterbliche Natur“, SOPHOKLES, Fr 590 P; „Wer ein Mensch ist, muß das Menschliche denken“, MENANDER, Sent. 1, vgl. Fr K-Th 945. – NIETZSCHE: Zarathustras Vorrede 3 (KSA 4, 15).

¹³ „Nur der unnatürliche, der unglückliche Todesfall, der Tod des Kindes, des Jünglings [...] empört uns. Aber so schrecklich, so schmerzlich solche Unglücksfälle für die Überlebenden sind, so berechnen sie uns doch zur Annahme eines Jenseits schon aus dem Grunde nicht, weil diese abnormen Fälle – abnorm sind sie, sollten sie gleich häufiger sein als der naturgemäße Tod – nur auch ein abnormes Jenseits zur Folge haben, nur ein Jenseits für die gewaltsam oder zu früh Gestorbenen; aber ein solches absonderliches Jenseits wäre etwas Unglaubliches und Widersinniges.“ Vorlesungen über das Wesen der Religion 30: SW (BOLIN/JODL) VIII 350.

¹⁴ Gott, Gemüt und Welt, in den Gedichten der Ausgabe letzter Hand (Artemis-Ausg. I 410).

¹⁵ Z. B. Logik I, Quantität (SW [GLOCKNER] 4, 302f). Mit demselben Ausdruck bezeichnet er freilich auch das Jenseits, das der hiesigen Endlichkeit gegenübergestellt wird, z. B. ebd., Qualität (179).

¹⁶ a) Was wir bringen (Artemis-Ausg. III 623); b) Anm. 14.

Bruchstück Gestalt (die Klage Gesang).¹⁷ Am eindrücklichsten in der Gestalt der Gestalten, der Kugel, dem Kreis.

„Ein Band Metalls, das, zum Reifen gebogen, so lange Widerstand leistet, bis es gelötet ist. In diesem Moment, in dem des äußersten Widerstands, erhält es seine gelassenste, seine selbstverständlichste Form, in der äußersten Spannung die äußerste Gelöstheit. Und nur in ihr.“¹⁸

Es war HUGO VON HOFMANNSTHAL, der den Philosophen erklärte, immerfort seien die Zeitgenossen mit Problemen befaßt; „überall sehen sie, nach Hegels Redeweise, Prozesse anhängig... Wer nicht gestalten kann, schleppt den Prozeß der Begriffe von einer Instanz zur andern. In der Gestalt erst ist das Problem erledigt.“¹⁹

„Gestalt“ meint hier statt den äußeren Umriß ein Kraft-Geschehen, die Figur in einem Gefüge, wo Kräfte und Spannungen miteinander, gegen- und ineinander verspannt sind. Wir können den verschiedenen Gegensätzlichkeiten jetzt nicht im einzelnen nachgehen; ROMANO GUARDINI nennt Akt – Bau, Fülle – Form, Einzelheit – Ganzheit...²⁰ Hier sei nur die Spannung von Leben und Tod aufgenommen:

Gestalt erfüllt in Dichte derart ihr Gesetz, daß ihre Kontur völlig die ihrige ist. Sie wird also weder von außen willkürlich abgeschnitten noch verläuft sie ausfließend ins vag Beliebige: sie erfüllt sich. Ihre Spannung ist die eines Melodie-Bogens, der sich selbst sein Ende erwirkt. – RILKE rühmt es an HÖLDERLIN: „Die Zeile schloß sich wie Schicksal, ein Tod war / selbst in der lindesten, und du betrauest ihn; ...“²¹

Damit jedoch geschieht im Sich-Einlassen auf das Ende Vollendung. RILKE fährt fort: ... aber der vorgehende Gott führte dich drüben hervor. Das klingt – unvermeidlich? – räumlich, als wäre ein Jenseits gemeint, zu dem man schlicht hinüberginge. Wie aber könnte ein Werk uns dann in unserem täglichen Sterben betreffen? Seine Antwort steht, bleibend – im Nirgend.²² Besonders eindrücklich wohl gerade bei Klage, Anklage und Protest.²³

2. Gleichwohl, löst dies wirklich das Problem? Ist nicht schon die Gewalttätigkeit verräterisch, mit der das Band zum Ring gefügt wird? – Das wäre also jene Erfüllung, das sein Faust nach wildem Umgetriebensein gefunden hätte (wenn auch nur vermeintlich): Einheimatung im Eigenen, Selbstinkulturation, Kultivierung des Landes. Doch nicht von unge-

¹⁷ R. M. RILKE, Duineser Elegien I (Schluß); Sonette an Orpheus I 8: SW, Wiesbaden 1955ff, I 688 u. 735f.

¹⁸ I. AICHINGER, Kleist, Moos, Fasane, Frankfurt/M. 1996, 43.

¹⁹ Ges. Werke in zehn Einzelbänden, Frankfurt/M. 1986, Reden und Aufsätze II, 97 (Grillparzer-Rede); vgl. 198 (Neue deutsche Beiträge, Ankündigung): „Die Gestalt erledigt das Problem, sie beantwortet das Unbeantwortbare.“

²⁰ Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, (1925) Mainz ²1955.

²¹ SW II 93 (An Hölderlin). „Wille ist dies, sich zur Endlichkeit zu entschließen.“ – „Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut..., sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes“, hat HÖLDERLINS Jugendfreund G. W. F. HEGEL geschrieben. SW (GLOCKNER) VII 65 (Rechtsphilosophie § 13) u. II 34 (Phänomenologie, Vorr.).

²² HÖLDERLIN: „Was bleibet aber, stiften die Dichter“ (SW [Kl. Stuttg. Ausg.] II 198); RILKE: „Bleiben ist nirgends“ (SW II 687); P. KLEE: „Einst werd ich liegen im Nirgend / bei einem Engel irgend“ (Gedichte, Zürich 1960, 9).

²³ F. KAFKA: Die Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendetsein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzensgesicht ist wahr, sonst nichts. Ges. Werke in zwölf Bänden, Frankfurt/M. 1994, VI 186 (Oktavheft G).

fähr besteht das Ziel nur in der Illusion des Blinden; es sollte obendrein, in entlarvendem Selbstwiderspruch, durch Enteignung, mit Gewaltsamkeit erreicht werden. Und das weder aus Übermut noch aus Versehen; wie anders als gewaltsam sollte der von sich her grenzenlose Ausgriff eingeschränkt werden können, um sich im gewünschten Maße zu runden?

Was GOETHE theatralisch als Reise durch (oder auch um?) die Welt beschreibt, erscheint in der tiefenpsychologischen Deutung von Lebensgewinn- und Selbstfindungs-Programmen als die innere Reifungsreise der Seele: durch Tag und Nacht und Licht und Schatten, einzig sich getreu (wenngleich nicht ohne Abschiedsschmerz und Bedauern) zur Selbst-Integration. Es gilt darum gleichermaßen für die Bildungsromane unserer Klassik, von HEGEL gar ins Maß des Absoluten erhoben: zum Weg des Weltgeistes durch die Geschichte – „*tantae molis erat...*“²⁴

Stets geht es um ein Sich-Anverwandeln und Sich-Aneignen des evolvierenden Bewußtseins. Im Aufstieg zu seinem Selbst ist der Mensch auf dem Weg zu seinem Heil, seiner Vollkommenheit und Ganzheit. – Grenzenlos aber wird die Kugel um den Preis, an nichts und niemanden zu grenzen. Kugeln können sich allein in einem Punkt berühren, und ein Punkt – ausdehnungslos – ist eigentlich nichts.

Kann aber etwas und jemand überhaupt „da sein“, wenn nicht *für jemanden*? Also jemand nur *mit jemandem*? Wir stehen wieder vor dem Nichts.

Weil es mit der Zerstreung nicht ernst war und Faust doch nach dem Einen gesucht hat?

Also wirklich außer sich geraten. Sich in die Welt der Eindrücke verlieren! – Statt eines tödlichen „Verweile doch...!“ die Wunschlosigkeit des Ästheten im ausdehnungslosen Jetzt? – Es geht nicht um die ruhende Kugel des Glücks,²⁵ sondern um punktuelle Balance auf ihr: „Auf einem Punkt wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen“ (NIETZSCHE).²⁶

Doch man weiß, wie nahe denen, die sich in die Lust flüchten, stets die Verzweiflung stand. Eines Tages greift sie dennoch der Schwindel – wie jenen Zimmernachbarn des Malte Laurids Brigge, der sich die Zeit in Sekunden hat umwandeln lassen und den nun der rauschende Fluß ihres Vergehens auswäscht und zerstört.²⁷

Indem das Jetzt vergeht, offenbart es nicht bloß sich selber als nichtig, sondern auch den Strom, den es mit seinesgleichen bildet. – Auch die Flucht in die Bilder mißlingt.

3. Die Welt begegnet uns in Bildern als dem „schlechthin Offenbare[n]“.²⁸ Sie drängen sich – nicht wegzuleugnen – auf, und doch ist ihre Realität kaum zu beschreiben. Denn so

²⁴ ... *se ipsam cognoscere mentem*“, adaptiert HEGEL im Rückblick auf seine Philosophiegeschichte (SW 19, 685) VERGILS Programmzeile über die mühselige Gründung Roms (Aeneis I 33): „Solche Mühe hatte der Geist, sich selbst zu erkennen.“ Siehe J. SPLETT, „Selbstverwirklichung“ – christlich, in: NOrd 56 (2002) 359-368, sowie H. SPAEMANNS Stellungnahme zu E. DREWERMANN, in: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens (Hg. A. Görres / W. Kasper), Freiburg i. Br. 21988, 159ff.

²⁵ „1777 ließ Goethe in seinem Garten den ‘Stein des guten Glücks’ errichten. Er ist noch heute dort zu sehen: auf steinernem Kubus liegt still eine steinerne Kugel wie ein sich verweilendes Glück, beschworen, zu verbleiben.“ U. ZIEBARTH, Hexenspeise, Pfullingen 1976, 293.

²⁶ Vom Nutzen und Nachteil der Historie I (KSA 1, 250).

²⁷ R. M. RILKE, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Abschn. 49 (SW VI 856ff).

²⁸ H. U. V. BALTHASAR, Theologik I. Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985, 145.

sehr sie nicht nichts sind, so wenig sind sie, was sie scheinen: Wesen und Dasein. Sie haben darum auch weder Sinn noch Gesetz. Verständlich werden sie erst aufgrund unseres Interpretierens: *Wesen* erhalten sie, indem „man sie als die Erscheinung eines nicht-erscheinenden Sinnzusammenhangs deutet; *Dasein*, indem man sie als Anzeige an sich seiender Dinge auslegt“ (146).

Und gedeutet werden sie, weil unser Geist unvermeidlich nach Sinn fragt: „Er sieht in die Bilder immer schon eine perspektivische Tiefe hinein, die sie an sich nicht besitzen, er sieht aus ihnen eine Ganzheit der Gestalt heraus, die mehr ist als der bloße Umriß der nackten Erscheinung“ (147).

Das zu erkennen hat ja zu jener Skepsis geführt, die den Sinn ganz hinter die oberflächlichen Bilder verlegte, um ihn im Einigen zu suchen. Jenseits der Bilder war aber nur das Nichts. So wurde – im „Empirismus und der unmittelbaren Erlebnismystik“ – der „Fluß der Erscheinungen“ zur Wirklichkeit (150). Doch das begrifflose Bild erweist sich als ebenso gehaltleer wie der bildlose Begriff.

Damit sieht das Subjekt sich erneut auf sich zurückgeworfen. Auf sich aber keineswegs als Antwort, sondern als nach wie vor offene Frage: ist doch sein eigenes Geheimnis nicht weniger hohl (denn – auch das weiß man inzwischen – das Unbewußte klärt nichts).

Wie aber ließen Eins und Vieles sich sinn-voll zusammen-denken? – Wie anders, lautet die einzig mögliche Antwort, als in Anerkennung dessen, daß sie niemals anders als zusammen begegnen.

III. Mit-Eins

1. Gehen wir hinter PLOTIN auf PLATON zurück. Auf ihn verweist MARTIN HEIDEGGER in seinem Vortrag *Der Satz der Identität*, gehalten (1957) zum 500jährigen Jubiläum der Universität Freiburg.²⁹ – „PLATON spricht im Dialog *Sophistes* (254 d) von στάσις und κίνησις, von Stillstand und Umschlag. Platon läßt hier den Fremden sagen: Οὐκοῦν αὐτῶν... Nun ist doch von ihnen jedes der beiden ein anderes, selber aber ihm selbst dasselbe.’ Platon sagt nicht nur: ἕκαστον αὐτὸ ταὐτόν, ‘jedes selber dasselbe’, sondern: ... αὐτὸ ἐαυτῷ ταὐτόν, ‘jedes selber *ihm selbst* dasselbe’...In der Selbigkeit liegt diese Beziehung des *mit*, also eine Vermittlung, eine Verbindung, eine Synthesis, die Einung in eine Einheit. Daher kommt es, daß durch die Geschichte des abendländischen Denkens hindurch die Identität im Charakter der Einheit erscheint. Aber diese Einheit ist keineswegs die fade Leere eines beziehungslosen Einerlei.“

Allerdings habe es „mehr denn zweitausend Jahre“ gebraucht, bis diese Vermittlung als solche eigens gedacht worden sei: in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. „Seit der Epoche des spekulativen Idealismus bleibt es dem Denken untersagt, die Einheit der Identität nur leer als das bloße Einerlei vorzustellen und von der in der Einheit waltenden Synthesis und Vermittlung abzusehen“ (226f).

Selbigkeit ist also von Gleichheit zu unterscheiden, eben von faktischem Dies(undnichts-anderes-)Sein. – Identisches ist in Selbst-Differenz (mit sich) identisch. Oder auch: Ver-

²⁹ Identität und Differenz (Pfullingen 1957): GA 79, 115-129, 115f.

schiedenes in seiner Ungleichheit ist nicht gänzlich verschieden; der *Unterschied* zeigt sich allein beim *Vergleichen*: vor der Folie von Selbigkeit.

So ist Vielheit nicht bloß Vielheit von Einsen, sondern Vielheit des Einen; das Eins ist Vielheit in sich – und begegnet sich, indem es einem Selbst begegnet.

2. Auf die Bilderflut bezogen: Füllen kann sich das Geheimnis nur im Wahrheits-Bezug von Erscheinendem und Erscheinung. Bild bedeutet; doch so wenig sich – wie etwas hinter sich. Seine Bedeutung liegt *in* ihm – und je geglückter es ist, desto mehr allein in ihm. (Das macht es unaussprechbar, weil Begriffe stets allgemein sind.) „Geheimnis“ ist aus leerer Unverständlichkeit zur „durchsichtigsten Offenbarung“ geworden.³⁰ Daher eignet der Wahrheit Schönheit, Glanz; sie hat Gnaden-Charakter und birgt einen Überschuß, den keine Erkenntnis je aufbraucht.

Doch nun verleitet dieser Reichtum dazu, sich in der Bilderwelt als solcher zu ergehen. Die „Dinge bedeuten so sehr, daß man gar nicht fragen soll, *was* sie bedeuten“ (158). Derart ästhetisch wird, wengleich subtiler, das Bild erneut vom „Kern des Seins abgelöst“ – und führt ebenso in leeren Überdruß. Denn es wird wieder mißverstanden, will doch sein Geheimnis wahrgenommen werden. An diesem „das Gewissen aufrufenden Charakter der Wahrheit zerschellt die Berechtigung des symbolischen Weltbilds“ (160). Die Bilder sprechen ja nicht weniger als durch ihren Aufgang durch ihr (HEGEL) „Zu-Grunde-Gehen“.³¹ Nur so lernt der Geist den Unterschied von Erscheinung und Wesen. – Damit aber geht er keineswegs von Bild (und Mythos) zum Logos = Begriff. Vielmehr wird gerade in diesem Selbst-Verzicht das Bild vollends Bild: Erscheinung.

Dabei sind es nicht bloß die Bilder, die sich bewegen, sondern das in ihnen erscheinende („wahre“) „Wesen“ selbst. Die Wahrheit gibt sich dem Erkennenden preis und liefert sich ihm aus. Der aber seinerseits ist nicht weniger in Bewegung: in „Ineinanderspiegelung von Anschauung und Begriff“ (166). Es öffnet sich der Offenbarung des Wesens im sich zeigenden Bild – und erst recht in dessen „Nicht-mehr-[E]rscheinen“ (168), ohne sich diese Spannung durch Verkürzung zu erleichtern.

Darin begegnet die geheimnisvolle Spannung zwischen (bildhaft konkret) Besonderem und (wesenhaft) Allgemeinem, vor allem beim Menschen: „Wie die Menschheit nur als Mensch vorkommt, so der Mensch nur als Menschheit“ (170). Nur am Einzelnen geht uns auf, was Menschsein bedeutet; zugleich in einem Überschuß über das Allgemeine; keiner ist „nur ein Fall“. Und doch wird er bei aller Einmaligkeit nie etwas anderes sein als eben „ein Mensch“.³²

Die kreisende Bewegung, zu der dies das Denken (und nicht bloß das Denken) nötig, führt mitnichten zur Bewältigung dessen, was sich zeigt, sondern von Mal zu Mal in größere Fülle. Das Geheimnis vertieft sich.

³⁰ v. BALTHASAR (Anm. 28) 155.

³¹ Indem „sie, nach dem Gedanken Augustinus“, den einzelnen Worten eines Satzes oder den Tönen eines Musikstücks gleichen, die nacheinander verklingen ..., um den geistigen Zusammenklang überhaupt hervortreten zu lassen“ (160).

³² „Einheit“, meist als bekannt vorausgesetzt, ist ebenso geheimnisvoll wie alle andern Grundbegriffe. Sie begegnet uns „nur in der unrückführbaren Zweiheit von Einheit des Allgemeinen und Einheit des Besonderen, ohne daß wir beide Aspekte jemals zur Deckung zu bringen vermöchten“ (173).

3. Seine Spitze aber (man könnte auch sagen: seine tragende Basis) hat dieses Geschehen – wie schon wiederholt im Vorgriff anklang – im Gegenüber von Person und Person. – Bei allen anderen Weisen von Viel-Einheit kann ich nicht sehen, wie entweder doch die Vielheit in das eine Eine stürzt oder die Einheit in Vielheit zerfällt.

Zunächst noch vor dem Begegnungs-Ereignis: Mann und Frau sind so dasselbe, daß die Reduktion ihrer Selbigkeit auf das Gleiche nicht nur ihr Mann- oder Frausein, sondern gerade beider Menschsein ungebührlich verkürzte.³³ Sokrates ist, insofern er *Mensch* ist und im Maße er dies ist, Sokrates, nicht durch ein Gegenprinzip seiner Menschlichkeit, das ihn dann dem Menschsein gegenüber verunähnlichte. (Ebenso umgekehrt: Mensch ist er, insoweit er Sokrates ist.) Aber erfüllt bzw. getragen ist diese Differenz-Identität durch das In-Eins-Gegenüber.

Ich und Du sind schlechthin dasselbe: begegnende Freiheit; aber eben dieses selbe sind sie in radikalstem Anderssein: Ich ist Nicht-Du, Du ist Nicht-Ich. Sie sind dies weniger für einen unbeteiligten Beobachter (Du/Ich sind entscheidend unterschiedener als Er/Sie..), also aufgrund von Unähnlichkeit oder auch nur numerischer Verschiedenheit, als vielmehr und ursprünglich für sich – und nur so sind sie eins.

Ein tradiertes Fachwort dafür lautet *Analogie*, zumeist als „Ähnlichkeit“ verstanden, während es wortgetreu mit „Entsprechung“ wiederzugeben wäre. Ähnlichkeit ergibt sich aus äußerlichem Vergleich; sie führt auf Gleichheit hin, und diese auf Identität. – Eine Antwort aber ist der Anfrage weniger ähnlich, als daß sie ihr entspricht.³⁴

Wenn im Ausgang des 13. Jahrhunderts die Analogie zur Univozität verfällt, dann ist das keine Entdeckung ihrer „verborgenen Wahrheit“;³⁵ vielleicht aber zeigt sich darin, daß in ihrem früheren Verständnis die Interpersonalität als ihr Ursprungsort nicht wirklich in den Blick gekommen war. Letztlich jedenfalls gilt nur im Personal-Bezug, daß zwei eins sind durch das, was sie trennt, und auseinandergehalten werden durch eben ihr Einssein.³⁶

³³ J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung*, Frankfurt/M. 1986, Kap. 6, bes.149-160.

³⁴ Auch die Erscheinung ist dem, was sie – besser: was sich in ihr – zeigt, nicht ähnlich (ähnlich kann einander nur Sichtbares sein, während Erscheinung im Vollsinn die Versichtbarung von Unsichtbarem besagt); sie entspricht ihm.

³⁵ So z.B. W. PANNENBERG, *Analogie und Doxologie*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 181-201, 191f.

³⁶ Ein Letztes ist dann, daß ein bloßes Ich-Du-Gegenüber die Spannung auch nicht wahrht. Dessen bekanntestes Bild ist der Hälften-Mythos des ARISTOPHANES in PLATONS *Gastmahl*. Dazu hat schon ARISTOTELES angemerkt, daß, „damit ein Eines neu aus ihnen erwachse, beide oder einer zugrunde gehen“ müsse (Polit. II 4 1262 b 11). Und beim Gastmahl selbst widerspricht – in Diotimas Namen – Sokrates: Die Liebe ziele statt auf Ganzheit auf das Gute. „Sind doch die Menschen bereit, sich sogar ihre eigenen Füße und Hände abschneiden zu lassen, wenn [sie] ihnen schädlich zu sein scheinen (205 e). Ähnliches ist (jungianischer Integration zuwider) in der Bergpredigt zu lesen: „Wenn dich dein rechtes Auge zum Bösen verführt, reiße es aus und wirf es weg! Denn es ist besser für dich, daß eines deiner Glieder verlorengeht, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird“ (Mt 5, 29).

Erst recht ist das Prinzip eines gemeinsam Einen nicht Ganzheit. So wenig wie bloß eine Hälfte darf man – siehe oben S. 5 – selber Kugel sein. Aus dem zweiten Jh. stammt der *Hirt des Hermas*. Eins der dort belehrenden Gesichte gilt einem Turmbau. Uner den Bausteinen „waren [einige] glänzend und abgerundet, so daß sie in den Bau nicht paßten“. Damit sind Menschen gemeint, bei denen erst „der Reichtum, der ihre Seele beherrscht, vermindert“ werden müsse. „Wie nämlich der rundliche Stein nur dadurch viereckig wird, daß man

Aus der unaufgebbaren Selbstunterscheidung zwischen Personen (weil ich nicht Du bin, kann ich Dein sein) folgt auch ihre Unterscheidung von allem anderen, so schon von dem Ihrigen, das ihnen durchaus gemeinsam gehört (wenn ich Dein bin, ist das Meine Dein, das Deine Mein: das Unsrige unser).³⁷

*

Von hier aus wäre nun die Differenz-Identität sowohl zum göttlichen (Ab-)Grund von Person und Personen-Gemeinschaft zu entwickeln, wie die zur Welt. Und hier insbesondere zu den Dingen der Kunst.

ihn behaut und einiges von ihm wegnimmt“ (BKV 35: Die apostolischen Väter, Kempten/München 1918, 188 u. 192).

In der Tat gibt es kein Propfen ohne Einschnitt und Enthäutung. Nur an Schnittflächen „wächst“ etwas „zusammen“.

Doch auch – zurück zu ARISTOPHANES – das so Zusammengewachsene bildet kein Kugel-Zwei-Eins. – Im zwölften Jh. wird RICHARD V. ST-VICTOR (einem Stift bei Paris) deutlich machen, daß bei der Liebe zweier deren Liebes-Richtungen einander entgegengesetzt sind, was wahre Einheit verhindert. Die sei erst dort gegeben, „wo die Liebe zweier in der Liebe zu einem Dritten zusammenschlägt in eins“ (De Trinitate III 19 [Die Dreieinigkeit, Einsiedeln 1980, 104] – siehe etwa auch F. V. BAADERS Kritik an einem Zweieinheits-Verständnis von Trinität, z. B. SW IX 413f).

³⁷ Der Lebens-Spannung zwischen Personen entsprechen schließlich Innen-Spannungen. Sind wir nicht alle „Hybriden“? Im Blick auf das Blut (was Rassenpuristen in der Tat „wahn“-sinnig machen muß) wie die Psyche. Man sprach noch nicht von Postmoderne und Bricolage bzgl. Religion und Leben (allerdings gab es schon Collagen), als man aus *Stillers* Feder lesen konnte:

„Wir leben in einem Zeitalter der Reproduktion. Das allermeiste in unserem persönlichen Weltbild haben wir nie mit eigenen Augen erfahren, genauer: wohl mit eigenen Augen, doch nicht an Ort und Stelle; wir sind Fernseher, Fernhörer, Fernwisser. Man braucht dieses Städtchen nie verlassen zu haben, um die Hitlerstimme noch heute im Ohr zu haben, um den Shah von Persien aus drei Meter Entfernung zu kennen und zu wissen, wie der Monsun über den Himalaya heult oder wie es tausend Meter unter dem Meeresspiegel aussieht. Kann heutzutage jeder wissen... Und mit dem menschlichen Innenleben ist es genau so. Kann heutzutage jeder wissen. Daß ich meine Mordinstinkte nicht durch C. G. Jung kenne, die Eifersucht nicht durch Marcel Proust, Spanien nicht durch Hemingway, Paris nicht durch Ernst Jünger, die Schweiz nicht durch Mark Twain, Mexiko nicht durch Graham Greene, meine Todesangst nicht durch Bernanos und Mein Nie-Ankommen nicht durch Kafka und allerlei Sonstiges nicht durch Thomas Mann, zum Teufel, wie soll ich es meinem Verteidiger beweisen? Es ist ja wahr, man braucht diese Herrschaften nie gelesen zu haben, man hat sie in sich schon durch seine Bekannten, die ihrerseits auch bereits in lauter Plagiaten erleben... und Gedanken zu haben, ach Gott, es ist in diesem Zeitalter schon eine Rarität, einen Kopf zu treffen, der auf ein bestimmtes Plagiatprofil gebracht werden kann, es zeugt von Persönlichkeit, wenn einer die Welt etwa mit Heidegger sieht, und nur mit Heidegger, wir anderen schwimmen in einem Cocktail, der ungefähr alles enthält, in nobelster Art von Eliot gemixt, und überall wissen wir ein und wieder aus...“ (Ges. Werke [werkausg.] Frankfurt/M. 1976, III 2, 535f.)

Wobei man nur fragen darf, warum er so auf „dieses Zeitalter“ abhebt (früher kannte man die Welt – samt Himmel und Hölle – halt aus der Bibel, der Legenda aurea und anderem, Gebildete aus DANTES göttlicher Commedia). Und lange vor BARBARA KÖNIGS *Personenperson* notiert NOVALIS: „Jeder Mensch ist eine kleine Gesellschaft“ (Blütenstaub, Nr. 44); (Nr. 49:) „Ein vollkommener Mensch ist ein kleines Volk“ (Schriften [KLUCKHOHN-SAMUEL], Stuttgart 1960ff, II [21968] 431 u. 433; ebd. 541 [Logologische Fragmente 74]:) „Nur insofern der Mensch also mit sich selbst eine glückliche Ehe führt und eine schöne Familie ausmacht, ist er überhaupt ehe- und familienfähig.“

Κωνστάντινος Νικολακόπουλος

München

Βυζαντινή μουσική

Μία πολιτιστική κληρονομία του βυζαντινού Ελληνισμού στην Ορθοδοξία

Πέρα από τα αναντικατάστατα εκκλησιαστικά δεδομένα και τις ασάλευτες δογματικές παραμέτρους, την Ορθοδοξία την χαρακτηρίζουν και περαιτέρω συγκεκριμένες πολιτιστικές διαστάσεις, που έχουν άμεση τη σύνδεσή τους με τον Ελληνισμό και τους δικούς του τρόπους πολιτιστικής έκφρασης. Όπως ασφαλώς τονίζεται σε σύνολη την πατερική γραμματεία και αναγνωρίζεται από τους πλείστους εκκλησιαστικούς ιστορικούς, πατρολόγους και λοιπούς ερευνητές, η συντελεσθείσα περίπλεξη και συνύφανση Ελληνισμού και Ορθοδοξίας προέβη σε ευεργετικά αποτελέσματα αμφοτέρων των μερών. Η Ορθοδοξία αφενός ενστερνίσθηκε το γενικό γλωσσικό και πολιτιστικό περιβάλλον των ελληνικών-ελληνιστικών χρόνων και προσαρμόζοντάς τα στα δικά της πλαίσια επέτυχε θαυμαστώσ τη διατύπωση και διακήρυξη των κοσμοσωτηρίων αληθειών. Ο Ελληνισμός αφετέρου μεταμορφώθηκε μέσω του Χριστιανισμού σε μια τέλεια ολότητα φιλοσοφίας και βιώματος, ευρίσκοντας τοιουτοτρόπως την τελειοποίηση των κατά τους αρχαίους ελληνικούς χρόνους αμυδρώς τύποις εκπεφρασμένων πλαισίων δόγματος και ζωής.

Βεβαίως, και σε διάψευση του γνωστού δυτικού θεολόγου Adolf von Harnack,¹ στη συνάντηση Χριστιανισμού και Ελληνισμού δεν εξελληνίσθηκε ο Χριστιανισμός, ώστε να έχουμε κάποια νοθευμένη μορφή του σήμερα.² Η εκ μέρους του Χριστιανισμού αφομοίωση της ελληνικής γλώσσας, φιλοσοφίας και του γενικότερου πολιτισμού συντελέσθηκε με μέτρο. Όσα μορφολογικά στοιχεία, παραδείγματος χάριν, απορροφήθηκαν στη χριστιανική σκέψη, προσέλαβαν τέτοια μορφή, η οποία να υπηρετεί τη θεία αποκάλυψη. Στα πλαίσια αυτής της αμφίροπης συνάντησης η Ορθοδοξία, εκφραζόμενη μέσα από τα σαφή, διαφανή και κρυστάλλινα μηνύματά της, αντιπαρατέθηκε ευθαρσώς με διάφορες αρχαιοελληνικές (πλατωνικές, αριστοτελικές, στωικές κ.λπ.) φιλοσοφίες, που οδήγησαν πολλά μέλη της Εκκλησίας σε εσφαλμένες αιρετικές αντιλήψεις. Αναλυτική αντιπαραθεση του ορθοδόξου πλαισίου της ευαγγελικής αλήθειας και της ελληνικής φιλοσοφίας καταγράφεται σαφέστατα στο έργο

¹ Παραθέτω μια χαρακτηριστική φράση του A. von Harnack, που τα λέει όλα: „... dieses offizielle Kirchentum mit seinen Priestern, und seinem Kultus, mit allen den Gefäßen, Kleidern, Heiligen, Bildern und Amuletten, mit seiner Fastenordnung und seinen Festen hat mit der Religion Christi gar nichts zu tun. Das alles ist antike Religion, angeknüpft an einige Begriffe des Evangeliums, oder besser, das ist die antike Religion, welche das Evangelium aufgesogen hat ...“, στο έργο: *Das wesen des Christentums*, 2^η εκδ. (Gütersloh, 1985): 143.

² Πρβλ. σχετικά τις ενδιαφέρουσες σκέψεις του Theodor Nikolaou, „Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken“, *Orthodoxes Forum* 10 (1996): 83-86.

του αγίου Θεοδωρήτου, επισκόπου Κύρου, με τίτλο «Ελληνικών θεραπευτική παθημάτων ήτοι Ευαγγελικής αληθείας εξ ελληνικής φιλοσοφίας επίγνωσις».³

Θαυμάσια παραδείγματα πρόσληψης και χριστιανικής επεξεργασίας ελληνικών στοιχείων στην Ορθοδοξία μπορούμε να αντλήσουμε, λόγου χάριν, από το χώρο της τέχνης, η οποία τέθηκε εξ αρχής στην υπηρεσία της εκκλησιαστικής λειτουργικής πράξης. Το υλικό στοιχείο της δημιουργίας ποτέ δεν αγνοήθηκε στην Ορθοδοξία και, σε φαινομενική μόνο συνέχεια με τη χρήση του στην αρχαία Ελλάδα, εντάχθηκε στα πλαίσια αγιοποίησής του μέσω των ιεροτελεστιών και της δι' αυτών διενεργουμένης επιπνοίας του Αγίου Πνεύματος. Επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον αυτών των γραμμών στα επιβοηθητικά μέσα τελέσεως των ιερών ακολουθιών της Ορθόδοξης Εκκλησίας, θα αφιερώσω μερικές σκέψεις στην παρουσία και τη λειτουργικότητα της *βυζαντινής μουσικής* στη λατρευτική ζωή μας και πάντοτε σε αναφορά με την αρχαιοελληνική καταγωγή της και την αφομοίωση και «μεταποίησή» της από την ανατολική ορθόδοξη παράδοση.

Είναι παγκοίμως γνωστό και αναντίρρητα αποδεκτό ότι η βυζαντινή μουσική ως αξιόλογο τμήμα της γενικότερης ελληνικής πολιτιστικής παράδοσης, που αφορά τόσο στον κοσμικό όσο και στον εκκλησιαστικό τομέα, ευρίσκει ανά τους αιώνες και μέχρι τις ημέρες μας τη γνησιότερη έκφρασή της στον ορθόδοξο λειτουργικό χώρο. Σ' ένα χώρο, που φέρει αναλλοίωτα τα ίχνη της συνάντησης του ελληνικού στοιχείου και της ορθόδοξης παράδοσης, η βυζαντινή μουσική παρουσιάζει έναν ακατάλυτο πλούτο διαρκούς και ζωντανής ιστορικής εξέλιξεως. Ανήκει σ' εκείνη την οικογένεια των λεγομένων «θειών» τεχνών – όπως π.χ. η αρχιτεκτονική, η αγιογραφία, η υμνογραφία, η ξυλογλυπτική κ.α. –, οι οποίες υπηρετούν την ορθόδοξη λατρεία, εκείνο τον τομέα δηλαδή, στον οποίο έχουμε τη γνησιότερη παρουσία του ορθόδοξου δόγματος και ζωής.

Κάθε σοβαρή και εμπειριστατωμένη έρευνα αποδεικνύει, ότι οι ρίζες αυτής της τέχνης οδηγούν πολύ βαθειά στους πρώιμους χριστιανικούς χρόνους. Τα θεμέλιά της, που δικαιολογούν τη μεταγενέστερη εκδίπλωσή της, προσδιορίζονται ήδη στην αρχή της αρχαίας εκκλησίας και της λατρείας κατ' εξοχήν. Εδώ όμως ακριβώς εμφανίζεται και ο ευεργετικός ρόλος της αρχαίας ελληνικής μουσικής και γενικότερα του ελληνικού στοιχείου, που αποτελεί κατά κάποιο τρόπο τον «πρόγονο» της βυζαντινής παράδοσης. Είναι μάλιστα άκρως επιβεβλημένη η έντονη επισήμανση της συγγένειας με το αρχαιοελληνικό μουσικό σύστημα κυρίως για δύο λόγους: πρώτον, διότι σε γενικές γραμμές κυριαρχεί μία σύγχυση αναφορικά με τη γένεση και την κατοπινή εξέλιξη της βυζαντινής μουσικής, δεύτερον δε, διότι επιτέλους, μετά από δεκαετίες προβληματικών μειονεκτικών αισθημάτων έναντι της δυτικής ευρωπαϊκής μουσικής, στα χρόνια μας επανακαλύφθηκε μέσω του ενδιαφέροντος για την ανατολική μουσική η αξία της παραδοσιακής αυτής κληρονομιάς. Μάλιστα πρέπει να τονισθεί ότι στην αφύπνιση αυτού του ενδιαφέροντος συνέβαλαν και αξιόλογοι αλλοδαποί μουσικολόγοι και βυζαντινολόγοι, όπως ο E. Wellesz, ο H.J.W. Tillyard, ο C. Höeg, ο O. Strunk, ο J.B. Pitra, ο P. Krumbacher, ο F. Dölger κ.α.⁴

³ Το έργο ευρίσκεται στη σειρά Patrologi. Graeca 83,783 επ.

⁴ Μία πληρέστερη εικόνα των σχετικών συγχρόνων μη ελληνογλώσσων δημοσιεύσεων περί της βυζαντινής μουσικής μπορεί κανείς να σχηματίσει βάσει της κάτωθι βιβλιογραφίας: Konstantin Nikolakopoulos, „Literatur zum Studium der byzantinischen Musik“, *Orthodoxes Forum* 7 (1993): 239-256.

Μία αντικειμενική πληροφόρηση και μία απροκατάληπτη παράθεση στοιχείων γύρω από αυτή την αξιόλογη πολιτιστική κληρονομιά της Ορθοδοξίας αλλά και του ευρέως Ελληνισμού είναι λοιπόν μεγίστης σπουδαιότητας. Αυτό άλλωστε δεν το απαιτεί μόνον η απαραίτητη ιστορική ενημέρωση, αλλά κατ' εξοχήν οι χαλεπές καταστάσεις του σύγχρονου Ελληνισμού, όπου αμφισβητούνται σοβαρές ιστορικές αλήθειες και αναντικατάστατα στοιχεία, τα οποία σε τελική ανάλυση συνιστούν την ταυτότητα του έθνους μας.

Το ζωτικό ζήτημα της ελληνικότητας της βυζαντινής μουσικής φωτίζεται στα πλαίσια της πλούσιας ελληνικής, αλλά και της ξενόγλωσσης επιστημονικής βιβλιογραφίας κατά θαυμάσιο τρόπο στο μνημειώδες έργο του Χρυσάνθου, επισκόπου Μαδύτων, με τίτλο «Μέγα θεωρητικόν της Βυζαντινής Μουσικής».⁵ Μέσα στις σελίδες αυτού του βιβλίου καταγράφονται πάμπολλα τεκμήρια, τα οποία αποδεικνύουν την πρωτογενή αναφορά της εκκλησιαστικής μας μουσικής στα σαφή αρχαιοελληνικά μουσικά δεδομένα. Ο επίσκοπος Μαδύτων επιχειρεί μία ολοκληρωμένη αναδρομή στην τέχνη της μουσικής καθ' εαυτήν, πραγματευόμενος αρχικά την έννοια και το ήθος της μουσικής, τη θέση της στην κοσμοθεωρία της αρχαίας Ελλάδας, την επιρροή των μουσών στη γενικότερη ζωή και ιδεολογία του αρχαίου έλληνα κλπ.

Η αναμφίβολη αποτελεσματική συμβολή του αρχαίου έλληνα μαθηματικού Πυθαγόρα σε μία σχηματική αναπαράσταση του μουσικού συστήματος και των αξιών των φθόγγων υπογραμμίζεται ιδιαίτερος στο εν λόγω έργο του «Μεγάλου Θεωρητικού». Βασικής σημασίας αποδεικνύεται τέλος η στενή συγγένεια της βυζαντινής οκτωηχίας με το αρχαιοελληνικό μουσικό σύστημα των οκτώ ήχων, οι οποίοι έθεσαν ασφαλώς τις βάσεις για την αποκρυστάλλωση των μεταγενεστέρων οκτώ βυζαντινών ήχων. Η μουσικολογική αυτή συγγένεια συνίσταται τόσο στην ταξινόμηση (τέσσερις κύριοι και τέσσερις αντίστοιχοι δευτερεύοντες), όσο και στην αντιστοιχία των κλιμάκων αλλά κατά βάσιν στην εσωτερική δομή των κλιμάκων και των εξ αυτών εξαρτημένων ήχων. Δεν είναι δυνατόν να παραβλεφθεί, λόγου χάριν, η οφθαλμοφανής αντιστοιχία των γνωστών αρχαίων ελληνικών τρόπων (λύδιος, φρύγιος, μιξολύδιος, υποδώριος κ.α.) με τους βυζαντινούς ήχους (α', β', γ', δ' και τους πλαγίους τους).

Πέρα από τις πολλαπλές μαρτυρίες σχετικά μ' αυτό το θέμα του ανωτέρω μνημονευθέντος έργου του Χρυσάνθου, μπορεί κανείς να παραβάλει παρόμοιες πληροφορίες κι αναφορές και στο νεώτερο πόνημα του Ιωάννου Μαργαζιώτου με τίτλο «Θεωρία της βυζαντινής εκκλησιαστικής μουσικής».⁶ Μνημειώδες ασφαλώς σ' αυτή τη συνάφεια είναι και θα παραμένει για πολλά χρόνια ακόμη το ογκώδες δίτομο θεωρητικό έργο του αείμνηστου μουσικολόγου και εθνικού ερευνητή Σίμωνος Καρά,⁷ ο οποίος καταδεικνύει συνάμα τις κοινές ρίζες αρχαιοελληνικής, βυζαντινής και δημοτικής μουσικής, ως όψεις του ενιαίου νομίσματος που ονομάζεται με κεφαλαία γράμματα «Εθνική Μουσική».

⁵ Τεργέστη 1832 (3^η εκδ. Αθήναι 1976-77, σελίδες του Β' τμήματος).

⁶ Αθήναι 1958.

⁷ Σίμωνος Ι. Καρά, *Μέθοδος της Ελληνικής Μουσικής. Θεωρητικόν*, τόμοι Α' και Β' (Αθήναι: Σύλλογος προς διάδοσιν της Εθνικής Μουσικής, 1982).

Στα πλαίσια της αρχικής της δημιουργίας και εξελίξεως η βυζαντινή μουσική παρέμεινε πιστή σε δύο σημαντικές αρχές της ελληνικής μουσικής της αρχαιότητας: Διατήρησε το φωνητικό χαρακτήρα, εφ' όσον οι ποιητικές συνθέσεις, μεστές από θεολογικό περιεχόμενο, ανέκαθεν «άδονταν» στα χνάρια των αρχαίων ωδών και παιάνων. Διαφύλαξε επίσης και τελειοποίησε τη μοναδική θαυμαστή δυνατότητα της ανθρώπινης φωνής να συνδυάζει ταυτοχρόνως ποίηση (λόγο) και μουσική εκτέλεση (μέλος). Έτσι η μουσική στο χώρο της ανατολικής πλευράς του εκχριστιανισμένου ρωμαϊκού κράτους ξεκινά σταδιακά να καλλιεργείται συστηματικά και να αναπτύσσεται ήδη με τη δημιουργία των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων στην Παλαιστίνη, Συρία, Αίγυπτο και Ελλάδα. Σπουδαιότερες παραμένουν οι μαρτυρίες της Καινής Διαθήκης, ενώ οι βασικές λατρευτικές πληροφορίες του Αποστόλου Παύλου αποτελούν τα πρώτα τεκμήρια οργάνωσης της πρώιμης χριστιανικής λατρείας. Οδοδείκτες είναι, παραδείγματος χάριν, τα χωρία των παύλειων επιστολών, όπου γίνεται λόγος για τα συγκεκριμένα υμνολογικά είδη των ψαλμών, των ύμνων και των πνευματικών ωδών (Εφ 5,19 και Κολ 3,16). Πρόκειται για μία μαρτυρία, η οποία καταδεικνύει την πρωταρχική γέννηση των αρχαίων εκκλησιαστικών ύμνων σε στενή σύνδεση με την ελληνική μουσική και βεβαίως με την ιουδαϊκή λατρεία της συναγωγής.⁸

Προς πλήρωση των λειτουργικών τους αναγκών οι χριστιανοί χρησιμοποιούσαν κατά πρώτον τους ψαλμούς του Δαβίδ. Ταυτοχρόνως όμως άρχισαν να συνθέτουν και καθαρώς χριστιανικούς ψαλμούς και περαιτέρω ύμνους με τριαδολογικό ή χριστολογικό περιεχόμενο. Ο γνωστός επιλύχνιος ύμνος του Εσπερινού «Φως ιλαρόν αγίας δόξης...» είναι από τις αρχαιότερες χριστιανικές συνθέσεις, εφ' όσον ο Μέγας Βασίλειος χαρακτηρίζει αυτό το ποίημα ήδη κατά τον 4^ο αιώνα ως «αρχαία φωνή».⁹ Αρχαίοι ύμνοι είναι επίσης το Τρισάγιο, το οποίο εισήχθη στη λατρεία τον 5^ο αιώνα ως αντιαιρετικό θριαμβευτικό «εμβατήριο» σύμφωνα με έγκριση της 4^{ης} Οικουμενικής Συνόδου στη Χαλκηδόνα, καθώς επίσης ο γνωστός χριστολογικός ύμνος «Ο μονογενής υιός και λόγος του Θεού...» ή ο χερουβικός ύμνος, οι οποίοι εγκαθιδρύθηκαν στη λατρεία κατά τον 6^ο αιώνα.

Τόσο οι ποιητικές δημιουργίες όσο και η αρχική βυζαντινή μουσική γραφή βασίζονταν ως κείμενα και ως «εκφωνητικά σημαδόφωνα» στην ελληνική γλώσσα. Αναφορικά μάλιστα με την κωδικοποίηση της σημειογραφίας της έχουμε ήδη στον 8^ο αιώνα την παρουσία της λεγόμενης παρασημαντικής, η οποία στα βασικά της σημεία παρουσιάζει μέχρι σήμερα μία συνέχεια και η οποία έχει να επιδείξει κατά τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες μία σημαντικά κοινή πορεία με την εκκλησιαστική μουσική του δυτικού χριστιανισμού.

Η αδιάκοπη εξέλιξη της βυζαντινής μουσικής στους επόμενους αιώνες διακρίνεται για δύο θεμελιώδη δεδομένα, τα οποία σημάδεψαν αποφασιστικά την επιβίωση και

⁸ Μία λεπτομερής εξηγητική ανάλυση των αναφερθέντων παύλειων χωρίων της Καινής Διαθήκης σε συνεχή αναφορά προς δεδομένα της βυζαντινής μουσικής επιχειρείται στη διατριβή επί υφηγεσία: Konstantin Nikolakopoulos, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments* (Aachen: Shaker, 2000): 51-104.

⁹ Μεγάλου Βασιλείου, *Περί Αγίου Πνεύματος* 29,73: ΒΕΠΕΣ 52,294. Πρβλ. περαιτέρω την υφηγεσία του P. Plank, *ΦΩΣ ΙΑΡΟΝ. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit*, (Hereditas 20), Bonn 2001.

παρουσία της μέχρι των ημερών μας: από τη μία πλευρά παρατηρούνται η επιμελής καλλιέργεια και επίδοσή της εκ μέρους των εκκλησιαστικών μελωδών και διδασκάλων στους νεότερους μαθητές. Από την άλλη πλευρά έχουμε την πιστή στην παράδοση διατήρηση της μουσικής και συνέχισή της από τους νεώτερους, οι οποίοι αναλαμβάνουν με τη σειρά τους την ευθύνη για τη διάδοση του γνήσιου πνεύματος και της πρακτικής εκτελέσεως αυτής της πολύτιμης φωνητικής μουσικής κληρονομιάς.

Η σύμπλευση του ελληνισμού με αυτή την τόσο ζωτική χριστιανική παράδοση συνεχίζεται και κατά τους δύσκολους αιώνες της τουρκοκρατίας. Οι ονομαστοί βυζαντινοί μελωδοί ευρίσκουν αξιόλογους διαδόχους και στη μεταβυζαντινή περίοδο, η οποία παράγει τους καρπούς της καθ' όλη την τουρκική κυριαρχία μέχρι και τα τέλη του 19^{ου} και αρχές του 20^{ου} αιώνα. Σ' αυτή τη συνάφεια θα πρέπει να σημειωθεί η σχετική σύγχυση που κυριαρχεί σε διάφορους κύκλους, οι οποίοι, προβάλλοντας κάποιους προβληματισμούς αναφορικά με τη βυζαντινή μουσική και θέλοντας ουσιαστικά να τονίσουν την κατά τη γνώμη τους καθαρότητα και υπεροχή της ευρωπαϊκής μουσικής, προσπαθούν να επιφορτίσουν την εκκλησιαστική μουσική της Ορθοδοξίας με διάφορες κατηγορίες νοθεύσεως εκ μέρους τουρκικών-ανατολίτικων παραδόσεων. Σύμφωνα με τέτοιους ισχυρισμούς η βυζαντινή μουσική έχει χάσει τελείως την πρωταρχική γνήσια μορφή της κι έχει μετατραπεί σε αμανέδες και μακάμια τούρκικης προέλευσης.

Σ' αυτό το σημείο θα πρέπει οπωσδήποτε να διευκρινίσουμε το υπερβολικό τοιούτων επιχειρημάτων, τα οποία βασικά αγνοούν την εξαιρετική προϊστορία και ιστορική προτεραιότητα της βυζαντινής μουσικής έναντι των διαφόρων ανατολίτικων μουσικών δρόμων, οι οποίοι αναμφίβολα επηρεάστηκαν από την ακμάζουσα μουσική του Βυζαντίου κατά τον 7^ο και 8^ο αιώνα, οπότε και άρχισαν να εδραιώνονται στη λεκάνη της ανατολικής και νοτίου μεσογείου. Από την άλλη πλευρά βεβαίως πρέπει να δεχθούμε την ιστορική αναγκαστική συνύπαρξη των δύο ανωτέρω πολιτιστικών κατευθύνσεων σε σημείο, ώστε, όπως μέχρι σήμερα στη γλώσσα μας έχουν παραμείνει διάφοροι τουρκισμοί, έτσι και σε μουσικές εκτελέσεις συγκεκριμένων μουσικών από συγκεκριμένες περιοχές να παρατηρούνται σαφείς επιρροές ανατολικών παραδόσεων. Δεν λείπουν ασφαλώς οι μεμονωμένες περιπτώσεις μουσικών, οι οποίοι αρέσκονται κατά κόρον σε υπερβολικά παρατραβηγμένες «τουρκογενείς» εκτελέσεις φωνητικών αυθαιρεσιών. Δεν αποτελούν όμως αυτοί το γνώμονα της ελληνορθόδοξης βυζαντινής μουσικής, η οποία εξ αρχής γνωρίζει κανόνες και σύνορα εντός των πλαισίων της «παραδοσιακής» εκτελέσεως και αναλύσεως των σηματοδοφώνων. Αυτοί ακριβώς οι κανόνες, οι οποίοι δεν είναι κάτι το δυσνόητο ή το αφηρημένο, τέθηκαν σε εφαρμογή στο διάβα όλων των αιώνων και συνετέλεσαν στη διατήρηση και επιβίωση της μουσικής μας κληρονομιάς μαζί με τη γλώσσα, τη θρησκεία αλλά και γενικότερα σύνολου του ελληνικού έθνους.

Ακόμη κι αν κανείς λάβει σοβαρά υπ' όψιν του τη γεωγραφική συμβίωση της ελληνικής πολιτιστικής κληρονομιάς με παραδόσεις της εγγύς, μέσης ή άπω ανατολής, δεν δικαιολογείται να συμπεράνει αβίαστα την υποταγή του πολιτιστικά ισχυρού ελληνικού στοιχείου με το τόσο μεγάλο και διαρκώς ένδοξο ιστορικό παρελθόν. Είναι απλώς έλλειψη νουεχούς σκέψεως και επιπολαιότητα ο βιαστικός ισχυρισμός, ότι η δήθεν λεγομένη βυζαντινή μουσική είναι ιουδαϊκής, συριακής, περσικής ή τουρκικής

προελεύσεως. Ασφαλώς εβίωσε τις πρώτες της εξελικτικές φάσεις σε συριακό έδαφος – το οποίο σημειωθείτω τότε ήταν βυζαντινή επαρχία -, εκεί δηλαδή όπου αναπτύχθηκαν οι πρώτες σημαντικές χριστιανικές κοινότητες. Αναντίρρητα υπήρξε ο «πατέρας της βυζαντινής οκτωηχίας»,¹⁰ Ιωάννης ο Δαμασκηνός (περ. 650-754), σύριος την καταγωγή, ταυτόχρονα όμως ήταν πολίτης του ελληνορθόδοξου βυζαντινού κράτους. Τέτοιου είδους επιχειρήματα δεν είναι σε θέση να αποδώσουν στη βυζαντινή την ταυτότητα της (εθνικιστικά νοουμένης) συριακής μουσικής.

Εάν θελήσουμε σ' αυτή τη θεματική ν' αναφερθούμε σε οφθαλμοφανή επιφανειακά επιχειρήματα, δεν έχουμε παρά να προσανατολισθούμε στην καθαρώς ελληνική ορολογία της βυζαντινής μουσικής. Όχι μόνον τα ονόματα των ήχων, των μουσικών αλλοιώσεων, των κλιμάκων και των μουσικών φθορών, αλλά ακόμη και τα ίδια τα χαρακτηριστικά ονόματα των βυζαντινών φθόγγων πΑ, Βου, Γα, Δι, κΕ, Ζω, νΗ αποδίδουν τη σειρά του ελληνικού αλφαβήτου. Τσως σε μερικούς φανεί παράδοξο και δυσνόητο, αλλά πρέπει να τονισθεί ότι η συμπαγής αυτή ελληνογενής δομή του μουσικού συστήματος των ορθοδόξων βυζαντινών όχι μόνον δεν διερράγη κατά τη διάρκεια της οθωμανικής σκλαβιάς, αλλά μάλλον επέδρασε επί της μουσικής της τουρκικής αυλής. Οι 12^{ος}-18^{ος} αιώνας, που θεωρούνται ως αιώνας άνθισης της βυζαντινής μουσικής, μας έχουν παραδώσει ένα πλήθος χειρογράφων – σταθμών για τη εξέλιξή της. Αξιόλογοι μελωδοί αυτής της περιόδου είναι οι Ιωάννης Κουκουζέλης (12^{ος} αι.), Ιωάννης Γλυκός (14^{ος} αι.), Πέτρος Λαμπαδάριος ο Πελοποννήσιος (†1777) καθώς και οι μελωδοί του 18^{ου}-19^{ου} αι. Γρηγόριος Πρωτοψάλτης, Πέτρος Βυζάντιος, Χουρμούζιος Χαρτοφύλαξ, Ιάκωβος Πρωτοψάλτης, Θεόδωρος Φωκαεύς, Γεώργιος Ραιδεστηνός κ.α.

Κατά ευτυχή συγκυρία η αναμφισβήτητα αδιάσπαστη συγγένεια της βυζαντινής μουσικής με τον ελληνικό πολιτισμό και παράδοση αναγνωρίσθηκε και επανακαλύφθηκε και από σύγχρονους κοσμικούς συνθέτες. Σημαντικές τοποθετήσεις τους στα μέσα μαζικής ενημέρωσης επανασυνδέουν το σύγχρονο ελληνικό τραγούδι με τις αρχικές του ελληνικές-βυζαντινές ρίζες. Έτσι επιβεβαιώνεται για μία ακόμη φορά η βασική σπουδαιότητα της βυζαντινής εκκλησιαστικής μουσικής και του γνήσιου ελληνικού δημοτικού τραγουδιού για τη διατήρηση και εκδίπλωση της μοντέρνας μουσικής του Ελληνισμού, η οποία ουσιαστικά υπάρχει στο χώρο μας μετά τα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα.

Μέσα στα σπλάγγνα της βυζαντινής μουσικής είναι εμφανής η σύζευξη των πολιτιστικών διαστάσεων Ορθοδοξίας και Ελληνισμού. Πρόκειται για μία σημαίνουσα συνάντηση, που χάραξε και σφράγισε από τότε πολλές υφές της ελληνορθόδοξης ταυτότητας. Γι' αυτό και παραμένει μία από τις επείγουσες υποχρεώσεις του λαού μας η άσβηστη καλλιέργεια, διατήρηση και συνειδητοποίηση αυτών των παραδοσιακών δεδομένων, τα οποία πάμπολλες φορές σφετερίζονται και γίνονται αντικείμενο διαφόρων αρπακτικών επιθέσεων. Η σύγχρονη – και μάλιστα άκρως επίκαιρη – ιστορία και πραγματικότητα αυτό μας υποδεικνύουν συνεχώς.

¹⁰ Γύρω από αυτό το σπουδαίο θέμα της οκτωηχίας βλ. Αντωνίου Ε. Αλυγιάκη, *Η οκταηχία στην ελληνική λειτουργική υμνογραφία* (Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 1985).

Bogoljub Šijaković

Nikšić, Serbia and Montenegro

Guilt and Repentance

1.

The general cultural and spiritual context, in which we are speaking of the subject of »Guilt and Repentance« today, reflects the special status of evil in our times. The evil has become utterly banal, and especially banal has become the violence. As a consequence this has a disturbing attitude of moral indifference towards evil and violence, an unacceptable indifference that is marginalizing all responsibility and canceling the innate capacity to differentiate between good and evil. The evil and violence happening daily in our presence stir us no longer. An especially prominent part of media activity deals with the production and presentation of violence and evil. By the same token an audience pathologically indifferent to evil and violence is being produced. Therefore the arising need for always more spectacular representation of evil and violence, lest they not attract enough attention. But more spectacular it gets, greater the indifference. And death itself, in order to be noticed at all has to be spectacular. Money and talent are used to present more and more spectacular deaths, violence and evil. Aggression, crime, pathological behaviour are the most common of occurrences — that they do not slide into boring is the constant concern of the media and »hollywoods« of this world. Those supposedly in charge of dealing with the consequences of violence and evil are taken into account by the ones that decide the causes of the same violence and evil. The society of today allegedly strives for diminishing the risk of living, introduces the risk management, and yet everybody is a risk case. There is no need any more for a special »reason« for bad things to happen, and they are happening to virtually anybody. Evil itself has turned unmotivated (unless the lack of special motivation was part of its perennial nature): the evil is dragging its feet in the streets and trying to attract our attention while we wave it away bored as we are. Only somebody being presented an Oscar award can draw our attention to it for a brief moment.

If this description looks apocalyptic, that is because it should do so. With the remark only that the *apokalypsis* here stands not for an end phenomenon but an all pervading state of »revelation« — the constant presence of events that reveal to us the reality we live. So it is not the case of an apocalypse of the moment, but a state of apocalypse. Therefore the need for *repentance* as a state arises: repentance as a way of existence and not just a »one off« insight into the individual's own guilt. The fact that humanity is seemingly unable to resist its powers of self-destruction imposes the need for an existential state of repentance.

There is more and more of the abnormalities (produced *en masse* nowadays) accepted as plain normal today. On the other hand side, facing this all-pervading abnormality an ordinary, normal individual should feel ashamed for being human at all. There are,

though, many strategies to rid oneself of shame, to avoid guilt out of egoism. One is to shift the guilt on the other, and this very present strategy we know from the *Old Testament* already (Adam shifts his guilt on Eve, Eve passes it on to the serpent, and here we are at very beginnings of the world). The other strategy is the complete rejection of guilt. The final outcome of such a complete rejection of guilt is a radical denial of evil, the claim that the evil does not exist as evil — it all being a natural state of affairs we call ›evil‹ out of ignorance. But: when the evil succeeds in convincing us of its inexistence it is the summit of evil. And here we face the eternal subterfuge: how to paint the face of Satan, how to make evil look innocent?

2.

In an influential book by KONRAD LORENZ (1903–1989) with a telling title *The So Called Evil* and subtitled *On the Natural History of Aggression (Das sogenannte Böse : Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien : Borotha-Schoeler 1963)* we see an attempt to absolve man from responsibility for his evil-doing by having the evil deeds explained causally as the natural state of aggression. Namely: Man is, says LORENZ, a creature of instinct, the ›evil‹ therefore being an instinctive act; that is, the ›evil‹ is but an erroneous function of the aggression instinct. The drive for aggression is an instinct that became mechanically active; it has to proceed not depending on volition, freedom and morality — out of the scope of responsibility man has for his actions. The »spontaneity« itself of aggression means precisely that every creature of instinct *has to* undergo a certain level of aggressive behaviour, and the aggression instinct being in itself a totally innocent natural state driven forcibly and unavoidably to its consumption. From the standpoint LORENZ maintains here, derived from his unconditional trust in Biology as Science, evil is viewed as harmless: ›evil‹ is not evil — it is the »so called evil« (*das sogenannte Böse*). There is a fair number of those who perpetrated evil and can, having read this book and set their conscience at rest, greet it as a most welcome Christmas present. They could all plead for absolution of all responsibility for their actions, for the evil they committed is not actually any evil but an unavoidable fulfillment of the aggression instinct as natural state — a natural state with a causal explanation and not to be governed by volition. Every evil then is *natural ›evil‹*, and that cancels this useful and important distinction LEIBNIZ introduced between »natural evil« (*malum physicum*) and »moral evil« (*malum morale*): evil that befalls one during an earthquake or a flood is a different kind compared to evil inflicted by another man intentionally and in full consciousness.

Our problem is not how to, as opposed to LORENZ, establish the biggest possible amount of sins and to match every sin with a corresponding guilt. Our problem is that *sin and guilt are vanishing today*. Is there any sense, in the social and »cultural« context in which it is spoken of guilt and repentance today, to raise the subject of sin, guilt, repentance, forgiveness? For we live in times when sin and guilt are disappearing, when repentance and forgiveness are simulated. Is it after all possible to create a binding context for ethical questions to be raised? Or has moral turned into something very provincial? The Hellenic way of teaming ethics and politics is »obsolete« and abandoned long ago. Today the »ethics« of violence have rule. That is a point where the distinction is blurred between the

world of a sophisticated instrumental rationality and the original world of brute force: Rationality representing no more than instinct improved, has not the ability to distinguish between good and evil. And to raise the issues of guilt and repentance requires a morality based on the ability to give way to the other. Basically this is a need to constitute ourselves from our relationship with the other, which is the way — through action — of denying self-sufficiency. This is the point of distinction between *self-consciousness* as consciousness of self in (/through) identity, and *conscience* as consciousness of other in (/through) morality. Only there, in this self-constituting relationship man has with the other, arises the opportunity to talk of guilt and repentance. Then the sin is not a simple moral mistake nor is the guilt a mere feeling from the emotional sphere. We are interested here in the *ontology* of sin and guilt.

3.

The secret of sin lies in the secret of freedom, the freedom which is tied to the ontic status, i. e. the way of existing of personhood; in the secret of freedom that enables man as *created* to refuse any communion with the *uncreated* and thus to cause death. Adam breaks his bond with God in order to decide in God's place about good and evil and so places himself as the absolute measure of things. The sin lies precisely in this act and the consequences thereof — death being the most fatal and decisive of consequences, one that makes man fight on the biological level for the maintenance of life. Contrary to the will of God a *state* of sin and death is created, a state that man initiated but that can be overcome only through the Divine initiative. Man is the one desiring to build himself apart from God. He thus commits the sin of rejecting the love of God and prevents God from loving him. Man is the one, and that can be one whole nation as well, that refuses God for He seems remote and invisible, because he would prefer a god more to his calculating, parsimonious tastes, a god that allows himself bribed with offerings, god that one can do deals with and profit from. But, through His incentive, God does not leave us to dwell peacefully in our state of sin: Christ comes not because of the righteous, but because of the sinners to call for *repentance* as fundamental change opening the possibility for re-establishment of the ontological community (cf. *Mark 2:17*). This possibility comprises not only the Divine forgiveness but the return of the sinners as well. But only after Christ assumed the human form and victoriously exposed Himself to the consequence of human sin that man was not able to overcome, namely, to death. Through the (repeated) unification of the created and the uncreated, »God became man, so that man becomes god«.

The ontology of sin and guilt is therefore rooted in the freedom to reject the community of the created and the uncreated as the community of love. We are not dealing, therefore, with the *juridical* idea of guilt — which is the psychological relation of the perpetrator toward his act and the subjective element of the criminal act comprising accountability, that is consciousness and volition, in the perpetration of the criminal act. The guilt is not, on the other hand, some state of vague uneasiness that follows a sinful act, so we are not content here with some *emotionalist*, that is *moral* and *psychological* idea of guilt. In a similar vein, the shamefulness can not be seen as just an emotional reaction, the feeling of unease brought upon by the look or deserved scorn of others; nor can it be seen

just to represent a system of values that makes us feel ashamed, or a culture of guilt and shame — a culture of decency, no matter how important all that can be for the individual and collective living today. Even more so because we are living in a »culture« that is trying to eliminate shame altogether. The shame, in fact, is a symptom of a given ontological state. The guilt, similarly, is not a fatal accident, a preordained state of affairs with no way out from a universe shackled by necessity. Not, as the Greek tragedy tells us in unparalleled way, the unfortunate destiny allotted to us by blind divine agents at birth. On the contrary: *The Guilt is an ontological state resulting from the abuse of freedom.*

4.

But: today we see the guilt and shame becoming a *feeling*, a feeling that can be produced, induced and that — as any produce — is destined for manipulation. That the feelings of guilt and shame make us more ready and willing to endure from the other what we would not tolerate otherwise, explains why guilt and shame are such handy means to control and rule people. One that has the feeling of guilt sold to him, i.e. imposed upon him, is placed within a field of social control. Upon the acceptance and interiorising of the given feeling of guilt, the culprit is expected to evoke the salutary formula of repentance and acceptance: *mea culpa, mea maxima culpa!* One that admits in the ritual of self-accusation his guilt as supreme and takes upon him the blame for everything speaks not of any real guilt but through poor abstraction conceals the real guilt. Such a penitent can by admitting his guilt gain the privilege of self-aggrandizing and through such forced recognition to establish his own right to speak about the guilt of others. Groundless acceptance of generalized guilt for oneself is but a condition for establishing the particular culpability in the case of the other. Not only that the guilt being imposed makes it impossible for the guilt to be comprehended, the maximal self-acceptance of guilt makes obvious a balance of power: extorting the acceptance of guilt is force, not justice. Imposing guilt by force is an attempt at dishonouring somebody, and the right to dishonour simply does not exist. The production and imposing of guilt from the position of force is a way of institutionalizing the guilt that cannot result in repentance, but in bare »socializing« — placing under social control.

As one form of the institutionalized guilt can be seen the teaching about original (ancestral) sin as *hereditary* sin. If our forebears Adam and Eve left us with the inheritance of a sin we have not committed of our own volition, than we are responsible for something that is not part of our freedom. Are we, by being born, to have passed on to us a sin committed by somebody else? — The tradition that treats of original sin as hereditary, was established by AUGUSTINE in his dispute with PELAGIUS about the one and only verse in the *New Testament* that explicitly speaks of Adam's sin being transmitted, namely, the *Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (5:12): »Therefore, just as through one man sin entered the world, and death through sin, and thus death spread to all men, because all sinned.« — Here we have the crucial point, *crux interpretandi*, »thus death spread to all men, because all sinned«, that is the conditional conjunction »because« (ἐφ'), which was translated into Latin as: »ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt«, where *in quo* implies that all men sinned »in Adam«. So we have not *death* as inheritance, as is stated in the Greek text, but we are inheriting *sin* as AUGUSTINE thought.

The sin is an act of the individual, not an inherited guilt nor the guilt of nature. We are part of the mortal nature of the forefather Adam (which, itself, is the consequence of Adam's sin) and not part of his sin. His fall is of universal nature, a state of affairs that enslaves us, and the bonds of which we are to break, but a state we are not responsible for and consequently not juridically punishable. What is hereditary is not the sin but the mortality, which can then instigate our sin.

That is why the need for the sacrifice of Christ, the only Sacrifice able to annul the consequence of the sin — the death. »For as in Adam all die (ἀποθνήσκουσιν), even so in Christ all shall be made alive (ζωοποιηθήσονται)«, it was written in the *First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians* (15:22). Christ's sacrificial offering is all-redeeming sacrifice. But: we are not dealing here with a mechanics of redemption, there is no guaranteed automatism of redemption, as was, for instance, represented once by the certificates of indulgences. As soon as a guaranteed redemption is established, the issue of who rules over it is to be raised. Who is granting and revoking the indulgences? Who wields the power of redemption? For that would be the very one with a vested interest in the industry of sin and guilt, in the production and consuming of evil, and in setting the criterions for the acceptance of humiliation and giving up of self respect. Make others to expiate and buy indulgences — can be a thriving business. And of course, such a monopoly on imposed redemption demonstrates the structures of power and ways of ruling. Behind the psychology of guilt lurks the economy of repentance. This, however, is not the idea of repentance: the repentance is not mere paying of ransom, payoff of a debt, nor is it compensations, providing of satisfaction, or sacrificial substitution (scapegoat). On the psychological level repentance represents giving up pride and obstinacy, arrogance and egoism; it is the victory won over the self, in the sense of person winning over nature, and so it is much more than a psychological state: *the repentance is an ontological state of return* to the Sacrifice that knows no guilt, a pure sacrifice on behalf of the other, sacrifice that can win over death.

5.

In the context of the personal idea of repentance — which is correspondent with the personal idea of sin, the word *shûb* (שׁוּב) is usually used in the *Old Testament*, meaning »to turn again«, »to return«. Here, the repentance is conceived as a fundamental change of direction, as turning towards God, return to God, and an existential orientation on His will, which means to avert from all evil as being — against-the-divine. In the *Septuagint* this Hebrew verb is translated with a Greek verb ἐπιστρέφω (or ἀποστρέφω), which is also indicating a return to God as an internal turnover and fundamental change of behaviour. In early Greek translations of the *Old Testament* in simultaneous use is the verb μετανοέω, from which stems the noun μετάνοια: the repentance is *another-kind-of-mind* as religious-moral change, namely the human response to the God's call »repent!« (μετανοείτε), which is inseparable in the *New Testament* from the annunciation of the heavenly Kingdom. The repentance is a fundamental restructuring of the human way of existing, an intervention in ontology. It is not only a recommendation calling for moral renewal. It is also an outpour of Divine grace, demanding come the ways to change man's existence:

through repentance an opportunity to establish one's identity in the communion with God is realized. The repentance therefore aims not solely at delivering virtue, which is of course an important *ethical* aspect of the problem. Moreover, the repentance aims at the ontological level, particularly obvious in the literature of asceticism. The repentance (μετάνοια) as perceived by St JOHN OF THE LADDER (CLIMACUS) is firstly the »renewal of baptism« (ἀνάκλησις βαπτίσματος) as an insurance of our continual existence in the communion with God, and then only a pledge to God that a new way of life is going to be led. The repentance is a »self judging thought« (αὐτοματόκριτος λογισμός), a thought able to form a judgement about itself and to judge itself. Then the repentant is not some kind of convict devoid of honour, but a man renewed deciding upon his own guilt and passing a judgement on himself. A nation, like a man, reaches maturity when it is able to pass a verdict on itself and not lose its honour. Then the repentance (μετάνοια) for such a man, and such a nation, is in fact a conversion (ἐπιστροφή) and healing (θεραπεία), namely — *salvation*.

As an ontological state of returning to God, the repentance is therefore salvation. And the salvation (σωτηρία), as re-conquering of the divine image and likeness, is *healing*, that is becoming *whole* — healthy and entire (σάος, σῶς, σῶος). The salvation is healing from illness, i. e. death, by means of re-established unity of created and uncreated. The entire history of salvation is the drama of constant attempts by God to liberate man from the claws of death. God fights for man, snatches him from sin and is not letting him renounce love, love which is in the hands of God: »In this is love, not that we loved God, but that He loved us and sent His Son to be the propitiation for our sins« (1 John 4:10). The redeeming Sacrifice takes sin upon itself and lets not the sin in man to overpower the mercy of God. That is why the mercy of God is so demanding. Incarnation, death and resurrection of Christ is »for us men, and for our salvation«, namely for us re-establishing our communion with God. The divine act of salvation is sublimated in the Sacrifice of Christ, which is not to be rejected for, in the ontological sense, it makes possible an impossibility: the salvation is not just some redemption in the juridical sense of buying up a debt nor is it a simple renewal in the sense of the sin being canceled. The salvation is *filling up* with God (πληροφορία) and comparability with God, *deification* (θέωσις): »it is no longer I who live, but Christ lives in me; and the life which I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave Himself for me.« (Galatians 2:20). (This ontological aspect of salvation has a universal dimension as well in the transformation of the whole creation — brought, through our own *guilt*, into a state requiring urgent *repentance*.)

6.

Being the God of mercy, the Christian God is the God of forgiveness. Forgiveness is by no means forgetting, if only because forgiveness represents one constitutive relationship. Forgiveness has little sense if there is no repentance. When we have no repentance and we have forgetting, there is no relationship of forgiveness. Somebody forgives something. What does it mean to forgive? Who is the one who can forgive? — To forgive: does that mean to give up our dominant position over somebody else (to forgo the relation where we have the

moral advantage)? Or it maybe means the demonstration of our superior position by virtue of being able to forgive, thus making obvious the moral advantage we have over the one we forgive? To forgive: this certainly implies that one is treated better than he (or she) deserves. But why? Because we cast away the sin, but not the sinner, — is the answer given through the experience of asceticism. Do we then acknowledge the full scope of the personality of the other? if extract the sin and the consequences of sin from it. It all remains barely comprehensible if understands not that God is the God of forgiving. From the purely human point of view, like from the legal one, forgiveness cannot be justified. There is rooted in the nature of things the need for the damage to be compensated. However, God is not so much the God of justice as He is the God of mercy. Which is the measure of injustice in this world? Is every one deserving a punishment actually punished? Are the innocent hurt by evil? How are all this disturbing questions to be answered? It is hard to defend forgiveness from the standpoint of justice. Justice is far easier to comprehend as some kind of vengeance, as retributive justice («an eye for an eye, a tooth for a tooth») — in spite of the fundamental mistake lying in the possibility that somebody exercising a vengeance on somebody who fully is deserving of it, himself did not deserve what has befallen him in the first place, so the vengeance exercised is not actually justice. If a dentist pulls your tooth out and the tooth turns out to be a healthy one, you could then maybe go to your dentist and pull one of his (healthy) teeth out. He may be deserving of his toothless state, but you did not yours in the first place, so we have no justice there. — Forgiveness is the opposite of vengeance. Only the victim has the right to forgive. That is why God is the God of forgiveness: Christ forgives everything. Nobody but the victim has the authority to forgive, especially not the radical evil. We, on the contrary, are inclined to forgive all and every evil happening to the others, but not the least of annoyances caused to us.

All the evils man is able to commit, all the things man is ready to seek vengeance for, everything man is ready to undergo and sacrifice, — knowledge of all this should form the basis of a political anthropology, political anthropology taking into account ARISTOTLE's insight that the man is a creature of a political community because he has the logos as the faculty of telling good from evil. The twentieth century bears an abundant and painful testimony to all this, the century that saw two hundred millions of human beings sacrificed. The history of Sacrifice was told long ago in the Gospels. It is not being written since. Why is it that the history of the sacrifice/victim still awaits to be written? Is history but the technique to forgive the sacrifice/victim? Or history is really able to talk about guilt, repentance, and forgiveness. Can the wounds be healed by history? Or is it just a discourse of power where truth and justice are no more than the balance of power?

