ΦΙΛΟΘΕΟΣ **3 (2003)** **PHILOTHEOS**
International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor
Bogoljub Šijaković

Beograd – Nikšić – Trebinje

ISSN 1451-3455 UDC 1:2

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 3 (2003) pp. 1–320

Vittorio Hösle: Religion, Theology, Philosophy 3
Klaus Oehler: Pragmatismus und Religion 14
Wolfgang Speyer: Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologische Skizze 31
Christoph Jamme: Mythos und Wahrheit 40
Sergei S. Khoruzhy: Man's three far-away Kingdoms: Ascetic Experience as a Ground for a New Anthropology 53
Franz M. Wuketits: Evolution und die Frage nach dem Sinn. 78
Werner Theobald: Göttliche Natur. Die philosophisch-religiösen Wurzeln des modernen Umweltbewußtseins 89
Heimo Hofmeister: Nature and Value of the Theory of Just War in the Light of the Powerlessness of Politics 108
Oswald Bayer: Wann endlich hat das Böse ein Ende? 120
Carl Joachim Classen: The Virtues in Seneca's Epistles to Lucilius 126
Václav Ježek: Mithraism and Julian's Hymns to King Helios and to the Mother of Gods 140
Nikolas K. Gvosdev: St. John Chrysostom and John Locke: An Orthodox Basis for the Social Contract? 150
Dietmar Wyrwa: Augustin und Luther über das Böse 154
Jean-Claude Larchet: Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien 176
М. А. Маслин: Русская философия 188
Predrag Čičovački: Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil 215
Радое Голович: Метафизика сердца Б. П. Вышеславцева 231
Branko Aleksić: La théodicée de Casanova 249
Teodora Karamelska: Zum geschichtsphilosophischen Programm des späten Ernst Troeltsch in seinem Buch von 1922 „Der Historismus und seine Probleme“ . 264
Markus Enders: Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der ‚Theologik' des Hans Urs von Balthasar 274
Wolfgang Gombocz / Tanja Pihlar: Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien 294
Irinej Dobrijević: The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration 309
Makarios of Kenya and Irinoupolis: Orthodoxy and African Culture 315

Philotheos **3** (2003) 3-13

Vittorio Hösle
Notre Dame, IN, USA

Religion, Theology, Philosophy

In our age, a fresh contemplation of the relation between theology and philosophy is perhaps more urgent than ever. The manifest crisis Christian theology has been laboring under for a couple of decades now is partly a result of the upheavals that the concept of philosophy underwent in the late nineteenth century, which have exerted not always an immediate and direct but subliminally all the more effective influence on all disciplines and thus on theology as well; partly it is itself a cause of the stagnation, even the decline of philosophy. The crisis of theology and philosophy is all the more distressing, as the intensity of religious needs has not diminished at all; on the contrary, the human being remains incurably religious, and these religious needs inevitably seek for forms of satisfaction—forms which can become the more bizarre and irrational, even dangerous, the more they set themselves off against that at least partially rational penetration of religious experiences which was achieved within theology.

Religion

A plausible determination of the relation between religion, theology, and philosophy presupposes a clear conception of each of the three phenomena in question. If one simplifies matters, the following definitions may serve as a starting point. Religion is of course notoriously hard to define,[1] if only because there have existed so many different religions that have very little in common with regard to the content of their belief. But what is no doubt an essential part of religion in all cases is the sense of commitment to a power which is recognized as the last criterion of the conduct of one's own life, a power that is worshiped through religious activities, through a cult, even though it cannot be regarded as a part of the world that can be scientifically experienced. (This does not imply that all religions acknowledge a principle that transcends the world—to cross the immanence within which the gods of polytheism are situated presupposes a capacity to perform complex intellectual operations, a capacity that humanity has acquired only late and not in all places.) This sense of commitment is a mental reality that can interlock with other aspects of the human mind, e.g. emotions of a completely different nature, but volitive and intellectual acts as well. Not for all, but

[1] Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen [5]1980, 245: "Eine Definition dessen, was Religion 'ist', kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen." ("A definition of what religion 'is' cannot be offered at the beginning, but at most at the end of a discussion like the following.")

for many religious people, it has priority over other human interests, e.g. of an economic nature, but also over the ordinary everyday morality (cf. John 12, 1 ff.). Of course from the fact that the motivational power of religion is considerable, it does not yet follow that its influence is laudable from a moral perspective. There is no doubt that Mother Teresa's acts of charity were religiously motivated, but religious motives, among those of other origin, also formed the basis for the Crusades. For the follower of a religion, religious conduct is morally sanctioned per definition; but it is possible to view this kind of conduct from outside and subject it to an evaluative critique that differs widely from the internal perspective. Of course this evaluation must also appeal to an ultimate criterion of validity if it wants to be taken seriously—thus it remains itself within the framework of religion in the broadest sense of the term.

What complicates the situation is the fact that religious belief and religious practice both strive for intersubjective recognition due to the inevitable sociability of the human being. The human being is born into religious traditions that confront her with an authoritative claim. Usually social entities are stable and capable of forming decisions only as corporate groups; thus religions frequently organize as hierocratic corporate groups within which a clergy plays an outstanding role. The sphere of activity that the particular religions aim at differs according to epoch and culture: only the universal religions want to convert the entire humankind to their own convictions (partially for altruistic reasons), whereas the traditional national religions have their recognized boundaries in their own people; only with regard to the universal religions can the hierocratic corporate group be called "church." Of course the individual does not have to be content with participating in a religious tradition; she may feel the urge, which she will interpret as a vocation, to change the traditional religion or even replace it with a new one. In such cases there almost inevitably develops a conflict between the bequeathed religion and its representative hierocratic corporate groups on the one side and the innovator and her disciples on the other side. Certainly from the inescapability of the pursuit of consensus—may this be a criterion for truth, may it be an end that follows from the grasping of the truth as a moral necessity—results the impossibility of a religious solipsism; and this means that even the innovator will try to institutionalize her new faith and make it intersubjective.

Theology

The term theology cannot be reduced to the concept of religion: although there is no theology without religion, not every religion has yielded a theology. Of course it is possible to employ the term in such a broad sense that every discussion about the subject of religion, that is, about God and the gods, is referred to as "theology," and then any kind of myth is theology per definition. Even Aristotle occasionally employs the concept of theology in such a manner, e.g. when he calls Hesiod and other mythological writers "theologians" in his *Metaphysics* (1000a9). Hesiod's theogonical systematization is certainly impressive, but it would be inappropriate to ascribe a scientific quality to his work, whereas theological philosophy, which, according to Aristotle (*Metaphysics* 1026a19), constitutes the third and supreme part of theoretical philosophy, deserves such a predicate. In a similar way, Plato ascribes a scientific status to θεολο-

γία (*Republic* 379a), a concept which was minted by him for the first time: theology is not the mere discussion of God but the science of God, and one of the main tasks of the theology conceived by Plato was to criticize the notions of the gods that had been handed down by the ancient poets and that cannot stand up to philosophically trained reason. In the stoic conception of the tripartite theology, the philosophic, e.g. the so-called natural theology, is set against the poetic theology of the poet-mythologists and the political theology of the civil cult; thus here "theology" is any kind of discourse about God, both in a scientific and in a pre-scientific form. In the following I want to adhere to Plato's definition and refer to "theology" exclusively as the science of God (or the gods). It goes without saying that a theology in this sense presupposes that a culture has risen to the level of scientific thinking, from which it immediately follows that not all religions can have a theology: because whereas religion is a universal anthropological constant, this certainly does not hold true for science. Science in the narrow sense of the term has developed only in Greece, and therefore only the Greek culture and those cultures that absorbed it possess an explicit theology. Thus there is a Jewish theology certainly at least since Philo of Alexandria, and Islam can also claim to have worked out a theology, although not with Mohammed, but relatively soon after its encounter with Greek science. But one can hardly speak of a theology of Hinduism.

The theologies of the three monotheistic religions differ from theology in the sense used by Plato and Aristotle, i.e. from philosophical or natural theology, because they have been developed within the framework of a religion of revelation. For them a central point of reference is a text which they regard as revealed, and which serves as the ultimate guiding principle of their theological efforts. Surely theology as a science cannot be content with the recitation of the sacred texts—it must try to interpret them, it must try to apply them to new situations that were not yet foreseen in the sacred texts. But however often the text is transcended in this interpretation, however much things are read into it that were quite alien to the *mens auctoris* (*auctor* here refers to the finite, historically located writer of the corresponding text), the religious consciousness of the naïve theologian of revelation assumes that she has read her interpretations out of the text, and even if she does not stay away from developing far ranging implications of the text, she will always shrink from explicitly contradicting the sacred text. This, however, applies to a lesser extent in cases where the sacred text itself contains contradictions, for instance because it does not stem from a single author and was perhaps even developed over the course of many centuries; in such a case, the theologian cannot avoid taking a stance against a passage in the sacred text, although she will try to buttress it with a formal hermeneutic criterion (e.g., the later text annuls the earlier one). The task of the theologian can be compared with the task of the jurist, who also orients herself by the accepted texts without questioning the legitimacy of their validity, but still employs scientific methods, especially logic and hermeneutic means, to apply these texts to contemporary problems. What distinguishes Christian theology from the theologies of the other monotheistic religions is the relation between this theology and the church, for the simple reason that, e.g., Islam does not have a church that could be compared to the Christian church. Christian and especially Catholic theology is not only bound to the revealed scripture but also to the magisterium of the church, if it wants to claim authoritative validity. Not all interpretations of the Bible count as

legitimate theology, only the one that is accepted by the respective church. A striking difference between Catholic theology and protestant theologies consists in the fact that Catholic theology, besides the Holy Scripture, ascribes an authoritative status also to the patristic and scholastic tradition; furthermore, Catholic theology can also be subjected to greater control due to the more hierarchic and monocratic structure of the Catholic Church. The first aspect guarantees a greater reservoir of legitimate intellectual approaches, because it extends the number of authoritative texts; the second aspect sets limits to individual freedom, but also to the license of the individual theologian.

But what most radically distinguishes contemporary Christian theology from the theology of the other monotheistic religions is the adoption of the *modern* conception of science through modern theology (on a broad scale since the nineteenth and twentieth century). Although the Greeks, and thus also the medieval Arabs, were already familiar with the methods of science in general, it is of the utmost importance to understand that the world witnessed *two* scientific revolutions—one in the fifth century BC and another one in the seventeenth century AD. Although the products of both revolutions can be called science, the differences between the two types of science are considerable: the far-reaching transformation of reality over the last centuries could only be triggered by *modern* science. Much has been said about the modifications in the concept of the natural sciences, and although they have brought about a significant modification in the nature of philosophic theology, they shall be left out of account here. Of much greater importance for a theology that refers to a revealed scripture are the transformations in the humanities, e.g. in history, that have been much neglected by the contemporary history of science—which, and especially in Germany, often focuses exclusively on mathematics and the natural sciences. The development, e.g., of source-criticism or the differentiation of layers within a text created a consciousness of the great historical divide between the different epochs. Somebody who is familiar with the historical approach can no longer without any bother take a text from an earlier age at historic face value, let alone apply it to present times; she must assume that its author was guided by categories of thought that are fundamentally different from those we adhere to today. Paradoxically humanism collapsed precisely because classical philology developed into the modern humanities, because it was discovered that there existed not a *single* antiquity, but a multitude of divergent moral conceptions that had changed over the course of history. In a similar way has, e.g., the application of the categories, developed by literary criticism, to the sacred texts and particularly the adoption of the comparative method according to the model of cultural studies that regard themselves as value-free and are concerned with the abundance of the positively given (e.g., comparative religious studies), led historical theology into a crisis that still remains to be overcome. When renowned exegetes, who are legitimated by the church, are teaching that the historical Jesus had no thoughts about the trinity and that he probably would have been surprised about the second part of the Credo, that his (unfulfilled) imminent eschatology makes the foundation of a church by him at least very unlikely if it does not rule it out completely etc., then not only the traditional self-understanding of Christian religion but also and especially that of Christian theology is in danger. A theology that wants to be more than a descriptive science of religion and lays claim to revelation can hardly give up the authoritative character of the sacred texts, which is, however,

initially threatened by the historical analysis. But it is clear that the condemnation of such exegetic findings after the fashion of the decree of the Holy Office *Lamentabili* of July 3, 1907 or the anti-modernist oath does not solve the problem, because those exegetes argue, although always only with greater or smaller probability, on the basis of the modern humanities, and one can hardly recede from their method.

Since the development of a method that renders the discovery of the *mens auctoris* possible, the modern theologian can avoid no less than the scholar of religion to observe that the sacred texts are not free of mistakes; at the very least: that the ideas of its authors were subject to historic change. Premodern hermeneutics (e.g., the doctrine of the fourfold meaning of the text) allowed to interpret the text allegorically if it contradicted what the interpreter deemed to be right—as one out of numerous examples I want to mention Master Eckhart's sermon "Intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine excepit illum" (to Luke 10, 38; Pfeiffer No IX), in which Eckhart tries to prove that Jesus chose Martha over Maria. The sermon is certainly splendid and contains a wealth of important ideas—but it would be bizarre to deny that it does not exactly capture Luke's *mens auctoris*. There is probably no work that has expressed the basic ideas of modern hermeneutics with greater clarity and innovativeness than Spinoza's "Tractatus theologico-politicus." Especially the dispute with Maimonides at the end of the seventh chapter "De Interpretatione Scripturae" is important. Whereas Maimonides, in this sense a classical proponent of premodern hermeneutics, teaches a correspondence of all authors of the Old Testament both among themselves and with reason, Spinoza rejects both assumptions. He holds that the meaning of the Holy Scripture can only be extracted from itself, and that there is no reason to ascribe to the authors of the Old Testament, who clearly contradict each other, a familiarity with the philosophy of Maimonides which they could not have had. "Supponit denique nobis licere secundum nostras praeconceptas opiniones Scripturae verba explicare, torquere, & literalem sensum, quamquam perspectissimum sive expressissimum, negare, & in alium quemvis mutare."[2] ("He supposes finally that we are allowed to explain and torture the words of Scripture according to our own preconceived opinions, to deny the literal meaning, even if it is most obvious and explicit, and to change it into whatever different meaning we like.") Spinoza's new hermeneutics allows for two reactions: on the one hand a fundamentalist return to the sacred text together with a rejection of all later developments, even if they are supported by strong arguments; on the other hand a depreciation of the sacred text as the expression of an earlier stage of the development of reason, as Spinoza himself intends. What is lost with Spinoza is one of the secrets of the success of premodern cultures: the advancement of tradition while maintaining a certain feeling of attachment to it, which is central for the collective identity of the respective culture. The assertion of this new hermeneutics in the theological realm took a long time; Hume still had to remove some remarks from the galley proofs of "The Natural History of Religion" which nowadays belong to the standard repertoire of every theological introductory course about the Old Testament, e.g. about the gradual transformation of Israel's early monolatry into a pure monotheism.[3]

---

[2] Ed. C. Gebhardt, III 115.

[3] Ed. Th. Green/Th. H. Grose, IV 331. Cf. also 332.

Philosophy

Due to the development of historicism that has to a large extent undermined one of the two foundations of theology, the other basis of theology, the philosophical, becomes more important. But what is philosophy? A definition of philosophy according to its content is awkward—what distinguishes philosophy from other sciences is precisely the fact that it does not have a narrowly demarcated subject area: there is a philosophy of the organic and of music, but no biology of music or musicology of the organic. Especially the definition to be found in the middle Ages, which opposed philosophy as the science of the *ens creatum* to theology as the science of God, has to be rejected. According to this conception, the concept of a theological philosophy that was already developed by Aristotle, and analogously that of a philosophical theology, would be contradictory; the project of a philosophy of religion would lose its meaning to a great extent. Rather one has to define philosophy as the science of the principles of being and knowing that is entirely based on reason. But this makes the question of God the focal point of philosophy; because God is the principle of all being and all knowing. The method of philosophical (or rational or natural) theology, however, is distinct from the method of the theology of revealed religions. Philosophy must not substitute arguments with authorities; texts, even sacred texts, must not assume the function of justification. Whereas the jurist does not question the validity of the constitution but tries to answer contentious questions on its basis, the philosopher of law tries to answer the question whether the constitution is just. Likewise, theology accepts the sacred texts and the magisterium of the church as a starting point for its own inquiries, whereas the philosophy of religion searches for arguments for the truth of the fundamental tenets of religion that do not depend on revelation.

But there are at least as many philosophies as there are religions; and especially with regard to the question of the evaluation of religion there exist manifold differences among philosophers. Some philosophies reject religion's claim to truth and its social function completely; others teach the social benefit of religion, independent from its indefensible claim to truth; yet others hold that the fundamental content of their religion can be established through reason; finally there is the position that there are rational arguments to accept the truth of religion even if there are no rational reasons for its substantive statements. The last position refers on the one hand to the deficiency of human reason; on the other hand it usually relies on historical arguments in favor or revelation. Those kinds of arguments, which play a role in Pascal's apologetic work, can of course never be more than arguments of plausibility; and especially since the development of the modern historical theology they have lost a lot of their appeal. Thus a philosophical theology that takes religion serious will strive for a substantive justification of its claims and will regard these efforts themselves as a work of God or the Holy Spirit. From this perspective, the process of rational penetration of religion appears to be a continuation of the process of revelation in which God makes himself known to human beings. Lessing in "Die Erziehung des Menschengeschlechts" regarded this intellectual penetration of religion as its perfection, and simultaneously defended the thesis that in the beginning there must be positive revelation. "Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftswahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbaret wurden, wa-

ren sie freilich noch keine Vernunftswahrheiten; aber sie wurden geoffenbaret, um es zu werden" (§ 76). ("The transformation of revealed truths into truths of reason is absolutely necessary, if it shall be useful for humankind. When they were revealed, they were not yet truths of reason; but they were revealed in order to become truths of reason.") This position may sound radical, but it is not too far away from Anselm's program of *fides quaerens intellectum* which dominates medieval theology to a large extent, even though already Thomas Aquinas turns his back on the rationalism of the eleventh and twelfth century and develops a conception that assumes a middle ground between rationalism and fideism and subsequently became canonical for the self-understanding of Catholic theology. According to Aquinas, it is possible to prove some but not all articles of faith. But at least Aquinas' partial rationalism has protected Catholic theology from the kind of fideism and positivism of revelation that has come to dominate large parts of Protestant theology especially in the twentieth century.

Relations

After this attempt to define the concepts of the three relata we can ask again: what is the relationship between religion, theology and philosophy? This question can be answered on a descriptive and a normative level. To start with the descriptive, it goes without saying that there can be tensions among the three intellectual powers. There are many religions without a theology and *a fortiori* without a philosophy; there are atheistic and antireligious philosophies; and there are fideistic theologies, which exhibit hostility towards any kind of philosophy; there are even areligious theologies. The last claim may be surprising since it has been stated above that a theology presupposes a factual religion. But if religion is not merely a social subsystem but an internal disposition that governs the emotional life of a human being, then it is at least possible that there are areligious theologians—administrators of a religion's magisterium (or of an academic position) who pursue their profession for external considerations but do not share in the vital power that is the source of religiousness. But it is equally clear that a unity of religion, theology and philosophy is possible as well, and it is also quite obvious that it is this unity that is normatively distinguished: since there is only one God, the different ways to experience and get to know him must eventually be compatible with each other; the doctrine of the twofold truth is patently absurd. Thus it is impossible to do without the motivational power of religious impulses. Someone who has no sense of the absolute may be able to design interesting systems of thought; but it is very unlikely that she will succeed in leading a life that is agreeable to God, that she will succeed in letting her insights govern the conduct of her life. One cannot, e.g., want to become a priest on the basis of a decision that is based exclusively on abstract considerations. A true vocation has to be based on an enthusiasm for that what one *feels* to be the truth. But even though as a starting point the religious experience is indispensable, it cannot be the end. The education of a religious person who desires to become a priest rightfully includes a study of theology in which the religious sentiment is disciplined and familiarized with concrete dogmatic and moral content that transcends the indeterminateness of feeling. Certainly the control of religion through the church, namely through a church that possesses a theological tradition, can bring about the suppression of great religious experiences; but it derives its legitimacy from the necessity to control anarchic and immoral religious impulses.

Theology is an attempt to rationalize religion, and even if intelligence cannot replace the purity of the heart, it is indispensable in order to distinguish pure from less pure hearts.

But theology should not only join together with religion but with philosophy as well. Why? I have already mentioned that the historic arguments for the truth of the Christian religion have increasingly lost their credibility since the development of historicism, up to the point where a study of exegesis frequently leads to a total collapse of naïve religious beliefs, which would not have to be a tragedy in and of itself if they were replaced by more reflective ones, but becomes appalling if this collapse results in an atheism that wants to remain within the church for purely economic reasons. The motivational power of a historically legitimated faith is small, if only because this faith has abated very strongly. This makes it all the more important to develop all rational arguments in favor of the central dogmas of Christianity and the fundamental principles of its ethics, also and especially in theological education. Although it is not the subject of this essay to elaborate on this, I want to suggest confidently that the proofs of God's existence are by all means more powerful than many non-theologians and unfortunately theologians as well nowadays believe. It is true that popular versions of the teleological argument have lost their attractiveness since Darwin; but the cosmological proof would be cogent in a universe à la Hawking without initial conditions as well, because—if one accepts the principle of sufficient reason—the system of the laws of nature itself needs a reason that transcends the world. But what could this justification look like? It cannot be of a logical nature, as Spinozism presupposes; acceptable are only teleological arguments, which of course do not override the immanent causality of the world. The world is as it is, because beings that make moral decisions can exist only in this world or in one that is similar to it. Such an argumentation is of course implicative: *if* there should be moral beings, then the world should have a certain structure. But philosophy can only reach an end if it grounds categorical and not implicative propositions; thus it must answer the question why moral beings should exist, namely absolutely and in themselves, without consideration of any further ends. The categorical nature of the moral law is indeed the basis of the moral proof of God's existence that can and ought to be interlocked with the cosmological version. According to the moral proof of God's existence, which exists in different varieties, the moral law cannot be an immanent fact of the world: even if the most abominable social systems of the world had prevailed, the values that they would have established as socially valid should not be regarded as just. If, however, it is not possible to ground ethical claims in descriptive claims, then the moral law has to be something that transcends the world. But if it is not contingent that the moral law can have an effect in the world, then the moral law and the world cannot be two completely independent spheres, and since it is unthinkable for the above mentioned reason to anchor the moral law in the empirical world, the empirical world has to be—at least partially—principled by the cause that transcends it. But how can the categorical nature of the moral law be justified and what is its content? In this respect I think that, e.g., Karl-Otto Apel's ideas concerning an ultimate foundation of ethics are of an importance for contemporary rational theology that should not be underestimated. Through a reflection upon the conditions of the possibility of any rational dialogue we discover something that cannot be challenged, because without it no questioning or criticizing would be possible. Such transcendental

arguments are indeed an alternative to both an intuitionistic theory of knowledge that has to be content with the bare assurance of one's own intuitions, and a deductive-hypothetical model of foundation that inevitably leads into an infinite regress. It is rather absurd that our time thinks a great deal of its culture of rationality and always demands reasons, but at the same time discards the idea of an ultimate foundation, because without an ultimate foundation, every argument in the non-empirical realms, such as ethics and the theory of knowledge, can be countered with another argument that deduces other conclusions from different premises with the same right. Early modern rationalism has with much greater insight established the ontological proof of God as a correlate to the principle of sufficient reason, because the latter makes sense only if there is a final structure that can ground itself; and Kant (in the third chapter of the second book of the Transcendental Dialectic in the *Critique of Pure Reason*) rightly wanted to trace back the cosmological to the ontological proof of God—the question of the former proof is reasonable only if the latter is valid. But Kant and Hume err when they reject the ontological proof of God, which is surely the king among all proofs of God, on the basis of their empiricist theory of knowledge which is unable to provide a foundation for itself and even contradicts itself. Even today the reader of the "Proslogion" still feels the blissful gratitude of its discoverer, who can indeed lay claim to having achieved one of the most important intellectual accomplishments of humanity. Anselm has provided a new foundation for the program of rational theology that leaves behind all the efforts of the Greeks that were themselves important enough. (If a very personal remark is permitted: I would unhesitatingly choose the "Proslogion" if the last library were aflame and I had the chance to save only one work of medieval philosophy.) But it can be conceded to Kant that the concept of the necessary being remains curiously empty—and it is here where I think a linking of the ontological and the moral proof of God is indispensable. But this is not the place to elaborate on this idea.[4]

It goes without saying that a rational penetration of Christianity has to start primarily with the concept of God. God's existence and his predicates are the main subjects of a rational theology. A concentration on these questions will facilitate the dialogue with other monotheistic religions considerably, and especially in a multicultural society like ours, the interconfessional dialogue must be supplemented by an interreligious one. That does not mean that the two specific dogmas that distinguish Christianity from the two other monotheistic religions, the doctrine of the trinity and Christology, are incapable of a justification. If the doctrine of the trinity is interpreted to point to a triadic structure of the principle of the world, and thus of the world itself, then it can indeed be made intelligible; an intersubjective interpretation can refer to the central importance of intersubjectivity for ethics. A philosophical engagement with Christology should on the one hand emphasize the central moral aspects of the revolution of Jewish ethics that was initialized by Jesus Christ, on the other hand it should underscore the connection between metaphysics, ethics and philosophy of history that distinguishes Christianity, say, from Islam and has been a central contribution to the dynamic of occidental culture. That the moral law determines reality and history and that the sacrifice of one's own

[4] Cf. my more detailed but still insufficient deliberations in: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München [3]1997, 143ff., where I appraise and advance Apel's ideas about the ultimate foundation from an ontological perspective.

life for the truth represents the highest manifestation of the divine in the world, these are fundamental insights, to the rational penetration of which Kant and Hegel have made major contributions. This judgment remains valid even if one does not approve of Hegel's rejection of eschatology and regards the incorporation of eschatology into the process of history that started off after him as tremendously dangerous, because it is based on a misconception of human nature. The dogma of original sin contains anthropological insights that are much more apt than all Rousseauism, whose occasionally downright malicious naiveté is responsible for some of the catastrophes of the twentieth century. By the way, it does not matter that much whether certain moral or metaphysical insights can be attributed to the persona of the historical Jesus or whether they stem from the apostles or the church fathers, if Christology is conceived from pneumatology.

And presumably one will come to the conclusion that the Holy Spirit, as the principle that renders the grasping of truth possible, operates beyond the time of the Church fathers and the scholastics in the history of the church, even of mankind. Indeed Christianity must regard the epoch-making cataclysms that underlie the project of modernity not only as threatening—although there is certainly something that is threatening about them, against which the reservoirs of pre-modern patterns of thought can sometimes be a useful antidote. The genius of Thomas Aquinas articulated itself in the fact that he transformed the insecurity of Christianity that resulted from the discovery of the Aristotelian corpus, a store of knowledge that in many aspects surpassed its own, into a positive development and, despite many hostilities that culminated in suspecting him of heresy, conceived a great synthesis of Christianity and Aristotelianism that satisfied both the religious need and the need for knowledge of the empirical reality. In the face of this stunning achievement it is understandable why neo-scholasticism essentially went back to Aquinas. Yet it cannot be denied that the discovery of the complete Aristotle was not the last intellectual crisis of Christianity; the development of the modern natural sciences and the humanities are further crises to which Thomism and the neoscholastic currents referring to him did not always have a satisfying answer that "sublated" the new currents. Maybe it is possible to detect in the philosophies of Leibniz and Hegel attempts analogous to Thomism, to take seriously the new intellectual challenges of their times and simultaneously to integrate them into a Christian tradition of thought. In any case the Catholic Church should not too lopsidedly privilege Thomistic neo-scholasticism as its philosophic interlocutor; the wealth of philosophic positions that was present, e.g., in the French Catholicism of the seventeenth century (traditional scholasticism, the Atomist Gassendi, the intellectual revolutionary Descartes, the anti-interactionist Cartesian Malebranche, the Jansenist Arnauld, and the critic of rationalism Pascal) was a sign of its intellectual vitality. It is at any rate beyond doubt that the additional legitimacy that the church can derive from close contacts with philosophy presupposes that philosophy inquires freely and is committed only to the authority of the best argument.

Conversely cooperation with theology is decisive for philosophy as well. Firstly, the better argumentative training that the philosopher has often enjoyed is not always accompanied by a sufficient knowledge of the tradition. Of course, reference to the tradition as such is not an argument, but there is a wealth of arguments belonging to the tradition that deserve to be taken as seriously as the ones that are circulating today. A

historic education cannot replace a systematic endeavor; but it can enable to discern the limits of one's own time. Secondly, no honest person can deny that even in a democratic market society discourses are controlled by subtle forms of exercise of power that are not always present in the consciousness of those who are subjected to them; and that, e.g., classical metaphysical questions and especially the question of God in the present academic subsystem that calls itself "philosophy" are put under taboo is obvious. Now in principle it would be possible that these questions have been identified as meaningless; but the most important theory on the basis of which such a claim can be made, logical positivism, has collapsed completely. There are no sufficient arguments left to bracket such questions from the realm of legitimate research; moreover, as I have said above, the concept of philosophy, and especially that of a rationalistic philosophy, peremptorily provokes such questions. The contact with a discipline that has to hold on to such questions, even though the method of its treatment is not that of pure reflection on validity, is healthy and even indispensable for philosophy. By virtue of its basic willingness to question everything, philosophy cannot perform the regulatory function which is necessary for every society, a function that appertains to the church and its theology even within the framework of a society in which it has become only one regulatory institution among many. The church will be able to perform its regulatory function the better the more it appeals to the most important source of legitimate validity claims that has been given to the human being—philosophically enlightened reason.

translated by Benjamin Fairbrother

The text appeared first in German in: *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer*, hg. von W.Schreer und G.Steins, München 1999, 210-222. The main difficulty for the translator, Benjamin Fairbrother, were the German words "Wissenschaft" and "wissenschaftlich": He has stuck to "science" and "scientific", which are supposed to include here also the humanities, once called in English, too, "moral sciences".

Philotheos **3** (2003) 14-30

Klaus Oehler
Bad Pyrmont, Deutschland

Pragmatismus und Religion

Der Begriff „Pragmatismus“ als Terminus für eine Richtung der Philosophie geht zurück auf den amerikanischen Philosophen, Logiker und Naturwissenschafter Charles Sanders Peirce (1839-1914)[1]. Peirce benutzte den Begriff im Zusammenhang von Diskussionen in einem philosophischen Klub von Mitgliedern der Harvard University. Er nannte sich „Metaphysical Club“. Seine Gründer waren Peirce und William James, der Bruder des Romanciers Henry James. Unter den später prominent gewordenen Mitgliedern war auch der Rechtsphilosoph und Richter am United States Supreme Court Oliver Wendell Holmes.

Die Prägung des Namens „Pragmatismus“ als philosophischer Terminus durch Peirce geschah in dem Klub Anfang der 1870er Jahre und blieb zunächst äußerlich folgenlos. Das wurde erst anders durch einen Vortrag, den William James unter dem Titel „Philosophical Conceptions and Practical Results“ 1898 an der University of Berkeley in Californien hielt und anschließend publizierte. James löste mit seinen Ausführungen einen Skandal aus, der die philosophische Welt bis zum Ersten Weltkrieg in Aufregung versetzte. Eine Folge davon war, daß der Dritte Internationale Kongreß der Philosophie 1908 in Heidelberg ganz im Zeichen des Pragmatismus stand. Was war der Grund für die Aufregung? Der Stein des Anstoßes war, wie so oft, ein Mißverständnis, das durch eine verstümmelte, verfälschende Rezeption der Wahrheitstheorie von James entstanden war. Gemäß dieser nur fragmentarischen Rezeption der Wahrheitstheorie von James soll eine Aussage angeblich dann „wahr“ sein, wenn die Annahme ihrer Geltung eine praktische Wirkung hat. Diese Deutung wurde noch weiter dahin verkürzt, daß es die Auffassung von James sei, als „wahr“ habe zu gelten, was nützlich sei. Auf diese Weise wurde der Pragmatismus irrtümlich mit dem umgangssprachlichen Verständnis von „Pragmatismus“ und „pragmatisch“ identifiziert und für eine Neuauflage des Utilitarismus gehalten. Zur Korrektur dieses falschen Bildes seien hier nur einige wenige Anmerkungen gemacht[2], bevor wir uns dem Thema „Pragmatismus und Religion“ zuwenden.

---

[1] Zur weiteren Orientierung siehe Klaus Oehler, Charles Sanders Peirce. München 1993. Zur Religionsphilosophie von Peirce siehe außerdem Donna M. Orange, Peirce’s Conception of God. A Developmental Study. Lubbock, Texas, 1984. Michael Raposa, Peirce’s Philosophy of Religion. Bloomington, Indiana, 1989. Hermann Deuser, Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce’ Religionsphilosophie. Berlin/New York, 1993. Ders.: Charles Sanders Peirce, Religionsphilosophische Schriften. Herausgegeben von Hermann Deuser. Hamburg, 1995.

[2] Zur Einführung in die Philosophie von William James und in ihre Rezeptionsgeschichte siehe Klaus Oehler (Hg.), William James, Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens. Klassiker

Die Nützlichkeit der Wahrheit und die Wirksamkeit des Wahren

Abweichend von den entstellenden Wiedergaben in weiten Teilen der Sekundärliteratur lautet die vollständige und textlich gesicherte Aussage von William James über das Wahre: „'Das Wahre' ist, um es sehr kurz zu sagen, nichts anderes als das, was uns auf dem Weg des Denkens vorwärts bringt, so wie 'das Richtige' das ist, was uns in unserem Verhalten vorwärts bringt. Dabei meine ich vorwärtsbringend in fast jeder Art und vorwärtsbringend im ganzen und großen. Denn was der gegenwärtigen Erfahrung entspricht, das wird einer künftigen Erfahrung vielleicht nicht in gleich befriedigender Weise entsprechen. Die Erfahrung überholt sich selbst zuweilen und zwingt uns, unsere Formeln richtig zu stellen."[3] Eine andere Aussage von James lautet: „Wahr heißt alles, was sich auf dem Gebiet der vernünftigen Überzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist."[4] Es heißt „aus bestimmt angebbaren Gründen" und nicht etwa „aus welchen Gründen auch immer", und in dem folgenden Text nennt James diese „bestimmt angebbaren Gründe". Der präzisen Formulierung von James entspricht auch sein weiteres Vorgehen in dieser Sache, nämlich seine Unterscheidung von Typen von Aussagen: Aussagen über wahrnehmbare Gegenstände, über abstrakte Gegenstände, über ethische und religiöse Gegenstände u.s.w. Die verschiedenen Typen von Aussagen läßt er mit verschiedenen Typen von Nützlichkeit korrespondieren. Nirgendwo läßt er jede beliebige Aussage „wahr" sein, nur weil sie bloß auf irgendeine beliebige Weise nützlich ist. Die James oft zugeschriebene Meinung, eine Aussage sei wahr, wenn der Glaube an sie nur die Leute glücklich macht, wird von James ausdrücklich zurückgewiesen. Im Falle von Aussagen über wissenschaftliche Tatsachen besteht für ihn die Nützlichkeit allein in der Zweckmäßigkeit dieser Aussage als Voraussage, das heißt als Hypothese.

Eine weitere Kritik, die schon früh gegen James vorgebracht wurde und seitdem von Zeit zu Zeit immer wieder vorgebracht wird, ist die Behauptung, daß James, wenn er über Wahrheit spricht, in Wirklichkeit gar nicht über Wahrheit spreche, sondern über die Rechtfertigung einer behaupteten Wahrheit, und daß überhaupt das Problem der Wahrheit in den wesentlichen Punkten durch das Werk des Logikers und Mathematikers Alfred Tarski gelöst sei. Ich bin nicht dieser Meinung und halte sie für falsch. James hat nicht Rechtfertigung und Wahrheit verwechselt, vielmehr hat er erkannt, daß zwischen beiden eine Verbindung besteht. Diese Erkenntnis führt in das Zentrum des Pragmatismus.

Schon Peirce fand sich mit der tradierten Form der Korrespondenztheorie der Wahrheit nicht ab, und James folgte ihm darin. Für beide war die traditionelle Formel von der Wahrheit als „Übereinstimmung mit der Realität" nicht falsch, sondern leer, weil sie unterbestimmt ist. Denn was heißt „Übereinstimmung"? Diese Leerformel suggeriert die Annahme, daß die „Übereinstimmung" unabhängig ist von den Weisen,

---

Auslegen Band 21. Berlin, 2000. Außerdem Hilary Putnam, Pragmatismus. Eine offene Frage. Frankfurt/ New York, 1995. In diesem Band vgl. zu unserem Thema den Beitrag von Hermann Deuser zur Achten Vorlesung von James: „Pragmatism and Religion", S. 185-212. Zur Zusammenschau beider Ansätze von Peirce und James siehe Helmut Pape, Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James. Weilerswist, 2002.

[3] William James, Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Übersetzt von Wilhelm Jerusalem. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Oehler. Philosophische Bibliothek, Band 297. Hamburg, 1977, [2]1984, S. 140 f.

[4] William James, a.a.O., S. 48.

in denen wir unsere Behauptungen rechtfertigen, und daß folglich das Wahre – dasjenige, was wahr *ist* – gänzlich verschieden ist von dem, was wir aufgrund unserer Rechtfertigung für wahr halten. James genügt nicht das Reden über Wahrheit. Er will wissen, wie es uns überhaupt möglich ist, die Wahrheit als Wahrheit zu begreifen. Gelegentlich übernimmt James den Wahrheitsfinalismus von Peirce, das heißt dessen finalen Begriff der Wahrheit als der „endgültigen Meinung", auf die der Erkenntnisprozeß der Menschheit schicksalhaft zusteuert, so daß Wahrheit im Endzustand nicht die Meinung ist, die nur in einer jeweiligen Gegenwart ihre Rechtfertigung findet, sondern diejenige Meinung ist, die dazu bestimmt ist, *in the long run* gerechtfertigt zu werden, also wenn die Untersuchung lange genug fortgesetzt worden sein wird, beziehungsweise fortgesetzt sein würde. James hat an dieser aus mathematischen Gründen unhaltbaren metaphysischen Voraussetzung des Peirceschen Wahrheitsbegriffes nicht festgehalten, sondern sich durchgehend mit der Feststellung begnügt: „Das einzige objektive Kriterium der Realität ist der Zwang, den sie längerfristig auf das Denken ausübt."[5] Seine Meinung ist schon hier in diesem frühen Essay von 1878, daß das, was gedacht wird, nicht im strengen Sinne prädestiniert ist, weil wir unseren Anteil dazu beitragen zu dem, was das Denken zwangsläufig ergreift, ohne diesen Anteil in seiner wirklichen Dimension genau zu kennen. So wird ihm die Wahrheit zu einer regulativen Idee, wie seine 1906 und 1907 gehaltenen Vorlesungen über den Pragmatismus belegen.

Der harte Kern der pragmatistischen Wahrheitskonzeption ist die Erkenntnis, daß unsere Verhaltensmuster, mittels deren wir unsere Entscheidungen über Wahr und Falsch treffen, nicht selbständig und losgelöst sind von der Relation, die wir „Korrespondenz" nennen. Korrespondieren mit etwas tun wir nur mittels Praktiken, die die unsrigen sind, die zu uns gehören. Genau das ist der Grund, warum Pragmatisten nicht der Meinung sind, daß Wahrheit im Begriff der Verifikation aufgeht oder gar mit ihm identisch ist. Zwischen beiden besteht eine Relation, aber nicht die Relation der Identität. Zum Beispiel: um verifizieren zu können, daß es sich bei dem Gegenstand, der da vor mir liegt, um einen Löffel handelt, muß ich vorher wissen, was ein Löffel überhaupt ist und wie ein Löffel beschaffen ist, wie er aussieht, wie er sich anfühlt und wozu er gebraucht wird. Wer das nicht schon vorher weiß, wer über dieses Gebrauchswissen, wie man heute – nach Heidegger und Wittgenstein – sagt, nicht verfügt, der ist nicht in der Lage, die Aussage „Vor mir liegt ein Löffel" oder „Das, was da vor mir liegt, ist ein Löffel" zu bestätigen. Er „kann" das nicht. Zu verstehen, was in einer Situation wahr ist, und zu verstehen, was Bestätigung ist, sind mithin verschiedene Fähigkeiten, aber doch so, daß sie etwas miteinander zu tun haben. Man hat das der Bestätigung, der Rechtfertigung, der Proposition vorausliegende Wissen auch das vorprädikative, intuitive, das Common sense-Wissen genannt. Tatsache ist, daß die Pragmatisten zu denen gehörten, die in der Modern e das Ineinander dieser beiden Wissensformen zuerst wiedererkannt und in ihrer Erkenntnistheorie berücksichtigt haben. Die Unterscheidung dieser beiden Denk- und Wissensformen, die seit der griechischen Antike ein fester Bestandteil der Erkenntnistheorie gewesen war, hatte in der neueren Philosophie ihre systematische Relevanz allmählich mehr und mehr verloren und war weithin in Vergessenheit geraten.

---

[5] William James, Spencer's Definition of Mind as Correspondence (1878). In: William James, Essays in Philosophy, Cambridge, Mass., 1978, S. 21.

In der Theorie der Hypothesenbildung entwickelte Peirce das Paradigma der Komplementarität einer diskursiven und einer nicht-diskursiven Einstellung im Forschungsprozeß. Dieser Unterscheidung entsprach die später von Hans Reichenbach[6] in die Wissenschaftstheorie eingeführte Unterscheidung der Rechtfertigung von Theorien und der Entdeckung von Theorien, des „context of justification“ und des „context of discovery“. Die Thematisierung der alltäglichen, vorwissenschaftlichen Erfahrungswelt war der genuine Ursprungsbereich des amerikanischen Pragmatismus – vor Husserl, vor Heidegger und vor Wittgenstein. Der alte Vorwurf gegen James, er habe nicht zwischen Wahrheit und Rechtfertigung unterschieden und beide miteinander verwechselt, ist daher sachlich und historisch unrichtig. Vielmehr ist etwas anderes der Fall: die Pragmatisten hatten erkannt, daß unsere Aussagen nicht im platonischen Ideenreich angesiedelt sind, sondern ihren Ort in unserem Leben haben und von daher ihre Bedeutung beziehen. Aus diesem Grund erschien ihnen auch eine Bestimmung der Wahrheit nicht möglich ohne eine Bestimmung der Wege, die zur Wahrheit hinführen. Das hat mit Verwechslung nichts zu tun. James selbst hat den Sachverhalt, um den es hier geht, in seiner anschaulichen und metaphernreichen Sprache in eine Frage gekleidet. Er fragt: „Wenn ich Ihnen sage, wie man zum Bahnhofsgebäude kommt, führe ich Sie damit nicht implizit in das W a s, in das Sein und in die Natur dieses Gebäudes ein?“[7] Damit will James sagen: das Wahre, das, was wahr ist, ist eine Relation, die immer zugleich darauf verweist, wie wir zu ihrer Erkenntnis gelangen können. An diesem Beispiel zeigt sich auch besonders klar die pragmatistische Transformation des älteren, des platonischen Essentialismus. Lag bei diesem der Akzent auf dem qualitativen Wesen, aus dem dann das Verhalten des Dinges, sein Relationengefüge allererst entspringt, so wird jetzt, im Pragmatismus, das Wesen, das Was, das Sein, die Natur des Dinges mit seinem Verhalten, das heißt mit seinem Netzwerk von Relationen, gleichgesetzt, also gleichgesetzt mit Relationen, die Relationen für ein Bewußtsein sind, also Relationsbegriffe sind und wie alle Begriffe zum Instrumentarium des Menschen gehören.

Das bedeutet, daß der Mensch als Erkennender nicht ein Spiegel ist, der passiv eine ansichseiende Ordnung widerspiegelt. „Der Erkennende ist zum einen ein Akteur und Faktor der Wahrheit, während er zum anderen die Wahrheit, die er schaffen hilft, registriert.“[8] Wir können nicht vorhersehen, welche Überlegungen *in the long run* sich als zutreffend erweisen werden, wir wissen nur, was sich in jeder einzelnen Situation als das Wahre herausstellt. Das ist das, was James „expedient“ nennt, „vorwärtsbringend“, „vorteilhaft“, „zweckdienlich“, und in diesem Sinne ist es nützlich. Deshalb kann er sagen: „Jede neue Wahrheit ist ein Vermitteln, ein Mildern von Übergängen. Sie vermählt die alte Meinung mit der neuen Tatsache, mit einem Minimum von Erschütterung und einem Maximum von Kontinuität. Wir halten eine Theorie in dem Maße für wahr, als sie dieses Problem der Maxima und Minima erfolgreich zu lösen vermag. Diese Lösung ist freilich immer nur eine approximative. Wir sagen: Diese Theorie löst dieses Problem in befriedigenderer Weise als jene; aber ’befriedigender‘ heißt: befriedigender *für uns*.“[9]

---

[6] Hans Reichenbach, Experience and Prediction, 1938. Dt. Erfahrung und Prognose. Eine Analyse der Grundlagen und der Struktur der Erkenntnis. Gesammelte Werke, Band IV, Braunschweig, 1983, S. 3.

[7] William James, The Meaning of Truth, 1909. The Works of William James, Cambridge/London, 1975, S. 108.

[8] William James, Spencer’s Definition of Mind as Correspondence, a.a.O., S. 21.

[9] William James, Der Pragmatismus, a.a.O., S. 38.

Das aber ist so, weil ein Wissen von Tatsachen ohne ein Wissen von Interpretationen nicht möglich ist. Unsere Interpretationen und die gemeinten Tatsachen stehen in einer unaufhebbaren Wechselbeziehung. Man nennt diese Einstellung den pragmatistischen Holismus und bringt damit zum Ausdruck die Sichtweise der gegenseitigen Abhängigkeit von Tatsachen, Theorien, Werten und Interpretationen. Es ist das pragmatistische Prinzip wechselseitiger Implikation. Eine direkte Konsequenz dieses Prinzips ist die für den Pragmatismus typische Zurückweisung der herkömmlichen dualistischen Systeme in Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik, die mit dem Problem konfrontiert sind, die Dualitäten unterschiedlicher Seinsschichten in einer funktionalen Einheit zu denken und praktisch werden zu lassen.

Vom Zweifel zum Glauben

Der Ursprung des modernen Pragmatismus ist die Descartes-Kritik von Peirce, insonderheit seine darin enthaltene Unterscheidung zwischen lebendigem Zweifel und philosophischem Zweifel. Man kann nicht zweifeln einfach wollen, so wie man sich entscheiden kann, jetzt zu lügen und die Unwahrheit zu sagen, Dem Universalzweifel Descartes' begegnet Peirce mit dem Argument, ein Philosoph sollte doch gefälligst nicht so tun, als ob er in der Philosophie an etwas zweifle, woran er in seinem täglichen Leben niemals zweifeln würde. Auch der Zweifel bedarf einer je konkreten Veranlassung und Rechtfertigung, nicht nur das Fürwahrhalten. Zweifel entsteht, wenn das Fürwahrhalten brüchig wird. Erfahrung von Irrtum und Täuschung führt aber nicht dazu, an allem und jedem zu zweifeln. Ohne Glauben, ohne Fürwahrhalten, das heißt ohne das Akzeptieren unbestätigter Annahmen, können wir gar nicht leben. Deshalb sind universeller Zweifel und universeller Skeptizismus unmöglich für den Menschen. Worum es tatsächlich geht, ist, eine Methode zu finden, durch die wir erkennen können, welche unserer Meinungen gerechtfertigt sind und welche nicht.

Peirce war zu seiner Betrachtungsweise angeregt worden von den Untersuchungen des schottischen Philosophen und Psychologen Alexander Bain (1818-1903), der seinerseits von John Stuart Mill (1806-1873) beeinflußt war, der im letzten Teil seines Werkes „System of Logic" (1843) zu zeigen sucht, daß die Handlungsweise eines Menschen voraussagbar ist, wenn die in seinem Bewußtsein vorhandenen und ihn motivierenden Vorstellungen bekannt sind. In Anknüpfung daran entwickelte Bain eine Theorie des Fürwahrhaltens (*belief*) und der Handlung (*action*), die Peirce in den Grundzügen übernimmt, weil er sie für richtig hielt, richtig deshalb, weil die Suche der Menschen nach Meinungen und Überzeugungen unter dem Druck der Lebensbedingungen geschieht und Gedanken und Vorstellungen nicht folgenlose Beliebigkeiten sind, sondern zu Taten disponieren, und daß die Gewohnheit eine handlungsanweisende Macht ist. Peirce hat diese Einsicht in die berühmten und vielzitierten Worte gekleidet, daß sein Pragmatismus nichts anderes sei als „eine Anwendung des einzigen Prinzips der Logik, welches Jesus empfohlen hat: 'an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen'.[10]" Es war daher durchaus konsequent, daß Peirce eine Theorie der Meinungsbildung entwickelte, die er unter dem Titel „The Fixation of Belief" 1877 publizierte. Was aus dieser Abhandlung vor allem zu lernen ist, ist der Tatbestand, daß

[10] Charles Sanders Peirce, How to Make Our Ideas Clear, 1878. Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Harvard University Press. Vol. 5. 402, Anm. 2.

der Glaube, das Fürwahrhalten, ein Schlüsselphänomen des menschlichen Lebens ist, und es ist kein Zufall, daß William James zwanzig Jahre später für sein Buch den Titel „The Will to Believe“ (1897) verwendete. Für das Grundverständnis des Pragmatismus ist der Glaube konstitutiv, weshalb der Pragmatismus auch diejenige Philosophie ist, die als erste mit der Erkenntnis ernst macht, daß aus Glauben das Wissen hervorgegangen ist und permanent hervorgeht. Das Fürwahrhalten steht am Anfang, nicht das Wissen. Wenig später lehrten dies auch Husserl, Heidegger und Wittgenstein, indem sie auf die primären Annahmen der Menschen in ihrer Lebenswelt, in ihrer Alltäglichkeit und in ihrer Lebensform hinwiesen. Vor allem aber gilt für alle Pragmatisten: Wissenschaften beschreiben nur einen von vielen Aspekten der Wirklichkeit, und auch außerhalb der Wissenschaften gibt es Wahrheit und Falschheit. Kein Pragmatist hat jemals behauptet, daß durch Forschung verifizierte Aussagen das einzige seien, womit und wovon Menschen und Kulturen leben könnten. Peirce und James zumal haben die religiöse Erfahrung als beispielhaft angesehen für diejenige Art von Erfahrung, die die Grenzender Intersubjektivität übersteigt und einem menschlichen Verlangen entspricht, das es zu respektieren gilt, dessen Natur man aber philosophisch nicht gerecht wird, wenn man den Versuch unternimmt, es auf die Privatsphäre einzuschränken, um es auf diese Weise gesellschaftlich zu neutralisieren.

Außerdem ist das Leben der Menschen viel zu kurz, als daß sie jede ihrer handlungsrelevanten Fürwahrhaltungen erst auf dem Prüfstand wissenschaftlicher Forschung testen könnten. Also sind die Menschen, da sie unter Handlungsdruck stehen, zu Hypothesen und Optionen gezwungen. Es bleibt ihnen gar kein anderer Weg als die Erprobung „lebendiger Hypothesen“, wie James die Wahlmöglichkeiten unter dem Zwang vitaler Situationen nennt. Wer etwas glaubt und für wahr hält, tut das nicht aus purer Lust und Laune, sondern aus dem Willen zum Überleben und zum Erfolg in diesem Sinne.

Das gilt auch für den Glauben aller Glauben, für den religiösen Glauben. Niemand glaubt an seine Religion und bekennt sich zu ihr aus Liebe zum Mißerfolg, sondern weil er von dem schließlichen Sieg und der Überlegenheit seines Glaubens überzeugt ist, wie auch so viele Kirchenlieder emphatisch zum Ausdruck bringen. (Man denke nur an Martin Luthers „Eine feste Burg ist unser Gott“ oder an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorfs „Jesu, geh voran auf der Lebensbahn“.) Diese Sichtweise entspringt nicht einer Pragmatisierung des Religiösen, sondern es ist genau umgekehrt: das Religiöse hat eine pragmatische, lebensdienliche Wurzel, die von der Philosophie des Pragmatismus allererst freigelegt und offen als solche benannt wurde. Es ist ein Beitrag zur Aufklärung der Natur des Menschen. Deshalb lautet ja auch der Untertitel des religionsphilosophischen Hauptwerkes von James, „The Varieties of Religious Experience“, von 1902 ausdrücklich „A Study in Human Nature“. Das wird leider oft übersehen. Es ist eines der Hauptverdienste von James, den religiösen Glauben, den Glauben an einen Gott, als mit der Glaubensstruktur der menschlichen Existenz insgesamt analytisch verbunden aufgezeigt zu haben. Menschliches Leben auf allen seinen Ebenen ist nur möglich, wo und wenn Dinge und Verhältnisse für wahr gehalten werden, das heißt geglaubt werden. Es gibt eine Hierarchie des Fürwahrhaltens. In dieser Hierarchie des Fürwahrhaltens ist das Fürwahrhalten der Aussage, daß ein Gott sei, eine bestimmte, ausgezeichnete Form des Fürwahrhaltens unter anderen Formen des Fürwahrhaltens.

Der Glaube an einen Gott

Seit Kants Kritik der Gottesbeweise wissen wir, daß die einzige philosophisch legitime Zugangsart zum Reden von Gott der Modus des Glaubens ist. Genau dafür wollte Kant mit seiner Kritik Platz schaffen. Das war, wie er erklärt, kein Verdikt gegen den christlichen Offenbarungsglauben, den er durch die Vernunftreligion, über die allein zu befinden er sich als Philosoph für befugt hielt, eindrucksvoll beglaubigt sah[11]. In dieser Perspektive, die durch Kants Lehre vom moralischen Vernunftglauben eröffnet wurde, müssen wir James' Unternehmen der Glaubensanalyse sehen, eine Perspektive, in der die Behauptung der Möglichkeit des wissenschaftlichen Beweises der Existenz Gottes ebensowenig eine vertretbare Position ist wie die gegenteilige Behauptung. Auch insoweit ist der Versuch von James, sich dem Reden von Gott über eine Analyse des Begriffes des Fürwahrhaltens zu nähern, philosophisch gerechtfertigt.

Zu berücksichtigen ist ferner die Jamessche Variante des philosophischen Perspektivismus, das heißt seine Lehre, daß die Verschiedenheit von Bedürfnissen, Interessen und Zwecken eine unterschiedliche Erfahrung zur Folge hat, freilich in den Grenzen der allen Menschen gemeinsamen Erfahrung, aber doch immerhin unterschiedlich in einem Ausmaß, das für die Lebenswelt jedes einzelnen Menschen signifikant ist. Was die Menschen in ihrem Fürwahrhalten für real halten, hängt vielfach von ihren individuellen Interessen und Zwecken ab, und es wäre ein Irrtum, ihren jeweiligen Zugang zur Realität, also ihre Meinungen, für die Realität selbst zu halten.

Diese Tatsache veranlaßte James nicht zu Resignation und menschenverachtendem Zynismus, wovon Nietzsche nicht freizusprechen ist, sondern zu der These, daß moralische und religiöse Annahmen in einem ganz bestimmten Sinne als „wahr" bezeichnet werden können, nämlich immer dann, wenn sie auf befriedigende Weise funktionieren, das heißt als Hypothesen verstanden werden können, die insofern funktionieren, als sich in dem jeweiligen Kontext mit ihnen „arbeiten" läßt, wie er dies nennt. James hat seine These auch auf den Gottesbegriff appliziert. Er erklärt: „Nach pragmatischen Grundsätzen ist die Hypothese von Gott wahr, wenn sie im weitesten Sinne des Wortes befriedigend wirkt."[12] Damit will James keinen neuen Gottesbeweis aufstellen. An einem Gottesbeweis ist James nicht interessiert. Was er im Blick hat als Pragmatist, sind die psychischen, mentalen und moralischen, das heißt handlungsrelevanten Wirkungen des Glaubens an die Hypothese von Gott und zwar auf Menschen, für deren Leben dieser Glaube etwas Entscheidendes bedeutet und bewirkt und einen qualitativen Unterschied macht.

Grundlegend für diese Einstellung von James ist eine Stelle von Peirce in dessen Schrift „How to Make Our Ideas Clear" (1878). Die Stelle lautet: „So kommen wir schließlich zu dem Greifbaren und denkbarerweise Praktischen als der Wurzel jeder realen Unterscheidung des Denkens, gleichgültig wie subtil sie sein mag; es gibt keinen Bedeutungsunterschied, der so fein wäre, daß er in etwas anderem bestünde als in einem möglichen Unterschied der praktischen Tätigkeit."[13] In dieser Aussage von Peirce haben wir *in nuce* die praktische Philosophie von James. Das Fürwahrhalten der Hypothese von Gott ist ein Gedanke im Bewußtsein eines Menschen, der in diesem

---

[11] Immanuel Kant, Akademieausgabe, Band IV, 14; Band VII, 8 und 9.

[12] William James, Der Pragmatismus, a.a.O., S. 192.

[13] Charles Sanders Peirce, How to Make Our Ideas Clear. Collected Papers 5. 400.

Bewußtsein einen Unterschied im Denken setzt, und dieser Unterschied im Denken wirkt über das Handeln und Sichverhalten wirklichkeitskonstituierend, wie die Erfahrung uns lehrt, und schafft neue Realität und neue Realitäten.

James konnte hier nicht nur der Sache nach direkt an Peirce anschließen, sondern die Peircesche Aussage dürfte überhaupt der wesentliche Anstoß für den Jamesschen Pragmatismus gewesen sein. Da James auch Mitglied des Metaphysical Club in Cambridge Anfang der 1870er Jahre war, war er mit diesem Gedanken schon seit dieser Zeit vertraut, der dann in der Peirceschen Abhandlung „How to Make Our Ideas Clear" einige Jahre später, 1878, seine charakteristische und folgenreiche Zuspitzung in der zitierten Fassung erfahren hat. Das Resultat der Jamesschen Applikation dieses Gedankens findet sich in seiner California Lecture „Philosophical Conceptions and Practical Results" von 1898 ebenso wie in den ein Jahr zuvor erschienenen Essays „The Will to Believe" und in den 1902 publizierten „Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature". Jedesmal ist das Hauptmotiv seine pragmatische Analyse des religiösen Glaubens und der religiösen Erfahrung. Für James hat die Hypothese von Gott (*hypothesis of God*) auch deshalb eine besondere Bedeutung, weil sie für ihn exemplarisch und repräsentativ ist für die Existenz der Möglichkeit, diese Welt zu verbessern. Die Überzeugung, daß diese Möglichkeit und die Bedingungen für diese Möglichkeit vorhanden sind, macht unser Leben wertvoll, noch wertvoller, und erhöht es. Aus eben diesem Grund wird die Hypothese von Gott für uns in einem eminent pragmatischen Sinne wahr.

James war der Auffassung, daß der Sinn des menschlichen Lebens in der inneren Befriedigung und Harmonie und in dem täglichen Heroismus von Frauen und Männern besteht, die, egal, wo sie in der Gesellschaft ihren Platz haben, ihr Bestes geben, und daß der Sinn des menschlichen Lebens nicht darin besteht, wie Nietzsche meinte, mit einigen wenigen Musterexemplaren den Übermenschen zu züchten. Seine Grunderkenntnis, im Anschluß an Peirce' Einsichten in „The Fixation of Belief" (1877), war die Erkenntnis, daß die Menschheit aus Glauben lebt, und mit dieser Grunderkenntnis rechtfertigte er die Ausdehnung des Glaubens über die Grenzen des traditionellen Wahrheitsverständnisses hinaus in all den Fällen, wo der Glaube lebensstabilisierend wirkt und, wie in der Religion, den Willen zur Sittlichkeit stützt und stärkt oder sogar, wie Kant meinte, überhaupt allererst begründet und sichert.

In einer frühen Äußerung von 1881 versucht James, den Gottesbegriff durch zwei Merkmale einzugrenzen: erstens durch die Eigenschaft einer Fundamentalkraft im Universum und zweitens durch die nähere Bestimmung derselben als einer geistigen Potenz, die es dem Menschen möglich macht, einen Zugang zu finden zu dem, was er Gott nennt. Diesen Definitionsversuch hat man den Jamesschen „Minimalbegriff" von Gott genannt[14].

In seinem religionsphilosophischen Hauptwerk „The Varieties of Religious Experience" (1902) entwickelt James dann seinen Gottesbegriff gemäß der pragmatischen Methode. Das Ergebnis ist, kurz gesagt, die Zurückweisung des scholastischen Gottesbegriffes mit seinen Implikaten der Notwendigkeit, Absolutheit, Vollkommenheit, Einfachheit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit, Unveränderlichkeit. Dieses begriffliche Inventar der scholastischen Gottesgelehrsamkeit hält er für das menschliche Leben ohne praktische Bedeutung und Relevanz.

---

[14] Siehe Edward H. Madden, in: The Works of William James, Vol. VI, 1979, Introduction S. 14.

Von diesen metaphysischen Eigenschaften Gottes unterscheidet er die moralischen Attribute Gottes, die eine Beziehung zum gelebten Leben der Menschen hätten. Denn sie forderten den Menschen auf zu einer bestimmten Mitwirkung, Synergie, bei der Realisation seiner guten Zwecke. Das Theodizeeproblem bleibt allerdings bei James ein offenes Problem. Seine Ansätze in diese Richtung bleiben ein Fragment. In „A Pluralistic Universe“ (1909), kurz vor seinem Tod (1910), sagt er, daß der Begriff von Gottes Allmacht (omnipotence) aufgegeben werden muß, wenn Gott als ein Gegenstand religiöser Verehrung gehalten werden soll. Mit der Allmacht wäre dann auch seine Allwissenheit hinfällig und ebenso seine Unendlichkeit. „I believe that the only God worthy of the name *must* be finite“ (in „A Pluralistic Universe“ III). Nach dieser Destruktion der metaphysischen Eigenschaften bleiben von der Personalität Gottes im jüdisch-christlichen Verständnis bei James nur die pragmatisch relevanten Eigenschaften übrig. Wie diese allerdings ohne die ontologisch-metaphysischen Eigenschaften Gottes wie Seiendheit, Einheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Einzigkeit, Notwendigkeit u.s.w. überhaupt sollen gedacht werden können, darüber hat sich James nicht mehr geäußert.

Diese Amputation des klassischen Gottesbegriffes, wie sie James vornimmt, blieb lange unverstanden und blieb auch mir lange Zeit unverständlich. Erst als mir vor vielen Jahren in einem Gespräch 1961 in New York Hans Jonas, der an der New School for Social Research in New York City lehrte, von der Ermordung seiner Mutter in Auschwitz erzählte und dann an mich die Frage nach der Existenz eines gnädigen oder doch wenigstens gerechten Gottes stellte, öffnete sich mir plötzlich und zum ersten Mal der Problemhorizont der Jamesschen These von dem nicht-vollkommenen, nicht-allmächtigen und nicht-allwissenden Gott. Hans Jonas hat später diesen Gedanken weitergedacht und im Zusammenhang seiner theologischen Reflexionen auch veröffentlicht[15]. Seitdem erscheint die auf den ersten Blick sonderbare These von James in einem anderen Licht und man kommt nicht umhin, den Tiefgang des Jamesschen Denkens zu bewundern.

Für James war aber etwas anderes zweifellos noch wichtiger als diese quasitheologischen Festlegungen bezüglich des Gottesbegriffes, nämlich die Bezugnahme auf den Begriff des Göttlichen (*divine*), weil das Göttliche als der eigentliche Referent der religiösen Kommunikation des Menschen generalisierend für das in Anspruch genommen werden kann, was für James das Phänomen der Religion als einer menschlichen Verhaltensform ausmacht. In diesem Sinne erklärt er: „Das Göttliche soll für uns nur eine erstrangige Realität (*a primal reality*) bedeuten, und zwar in dem Grade, wie das Individuum sich angetrieben fühlt, ihm feierlich und erhaben zu entsprechen“ („Varieties“ II). Das heißt: das Erlebnis des Göttlichen, des Numinosen, des schlechthin Anderen setzt Energien frei, deren ethisierende Nützlichkeit für die Menschheit und für das Ganze der von uns überschaubaren Geschichtszeit der Menschheit ernsthaft nicht in Frage gestellt werden kann. Eine Menschheit ohne die *Zehn Gebote* und ohne die *Bergpredigt* und ohne die verzweifelten Anstrengungen, diesen zivilisierenden Forderungen irgendwie approximativ zu entsprechen oder an ihnen zu scheitern, auf jeden Fall sich zu ihnen konnativ zu verhalten, wäre ein moralischer Rückschritt, wahrscheinlich sogar mehr als das: es wäre ein Rückfall auf archaische Entwicklungsstufen der Menschengattung.

---

[15] Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Frankfurt a. M., 1984.

Das betrifft nun allerdings zentral die Beziehung von Religion und Moral. Hier lohnt sich ein Blick auf Kant. Kant bestimmt das Sittengesetz (den *Kategorischen Imperativ*) begründungslos als *Faktum der Vernunft*. Desgleichen sagt er vom Gewissen, es sei nicht etwas „Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich" („Metaphysik der Sitten", 400). Das Gewissen ist „eine unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht". Er nennt es „das moralische Gefühl". Aus der Sicht Kants haben wir also nicht die Pflicht, ein Gewissen zu haben: man hat es, ob man will oder nicht. „Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden, um ihr Gehör zu verschaffen" (a.a.O. 401). „Wenn es aber zur Tat kommt, oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich" (a.a.O. 401). Die emotionale Komponente des sittlich-religiösen Phänomens, die von Kant keineswegs, wie wir sehen, verkannt oder übersehen wird, findet in verallgemeinerter Form Eingang auch in den Jamesschen Pragmatismus und zwar in Gestalt der Einbeziehung der Subjektivität, die sich nicht in Rationalität erschöpft, sondern auch affektiv ist. Deshalb James' gesteigertes Interesse an der religiösen Selbsterfahrung, was dazu geführt hat, daß die „Varieties of Religious Experience" auf weiten Strecken aus den Selbstaussagen affektiv einschlägig Betroffener bestehen, deren exaltiertes religiöses Bewußtsein in eminenter Weise Einfluß auf ihre Lebensführung gehabt hat. Man könnte auch von Patientenprotokollen sprechen, die hier die Folie der Jamesschen Religionsphänomenologie bilden. Angesichts dieser religiös-existentiellen Konkretheit haben dogmatische Abstraktionen der traditionellen Begriffsscholastik nur noch den Status eines empiriefernen Räsonnements, das nach Klassenzimmer riecht.

Der Gegenstand der religiösen Erfahrung

Welchen ontologischen Status hat der Gegenstand der religiösen Erfahrung für den Pragmatismus: ist er ein dem religiösen Erleben externer Gegenstand oder ist er ein dem religiösen Erleben interner Gegenstand, dergestalt, daß er lediglich ein Produkt von Vorgängen ist, die sich allein im Bewußtsein oder Unterbewußtsein abspielen[16]. In den Ausführungen von James' „Varieties of Religious Experience" findet die Frage eine vielschichtige Beantwortung. Die Basis der Untersuchung bilden Berichte von religiösen Bekehrungserlebnissen, die der Ausgangspunkt für eine Phänomenologie der religiösen Erfahrung sind.

Für die religiöse Erfahrung setzt James einen Begriff von „vollständiger Wirklichkeit" voraus, der sowohl objektivierbare, das heißt intersubjektiv überprüfbare und in diesem Sine öffentlich zugängliche Realität umfaßt, als auch solche Wirklichkeit, die sich nur der Subjektivität des Individuums zeigt. James deutet diese subjektive Erfahrung, die das Individuum in seinem eigenen Erlebnishorizont macht, als die

[16] Zum Folgenden siehe die einschlägigen Untersuchungen zu diesem Thema von Michael Hampe und Felicitas Krämer, Befreiende Erfahrungen. Religion bei William James. In: Zeit und Welt. Denken zwischen Philosophie und Religion. Hrsg. von Eveline Goodmann-Thau. Heidelberg, 2002, S. 107-141. Erstmals in umfassender Weise und im Vergleich mit Nietzsche wird die Religionsphilosophie von William James behandelt in dem Werk von Kai-Michael Hingst, Perspektivismus und Pragmatismus. Ein Vergleich auf der Grundlage der Wahrheitsbegriffe und der Religionsphilosophien von Nietzsche und James. Würzburg, 1998.

Empfindung einer kosmischen Affinität, die das Individuum als seine Beziehung zu einem „größeren Selbst“ erfährt. Die in der neuzeitlichen Erkenntnistheorie scharfe Trennung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt findet durch die spezifisch pragmatistische Voraussetzung des handelnden Menschen insoweit eine qualitative Veränderung, als die Wirklichkeit von dem Menschen kreativ mitgestaltet wird, so daß die vermeintliche Kontraposition von Subjekt und Objekt im Kontext der menschlichen Erfahrungswelt relativiert ist.

Nach der Auswertung der Erlebnisberichte über religiöse Bekehrungen kommt James zu der Feststellung, daß aus den beschriebenen religiösen Erfahrungen ein besonders intensives Realitätsgefühl („sense of reality“) spricht, das mit der Vorstellung verbunden ist, dem Erlebten korrespondiere ein höheres, ideales Sein, das in die Erlebniswelt des Individuums hineinwirke, sich mitteile und empfunden, gespürt, geahnt werde. Auch bei Peirce begegnet uns diese Relation von Idealität und Realität, auch im religiösen Bereich, wie wir noch sehen werden. Auch bei Peirce findet sich, wie bei James, der Gedanke, daß der Sinn, das Gespür für eine Realität, die von der Wahrnehmung unserer Einzelsinne nicht erreicht wird, durchaus zur Grundausstattung unseres Erkenntnisapparates gehört. Darauf werden wir noch zurückkommen.

James glaubt, dieser religiösen Realitätsgewißheit insonderheit bei den religiös Erweckten und Bekehrten zu begegnen, denen sich ein Sinnzusammenhang zeigt, der in dem fragmentierten Normalzustand des Alltagslebens sich nicht zeigt. Die Gewißheit eines solchen Sinnzusammenhangs macht das Gefühl des Erlöstseins aus und ist die Ursache für den psychischen Zustand des inneren Friedens und der inneren Harmonie, jenseits der Zerrissenheit und Gespaltenheit in der unerlösten Welt. In der religiösen Erfahrung wird ein Realitätssinn lebendig, der sich unmittelbar umsetzt in ein Gefühl der Geborgenheit im Kosmos, ein Gefühl kosmischer Affinität, das sowohl von James als auch von Peirce thematisiert wird und von beiden auch als soziales Integrationsmittel interpretiert wird.

Bemerkenswert ist, daß James als Psychologe keineswegs, wie man vermuten sollte, die These vertritt, daß das religiöse Erleben nur eine bewußtseinsimmanente Reflexion eigener Vorstellungen ohne eine bewußtseinsexterne Referenz ist und sonst gar nichts, außer einer Halluzination. Aus durchaus fachspezifischen, experimentalpsychologischen Gründen hielt es James für wissenschaftlich nicht gesichert, zwischen bewußtseinsinternen und bewußtseinsexternen Ursachen bzw. Faktoren randscharf zu differenzieren. Damit wird die Trennlinie zwischen Subjektivität und Objektivität problematisch. Die dadurch aufkommende Unbestimmtheit der Grenzen zwischen der Sphäre des Subjektes und der des Objektes veranlaßte James zur Zurückhaltung hinsichtlich diesbezüglicher Annahmen der Psychologie und Psychopathologie seiner Zeit und schafft so den Raum für die Selbständigkeit und Eigenrealität der religiösen Erfahrung, durchaus mit Bezug auf die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes[17].

Das für seine Religionsphilosophie zweifellos wichtigste Element ist der Begriff der „Vollständigen Wirklichkeit“ als Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung. Abweichend von der üblichen wissenschaftlichen Einstellung, die nur an Abstraktionen und Generalisierungen interessiert ist, fragt James auch danach, was es für ein Subjekt bedeutet, Objekte der Forschung zu erfahren, um so mehr, als hierbei, bei der wissen-

[17] Siehe z. B. „The Will to Believe“ (1897). The Works of William James, 1979, S. 93.

schaftlichen Objektivierung, Handlung mit im Spiel ist, die den Zustand des Subjektes laufend verändert und auf diese Weise konkrete Wirklichkeit erschafft, die neben ihrer objektiven, öffentlichen Dimension auch eine subjektive, private hat, dergestalt, daß auch diese subjektive, private Dimension durchaus, ja sogar in hohem Grade, handlungsrelevant ist. Gemäß der Ansicht von James ist es gerade die konkrete, individuelle Wirklichkeit, worauf sich nicht die Wissenschaft, aber die Religion bezieht. Wissenschaft erreicht die konkrete, individuelle Wirklichkeit nicht, denn ihre Begriffe und Formeln haben es mit dem Allgemeinen zu tun, das oberhalb der konkreten, existentiellen Lebenswirklichkeiten der Menschen seinen Ort hat und der Unmittelbarkeit persönlicher, individueller Erfahrung entbehrt. Deshalb verändert die unpersönliche wissenschaftliche Erkenntnis auch nicht den Menschen in seinem Personsein, wohl aber das persönliche Getroffenwerden in der religiösen Erfahrung. Was der Mensch nach James in dieser Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung erfährt, ist das Leben selbst, das in der religiösen Erfahrung in seiner ganzen, universellen, kosmischen Weite und Dichte dem Individuum spürbar wird, – wenn sich „der Himmel öffnet“, wie es poetisch in der Sprache des Bekehrten heißt, oder „die Hand Gottes“ sichtbar wird. In diesen und anderen Metaphern spricht sich die Metaphysik des religiösen Erlebnisses aus.

Was darin zum Ausdruck kommt, ist das Empfinden einer kosmischen Verbundenheit zwischen dem personalen Selbst des Individuums und einem höheren, größeren Selbst, das die Allmacht selbst ist, in der Sprache von James, daß „das personale Bewußtsein in ein größeres Selbst übergeht, von dem rettende Erfahrungen ausgehen“[18]. James setzt hier eine Relation an zwischen dem individuellen Ich und dem Göttlichen, und diese Hypothese nennt er seinen „Über-Glauben“ („over-belief“). Inhalt dieses Über-Glaubens ist, daß das Individuum in einer kosmischen Affinität zu einem Größeren und Göttlichen steht und aus dieser Affinität heraus existiert[19]. Festzuhalten ist, daß das individuelle Selbst nach James eine subjektive Erlebnisqualität besitzt, die für den Aufbau des Realitätsbegriffes eine konstitutive Bedeutung hat und die Abstraktionsleistung des wissenschaftlichen Allgemeinbegriffes nach der Seite der individuellen Subjektivität ergänzt. Deshalb spricht James von „vollständiger Wirklichkeit“, im Gegensatz zu der durch die Herrschaft des Allgemeinbegriffes wissenschaftlich halbierten Wirklichkeit.

Auf der Grundlage seines Begriffes der „vollständigen Wirklichkeit“ kann James in seiner Theorie des „Radikalen Empirismus“ so weit gehen, allein das Erfahrene und Erfahrbare als das Reale zu definieren. Das in diesem Sinne Erfahrene und Erfahrbare, das heißt das wissenschaftlich sowie das unmittelbar subjektiv Erfahrene und Erfahrbare zusammen machen nach James die vollständige Wirklichkeit aus. Die in diesem Sinne ganzheitliche Erfahrung ist im Akt des Erfahrens eine unteilbare Ganzheit, erst in der nachträglichen Reflexion auf sie kann der Versuch unternommen werden, die wissenschaftliche Erfahrung von der unmittelbaren Erfahrung zu trennen. Gemäß der nicht-dualistischen Methode des „Radikalen Empirismus“ unterscheidet dieser nicht nach Subjektivem und Objektivem, denn der unendliche Strom der Erfahrung ist bezüglich der Subjekt-Objekt-Unterscheidung neutral. Sofern diese Unterscheidung dennoch

---

[18] William James, The Varieties of Religious Experience (1902). The Works of William James, 1985, S. 515. Dt.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Übersetzt von Eilert Herms und Christian Stallhut, Olten, 1979, S. 492.

[19] William James, The Varieties of Religious Experience. Postscript, S. 413.

gemacht wird, ist sie die Projektion einer nachträglichen Reflexion. Erfahrbar sind letztlich für den James des „Radikalen Empirismus“ ab 1905 nur noch Relationen, in denen die einzelnen Erfahrungspartikel stehen. In dieses Erfahrungsmodell fügt sich die Relation von Individuum und Göttlichem als die höchste Relationalität des Kosmos ein.

Mit dem Wegfall der Unterscheidung von bloßer Subjektivität und purer Objektivität geht in den „Varieties“ konform die Geltung der pragmatistischen Realitätsdefinition, die die Wirklichkeit als das Wirksame bestimmt. Das Signifikante der Maxime des Pragmatismus ist die Feststellung, daß es eine Wirklichkeit gibt, die unabhängig von dem besteht, was jeder einzelne Mensch als einzelner erfährt, daß aber Aussagen über die Wirklichkeit ohne Bedeutung sind, wenn von ihrem Bezugsrahmen abstrahiert wird, das heißt, wenn sie ohne den Rückbezug auf das menschliche Leben als möglich gedacht werden[20]. Diese Rückbindung an die Modalitäten des menschlichen Lebens macht das existentielle Moment des Pragmatismus aus. Infolgedessen hat für den Pragmatismus Wissen als solchermaßen innerweltliches, menschenabhängiges Wissen *eo ipso* den Charakter einer handlungsorientierenden Überzeugung, deren Wahrheit immer auch die Erwartung eines Handlungserfolges impliziert. Nur in diesem Sinne können nach James das Reden von Gott und die religiöse Rede überhaupt „wahr“ sein. Es geht ihm, noch einmal sei dies gesagt, nicht um den Nachweis der Existenz Gottes. Religiöse Rede ist für James in dem Sinne „wahr“, insoweit die mit ihr angesprochenen und ausgedrückten Lebensformen erkennbar dazu beitragen, das Glück von Menschen dauerhaft zu befördern. Diese Beobachtung von James entspricht ja auch seiner spezifischen Einstellung gegenüber dem Phänomen des Religiösen: es ist nicht seine Absicht, dieses *in toto* zu erfassen und zu beschreiben, vielmehr nur einen Aspekt desselben genauer zu untersuchen, nämlich wie religiöse Vorstellungen faktisch wirken und wirksam sind. Insoweit solche Wirkungen gut sind, sind sie als der eigentliche Inhalt religiösen Glaubens zu betrachten. Religiöse Rede läßt sich folglich interpretieren als Versuch, die allgemeine Idee einer guten menschlichen Lebensform zum Ausdruck zu bringen. Mehr nicht, aber auch nicht weniger. Alle darüber hinausgehenden religiösen Annahmen, wie beispielsweise der Glaube an eine reale Fortdauer unseres Lebens als Personen nach unserem Tod, sind in der Perspektive von James willkürlich und nicht Gegenstand seiner religionsphilosophischen Untersuchung.

Bei der Entstehung des Neuen geht die Schöpferkraft des Menschen mit in die Konstruktion des Wirklichen ein. Auch bei der Wirkung des Gebetes rekurriert James auf die Wirksamkeit, genauso wie bei jedem anderen projektiven Handeln des Menschen. Die Analyse der Beziehung von Ursache und Wirkung nimmt im Pragmatismus eine andere Gestalt an als im Szientismus und im traditionellen Empirismus: im Vordergrund steht die Frage nach den Wirkungen einer Vorstellung auf das individuelle menschliche Leben und die Herstellung von Wirklichkeit durch den fortschreitenden Gestaltungswillen des Menschen.

Man muß zugeben: nicht wenige Zielsetzungen, die James mit seiner Religionsphilosophie verbindet, bleiben unerfüllt und verlieren sich im Fortgang des Textes der „Varieties“ im Dickicht arbiträrer Spekulationen, willkürlicher Annahmen oder unbegründeter Mutmaßungen, die im besten Fall als Hypothesen interpretiert werden kön-

[20] Siehe dazu Pirmin Stekeler-Weithofer, Religionsphilosophie nach William James. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 33, 1991, S. 74-87, speziell S. 77 ff. („Das pragmatische Sinnkriterium“).

nen, deren Bestimmung ihres Wahrscheinlichkeitsgrades künftigen Untersuchungen künftiger Generationen überlassen bleibt. Manches bleibt für den gegenwärtigen Leser zweifelhaft, unverifizierbar.

Wen wundert das? Weiß man doch bei der Lektüre der „Varieties“ ohnehin nicht, wovor man mehr Respekt haben soll: vor dem Mut des Autors, so tief in die Phänomenologie religiöser Erfahrungen einzudringen und eine Theorie derselben zu versuchen, oder vor dem Scharfblick und der Einsichtsfülle des Religionsphänomenologen William James. Wie immer man zu den Analysen von James stehen mag, es ist jedenfalls unleugbar, daß sich der Pragmatist William James auf eine äußerst differenzierte und verantwortungsvolle Weise mit der Religion auseinandergesetzt hat. Und das gleiche muß, wie wir im folgenden sehen werden, auch von dem Hauptbegründer der Philosophie des Pragmatismus, Charles Sanders Peirce, gesagt werden.

Die Hypothese der Realität Gottes

Peirce teilt die Einsicht Kants, daß die sittliche Weltordnung ohne die Annahme der religiösen Weltordnung nicht denkbar und nicht möglich ist. Peirce hat in der Abhandlung „Neglected Argument for the Reality of God“ (1908) drei Argumente für die Realität Gottes formuliert. Das erste Argument nennt er das „anspruchslose Argument“ (*the humble argument*). Mit diesem fordert er uns auf, uns in einen Zustand des „Sinnens“ (*musement*) zu versetzen, das heißt in einen Zustand der Nachdenklichkeit, die keinen bestimmten Zweck verfolgt, sondern ein Spiel der Gedanken über das Wunder der Welt ist, darüber, daß überhaupt etwas ist, daß Sein ist. „Die besondere Beschäftigung, die ich meine, (...) kann entweder die Form ästhetischer Kontemplation annehmen oder die eines weit entrückten Projektemachens (...) oder die Betrachtung irgendeines Wunders (...), mit Spekulation über die Ursache. Es ist diese Art – ich will sie „Sinnen“ über das Ganze nennen – die ich besonders empfehle, weil sie zur rechten Zeit in das Neglected Argument sich ergießen wird.[21]“

Mit „Sinnen“ (*musement*) meint Peirce eine frei spielende, kontemplative Spekulation, in der man sich seinen spontanen Einfällen über die Natur und den Ursprung der Welt überläßt. Er ist zutiefst davon überzeugt, daß eine meditative Spekulation dieser Art die Idee Gottes als des Schöpfers des Universums eingibt oder nahelegt und daß, wenn diese Idee erst einmal in das Denken Eingang gefunden hat, sie sich als außerordentlich resistent und sogar als attraktiv erweist – bis zu dem Grade, daß der so meditativ Verfahrende „aufgerührt sein wird bis in die Tiefen seiner Natur durch die Schönheit der Idee und durch ihre erhabene Nützlichkeit, sogar bis zu dem Punkt, daß er seinen, genaugenommen, hypothetischen Gott ernsthaft liebt und anbetet“[22]. Aber der noch so ernsthaft Glaubende bleibt ein Glaubender und ist kein Wissender, und deshalb – das will Peirce mit seiner Rede vom „hypothetischen Gott“ zum Ausdruck bringen – ist Gott, an den der Glaubende fest und ernsthaft glaubt, vom Standpunkt des Wissens gleichwohl eine Hypothese.

Das zweite „vernachlässigte“ Argument soll zeigen, warum die Hypothese der Realität Gottes für uns so natürlich ist: „Das zweite der Argumente ist das Argument, das, so scheint mir, von denen, die über natürliche Theologie geschrieben haben, „ver-

---

[21] Charles S. Peirce, Collected Papers (CP) 6. 458.

[22] CP 6. 467.

nachlässigt“ worden ist. Es besteht darin, daß es zeigt, daß das anspruchsvolle Herz hingerissen sein wird von der Schönheit und Anbetungswürdigkeit der Idee, wenn ihr so nachgegangen wird.“[23] Damit soll gesagt sein, daß jeder Mensch, wenn er sich genügend Zeit und Raum läßt, also sich öffnet, in sich auch ein Verlangen nach Transzendenz und Spiritualität findet, also in sich die Erfahrung machen kann von etwas, das über das eigene, individuelle Leben hinausgeht, es transzendiert und auf größere Zusammenhänge verweist, die er rational nicht erfassen, wohl aber emotional erfahren kann. Mit anderen Worten: der Mensch hat metaphysische Bedürfnisse, die ihn zu Grenzerfahrungen führen, und diese metaphysischen Bedürfnisse können naturgemäß von keinen innerweltlichen und auch nicht von politischen Heilslehren befriedigt werden, sondern allein von der Religion oder, in der Sprache von Peirce, von der Hypothese der Realität Gottes. Im Sinne dieser Hypothese kann der Gott, an den ein Mensch glaubt, gar nicht tot sein. Diese Hypothese ist, wie James sagt, eine *lebendige* Hypothese.

Das dritte der drei Argumente ist eine abschließende Bewertung des ersten, des sogenannten „anspruchslosen Argumentes“, die die Hypothese der Realität Gottes für gerechtfertigt hält und darüber hinaus für eine instinktive Common sense-Annahme[24] und für ein natürliches Urteil des „verständigen Herzens“ (*sensible heart*)[25].

Wie die anderen Pragmatisten nach ihm auch, interessiert sich Peirce nicht für den Gottesbegriff der theologischen Dogmatik. Statt dessen rehabilitiert er die Gottesempfindung des „verständigen Herzens“, und zwar tut er das durch den Hinweis auf die ästhetische Attraktivität der in der Gottesempfindung lebendigen Idee Gottes. Ihre natürliche Anziehungskraft rechtfertigt nach Peirce die Annahme dieser Hypothese. Ihre Vorrangstellung erscheint außerdem plausibel, wie Peirce im systematischen Bezugsrahmen seiner Theorie der Ästhetik zeigt: die Attraktion der Idee Gottes besteht in der Ordnung, die sie als Hypothese sowohl in bezug auf die Erklärung des Ursprungs des Universums als auch in bezug auf ein Ideal des praktischen menschlichen Verhaltens stiftet[26]. Aus dieser Sicht ist das Universum ein Symbol Gottes, dessen letztes Ziel die Selbstoffenbarung seines Wesens ist[27].

Zusammengefaßt läßt sich über die Religionsphilosophie von Peirce sagen, daß man sie erstens im Kontext der Philosophie der New England Transzendentalisten wie vor allem Ralph Waldo Emersons sehen muß[28]. Zweitens ist festzustellen, daß das Charakteristische seiner Religionsphilosophie in seiner Nominalismuskritik wurzelt. Diese hindert ihn daran, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dominant werdende naturwissenschaftlich-positivistische Wissenschaftsverständnis in Gestalt eines psychologistischen Naturalismus, eines physikalistischen Determinismus und eines naiven religiösen Dezisionismus zu übernehmen. Seine Metaphysikkiritik der 1860er und 1870er Jahre zeigt, daß er weder in Fragen der Natur noch in Fragen des religiösen Glaubens dogmatische Entscheidungen zu akzeptieren bereit war. Was Fragen des praktischen religiösen Glaubens betrifft, so war für Peirce, wie übrigens auch für James, der äußere Rahmen der hierbei leitenden Einstellung der Bildungsprotestantismus

---

[23] CP 6. 487.

[24] CP 6. 468 f.

[25] CP 6, 493.

[26] CP 6. 465.

[27] CP 5. 119.

[28] Vgl. Ralph Waldo Emerson, Die Natur. Ausgewählte Essays. Einleitung (II): Der amerikanische Transzendentalismus, S. 27-51. Stuttgart, ^{2}1990.

von New England mit seinem emphatischen religiösen Individualismus. Eine tiefe Verehrung gelebter, praktizierter Religiosität und der Grundwahrheiten des Christentums verband sich in dieser Einstellung mit einer kritischen Haltung gegenüber der verfaßten Kirche und der Theologie als verfaßter Dogmatik. Das war zwar nicht von zwingender Konsequenz (z. B. wenn man an die notwendigen institutionellen Bedingungen des geschichtlichen Überlebens eines Glaubensbekenntnisses denkt), aber es war so. Im Vordergrund stand bei den Pragmatisten der Versuch, sich Klarheit zu verschaffen darüber, woher unsere Überzeugungen eigentlich kommen. Bei den religiösen Überzeugungen führte die Analyse schließlich zu dem instinktiven Ursprungsbereich des Glaubens überhaupt, dem Für-wahr-Halten (*belief* bzw. *faith*) als einer Grundstruktur menschlichen Verhaltens. Die Annahme solcher Ursprünglichkeit des Für-wahr-Haltens erwies sich für die Logik der Alltäglichkeit als ebenso gültig wie für die Abduktion der Einzelwissenschaften. Es enthüllte sich den Untersuchungen der Pragmatisten als ein Grundmuster menschlicher Existenz.

Glauben und Wissen in der Perspektive des Pragmatismus

Für das Grundverständnis der Philosophie des Pragmatismus kommt dem Titel der Schrift von William James „The Will to Believe“ eine richtungweisende Bedeutung zu. Dieser Wille zum Glauben hat eine Nähe zu der Lehre Kants vom Primat der praktischen Vernunft, und diese Nähe drückt sich darin aus, daß beide, Kant und James, die Rechte des Glaubens, besonders auch des religiösen Glaubens, gegenüber den Ansprüchen des Wissens verteidigen. Der Pragmatismus geht aber noch weiter, indem er lehrt, daß der Glaube auch in dem Sinne primär ist, daß überhaupt alles Wissen erst aus Glauben hervorgegangen ist und weiterhin hervorgeht. Nicht nur in der vorwissenschaftlichen, alltäglichen Lebenswelt ist das so, wo unser Gebrauchswissen sich erst als Folge von Probieren und Hantieren im Umgang mit den Dingen einstellt, sondern auch in der Wissenschaft ist das so, wo neue Erkenntnisse zuerst in der Form von Hypothesen formuliert werden, die dann aus einer Überprüfung erfolgreich hervorgehen, jedenfalls bis auf weiteres, solange sie gemäß dem Prinzip des Fallibilismus nicht durch neue Erfahrungen oder neue Experimente widerlegt werden. In diesem Sinne wird Wahrsein als das definiert, was sich durch seine praktischen Konsequenzen bewährt. Das Wahre ist das Zweckdienliche im Bereich unseres Denkens, so wie das sittlich Gute das Zweckdienliche im Bereich unseres Handelns ist.

Kant vorverweist in diese Richtung des Denkens, wenn er in der „Kritik der praktischen Vernunft“ feststellt, daß „alles Interesse zuletzt praktisch ist und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“[29]. In der „Kritik der reinen Vernunft“ fügt Kant im dritten Abschnitt des „Kanon der reinen Vernunft“ über das Thema „Meinen, Wissen und Glauben“ einige Bemerkungen an über die Arten dessen, was er „praktischen Glauben“ nennt[30]. Diese Bemerkungen Kants kommen dem sehr nahe, was der Pragmatismus darunter versteht, eingeschlossen der Glaube an einen Gott, den Kant in diesem Zusammenhang an exponierter Stelle ausdrücklich nennt.

---

[29] Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. v. Karl Vorländer. Hamburg, 1952. Philosophische Bibliothek, Bd. 38, S. 219.

[30] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. v. Raymund Schmidt. Hamburg, 1956. Philosophische Bibliothek, Bd. 37, B. 852.

Inzwischen gibt es zahlreiche Varianten der Philosophie des Pragmatismus. Aber allen Richtungen des Pragmatismus gemeinsam ist der zentrale Begriff des *belief*, den zuerst Peirce in seiner Abhandlung von 1877 unter dem Titel „The Fixation of Belief" als Grundbegriff des Pragmatismus herausgearbeitet hat, indem er auf die wesentliche Funktion des Fürwahrhaltens, des Glaubens in der menschlichen Lebenswelt hinwies und diesen Begriff zu einer anthropologischen Konstanten erklärte. Der Pragmatismus nahm damit im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts im systematischen Rahmen seiner Epistemologie eine Erkenntnis vorweg, die zu den Grundlagen des Philosophierens im 20. Jahrhundert gehörte und ihre Gültigkeit wohl nicht mehr verlieren wird.

Die pragmatistische Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen verweist auch noch auf einen tiefer liegenden Sachverhalt, mit dem wir heute im Zeitalter einer entfesselten Konsummentalität konfrontiert sind. Wir leben moralisch über unsere Verhältnisse, das heißt wir leben von der moralischen Substanz vergangener Zeiten und Generationen. Die moralischen Rahmenbedingungen der modernen Welt sind die Restbestände von dem Erbe eines moralischen Bewußtseins, das aus der Vergangenheit stammt und sich im wesentlichen der religiösen Überlieferung der Menschheit verdankt. Über andere Quellen *in moralibus* verfügen wir nicht, und ein neuer Moses und ein neuer Christus und ein neuer Mohammed sind nicht in Sicht. Der Verfassungsrechtler und frühere Richter am Bundesverfassungsgericht Ernst-Wolfgang Böckenförde hat 1991 diesen für unsere Zivilisation bedrohlichen Tatbestand in dem berühmten Diktum ausgedrückt: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann"[31]. Die Philosophie des Pragmatismus trägt diesem verhängnisvollen Umstand mit der Theorie des Glaubens (*belief*) unter Einbeziehung des religiösen Glaubens voll Rechnung und schöpft dadurch die existentiellen Potentiale religiöser Glaubensüberzeugungen aus. Die Philosophie des Pragmatismus stellt insoweit in der Neuzeit und in der Gegenwart die große Ausnahme eines Denkens dar, für das Wissenschaft und Glaube (im Sinne von Für-wahr-Halten) nicht Gegensätze sind, sondern zwei Dimensionen, die einander bedingen. So kommt es im Pragmatismus zu einem umfassenden Realitätsbegriff, einschließlich des religiösen Glaubens, und zwar im festen und zuversichtlichen Blick auf den Fortgang der Wissenschaft zum Segen der Menschheit.

[31] Ernst-Wolfgang Böckenförde, Recht – Staat – Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M., 1991, S. 112.

Philotheos **3** (2003) 31-39

Wolfgang Speyer
Salzburg

Vom Paradox der Wirklichkeit
Eine philosophisch-theologische Skizze

1. Grundlegung

Fehleinschätzungen über das Ganze der Wirklichkeit kommen in allen Wissenschaften, vornehmlich in der Kultur- und Geisteswissenschaft mit Einschluss der Religionswissenschaft und damit auch der Anthropologie, daher, dass der Verstand, wenn er ausschließlich rationalistisch-positivistisch vorgeht, immer nur Teilwahrheiten zu Tage fördern kann. Die Wirklichkeit, auf die das diskursive Denken und mit ihm die Wissenschaft gerichtet sind, ist aber nicht bis auf ihren tragenden Grund hin analysierbar. Sie ist keine Maschine, die aus Teilen zusammengesetzt ist und deren Teile dann das Ganze bilden. Deshalb kann eine rationalistische und einseitig analytisch vorgehende Wissenschaft nur bestimmte Schichten des Konkreten in der Wirklichkeit freilegen. Sie darf die so gefundenen Ergebnisse, von denen nicht wenige in Folge der Vermittlung durch die Technik zur Beherrschung bestimmter Möglichkeiten der Wirklichkeit geführt haben, nicht verabsolutieren.

Ein Hauptmotiv des wissenschaftlichen Umgangs mit der Welt bestand immer schon darin, die Mächte der Wirklichkeit dem menschlichen Willen so weit wie möglich dienstbar zu machen. Das Wort der Heiligen Schrift von der Herrschaft des Menschen über die Tiere, die Pflanzen und die Erde konnte aber nur so lange positive Folgen haben, wie der Mensch wusste, dass er über seine Herrschaft seinem Schöpfer Rechenschaft abzulegen habe. Das änderte sich mit dem Zerfall des Christentums am Ende des Mittelalters und im Weiterschreiten der neuzeitlichen Mentalität[1].

Die sinnenhaft und seelisch-geistig zugängliche Wirklichkeit besteht aus Gegensätzen oder Gegensatzpaaren, deren qualitative Unterschiedenheit und deren Anzahl nicht leicht zu ermitteln sind[2]. Das Denken kann zwar derartige Gegensätze benennen, aber ihre Wesen nicht tatsächlich ausschöpfen; denn diese Gegensätze rühren sogleich an die den Menschen in seiner Vorgegebenheit und Begrenztheit, d.h. seiner Geschaffenheit und damit Bedingtheit, übersteigende Realität des Göttlich-Schöpferischen. So steht vor allen Gegensätzen der unmittelbar durch Sinne und Geistseele zugänglichen Realität der fundamentale Gegensatz von Gott und Welt, und damit von Heilig und

---

[1] W. SPEYER, Hat das Christentum das heutige Elend von Natur und Mensch mitverursacht?: Ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld [1] = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50 (Tübingen 1989) 463-476.

[2] W. BEIERWALTES, Art. Gegensatz: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (Basel 1974) 105-117.

Profan, von Geheimnis und Erkennbarkeit, von Unbedingtem und Bedingtem. Diesem unsere Wirklichkeit in ihrer Tiefe bestimmenden Gegensatz folgen die durch sie bedingten Gegensätze der sinnenhaft erfassbaren Realität, die Gegensätze in der Natur oder richtiger in der Schöpfung, wie Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Himmel und Erde, Feuer und Wasser bis hin zu Männlich und Weiblich. Auf den die menschliche Fassungskraft übersteigenden Grundgegensatz von Gott und Schöpfung oder Göttlichem und Weltlich/Menschlichem weisen die Gegensätze von Sein und Nichts und von Kosmos und Chaos zurück. Gehen wir vom einzelnen individuell Konkreten und den vielen individuellen Konkreta aus, so sind diese einmal von den sie bestimmenden Gegensätzen von Unendlich-Endlich, Ewig-Zeitlich, Unräumlich-Räumlich mitbestimmt, sodann von den Gegensätzen Materie bzw. Stoff/Inhalt und Geist bzw. Form sowie Werden und Vergehen und Leben und Tod. Weitere und andere Gegensätze begegnen erst auf entfalteteren Stufen des zeitlich-räumlichen Seins, wie Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Himmel und Erde oder Männlich und Weiblich. Alle die Wirklichkeit dieser Welt bestimmenden Gegensätze wurzeln in der Wirklichkeit des göttlichen Schöpfers und sind deshalb für den erschaffenen Geist des Menschen nur bis zu einem gewissen Grade entschlüsselbar. Das gilt für das Licht ebenso wie für das menschliche Bewusstsein mit seinem wachen Zustand und seinem Schlafzustand, also für Erkennen, Wissen, Erinnern und Träumen und deren Gegenteil.

Die Griechen haben die dem Menschen unmittelbar durch die Sinne zugängliche Wirklichkeit als Kosmos erlebt und bezeichnet[3]. Im Wort Kosmos hörten sie nicht nur Ordnung und Gesetz, sondern auch Freude, wie sie das Schöne schenkt. Dabei haben sie den Kosmos nicht als eine nur profan zu begreifende Größe beurteilt, sondern ihn als das In-, Miteinander und Gegeneinander göttlich-dämonischer Mächte erlebt und gedeutet. Auch die Innenwelt der menschlichen Geistseele hielten sie für göttlich-dämonisch durchwaltet. Das dem Thales zugeschriebene Wort: „Die Welt ist voll von Göttern“ erfasst dieses griechische Weltverständnis[4]. Den täglich immer wieder neu erfahrbaren Ausdruck des Göttlich/Dämonischen in der sie bestimmenden Wirklichkeit erlebten sie bald als Segen, bald als Fluch, wobei Segen und Fluch religiöse Kategorien für Heil und Unheil, Leben und Tod sind.

Den Gegensatz, den die drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam gegenüber dem Kosmosverständnis der Griechen aufweisen, nämlich dass diese unsere Wirklichkeit Werk des transzendenten Schöpfergottes ist, also Schöpfung, ist zwar groß, aber nicht so groß wie der Gegensatz zu der vor allem seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts geäußerten Meinung, die das Göttliche und Gott für ihren Umgang mit der Wirklichkeit und deren Deutung nicht mehr zu benötigen glaubt.

In allen Kulturen, in allen Religionen begegnet der sie bestimmende und gestaltende Gegensatz von Göttlich und Menschlich oder von Heilig und Profan. Innerhalb der Dimension des Heiligen begegnet der Gegensatz von Offenbarung und dem menschlichen Denken über die Offenbarung, der Theologie. Sowohl Offenbarung als auch Theologie gibt es in allen entfalteten Religionen, also den Hochreligionen. Im Besonderen und verdichtet begegnen sie im Judentum und Christentum. Ihr gegenseitiges Verhältnis könnten wir mit dem Verhältnis von Geistseele und Leib vergleichen. Wie

---

[3] M. GATZEMEIER, Art. Kosmos: ebd. 4 (Basel 1976) 1167-1173.

[4] Überliefert von Aristot. de anima 1,5,411a 7f = H. DIELS/W. KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker 1 [6](Dublin, Zürich 1951, Ndr. 1971) 11 A 22.

der Leib nicht ohne die Geistseele existiert, so die Theologie nicht ohne die Offenbarung. In den Religionsurkunden des Alten und Neuen Testaments erkennen wir bereits eine von Theologie mitgeprägte Offenbarung. Die Schreiber der Heiligen Schrift waren nicht Stenographen des Heiligen Geistes, sondern immer zugleich auch selbst denkende, selbst deutende und komponierende, also theologisierende Schriftsteller, und zwar als Angehörige ihres Zeitalters und ihres seelisch-geistigen Umfeldes.

G. Tyrell wendet sich mit Recht gegen eine Gleichsetzung von Offenbarung und Theologie: Offenbarung, so bemerkt er, ist nicht Theologie, sondern Gegenstand der Theologie. Jene beruhe auf Gotteserfahrung, diese auf menschlicher Reflexion: „Die Theologie hat die Offenbarung nicht als eine Feststellung, sondern als eine Erfahrung zu betrachten; sie muss versuchen, sie als ein religiöses Phänomen zu verstehen; sie muss sich ihrer als einer wirklichen Tatsache, nicht als eines wahren Urteils für ihre Begriffskonstruktionen von der übernatürlichen Welt bedienen“[5].

Offenbarung und Theologie sind jedoch in den Religionsurkunden der Juden und Christen nicht idealtypisch voneinander getrennt: Im Alten wie im Neuen Testament ist fast überall theologische Verarbeitung zu erkennen, sodass der Satz gilt: Die Offenbarung gibt es gar nicht frei von Theologie, und die Theologie kann nicht ohne inneres Ergriffensein von ihrem Gedankenobjekt sprechen. Erkennen und beachten wir die gegenseitige Verschränkung, dann werden wir hier auch nicht von Dialektik zwischen Offenbarung und Theologie sprechen dürfen, weil diese Gegensätze nicht rein aufeinandertreffen. Vielmehr steckt der eine Gegensatz bis zu einem gewissen Grade bereits in seinem Gegenteil. Diesen gewissen Grad aber genauer bestimmen und angeben zu wollen, ist schwierig und wird wegen dieser rational unaufhebbaren Schwierigkeit wohl immer strittig bleiben. Jedenfalls steht die hier geäußerte Auffassung vom Gegensatz einer dualistischen Deutung entgegen und schließt sie auch grundsätzlich aus.

Die Gegensätze, die unsere Realität bestimmen, sind wie die Erscheinungen dieser Welt in ein Raum-Zeit-Kontinuum eingespannt. Dieses Raum-Zeit-Kontinuum scheint sich rhythmisch zu bewegen: Grundgegensätze unserer Welt, wie Tag und Nacht, Sommer und Winter, die auf dem Hintergrund der Sternbewegung entstehen, zeigen ein Kontinuum von Steigen und Wachsen bis zu einem bestimmten Höhepunkt und von Fallen und Abnehmen bis zu einem entsprechenden Tiefpunkt. Naturwissenschaftliche Hypothesen über das Weltall rechnen so auch mit Rhythmen der Ausdehnung und des Zusammenziehens des Weltalls.

Das Gesetz der Vergeltung und damit des Ausgleichs scheint die Gegensatzpaare, die das Wirklichkeitsganze bilden, zu binden. In diese Richtung weist auch der bekannte Satz des Anaximander aus Milet (6. Jahrhundert v. Chr.): „Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das Apeiron (das Grenzenlos-Unbestimmbare)“[6]. Damit verweist der Philosoph auf das Göttliche als Herkunft dieser Welt. „Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung“[7]. Sehen wir von der Ethisierung dieser metaphysischen Konzeption ab, so erscheint auch bei Anaximander Werden an Vergehen gekettet. Das Eine kann nicht ohne das Andere sein, sodass das Prinzip der Waage und damit mittel-

[5] G. TYRELL, Zwischen Scylla und Charybdis (Jena 1909) 261. 352f.

[6] DIELS/KRANZ a.O. 12 B 1.

[7] Ebd.: Fortsetzung.

bar der Vergeltung und auch der Gerechtigkeit als ontologisch-fassbares Prinzip alles Wirkliche zu beherrschen scheint. Die innere Bindung der Gegensätze aneinander und ihr Verwiesensein aufeinander zeigen, dass der Begriff eines Gegensatzpoles nur a fortiori zu verstehen ist, da jeder Gegensatz den ihm entsprechenden bis zu einem gewissen Grade in sich enthält. Man denke beispielsweise an den Gegensatz von Geistseele und Leib oder noch allgemeiner an den von Aristoteles formulierten Gegensatz von Form und Materie! Weder gibt es in der uns unmittelbar zugänglichen Wirklichkeit die Geist-Seele allein, noch den Leib allein, weder Form ohne Materie noch Materie ohne Form. Jeweils liegt in der uns zugänglichen Realität das Eine im Anderen. Isolieren wir den einen Pol eines Gegensatzpaares, so verfälschen wir das stets aufs Neue erfahrbare Zusammenspiel und Aneinandergekettetsein an den entsprechenden Gegensatz und verfehlen damit das Verstehen des Wirklichkeitsganzen in seiner ambivalenten Struktur und Geordnetheit. Auf die Anwesenheit des einen Gegensatzpoles im anderen haben bereits die chinesische Lehre von Yin und Yang[8] und bei den Griechen vor allem Heraklit aus Ephesos am Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. in zahlreichen Aussprüchen hingewiesen[9]. Die Gegensätze, die das Wirklichkeitsganze bilden, weisen – idealtypisch betrachtet – einen Rhythmus auf, d.h. sie halten die Wirklichkeit lebendig, indem Werden mit Vergehen, Leben mit Tod, Sinn mit Nicht- oder Widersinn, Heil mit Unheil verbunden sind, ineinander spielen und/oder abwechseln. Der Wechsel erfolgt nicht mechanisch, sondern folgt bald einer steigenden, bald einer fallenden Linie, also einer Linie der Steigerung oder einer Linie der Abschwächung, wobei die Zeit- und Raumkoordinaten bestimmend sind.

Im oben besprochenen Fall von Offenbarung und Theologie wird man durch Verkennen der Ambivalenzstruktur zum rationalistischen Theologen oder zum Sektierer. Gerade das Ergriffensein durch das Göttliche ist bekanntlich den Sektierern nicht abzusprechen. ‚Die Unterscheidung der Geister' – nach Paulus eine Gabe des Heiligen Geistes – ist aber nicht ohne Theologie möglich[10].

Verstehen wir unter dem paradoxalen Denken, das die Ambivalenz der Wirklichkeit einzufangen versucht, jene Gedankenform, welche die das Wirklichkeitsganze bildenden Gegensätze in ihrer „gegenstrebigen Verbindung" (Heraklit)[11] mitaushält, dann können wir uns auch sprachlich dem geheim-offenbaren, dem ideal-realen und göttlich-menschlichen oder heilig-profanen Wesen oder Gehalt unserer Wirklichkeit nähern. In diesem Sinn ist auch der ‚An die Mystiker' gerichtete und überschriebene Aphorismus Friedrich Schillers zu verstehen:

> „Das ist eben das wahre Geheimnis, das allen vor Augen
> liegt, euch ewig umgibt, aber von keinem gesehen"[12].

Die uns zugängliche Welt oder Wirklichkeit erscheint dann als die Einheit von Verstehbarkeit und Unverstehbarkeit, von Sinn und Nicht-Sinn, von Rationalität und die Rationalität Übersteigendem, also von Geheimem und Offenbarem. Mag die Wis-

---

[8] M. GRANET, Das chinesische Denken, übersetzt und eingeleitet von M. PORKERT = suhrkamp taschenbuch wissenschaft 519 (Frankfurt, M. 1985, Erstausgabe Paris 1934) 86-109.

[9] DIELS/KRANZ a.O. 22 B passim.

[10] 1 Cor. 12,10; D. MIETH, Art. Unterscheidung der Geister: Lexikon für Theologie und Kirche 10 [3](2001) 444f.

[11] DIELS/KRANZ a.O. 22 B 10.

[12] Tabulae votivae Nr. 52 in: Schillers Werke, Nationalausgabe 1 Gedichte (Weimar 1943) 298.

senschaft auch täglich die Grenzen des Verstehbaren ausweiten, der Grund des Wirklichkeitsganzen bleibt uns unzugänglich ähnlich wie der Grund der Seele. Auf Letzteres hat bereits Heraklit hingewiesen, wenn er den bedeutungsschweren Satz ausspricht: „Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Sinn (Logos) hat sie“[13]. Von diesem Verstehenshorizont aus ist eine Neuinterpretation des Wirklichkeitsganzen vorzunehmen.

Nach einer derartigen Deutung sind dann auch Tod und Leben oder Unglaube und Glaube nicht dialektisch aufeinander bezogen oder stehen sich gar feindlich-dualistisch gegenüber, sondern sind in ihrer sich einander bedingenden Spannung ernstzunehmen und auszuhalten. Eine derartige Philosophie und Theologie entspricht dem Wesen des Menschen; denn in ihm als dem einzigen seelisch-geistig bewussten Wesen, das wir kennen, liegt der Schnittpunkt aller realen und geistigen Gegensätze, die das Wirklichkeitsganze gestalten. Damit erscheint der Mensch zugleich als das Wesen, das die Gegensätze, indem er sie erkennt, zu vermitteln trachtet. Als Sinnbild des vernünftigen Seelenteils im Menschen und in der Welt haben sich die Griechen den Gott Hermes vorgestellt, jenen Gott, der zwischen Überirdischen, Irdischen und Unterirdischen vermittelt. Er hieß deshalb wie der Logos, der alles mit allem vermittelt, λόγιος[14].

2. Zum Ineinander von irdischem Leben und irdischem Tod

Von allen Gegensätzen, welche die Wirklichkeit bilden und bestimmen, ist für den Menschen, der als einziges Wesen um seine Sterblichkeit weiß, der Gegensatz von Leben und Tod wohl der ihn am meisten betreffende. Leben und Tod sind aber in unserer sinnenhaft-geistigen Wirklichkeit keine absoluten Größen im Vollsinn der Bedeutung dieser beiden gegensätzlich scheinenden Begriffe. Das Leben, das ein konkretes Einzelwesen ins Dasein führt und darin erhält, ist keine Größe oder Macht, die absoluten Charakter besitzt; denn sonst müsste sich nicht alles Lebendige von Totem ernähren und sonst gäbe es auch nicht das Aufhören des jeweilig Belebten in seinem Tod. Das Ende des belebten Einzelwesens, das Ende ganzer Arten lebender Wesen und das drohende Ende der Erde sowie der Tod der Sterne sind Beweise dafür, dass Leben in der uns zugänglichen Wirklichkeit keine in sich eindeutige und feste Größe ist; denn alles, was lebt, alles, was ist, lebt nur und ist nur in einem vorläufigen und damit gebrochenen Sinn, da es fortwährend von seinem Gegenteil, dem Tod, erfüllt ist.

Der Begriff Leben besitzt zwei Bedeutungsebenen: einmal weist Leben auf die zuvor angesprochene empirische Wirklichkeit des konkret sich individuell Entfaltenden hin. Alle empirische Wirklichkeit zeichnet sich aber durch eine Vorläufigkeit, Gebrochenheit und Uneigentlichkeit aus. Das, was auf den Begriffsinhalt ‚Leben’ zutrifft, gilt entsprechend auch für den Begriffsinhalt ‚Tod’. Jeweils sind bei Leben und Tod zwei Ebenen auseinander zuhalten: die empirische und die idealtypische oder transzendentale. Die empirische Bedeutungsebene zeigt bei Leben und Tod jeweils eine wie auch immer genauer zu bestimmende partielle Mischung mit seinem Gegenteil. In unserer sinnenhaften Wirklichkeit, der sogenannten Realität, gibt es nur ein Leben und ein Lebendiges, das mit seinem Gegensatz, dem Tod und dem Toten, gemischt ist. Gleich-

---

[13] DIELS/KRANZ a.O. 22 B 45.

[14] C.F.H. BRUCHMANN, Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur = W. H. ROSCHER, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Suppl. (Leipzig 1893, Ndr. Hildesheim 1977) 108; P. STOCKMEIER, Art. Hermes: Reallexikon für Antike und Christentum (= RAC) 14 (1988) 772-780, bes. 777f.

ermaßen sind der empirische Tod und Totes mit dem Schatten des Lebens ausgezeichnet. So gibt es ohne Tod und Totes kein Leben, kein Lebendiges, wie der Stoffwechselhaushalt der Erde zeigt. Auf den verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit, der Natur und der sie weiterführenden Kultur, können wir demnach folgenden Sachverhalt beobachten: Totes entsteht aus Lebendem und Lebendes aus Totem[15]. Das ist der Kreislauf von irdischem Leben und Tod.

Leben und Tod, als absolute Größen genommen, weisen hingegen auf eine höhere Wirklichkeit hin, deren Spiegelbilder irdisches Leben und irdischer Tod sind. Leben im Vollsinn der Wortbedeutung gehört allein zum Wesen- und Machtbereich des Göttlichen und bezeichnet hier die Fülle der Gottheit, des göttlichen Seins und damit die göttliche Vollkommenheit[16]. Das geschaffene Leben, das mit seinem Schatten, dem Tod, gemischt ist, besitzt am Göttlichen nur Anteil im Sinne der platonischen Teilhabe der Erscheinungswelt am Kosmos der göttlichen Ideen[17]. Hier zeigt sich der Zusammenhang von Immanenz und Transzendenz, von Irdisch-Menschlich-Geschöpflichem und damit Gebrochenem und transzendentem Göttlichen und damit Vollkommenem.

Nur auf diesem platonischen und auch christlichen theologisch-philosophischen Hintergrund besteht eine rational begründbare Hoffnung des Menschen, der dem Tod verfallen ist und von ihm weiß, auf ein Leben in Fülle nach dem Durchgang durch den Tod, der dann gleichsam wie ein Läuterungsritual wirken dürfte. Dieses Leben in Fülle kann nur aus der Urquelle von allem stammen und freie Gabe, also Gnade des Schöpfergottes sein, dessen Wesen Leben im Vollsinn des Wortes ist.

Wird hingegen die Auffassung vertreten, dass es nur die uns empirisch zugängliche Welt gibt und weiter nichts, dass also das Irdische in sich geschlossen ist und nicht spiegelnd, abbildhaft und gleichnishaft-symbolisch über sich hinausweist, dann kann es auch kein Leben geben, das im Vollsinn zu bejahen und zu erstreben wäre, und auch keinen Tod, der im Vollsinn abzulehnen oder zu fürchten wäre. Auf diesem rein innerweltlich bleibenden Hintergrund gibt es nur den immerwährenden, also zeitlich offenen Kreis der Wiederkehr von Leben aus Tod, von Tod aus Leben, und dies sowohl makrokosmisch als auch mikrokosmisch betrachtet.

Griechische Theologen, wie die Orphiker, Pythagoreer und Platon, sprechen von einem Endgericht über die Menschen mit dem Ausgang: volles Leben oder voller Tod. Noch Cicero hat im ‚Somnium Scipionis‘, dem Traum Scipio Africanus des Jüngeren am Ende seines Dialoges ‚Über den Staat‘, die Vorstellung fruchtbar gemacht, dass der Tod den Guten das wahre Leben verleihe: Als Scipio Africanus minor den älteren Scipio fragt, ob sein Vater Paulus und die anderen, die er für tot hält, lebten, sagt der ältere Africanus: „Ja sie leben, die aus den Fesseln der Körper wie aus einem Kerker herausgeflogen sind; euer aber sogenanntes Leben ist der Tod.“[18] Von der Uneigentlichkeit des irdischen Lebens waren einzelne Griechen überzeugt. Für uns dürfte Thales aus

---

[15] Vgl. auch das Beispiel bei R. MERKELBACH, Mithras (Königstein, Ts. 1984) 193-227: ‚Stieropfer und Kosmogonie'.

[16] R. BULTMANN, Art. ζάω κτλ. : Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2 (1935) 862-874, bes. 863.

[17] R. SCHÖNBERGER, Art. Teilhabe: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (Basel 1998) 961-969, bes. 961f.

[18] De re publica 6,14,2; vgl. P. COURCELLE, Art. Gefängnis (der Seele): RAC 9 (1976) 294-318, bes. 298f.

Milet, um 600 v. Chr., der älteste Zeuge sein[19]. Wohl am berühmtesten aber war in dieser Hinsicht ein Ausspruch einer Tragödiengestalt bei Euripides: „Wer weiß, ob das Leben Totsein ist, Totsein aber Leben bei den Unterirdischen bedeutet?“[20]

Deutlicher und entschiedener als diese Stimmen der Antike lautet die Botschaft des Evangeliums vom Weltgericht oder Letzten Gericht. Als Ergebnis folgt entweder das ewige Leben bei Gott oder die ewige Verdammnis beim gestürzten Engelfürsten Luzifer. Hier sind Leben und Tod in den Vollsinn ihrer Bedeutung gebracht: Anteil am Sein Gottes, Anteil am Nichtsein Satans. Daher bedeutet wohl der ewige Tod: auf immer ausgelöscht zu sein. Was auf Erden im gebrochenen Leben und im gebrochenen Tod gemischt erscheint, ist im Jenseits klar und für immer geschieden: Das Leben bei Gott, dem Gott der Lebenden, kennt kein Ende, und der Tod in der Hölle kennt nur Ende, absolutes Ende ohne Wiederkehr.

Von dieser Wirklichkeit eines eigentlichen Lebens und eines eigentlichen Todes berichten der orphisch-pythagoreisch-platonische Überlieferungszweig der griechischen Religion und vor allem die christliche Offenbarung. Diese hat in bis dahin nie da gewesener Weise die Personalität des Menschen sowie den Ernst der menschlichen Entscheidungsfreiheit und das personale Beisichsein des transzendenten Schöpfer-, Erhalter- und Erlösergottes verkündet[21].

3. Jesus Christus und die das Wirklichkeitsganze bestimmende Kategorie des Geheimen/Offenbaren

Wenn die Wirklichkeit dem Menschen als das alles umfassende Geheime-Offenbare erscheint[22], so gilt dies auch für Jesus von Nazareth, den Christus. Hier hat der Evangelist Marcus mit seiner Rede vom Messiasgeheimnis auf einen zentralen Punkt im Verständnis Jesu Christi hingewiesen: Christus ist in seiner Göttlichkeit geheim und als Mensch Jesus offenkundig, wobei diese Aussage jeweils a parte fortiori zu verstehen ist; denn auch der Mensch Jesus von Nazareth gründet wie jeder andere geschichtliche Mensch im Geheimen und ist nur bis zu einem gewissen Grade für sich selbst und für die anderen offenbar[23]. Andererseits tritt auch die Göttlichkeit Jesu Christi bis zu einem gewissen Grade in Erscheinung und damit ins Licht der Erkennbarkeit: sie enthüllt sich ihrerseits immer nur punktuell oder partiell. Das Fest der Epiphania Domini macht auf dieses Offenbarwerden der Göttlichkeit Jesu ähnlich aufmerksam wie seine in den Evangelien berichtete Verklärung auf dem Berge Thabor oder seine Auferstehung, nicht ohne dass zugleich wieder der Schleier des Geheimen darüber gebreitet würde.
So wie sich der Schöpfergott durch die Taten, über die das Alte Testament berichtet, geoffenbart hat, so tut er es in besonderer Weise in Jesus Christus am Ende von dessen Erdenzeit. Offenbarung Gottes bedeutet zugleich auch Stufen innerhalb der Mitteilung Gottes und damit der Enthüllung der Wahrheit: Schöpfung der Welt und der Erde, die Errettung Noahs und der Seinen, die Erwählung Israels und Jesus Christus sind vier

---

[19] Vgl. Diog. Laert. vit. philos. 1,35.

[20] A. NAUCK/B. SNELL, Tragicorum Graecorum fragmenta [3](Hildesheim 1964) 560 frg. 638; vgl. ebd. 631 frg. 833.

[21] W. M. NEIDL/F. HARTL (Hrsg.), Person und Funktion, Gedenkschrift J. Hommes (Regensburg 1998).

[22] W. SPEYER, Religionsgeschichtliche Studien = Collectanea 15 (Hildesheim, Zürich, New York 1995) 9f. 11 und o. S.

[23] Zum Evangelisten Marcus W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien [2](Göttingen 1913, Ndr. ebd. 1963).

derartige Stufen der Mitteilung Gottes, auf denen jeweils das In- und Miteinander von Geheimnis und Offenbarung erkennbar sind. Die gegenseitige Bindung, in der die Gegensätze stehen, die die Gesamtwirklichkeit für den geschaffenen Geist des Menschen bilden, also auch ihre Komplementarität, dürfte die Grundstruktur des einen Ganzen sein, zu dem das Erkennen vordringen kann[24]. Diese Grundstruktur scheint auch in Jesus Christus erkennbar zu sein.

Dass aber Jesus von Nazareth mehr ist als ‚der Mann aus Nazareth' ergibt folgende Überlegung: Das Zeugnis der Evangelien und der Evangelisten geht in die Richtung, dass Jesus mit den neben ihm in der Heils- und in der Menschheitsgeschichte begegnenden Personen nicht zu vergleichen sei. So überragt er Adam wie Seth oder Noah, aber ebenso die Patriarchen, Richter, Könige und Propheten. Jesus von Nazareth kommt aus dem Judentum mit seinem Glauben an den einen transzendenten Vatergott und Schöpfer des Alls. Wenn einzelne Fromme, wie am deutlichsten der Evangelist Johannes, bei Jesus die Identifikation mit dem Schöpfergott vornehmen, so ist das – menschlich gesprochen – völlig unbegreiflich, es sei denn, es liegt ein hinreichender Grund in Jesu Person vor. Wie hätte ein Rabbi, selbst wenn er ein großer Wunderheiler und Wundertäter war, in der Vorstellung der damaligen Juden in die Dimension des einen Schöpfergottes aufsteigen können? Den Rang eines Propheten hätte er wohlmöglich noch erhalten können. Aber das Zeugnis der Apostel und Evangelisten lautet anders und zielt auf unvergleichlich Größeres: Jesus, der offenkundig wie ein Mensch lebte, schien ihnen mehr als nur ein Mensch zu sein. Er war für sie nicht auf mystische, sondern auf reale Weise mit dem einen Gott des Himmels und der Erde verbunden, ja mehr noch: Jesus erschien ihnen als die geheimnisvolle Verleiblichung des Schöpfergottes. Am deutlichsten und in vielfältiger Variation hat dies der Evangelist Johannes ausgesagt.

Der so oft von der Moderne kritisierte Christuszentrismus des Christentums ist demnach in Wahrheit ein Theozentrismus; denn, wie der Evangelist Johannes sagt: Wer den ‚Sohn' sieht, der sieht den ‚Vater', wobei ‚Sohn' zugleich Chiffre für die größtmögliche Nähe und Ähnlichkeit zum transzendenten Schöpfergott ist[25].

Die nach menschlichen Vorstellungen nicht ausdenkbare Tatsache, dass der Schöpfer- und Erhaltergott Mensch wurde und zwar in Jesus von Nazareth, ist nicht in eine legendäre Vergottung des Menschen Jesus aufzulösen, sondern erscheint als die nicht auslotbare Tat der freien und unverschuldeten Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit. Gewiss übersteigt diese Tat jede Vorstellungsmöglichkeit und bleibt, wie Paulus vom Kreuzestod Jesu sagt, den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit[26]. Und doch liegt in dieser Tat der hinreichende Grund und geradezu das Prinzip einer Theologie, die auf Gott selbst als Urheber zurückgeht: Indem dieser sich aus Liebe in Jesus Christus den Menschen mitgeteilt hat, bezeugt er seine Liebe für die Welt und wartet gleichsam auf das antwortende Ja des menschlichen Partners, mit dem er in Jesus in einer neuen, nie da gewesenen Weise den Dialog fortführt, den er mit dem ersten Menschen begonnen hat.

Die geheimnisvolle Verborgenheit Gottes in Jesus von Nazareth blitzt nur in einzelnen Augenblicken auf, sodass sie seiner Umgebung nur andeutungsweise erkenn-

---

[24] K. M. MEYER-ABICH, Art. Komplementarität: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4(Basel 1976) 933f. (zu eng an N. BOHR, Atomtheorie und Naturbeschreibung [Berlin 1931] ausgerichtet).

[25] 8,19 par.

[26] 1 Cor. 1,23.

bar wurde: Die Evangelien nennen vor allem die wunderbare Empfängnis und Geburt, die Taufe und die Verklärung auf dem Berge Thabor, Auferstehung und Himmelfahrt. Diese Augenblicke sind jeweils wahrgenommene Momente einer Theophanie. Schnell aber hüllt eine Wolke, Symbol für Schleier und Verbergen, die erschienene göttliche Herrlichkeit wieder ein, so wie Jesus gänzlich verhüllt ist, seitdem er die Seinigen nach der Auferstehung verlassen hat und im Altarssakrament verborgen anwesend ist. So wie das Erkennen, so wie das Glück den Menschen nur blitzartig berührt, erfüllt und erhebt, so leuchtet auch der Glanz des Göttlichen in Jesus nur punktuell auf. Auch hier zeigt sich fortwährend die Komplementarität von Offen-Geheim, von Licht und Dunkel, von Leben und Tod wie sie für die Weltwirklichkeit gilt, die den Menschen umgibt und in der er steht. Die Spannung zwischen der Verborgenheit Gottes in Jesus und seinem kurzen Offenbarsein ist ebenso auszuhalten wie die Spannung zwischen dem Geheimen und Offenbaren in der übrigen Wirklichkeit. Für das Gesamtverständnis unserer Wirklichkeit aber ist es wohl nicht unwesentlich, dass die Offenbarungstatsache von Jesus als dem Sohn Gottes innerhalb der Koordinaten des Geheimen und des Offenbaren beschreibbar ist.

Der hinreichende Grund für den christlichen Glauben liegt in dem Ereignis ‚Jesus Christus', von dem die Apostel Zeugnis ablegen. Wie sollten hier Projektionen möglich gewesen sein, wenn nicht Jesus selbst der hinreichende Grund war, aber eben nicht in der geschichtlich und sozial so bedingten Gestalt des Menschen Jesus aus Nazareth, sondern in der nicht ableitbaren, göttlichen Dimension seines Wesens?

Gerade der Vergleich mit einem berühmten Zeitgenossen Jesu kann hier erhellend wirken: Octavianus/Augustus, der Erbe der Macht und des Ansehens seines Adoptivvaters Caesar, konnte wie ein Brennspiegel die religiösen und politischen Erwartungen und Hoffnungen der Menschen seiner Zeit auf sich ziehen; war er doch der einflussreichste und auch erfolgreichste Machtträger seiner Generation in Rom. Ihm gegenüber steht der unbekannte, äußerlich gänzlich machtlose Jesus aus Nazareth. Aufgrund seiner gesellschaftlichen Stellung als des nominellen Sohnes des Zimmermanns Josef war er völlig ungeeignet, zum Kristallisationspunkt einer religiösen Vorstellung der Art zu werden, wie sie zuvor skizziert wurde. Im Gegensatz zu den diesseitigen machtpolitischen Erwartungen nicht weniger seiner Schüler und Anhänger entzog sich Jesus der irdischen Königs- und Messiaswürde: Das Wort ‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt'[27] kennzeichnet unmissverständlich seine Haltung: Alles, was Menschen zu irdischem Ansehen und Macht bringen kann, ließ Jesus hinter sich. Verdichtet zeigen dies die von Jesus überwundenen drei Versuchungen Satans, die nach den Evangelien unmittelbar vor seiner öffentlichen Tätigkeit stattfanden[28]. Jesu Ansehen beruhte nicht auf innerweltlichen Wertsetzungen, weder auf Macht im Gesellschaftlichen oder im Politischen noch auf dem magischen Schauwunder, sondern auf seinem geheimnisvollen, nicht magischen, sondern göttlichen Wesen. Seine Umgebung bezeichnete ihn deshalb mit zahlreichen Hoheitstiteln, die in verschiedenem Maße die göttliche Dimension einzufangen versuchten. Die paradoxen Bildungen, die die Seinigen für sein Wesen gefunden haben, wie vor allem ‚Gottmensch' und ‚Sohn Gottes', weisen auf das Geheime-Offenbare, die göttlich-menschliche Komponente in Jesus Christus zurück[29].

---

[27] Joh. 18,36.

[28] Mt. 4,1-11; Mc. 1,12f.; Lc. 4,1-13.

[29] C. COLPE, Art. Gottessohn: RAC 12 (1983) 19-58; F. HAHN, Christologische Hoheitstitel = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 83 [5](Göttingen 1995).

Philotheos **3** (2003) 40-52

Christoph Jamme
Lüneburg

Mythos und Wahrheit

Die Frage nach der Wahrheit des Mythos stellt sich erst nach der Entmythologisierung. Hätte man einen Griechen gefragt, ob er an Zeus glaube, hätte er schon die Frage nicht verstanden: „Wieso? Es donnert doch!“ Dem Mythos liegt mithin ein spezifisches Wirklichkeitsverständnis zugrunde: der Gott kann in Erscheinung treten.[1] Das Wirklichkeitsverständnis wie die menschlichen Wahrnehmungsformen unterliegen der historischen Transformation: „Die Wirklichkeit Europas ist die Geschichte einer sich ständig verändernden Wahrnehmung“ (Reinwald 1991, 18). Dem antiken Mythos korrespondiert ein mythisches Bewußtsein, das vor allem Cassirer analysiert hat. Allerdings kann die Wirklichkeit der Welt nicht hinreichend aus der Bewußtseinsstruktur erklärt werden; schon Vico hatte gesehen, dass die mythische Welt ihre Realität immer erst aus den Handlungen (Riten) erhält, in denen das mythische Denken institutionelle Gestalt annimmt. Der Weg von der Unbefragtheit des Mythos zur Problematisierung seiner Wahrheitsdimension ist ein „Prozess der Differenzierung der verschiedenen Weltanschauungsfunktionen“: Welterklärung, Weltverklärung und Handlungssteuerung treten, so Topitsch, auseinander (Topitsch 1988, 9). Habermas spricht von der „Ausdifferenzierung einer (von Praxis abgehobenen) rein theoretischen Einstellung [...]. Damit kann die im Mythos verankerte *Fixierung an die Oberfläche der konkreten Erscheinungen* zugunsten einer unbefangenen *Orientierung* an allgemeinen *Gesetzen*, die den Phänomenen zugrunde liegen, überwunden werden“ (Habermas 1981, 295). Wenn das richtig ist, dann darf man aber auch die uns heute geläufige Differenzierung zwischen theoretischer und praktischer Wahrheit nicht auf den Mythos rückprojizieren. Mythen geben keine Erklärungen, sondern interpretieren die Welt. Eine Unterscheidung der Mythen von anderen Erzählungen ist nicht leichthin möglich, sondern ein spätes Konstrukt.[2] Mythisch bedeutet eine Perzeptionsweise der Wirklichkeit, die zugleich Ausdrucksweise ist. Das mythische Weltbild existiert nur, insofern es sich in mythischen Erzählungen ausdrückt. Am Anfang steht der symbolisch vermittelte Umgang mit der Welt, der zugleich als instrumentell und kommunikativ zu konzeptualisieren ist. Die Wahrheit steht hier noch nicht in Frage; erst mit der Trennung von Mythos (als der verhüllten Rede) und Logos (als sachorientiertem Vortrag) in Platons

---

[1] Vgl. H. Blumenberg 1971. 36ff. - Heidegger hoffte (im Rückgang auf Hölderlin) deshalb auch auf einen radikalen Wandel dieser Wirklichkeitsstruktur.

[2] Vgl. P. Smith: Stellungen des Mythos. In: C. Lévi-Strauss/J.-P. Vernant u.a.: Mythos ohne Illusion. Frankfurt a.M. 1984. 47-67, hier 63 f; M. Detienne: L‘invention de la mythologie. Paris 1981.

Dialogen *Protagoras* und *Gorgias* und erst mit dem Aufkommen einer mythenkritischen Geschichtsschreibung wird die Frage nach der Wahrheit des Mythos akut.

I. Mythos und Wahrheit

Die Diskussion um die Wahrheit des Mythos entzündete sich an den Götterdarstellungen Homers und blieb bis weit ins 18. Jahrhundert mit seinen Epen verbunden. In der Antike wurde aber der Gegensatz von μῦθος und ἀλήθεια noch nicht in seiner grundsätzlichen Tiefe erkannt; erst bei jüdischen und christlichen Autoren sowie bei späteren jüdisch-griechischen Philosophen (wie Philo und Origines) tritt der Mythos mehr und mehr in einen ausschliessenden Gegensatz zur ἀλήθεια, womit auch eine „Entwertung des Begriffes von μῦθος" (Stählin 1966, 792) einhergeht: in späten Geschichtswerken (z. B. Capitolinus Macrinus) bedeuten die μυθιστορίαι und *mythistorica volumina* schlicht Lügengeschichten. Die Grenze bildet das neutestamentliche Wahrheitsverständis: die μῦθοι erscheinen als häretische Alternative neben der Wahrheit des Evangeliums (2 Tm 4,4).

In der griechischen Antike wurde zwar seit Platon die Wahrheitsfrage an den Mythos gestellt, aber man war weit davon entfernt, die Mythen für Lügen zu halten. Bei den Griechen gab es noch nicht die Wahrheitsinstanz ‚wissenschaftliche Autorität', weshalb die Zuhörer der Dichter keinen Sinn darin sahen, „die Wahrheit von der Lüge zu trennen" (Veyne 1987, 41). P. Veyne hat sehr zu Recht darauf hingewiesen, dass sich für die Zeitgenossen Homers ‚Wahrheit' „entweder aus der alltäglichen Erfahrung oder durch den Sprecher [definierte], der vertrauenswürdig oder betrügerisch ist; Behauptungen, die außerhalb der Erfahrung blieben, waren weder wahr noch falsch [...]" (Ebd.).

Dies gilt auch für Platon, der im *Sophistes* die Frage nach Wahrheit und Falschheit des Diskurses ausdrücklich stellt (Soph. 263b 2-8). Ist beim (für die Philosophie kennzeichnenden) wahren Diskurs die Relation zwischen der Verknüpfung von Haupt- und Zeitwort(en) zu dem, worauf sie sich beziehen, ihm adäquat[3], ist also der Logos das, worauf man sich verlassen kann (Tim. 26e, Gorg. 523a), so ist der Mythos nur insofern ein falscher Diskurs (λόγος ψευδής), als er „ein nicht überprüfbarer Diskurs" (Brisson 1992, 31) ist.[4] „Die Wahrheit eines Mythos hängt [...] in letzter Instanz ab von seiner Übereinstimmung mit dem philosophischen Diskurs über die intelligiblen Formen, an denen die intelligiblen Wesen, die Subjekte des Mythos sind, Anteil haben [...]" (Brisson 1992, 33)[5]. Daneben gibt es bei Platon noch einen zweiten, sozusagen „neutraleren" Begriff von Mythos als narrativer Diskurs bzw. Erzählung, der einen hohen Einfluß im ethisch-politischen Bereich hat.

Alle diese Begriffe und Abgrenzungen werden akut in dem für unsere Fragestellung zentralen Text, der Diskussion um „Nachbildnerei" „weit von der Wahrheit" (Pol. 598b) und um Homer als Verderber der Seelen seiner Zuhörer (595b, vgl. 600e) im X. Buch der *Politeia*. Hier geht es bekanntlich im Zusammenhang der Erziehung

---

[3] Vgl.. L. Brisson 1992. 28. Vgl. ders.: Platon, les mots et les mythes. Paris 1982. 114ff.

[4] Vgl. Plato: Politeia II 376e 6-377a 8, 377d 2-e 3, III 386b 8-c 1; Kratylos 408b 6-d 4.

[5] Für den Philosophen ist der platonische Mythos ein Logos (Gorg. 523a).

der Wächter um deren musische Bildung durch sorgsam ausgewählte Märchen bzw. Mythen. Das Problem liegt in der Selektion:

τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ (377a 5-6).

In Schleiermachers Übersetzung: „Und diese [die Märchen] sind doch, um sie im ganzen zu bezeichnen, falsch, es ist aber auch Wahres darin." Es ist so schwer, für die Wächter die richtigen, weil ‚wahren' Erzählungen auszuwählen, weil die Grenze zwischen Wahrheit und Falschheit nicht zwischen verschiedenen Erzählungen verläuft, sondern quer durch jede einzelne. An wen Platon denkt, wird gleich darauf deutlich: Homer und Hesiod, die für Plato als Dichter (ποιητής) zugleich „Mythenhersteller" (μυθόλογοι) sind.[6] Diese beiden „und die anderen Dichter", so der Vorwurf Platons, „haben doch für die Menschen unwahre Erzählungen (μύθους … ψευδεῖς) zusammengesetzt und vorgetragen und tragen sie auch noch vor" (377d). Was aber ist denn das Falsche daran? „Wenn einer", so die Antwort, „unrichtig darstellt in seiner Rede von Göttern und Heroen, wie sie geartet sind". Da Platon die Unrichtigkeit der Darstellung durch einen Vergleich mit der Malerei zu erläutern sucht, muß man an dieser Stelle insinuieren, es gäbe ein Original, ein Urbild der olympischen Götter, an dem alle Abbilder zu messen wären. Wahrheit oder Falschheit der Mythen bezöge sich dann auf adäquate oder inadäquate Darstellung. Doch woher, so könnte gleich gefragt werden, sollen wir etwas über die wahre Gestalt und das wirkliche Wesen der Götter wissen, sind es doch Homer und Hesiod gewesen, die – einem berühmten Wort von Herodot zufolge – den Griechen erst ihre Götter gegeben bzw. geschaffen haben (Historien II, 53). Platon, der alte Fuchs, weicht aber nun gerade dieser heiklen Frage dadurch aus, dass er das epistemologische Feld verläßt und in die Ethik wechselt (was insofern ja auch konsequent ist, als für ihn die Idee des Guten höher als die Idee des Wahren rangiert). Die Geschichte von Uranos und Kronos, wie sie Hesiod erzählt, so sein Beispiel, sei für Jugendliche unzumutbar. Die Geschichten vom Krieg der Götter untereinander seien kein Vorbild für eine Erziehung zur politischen Konfliktlösung, wie sie in der Polis anzustreben sei; deshalb seien „alle Götter–Gefechte, welche Homeros gedichtet hat, [...] nicht zuzulassen in unserer Stadt, mag nun ein verborgener Sinn darunter stecken oder auch keiner" (378d). Damit ist die Wahrheitsfrage durch ein moralisch-politisches Argument ersetzt worden. Und diese moralische Orientierung bestimmt dann im weiteren auch die Aufstellung von ‚richtigen' Grundzügen der Götterlehre: „Wie Gott ist seinem Wesen nach", so wird dekretiert, ohne dass klar würde, woher wir dieses (wahre) Wesen denn kennen sollen, „so muß er auch immer dargestellt werden, mag einer im Epos von ihm dichten oder in Liedern oder in der Tragödie" (379a ff). Damit wird der Mythos engstens an die Polis gebunden, und diese Bindung betrifft im Athen des 5. Jahrhunderts nicht nur die Tragödie[7], sondern auch Epen oder Oden. Der Stabilität der Polis wegen (nichts fürchtete man so wie die *stasis*, Zwietracht und Parteienkampf) müssen die Götter als Ursache des Guten, als Urheber ausschließlich heilsamer Strafen, als unwandelbar und truglos und schließlich als unbewandert mit Lügen dargestellt werden. Der Gott ist kein „unwahrer Dichter" (382d), sondern „einfach und wahr in Wort und Tat

[6] Vgl. L. Brisson: Platon, les mots et les mythes. Anhang 2 (184ff).

[7] Ch. Meier spricht deshalb zu Recht von der „politischen Kunst der griechischen Tragödie" (in seinem gleichnamigen Buch, München 1988; vgl. hier bes. das glänzende Kapitel über die „Orestie" des Aischylos, ebd. 117ff).

und verwandelt sich weder selbst, noch hintergeht er andere [...]“ (382e). Aufgrund dieser so definierten ‚Wahrheit‘ folgen ganz konkrete Darstellungsverbote für die Dichter; damit die Wächter Tapferkeit erlernen, ist etwa die Darstellung der Unterwelt und ihrer Schrecken sowie das (homerische) Lachen der Götter verboten.

Damit ist die Wahrheitsfrage beantwortet: Wahr ist der Mythos dann, wenn er die in der Polis erwünschte Moralität befördert. Die Götter werden zu Trägern dieser Moralität, sie werden zur Allegorie und der Mythos zur allegorischen Einkleidung von Wahrheit. In der Folgezeit treten zur moralischen Dimension noch die physikalische und die euhemeristische, die insgesamt dann die klassische Dreizahl der Allegorie ausmachen. Die hier gestiftete Verbindung von Mythos und Allegorie reicht bis weit ins 18. Jahrhundert; der letzte Ausläufer ist Winckelmann.[8] Da stand er aber schon mehr oder weniger auf verlorenem Posten, denn schon die nächste Generation der Herders und Moritze schloß sich der Vicoschen Auffassung an, die im Mythos ein Verfahren der Interpretation der Wirklichkeit sah. Es ging primär um die Gegenwärtigkeit des mythischen Bewußtseins, im 18. Jahrhundert entdeckt als Poesie.[9] Der Mythos wird, aller aufklärerischen Verteufelung als Priestertrug zum Trotz, zur Wahrheit erhoben, allerdings zur *poetischen* Wahrheit. Es sind die poetischen, weil anschaulichen und bestimmten Mythen, die den durch die fortschreitende Aufklärung aufgelösten „Zusammenhang von Anschauung, Erkennen und sinnfälliger Evidenz“ wieder wettzumachen suchten.[10] Die resümierende Begründung findet diese klassische und frühromantische Auffassung dann bei Schelling, der in der Einleitung in die *Philosophie der Mythologie* dekretiert, die Mythologie sei „nicht allegorisch, sondern tautegorisch“ (Schelling WW II/11, 195f).[11] Schelling stellt erstmals die Frage nach der Entstehung der Mythologie: Mythologie entstehe aus einem *notwendigen* Prozeß, und diese Entstehung erkläre auch die *Bedeutung*. Götter „bedeuten nur, was sie sind.“ (Ebd. 196). Damit werden Mythos und Sprache nahezu deckungsgleich.

Cassirer konnte in seiner Kritik der symbolisch-allegorischen Deutung an Schelling anschließen: „Das Bild [...] ist die Sache“ (Cassirer 1977, 51). Die Wahrheit des Mythos, seine „Objektivität“, sei nur „funktionell zu bestimmen“ – als Teil des menschlichen Bewußtseins. Der Mythos sei „‚objektiv‘, sofern er als einer der bestimmenden Faktoren erkannt wird, kraft deren das Bewußtsein sich von der passiven Befangenheit im sinnlichen Eindruck löst und zur Schaffung einer eigenen, nach einem geistigen Prinzip gestalteten ‚Welt‘ fortschreitet“ (Ebd. 9). Der Mythos, so heißt es im *Essay on Man*, sei deshalb weder rational noch irrational (Cassirer 1990, 50f). Für Lévi-Strauss gehört der Mythos anfänglich ebenfalls zur Ordnung der Sprache (Lévi-Strauss 1967, 231); in den *Mythologiques* wird dies revidiert: der Mythos ähnele mehr

---

[8] Vgl. H. Gockel: Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in der Aufklärung und Frühromantik. Frankfurt a.M. 1981. 61f.

[9] Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Sprache der Phantasie“. Karl Philipp Moritz’ ästhetische Mythologie. In: Die schöne Verwirrung der Phantasie. Antike Mythologie in Literatur und Kunst um 1800. Hgg. v. D. Burdorf und W. Schweikard. Tübingen 1998. 45-60.

[10] So die These von W. Killy: Der Begriff des Mythos bei Goethe und Hölderlin. In: Mythographie der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten. Hg. v. W. Killy. Wiesbaden 1984. 209-221.

[11] Vgl. dazu B. Maj: Die Ausarbeitung der tautegorischen Deutung der antiken Mythologie aus ihren poetischen und philosophischen Quellen in Schellings „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“. In: Die schöne Verwirrung der Phantasie. 61ff.

der Musik als der Sprache.[12] Im Spätwerk (wie in *Die eifersüchtige Töpferin*) begegnet dann zunehmend eine Aufwertung des Denkens in Metaphern.

Dies führt in die Nähe zu Blumenberg, für den es allein schon deshalb keinen endgültigen Sieg der Aufklärung über den Mythos geben kann, weil der Mensch ohne (sprachliche) Bilder weder sich selbst noch die Welt zureichend versteht. Die Metaphern, vor allem die absoluten Metaphern, sind deshalb begrifflich nie überholbar, repräsentieren sie doch „das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität" (Blumenberg 1960, 20) und stiften so auch Orientierung. Deshalb ist auch der Mythos keine überholte Frühform des menschlichen Geistes, sondern die Geschichten, die er erzählt, dienen dem „Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit" (Blumenberg 1986, 9). In dieser Distanzierungsfunktion hat der Mythos seine Wahrheit. Bei Kurt Hübner spielt die Frage der ‚mythischen Wahrheit' – obwohl im Titel seines 1985 erschienen mythenphilosophischen Hauptwerkes explizit genannt – nur eine maginale Rolle. Er entwickelt die dem (griechischen) Mythos zugrundeliegende Ontologie, die der der Wissenschaft gleichwertig sei. Dadurch will er „Vorurteile" entkräften, „der Mythos besitze keine Wahrheit oder sei sittlich abzulehnen" (Hübner 1985, 16). Die Frage nach der spezifischen Wahrheit wird im 3. Teil als Frage nach der „Rationalität des Mythischen" abgehandelt (vgl. ebd. 237ff). Die Begründung fällt eher vage aus; es bleibt eigentlich nur bei der Behauptung, die „Frage nach der Wahrheit des Mythos" sei zu verstehen „als eine solche nach der *rationalen* Rechtfertigung und Begründung des Mythos" (ebd. 239). ‚Rationalität' wird definiert als „Begreiflichkeit, Klarheit und allgemeine Einsichtigkeit" (ebd. 240), d. h. als semantische, empirische, logische, operative und normative Intersubjektivität. Der Mythos, so seine leitende These, sei ein „Mittel *systematischer* Erklärung und Ordnung" der Welt, eine Erklärung allerdings nicht mit Hilfe von Naturgesetzen, sondern „durch Archai" (ebd. 257). Wissenschaft sei dem Mythos nicht rational, sondern nur „faktisch-historisch" überlegen (ebd. 270). Die Frage ist aber, ob Hübners Voraussetzung stimmt: Ist der Mythos tatsächlich ein „Erfahrungssystem" und damit ein „Erklärungssystem" (vgl. ebd. 264ff)? Hübner verweist selber auf die entscheidende Rolle des Numinosen. Für Emil Angehrn stellt der Mythos die „archaische Metaphysik" dar (Angehrn 1996, 417).[13] Allerdings enthalte der Mythos – im Gegensatz zur Metaphysik – Negativität, er sei negative „Chaosbewältigung" (ebd. 419). Der Mythos habe seine Wahrheit darin, dass er darauf aufmerksam mache, dass Identität und Ordnung ihre Geschichte haben; die Welt habe ihr Profil erst in Abhebung vom Chaos gewonnen. In der Betonung der „Nichtendgültigkeit der Weltkonstitution", auf die die mythische Wiederholung deutet (ebd. 184), kommt Angehrn mit Blumenberg überein: Das Negative ist nur partiell und vorläufig beherrschbar. „Der Mythos ist das Andere." (ebd. 13).

II. Mythos und Geschichte

Bisher sollte deutlich geworden sein, dass die Frage nach der Wahrheit des Mythos zu jener Strategie der Selbstlegitimierung gehörte, mit deren Hilfe sich die (jüngere) Philosophie von der (älteren) Dichtung abzugrenzen suchte. Doch gleichzeitig mit der Philosophie entsteht ein anderer „type of knowledge and a type of discourse (prose

[12] Ders.: Mythologica 1. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1980. 45ff; differenziert IV, 757ff.

[13] Vgl. dazu meine Besprechung in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 106 (10./11.5.1997), 52.

narrative) that make a series of decisive breaks with the mythical mode of thought and with its privileged mode of literary expression, versified poetry“ (Ricoeur 1988, 275). Dieses neue Narrativ ist die Geschichte, wobei vielfältige Interferenzen zwischen Mythos und Geschichte zu beobachten sind. Es gibt keine einfache Entwicklung vom Mythos zur Geschichte (wie es keine Teleologie „vom Mythos zum Logos“ gibt). Ricoeur weist vielmehr auf die „simultaneous existence of several different types of narrative within the same culture“ hin: „The break between myth and history did not [...] take place all at once, but only gradually“ (ebd.). Die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Wahrheit läßt sich mithin nicht ablösen vom Problem einer Typologie der narrativen Formen und setzt eine Analyse des historischen Modus des Verstehens der diese Narrative produzierenden Gesellschaft voraus. So betont Ricoeur zu Recht die Notwendigkeit einer Systematik und Typologie von Narrativen, von denen ‚Mythos‘ und ‚Geschichte‘ die jeweils äußeren Enden einer Skala ausmachen. Es existieren nebeneinander verschiedene literarische Genres. Geschichte ersetzt den Mythos nicht, sondern tritt als eine neue Gattung daneben – und zur Abgrenzung wird die Wahrheitsfrage gestellt. Jeder Gott hat einen Mythos, d.h. von ihm werden Geschichten erzählt. In diesen göttlichen Geschichten spiegelt sich z. T. menschliche Geschichte (z. B. der trojanische Krieg). Doch hat es sehr lange gedauert, bis Mythos und Geschichte auseinander gehalten wurden, wie es z. B. Aristoteles in seiner *Poetik* tut, wenn er den Unterschied zwischen Dichter und Geschichtsschreiber anspricht (9 p 1451b 4f). In der griechischen Antike gab es eigentlich keine scharfe Trennung von Mythos und Geschichte und auch keine lineare Entwicklung. Für die antiken Griechen wie für die Indianer Südamerikas sind Geschichte und Mythos eins; der Mythos ist geradezu, so Lévi-Strauss, wie die Musik „ein Apparat zur Beseitigung der Zeit“ (Lévi-Strauss 1980, 31). Für Eliade ist mythisches Denken anti-historisch, es folgt einer archetypischen Ordnung und ist zyklisch[14]. Regenerationsriten suchen die Geschichte zu verdrängen. Das Individuum einer nicht–literalen Gesellschaft sieht die Vergangenheit fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart[15] – erst die historischen Berichte einer *literalen* Gesellschaft erzwingen ihrer Natur nach eine objektivere Erkenntnis des Unterschieds zwischen dem, was war und dem, was ist. Viele schriftlose Völker stellten dem jetzigen Zustand der Welt einfach eine „Urzeit“, die „Zeit des Andersseins“ gegenüber (Schott 1968; 174, 193). In den primitiven Sprachen findet man kein Wort über die ‚Zeit‘ als solche; vielmehr ist die mythische Zeit nicht vom Raum getrennt.[16] Mythen dienen in nicht–literalen Gesellschaften, wie Malinowski gezeigt hat (Malinowski 1926; 23, 43), nicht so sehr als zuverlässige *historische* Berichte über vergangene Zeiten, sondern fungieren in erster Linie als „Verfassungen“ gegenwärtiger sozialer Institutionen. Am Beispiel des Mordes der Melanesier an Captain Cook am 14.2.1779 zeigt Marschall Sahlins, dass Mythos und Geschichte integriert werden können: der Mord an Cook war der historische Vollzug einer mythischen Geschichtserwartung. Cook wurde rituell als Gott Lono empfangen und rituell geopfert. Es war ein „Makahiki in historischer Gestalt“ (Sahlins 1986, 44).

---

[14] Vgl. M. Eliade: Die Religionen und das Heilige. Frankfurt a.M. 1986. 447ff; ders.: Kosmos und Geschichte. Frankfurt a.M. 1984. 48ff. – Vgl. R. Schott 1968, 192.

[15] Vgl. F. Boas: The folklore of the Eskimos. In: Journal of American Folklore LXIV (1904), 2: für den Eskimo ist die Welt immer so gewesen, wie sie heute ist.

[16] Vgl. N. Elias: Über die Zeit. Frankfurt a.M. 1984; Ph. Ariès: Zeit und Geschichte. Frankfurt a.M. 1988.

Es waren zwei Schübe, die zum Einbruch von Geschichte führten: einmal die Schrifterfindung in Sumer und Ägypten um 3000 v. Chr., zum anderen der Kommunikationsaustausch zwischen vielen Kulturen.[17] In Griechenland führte die Begegnung von Kulturen ebenso zu einem Durchbruch[18] wie die Entwicklung einer neuen Schrift (Übernahme der phonetischen Schrift von den Phöniziern). Die anderen Länder bilden nicht mehr das Chaos, das außerhalb der geordneten Welt liegt, sondern sie bilden Partner und Konkurrenten. „Weltgeschichte" entsteht.

Allerdings führt die Entstehung des Geschichtsbewußtseins nicht automatisch zu einem Ende des Mythos, sondern es kommt zu vielfältigen Überlappungen. Der Mythos wird – euhemeristisch – historisiert, während die Geschichte – seit Alexander dem Großen – immer wieder mythisiert wird.[19] Schon die in aitiologischen Mythen liegende Beziehung der Gegenwart auf eine Vergangenheit ist „eine besondere Auswirkung des aufkommenden historischen Sinnes" (Aly 1935, 1396f). Die Abgrenzung zwischen Mythos und reiner Geschichtsdarstellung ist auch in der bildenden Kunst der Antike eine höchst problematische, was sich etwa am pompejanischen Alexandermosaik zeigen läßt.[20] Die Griechen hielten sich zur Vertiefung historischer Vorgänge vorzugsweise an mythische Darstellungsmodelle, wie der Fries des Pergamonaltars zeigt. Beim Parthenon bietet der Westgiebel (Götterkampf) mehr noch als der Ostgiebel (Geburt der Stadtgöttin Athena) Lokalgeschichte in mythischer Form. Die Darstellung der Kentauromachie auf den Südmetopen war (wie schon die auf dem Westgiebel des Zeustempels von Olympia) mit panhellenischem Anspruch verbunden.

Gleichwohl bildet sich ein Geschichtsbewußtsein heraus und es entsteht eine Historiographie. Aber noch die antike Geschichtsschreibung, die den Mythos abzulösen sich anschickt, ist von unserer Auffassung von Geschichte durch einen „Abgrund" getrennt (vgl. Veyne 1987, 16). Der oft zitierte Grundsatz „Nichts ohne Beleg" (ἀμάρτυρον οὐδέν)[21] gilt nur für Namen und Fakten, nicht für die Deutung eines Mythos.[22] Für die Griechen der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts existiert die Kategorie der ‚Historie' noch nicht; das Werk des Herodot ist erst eine Generation später geschrieben worden; Homer hatte die κλέα ἀνδρῶν besungen, ohne dass man bei ihm Mythos und Geschichte trennen könnte; und dies gilt noch für das Publikum des Aischylos (Gülke 1969, 17).[23]

Bis an das Ende der klassischen Periode wurden die Mythen von den sogenannten Logographen (z. B. Hekataios, 6./5. Jh. v. Chr.), den Vorläufern der Geschichtsschrei-

---

[17] Vgl. J. Assmann: Der Einbruch der Geschichte. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 265 v. 14. 11. 1987.

[18] Vgl. A. Momigliani: Alien Wisdom. Cambridge 1975.

[19] Die Geschichtswissenschaft wird „niemals völlig der Natur des Mythos [entgehen]", so Lévi-Strauss (Das Rohe und das Gekochte. Frankfurt a.M. 1976. 27). Vgl. O. Marguard: Lob des Polytheismus. In: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981. 91-116, hier 109: Geschichtswissenschaft als „eine spezifisch moderne Polymythie".

[20] Vgl. W. Schindler. Mythos und Wirklichkeit in der Antike. Berlin 1988. 161ff. Zum folgenden vgl. ebd. 148ff.

[21] Kallimachos, fg. 612 Pfeiffer.

[22] Vgl. H. Dörrie: Sinn und Funktion des Mythos in der griechischen und römischen Dichtung. Opladen 1978. 25.

[23] Interessant in diesem Zusammenhang wäre auch eine nähere Untersuchung der Frage, welches Wahrheitsprogramm die mythischen Dichter selbst verfochten haben (vgl. z. B. das Proömium von Hesiods *Theogonie*).

ber, als Vorstufe der eigentlichen Geschichtsschreibung mitbehandelt. Noch Polybius (um 200 - nach 118 v. Chr.) stellt μῦθος und ἱστορία als zwei genera eines historischen Werkes nebeneinander, noch Sextus Empiricus (um 200 n. Chr.) unterscheidet *historia*, *mythos* und *plasma* als nebeneinanderstehende Elemente der Geschichtsschreibung. Erst langsam wurden Mythos und Geschichte auseinandergehalten, die Mythen den sogenannten Mythographen überlassen (vgl. Stählin 1966, 792). Allerdings haben bereits die frühen Logographen des 6. und 5. Jhs. v. Chr. versucht, den Mythos zu systematisieren und ihn damit ein Stück weit entmythologisiert; man distanzierte sich zunehmend von den Dichtern. Hübner zitiert in diesem Zusammenhang etwa Hekataios (6. Jh. v. Chr.), der betont, er erzähle den Mythos so, wie er ihm „wahr zu sein scheint", er erzähle einen „*logos eikós*", etwas Wahres: „Denn die Geschichten der Griechen erscheinen mir auch mannigfaltig lächerlich zu sein." „‚Eikós' war offenbar in dieser Zeit ein Schlagwort" (Hübner 1985, 146).[24] Auch bei dem Mythographen Hellanikos meint ‚eikós' das Natürliche und Vernünftige gegen das Phantastische, Erfundene der Dichter. Die „vernünftige" Erklärung des Mythos beginnt.

Das Zeugnis des frühesten Bruchs der Geschichte mit dem Mythos stellen Herodots *Historien* dar, die Mitte des 5. Jhs. v. Chr. gleichzeitig mit der ionischen Naturphilosophie entstanden. Seine Darstellung der Perserkriege führt einen neuen Modus des Denkens herauf. Die Geburt eines neuen Diskurses wird bereits im berühmten einleitenden Satz sinnfällig, in dem Herodot die Absicht seines Werkes beschreibt: „Herodot gibt hier eine Darlegung seiner Forschungen (ἱστορίης ἀπόδεξις), damit bei der Nachwelt nicht in Vergessenheit gerate, was unter Menschen einst geschehen ist [...]." (Herodot 1971, 1).[25] Der Begriff ἱστορίη meint eine Erkundung – nicht nur eine Stoffsammlung ist angestrebt, sondern eine Auseinandersetzung. Es ist eine Forschung, *historie*, mit dem Ziel, die großen Taten der Griechen und Barbaren vor dem Vergessen zu bewahren und gleichzeitig die Ursachen für die Perserkriege zu suchen. Zu großen Teilen stützt sich Herodot dabei nicht auf schriftliche Quellen, sondern ist angewiesen auf das, was er gesehen und gehört hat. Er sucht nach rationalen Erklärungen und ist interessiert an natürlichen Ursachen. Sein Buch ist zugleich Geographie, Ethnologie und Kosmologie.

Herodot soll in Athen und Olympia öffentliche Vorlesungen gehalten haben und der junge Thukydides soll diese gehört haben. Wenn dies vielleicht auch ins Reich der Fabel zu verweisen ist, so bleibt doch als Tatsache, dass mit Thukydides die wissenschaftliche Geschichtsschreibung beginnt. Am Schluß der Einleitung seines Werkes grenzt er sich, ohne dessen Namen zu nennen, von Herodot ab. Die Alten, so sagt Thukydides, hätten ihre Werke hauptsächlich zur Unterhaltung des Publikums geschrieben und deshalb Tatsachenberichte mit Mythenerzählungen garniert. Seine Historie habe dagegen alles Mythische eliminiert. Die Wahrheit (τὸ ἀληθές), die Gewißheit (τὸ σαφές) ist das, was Thukydides allein im Auge hat. Er habe deshalb nur das anerkannt, was er selbst erlebt habe oder, wo er auf Berichte anderer angewiesen gewesen sei, wenn er diese Berichte sorgfältig überprüft habe (Thukydides I, 21f und I, 22, 2). Dieser (sophistisch beeinflußte) „neu[e] Begriff von Wahrheit" wird von den Nachfolgern anerkannt (W. F. Otto: Einl. zu Herodot 1971, XXII).

---

[24] Unter Berufung auf Paulys Real. d. class. Altertums, Stichwort ‚Hekateios', Sp. 2734.

[25] Vgl. die Auslegung von Ricoeur: Myth and history. 276.

Hier wird exemplarisch deutlich, wie „man aufhören [kann], an die Sage zu glauben? Wie [...] man aufgehört [hat], an Theseus zu glauben?“ (Veyne 1987, 12). Einer der Gründe, nicht mehr alles zu glauben, lag in der Unwilligkeit, sich länger dem Wort eines anderen zu unterwerfen, lag in einem „Aufstand der Ungläubigkeit“, wie er in jeder Religion begegnet. Der zweite von P. Veyne namhafte gemachte Grund liegt in der „Bildung professioneller Wahrheitszentren“ (ebd. 44). Historiker wie Herodot sehen es als ihre Aufgabe an, zu erklären, und damit zog das wissenschaftliche Denken ein (dass letzteres „auf nicht weniger willkürliche [!] Annahmen“ beruht, wie Veyne sarkastisch anmerkt, sei hier nur am Rande erwähnt) (ebd. 49). Geschichte entstand in dem Moment, als der Beruf des Geschichtsforschers mit dem des Geschichtsschreibers verschmolz.[26] Die mit der beginnenden Geschichtsschreibung einhergehende Mythenkritik war aber noch von aufklärerischer Radikalität weit entfernt: „die Mythen zu kritisieren, hieß nicht, ihre Falschheit zu beweisen, sondern vielmehr, ihren wahren Kern wiederzuentdecken.“ (ebd. 74). Die Griechen sahen im Mythos einen wahren Kern, zu dem mehr und mehr Legenden (μυθώδης) hinzugefügt worden waren, d.h. der Mythos enthält neben Falschem auch Wahres. „Es ist also unmöglich, dass ein Mythos ganz mythisch wäre. Die Griechen konnten die Fabeln in Einzelheiten kritisieren, aber sie konnten sie nicht vernachlässigen. Der einzige Streitpunkt lag darin, zu entscheiden, ob die Mythologie nur in Teilen wahr sei oder in ihrer Gesamtheit.“ (ebd. 74). Beide Schulen, die Philosophen wie die Historiker, tangierten mit ihrer Kritik die grundsätzliche Wahrheit des Mythos nicht, nur sahen sie im einen (philosophischen) Fall im Mythos eine bildliche Einkleidung philosophischer Wahrheiten, im anderen (historischen) Fall erschienen die Mythen als „leichte Deformation historischer Wahrheiten“ (ebd. 81). Die Autorität Homers (begründet in der Grundannahme, dass Mythen und Poesie die Wahrheit sagen) wurde selbst von jemandem, der wie Aristoteles den Mythen zutiefst mißtraute, nicht wirklich in Zweifel gezogen; es gehöre sich wohl nicht, schreibt er, „mythische Weisheit in ernstliche Betrachtung zu ziehen“ (Met. B. 4. 1000a, 12-19).[27] Nur von Verzerrung muß man diese Weisheit reinigen; und wenn man alle Irrtümber richtig gestellt hat, gelangt man „vom Mythos zur Geschichte“ (Veyne 1987, 83). Die Unwahrheit des Mythos ist nur „Ungenauigkeit“, weshalb wir, um die Wahrheit zu finden, diese ungenaue Tradition nur richtigstellen müssen (ebd. 87). Der Maßstab für die Eliminierung der Ungenauigkeiten ist „das Kriterium der heutigen Dinge“ (ebd. 91; vgl. a. ebd. 88ff). Es gibt mithin keinen endgültigen Sieg der Vernunft; „das Problem des Mythos ist eher vergessen als gelöst worden“ (ebd. 92).

III. Mythos und Wirklichkeit

Die Aufklärung – auch schon die griechische – beginnt mit der an den Mythos gerichteten Wahrheitsfrage. Ein schönes Beispiel ist der Beginn des platonischen *Phaidros.* Anläßlich des Mythos vom Raub der Oreithya durch Boreas erklärt Sokrates dem Phaidros, dass er keine Zeit dazu habe, nach Art der Sophisten an den mythischen Sagen herumzuzweifeln und eine „natürliche Erklärung“ für sie zu suchen, solange er noch nicht imstande sei, der delphischen Inschrift zu gehorchen und sich selbst zu erkennen (Phaidros 229e-230a). Platon läßt die Frage nach der Wahrheit des Mythos offen, weist

[26] These von G. Huppert, zit. bei Veyne, ebd.12.

[27] Zu den Gründen für die Autorität Homers vgl. Veyne: Glaubten die Griechen an ihre Mythen? 80.

aber mit leicht ironisch eingefärbtem Nachdruck auf die Schwierigkeiten hin, die ganz und gar keine geringen sind und eine interpretatorische Enthaltsamkeit empfehlen. Diese Stelle ist ein Indiz dafür, dass es zur Zeit des Sokrates zum besseren Ton gehörte, den Mythos nicht mehr ganz ernst zu nehmen. Deutlich wird an einer Stelle wie dieser auch, dass die oberste Verifikationsinstanz die alltägliche Erfahrung bildete, und die erste Handlung der Mythenkritik bestand denn auch darin, die „sichtbaren Eingriffe der Götter in die Geschichte“ (Veyne 1987, 55) zu eliminieren. Es ging um die Möglichkeit der Theophanie, an die die Antike lange glaubte und die dann zum Einfallstor der Kritik wurde.

Dem Mythos liegt ein spezifisches Wirklichkeitsverständnis zugrunde, und die Rezeptionsgeschichte des Mythos kann als Indikator für die Entwicklung dieses Wirklichkeitsverständnisses fungieren. Die Kriterien dessen, was als wirklich gilt, sind nicht universal gleich, sondern entspringen dem Kontext gesellschaftlicher Lebensformen.[28] So beruht, wie H. Blumenberg herausgestellt hat, die in sich geschlossene Anschaulichkeit der mythischen Figuren und Geschichten auf einem – vom neuzeitlich völlig verschiedenen – antiken Wirklichkeitsbegriff, der einschließt, „dass das Wirkliche sich als solches von sich her darbietet“ (Blumenberg 1971, 38). Das Verstehen der Welt orientierte sich bei den Griechen am Akt des Sehens. „Auf solche gesättigte Anschaulichkeit sind alle Normen des antiken Denkens bezogen [...] und auf diesem beruht nun auch ein Denken, dem alle mythische Erzählung von der Erscheinung eines Gottes völlig unproblematisch bleiben konnte [...]“ (ebd. 39). Die Möglichkeit der Theophanie war fraglos und nie (mindestens bis zum Epikureismus) Anlaß für eine „philosophische Kritik des Mythos“. Erst die neuzeitliche Aufklärung bestand auf der Unmöglichkeit eines theophanen Sachverhalts (Wunderkritik). „Mit dem Gedanken, dass Götter erscheinen könnten, ist im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs nicht einmal mehr zu spielen“ (ebd. 41). Der Mythos aber folgte noch einem anderen Wirklichkeitsverständnis, ja, er ging überhaupt nicht von einem fertigen Bild der Wirklichkeit (ebensowenig wie von einem fertigen Begriff des Ichs) aus, sondern der Mythos dient (wie jede symbolische Form) dazu, die Grenze zwischen Ich und Wirklichkeit allererst zu setzen (vgl. Cassirer 1977, 186ff). Wir konstruieren die Wirklichkeit mittels symbolischer Vorstellungen. Die Kriterien, mit denen wir zu wahren Vorstellungen gelangen, verändern sich im Laufe der Geschichte, oft ohne unser Wissen, d.h. man muß die Idee der Wahrheit *historisch* behandeln (Veyne 1987, 141). Es gibt nicht *die* Vernunft, sondern es gibt – so die (im Anschluß an Foucault) von Veyne vertretene These – „durch die Jahrhunderte hindurch eine Vielzahl von Wahrheitsprogrammen, die verschiedene Verteilungen des Wissens bedingen, und es sind diese Programme, die die verschiedenen Stufen der subjektiven Intensität der Glaubensvorstellungen, der Unaufrichtigkeit und der Widersprüche in ein und demselben Individuum erklären“ (ebd. 40). Es gibt keine Wahrheit der Dinge an sich, in deren Besitz wir Modernen uns allerdings oft wähnen. Wenn dem aber so ist, dann läßt sich der herkömmliche Gegensatz von Wahrheit und Fiktion, Vernunft und Mythos nicht mehr aufrechterhalten.[29] Der Mythos

---

[28] Vgl. P. Winch: Understanding a Primitive Society. In: Rationality. Ed. by B. R. Wilson. Oxford 1974. 78–111, bes. 81f.

[29] Vgl. M. Foucault: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a.M. 1974. 72, 170. – Vgl. dazu den „Poetik und Hermeneutik“ – Band „Funktionen des Fiktiven“. Hg. v. D. Henrich u. W. Iser. München 1983. Die Lehre von der Geschichtlichkeit der Vernunft auch bei J.P. Vernant: Religions, histoires, raisons. Paris 1979.

wird in der Geschichte so wenig restlos verworfen wie das Imaginäre, wie Fiktion, „weil dann überhaupt keine Wahrheit mehr übrig bliebe, wenn man es täte“ (ebd.). Es gibt – anders als noch in Husserls Theorie der Phantasie – keinen „transhistorischen Boden der Wahrheit“ (ebd. 108); „die Auseinandersetzung über Tatsachen geschieht immer innerhalb eines Programms [...]. Um den Mythos oder die Sintflut zu widerlegen, bedarf es mehr als einer aufmerksamen Untersuchung oder einer besseren Methode: man muß das Programm wechseln“ (ebd. 129).

Für die Griechen war der Mythos deshalb „weder wahr noch falsch“ (ebd. 41, 146, 153) oder beides zugleich. Manche schriftlosen Völker unterscheiden selbst zwischen verschiedenen Gattungen der mündlichen Überlieferung, wobei die Grenzen fließend sind. So kennen die Trobriand-Insulaner in Melanesien sowohl *kukwanebu* (Märchen, zur Unterhaltung erzählt, fiktive Ereignisse) wie *wosi* (Gesänge) und *vinavina* (Liedchen beim Spiel) und *megwa* oder *yopa* (magische Formeln). Daneben existieren die *libogwo*, was wörtlich ‚alte Rede‘ bedeutet. Dies sind sowohl geschichtliche Erzählungen (über Taten früherer Häuptlinge etc.) wie Mythen über die übernatürlichen Geschehnisse der Vorzeit. Die Mythen werden als *lili'u* von den übrigen *libogwo* unterschieden, gehören andererseits aber als Berichte über wirkliche Geschehnisse zu ihnen (Malinowski 1922, 299 ff).

Wir haben es mit einem fundamental anderen als dem unseren Wahrheitsbegriff zu tun: beide, geschichtliche Überlieferungen wie Mythos, „gelten uneingeschränkt als wahr und werden von Fabeln und anderen erdichteten Erzählungen unterschieden“ (Schott 1968, 193). Eine Grenze zwischen wahren und falschen, heiligen und profanen Berichten läßt sich nicht ziehen, prägend ist vielmehr die Unterscheidung zwischen verschiedenen zeitlichen Ebenen, zwischen der Urzeit und der jetzt gültigen Weltordnung. Der Ursprung aber ragt in die Gegenwart hinein. Auch griechische Mythen spielten in einer Zeit, die von der unseren auf eine geheimnisvolle Weise ganz verschieden war: für einen Griechen ereignete sie sich ‚vorher‘, zur Zeit der heroischen Geschlechter, als „Götter wandelten einst bei Menschen, die herrlichen Musen“ (Hölderlin). Bis Thukydides und Pausanias hielt man diese Welt der Mythen für eine *andere* Welt; dann glaubte man zwar weiter an sie, reduzierte sie aber auf die Dinge der gegenwärtigen Welt (Veyne 1987, 29). Die Griechen hielten ihre Götter für wahr, obwohl für sie die „Götter in einer Raum-Zeit lebten, die auf geheimnisvolle Weise anders als die ihrer Gläubigen war [...]“ (ebd. 108).

Der Mythos ist also jenseits von Wahrheit und Falschheit zu situieren oder – besser gesagt – jenseits eines Wahrheitsbegriffs im Sinne der Aussagenwahrheit oder der Korrespondenztheorie der Wahrheit. Es bietet auch keinen Ausweg, wenn man, wie E. Jüngel, die Wahrheit des Mythos auf dessen „praktische“ Wirkung beschränkt, die allerdings nur dann zu retten sei, wenn der „theoretische“ Erkenntnisanspruch des Mythos ganz aufgegeben werde (Jüngel 1990/91, 48f). Die hier zugrundegelegte Trennung von Theorie und Praxis ist auf den Mythos nicht anwendbar. Weiter führt Jüngels These vom Mythos als existenzbewegender „Fiktion“. Existenzbewegend ist der Mythos vor allem wegen seiner „Bedeutsamkeit“, deren Verwechslung mit dem Wahren naheliegt (vgl. Blumenberg 1971, 35). Diese (bei Blumenberg von Rothacker aufgenommene und weiterentwickelte) Kategorie meint einen Horizont der Überbesetzung von Erfahrung: Signifikative Ereignisse und Orte werden (gestalttheoretisch gedacht) herausgehoben, bestimmte zeitliche oder räumliche Größen werden mit ‚Be-

deutsamkeit‘ oder ‚Prägnanz‘ ausgestattet, Raum und Zeit finden ein Relief – im Gegensatz zur (wissenschaftlichen) Indifferenz, wo nichts mehr herausragt (vgl. Blumenberg 1979; 78-80, 109ff).

Eng mit der Bedeutsamkeit verknüpft ist der normative Charakter mythischer Traditionen, wodurch sie eine wichtige Funktion für den sozialen Zusammenhalt der Gruppe bekommen. Für Malinowski ist „myth“ im Sinne einer „reality lived“ als „pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom“ für die primitive Kultur unersetzbar und „a vital ingredient of human civilization“ (Malinowski 1926; 21, 23). Schon Vico sah in der Mitteilung (nicht in der Benennung) das Prinzip der Sprache des Mythos: sie dient nicht dem Erkennen, sondern dem *Befehlen*. Die „Realworte“ haben eine wesenhafte Autorität (vgl. Fellmann 1988, 121f). Besonders der griechische Mythos von (Homer bis zu den mythischen Erfindungen Platons) stellt dem, der ihn hört oder liest, eine *Aufgabe*: der Mythos belehrt, warnt, mahnt, rät zu oder ab.[30] Bei Homer liegt das „Urbild des mythischen exemplum“ in der Episode, wie Niobe ihren Schmerz bezwang. Die Tragödie führt ja auch keine idealen Gestalten vor, sondern bietet warnende Beispiele fehlerhaften Verhaltens (z. B. Euripides).

Wenn wir also überhaupt von ‚Wahrheit‘ des Mythos sprechen wollen, dann von einer Wahrheit, die nichts mit Wissen im Sinne der empirischen Wissenschaften zu tun hat, sondern mit einer Wahrheit, die – wie man im Anschluß an Heideggers Rede vom Sein als Ereignis sagen könnte[31] – den Charakter des Ereignisses hat, ein Geschehen ist, das nicht zeitlos ist, sondern gerade in einem ausgezeichneten Augenblick und nur dort sich ereignet. „Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre“ (Hölderlin). Die sich zeitigende Wahrheit hat – wie die Wahrheit des Glaubens im Johannes-Evangelium[32] – eine den Menschen verändernde Kraft.

Die Mythen haben immer auch welterschließenden Charakter. An ihnen läßt sich die Sinngebungsfunktion menschlicher Lebensäußerungen ablesen. Der Mythos ist eine „exemplarische Ausdeutung von Welt, die zu weiteren Handlungen motiviert“ (Mohn 1998, 56). Was also als Kriterium für den Mythos in Geltung gebracht werden kann, ist seine Pragmatik (ebd. 62): statt Wahrheit bietet der Mythos Komplexitätsreduktion und Weltorientierung, statt Wahrheit gibt es: Sinn. Mythen sind – wie Fiktionen – Formen elementarer Sinngebung, weshalb die Mythostheorie zu „einer Theorie der Fiktionen“ werden muß (ebd. 139).[33] Hier wie dort wird das Geschehen sogleich interpretiert; Geschichten realisieren Sinn, machen dem Menschen „die Lebenswelt in ihrem sinnhaften Aufbau verständlich“ (Fellmann 1989, 196). Nicht genug zu betonen ist die Wichtigkeit des *narrativen* Charakters des Mythos. W. Schapp spricht von einem „Verstricktsein in Geschichten“, neben oder in dem „der Unterschied [...] von Wahrheit und Falschheit keinen Platz“ habe, denn: „Erkennen und Verstricktsein ist eins“ (Schapp 1976, 150).[34]

---

[30] Vgl. H. Dörrie: Sinn und Funktion des Mythos. 14: „der Mythos als *exemplum*“. Das folgende ebd. 17.

[31] Vgl. O. Pöggeler: Sein als Ereignis. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), 577ff.

[32] Joh. 8, 32; Joh. 17, 17ff. Die Heideggersche Wahrheitskonzeption wendet Welte (im Anschluß an H. Schlier), ausgehend vom Johannesevangelium, auf die Wahrheit im Bereich des Glaubens an, vgl. B. Welte: Über den Sinn von Wahrheit im Bereich des Glaubens. In: Universitas 26 (1971), H. 7., 719-726. – Vgl. M. Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt a.M. 1943.

[33] Vgl. a. F. Fellmann: Phänomenologie als ästhetische Theorie. Freiburg/München 1989. 189-204.

[34] An Schapp knüpft jetzt auch an F. Gniffke: Mythos-Orientierung in Geschichten. In: Mythische Provokationen in Philosophie, Theologie, Kunst und Politik. Hgg. v. C. Bussmann, F. Kahlein. Würzburg 1999. 283-376, bes. 321 ff.

Somit liegt in jeder philosophischen Theorie des Mythos die inhärente Notwendigkeit, sich über die Natur unseres eigenen Denkens Rechenschaft abzulegen, auch über unseren Wahrheitsbegriff.

Literatur

Angehrn, E.: Die Überwindung des Chaos. Frankfurt a.M. 1996. [zitiert als: Angehrn 1996].

Aly, W.: Mythos. In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearb. v. G. Wissowa. Hg. v. G. Kroll. 32. Halbbd. Stuttgart 1935. Sp. 1374-1411. [zitiert als: Aly 1935].

Blumenberg, H.: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960. [zitiert als: Blumenberg 1960].

Ders.: Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M. 1986. [zitiert als: Blumenberg 1986].

Ders..: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Hg. v. M. Fuhrmann. München 1971. [zitiert als: Blumenberg 1971].

Brisson, L.: Einführung in die Philosophie des Mythos. I: Antike und Mittelalter. Darmstadt 1992. [zitiert als: Brisson 1992].

Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 2. 7. Aufl. Darmstadt 1977. [zitiert als: Cassirer 1977].

Cassirer, E.: Versuch über den Menschen. Frankfurt a.M. 1990. 50f. [zitiert als: Cassirer 1990].

Fellmann, F.: Von der Sprache des Mythos zum Mythos der Sprache. In: Sprache, Wirklichkeit, Bewußtsein. Hg. v. E. W. Orth. Freiburg/München 1988. (= Phän. Forschungen 21.) 114-132. [zitiert als: Fellmann 1988].

Fellmann, F.: Phänomenologie als ästhetische Theorie. Freiburg/München 1989. [zitiert als: Fellmann 1989].

Gülke, Ch.: Mythos und Zeitgeschichte bei Aischylos. Meisen-Leimann Celan 1969. [zitiert als: Gülke 1969].

Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 1. Frankfurt a.M. 1981. [zitiert als: Habermas 1981].

Herodot: Historien. 4. Aufl. Stuttgart 1971.

Jüngel, E.: Die Wahrheit des Mythos. In: Hölderlin-Jahrbuch 27 (1990-91). [zitiert als: Jüngel 1990/91].

Hübner, K.: Die Wahrheit des Mythos. München 1985. [zitiert als: Hübner 1985].

Lévi-Strauss, C.: Strukturale Anthropologie I. Frankfurt a.M. 1967. [zitiert als: Lévi-Strauss 1967].

Lévi-Strauss, C.: Mythologica. Bd. I. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1980 [zitiert als: Lévi-Strauss 1980].

Malinowski, B.: Myth in Primitive Psychology. London 1926. [zitiert als: Malinowski 1926].

Mohn, J.: Mythostheorien. München 1998. [zitiert als: Mohn 1998].

Reinwald, H.: Mythos und Methode. München 1991. [zitiert als: Reinwald 1991].

Ricoeur, P.: Myth and history. In: The Encyclopedia of Religion. Vol. 10. New York/London 1988. 273–282. [zitiert als: Ricoeur 1988].

Sahlins, M.: Der Tod des Kapitän Cook. Berlin 1986. [zitiert als: Sahlins 1986].

Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Hamburg 1953. Neuaufl. Wiesbaden 1976 [zitiert als: Schapp 1976].

Schelling, F.W.J.: Philosophie der Mythologie. I. (= F.W.J. Schellings sämmtliche Werke. Hg. v. K.F.A. Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856-61. [=WW.]. Bd. II/11).

Schott, Rüdiger: Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker. In: Archiv für Begriffsgeschichte 12 (1968), 166-205 [zitiert als: Schott 1968].

Stählin, G.: μῦθος. In: Theol. WB zum NT. Hg. v. G. Kittel. Bd 4. Stuttgart 1966. [zitiert als: Stählin 1966].

Topitsch, E.: Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung. 2. Aufl. Tübingen 1988. [zitiert als: Topitsch 1988].

Veyne, P.: Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft. Frankfurt a.M. 1987. [zitiert als: Veyne 1987].

Philotheos **3** (2003) 53-77

Sergei S. Khoruzhy
Moscow

Man's three far-away Kingdoms: Ascetic Experience as a Ground for a New Anthropology

The modern situation of the world and humanity is marked by crisis and catastrophic trends. Few people would deny it now: this view is not only stated in expert assessments, but has already taken deep roots in mass consciousness. For instance, in Russia in 1999, according to opinion polls, 59% of citizens considered the situation in the country and world to be "catastrophic", 32% to constitute a "crisis" and only 8% to be "normal". Clearly, this state of things demands analysis and comprehension on many levels. Philosophical and religious consciousness puts in first place the problem of the *nature and roots* of the situation: in which horizon of reality and in the sphere of which phenomena are its sources and supporting factors located? Entering upon this problem, a philosopher soon comes to discover an essential new feature. It has always been generally accepted that global crisis and catastrophic phenomena can be of dual nature in their sources: these sources may be either in the environment (such as natural disasters, epidemics, etc.) or in the social sphere (such as wars, troubles, the downfall of kingdoms). Undoubtedly, the roots of today's crisis include natural factors (pollution, exhaustion of resources, destruction of ecosystems) as well as social ones (ethnic and confessional conflicts, civilization tensions, etc.). However, both these kinds of factors are noticeably starting to lose their directing and dominating role. Let us take a look at the visiting card of our days, suicide terrorism. It is a certain kind of suicide, i.e. suicidal practice of the Self; and such phenomenon cannot be considered as a natural or social one in its essence: it is an anthropological phenomenon, in the first place. The same can be said about all practices of transgression, which are so varied and widespread today, and many other crisis phenomena of nowadays. Global crisis takes on a new anthropological nature, and its sources are to be found on the anthropological level, in processes taking place in anthropological reality. These processes start playing the decisive role in the global situation and dynamics, since they can no longer be considered to be determined by social or historical processes. They start to belong to things *explanans*, instead of *explanandum* and they take the form of abrupt and radical changes.

The experience of the new epoch, that of the turn of the millennium, revealed the utmost – indeed, the unlimited – changeability and plasticity of man's nature: his nature itself, and not merely some of its accidentals or attributes. The famous line by T. S. Eliot: *The centre does not hold*, that was applied to so many aspects of modern times, seems to find its most profound sense when applied to man: it is his centre that turns out today to have fallen apart and be absent. In recent experience a new face of

man emerges: the new *anthropological reality free from any unchangeable essential core*. This face is in striking contrast to the traditional European view of man. The man of the turn of the millennium, times of psychoanalysis and the Internet, formed by the experience of totalitarianism, radical psychotechniques, psychedelic and virtual practices, gender revolutions – this man can in no way be identified with the classical subject of traditional European anthropology and metaphysics. And if old concepts do not explain actual anthropological processes, it means that there is a pressing need for a new approach to the phenomenon of man and new principles for both philosophical and cultural anthropology.

The topological intuition of man's centre evoked by poetry may still be useful in this anthropological quest. Classical European anthropology founded by Aristotle is basically essentialist metaphysics which treats man as an essence and a system of diverse essences and tries to single out the fundamental principles or basic elements of man's nature: a kind of immutable generating core that determines the complex diversity of human being in all its manifestations. This approach to man correlates naturally with the intuition of a centre; it assumes the existence of some essential centre of human being and is oriented towards the search for and study of it. As said above, the recent experience of mankind questions (if it does not flatly deny) the existence of such an immovable essential centre, and so the problem of man can no longer be stated as the problem of the search for and study of his centre. However, the intuition of a centre immediately suggests an alternative to itself. If man cannot be characterized by the "centre", he should be characterized by the "periphery" or, more precisely, the "border". The last characteristic cannot be absent and, in addition, it is certainly no less determinative than the "centre". By the classical philosophical argument, a general way to give definition to an object is to identify its Other that is different from it and *eo ipso* constitutes its limit or border. Hence it follows that anthropology can develop as the description of an "anthropological border", i.e. the border of the sphere of all manifestations and capacities of man, the border of the horizon of human existence.

This reorientation of anthropology, from the essential centre which became fiction, to the Border of Man, is not just logically possible: it is insistently dictated by modern experience. So far there is no clear-cut concept of the "Border of Man" in modern thought, but nevertheless the words "border" and "limit" appear constantly and hauntingly when it deals with leading trends and the most characteristic manifestations of modern man. One can say by right that Man's stubborn and irrepressible striving towards his Border is the principal and defining feature of the present anthropological situation. In light of this, our previous conclusion can be made more precise: the urge and problem of the epoch is now not just a new anthropology, but more precisely the "anthropology of the Border", as distinct from the former "anthropology of the Centre".

* * *

The advancement to the anthropology of the Border needs a certain initial representation or at least intuition of the Border, which should not be attached to old discredited anthropological discourses. Rejecting old anthropology which develops the description of man in terms of essences and substances, we should not represent the Border of Man as an essentialist concept or construct based on laws and principles inherent in these essences and substances. We should start *ab ovo*, avoiding any metaphysical postulates.

In traditional representations, the Border is something belonging to an object (or subject) and separating it from everything that is surrounding, external, or "other". Hence, in its semantic structure, the Border is a certain "Third" with respect to the dyad "Object and its Other" that for this dyad serves as something intermediate and separating (but also at the same time uniting). Dealing with the Anthropological Border, we should address these notions. First of all, it is undesirable from the very outset to define Man, whose philosophical status is yet to be found, by the old metaphysical notion of object (or subject, for that matter); the discourse of Man developed as a subject-object discourse might be an unfounded restriction of the anthropological discourse. What is more, the philosophical object discourse is basically a discourse of static entities and hence it is hardly suitable for the current anthropological reality characterized by sharp dynamics and radical changes. Modern anthropological experience records all the diverse manifestations of man and places at the forefront, as the most important and specific, a certain kind of manifestation usually described as «extreme expressions», "border phenomena", "phenomena of transgression", etc. The criteria, by means of which such manifestations can be identified, are not however precisely formulated,. They are, as a rule, vague and semi-intuitive, but nevertheless they possess some consistency: one can see that the "extreme" or "border" nature of human manifestations is always understood to signify the departure from the sphere of "usual", "normal" empiric human existence towards the sphere of manifestations, in which some or other determinative characteristics or predicates of such existence disappear or are changed.

These experiential attitudes are valuable for us as reference points. They suggest that in the dyad "Man and his Other", man can be present not as an object (or subject), but as a "horizon of existence" identified by means of a certain set of basic features and predicates (such as the presence of consciousness, finiteness, mortality...), while the Other will be grasped with respect to this set. In this case, the Border of Man, being the "Third", "intermediate and separating-uniting" for this dyad, will be described in terms of manifestations of man: it will be formed of the same "extreme expressions", put to the forefront in the modern experience, and their likes, – i.e. of such human manifestations, in which some determinative characteristics and predicates of human existence disappear or are changed and which can be considered, for this reason, to be manifestations not only of Man as such, but also of his Other. Thus a preliminary working notion of the Border of Man emerges: *the Border of Man (Anthropological Border) is the full set of Man's extreme manifestations.*

Obviously, Anthropological Border treated here not substantially or essentially well as not in any abstract metaphysical way; it is formed by definite human manifestations. Hence it is human manifestations that serve as a basic starting notion for developing anthropology of Border. To avoid all arbitrary postulates, restrictions and reductions characteristic to old anthropology, this notion should be interpreted in a maximally broad and general way. In our study we do not predetermine any image of Man, but we know for sure that Man is so complex, many-dimensional and polyphonic that his expressions and manifestations constitute an extremely rich, variegated and mobile element. We know, in particular, that very characteristic feature of anthropological reality is the presence of subtle effects similar to those of the "flap of butterfly's wing" type in physical systems, when most insignificant and barely perceptible manifestations may produce most important consequences, including the spurt to the Border. Hence it fol-

lows that we must rank among "human manifestations" not only completed or fully formed *acts* of man, but also all sorts of incipiative, embryonic human expressions, all urges, designs, inner movements, which represent just *germs of acts* and may as well never grow into full-fledged acts.

The great attention to these subtle human expressions is cultivated since ancient times in mystico-ascetical, or spiritual practices. These practices assert the utmost importance of such expressions for anthropological reality and elaborate refined techniques for watching, controlling and governing them. Therefore anthropology of Border in its approach to Man reveals an affinity to spiritual practices and this affinity is profound and far-reaching, as we shall see. Spiritual practices represent rich experiential anthropology with long tradition and it is their data, besides with those of the recent experience, that prove to be most topical and valuable in the modern situation of the anthropological crisis and quest. Our times and these practices draw closer to each other as two areas, where *nonclassical treatment of Man is developed*, which finds extremely subtle and limiting human manifestations to be crucially important. Below we shall discover as well some profound divergences between these areas, however. Next, one can note one more affinity or parallel: anthropological approach basing on "human manifestations" is to some extent similar to the approach basing on man's actions or deeds, many-sided human practice. Various forms of such an approach were developed in XX c. in psychology (behaviorism and other schools), and social philosophy (soviet and Yugoslavian neomarxism, etc.) and some of them gained popularity. This parallel is not too close, however. As said above, the categories like act, action, activity or practice (in the sense given to it in Western philosophy) are more superficial and indiscriminate characteristics of human being and existence than those subtle "human manifestations", on which spiritual practices and anthropology of Border are based: in the comparative perspective, the discourse of manifestations can be seen as a kind of *micro-analysis of anthropological reality*.

Obviously, the first task of anthropology of the Border is conceptualization of the sphere of "human manifestations". Here the experience of spiritual practices is again a reference point, and the school of Eastern Christian asceticism known as hesychasm turns out to be especially important. Far-Eastern practices like yoga, tantric buddhism, etc. are using specific discourses of Eastern thought, in which all basic notions, their relations, rules of consideration and conclusion are radically different from the European tradition. In this regard, hesychasm seems to be a unique example, in which "micro-analytical" anthropological approach inherent in spiritual practices is developed within the European discourse. In particular, from ancient times hesychasm has accepted an universal collective term for all kinds of manifestations of man: they all are called "energies" of man. More precisely, "energy" is the term for any of the simplest or elementary human expressions, so that an arbitrary manifestation is composed, generally speaking, out of many various energies and thus represents a certain "energetic configuration". This basic term establishes a connection between the practical or descriptive study of human manifestations and European philosophical discourse. This connection is initially of only a vague and intuitive character, however, since in asceticism energy is not a philosophical, but operational concept, a kind of working tool. Therefore, when the language of energies is used for human manifestations, it should be carefully conditioned in order to bridge the gap between the ascetical empirical word-usage and philo-

sophical treatment of energy. Proceeding in such a way, we can transform the experiential discourse of human manifestations into that of philosophical anthropology.

The adoption of the language of energies for the description on Man, including his extreme expressions which form the Anthropological Border, is fraught with many consequences. First of all, if the Border phenomena, as said above, can be considered as manifestations of not only Man, but also his Other, then the language of energies is naturally and unavoidably transferred to these manifestations of the Other. As a result, the Border phenomena appear as a unique kind of phenomena, in which energies belonging to Man meet and interact with some different energies, "energies of the Other". The fundamental and determinative property of these different energies is that their source cannot be identified anywhere in the horizon of human existence. Clearly, such characterization of the Border phenomena implies a parallel between anthropology of the Border and theory of physical open systems. In such systems the main factor determining their behavior is the interaction between their internal energies and external ones, which can go through the system due to its openness. Accepting – on the basis of some or other experience, religious-mystical or modern limiting one, – that Man does not possess any immutable nature and may change however radically, we *eo ipso* suppose anthropological reality to be open reality and suppose Man to be an "open system". In physical open systems there exist various types or mechanisms of the interaction between their energies and external energy belonging to some outer source; and a special role among these mechanisms is played by so called synergetic mechanism, or synergetic paradigm. The essence of this paradigm, in a somewhat simplified way, is as follows. If a system is prepared specially, namely, it is removed as far as possible from the region of its usual stable regimes and brought to a state, which is very far from equilibrium (this preparatory procedure is called "shaking" of the system), then the flux of outer energy through the system may produce not destructive, but structuring effects. Spontaneous processes of self-organizing type arise, which generate hierarchies of more and more complicated dynamical structures and may bring the system to a radically new form. Obviously, paradigms and mechanisms of anthropological changes taking place in the Border phenomena are of paramount interest and the physical and system-theoretical parallel proves to be quite useful in understanding these paradigms. We shall see below that the synergetic paradigm has profound correspondences in spiritual practice and, in particular, in the paradigm of synergy (συνεργία) developed in Byzantine theology on the basis of hesychast experience. The terminological closeness is here not accidental at all. On the other hand, to avoid the physicalistic reductionism, it should never be forgotten that the validity of the parallel is very restricted, since the language of the description of physical systems is surely only to the little extent valid for anthropological and especially spiritual reality.

The horizon of human existence is a many-aspect, many-dimensional, heterogeneous reality. Hence the Other of Man is diversified too; with respect to different fundamental predicates of the horizon in question, different predicates and kinds of the Other are constituted. For example, by the very definition, the unconscious is the Other to consciousness, and if we list the possession of consciousness among the fundamental man's predicates (which is generally and firmly accepted), then the unconscious is also the Other to Man: a definite kind of the Other, which does not exhaust its sphere. Hence it follows that Anthropological Border as the Third and separating-uniting entity with

respect to the dyad Man – his Other is a structured formation: each kind of the Other constitutes a certain kind of the Border, or better – if we prefer to preserve the notion of border in the topological discourse – a certain region or *areal of the Border*. As soon as the Border has a certain structure or topography, the first large problem of the anthropology of the Border consists in the reconstruction of this topography.

As we have seen, one of the areals of the Border of Man is generated by the unconscious. It is formed by human manifestations which are induced by the presence of the unconscious and in which human energies meet and interact with the energies of the unconscious. It is easy to see that one more (at least) areal should exist, which is directly related to Man's ontological status. In the ontological approach to the phenomenon of Man, Man is considered as a certain mode or horizon of being. A classical modern example is Heidegger's philosophy, presenting Man as a "being-presence", Dasein; a classical ancient example is Christian thought, for which Man is the "creature", a mode of being created out of Nothing. In this case, the Other of Man is a different mode or horizon of being, Anderssein (Sein in Heidegger and God as Three-Hypostatic being in Christian thought; i.e. we mean the literal rather than exact Hegelian sense of the term). The Border of Man grasped as the energetic Third for this dyad is then the set of such human expressions, in which Man's transformation into a different horizon of being is approached. Such a transformation means ontological transcension, i.e. actual change of ontological, in the exact sense, characteristics of Man, which include, in the first place, fundamental predicates of finiteness and mortality. (E.g., in Orthodoxy the destination of Man is defined as deification (θέωσις), or union with God in His Energies, approached in the summit of the way of spiritual ascension; whence it can be said that Orthodoxy sees the Border of Man as ontological transcension thematized in forms of hesychast practice and theology of deification). This new areal of the Border is deeply different from the areal defined by the unconscious ("topography of the unconscious"). The unconscious is not claimed to possess the status of an authentic horizon of being and so the Border of Man constituted by it is not an ontological border separating different modes of being: it lies entirely in the ontological horizon of the empirical human existence, which is called usually "present being", or "being-there", or else the sphere of "essent" (Seiende). Following Heidegger's distinction between the categories of being and essent as, resp., ontological and ontical categories, we shall call the topography, or areal of the unconscious *ontical* Anthropological Border, while the Border constituted by the different horizon of being is, evidently, *ontological* Anthropological Border. We shall see below that the canonical dyad ontological-ontical may be complemented, since there exists (and is most important in our times!) a kind of reality that can be identified neither with being nor with essent: it is virtual reality that represents incompletely actualized essent. There exists also a large class of human manifestations, in which the goings-out to virtual reality are performed. With respect to the horizon of human existence they are extreme manifestations, which means that virtual reality also generates a certain areal of the Border, or the "topography of virtuality". It will be shown, using the interpretation of the Border in terms of inner and outer energies, that these three topographies exhaust all the Border.

At first sight, the structure consisting of only three areals does not seem to be particularly complicated or diversified. It is so only at superficial sight, however. In fact, the arising model represents Man as a strikingly polyphonic being, capable to change in

an extremely wide range and be drastically different in all possible aspects. It should be taken into account that former anthropological conceptions always assumed (although implicitly in most cases) that the Border of Man is something unstructured, consisting of some single topography. But the distinctions between different topographies are radical. Man's relation to his Border is constitutive for the self-identity of a man and therefore each topography generates its own type or model of man's identity[1]. Analysis of these types of identity in their constitution is the most systematic strategy in the search for the alternative to the long criticized Carthesian concept of the subject and the answer to the sacramental question: *Who comes after the subject?*[2] Like identity, many other basic characteristics of human existence – for instance, the type and constitution of temporality – are also deeply different in different topographies. One needs careful examination to see clearly the image of Man emerging in *energetic anthropology of the Border* that we outline here.

Constitution of the ontological Border

Undoubtedly, the analysis of the Border of Man should be started with the ontological Border determining Man's orientation in being. The very existence of this Border presents a problem: what is the "transcension" of Man? isnt'it just a fiction, a linguistic phantom or epiphenomenon of the metaphysical discourse?

The theme of ontological transformation, striving after the change of one's horizon of being and ontological status comes forth from the very "basic constitution" (Grundverfassung) of human existence: it is rooted in man's mortality and basic elements of man's relation to death. This relation generates vast and diverse economy, the core of which is the elemental and deep-lying negative reaction of the human consciousness and organism, of the whole human being, to its impending annihilation. It is a primordial, organic and involuntary impulse of repulsion and denial (or, more precisely, inacceptance) of death as one's own absolute non-being, the total and final annihilation of the subject world; and we shall call it the "Primal impulse of the denial of death". *Ex definitione*, what this Primal impulse strives after is the deliverance from the described prospects, i.e. the "overcoming of death". (Manifestations of the Primal impulse take many forms including perverted ones, which look like striving for death, but one can always identify such forms, including those related to the so called "death instincts", as inversions of an original repulsion.) But this object of the Primal impulse cannot be constituted as a well-defined phenomenon of consciousness, since it can in no way be present within the horizon of lived experiences (Erlebnisse): already "my" death, not to mention the overcoming of it, cannot be present in this horizon. Moreover, the consciousness in its usual routine activities is not inclined to make the primal impulse more explicit and bring to light its object and its sources; it has been repeatedly demonstrated (the analytic of "Sein und Zeit" is the best example) that the consciousness dominated by stereotypes of everyday routine life tries to evade the experience of death, to repress it or reduce it to marginality. As a result, in usual regimes of human existence the primal impulse of the denial of death remains very vague, and its object, the overcoming of death, still more so.

---

[1] The models of man's identity corresponding to different topographies of the Border are analyzed in our cycle "Six intentions on ontological alternative" (Zhurnal nablyudenii, Nr. 1, 2001, pp. 57-108; in Russian).

[2] Cf. Who comes after the subject? Ed. by E.Cadava, J.-L. Nancy, P. O'Connor. N.-Y. 1991.

Nevertheless one can see clearly that the constitution of the Primal impulse and the character of the processes in which it actualizes itself show common features with drives (Triebe), as they are described by Freud and Lacan. According to their theories, the object of desire or drive turns out to be inaccessible (except for the category of empirical objects, which are accessible, easily changeable and replaceable). This cardinal inaccessibility is a direct consequence of the genesis of the drives which are rooted in the unconscious. In its turn, it becomes one of the principal preconditions of the generation of a large repertoire of specific structures of the consciousness and behavior (neuroses, complexes, etc.) which are identified and studied by psychoanalysis as a science and which psychoanalysis as a therapy tries to monitor and deconstruct. Now, the constitution of the Primal impulse also shows the inaccessibility of the object. Clearly, human existence as it is does not lead to any actual and factual, ascertainable and non-illusory "overcoming of death", and due to this, the destiny of the Primal impulse turns out to be similar to that of drives: like them, it realizes itself in processes representing cyclic repetition of certain dynamic stereotypes or patterns (repetition being one of the "four fundamental concepts of psychoanalysis", according to Lacan). But now the psychoanalytic paradigm (represented symbolically by Lacan as a cyclic motion around the voidness of an absent object) does not exhaust the phenomena and processes initiated by the Primal impulse.

The repeated non-achievement of the fulfillment or "satisfaction" of the Primal impulse produces not only those effects (chiefly of the frustration type) which psychoanalysis associates with drives. It is fully evident and amply demonstrated by philosophy, psychology and arts that the experience of death is the only kind of experience which is unavoidable for each and everyone and is at the same time ontologically pregnant, confronting one with man's being as a whole. As stressed especially in the existential analytic, the phenomenon and experience of death take a unique place in man's situation; they are related directly to the ontological status of man, since they provide the principal manifestation of the fundamental predicate of finiteness which determines the ontological horizon of man's being (being-there, Dasein). The consciousness in its higher activities, those of the mind, notices this unique role and, as a consequence, besides the tendencies to the repression of the experience of death, opposite tendencies are being formed too, prompting the comprehension of this experience. However these tendencies may and do develop in two different ways.

In one of these ways, the consciousness puts in the centre of its comprehending work mortality itself, i.e. unavoidable death as the limiting phenomenon of human existence which has and provides meaning(s). One sets the task of grasping the human existence in the light of this phenomenon: the task of *approaching the meaning of life through the meaning of death*. This is an ancient way originating in archaic cults and going from orphism to Platon and platonism and then to later philosophy right up to Heidegger. Its motto is the famous maxim in "Phaedon": "To be engaged in philosophy means doing exercises in dying" (Phed 67 e). Thus man's attitude to death becomes here the object of special "exercises", which turn out to coincide with philosophizing. Following P. Hadot, we can say that the consciousness adopts here the strategy or paradigm of "spiritual exercises", aimed at "the contemplation of time and being in their wholeness … elevation of thinking to the level of the universal"[3]. – But what is the

[3] P. Hadot. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Etudes Augustiniennes 1981, pp. 54, 56.

destiny of the Primal impulse in this paradigm? It is easy to see that "spiritual exercises" imply its taming or deconstructing: by means of the "elevation of thinking " I should curb my initial organic inacceptance of death and transform it into a "philosophical acceptance"[4]. Clearly, what we witness here is a kind of sophism, an attempt to stifle and change to the opposite an organic and authentic impulse of human nature. Hence, it is not surprising that despite all the support of philosophy the paradigm of spiritual exercises could never develop into a full-fledged anthropological strategy.

In the other way, on the contrary, consciousness puts at the centre and starts to look for the meaning not of death but of the denial of death. Now a different logical scheme is put forward which perhaps interprets man's situation more profoundly. Death as such is just something natural and self-evident: *Dust thou art, and unto dust shalt,* this is all too comprehensible! – but what rouses an acute puzzle is this denial of death which has its seat so deeply and ineradicably in me. The philosophizing paradigm of spiritual exercises treats it slightingly, the inacceptance of death is there itself subjected to inacceptance: it is claimed to belong to the sphere of the unreasonable, "wild" in man, and man ought to reject or repress it. But when it comes to the test, this philosophical verdict turns out to be too hasty, it overlooks an alternative. If the consciousness decides to take seriously its own inacceptance of death, the relevant conceptual structure becomes not dual (Man and his Death), but triple: Man – his (unavoidable) Death – his (ineradicable) Denial of death. The knot of the problem of death (or mortality) is shifted: the consciousness now tends to see it less in death as such than in its own denial of death. It starts with the awareness of the conflicting and frustrating situation, in which the immanent presence of the ineradicable Primal impulse is combined with the permanent non-satisfaction of this impulse, non-achievement of its aim and object. This situation makes it to put the Primal impulse into focus and question its status. If the Primal impulse never gets fulfilled, what is it for and where is it from in me? Is it true that it is rooted only in the unreasonable, in the "wild part of a human being" (Platon)? and eventually it is nothing but an eternal vain craving doomed in advance, a kind of my failure inherent in my nature itself? Can it get fulfulled if only theoretically, "in principle"? – All these questions mean that the consciousness realizes an intentional relation to the Primal impulse, turning the latter into an intentional object. Evidently, it is a specific object given only incompletely, as noted above, and this intentional relation cannot produce a full-fledged intentional act in the Husserlian sense. But in no way is it fruitless.

First of all, putting the Primal impulse into its focus, the consciousness can advance (though not to the very end) in the constitution of its object and aim. It becomes clear that the fulfillment of the Primal impulse cannot be identified with simple removal or absence of death, i.e. the indefinite prolongation of biological existence dragging on indefinitely in the same forms. What can be said to be necessarily demanded by the Primal impulse is not so much the *absence* of death as the *change of the nature* of

[4] Here the antique and especially – late-antique – typology of the paradigm of spiritual exercises is strikingly seen. The ideal of man's attitude to death is conceived here according to the stoical dialectics – of domination vs. slavery and barbarism vs.education: – the "elevation of thinking" is available to everybody including even a slave; and a slave (a mortal) who elevates his thinking achieves – equality with and even – superiority over – his master (death). But this dialectics was unable to stop the downfall of slavery and in the same way the paradigm of spiritual exercises as a – model of man's attitude to death – never became too popular.

death, the overcoming of the end-as-annihilation of human personality. Such a change can be described generally as an end-as-transformation. Certainly, one cannot fully make explicit the contents of such a transformation, if only for the reason that this task involves the solution of cardinal problems of formulating a definition of self-identity of personality and criteria of the preservation of self-identity: which problems are still extremely vague for both philosophy and psychology. However, the kind of transformation is evident: the "change in the nature of death" is nothing but a change in the fundamental predicates of the horizon of man's being, a genuine *ontological* transformation. Hence a further conclusion follows necessarily: the actual fulfillment of the Primal impulse is achievable only if this impulse is not subjected to these predicates, i.e. if it is not just spontaneous and independent of my will and reason, but actually originates "out there" and "beyond there", has its source outside the world of lived experiences and horizon of being-there. In other words, it is the impulse of the *"Source-Beyond-There"*, of a "different nature", and if it is really so, then following such an impulse a priori is capable of bringing about the actual change in my nature, "change in the nature of death".

Thus an important new concept emerges and we should describe it as clearly as possible. One cannot say that we arrive at perceiving the Source-Beyond-There in an intentional act or deduce the Source-Beyond-There by means of logical conclusions. *Per definitionem*, what is beyond the horizon of the consciousness and lived experiences cannot be either perceived or deduced. By means of my intentional relation to the Primal impulse I in no way perceive the Source-Beyond-There itself, but only ascertain the following statements related to it: a) I cannot identify and localize the source of my Primal impulse anywhere within the horizon of my consciousness and, in this sense, it is a "source in the without", or "source-beyond-there"; b) the fulfillment of the Primal impulse is possible only in the case when its source is *ontologically* beyond-there: in order to "change the nature of death" it is necessary to "change the nature of life" or, more exactly, to achieve an ontological transformation; and to this end an ontologically different acting factor or "energy" is needed, i.e. energy belonging to a source which is ontologically beyond-there; c) I cannot either perceive or prove that the source of the Primal impulse is, indeed, ontologically beyond-there, but nor can I either perceive or prove the opposite.

In order to see what conclusions my consciousness draws from these data, one more result of the intentional relation to the Primal impulse should be noted. It is easy to see the crucial role of the consciousness in the fulfillment of the Primal impulse, irrespective of the exact nature of its source. The Primal impulse is acting in my consciousness, hence its fulfillment can be implemented only via the consciousness. *The consciousness is the only immediate agent of the Primal impulse.* Since the fulfillment of the Primal impulse is an ontological transformation, the consciousness should become the agent of this ontological transformation, i.e. global transformation of man's being-there. Following and obeying the Primal impulse, the consciousness should get transformed itself and, in addition, it should work out and carry out the strategy of this global transformation, which is, obviously, also a global, all-embracing activity. In other words, *the fulfillment of the Primal impulse is conceivable only if the consciousness is entirely directed to following the Primal impulse and wholly concentrated on its fulfillment.*

It is clear now that in the usual mode of existence, without adopting this special strategy, the fulfillment of the Primal impulse is certainly impossible, but in the case of its adoption this impossibility cannot be established. The attitude of the consciousness with respect to the source of the Primal impulse is clear too. Should the consciousness accept this source as one which is ontologically "beyond-there"? – In any case, the complete concentration of the consciousness on the fulfillment of the Primal impulse is the precondition of this fulfillment. The other precondition is that the source of the Primal impulse should be ontologically "beyond-there". Whence it follows that concentrating on the fulfillment of the Primal impulse makes sense for the consciousness only if the consciousness considers this last precondition as satisfied. Summing up, the fulfillment of the Primal impulse demands that my consciousness should concentrate entirely on this fulfillment and, in addition, the consciousness in all its strategy should treat the source of the Primal impulse as the Source-(ontologically)-Beyond-There. Obviously, it is the situation of the choice, or bifurcation for the consciousness, since a priori this nature of the source can in no way be verified. (But it does not mean that there can be no verification a posteriori.)

Another significant conclusion provided by the intentional relation to the Primal impulse refers to the structure of the consciousness. The impulse aiming at the ontological transformation should identify and discern fundamental predicates of man's being-there, which means that it should act, in the first place, on the higher activities of the consciousness, on man's mind. In this case it should be articulated and audible to the mind, i.e. intelligible, which properties of the Primal impulse make it possible to characterise it as a *call* or *appeal* of the Source-Beyond-There. This dialogical terminology proves to be most adequate for the processes we discuss.

Thus the Primal impulse of the denial of death should be a call of the Source-Beyond-There. This is its necessary property, but it does not yet secure the fulfillment of the Primal impulse. Any advancement to the fulfillment can take place only if the call is apprehended – and evokes an agreeing response – and what the call appeals to starts to get done. But this call appeals to something utterly unique, the ontological transformation. If the consciousness has apprehended and accepted the call as originating from the Source-Beyond-There, then such an appeal is not a priori absurd and impossible anymore, but even in this case following the call is an absolutely special and unique task. First of all, this following should be global, all-embracing: being perceived, in the first place, by man's mind, the call appeals, however, to man as a whole, in its entirety. Hence following the call concerns the whole human being. This being is structured hierarchically, including many levels of composition, organization and activity and, generally speaking, each of these levels should undergo a certain transformation of its own. As a result, the following of the call proves to be a process involving all the human person in its entirety, in other words, it is a certain all-embracing, holistic anthropological strategy. Being directed to the transformation of man's being-there, this strategy is incompatible with the usual, "natural" mode of human existence, which reproduces man's being-there and does not accept the Primal impulse as the call of the Source-Beyond-There. The total following of the call is an alternative, or "counterprogram" to the natural order of existence, based on the Primal impulse of the denial of death as on a cornerstone.

Thus, putting the Primal impulse into focus of the consciousness and establishing an intentional relation to it, we do not conclude that it is rooted wholly in the "wild"

and unreasonable or that its fulfillment is a priori absolutely inachievable. But equally we do not conclude that this fulfillment can be achieved. The output of our quasi-intentional act is of a different kind: we discover a certain specific strategy or paradigm of human existence which is radically distinct from the "usual" (i.e. not accepting the Primal impulse as the call of the Source-Beyond-There) paradigm and the realization of which is the advancement "in the direction of" the fulfillment of the Primal impulse. One cannot state that in this strategy the fulfillment is unachievable nor can one state that in this strategy the fulfillment will be achieved. This means that it is an anthropological strategy with an open outcome.

The overall conclusion can be formulated as follows: there is a certain class of human manifestations, which are rooted in man's relation to death and represent a holistic anthropological strategy oriented to the ontological Border of Man. Let us call it the strategy or paradigm of *Spiritual Practice.* It is not evident from this definition that it refers to the same manifestations that are traditionally called "spiritual practices", but we can check this. Comparative analysis of the principal world traditions of spiritual practice made in our book "On Things Old and New" (St Petersburg, 2000) resulted in a general descriptive definition of spiritual practice. Comparing this empiric definition with the philosophical and deductive one given above, we make sure that both definitions single out the same anthropological phenomenon. (In fact, two principal features of the philosophical definition, the holistic character of the strategy and its orientation to the Border, come out quite explicitly in most schools of spiritual practice). Thus the significance of spiritual practices for anthropology of the Border is now clarified completely: it is spiritual practices that form the most important areal of the Border of Man, his ontological Border. The two definitions characterize this Border in different aspects, thus complementing each other: relating spiritual practices to the Primal impulse of the denial of death, the philosophical definition reveals the genesis of these practices, while the empirical definition describes their structure, thus presenting the Border in more detail.

This detailed presentation shows that anthropological strategies oriented to the ontological Border are provided with highly universal structure. Any strategy of this class is holistic practice of the Self, having the stepped character: the set of all man's energies is transformed successively, going through a number of steps, a kind of a ladder, ascending to the Border. The structure of this Ladder of Spiritual Ascent always includes three main stages. The initial stage is the emerging and forming of the practice as an *alternative* or *meta-anthropological* anthropological strategy, the goal, or *telos* of which does not lie within the horizon of empirical human existence, but belongs to the different horizon of being. The main task of this stage is to express with maximal force the radical breaking-off with all the habitual order of man's existence and all the strategies of the usual stable life. As a rule, this task is accomplished by means of various methods of *preparatory purification*; in hesychast practice the main part of the initial stage is the repentance. The next stage, the central one, is the core of the practice: here its unique dynamics should be formed, a kind of "ontological engine", which produces the ascent by the Ladder and a real advancement to the ontological Border. As stressed above, it is only the energy of the Source-Beyond-There that can be a motive force for the ascent to a meta-anthropological telos. The experience of the practice finds, however, that the dynamics of the ascent includes not only the action in a man of this

"outer" (by its source) energy, but also the action of "inner" energies which have their source within the access of the consciousness and can be operated by the latter. The inner energies must get oriented to the outer energy, must coordinate themselves with it and reach full accordance, harmony and coherence with it. This accordance of the two energies of different source and status plays a key role in the ontological ascent, and Byzantine theology has expressed it with a special paradigmatic notion "synergy" mentioned above. Thus it can be said that the task of the central stage of the practice is to create the conditions for synergy. Concretely, it is achieved by means of the union of two activities: one is the direct response to the Call, intense address and appeal to the telos of the practice, having the form of meditation and/or prayer; the other is the protecting and guarding man's orientation to the telos by means of the concentration of attention. In hesychasm these two activities constitute the famous ascetical dyad Prayer–Attention (προσευχή - προσοχή) Finally, if the dynamics of the ascent was created, the practice enters into the highest stage. Here the anthropological process approaches the Border and some perceptible manifestations of a fundamental transformation of a man begin to appear. As shown by experiential data of many different practices, the transformation involves, in the first place, the sphere of perceptive modalities. This fact reveals the logic of the process: one can expect that in the strategy oriented to a different horizon of being a man must achieve, in the first place, a radical re-orientation of his perceptions since he will need to perceive radically different things. In perfect accordance with this logic, the data mentioned show that on the higher steps of the practice radical changes of man's perceptive system and formation or "opening-up" of some new perceptions take place. In the practices of the Late Antiquity epoch and then in hesychasm these new perceptions were called the "intellectual feelings" (νοερὰ αἴσθησις).

The structure described shows quite noticeable resemblance to processes following the synergetic paradigm. The ladder of the steps of spiritual practice corresponding to definite types of the organization of man's energies can be interpreted as a hierarchy of dynamical structures, arising in the self-organization process triggered by the outer energy, namely, the energy of the Source-Beyond-There, when it is acting in a man. A certain affinity of the synergetic paradigm and the ascetical and theological paradigm of synergy is evident too. One can find more elements of the resemblance of the two paradigms; for instance, the initial stage of spiritual practice, especially in the hesychast form of the repentance, represents a parallel to the same stage of the synergetic paradigm, i.e. the violent shaking of a system bringing it to a state removed far from the equilibrium.

Constitution of the ontical Border

So far we have established only the existence of the ontical Border, accepting the existence of the unconscious as an ascertained element of the phenomenon of Man. The unconscious is the ontical Other of the consciousness, and horizon of human existence and there must be a certain class of extreme manifestations of Man, associated to the dyad "the consciousness – the unconscious": manifestations, which are generated by the existence of the unconscious and on which the presence of the latter tells in some or other way. Now we should identify these manifestations and present their concrete description. In contrast to the case of the ontological Border, we do not need now ontological analysis relating the manifestations in question to the fundamental elements of man's si-

tuation in being. The study of the ontical Border is restricted to the sphere of essent and so our discussion can proceed in the usual discourse of phenomenological science (*not* philosophical phenomenology!), based on experiential data and their generalization.

Experiential data relating to the ontical Border are abundant. Phenomena generated by the unconscious constitute the area of psychoanalysis and in the XX c. the latter became the most popular and dominating of all discourses, which have formed the modern image of Man. It is long since the main kinds of these phenomena were identified and studied in great detail; they include complexes, perversions, neuroses, psychoses, manias, phobias... Sometimes another collective term is used for these phenomena: the "phenomena of madness", with "madness" conceived in a wide and universalized sense, following Jacques Lacan. But in our approach the "man of psychoanalysis" is not accepted as representing the whole of Man. The topography of the unconscious is only a part of Anthropological Border and the phenomena of the unconscious (or madness) are here put into a wider context of anthropology of the Border, which makes us to look at them from a new angle.

Treating the phenomena of the unconscious as Border phenomena, we should, in the first place, discover their inherent mechanism of the going-out to the Border, i.e. mechanism of their genesis and formation. We find that this mechanism bears the strongest stamp of its source, the unconscious: it is the unconsciousness that is its principal property. The phenomena of the unconscious have many specific distinctions and a definite characteristic structure (namely, they represent, for the most part, various cyclic patterns of the consciousness and behavior), but nevertheless they emerge unnoticeably and unintentionally, without man's will and awareness. *It is unconsciously that one gets into the topography of the unconscious*. This basic property of the phenomena of the unconscious makes them polar opposite to spiritual practice, the start of which is maximally conscious, as it is the "conversion", a special act of man's will and mind. The same stamp of the unconsciousness marks usually all the course of the process: though the phenomena of madness are holistic, like spiritual practices, and the mind and consciousness take part in them, performing definite functions, but this participation includes neither the control nor the comprehension of the process. As a result, these phenomena, in contrast to spiritual practices, cannot be considered as human *strategies*: they are just "patterns" or "figures" ("figures of the unconscious" is the term coined by C. G. Yung) or "regimes" of man's consciousness, behavior and activity.

These key properties of the topography of the unconscious can be understood on the base of the usual metaphor of the *vertical hierarchy of the consciousness levels.* It is always accepted in descriptions of the activity of consciousness that the latter is organized vertically so that "higher" and "lower" levels can be distinguished clearly and, in addition, higher levels are endowed with the axiological priority: they include more complex, perfect and highly organized activities and regimes, while the activities and regimes belonging to lower levels are more primitive or deficient. What are the concrete criteria identifying "higher" and "lower" activities and functions, is a special and intricate problem. It is indisputable, however, that higher levels should correspond to the regimes, in which all the abilities of consciousness are maximally actualized and alert, "switched-on" (not necessarily functioning, but accessible to the monitoring). This implies that spiritual practice involves, first of all, the activities of higher levels: man's relation to the ontological Other is manifested in the activation of higher levels of consciousness and then, via these levels, of all the human person. It is clearly seen in

the constitution of the ontological Border: at the start of spiritual practice the Primal impulse of the denial of death is transformed into the call of the Source-Beyond-There, perceived and interpreted by man's mind and then, as a response to the call, appealing for the transcending of man's being-there, a holistic anthropological strategy gets formed. And it is again man's mind that builds up this strategy; it acts as a general coordinating and controlling centre and it must use to this end all the abilities of consciousness. Such role of the mind was firmly stated in hesychast practice and St. Gregory Palamas has expressed it by means of the paradigmatic image of the "Mind-Bishop": "By means of our mind acting like a supervising bishop, we prescribe laws to each ability of our soul and each member of our body... He, who will achieve this, will gain and behold in himself grace"[5]. Here we see that the appearance of the Mind-Bishop is considered as one of manifestations of God's grace, i.e. as a phenomenon of the ontological Border. It can be said, as a result, that the ontological Other manifests itself in Border phenomena as acting "from above" (and putting the Mind-Bishop), so that the Source-Beyond-There is here the "Source, acting from above" or "Supra-Source". Thus we see the vertical metaphor of the consciousness to be in accordance with the basic vertical metaphor of the religious discourse (God(s) as "dwelling on high").

On the contrary, patterns of the ontical Border show the intimate connection with lower levels of the consciousness. In the book "On Things Old and New" we give reasons for the viewpoint that the specific distinction of these levels should be seen not in poor structure or small informative capacity or underdevelopment of articulative and discursive aspects, but, first of all, in the destroyed or non-achieved integrity and connectedness of the consciousness. (Whereas the specific properties of higher levels are exactly integrity and global connectedness, coordination and coherence of all spheres of the consciousness; the notion of "higher psychic functions" widely used in psychology – e.g. in Piaget and Vygotsky – takes these properties as its basis). In the regimes belonging to lower levels different spheres of the consciousness function in an incoherent and uncoordinated way, as if separated by some barriers. In the visual discourse this property might be described as *opacity*; but the most adequate is topological characterization: in the regimes of lower levels the consciousness represents a *unconnected manifold in the energetic dimension.* In most varied forms, this property is always found in phenomena of the unconscious and is one of their specific distinctions. That is how Lacan characterizes the sphere of psychoanalytic theory: it is "the theory, the field of which embraces a certain amount of human realities, chiefly, psychopatologic ones: subnormal phenomena, which are of no concern for usual psychology: dreams, blunders, failures, which violate so called higher functions"[6].

This description confirms both our points: the field of psychoanalysis, i.e. that of the phenomena of the unconscious, is here characterized exactly by the topological effects of the destroyed connectedness of the consciousness (for "blunders and failures" have clearly topological nature, they represent all sorts of breaks, rents, gaps, muddles, etc.); and these topological effects are, in their turn, characterized in terms of the vertical metaphor as "*sub*normal", i.e. inherent in the lower levels. Destroyed connectedness of the consciousness – and hence the activity of the lower levels of the latter – is very markedly at work in such typical phenomena of the unconscious as the

[5] St. Gregory Palamas. Triads in the Defense of the Saint Hesychasts. I. 2,2.

[6] J. Lacan. Seminars. Book 1. Moscow 1998, p.161 (in Russian).

construction of isolated "worlds of madness": these worlds can be extremely elaborate and organized with perfect logic (like, e.g. in paranoia), but in some aspects they are in radical discord with the empiric world, and special mechanisms block activities of the higher levels, which try to break the isolation and integrate the "world of madness" into the actual world. Often such worlds are built up on the basis of *drives* and help to reproduce cyclic process, in which a drive realizes itself. Obviously, in all such phenomena the unconscious acts as the Source-Beyond-There for human expressions, in which activities of the lower levels of the consciousness predominate. In other words, it represents the Source-Beyond-There, "acting from below", or the Sub-Source-Beyond-There. The fact that the constitution of its phenomena typically includes violations or switchings-off of various levels and functions of the consciousness is reflected in the direct connection between the phenomena of the unconscious and the illness, anomaly. From its origins, psychoanalysis always claimed to be both the science studying a definite class of phenomena and the therapy engaged in their liquidation. We shall see below that the same task of the liquidation of the phenomena of the unconscious is set, with different motivation and different means, in spiritual practice and all the sphere of religious life.

As it was the case with spiritual practices, the presence of the Source-Beyond-There which induces the generation of definite dynamic structures provides the ground for the comparison with the synergetic paradigm. In this case the parallel is not so obvious, however. In typical processes displayed in psychoanalysis the outer energetic factor induces cyclic patterns which resemble the circling around an attractive centre rather than spontaneous generation of an hierarchy of dynamical structures. On the other hand, ascetical practice has long ago discovered spontaneous stepped processes in the genesis and development of so called passions, working out an elaborate system of notions for the steps of these processes (like προσβολή, συνδυασμός, αἰχμαλωσία, etc.[7]). Passions belong to the phenomena of the unconscious (see below), but the processes in question are very little studied in psychology and the possibility of their synergetic interpretation is not elucidated so far. It is not clear a priori whether the ability of drives to accumulate energy follows the synergetic paradigm and on the whole, synergetic parallels of the topography of the unconscious need more detailed analysis.

Constitution of the virtual Border

Philosophical and especially ontological-understanding of virtual phenomena is rudimentary so far. Any generally accepted fundament of such understanding is virtually absent and our discussion of the relation of these phenomena to Anthropological Border will be based on our own treatment of virtuality presented in the book "On Things Old and New". Analyzing basic examples of virtual reality (in the first place, the earliest conceptions of virtuality developed in classical and quantum physics, but also psychological virtual reality), we have outlined there general concepts of virtual event and virtual reality. We found that the principal distinction of virtual phenomenon is its privative character with respect to "actual" empiric phenomena: it is characterized by the lack of some or other determinative features (dimensions, structural elements, basic predicates, etc.) of the latter and due to this it has only partially actualized, «under-» or «not-quite» embodied or else, in the metaphor of the light, "twinkling" kind of existence. A priori

[7] Cf. e.g. T. Špidlík, S.J. La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique. Roma 1978, pp. 236-237.

any kind of privation is thinkable in any empiric phenomenon: any of dimensions or predicates of the latter may be underbuilt or underactualized and any of laws, restrictions or relations involved in it may be lifted; and it means that we must conceive any "actual" phenomenon as well as all the "actual" empiric reality surrounded by its "virtual shell", i.e. an infinite set of all its incomplete, privative actualizations. (The notion of the virtual shell is a direct generalization of the quantum-theoretical notion of the "cloud of virtual particles" that is supposed to surround any real, or "physical", quantum particle). We substantiated also that since it has privative constitution, i.e. is determined not by any authentic predicates of its own, but only privatively, as incompletely actualized essent, "virtual reality does not represent an autonomous mode of being or ontological horizon... it is not a mode, but an "under-mode", a defect of being"[8]. It has no authentic forms of its own and it is not able to create such forms.

These theses are of direct importance for the constitution of the virtual Anthropological Border. We see, first of all, that human manifestations representing virtual phenomena, or goings-out to virtual reality, must be ranked among extreme manifestations with respect to the horizon of human existence: this horizon belongs to the sphere of essent, whereas any virtual phenomenon is deprived of some determinative features of the phenomena of this sphere. It means that "anthropological virtual phenomena", or man's goings-out to virtual reality, do belong to Anthropological Border and in their totality they form a certain areal of the latter or the "virtual Border". Next, we discover that this new areal in its constitution and nature has cardinal distinctions from both the ontological and ontical Border. Not representing an autonomous mode of being, virtual reality *eo ipso* does not represent the ontological Other of being-there (for the Other to a definite mode of being is itself a certain mode of being). It cannot also be conceived as a certain region of essent or present being, since its defective actualization means that it is "under-present" and "under-essent". Hence it follows that anthropological virtual reality is neither the ontological nor ontical Other of the horizon of human existence and so the characterization (given above) of limiting human manifestations as those representing manifestations of not only Man, but also his Other is not valid for the phenomena of the virtual Border. By the very definition, the Other of an object or concrete essent is autonomous with respect to it, but the "virtual shell" of a phenomenon that is that same phenomenon taken in its modality of under-actualization is secondary to and dependent of the original phenomenon: so that it is not its Other. This remark is not a formal correction of the word-usage: it makes it possible to notice an important property of the virtual Border. All our discussion proceeds in the discourse of energy or "being-action" and we could already see clearly that in this discourse the Other of the horizon of human existence is also presented by its energies or manifestations: namely, as the energetic Source-Beyond-There, providing for the constitution of the Border phenomena. However, there is no Other, and therefore no Source-Beyond-There associated with the virtual Border. Hence its constitution has no parallel to the synergetic paradigm of the structuring and form-creating action of an outer energy, and its phenomena do not possess any special energetic source of their own. Because of this, in these phenomena there is no generation of specific new types of anthropological dynamic structures, analogous to the patterns of the unconscious and steps of the ascent in spiritual practices. Phenomena of the virtual Border belong to virtual shells of

[8] S. Horujy. On Things Old and New. St.-Petersburg 2000, p.345 (in Russian).

usual, non-extreme human manifestations and therefore they all are just incomplete actualizations of some or other phenomena of "actual" empiric reality.

On the other hand, the lifting of restrictions and laws inherent in "actual" phenomena may change the appearance and development of the latter to any extent strikingly and profoundly. Hence phenomena of anthropological virtual reality (virtual practices) seem to a man no less genuine and radical alternative to the common way of existence than phenomena of the ontological and ontical Border; and the striving after the Border dwelling in a man may lead him as well to the virtual Border. For hosts of Internet adepts the Web is nothing but the "kingdom of liberty". But still, abandoning himself to virtual practices, a man would unavoidably discover their dependence and secondariness to "actual" reality and hence the incomplete character of the alternative to this reality achieved in them. Such discovery introduces elements of frustration into psychology and emotional world of the "virtual man". When he finds in virtual reality only the same forms – though scattered, disassembled, unfinished – as in "actual" reality, a man realizes that his liberation, his going-out of this reality is only relative and conventional and due to this, his striving after the Border is not satiated. The consequences of this can be very different, as virtual practices are extremely diverse; but obviously, man's reaction gravitates necessarily towards either acceptance or unacceptance. In the case of unacceptance, the attitude of virtual reality to actual one is close to the paradigm of the "revolt of the oppressed". Actual reality is perceived as dominating and oppressing and ineluctable dependence on it generates protest and craving for revolt; and, since there is no creation of new forms in virtual reality, the protest and revolt can only be destructive. It is one more reason of the fact that the most popular virtual practices belong to the virtual shell of destructive, pathological or criminal manifestations. (Still more obvious reason is that such practices provide an outlet for latent negative propensities of a man). Virtual rebellion against actual reality and virtual destruction of all its forms and norms is nearly all the substance of the whole sphere of collective rites of today's mass culture and the ecstatic gesture of a rock-singer raising high and breaking his guitar could be the symbol of this attitude of virtual revolt. As for the acceptance reaction, it is realized mostly in the paradigm of carnival. In this case a man becomes reconciled with the conventionality of his liberation from reality of being-there, universalizing the conventionality, i.e. representing it as a global and inevitable predicate of man's situation and claiming the world to be just a carnival world: a place of total conventionality and conditionality, to which the only adequate attitude is that of mockery, play and fun. Evidently, as a global thesis on man's situation, this carnival postulate is false, since other areals of the Border of Man, besides the virtual one, certainly do exist.

On the whole, the virtual Border, embracing all the sphere of anthropological virtual reality, is very badly surveyable so far. There is no overall description of it and no criteria, by means of which its phenomena could be identified with any certainty. We only know for sure that these phenomena are of enormous diversity: they include virtual communications in the Web and many other forms of the dwelling in cyberspaces (in particular, inhabiting cybertowns with the population of many thousands), rites of the rock and pop culture, various models of psychological virtual reality, phenomena of cyberculture, among which virtualizations of practically all forms of cultural and artistic activity can be found now... With the regard of this, it is not surprising that all discussions of the virtual reality show the strong tendency to broaden its sphere still more, including unfoundedly into it any expressions of modeling, imitating, scenarizing or

else projective treatment of reality, all altered states of consciousness, etc. etc. As a result, for the modern mind the contours of the virtual Border are extremely vague and lost in boundless expanse. The search for principles and criteria distinguishing it from other areals of the Border as well as similar and related phenomena is a topical problem.

The Border as a whole: relations of areals and hybrid topographies

The three topographies described by us exhaust Anthropological Border. It follows from the analysis of the constitutive energetic principles of these topographies. We have seen that the Border phenomena can be constituted either by the Source-Beyond-There, energy of which makes it possible to approach the Border, or, on the contrary, by the lack of energy necessary for the actualization of phenomena of present reality. Then the Source-Beyond-There can, in its turn, be "beyond-there" ontologically or just ontically. The situations listed correspond exactly to the areals of the ontological, ontical and virtual Border and it is evident that there are no other areals which the Border of Man may include.

It is also evident, however, that the description of the three areals taken separately is only a first step to the full-fledged anthropological model. One can draw here a parallel to the recent deciphering of the human genom: what is found in both cases is just the set of basic elements and the knowledge of this set is still very far from the comprehension of the real process of existence of a living being. In the next stages we must study the relationships and interactions of these elements in order to see in the final stage the whole in its dynamics: to see energetic Man in all the complex of his changing relations to his Border and understand, why and how he comes to be in one or other areal, which factors bring about predominance of this or that areal or cause the change of the dominating areal, etc.

One of the most characteristic features of anthropological reality is its mixedness: nearly any of its phenomena involves many different motives, forces, constitutional levels, etc. Even old essentialist anthropology could not ignore this feature, describing Man as a being of mixed composition, *corpus permixtum.* In the discourse of energy it stands out still more vividly and, in particular, it had inevitably to manifest itself in the Border phenomena. In the experience of Man we easily find mixed extreme manifestations, in which properties of different areals of the Border are combined. For example, there are well-known schools and currents in sufism, which preserve general goals and attitudes of the paradigm of spiritual practice, but at the same time exploit intensely mechanisms dependent on the unconscious and based on the activization of lower levels of the consciousness and switching-off higher ones (hypnotizing actions, subconscious coding, physical and neurophysiologic means of inducing trance states, etc.). It means that the areals of the Border may superimpose upon each other and form overlapping areas. A priori our three areals may possess three such areas, corresponding to the following combinations:

(1) spiritual practices and patterns of the unconscious;
(2) spiritual practices and virtual practices;
(3) patterns of the unconscious and virtual practices.

A posteriori we find that all these areas are really present in the spectrum of man's extreme manifestations. We shall call them *hybrid topographies.*

In order to understand the genesis and nature of hybrid topographies, one should note that the areals of the Border can be considered as ordered hierarchically by their

energetic regimes. Spiritual practices, being oriented to the different horizon of being and having the constitution determined by energies of the ontological Other, have energetic regimes of maximal form-creating and transfiguring power. Next there follow the patterns of the unconscious: they are also fed by outer energies, but the energies of the ontical Other, dominating chiefly lower levels of the consciousness, induce regimes of lesser form-creating power. Still, due to the presence of outer energies, regimes of these both areals represent higher energetic types with respect to ordinary, non-Border strategies. Finally, virtual practices are characterized by "energetic defect" and their form-creating potential is lower than that of non-Border strategies, and the lowest among all types of human activity.

Now, taking into account that *mistake* and *failure* are immanent and important elements in all human activities, we can see the origin of hybrid topographies. There are not infrequent situations, when a man embarks on the strategy of spiritual practice, but in some stage he fails in its realization. There can be very different failures (ascetical schools perform most detailed analysis of them); in particular, the case is quite typical, when some or other elements, "blocks" of the practice in question are substituted by patterns from another areal, of lower energetic type, and hence the telos of the practice cannot be reached. Obviously, different variants of the substitution are thinkable. If the substituting patterns belong to the virtual areal, there appear phenomena of the Second hybrid topography, in which spiritual practice and virtual practice are mixed together. Since distinctions between the patterns of these areals are cardinal, in this case the man cannot think that he follows faithfully the paradigm of spiritual practice and hence he is aware that what he does is just some semblance of the latter. Being in the virtual topography, the man does with spiritual practice the same thing that he does with phenomena of ordinary reality: he "makes a trip" to spiritual practice, "stages" it, imitates it in his imagination... – all these are typical psychological stereotypes of *homo virtualis.* But, unlike virtual imitations of phenomena and strategies of ordinary reality, virtualizations of spiritual practices usually need some special means and in most cases they are produced with the help of narcotics, psychedelics and so on. Hence the Second hybrid topography can be called the *psychedelic* topography.

Alternatively, the substituting patterns can belong to phenomena of the unconscious, which case corresponds to the First hybrid topography. Due to the presence of some outer energies in these patterns, the distinctions of the resulting hybrid process from genuine spiritual practice can be in this case less pronounced, though such process surely cannot correspond to the paradigm of spiritual practice and advance to any meta-anthropological telos (see the discussion at the end of this section). Within certain limits, these distinctions may be unnoticed and unrecognized by the man himself so that he thinks that he follows faithfully the steps of the practice and advances to its telos. In other words, he has an illusion of being in the process of the practice and advancing to its telos. In the hesychast terminology, the man is here in the state of "fascination" or "seducement" (πλένησις) so that the First hybrid topography can be called the topography of *(self-)seducement.* The phenomena of this topography have two varieties, very different in their psychological aspects. The deviations from the genuine strategy of spiritual practice can be completely unintentional and creep and stay unnoticed. Such phenomena of the *unintentional seducement* are widespread in ascetical practices (because it is generally typical for the patterns of the unconscious to be unnoticed and unrecognized by their owner, cf. below) and mystico-ascetical literature

of many traditions abounds in the discussions of ways and means of their identification and removal. But there are also phenomena, in which a man changes intentionally traditional procedures of spiritual practices, thinking that with these changes the ascending process of the practice will take place as before or still more efficiently, and the telos of the practice can be successively reached. Such phenomena that are *sui generis* improvisations and variations on the theme of spiritual practice became extremely popular in our times. Typically, one looks here for some automatic and guaranteed methods to achieve the radical transformations of the consciousness and the whole man, which correspond to the higher steps of some or other spiritual practice and to which this practice in its genuine form leads by a long and difficult way with no guaranties of success. Sometimes such invented or concocted methods do trigger energetic mechanisms that produce some spontaneous transformations, but in all cases they rely on lower levels of the consciousness, suppressing some or other higher levels and functions; so that the transformations achieved are surely induced by energies of the unconscious. These phenomena of the *intentional (self-)seducement* include many modern psychotechniques, such as the methods by Stanislav Grof and Carlos Castaneda.

As for the Third hybrid topography, it is evident that its phenomena include dreams. The most intimate connection of the contents of dreams with patterns of the unconscious is one of principal subjects of psychoanalysis, while, on the other hand, the reality of a dream can be considered with good reason as incompletely actualized in comparison with reality of present being; in fact, it is one of model and most striking examples of virtual reality. Besides this, our description of the Second hybrid topography shows that there are strategies and stereotypes for goings-out to virtual reality that produce virtualizations (i.e. under-actualized versions) of not only phenomena of present being, but spiritual practices as well. It is easy to see that these imitational or mimetic stereotypes, like "trips", "tryings-on", "stagings", "performances" etc. etc. are perfectly applicable to the phenomena of madness, and many such applications are actively practiced nowadays. "Under-actualized madness" includes a wide spectrum of phenomena, differing from each other in the degree of self-awareness, emotional complexion and so on: here we find many kinds of imitated, simulated or staged feeble-mindedness, foolishness, dottiness, craziness, eccentricity, idiocy... The last term can be used as a collective one for all the variety of these phenomena so that this topography of the Border can be called the topography of *idiocy*. Virtual madness free of pains, and risks of the actual one becomes more and more popular. Mechanisms of this popularity are excellently displayed in the recent film "Idiots" by Lars von Trier. It is also very popular in the latest trends in art and one can even find affirmations in the modern art-criticism that strategies of idiocy represent the mainstream of today's culture.

Some important peculiarities of the inter-areal relations are caused by the specific character of the phenomena of the unconscious; namely, by the fact that these phenomena are not "strategies" of Man, because the consciousness does not control their generation and development. They emerge without any volition of a man and can stay unnoticed and unrecognized for a long time. This uncontrollable presence of patterns of the unconscious may affect the repertory of possible man's strategies, for it cannot be expected, of course, that any strategy is compatible with any such patterns; a priori their presence may also change or distort the structure of some strategies. Looking concretely, we find that patterns of the unconscious are compatible with virtual practices (maniacs and neurotics are perfectly capable to be the Web adepts at the same time:

this illustration is primitive, but conclusive). Therefore one can say that besides the phenomena of the topography of idiocy, in which the patterns of the unconscious are subject to virtualization, the regimes of human activity are also possible, in which these patterns exist unchanged, in their usual forms, parallel to some or other virtual practice.

However, the relation between patterns of the unconscious and spiritual practices turns out to be polar opposite: it has the character of the outright incompatibility. There are several ways to see this, but the most well-founded is probably the ontological demonstration. Spiritual practice is an anthropological practice performed in the horizon of human existence and having as its final goal (telos) the ontological transcension, i.e. the actual transformation of a certain ontological horizon, that of being-there. It is evident that this practice can achieve its telos only if the horizon of human existence is a full-fledged ontological horizon or, in other words, if the human existence is ontologically "representative" or "plenipotentiary", capable to represent essent as such. On the other hand, patterns of the unconscious form the ontical Border of the horizon of human existence, i.e. the Border, which is within the sphere of essent: it is an area of essent, inaccessible for the consciousness and, *ergo*, for the horizon of human existence. Hence the conclusion needed is drawn: when the phenomena of the ontical Border are present, the horizon of human existence is not a *bona fide* ontological horizon, man is not ontologically plenipotentiary and the telos of spiritual practice, ontological transcension, is surely unachievable. In other words, the necessary condition of realizability of the paradigm of spiritual practice consists in the absence or removal of the ontical Border of Man, i.e. patterns of the unconscious.

This conclusion, obtained by philosophical deduction, formulates one of fundamental facts of religious life, that has been discovered experientially in all not underdeveloped religions and spiritual traditions. In ascetical practice, the phenomena of the unconscious are easily seen to be exactly those phenomena that are called here the *passions*: although the ascetical discourse is profoundly different from the psychoanalytical one, but in both cases it deals about the class of phenomena characterized by the same set of basic structural features, such as unintentional and unnoticed generation, stable and cyclic character, etc. Due to this, in the language of ascesis our conclusion means nothing but the famous thesis about the necessity of the eradication of passions, or the "invisible battle" for spiritual ascent. But the look at the ascetical discourse from the angle of the topography of the Border leads us to even more profound problems. If phenomena of the unconscious correspond to passions in the ascesis, then this correspondence naturally extends further, to the level of the sources of phenomena involved: as well as in the analytic of the Border (and in psychoanalysis) these phenomena make one to infer the presence the Source-Beyond-There behind them, in the same way in the asceticism (and more generally, in religious life) the phenomenon of passions draws one to the same inference. However, the constitution of the Source in the discourse of religious practice goes in a very different way. In our description of the ontological Border we have seen that the relationship of Man with the Supra-Source-Beyond-There responsible for the constitution of this Border is thematized in the personalistic and dialogical paradigm. This paradigm is natural and attractive for both the Christian mind and mythological consciousness so that there appears the unavoidable tendency to thematize the relationship with the Sub-Source-Beyond-There in the same paradigm. As a result, the passions, or the "figures of the unconscious", appear as figures of daemons,

and behind these small figures the Figure of a "Father of Passions" is guessed. This is all the more natural, that the Sub-Source, as shown above, stands indeed in opposition to the (represented in personalistic paradigm) Supra-Source, making the entering into communion with it impossible. – That is how the unconscious and its patterns provide the preconditions for the generation of the Satan and daemons; and then the mythological consciousness completes the work. In this completion of the constitution of the Satan the witnesses of the experience, both ascetical and philosophical, are often relegated to the background, which say that the Sub-Source is only the ontical, but not ontological Other of Man and that it is just a dynamic formation, which does not admit of any hypostatization and exists in its patterns only – so that the removal of these patterns (quite achievable, according to both ascesis and psychoanalysis, though by laborious procedures) amounts to its own removal as well.

Conclusion: scenarios of evolution of the Border

Clearly, Anthropological Border needs description and analysis both in the synchronic and diachronic discourse: not only in its logic and structure, but also in its history. The diachronic approach takes one out to manifold problems of philosophy of history that obtain a new positing in our context. Here the anthropologization of the historical discourse takes place: history stands out, in the first place, as history of the relation of Man to his Border and so becomes an aspect of anthropology.

Let us trace down, how such anthropologization is performed on the example of the notion of border. In history it is used for periods and epochs, and both epochs and their borders are conceived topologically, the latter as breaks (interruptions, singularities) of smoothness (continuity, connectedness) of historical fabric, and the former as relatively smooth stretches of this fabric. Smoothness and its breaks are defined with respect to some or other set of characteristics of the historical fabric, including both external, empiric characteristics (events and facts) and their interpretations in terms of some inner, structural or noumenal characteristics. Inevitably, in any conception of history the choice of the elements of this set, facts as well as interpretations, – and hence the resulting structuring of the historical process, the decision to consider such and such places of the historical fabric as "borders" – include a certain dose of arbitrariness and conventionality. In our case, we decide that in the set mentioned the leading role should be given to anthropological characteristics, describing Man's relation to his Border. Then "epochs" will be the stretches of the historical fabric characterized by a relative stability in this relation, while "borders of epochs" will be the places of this fabric, corresponding to sharp changes in the latter. Now we shall neither develop this approach to history nor try to prove its fecundity, applying it to past epochs. We give only a fluent scenario of present times, concentrating on a single characteristic: *the dominating topography of the Border.*

Throughout all cultural history this characteristic had no dynamics at all, being perfectly stable: openly, the dominating role in human existence belonged to the relationship with the ontological Other. Forms of this relationship changed to the greatest extent, but its dominance was indubitable. In many aspects it dominated not only the other Border topographies, but also the non-limiting strategies of ordinary existence, serving as the integrating and centering principle for the whole horizon of human existence. The first changes to this situation have been brought about in modern times

by the process of secularization of Christian society: in our context, the meaning of this process was in the getting of autonomy by ordinary non-limiting anthropological strategies; they stopped to be subordinate to the strategies of the ontological Border and the latter lost their integrating and centering role. Further significant changes took place already in our times: the topography of spiritual practice started to lose its predominance with respect to the other areals of the Border as well. As stressed in our Introduction, for the modern man the relations to his Border do not become less important; quite the opposite, they gain more place and weight, intensity and activity (which is in itself one of symptoms of the border of historical epochs). However this *sui generis* "advancement of the Border to the centre" of the experience of Man is accompanied by cardinal changes in the character and structure of the extreme experience; and one of the principal moments in these changes is exactly the change of the prevalent topography. With the regard for the "vertical" ordering of the Border topographies by the type of their energetic regimes (see above), this change means that *Man started to slide down his Border.*

The fact of the change is obvious. The repertory of extreme manifestations is today rich and diverse as never before, including a lot of new phenomena. Spiritual practices most certainly do not occupy a predominant place in this repertory (although interest in them has increased greatly, nowadays it favours chiefly hybrid strategies, in which spiritual practices are modified, distorted and substituted). But what phenomena do occupy this place? Freud has said: "In our times neurosis is a replacement for the monastery", and it should be agreed that the role of the phenomena of the unconscious has increased drastically. One may note several factors, which have contributed to this increase. To begin, the mass popularity of psychoanalysis is not just the evidence, but also one of the reasons for the extremely wide spreading of the "phenomena of madness". In a certain sense, psychoanalytical practice is ambiguous: it may be both the therapy and cultivation of these phenomena. Before an analyst removes the patterns of the unconscious, he must first bring them out into the open and demonstrate their presence to a patient; and these actions may very well be, in fact, their implantation or instilling. As pointed out by many, the existence of the big and powerful professional community of analysts is in itself a questionable factor, contributing to the growth of the number of patients. Practices of transgression are another sphere of the phenomena of madness, not a new one, but today considerably expanded. Such practices are fed by the striving after extreme experience, when this striving takes the form of a violent burst, possession, acute thirst, demanding immediate satisfaction... Such impulses are sympathetic to the modernist esthetics, and so in modernist art madness and transgression are frequent companions of artistic practice; the list of famous names involved, from Nietzsche and Vrubel to Antonin Artaud, would be many pages long. A certain modification of this possession by the Border is the, so to speak, "Border-itch", the urge to try all the kinds and forms of extreme experience. As Gilles Deleuze recommends, one should be a little of an alcoholic, a little of a madman, a little of a suicide, a little of a partisan terrorist[9]. The conclusion of his biography proves that this appeal is not merely a philosophical thesis, but also the fruit of the profound personal experience of man's situation.

However, since Freud there has appeared a new kind of Border phenomenon, and it is this kind that dominates today, developing with striking rapidity. The victorious progress of virtual practices already forces us to foresee the prospects of the total vir-

[9] G. Deleuze. The Logic of Meaning. Moscow 1995, p.190 (in Russian).

tualization of human existence, when these practices will dominate the other areals of the Border as well the sphere of ordinary non-extreme anthropological strategies. "In our times the virtual positively starts to prevail over the actual"[10], – stated a prominent expert in virtual studies. There are many weighty reasons for these victories of virtualization. Virtual practices satisfy man's striving after the Border, but at the same time they are the most accessible: unlike spiritual practices, they do not demand extreme efforts, or a strict school and discipline; unlike patterns of madness, they do not have alarming associations with illness, dangers and high risks. They have inertia and a drawing-in force; compared with them, regimes of actual reality are more arduous and exacting, and *homo virtualis* tends to prolongate his stay in virtual reality, coming back to the actual reluctantly. Like in the phenomena of madness, there is an affinity between the virtual phenomena and a certain kind of artistic practice: if the topography of madness can be associated with the creative and behavioral patterns in modernist artists, the virtual topography has a similar affinity, or *Wahlverwandschaft* with postmodernist and trans-avantgarde art.

Hence there is indeed an evolution of the Border of Man, and the course of this evolution corresponds to the change of the predominant topography: from the ontological Border to the ontical and then to the virtual one; in other words, the sliding of Man down his Border takes place. The concluding phases of this sliding-down bring about the increasingly thorough virtualization of human existence, with virtual practices dominating other Border topographies as well as ordinary reality of being-there. It is easy to see that the unrestricted progress of such a process is a scenario of the *euthanasia of mankind.* Indeed, the return of Man from virtual reality back to actual reality will be accomplished with more and more difficulty and reluctance, and this will lead inevitably to the degeneration of actual reality. The essence of this degeneration is the convergence of actual and virtual reality: the progressive decrease in form-creating and life-building energy, the loss of all ties and gradual prevalence of disintegration and discoordination processes. Due to the characteristic properties of virtual regimes of consciousness, this fading-out and withering of Man will be mild and unnoticeable, since in these regimes the abilities of self-awareness, self-control and distinguishing between actual reality and its imitations are distorted or blocked out. "Hence the end of the world will be absolutely safe: for he, who could be in danger, disappears. The end of the world will be but a telecast"[11].

To this prospect one thing only should be added: the sliding of Man down his Border is not predetermined at all. The infinite virtualization of Man, which is equivalent to euthanasia, is just one possible scenario out of any amount. Having discovered this sliding-down, we established that a certain process is taking place, but we did not discover any law, by virtue of which this process is ineluctable and irreversible. What is more, such a law is impossible in principle. Man always preserves his inalienable freedom, and the nature of his relation to his Border may change again: radically and at any moment.

---

[10] N. A. Nosov. Virtual civilization // Virtual realities in psychology and psychopractices. Ed. by N. A. Nosov, O. I. Genisaretsky. Moscow 1995, p.109.

[11] V. O. Pelevin. Generation "П". Moscow 2000, p.144-145 (in Russian).

Philotheos **3** (2003) 78-88

Franz M. Wuketits
Wien

Evolution und die Frage nach dem Sinn

Einleitung

Shaftesbury war davon überzeugt, daß das Universum wohlgeordnet, zweckvoll organisiert und in allen Bereichen – auch im Bereich des Menschen – ursprüglich gut sei.[1] Leibniz glaubte bekanntlich, daß wir in der besten aller möglichen Welten leben, zumal „Gott die beste gewählt haben muß, da er nichts thut, ohne dabei der höchsten Vernunft gemäß zu handeln".[2] Diesen Glauben hat Voltaire in seinem *Candide oder Der Glaube an die beste der Welten* verspottet. Darin läßt er die Figur des Dr. Pangloß als Hauslehrer und Hofmeister auf dem Schloß des Barons von Thunderdentronck sagen:

> Merkt ... wohl auf: die Nasen sind zum Brillentragen da, und so tragen wir Brillen. Offensichtlich sind die Beine dazu geschaffen, daß man Strümpfe, Schuhe und Hosen daran trägt, und somit haben wir Schuhe, Strümpfe und Hosen an. Die Steine sind gewachsen, damit man sie behauen und daraus Schlösser erbauen kann, und deswegen hat der gnädige Herr ein wunderschönes Schloß. Der fürnehmste Baron in der ganzen Provinz muß auch die schönste Wohnstatt haben. Und dieweil die Schweine dazu gemacht sind, daß man sie auffrißt, so essen wir auch Schweinefleisch jahraus, jahrein.[3]

Während viele Theologen und Philosophen immer noch zu Auffassungen wie jenen von Shaftesbury und Leibniz neigen, kann sich ein Evolutionstheoretiker heute der Parodie Voltaires mit Vergnügen anschließen und vermag jedenfalls keine „höheren Absichten" oder „Ziele" in der Natur, im Bereich der Lebewesen, zu erkennen. Nach allem, was wir inzwischen über die Evolution der Organismen, einschließlich unserer eigenen Spezies, wissen, erscheint die Sinnfrage immer fragwürdiger. Wir werden uns wohl damit abfinden müssen, in einer *sinnlosen Welt* zu leben, in einem, wie Monod meinte, teilnahmslosen Universum, aus dem wir zufällig hervorgetreten sind und in dem nirgendwo unser Schicksal und unsere Pflicht festgeschrieben sind.[4]

---

[1] Vgl. J. Sprute, „Shaftesbury. Philosophie der Harmonie und Schönheit in der Natur", in L. Kreimendahl (Hrsg.), Philosophen des 18. Jahrhunderts, Darmstadt 2000, S. 33-47.

[2] G. W. Leibniz, Die Theodicee, Bd. 1, Leipzig 1883, S. 168.

[3] F. M. Voltaire, Sämtliche Romane und Erzählungen, Darmstadt 1971, S. 177.

[4] Vgl. J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971. Nur wenige Biologen heute können dagegen noch die Meinung vertreten, daß die Geschichte des Universums mit der Ankunft des *Homo sapiens* eng verknüpft gewesen sei, daß das Uiversum von vornherein mit dem Leben schwanger ging und der Mensch schon im Anfang der Bisophäre angelegt war. Vgl. F. S. Gaeta, „Definition of Life", in M. Rizzotti (Hrsg.), Defining Life. The Central Problem in Theoretical Biology, Padua 1996, S. 77-102.

Zur Tragweite der Evolutionstheorie

Nun könnte hier gleich der Eindruck entstehen, daß die Behandlung der Sinnfrage eine evolutionstheoretische Aufgabe sei. Das ist natürlich nicht der Fall. Die Evolutionstheorie ist eine naturwissenschaftliche Theorie und hat als solche die Aufgabe, die Entwicklung des Lebens auf der Erde in ihren Abläufen zu rekonstruieren und Mechanismen für den (evolutiven) Artenwandel zu finden.[5] Die Disziplin der *Evolutionsbiologie* liefert dazu umfassendes empirisches Material. Mit größter Selbstverständlichkeit wird heute der Mensch in evolutionstheoretische Überlegungen einbezogen, und zwar keineswegs nur hinsichtlich seiner körperlichen Eigenschaften. Wie bereits Darwin überzeugend dargelegt hat, haben auch psychische und geistige Eigenschaften des Menschen, sein soziales Verhalten und seine Sittlichkeit eine evolutive Grundlage.[6] In letzter Konsequenz durchdacht, bedeutet uns die Evolutionstheorie, daß wir affenartige Wesen sind und daß sich unsere „äffische Natur" durch alle Bereiche unseres Lebens (Politik, Wirtschaft, Erziehung usw.) unbeirrbar ihren Weg bahnt.[7]

Aber die Evolutionstheorie ist keine Heilslehre. Wohl hat sie immer wieder Hoffnungen genährt, wurde als Stütze für – gefährliche – Ideologien herangezogen und mußte ab und an als Religionsersatz herhalten.[8] Hier bleibt aber deutlich zu unterscheiden zwischen einer empirisch gestützten naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie und einer *Evolutionsmetaphysik*. Es ist eine Sache, die Evolution als solche zu untersuchen, ihre Abläufe zu rekonstruieren und ihre Mechanismen darzulegen, eine andere jedoch, aus der Evolution Schlüsse zu ziehen, die unsere Hoffnungen und Wünsche befriedigen – oder auch enttäuschen.

Der Mensch ist ein illusionsbedürftiges Lebewesen. Diese alte Einsicht wird von der modernen Evolutionstheorie durchaus unterstützt. So läßt sich beispielsweise die – im vorliegenden Zusammenhang besonders relevante – Frage diskutieren, welche Evolutions- bzw. Selektionsvorteile der Spezies Mensch bzw. einzelnen ihrer Sozietäten aus ihrem religiösen Glauben erwachsen.[9] Allerdings kann das Ergebnis einer solchen Diskussion niemals darin bestehen, die Existenz eines Gottes – oder mehrerer Götter – zu beweisen, sondern bloß deutlich machen, warum Menschen zu religiösem Glauben neigen. Dieser Glaube kann beispielsweise eine gruppenstabilisierende Funktion haben, den einzelnen davon abhalten, eine „böse" Tat zu begehen oder ihn über die Übel in der Welt hinwegtrösten bzw. dazu veranlassen, dahinter einen „höheren Sinn" zu erkennen. Die Evolution als solche braucht überhaupt keinen Sinn zu haben, aber sie hat mit dem Menschen ein *sinnstiftendes Lebewesen* hervorgebracht, das nun überall – nicht

---

[5] Siehe dazu, als kurze Übersicht, z. B. F. M. Wuketits, Evolution. Die Entwicklung des Lebens, München 2000.

[6] Vgl. Ch. Darwin, The Descent of Man, London 1871.

[7] Vgl. F. M. Wuketits, Der Affe in uns. Warum die Kultur an unserer Natur zu scheitern droht, Stuttgart 2001.

[8] Vgl. M. Midgley, Evolution as a Religion. Strange Hopes and Stranger Fears, London 1985; F. M. Wuketits, Naturkatastrophe Mensch. Evolution ohne Fortschritt, Düsseldorf 1998. An Versuchen, die Evolutionstheorie mit religiösem Glauben zu versöhnen, fehlt es auch nicht. Diskussionsbeiträge dazu liefert z. B. J. Durant (Hrsg.), Darwinism and Divinity, Oxford 1985. Die in den USA erscheinende Zeitschrift *Zygon* widmet sich dem Dialog zwischen (Natur-)Wissenschaft und Religion und räumt der Evolutionstheorie einen hohen Stellenwert ein.

[9] Siehe z. B. B. Grinde, „The Biology of Religion: A Darwinian Gospel", J. Social Evol. Syst. 21 (1998) 19-28; H. Stieve, „Über biologische Wurzeln religiösen Verhaltens", in S. M. Daecke und J. Schnakenberg (Hrsg.), Gottesglaube – ein Selektionsvorteil, Gütersloh 2000, S. 42-65.

zuletzt in seiner eigenen Herkunft und seinem jetzigen Status – nach Sinn sucht. So gesehen ergibt die Sinnfrage aus evolutionstheoretischer Perspektive durchaus wieder ihren Sinn. Den Sinn des Lebens aber aus der Evolution *ableiten* zu wollen, ist freilich nur im Rahmen einer Evolutionsmetaphysik möglich, die mit einer (naturwissenschaftlichen) Evolutionstheorie nichts gemein hat. Darauf werde ich noch zurückkommen.

Ein kurzer (historischer) Rückblick

Die Frage nach dem Sinn der Evolution und – insbesondere – nach dem Sinn des menschlichen Lebens wurde von Evolutionstheoretikern allerdings immer wieder aufgeworfen und – eben aus evolutionstheoretischer Sicht – zu beantworten versucht. Ich gebe hier nur einige wenige Beispiele, wobei ich mich auf ein paar Stellungnahmen von Evolutionstheoretikern aus dem 20. Jahrhundert beschränke.

Julian Huxley, ein Enkel des berühmten Mitstreiters Darwins, Thomas H. Huxley, und ein Bruder des bekannten Schriftstellers Aldous Huxley, ist ein solches Beispiel. Huxley meinte, der Mensch und sein Schicksal seien Teil eines „größeren Prozesses“ und bemerkte folgendes:

> The individual has duties not only to society but to himself – or perhaps I should say to the possibilities that are in him. It is true that one aspect of this fulfillment lies in working for others; but another aspect consists in his enjoyments and the free exercise of his capacities. For, after all, it is only through human individuals that the evolutionary process reaches its highest and most varied achievements. Each time you enjoy a sunset or a symphony, each time you understand an interesting fact or idea, each time you find satisfaction in making something ..., evolution has brought another of its possibilities to fruition.[10]

Freude durch Evolution – Evolution schafft Freude. Dies könnte hier die Botschaft sein. Huxley sah im Menschen einen „Treuhänder der Evolution“, der arbeiten und planen müsse, um weiteren Fortschritt für ihn selbst und die anderen Lebewesen auf der Erde zu erzielen.[11]

Er glaubte also an einen *Fortschritt* in der Evolution und war von jenem alten (Irr-)Glauben beseelt, wonach Evolution *Höherentwicklung* bedeutet.[12] Daher meinte er auch, daß Moral durch die Evolution geformt worden sei (und vertrat einen *evolutionären Humanismus*, der uns sehr sympathisch erscheinen mag, sich aber aus heutiger Perspektive nicht wirklich begründen läßt).

Bernhard Rensch, Zoologe und Naturphilosoph, wiederum sah die Sinnfrage etwas nüchterner. Er überantwortete die Frage nicht der Evolutionstheorie oder, allgemeiner, den Naturwissenschaften, sondern bemerkte:

> Von seiten der Naturwissenschaft lassen sich keine positiven letzten Daseinsziele erschließen, weder für die einzelnen Organismen, die im kontinuierlichen Strome des fortzeugenden Lebens entstehen und wieder vergehen, noch für die jüngst entwickelte, höchste Spezies, *Homo sapiens*. Auch wir Menschen sind nur zeitlich begrenzte hochkomplizierte Gefüge der die Welt zusammensetzenden ... „Materie“. Sehen wir ... von religiösen Vorstellungen ab, so hat also weder das Dasein des Einzelnen noch das der Menschheit ein „Ziel“. Sub specie aeternitatis hat es so wenig ein Ziel ... wie das ganze Sein als solches. *Ein „Sinn des Daseins“ kann also nur in zeitlich begrenzten Zielen gesucht werden.* Und

[10] J. Huxley, Evolution in Action, New York 1953, S. 166.
[11] Vgl. J. Huxley, Evolution: The Modern Synthesis, London 1942.
[12] Vgl. F. M. Wuketits, a. a. O. (Fußnote 8).

> einen solchen Sinn haben sich die Menschen von jeher geschaffen für ihr persönliches Leben wie für das Leben in sozialen Gemeinschaften. Näheren oder ferneren Zielen zuzustreben und sie schließlich zu erreichen, bedeutet allen Menschen eine Befriedigung.[13]

Ein drittes Beispiel liefert der Genetiker und Evolutionsbiologe Theodosius Dobzhansky. Er betonte, daß kein Grund für den Glauben besteht, der Mensch sei bereits präformiert gewesen, als das Leben auf der Erde entstand, und die Evolution den Sinn gehabt hätte, den Menschen hervorzubringen; die Evolution verfolge keine Zwecke und kein bestimmtes Ziel und habe sich nicht nach einem bestimmten Plan vollzogen. Aber: „Wenn der Mensch ... den gesamten Ablauf der Evolution des Kosmos betrachtet, dann kann er erkennen, daß die Entstehung des Menschengeschlechtes eines der hervorragendendsten Geschehnisse in der Geschichte der Schöpfung durch Evolution ist.“[14] (Dobzhansky bezeichnet den Menschen daher auch als Krönung, zwar nicht der Schöpfung, aber immerhin der Evolution.)

In einigem Kontrast dazu (und zu Huxleys Auffassungen) äußerte sich – das ist mein viertes Beispiel – der Paläontologe und Evolutionstheoretiker George G. Simpson, nach dessen Meinung die Evolution den Menschen sozusagen allein gelassen hat. Simpson bemerkte pointiert folgendes:

> A world in which man must rely on himself, in which he is not the darling of the gods but only another ... aspect of nature, is by no means congenial to the immature or the wishful thinkers. That is plainly a major reason why even now ... most people have not really entered the world into which Darwin led – alas! – only a minority of us. Life may conceivably be happier for some people in the older world of superstition. It is possible that some children are made happy by a belief in Santa Claus, but adults should prefer to live in a world of reality and reason.[15]

Das ist eine deutliche Absage an jede Form der Metaphysik und Religion und zugleich eine klare Aufforderung, den Sinn des Lebens nicht in der Evolution zu suchen.

Freilich ließen sich hier noch zahlreiche weitere Beispiele nennen, aber ich lasse es damit bewenden. Da die Frage nach dem Sinn – des Lebens, des Universums – den Menschen immer beschäftigt hat, ist es nur verständlich, daß auch Evolutionstheoretiker in dieses Problem „hineingezogen“ wurden. Mit der Theorie Darwins, wonach sich Evolution durch natürliche Auslese oder Selektion abspielt, die keinerlei Absichten, Ziele oder Pläne kennt, wurde die Sinnfrage um so bedrückender. Die Theorie Darwins wurde gleichsam aus einer ungestümen Umarmung mit der Theologie geboren, und es braucht nicht zu überraschen, daß diese Umarmung lange nachgewirkt hat.[16] Der Glaube an eine vollkommene Welt, von einem vollkommenen Schöpfer geschaffen, hat lange Zeit das abendländische Denken dominiert, und hatte sich auch in den Köpfen vieler Evolutionstheoretiker eingenistet. So einfach war die Vorstellung nicht aufzugeben, daß auch die Evolution – für die nunmehr kein Schöpfergott verantwortlich zu

---

[13] B. Rensch, Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage, Stuttgart 1968, S. 249.

[14] T. Dobzhansky, Die Entwicklung zum Menschen, Hamburg 1958, S. 385. Zu Dobzhansky ist zu bemerken, daß er – erklärbar durch seine russische Herkunft? – ein tief religiöser Mensch war; für einen Evolutionstheoretiker auch in seiner Generation eher ungewöhnlich. Siehe dazu J. C. Greene und M. Ruse, „On the Nature of the Evolutionary Process: The Correspondence Between Theodosius Dobzhansky and John C. Greene“, Biol. & Philos. 11 (1996) 445-491.

[15] G. G. Simpson, This View of Life: The World of an Evolutionist, New York 1963, S. 25. Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist auch G. G. Simpson, The Meaning of Evolution, New York, 1951.

[16] Siehe hierzu P. A. Nelson, „The Role of Theology in Current Evolutionary Reasoning“, Biol. & Philos. 11 (1996) 493-517.

machen war – letztlich nach Vollkommenheit strebt und immer „höhere“ Wesen, schließlich also den Menschen, hervorbringt, was ja als sinnvoll erscheinen mag. Freilich nur dann, wenn man meint, der Mensch habe auftreten *müssen*. Dafür allerdings gibt es spätestens heute nicht den geringsten Hinweis. Der Mensch *ist* aufgetreten, das ist evident und trivial, darüber brauchen wir nicht zu reden (wir könnten darüber auch nicht reden, wenn wir nicht auf der Bühne der Evolution erschienen wären), aber daraus zu schließen, daß er auftreten *mußte*, ist schon logisch nicht haltbar.

Zum Bedürfnis nach Metaphysik

Ganz offensichtlich ist der Mensch aber ein Lebewesen, das sich mit der Welt, so wie es sie vorfindet, nicht einfach zufrieden gibt, sondern sie *deutet* und auf sich selbst bezieht, sein eigenes – scheinbar oder tatsächlich – sinnvolles Handeln in die Welt projiziert.[17] Wie bereits Schopenhauer bemerkte, ist der Mensch ein *animal metaphysicum*, ein Lebewesen mit einem starken metaphysischen Bedürfnis, das ihn von den anderen Lebewesen unterscheidet.[18] „Die Entdeckung des eigenen Ichs“, bemerkte Konrad Lorenz, „der Beginn der Reflexion, muß ein einschneidendes historisches Ereignis in der Geschichte des menschlichen Denkens gewesen sein.“[19] Ja, das war es gewiß; und von da her rühren auch die Probleme, die wir nach wie vor mit dem Sinn haben, Probleme, die uns wohl erhalten bleiben werden. Ohne die Sinnfrage hätten wir kaum eine Theologie, und manche philosophischen Reflexionen wären längst obsolet. (Allerdings wäre wohl auch die Suizidrate etwas niedriger.)

Wir Menschen neigen dazu, in der Natur Harmonie, Vollkommenheit zu sehen, die Natur romantisch zu verklären. In Wahrheit freilich ist „die Natur“ eine einzige Abfolge von Katastrophen, Leben und Sterben sind untrennbar miteinander verknüpft, und Zerstörung ist ein Wesensmerkmal des Lebens: ein Lebewesen frißt ein anderes, jedes Leben zerstört – im Dienste der Selbsterhaltung – anderes Leben.[20] Dies zu sehen ist vielen Menschen unangenehm, und sie verdrängen die Tatsache, daß sie sich selbst ebenso verhalten. (Auch die Vegetarier unter uns zerstören anderes Leben, sei es auch „bloß“ pflanzlicher Natur.) Aber bleiben wir hier konkret bei der Sinnfrage bzw. ihrer Entstehung.

Das größte Problem des zum Bewußtsein gekommenen Menschen – wann auch immer das genau der Fall gewesen sein mag – bestand von Anfang an darin, eine rätselhafte Welt und inmitten dieser sich selbst zu begreifen. Lag es nicht nahe zu glauben, daß die Welt *für den Menschen* gemacht sei und der sich der Gaben der Natur bemächtigen dürfe, freilich – wie frühe Religionen zeigen – nicht ohne das Bewußtsein, gleichzeitig „Gott“ einen Dienst erweisen zu müssen?[21] Aber zuvorderst stellte sich wohl für den mit einem selbstreflexiven Bewußtsein ausgestatteten Menschen die

---

[17] Siehe hierzu F. M. Wuketits, „Evolutionäre Ursprünge der Metaphysik“, in R. Riedl und F. M. Wuketits (Hrsg.), Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen, Lösungen, Kontroversen, Berlin 1987, S. 220-229.

[18] Vgl. A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, Bd. 5, Darmstadt 1976.

[19] K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München 1973, S. 27.

[20] Vgl. F. M. Wuketits, Die Selbstzerstörung der Natur. Evolution und die Abgründe des Lebens, Düsseldorf 1999.

[21] Vgl. W. Koppers, Der Urmensch und sein Weltbild, Wien 1949.

Frage, wer er denn eigentlich sei, woher er komme und wohin er gehe. Damit begann das Problem mit dem Sinn. Nie hat ein Mensch erfahren dürfen, worin der Sinn dieses Universums, so es einen geben sollte, besteht, und oft nicht einmal, ob die Vorgänge in seiner unmittelbaren Umwelt irgendeinen Sinn ergeben. *Sein* Tun und Handeln aber erschienen ihm als sinnvoll, und so projizierte er Sinn in die Natur: Das Verhalten jedes einzelnen Lebewesens wollte ihm genauso sinnvoll erscheinen wie die Ordnung am „gestirnten Himmel", jedes anorganische Gebilde, jeder Stein, jeder Kristall wollten ihre sinnvolle Struktur einmahnen.

Früh in unserer Stammesgeschichte – abermals wäre es müßig, über den genauen Zeitpunkt zu streiten – hat sich ein *Zweck-Denken* entwickelt, das Bedürfnis also, einzelnen Objekten, Eigenschaften von Objekten und Vorgängen bestimmte Zwecke zuzuordnen, ein Bedürfnis, das uns als altes stammesgeschichtliches Erbprogramm noch heute begleitet.[22] Daher neigen wir im allgemeinen dazu, selbst in großen Katastrophen und Unglücksfällen noch irgendeinen Zweck oder Sinn zu erkennen und trösten uns über ein Unglück mit dem Glauben hinweg, daß es schon irgendeinen Sinn haben wird. Manche Ereignisse aber erscheinen uns durchaus als sinnlos und lassen uns mit dem Schicksal hadern. Wie beispielsweise der tragische Tod eines Kindes. Als vor einigen Jahren in Österreich ein achtjähriger Bub am Heiligen Abend (!), Blumen ans Grab seiner kürzlich zuvor verstorbenen Großmutter legen wollte, wurde er vom sich plötzlich neigenden Grabstein erschlagen. Beispiele dieser und ähnlicher Art gibt es natürliche viele, und sie lassen uns – mit Recht – daran zweifeln, daß in dieser Welt alles von „höheren Absichten" geleitet sei und seinen Sinn habe. Angesichts der Übel in der Welt entstand daher auch früh in der abendländischen Geistesgeschichte das Problem der *Theodizee*, der Rechtfertigung Gottes in Anbetracht der – von ihm zugelassenen (!) – Übel. Dabei blieben als Alternativen die Leugnung der Übel oder der Glaube, daß Gott die Übel als Prüfungen schickt. Beides ist ziemlich unbefriedigend. Das menschliche Bedürfnis nach Metaphysik hat also seine Kehrseiten.

Kann die Evolutionstheorie dabei in irgendeiner Form helfen?

Antworten der modernen Evolutionstheorie

Was in der Evolution zählt, ist allein das genetische Überleben. Jedes Individuum jeder beliebigen Art setzt alles daran, seine eigenen Gene in die nächste Generation zu retten. Das ist natürlich nicht immer einfach, und daher haben – wie schon Darwin wußte – Organismen einer Art einen sehr unterschiedlichen Reproduktionserfolg. (Das war eigentlich der Kern seiner Theorie.) Dabei gibt es natürlich keine Bestimmung, keine Absichten und Ziele. Der Vergleich mit einem Lotteriespiel ist angebracht. Auch in der Evolution spielt der *Zufall* eine wichtige Rolle.[23] Daher können wir uns nicht darauf verlassen, daß die Welt so beschaffen sei, wie wir sie – aufgrund unseres Bedürfnisses nach Sinn – haben wollen. Vielmehr hat das Universum „genau die Eigenschaften, mit denen man rechnet, wenn dahinter kein Plan, keine Absicht, kein Gut und Böse steht".[24]

---

[22] Vgl. R. Riedl, Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft, Berlin 1980; F. M. Wuketits, Biologie und Kausalität. Biologische Ansätze zur Kausalität, Determination und Freiheit, Berlin 1981.

[23] Vgl. z. B. F. M. Wuketits, „Auf dem schmalen Grat des Lebens: Evolution – Zufall und Notwendigkeit", Nova Acta Leopoldina NF 86, Nr. 324 (2002) 129-142.

[24] R. Dawkins, Und es entsprang ein Fluß in Eden. Das Uhrwerk der Evolution, München 1998, S. 151.

Nach der heute im wesentlichen bestätigten Theorie Darwins beruht die Evolution des Lebens auf der Erde auf zwei voneinander unabhängigen Faktoren bzw. Faktorenkomplexen: Erstens der zufälligen, ungerichteten Produktion von erblicher Variation durch genetische Rekombination und Mutationen; zweitens der natürlichen Auslese, die aus der Fülle der zufällig entstandenen Varianten diejenigen „auswählt", die für die jeweiligen Lebensbedingungen relativ besser geeignet sind als andere. Diesem „Auswahlprozeß" durch die Selektion liegt aber keine Absicht, kein Plan zugrunde. Die Selektion operiert sozusagen kurzsichtig: Nur diejenigen Varianten werden gefördert, die sich „momentan" als geeignet erweisen. Es gibt also keine Organismenart und keinen Bauplan, die gleichsam für die Ewigkeit geschaffen wären. Die Vorteile von Heute sind die Nachteile von Morgen. Die Evolution besteht daher praktisch aus lauter Sackgassen, und das *Aussterben* von Arten, Gattungen usw. ist daher ihr ständiger Begleiter. Zugleich gibt es keinen Indikator für eine Vervollkommnung oder durchgehende Verbesserung der Organismen, die Evolution verläuft also nicht progressiv.[25]

Zwar läßt sich bei vielen Stammesreihen im Laufe der Zeit so etwas wie eine Perfektionierung erkennen, die aber keineswegs einen „durchgehenden Fortschritt" bedeutet. So wurden beispielsweise die Baupläne schnell schwimmender Wirbeltiere in langen geologischen Zeiträumen verbessert, „aber neben den stromlinienförmigen Haien, Thunfischen und Delphinen haben sich auch gemächliche Kofferfische, skurrile Seepferdchen und plakatfarbene Korallenfische entwickelt."[26] Und wer wollte sagen, daß die einen „schlechter" dran seien als die anderen! Ich darf daher, wie schon an anderer Stelle, hier folgendes festhalten:

> Es kommt ... in der Evolution nur darauf an, daß Organismen *Lösungen* für ihre Probleme finden. Zu diesen Problemen gehört vor allem die Sicherung des Fortpflanzungserfolgs, und es ist völlig gleichgültig, *wie* dieser Erfolg gesichert wird. Das in mancher Hinsicht „primitive" Schnabeltier beispielsweise ist also nicht schlechter dran als der „hochentwickelte" Schimpanse, und der abermals „hochentwickelte" Elefant hat seine Probleme nicht besser gelöst als das „primitive" Gürteltier. Organismen ... müssen, um – für stets einen beschränkten Zeitraum – ... am Leben zu bleiben, Nahrung aufnehmen, sich vor Feinden schützen usw. Am Ende ist jeder Organismenart aber ihr Aussterben sicher. Langfristig gesehen gibt es in der Evolution also keine Sieger, sondern nur Verlierer.[27]

Evolutionstheoretiker haben sich daher auch längst schon von der Idee einer durchgehenden, universellen *Teleologie* verabschiedet.

Während noch Kant der Meinung huldigte, die Materie müsse „nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen ... [und habe] keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen",[28] betonte bereits Haeckel ganz dezidiert: „Die vielgepriesene Weisheit und Zweckmässigkeit existirt eben so wenig, als die vielgerühmte 'Allgüte des Schöpfers'."[29] Selbstverständlich sind alle Organismen zweckmäßig organisiert – das ist nicht zu leugnen, aber genau das bereitet auch heute noch vielen Menschen Pro-

---

[25] Vgl. F. M. Wuketits, a. a. O. (Fußnote 8).

[26] W. Wieser, Vom Werden zum Sein. Energetische und soziale Aspekte der Evolution, Berlin 1989, S. 101.

[27] F. M. Wuketits, a. a. O. (Fußnote 8), S. 165. Hier sollte man korrekterweise hinzufügen, daß nicht *alle* Arten aussterben; manche verändern sich im Laufe der Zeit, aus ihnen gehen andere Arten hervor (Artumbildung), manche spalten sich in zwei oder mehrere (neue) Arten auf (Artaufspaltung).

[28] I. Kant, Schriften zur physischen Geographie (hrsg. von F. W. Schubert), Leipzig 1839, S. 51.

[29] E. Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, Bd. 1, Berlin 1902, S. 17.

bleme: Wie sollen der blinde Zufall und die kurzsichtige Selektion Ordnung hervorbringen können? Lassen sich so wundervolles Gebilde wie allein eine Vogelfeder oder ein Schneckengehäuse tatsächlich bloß daraus erklären? Die Antwort des Evolutionstheoretikers ist ein klares „Ja“. Vielleicht hilft dabei das folgende Beispiel, das Dawkins in diesem Zusammenhang zur Veranschaulichung des Problems „Ordnung ohne Absicht“ anführt.[30] An einem Strand kann man sehen, daß die Kieselsteine nicht völlig ungeordnet herumliegen. Die kleinen Steine liegen in der Regel in anderen Zonen des Strandes als die größeren. Die Kiesel sind also offenbar aussortiert und geordnet worden. Aber von wem? War da ein planender Geist am Werk? Natürlich nicht. Die Ordnung ist eine Folge der Einwirkung der Meereswellen. Wellen aber haben keine Pläne und Absichten, sondern folgen blinden physikalischen Kräften. Dennoch können sie Ordnung hervorbringen. Das ist nur eine Frage physikalischer Rahmenbedingungen, wie etwa der Windstärke. Ähnlich verhält es sich auch mit der Ordnung der Lebewesen.

Um die Wirkungsweise der natürlichen Auslese zu verstehen, muß man sich kleine Änderungen und relativ große Zeiträume vorstellen. Hier ein einfaches Gedankenexperiment.[31]

Man stelle sich eine Herde von tausend grauen Pferden vor und unter ihnen ein paar Individuen mit leicht abweichenden, helleren Grautönen und Mutationen, die dieses Merkmal beeinflussen können. Nun besucht jemand diese Herde alle hundert Jahre und elimniert die Variante mit der jeweils hellsten Farbe. Diese Vorgehensweise würde – mit hoher Wahrscheinlichkeit – dazu führen, daß etwa nach einer Million Jahren die Herde aus einheitlich schwarzen Pferden bestehen würde. Das Gedankenexperiment läßt sich natürlich auch umkehren: Man eliminiert alle hundert Jahre abwechselnd Varianten mit verschiedenen Grautönen und könnte so die Entwicklung neuer Farbschattierungen begünstigen.

Die Selektion kann also durchaus Ordnung schaffen, ohne daß dabei Absichten im Spiel wären. (Sie „besucht“ Lebewesen natürlich nicht in großen Abständen, sondern ist ständig am Werk.) Es gibt einige fundamentale Naturgesetze, die aber bestimmte Phänomene geradezu erzwingen, andere wiederum unmöglich machen. Unter gegebenen Rahmen- und Randbedingungen kann es daher beispielsweise keine würfelförmigen Fische, fliegende Nashörner und Elefanten oder drei Meter große Insekten geben. In der Evolution ist also zwar vieles, aber nicht alles möglich; dem Gesetz der Gravitation etwa kann sich kein Lebewesen entziehen.[32]

Die Idee einer universellen Teleologie wurde, wie gesagt, in der Evolutionsbiologie – und in der Biologie im allgemeinen – inzwischen aufgegeben. Man spricht von *Teleonomie*, um zielgerichtete und zweckmäßige, systemerhaltende Strukturen, Funktionen und Verhaltensweisen zu bezeichnen, die jeweils von einem (durch natürliche Auslese entstandenen) genetischen Programm gesteuert werden, denen aber keine höheren Absichten zugrunde liegen (die also nicht *zielintendiert* sind).[33] Die Zweck-

---

[30] Vgl. R. Dawkins, Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus, München 1987.

[31] Siehe hierzu G. C. Williams, Plan and Purpose in Nature, London 1996.

[32] Siehe auch F. M. Wuketits, a. a. O. (Fußnote 23).

[33] Siehe dazu z. B. M. Mahner und M. Bunge, Philosophische Grundlagen der Biologie, Berlin 2000; E. Mayr, Evolution und die Vielfalt des Lebens, Berlin 1979; E. Mayr, Eine neue Philosophie der Biologie, München 1991; G. G. Simpson, a. a. O. (Fußnote 15); R. Sattler, Biophilosophy. Analytical and Holistic Perspectives, Berlin 1986; P. R. Sloan, „The Question of Natural Purpose“, in E. McMullin (Hrsg.), Evolution and Creation, Notre Dame (Indiana) 1985, S. 121-150; F. M. Wuketits, a. a. O. (Fußnote 22).

frage ist in der Evolutionsbiologie sehr wichtig, wir fragen ständig nach dem Zweck eines bestimmten Organs oder einer bestimmten Verhaltensweise. Jede zweckvolle Einrichtung im Bereich des Lebenden ist aber bloß eine Folge der natürlichen Auslese, die systemerhaltende Strukturen, Funktionen und Verhaltensweisen fördert, systemstörende aber eliminiert. So ist beispielsweise die stromlinienförmige Körperform eines Delphins nur die Antwort auf jene Herausforderung, unter den Bedingungen des Wassers zu leben und voranzukommen. Seepferdchen wiederum haben diese Herausforderung anders beantwortet. Beide, ein Delphin und ein Seepferdchen, verfügen aber über zweckvolle Einrichtungen, die ihnen die Existenz unter aquatischen Lebensbedingungen ermöglichen.

Die Frage aber, ob die Evolution des Lebenden als Ganzes irgendeinen Sinn habe, ist aus der Sicht der modernen Evolutionstheorie klar zu verneinen.

Zum Sinn der Sinnfrage

Für den einzelnen Menschen jedoch bleibt die Sinnfrage freilich bestehen. Nicht nur wird der Mensch, wie bereits gesagt wurde, einem alten stammesgeschichtlichen Verhaltensprogramm zufolge dazu angeleitet, nach Zwecken der ihn umgebenden Gegenstände und Vorgänge zu suchen, sondern er neigt auch dazu, sein eigenes Dasein in Frage zu stellen oder ihm einen besonderen Sinn zu verleihen. Aus der Feststellung, daß in der Evolution kein Sinn erkennbar sei, folgt nicht, daß das Leben jedes einzelnen Menschen keinen Sinn habe. Wäre das die notwendige Schlußfolgerung, dann müßte die Menschheit binnen kürzester Zeit verzweifeln und kollektiv Selbstmord begehen. (Daß sie sich selbst auslöschen wird, ist natürlich möglich und sogar wahrscheinlich, aber die Gründe dafür liegen ganz woanders.)

Heute wird oft darüber geklagt, daß der Mensch in den Industriegesellschaften weitgehend so lebt, als ob es Gott nicht gäbe – man kann auch sagen: als ob es keinen objektiven Sinn der Welt gäbe –, was sich immer krasser in der Sinnlosigkeit des Lebens, in Genußsucht, ungezügelter Sexualität, Kriminalität und Korruption und (als Ausflucht letzter Verzweiflung) im Selbstmord manifestieren würde.[34] Würden die so Argumentierenden jedoch kritischer nachdenken und einen unverklärten Blick auf unsere Geschichte wagen, dann würden sie schnell erkennen, daß es alle diese Phänomene, wenngleich in unterschiedlich starker Ausprägung, immer gegeben hat, bei allen Völkern, in allen Kulturen – mit oder ohne Gott. Ich möchte an dieser Stelle nicht darauf eingehen, inwieweit uns unsere Zivilisation mittlerweile überfordert und an unserer Natur zu scheitern droht,[35] will aber ausdrücklich darauf hinweisen, daß das Festhalten an einem vermeintlich objektiven Sinn und vermeintlich objektiven Werten in der Geschichte (und Gegenwart!) schon die schlimmsten Greueltaten gerechtfertigt und manchen Menschen in die Verzweiflung getrieben hat. Umgekehrt nützt dem an seinem eigenen Leben zweifelnden – und verzweifelnden – Menschen ein möglicherweise sinnvolles Universum gar nichts. Gewiß ist keiner unserer stammesgeschichtlichen Vorfahren an der Sinnlosigkeit des Kosmos zerbrochen, so mancher von ihnen aber wurde von einem Rivalen, der ihm die Jagdbeute strittig machte, mit einer Steinaxt ins Jenseits befördert. Verzweiflung an *unserem* Leben in Anbetracht der Teil-

[34] Vgl. E. Coreth, „Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott“, Philotheos 1 (2001) 5-16.

[35] Siehe hierzu ausführlich F. M. Wuketits, a. a. O. (Fußnote 7).

nahmslosigkeit des Universums kann unser ursprüngliches Problem denn auch kaum gewesen sein.

Ich stimme den folgenden Zeilen vollständig zu, sie drücken eine Schlußfolgerung aus, zu der heute praktisch jeder an philosophischen Fragen interessierte Evolutionstheoretiker kommen muß:

> Der menschliche Lebenssinn ist nirgendwo vorgegeben, nirgendwo aufgeschrieben: in keinem Buch des Lebens, in keinem Buch der Natur. Es gibt keine unzerstörbare, ideale Sinnstruktur der Welt, der wir uns vertrauensvoll, gläubig, einzufügen hätten und darin geborgen wären. Das Sinnpotential der menschlichen Existenz ist gänzlich an menschliche Einsicht und Tätigkeit gebunden und deshalb stets gefährdet – ohne jede biologische, gesellschaftliche, metaphysische Garantie des Gelingens.[36]

Eine solche Einsicht macht das Leben des einzelnen Menschen keineswegs sinn- oder wertlos. Die Evolutionstheorie entbindet uns keineswegs von *für uns* sinnvollen Tätigkeiten, wobei der subjektive Sinn eines Lebens im persönlichen Lebensglück zu suchen ist, der objektive in dem Beitrag, den ein einzelner für die Menschheit zu leisten vermag.[37] (Wobei dieser Beitrag in jedem Fall naturgemäß begrenzt bleiben muß.)

Wir Menschen sind *wertende* Lebewesen, daran besteht kein Zweifel, wir können uns an verschiedenen Naturphänomenen erfreuen, verschiedene Pflanzen schön, Tiere anmutig finden – oder eben auch häßlich und abstoßend. Vergessen wir darob aber niemals, daß diese *unsere* Wertungen nichts über die Natur als solche aussagen, sondern bloß über unsere eigenen Vorlieben und Abneigungen. Die Natur kennt weder das Böse, noch das Gute, weder das Häßliche, noch das Schöne. Daher auch kann sie uns keinen Sinn für unser Leben vorgeben. Wer dies einsieht, wird zwar mit der Aufgabe der „Sinnstiftung“ auf sich allein gestellt, darf sich aber zugleich in der Freiheit wähnen, über sein Leben selbst bestimmen, den Sinn dieses Lebens selbst definieren zu dürfen. Gerade die Einsicht, daß wir Zufallsprodukte einer Evolution sind, die keine Absichten verfolgt, zufällig in eine Welt hineingeworfen wurden, die mit uns absolut nichts vorhat, mag uns zum Trost gereichen. Die Sinnfrage ist für uns sinnvoll, aber nur im Rahmen unserer persönlichen Existenz, die wir als nicht von höheren Absichten geplant oder geordnet betrachten dürfen, sondern mit der wir stets allein sind und allein bleiben, die wir aber *für uns* sinnvoll gestalten können. Das persönliche Lebensglück und mithin der subjektive Sinn des Lebens können auf sehr unterschiedliche Art und Weise gefunden werden und sich in sehr verschiedenen Tätigkeiten manifestieren; im Studium der Archäologie ebenso wie im Sammeln von Briefmarken, im Engagement für selten gewordene Pflanzen- und Tierarten ebenso wie im Genuß erlesener Speisen und Getränke ... Hüten wir uns nur vor all jenen, die uns vorschreiben wollen, wie wir zu leben haben und sich dabei auf eine höhere (Lebens-)Ordnung berufen!

Schlußbemerkung

Die hier präsentierten Überlegungen widersprechen wohl dem Denkstil und der Argumentationsweise der meisten Theologen und einer großen Zahl von Philosophen unserer Tage. Der Glaube an ein geordnetes und geplantes Universum, an ein Ziel der Evolution, an den Menschen als Krone der Schöpfung (oder Evolution) folgt einer alten und mächtigen Denktradition und ist nicht so einfach abzuschütteln. Viele

[36] J. Kahl, „Die Frage nach dem Sinn des Lebens“, Aufklärung u. Kritik 8/1 (2001) 63-71 (hier S. 68).

[37] Vgl. R. W. Kaplan, Der Ursprung des Lebens, Stuttgart 1972.

Menschen reagieren auch verunsichert, wenn man ihnen sagt, daß in der Evolution kein Sinn zu finden sei und sie in einer wahrscheinlich sinnlosen Welt leben. Diese Verunsicherung sagt freilich nichts über diese Welt aus, sondern über die Natur des Menschen. Sie hat ihre tiefen Wurzeln einerseits in unserem alten Bestreben, überall nach Zwecken und nach Sinn zu suchen, andererseits in den daraus entsprungenen und zu Dogmen erstarrten Glaubenssätzen, wonach ein allmächtiger Schöpfer überall seine Hand im Spiel habe.

Mag sein, daß ich hier viele Theologen (und traditionell orientierte Philosophen) sozusagen vor den Kopf gestoßen habe (darin habe ich ja schon eine gewisse Übung), andererseits denke ich, daß Theologen (und die „Traditionalisten" unter den Philosophen) die Konfrontation mit der modernen Evolutionstheorie und ihren Konsequenzen nicht scheuen dürfen. Es war für mich sehr interessant zu lesen, wie ein moderner Theologe in einer umfassenden Arbeit über Schöpfung und Evolution zu folgendem Schluß kommt: „Eine verantwortungsbewußte, sich ihres Wesens und ihrer Aufgabe bewußte Schöpfungstheologie, kann nur eine von einer evolutiven Weltanschauung ausgehende und sich im Horizont der modernen Wissenschaften bewegende Theologie sein."[38] Die Religionen haben dem einzelnen Menschen die Suche nach dem Sinn seines Lebens abgenommen, es wäre an der Zeit, daß sie ihm wieder die Möglichkeit geben, diesen Sinn selbst zu suchen und zu finden. Das wäre zwar gewiß das Ende der *institutionalisierten* Religionen bzw. Kirchen, aber vielleicht der Beginn einer neuen Religiosität der Menschen, mit der professionelle Theologen ja eigentlich auch ihre Freude haben müßten. Seneca sagte: „An fremden Vorbildern gehen wir zugrunde".[39] Da bliebe also der Auftrag, daß wir uns selbst zum Vorbild werden. Aus evolutionstheoretischer Sicht wäre dagegen nichts einzuwenden, wir sollten nur nicht denken, daß wir in der Evolution etwas Besonderes sind ...

Zum Schluß soll Darwin zu Wort kommen (der, so paradox uns das heute erscheinen mag, einen Studienabschluß in Theologie – nicht in Biologie! – hatte):

> Es ist wahrlich eine grossartige Aussicht, dass der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht hat, und dass, während unser Planet nach den strengsten Gesetzen der Schwerkraft folgend sich im Kreise geschwungen, aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und immer noch entwickelt.[40]

Man darf sich hier vom Ausdruck „Schöpfer" nicht täuschen lassen. Darwin wußte, wovon er sprach. Als er diese Zeilen niederschrieb, hatte er praktisch jeden religiösen Glauben verloren, blieb nur noch der Sprache seiner Zeit – und der Diktion seiner Zeitgenossen – verhaftet. Nicht unmaßgeblich zu seiner Abkehr vom Glauben hat ein persönliches Ereignis, der frühe Tod seiner geliebten Tochter Annie beigetragen, die im Alter von nur zehn Jahren einer schweren Krankheit erlag.[41] Ein sinnloser Tod, muß Darwin gedacht haben, der niemandem nützt, sondern nur Trauer und Schmerz verursacht. Die Evolution aber bleibt blind und taub für unsere Trauer und unsere Schmerzen ...

---

[38] Z. Joha, Schöpfungstheorie und Evolutionslehre, Frankfurt/M. 2002, S. 345.

[39] Seneca, Werke, Bd. 2, Darmstadt 1995, S. 5.

[40] Ch. Darwin, Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (1859), Darmstadt 1988, S. 565.

[41] Vgl. z. B. F. M. Wuketits, Licht wird fallen auf die Herkunft des Menschen ... Charles Darwin und die Entdeckung der Evolution, Gelsenkirchen 2003.

Philotheos **3** (2003) 89-107

Werner Theobald
Kiel

Göttliche Natur. Die philosophisch-religiösen Wurzeln des modernen Umweltbewußtseins

1. Zweierlei Engagement für die Natur

Es gibt Filme aus den USA der 50er Jahre, in denen zu sehen ist, wie im Freien sitzende Menschen, draußen spielende Kinder und unter Bäumen dahinschlendernde Spaziergänger von Spritznebeln vorbeifahrender Schädlingsbekämpfungstrupps eingenebelt werden.[1] Der sorglose Umgang mit chemischen Spritzmitteln gegen Ungeziefer (vor allem DDT) gehörte in den 50er Jahren zum nordamerikanischen Alltag: in der Land- und Forstwirtschaft, im Gartenbau, auf dem Balkon und dem Zierrasen ebenso wie bei der Pflege öffentlichen Grüns. Er schien niemanden zu stören. Man sieht die Menschen in diesen Filmen lachen, auch wenn sie husten. Eher amüsiert als beunruhigt versuchen sie, die Spritznebel mit wischenden Handbewegungen zu vertreiben; sie scheinen sogar belustigt, dem Sachverstand der Wissenschaftler in den Behörden und der von diesem Sachverstand autorisierten Schädlingsbekämpfungsagenda vertrauend.

Angesichts solch vertrauensseliger, harmlos-naiver Alltagserfahrung schockierte damals ein Buch die amerikanische Öffentlichkeit. Es war Rachel Carsons Reportage „Stummer Frühling“[2], die von der Gefahr sinnlich nicht wahrnehmbarer, oft akut auch nicht nachweisbarer Nebenwirkungen chlorkohlenstoffwasserhaltiger Pestizide handelte. Carsons Buch löste damals, über die Vereinigten Staaten hinaus, die Umweltdiskussion aus. Angst bestimmte die Debatte. Angst, durch Gifte in der uns unmittelbar betreffenden Umwelt krank zu werden. Gifte, deren Nebenwirkungen erst langfristig und nur unter Verwendung moderner chemischer Analysetechnik erkennbar sind. Diese Angst und das Unbehagen gegenüber einer gesellschaftlichen Praxis des verschmutzenden und verschwenderischen Umgangs mit Naturgütern wie Wasser, Luft, Boden, Nahrung, Bodenschätzen und Energieträgern bestimmt die Umweltdiskussion bis heute.

Zu der von Carson ins Bewußtsein gehobenen Umweltbelastung durch lokal wirksame Schadstoffe ist inzwischen eine Vielzahl weiterer, z.T. auch global sich auswirkender Belastungen getreten, die in summa den Eindruck einer „ökologischen Krise“ haben entstehen lassen. Die Stichworte sind hinlänglich bekannt: Ozon-Loch, Treibhauseffekt und globale Erwärmung, regionales Waldsterben und globale Entwaldung, Versteppung, Bodenerosion, Verschmutzung der Weltmeere, Raubbau an nicht-

---

[1] Ich beziehe mich hier auf eine Darstellung Gerhard Trommers in Trommer (1997), 25ff.

[2] Der Originaltitel lautet Silent Spring (Boston 1962).

regenerierbaren Ressourcen usw. Es ist jedoch nicht nur diese akute Schädigung der unmittelbaren Lebensumwelt und die damit einhergehende schleichende Gefährdung der langfristigen physischen Lebensgrundlagen problematisch geworden, die „ökologische Krise“ hat auch einen Prozeß der zunehmenden Sensibilisierung für Verluste und damit zugleich auch für Werte der Natur in Gang gebracht, der über das Problemgebiet der Umweltbelastung und drohenden Ressourcenerschöpfung weit hinausreicht.[3]

Die Trauer beispielsweise, die viele heutzutage empfinden, wenn ein alter Baum einer Erschließungsmaßnahme weichen muß, ist keine Trauer über den Verlust eines „Sauerstoffproduzenten“.[4] Auch das Aufbegehren gegen das Artensterben läßt sich mit ökologischen Argumenten letztlich nicht hinreichend begründen.[5] Noch weniger gilt dies für den Naturschutz, wenn er Züge des Landschaftsschutzes annimmt. „Versuchen wir einmal“, schrieb der Landschaftsplaner Erich Bierhals in einem in der Naturschutzszene fast „Kultstatus“ genießenden Aufsatz, „uns zu erinnern an einen eindrucksvollen Aufenthalt in einem noch naturnahen Gebiet, an eine Landschaft, die wir am Wochenende oder im Urlaub gerne aufsuchen (...). Versuchen wir weiter, uns an die Empfindungen, Gedanken, Gefühle zu erinnern, die wir dort gehabt haben oder die wir beim Auflebenlassen der Erinnerung damit verbinden. Sind es Gedanken an Ökosysteme, Stabilität, Regelfunktionen, an Rote Listen, ökonomischen Nutzen, Gen-Potential? Oder sind es gar keine Gedanken, sondern ein alle Sinne einbeziehendes Wahrnehmen, ein irrationales, transzendentes Wahrnehmen, ein Gefühl, das wir nicht beschreiben können, das wir aber immer wieder haben, wenn wir etwas von selbst Gewordenes, Wildes, Ursprüngliches, nicht vom Menschen Geschaffenes, eigentlich „Nutzloses“ um uns haben?“[6]

Diese *nicht-instrumentelle* Sicht der Natur, in der die Natur nicht als *Umwelt*, als unersetzliche und zugleich versehrbare *Lebensbedingung* in den Blick gerät, geht Hand in Hand mit einer Art „moralischen Einstellung“ zu ihr. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien als Indizien dafür genannt: die Empörung angesichts ausgesetzter oder geprügelter Tiere; der Streit um die Haltebedingungen von Legehennen; die Weigerung von Medizinstudenten, sich an Vivisektionen zu beteiligen, selbst wenn sie dadurch Nachteile im Studium erleiden; Prügeleien, die sich Vogelschützer mit Vogelfängern liefern; Kampagnen gegen pharmazeutische oder kosmetische Tierversuche bis hin zu Bomben gegen Laboratorien und vieles andere mehr.[7] Die Natur, so sagen viele heutzutage, sei mehr als „bloße Ressource“; sie besitze vielmehr einen *eigenen Wert* und

---

[3] Birnbacher (1991a), 7; Schwahn (1990), 8.

[4] Auch bereits Carson thematisierte neben dem reinen „Lebensschutz“-Aspekt einen zweiten, für sie z.T. noch wichtigeren. Sie nannte, worauf Trommer hinweist, ihr Buch nicht „Stummer Frühling“, weil sie daran dachte, daß die Menschheit einmal, tödlich kontaminiert, verstummen könnte; Carson sprach vielmehr vom stummen Frühling, weil große Scharen von Vögeln nach Begiftungsaktionen verendet aufgefunden wurden und sie, die Biologin, sich ausmalte, was das für den „erwachenden Frühling“ bedeuten mußte. Die agroindustriell betriebene Landwirtschaft wurde als in höchstem Maße bedrohlich für die Artenvielfalt angesehen. Und: Hinter all dem kam zugleich eine noch viel weitreichendere Frage zum Vorschein. Wenn die Natur vom Menschen unmerklich, schleichend vergiftet werden kann - wie natürlich ist dann noch Natur (Trommer 1997a, 26f.)?

[5] Vgl. Gorke (1998), 97f.

[6] Bierhals (1984a), 118.

[7] Nach Ott (1994), 17.

eine *eigene Würde*. Man müsse auf die Natur Rücksicht nehmen, nicht nur im Sinn eines Materials oder Mittels zur Verwirklichung menschlicher Zwecke, sondern auch im Sinn eines *Gegenübers*, das menschliche Achtung verdient. Dabei versteht sich diese keineswegs als eine solche, die nur auf die sog. „fühlende" Natur zu beschränken wäre. Auch ein Baum[8] gilt vielen Natur(schutz)bewegten als Lebewesen mit eigener Würde,[9] sein Fällen ohne größere Not als „eine Art Mord".[10]

Während der Natur- und Umweltschutz als Schutz unserer Gesundheit und natürlichen Lebensgrundlagen eine Sache *sui generis* ist, die keiner weiteren Erklärung oder Begründung bedarf, stellt sich hier die Frage nach dem Grund.[11] Warum *engagieren* sich viele Menschen heutzutage in der skizzierten Weise so *leidenschaftlich* für die Natur, und zwar auch dann, wenn es dabei *nicht* um die Sicherung ihrer existenziellen Grundbedürfnisse geht (die allein ein solches Engagement als selbstverständlich erscheinen ließe)? Wie läßt sich das neu erwachte „Naturbewußtsein", das zwar durch die „ökologische Krise" ausgelöst wurde, das zugleich aber über das Problemgebiet der Umweltbelastung und Ressourcenerschöpfung deutlich hinausgeht, erklären oder *verstehen*?

2. Ein ästhetisches Deutungsparadigma

Eine gängige und unmittelbar einleuchtende Erklärung lautet: Viele Menschen empfinden eine „innere Anteilnahme" beim Leid oder Tod von Lebewesen.[12] Es sei die Parteinahme des Gefühls,[13] die die Leute für die Natur auf die Barrikaden treibt.

Empathie als Grund für naturschützerisches Engagement ergibt jedoch nur einen Sinn, wo es z.B. um Tiere geht, jedenfalls um (Natur-)Wesen, die leidensfähig sind wie wir selbst und dies durch entsprechende Ausdrucksformen kommunizieren; hier ist es auch unmittelbar sinnvoll, von einem Eigenwert der Natur zu sprechen.[14] Wie steht es aber mit der sog. „unfühlenden" Natur, mit Pflanzen, Flüssen, Steinen oder auch Landschaften, für die ein Eigenwert postuliert wird? Worauf beruht *hier* die Parteinahme des Gefühls?

Es sei, so heißt es weiter, eine innere Anteilnahme, die sich einstelle, auch wenn vom *Verstand* her klar sei, daß solche Naturwesen oder -gegenstände *nicht* leiden.[15]

---

[8] Der Baum ist ja das Symbol der Naturschutzbewegung.

[9] Siehe z.B. das weiter unten diskutierte Naturschutz-Beispiel der „Bavaria-Buche".

[10] Birnbacher (1980), 131; Hampicke (1985), 20.

[11] *Diese* Frage, so naheliegend sie ist, wenn man sich die auffallende Doppelgesichtigkeit des modernen „Engagements für die Natur" vor Augen führt, wurde bisher in der reichhaltigen philosophischen Literatur zur Naturschutzbewegung kaum gestellt. Die philosophische Beschäftigung mit dem neuen Naturbewußtsein ist weniger hermeneutisch-verstehender als vielmehr ethisch-normativer Natur. Sie fragt nicht so sehr, wie man verstehen *kann*, daß die Menschen dazu kommen, eine Art „moralische Einstellung" zur Natur zu entwickeln und sich in der beschriebenen Weise für die Natur zu engagieren; sie fragt vielmehr danach, was unter der heutzutage verbreiteten Rede vom „eigenen Wert" bzw. der „eigenen Würde" der Natur zu verstehen *sei* (siehe z.B. Seel 1997, 308).

[12] Hampicke (1985), 20.

[13] Hampicke (1985), 20; Hampicke (1995), 51 u. Hampicke (1996), 150.

[14] Birnbacher (1991b); Krebs (1996), 32; Seel (1997), 371.

[15] Hampicke (1985), 20.

Diese „Betroffenheit“[16] wird häufig auf eine Art *Zauber* der Natur zurückgeführt, der vor allem von ihrer *Schönheit* ausgehe. Der Biologe Erhardt beschreibt ihn so:

„Tief erlebte, empfundene Naturschönheit berührt, macht betroffen, kann eine große Wirkung auf einen Menschen haben. In solchem Erlebnis kann das Naturwesen vor uns zum echten Gegenüber, zum echten Du werden (...). Diese Betroffenheit wirkt weniger im Intellekt als im Herzen. Wirklich empfunden kann Wahrnehmung der Schönheit Respekt, Ehrfurcht und eine tiefe Liebe zur Natur (...) bewirken.“[17]

Auch Jürgen Habermas thematisiert diese Art der Naturerfahrung, wenn er die *„Erläuterungen zur Diskursethik“* mit dem Hinweis enden läßt, daß sich in der ästhetischen Erfahrung der Natur die Dinge „gleichsam in eine unnahbare Autonomie und Unberührbarkeit“ zurückzögen und dann ihre „versehrbare Integrität so deutlich“ hervorkehrten, „daß sie uns um ihrer selbst willen – und nicht bloß als erwünschter Bestandteil einer präferierten Lebensform – unantastbar erscheinen.“[18]

Wie läßt sich diese die „Grenzen der Mystik“ streifende[19] Naturerfahrung verstehen? Die Erfahrung einer Natur, deren Gestaltungen als wesenhaftes Gegenüber mit eigener, versehrbarer Integrität erscheinen und die gerade deshalb dazu motiviert, sich für den Schutz der Natur einzusetzen; einer Natur, bei der zugleich klar ist, daß sie kein leidensfähiges Wesen im menschlichen oder in einem menschenähnlichen Sinne ist. Und wenn dies klar ist: Wie kann man dann von einem *Eigenwert*, einer *eigenen Würde* dieses Teils Natur sprechen, davon, daß auch sie etwas „moralisch Bedeutsames“[20] sei, das „um seiner selbst willen Anerkennung erheischt“,[21] obwohl doch gerade ein wesentlicher Aspekt, der zur moralischen Anerkennung gehört, nämlich eine „spezifische Hinsicht der Gleichheit“,[22] hier *nicht* gegeben ist?

Fragen wir einmal die moderne *ästhetische Theorie* der Natur,[23] die – im Zuge des neu erwachten Naturbewußtseins aufgekommen – das „Naturschöne“ selbst zum Gegenstand hat und dabei den Anspruch erhebt, auf besondere Gründe der Achtung und Erhaltung gerade auch der sog. „unfühlenden“ Natur zu führen.[24] Kann *sie* vielleicht eine Erklärung liefern?

---

[16] Erhardt (1996), 143.

[17] Erhardt (1996), 143f. Die (inzwischen berühmte) amerikanische Naturschutzaktivistin Julia Butterfly Hill, die zwei Jahre einen Mammutbaum „besetzt“ hatte, um ihn mit ihrem Leben vor dem Abholzen zu schützen, nannte als Schlüsselerlebnis eine ähnliche Motivation: die „atemberaubende Schönheit“ des fast 2000 Jahre alten Baumes, die ihr „das Herz gebrochen“ habe (Hill 2000). Ihre Internet-Website begann mit den Worten: „I GAVE MY WORD TO THIS TREE...“ (www.lunatree.org.), wodurch dieser „Naturgegenstand“ zum „Du“ wird. Rolston betont die „Würde“ von Mammutbäumen als einer der Gründe ihrer Wertschätzung (Rolston 1997, 248).

[18] Habermas (1991), 226.

[19] Ott (1998), 234.

[20] Ott (1998), 234; Erhardt (1996), 143 redet von „Respekt“.

[21] Ott (1998), 234.

[22] Seel (1997), 321.

[23] Wenn hier – wie auch im Folgenden – unter der Bezeichnung „moderne ästhetische Theorie der Natur“ ausschließlich auf Martin Seels Buch *„Eine Ästhetik der Natur“* Bezug genommen wird (Seel 1996), so geschieht dies deshalb, weil sich Seels Entwurf im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Ansätzen (z.B. Böhme 1989) ausdrücklich als eine *Theorie* ästhetischer Naturerfahrung versteht (Böhmes *„Ökologische Naturästhetik“* beispielsweise thematisiert (nur) einen Partialaspekt solcher Naturerfahrung).

[24] Seel (1996), 9.

Was die durch die Wahrnehmung von „Naturschönheit“ hervorgerufene *Subjekt-Erfahrung* der Natur betrifft, so muß die moderne Naturästhetik passen. „Jenseits der tierischen Welt“, konstatiert sie lapidar, seien keine „Jemande“[25] mehr da. Selbst wenn dort Naturphänomene so *wahrgenommen* würden, als ob sie Äußerungen von etwas Personalem wären, so sei dies keineswegs an die Vorstellung eines Subjektcharakters der Natur gebunden.[26] Die „ausdruckhafte Beredtheit“[27] einer Landschaft beispielsweise sei lediglich *unsere eigene* „affektiv erschlossene Lebens- und Erlebensmöglichkeit in und mit der Natur“.[28] Das, wovon die Natur „spricht“, was „in ihr Gestalt wird“ und uns *bewegt*, sei etwas, „was die Menschen von *ihrer* Natur aus bewegt“; es sei das „äußere Erscheinen der Aussichten ihres Entwurfs, ihrer Idee vom Leben“.[29]

Entsprechend vermag diese Theorie einen *Eigenwert* solcher Natur auch nicht nachzuvollziehen. Eine moralische Anerkennung, sofern sie sich auf die Natur „über die leidensfähigen Individuen hinaus“[30] beziehe, gelte eigentlich dem Menschen: sie sei Rücksichtnahme auf den Wert, den die ästhetische Erfahrung für *ihn* darstelle, nämlich eine „genuine Möglichkeit guten Lebens“[31] zu sein. Der von Natur(schutz)-bewegten postulierte „intrinsische“ Wert der Natur sei im Grunde nur ein ästhetischer oder „inhärenter“ Wert: ein Wert, den Naturphänomene als *Gegenstände* intrinsisch wertvoller *Zustände* (wie z.B. der ästhetischen Kontemplation) besitzen.[32]

Das für die Naturschutzbewegung typische Engagement, das auf der Erfahrung der Natur als einem „Wesen eigener Art“[33] mit „Selbstzweckcharakter“[34] beruht und das sich ausdrücklich auf diese Erfahrung beruft, bleibt damit unverstanden.[35] Es wird, wie man in Anlehnung an den Sozialanthropologen Schuller sagen könnte, zu einem „stummen Muster der Moderne“.[36] Vielen bleibt daher nichts anderes übrig, als einfach nur auf einem „intrinsischen“ Wert der Natur zu beharren, auch *nachdem* und *obwohl* sie mit einer ästhetischen Eigenwertdeutung konfrontiert worden sind.[37] Und: die charakteristischen Beispiele der Naturschutzbewegung geben weiterhin Rätsel auf. Wenn Naturschutzaktivisten Bäume besetzen, um sie mit ihrem eigenen Leben vor dem

---

[25] Seel (1997), 310.

[26] Seel (1996), 118.

[27] Seel (1996), 102.

[28] Seel (1996), 119.

[29] Alle Zitate Seel (1996), 102.

[30] Seel (1997), 311.

[31] Seel (1997), 316.

[32] Krebs (1996), 32ff.; Seel (1997), 310; Birnbacher (1998), 30.

[33] Trepl (1998), 207.

[34] Birnbacher (1980a), 131.

[35] Eine Erklärung leisten auch diejenigen aktuellen naturästhetischen Denkansätze nicht, die diese „naive“ Sicht des Naturschutzes (Trepl 1998, 207) phänomenal zwar ernst nehmen, ihre Wirklichkeitsbedeutung aber anzweifeln (z. B. Birnbacher 1980a u. Böhme 1989). Dadurch wird nämlich in letzter Konsequenz dasjenige, was Naturschützer motiviert, nämlich die Erfahrung eines „Selbstzweckcharakters“ der Natur, zerstört. Ich werde auf diesen Punkt noch ausführlicher zu sprechen kommen.

[36] Schuller (1993).

[37] Hampicke (1995), 51.

Abholzen zu schützen,[38] so hat dies nichts damit zu tun, daß die Natur für sie eine „intrinsische Rolle bei einigen der letzten Zwecke glücklichen menschlichen Lebens“[39] spielte. Denn ist es etwa eine Form des *Glücks*,[40] wenn Menschen riskieren, für den Schutz eines Baumes zu *sterben*?[41]

Eine Erklärungsmöglichkeit für dieses auffallende „Engagement für die Natur“[42] scheint mir eher eine Theorie zu bieten, die in der philosophischen Auseinandersetzung mit dem aktuellen Natur(wert)bewußtsein bisher kaum Beachtung gefunden hat und die aus einer ganz anderen Ecke als der modernen Naturästhetik kommt. Es ist die moderne wissenschaftsphilosophische Theorie des Mythos.

3. Mythische Naturerfahrung

Der Wissenschaftstheoretiker Kurt Hübner, der sie entwickelt hat, geht von einer bestimmten Art der Naturerfahrung aus; einer Naturerfahrung, die man vor allem in der Naturlyrik[43] findet, die aber auch als allgemeine Alltagserfahrung noch wirksam ist: der Erfahrung der Natur als *numinoser Wesensgestalt*.[44]

Wenn beispielsweise Hölderlin in seiner Schilderung der Täler von Rhein, Neckar oder Donau davon spricht, daß ein Fluß „seine“ Täler und Wälder hat, daß der Berge Quellen herab „zu ihm“ eilen[45] und er Sonne und Mond „im Gemüt“ „trägt“[46],

---

[38] Vgl. die bereits erwähnte Naturschutzaktivistin Julia Butterfly Hill. Sie begab sich durch ihre spektakulären Baumbesetzungen in eine tödliche Gefahr. In nahezu 60 Metern Höhe war sie Windgeschwindigkeiten bis zu 140km/h ausgesetzt, und sie berichtet, daß sie sich längere Zeit in einem „kritischen körperlichen Zustand“ befand, weil die Rodungsgesellschaft, die die von ihr besetzten Bäume fällen wollte, den Nahrungsnachschub blockierte und die benachbarten Bäume mit Napalm besprühte (Hill 2000). Ähnlich dramatische Berichte über Baumbesetzungen gibt es auch aus Großbritanien und Australien (vgl. Parfit 2000, 60f.).

[39] Krebs (1996), 32.

[40] Seel (1997), 316 (kursiv W.T.).

[41] Daß es beim Naturschutz nicht um das eigene Glück geht, zeigen auch andere, weniger spektakuläre Beispiele von naturschützerischem Einsatz, so z.B. dieses: „Die berühmte, vom Brandkrustenpilz befallene Bavaria-Buche im oberbayrischen Pondorf wird nicht künstlich am Leben erhalten. Löcher im Stamm mit Beton zu verfüllen, hat der Naturschutzbeirat in Eichstätt abgelehnt. Die Begründung: «Der Baum ist ein Lebewesen und soll in Würde sterben.»“ (dpa-Meldung vom 11.8.1998, zit.n. Kieler Nachrichten vom 11.8.1998). Ginge es in diesem Naturschutz-Beispiel um einen ästhetischen Wert der Natur, dann wäre es angezeigt gewesen, die Bavaria-Buche, die als das Naturschutzmotiv vielfach auf Postern, Werbeprospekten etc. abgedruckt wurde, gerade durch das Verfüllen einiger Löcher im Stamm am Leben zu erhalten. Ihrer ästhetischen Attraktivität, die vor allem in der Pracht ihrer ausladenden Baumkrone bestand, hätte dies keinen Abbruch getan. Im Gegenteil: sie wäre dadurch bewahrt geblieben. Den Naturschützern, die es jedoch ablehnten, die Bavaria-Buche „künstlich“ am Leben zu erhalten, ging es folglich nicht um ein „Objekt“, das „besonders zur ästhetischen Betrachtung einlädt“ und so eine „zentrale menschliche Glücksmöglichkeit“ darstellt (Krebs 1996, 35). Sie haben es vielmehr in Kauf genommen, diese Glücksmöglichkeit, die ein solcher Baum ohne jeden Zweifel auch eröffnet, zu verlieren.

[42] Hampicke (1995), 50.

[43] Auf deren Bedeutung gerade für das „Naturschöne“ verweist Ott (1994), 130f.

[44] Ich übernehme im Folgenden die entsprechenden Ausführungen Hübners dazu; sie finden sich in Hübner (1985), 21ff. (die dort vorkommenden Hölderlin-Zitate sind hier anhand dessen eigener Schriften ausgewiesen).

[45] Hölderlin (1974), 70.

[46] Hölderlin (1974), 174.

daß ferner Städte „Kinder“ des Flusses sind,[47] die er „nährt“, wie er auch „im guten Geschäfte“ das Land „baut“,[48] so beschreibt er damit die Erfahrung der Natur als die eines *lebendigen Zusammenhangs*. Auch wenn dieser Zusammenhang ein Wirkungsgefüge darstellt, in dem von uns „ökologisch“ gedeutete Prozesse mit eingeschlossen sind (der Fluß mit seinen „lebensspendenden Gewässern“, der „Äther“ mit seinem „alles durchdringenden, zur Reife bringenden Licht“ usw.), so ist er keineswegs rein biologisch zu verstehen. Es handelt sich hier vielmehr um etwas, *das weit darüber hinausgeht*. Denn ein Fluß verbindet, wie es bei Hölderlin auch heißt, die Kulturen: über Rhein und Donau kam „das Wort aus Osten“ zu uns, die „menschenbildende Stimme“[49] der Antike und des Christentums. Es ist ein „Lebenszusammenhang“,[50] der zugleich Natur und *Geschichte* umschließt. Hölderlin nennt ihn das „Eine in sich selbst Unterschiedene“,[51] und als dieses *lebendige Eine* tritt es ihm wie eine *Gestalt*, wie ein *Wesen* entgegen. Jeder so aufgefaßte Naturgegenstand, es sei ein Fluß, ein Berg, eine Landschaft oder was auch immer, trägt daher auch *personale Züge*. So sagt Hölderlin zum Beispiel von einem Fluß, daß er anfänglich „unbedacht“ sei und „jauchze“, im Winter „am kalten Ufer“ „säume“, im Frühjahr aber erneut die Felsen „breche“, daß dann die Berge ringsum „erwachen“ und sich „schaudernd“ „im Busen der Erde die Freude“ wieder „regt“.[52]

Sofern Naturerscheinungen wie Äußerungen von etwas Personalem wirken (auch unsere Alltagserfahrung kennt dies, das verraten ganz alltägliche Redewendungen),[53] werden diese Äußerungen als Sprache aufgefaßt, aber nicht als Sprache von Menschen, sondern als Sprache anderer Art, nämlich durch Zeichen, *Numina*. Am deutlichsten geschieht dies vielleicht dort, wo außerordentliche, dem Menschen Furcht und Schrecken einjagende Naturerscheinungen auftreten (Sturm, Blitz und Donner; Vulkanausbrüche etc.). Sie können den Eindruck der majestätischen Offenbarung eines Wesens vermitteln. Aber als Zeichen eines Wesens kann auch Bescheideneres erfahren werden, so etwa, wenn Hölderlin, wie erwähnt, vom „jauchzenden“ oder „säumenden“ Bach spricht oder vom Erwachen der Natur im Frühling. In beiden Fällen handelt sich um Zeichen von etwas, das weder bloß Mensch noch bloß Natur ist, das aber zugleich als über beiden stehend aufgefaßt wird, weil es auf den Zusammenhang verweist, aus dem beide überhaupt erst abgeleitet sind. In dieser zugleich menschlich-nichtmenschlichen, natürlich-nichtnatürlichen Weise erscheint uns die Natur als etwas *Geheimnisvolles*. Sie erwacht aus ihrem bloßen Objekt-Sein wie aus einem „Todesschlummer“, wie „von einem Zauberstab berührt“, und zeigt sich, selbst in ihrer „unfühlenden Gestalt“,[54] als etwas zutiefst Lebendiges.

Trägt man diese Sichtweise der Natur an die Phänomene der Naturschutzbewegung heran, dann wird nachvollziehbar, warum sie die Natur als ein Respekt und

---

[47] Hölderlin (1974), 143.

[48] Hölderlin (1974), 148.

[49] Hölderlin (1974), 132.

[50] Hübner (1985), 24.

[51] Hübner (1985), 23.

[52] Hölderlin (1974), 92.

[53] So zum Beispiel, wenn man sagt, ein Tal sei „lieblich“ oder ein Berg „majestätisch“, womit vorausgesetzt wird, daß man von beiden den geradezu unwillkürlichen Eindruck einer Wesensgestalt hat.

[54] Birnbacher (1980a), 126.

Ehrfurcht gebietendes „Wesen eigener Art“ ansieht. Der Eindruck „versehrbarer Integrität“, von dem Habermas spricht, der die Naturdinge als „unantastbar“ erscheinen läßt, kann verstanden werden als aus der Erfahrung einer *Aura* resultierend, die jedes „Naturschöne“ umgibt und die ihm den Charakter von etwas Verletzlichem verleiht.[55] Denn die Sprache durch Zeichen, durch Numina, enthält wie jede Sprache auch Gestimmtheit, so daß auch auf der Natur die Aura einer Gestimmtheit liegt,[56] die von unseren *eigenen*, persönlichen Stimmungen unabhängig ist (wenngleich sie auch mit ihnen übereinstimmen kann).

4. Naturschutz im Bild

Diese Aura zeigt z.B. das folgende Landschaftsfoto, das kürzlich einem in einer überregionalen deutschen Tageszeitung erschienenen Artikel über Naturschutzethik vorangestellt war:

Es ging in diesem Artikel[57] um die Einrichtung der ersten Professur für Umweltethik in Deutschland. In seinem Textteil ist die Rede von „ethnischen Investitionen“,[58]

---

[55] Ein Teilnehmer an einer biologiedidaktischen Exkursion in noch weitgehend unberührte Landschaften Norwegens notierte als Fazit seiner Landschaftseindrücke im Exkursionstagebuch: „Ich habe versucht, *leise* zu wandern“ (Trommer 1998, 11; kursiv W.T.).

[56] Die wiederum geben andere Tagebuchaufzeichnungen, die auf derselben Exkursion entstanden sind, sehr schön wieder. Der Schriftsteller Karl Lieckfeld hat sie folgendermaßen „verdichtet“ (zit. n. Trommer 1997, 105): „Unsagbare Stille, nur Wind am Abend und Raubwürgergriff. Torfmoosfläche leuchtet orange – Moorbirkenduft. Es riecht nach Norwegen.“ Auch Hans Lenk hat in seinem „*Ökologisch-philosophischen Nordlandreisetagebuch*“ eine Fülle solcher Naturstimmungen beschrieben. So z.B. diese: „Die Sonne wärmt wieder. Abendruhe kehrt ein (...). Eine Steinpyramide im See im spiegeldunklen Feld zwischen zwei einander zuneigenden Jungbirken zieht den Blick, den Gedankenstrom in den Bann – meditationseröffnend.“ (Lenk 1990, 20). Lenk fragt: „Warum wirkt diese Natur auf uns so tief ästhetisch?“ (Lenk 1990, 26).

[57] Siehe *die tageszeitung* vom 18./19. Oktober 1997, S. 3.

[58] Dabei dürfte es sich um einen Druckfehler handeln; gemeint sind wohl „ethische“ Investitionen.

von „Bewertungsmodellen“, „Abwägungsproblemen“ und „ethischen Dilemmata“, die sich aus den unterschiedlichen Nutzungsansprüchen an die Natur ergeben. Der Leser wird mit dem Faktum der drohenden Klimakatastrophe konfrontiert, er erfährt etwas vom globalen Waldsterben, dringend gebotenem Ressourcenschutz, und er hört schließlich von einem Konsens der Ethiker und der Gesellschaft, daß im Umweltschutz ein Niveau begründet werden müsse, welches oberhalb des heute existierenden liegt. Über all dem steht in großen Lettern: *„Schlechter darf es nicht werden“*.

Zu diesem „verbalen Aufmacher“ steht sein visuelles Pendant – das Foto überspannte den Zeitungsartikel fast halbseitig – in krassem Gegensatz. Zeigt es doch keineswegs eine bis an den Rand des Belastbaren zivilisatorisch ge- oder übernutzte Natur, sondern eher ein Stück „freier“ Natur, eine naturnahe Landschaft, die als Beispiel dafür gelten könnte, wie technische Zivilisation und gewachsene Natur halbwegs harmonisch aufeinander abgestimmt sein können. Es handelt sich um ein *Landschaftschutzgebiet* im Süden Deutschlands.

Bezeichnenderweise bleibt die Aussage dieses Fotos „stumm“. Sie wird weder in dem Zeitungsartikel kommentiert, noch steht sie, wie man sieht, in einem illustrativen Kontext zu seinem Leitgedanken. Selbst wenn man – was von dem Journalisten, der diesen Artikel verfaßte, allerdings nicht erwartet werden konnte – die moderne ästhetische Theorie der Natur bemühte, käme man nicht viel weiter. Die Attraktion dieser Landschaft, auf die die Herausgeber des Umweltethik-Artikels setzten, liegt im Grunde weder im „sinnfremden Spiel“ ihrer Erscheinungen,[59] noch darin, daß diese Landschaft „Ausdruck der durch sie eröffneten Möglichkeiten guten Lebens“[60] oder „Schauplatz eines projektiven Spiels mit ihren lebendigen Formen“[61] wäre. Das alles kann man zwar in ihr sehen, doch verfehlt es in letzter Konsequenz das Eigentliche der Faszination, die von ihr ausgeht. Worauf diese letztlich beruht, wird einem vielmehr bewußt, wenn man sie mit einer numinosen Deutung der Natur konfrontiert. Dann erkennt man nämlich als Grund jener „schönen Gefangenschaft“:[62] Es ist die Art und Weise, wie die einzelnen Elemente dieser Landschaft, von denen jedes für sich bereits einen numinosen Gehalt hat (der geheimnisvolle Nebel, die sanft-düsteren Hügel, das zauberhafte Licht am Horizont), in einem *unauflöslichen Zusammenhang* miteinander stehen: im Vordergrund das nebelbrodelnde Tal, aus dem die dunklen Hügel aufsteigen; diese gehen über in einen flachen Gebirgszug, der sich am Horizont in luftigen Wolkenbändern fortzusetzen scheint; jene wiederum lösen sich auf in der Weite des Himmels usf. Über all dem liegt die Aura einer Gestimmtheit, etwas Geheimnisvolles, das in der verletzbar wirkenden Zartheit und Sanftheit zum Ausdruck kommt, die dieser Landschaft eigentümlich ist und ihre Teile durchdringt. Alles ist ins Licht der Morgendämmerung getaucht, scheint durch sie miteinander verwoben; diese Landschaft *spricht* zum Betrachter, sie schaut ihn an wie ein *Wesen*.[63]

Selbst weniger sensible Gemüter beschwören diesen „Zauber“ der Natur, den die moderne Tourismusindustrie clever zu vermarkten weiß: „Beim Sonnenaufgang am

---

[59] Seel (1996), 39.

[60] Seel (1996), 90.

[61] Seel (1996), 135.

[62] Seel (1996), 38.

[63] Bezeichnenderweise war es auch diese Landschaft, das Neckartal, die Hölderlin vor Augen hatte, als er das „Eine in sich selbst Unterschiedene“ besang.

Meer“, so liest man in einem PR-Artikel für die „Sonneninsel“ Mallorca, „kommt man leicht ins Schwärmen, hört sich was von „zauberhaftem Licht“ und „samtweicher Luft“ faseln. Und die anderen um einen herum lachen nicht mal. Auch sie sind längst dem *Zauber* der Insel erlegen: Mallorca jenseits von Ballermann 6.“[64]

5. Ein Defizit der Moderne

Es gehört nun zur Eigenart des modernen Denkens, daß sich ihm diese Erlebensweise der Natur, auf deren Wahrnehmung das Naturengagement offensichtlich beruht,[65] nicht mehr erschließt. Es fehlen ihm sowohl die Sprache als auch (in einem tieferen, erkenntnistheoretischen Sinne) die Kategorien, um den numinosen Gehalt solcher Naturerfahrung zu erfassen und zu beschreiben. Die „Heiterkeit“ einer Landschaft, die ihr beispielweise durch den alles überstrahlenden Glanz eines „blendenden“ und „mächtigen“ Berges verliehen wird, sei – so die moderne ästhetische Theorie der Natur – „nicht etwas, das nur wahrgenommen werden könnte, wenn wir uns vorstellten, die Landschaft sei ein Subjekt, das nun gerade heiter gestimmt ist“.[66] Einen Berg, dessen Ausstrahlung diese Wirkung besitze, sehe man nicht wie *jemanden*, der „mächtig“ und „schroff“ ist, sondern man nehme ihn als mächtiges und schroffes *Massiv* wahr, das der Landschaft den Charakter des „Heiteren-angesichts-des-Schroffen“ verleiht.[67] Es wird damit eine Sicht der Dinge in Anschlag gebracht, die auf einer Ontologie fußt, welche die Welt *a priori* in empfindungs- und bewußtseinsfähige Subjekte einerseits und rein materielle, „tote“ Objekte andererseits trennt. Im Licht dieser Ontologie *kann* alles Ideell-Geistige nur auf der Seite des Subjekts, des Menschen, gedacht werden, so daß die wesenhaft erfahrbare Natur nur im Sinne eines menschlichen oder menschenähnlichen („anthropomorphen“) Subjekts vorgestellt werden kann (was natürlich lächerlich wirkt und von der Vernunft zurückgewiesen wird). Genau darum geht es jedoch nicht. Wenn eine Landschaft als „heiter“ oder ein Berg als „mächtig“ erlebt wird, dann erfährt man solche Natur keineswegs wie ein menschliches oder wie ein menschenähnliches Wesen (wie ein „*Jemand*“, der „mächtig“ oder wie ein „*Subjekt*“, das „heiter gestimmt“ ist), *noch* erscheint sie dem Betrachter als etwas rein Materielles (etwa als mächtiges *Massiv*), sondern sie zeigt sich als etwas, das – es wurde bereits gesagt – *weder bloß Mensch, noch bloß Natur* ist: sie zeigt sich als *numinoses* Wesen.

Selbst dort, wo die philosophische Auseinandersetzung mit dem neuen Natur-(wert)bewußtsein der Erfahrung dieser spezifischen „Wesenhaftigkeit“ der Natur auf die Spur kommt,[68] verfehlt sie deren Kern in letzter Konsequenz. Dieter Birnbacher beispielsweise *beschreibt* zwar sehr genau, worauf die Vorstellung einer Natur als „Wesen mit Selbstzweckcharakter, mit eigener Würde“[69] beruht. Es sei die Erfahrung des „Lebens der Natur“, das sich dem Menschen als „in sich geschlossene Gestaltung“ erschließt, als etwas, das „in sich selbst ruht“, sein „Zentrum in sich“ hat[70] (das alles

[64] Berg (1999), 13.

[65] Das habe ich in Theobald (2003) ausführlich zu zeigen versucht.

[66] Seel (1996), 118.

[67] Seel ebd.

[68] Siehe z.B. Birnbacher (1980a), 130f.; Krebs (1996), 39; Krebs (1997), 371.

[69] Birnbacher (1980a), 131.

[70] Birnbacher (1980a), 130.

erinnert deutlich an Hölderlins numinose Landschaftsauffassung),[71] er läßt den aufgrund solcher Wahrnehmung sich geradezu unwillkürlich aufdrängenden Eindruck der Natur als Wesensgestalt[72] jedoch letztlich *nicht gelten*: *objektiv* sei der Subjekt- und Selbstzweckcharakter der Natur „bloßer Schein",[73] ohne jede Wirklichkeitsbedeutung.[74] Er sei das Ergebnis einer Projektion, einer, wie Birnbacher sagt, „ästhetisch-erotischen Besetzung".[75] Damit aber wird der in der ästhetischen Erfahrung auftauchende Wesenscharakter der Natur nachgerade zerstört.[76]

Das Naturschöne, sagt Adorno, „ist dicht an der Wahrheit, aber verhüllt sich im Augenblick der nächsten Nähe".[77] Es ist die Wahrheit des Mythos, des *Zaubers* der Natur, den selbst die aufgeklärte Philosophie noch genau spürt und teils angerührt, teils ehrfürchtig beschreibt,[78] dessen Wahrheit sich ihr aber im letzten, entscheidenden Augenblick verschließt, nämlich dann, wenn sie den *phänomenal* z.T. genau erfaßten Wesenseindruck der Natur *postreflexiv* zum bloßen Schein erklärt. Denn Respekt und Ehrfurcht vor der Natur, die auf der Erfahrung eben dieses Eindrucks beruhen, werden gerade zunichte gemacht, wenn sie als das Ergebnis einer bloßen Projektion angesehen werden.[79]

---

[71] Das als „lebendiger" und „in sich geschlossener Zusammenhang" aufgefaßte „Eine in sich selbst Unterschiedene" der Hölderlinschen Naturdichtung, von dem oben die Rede war, ist ja auch „zentriert": jedes Einzelne einer Landschaft (Täler, Wälder, Quellen) ist hier einem dominierenden Zentrum (z.B. einem Fluß) untergeordnet; alles bildet nach Art eines Organismus ein sowohl dynamisches als auch „in sich ruhendes" Ganzes, insofern sich Ganzes und Teil hier wechselweise bestimmen (dies alles ist sehr schön zu *sehen* am Beispiel des oben gezeigten Landschaftsfotos). Einerseits auffallend, andererseits für einen modernen Philosophen, der Birnbacher ja ist, nicht verwunderlich, ist, daß Birnbacher der numinose Gehalt solch gestalthafter Naturerfahrung nicht bewußt wird. Im Gegenteil: Er hält das „ästhetische Argument", innerhalb dessen er diese Erfahrung anführt, explizit für ein „rationales" (Birnbacher 1980a, 130), das gerade *an Stelle* einer für obsolet gehaltenen numinosen Erfahrung der Natur deren wesenhaftes Erleben begründen könnte (Birnbacher 1980a, 127). Insofern hat Hübner recht, wenn er behauptet, in Wahrheit hätten wir niemals aufgehört, bewußt oder unbewußt mythisch zu denken. Diese Wahrheit verrate sich auch und sogar dann noch, wenn wir sie „ausdrücklich leugnen" (Hübner 1998, 90).

[72] Birnbacher (1980a), 131.

[73] Ebd.

[74] Birnbacher (1980a), 131. In dieser Weise argumentiert fast die gesamte moderne Naturästhetik (vgl. Früchtl 1996, 75f.). Selbst Cassirer, der die numinose Wesenserfahrung der Natur auf's Genaueste erfaßt und beschrieben hat (Cassirer 1961), hält sie letztlich für rein „symbolisch" (Cassirer 1953).

[75] Birnbacher (1980a), 133.

[76] Gorke (1999), 171.

[77] Adorno (1970), 115.

[78] Das vollständige Birnbacher-Zitat lautet: „Wo immer der Mensch in eine ästhetische Beziehung zur Natur tritt, wo er die Natur als schön erlebt, ist die Natur durch einen spezifischen Zug von Autonomie, Selbständigkeit, wenn nicht sogar Selbstgenügsamkeit gekennzeichnet (...). Das Leben der Natur, das sich dem Menschen in der ästhetischen Relation in ihren sinnlich-ästhetischen, beglückend-erotischen Qualitäten erschließt, hat sein Zentrum in sich, ruht in sich selbst, ist eine in sich geschlossene Gestaltung" (Birnbacher 1980a, 130). Vgl. dazu auch Mittelstraß (1991), der, sich auf Birnbacher beziehend, Röhrings Philosophie des „heilenden Blicks" zitiert: der Blick, der „mit auf den Spuren des Lebendigen wandert" und dabei „alles zum Leben erweckt, was er berührt" (Mittelstraß 1991, 58). Selbst in Martin Seels profaner Apologie des Naturschönen klingt der numinose Zauber der Natur noch an, wenn er beispielsweise davon spricht, daß ein *See* „Zwiesprache" halte (Seel 1996, 135).

[79] Wie ja auch, worauf Gorke in diesem Zusammenhang hinweist, die Erfahrungsbereiche von Freundschaft und Liebe zerstört würden, würde man sie nur im Sinne von Projektionen gelten lassen (Gorke 1999, 171).

6. Das Phänomen transästhetischer Erfahrung

Erfahrung versus Reflexion

Konrad Ott hat kürzlich einen neuen Begriff in die naturethische Diskussion eingeführt: *transästhetische Erfahrung*.[80] Er bezeichnet damit Naturerfahrungen genau jenes Typs, um den es hier geht: Erfahrungen, die zwar „ästhetisch" zu sein scheinen, die aber zugleich auf etwas hindeuten, das „jenseits der ästhetischen Sphäre liegt".[81] Ott hält es für voreilig, den Inhalt solcher Erfahrung zum bloßen Schein zu erklären. Denn schließlich sei eine *Spannung* zwischen Erfahrung und Reflexion konstatierbar – mehr noch: die Reflexion zerstöre hier gleichsam (anders als es mit Hegel ihre Aufgabe sei, nämlich bewahrend aufzuheben) „das Beste an der Erfahrung", indem sie den sich in der *unmittelbaren Erfahrung* von Naturschönheit aufdrängenden *Anschein* „objektiver Werthaftigkeit" des Gegenstandes solcher Erfahrung als *Schein* bewußt mache.[82] Sie bewirke damit zwar Aufklärung, aber ein enttäuschtes, unglückliches Bewußtsein *zugleich*, bei dem aus der Perspektive der Erinnerung an die Erfahrung nur noch eine „ortlose Intuition" zurückbleibe.[83] Dieser Intuition nachzugehen, der sogenannten „Eigenwert-Intuition", deren fundamentale Bedeutung für die Naturschutzbewegung inzwischen auch von PhilosophenInnen erkannt wurde, die ihrem Wahrheitsgehalt skeptisch gegenüberstehen,[84] hält Ott für notwendig. Nicht nur, um dadurch (im Sinne von Rawls) ein „Überlegungsgleichgewicht"[85] wiederherzustellen, sondern auch, um dem Phänomen Rechnung zu tragen, daß die Ästhetik von Kant bis Adorno immer wieder auf eine Art rätselhaften Zusammenhang zwischen Naturschönheit und Moralität aufmerksam macht, der selbst noch bei einem „Rationalisten"[86] wie Habermas anklinge.[87] Dessen in diesem Zusammenhang bereits eingangs zitierte Äußerung, mit der die *„Erläuterungen zur Diskursethik"* ebenso abrupt wie kryptisch enden, ist es vor allem, was Ott zu der Frage drängt: „die transästhetischen Erfahrungen als Schein ernstnehmen (aber was heißt das genau?)."[88] Denn Habermas spricht ja davon, daß sich die Gegenstände in der Erfahrung des Naturschönen *gleichsam* in eine unnahbare Autonomie und Unberührbarkeit zurückzögen bzw. unantastbar *erscheinen*. *Scheinen* sie also nur unantastbar zu sein oder besitzen sie *wirklich* eine „versehbare Integrität"? Oder anders, pointiert gefragt: Kann der „implizite moralische Gehalt" der transästhetischen Erfahrung ernstgenommen oder muß dieser Schein, wie man heutzutage

---

[80] Ott (1998), 234f.

[81] Ott (1998), 234.

[82] Ott (1998), 235.

[83] Ebd.

[84] Siehe z.B. Krebs (1996) u. (1997).

[85] Rawls (1979). Es geht dabei um den Versuch, unser Gewebe von Intuitionen, Prinzipien, Normen und Argumenten in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen, so daß Lernprozesse stets möglich sind.

[86] Diese Charakterisierung erwähnte Konrad Ott in einem Gespräch mit mir.

[87] Selbst der sonst so skeptische Historiograph der Ökologiebewegung, Ludwig Trepl, wird an dieser Stelle nachdenklich; „man würde es sich zu einfach machen", sagt er, wenn man diesen zentralen Aspekt, von dem die Naturschutzbewegung zu leben scheint, „nur kritisierte oder zum Anlaß einer Klage über den Verfall (...) wissenschaftlichen Standards nähme" (Trepl 1998, 207).

[88] Ott (1998), 235.

meist glaubt,[89] als „Trug“ entlarvt werden? Als ein „Spuk“, eine „Einbildung“ bzw. eine „bloße Illusion“, die es zu korrigieren gilt?[90]

Abduktion als Lösungsweg

Die Methode, um mit dieser Frage voranzukommen, ist die Abduktion. Peirce, der diesen Begriff wesentlich geprägt hat, hält sie für *das* heuristische Instrument, um eine „Irritation des Denkens“ zu beseitigen, die sich aufgrund eines unverstandenen Phänomens oder einer überraschenden Tatsache stellt. Kennzeichnend für die Abduktion ist, daß man – wie im Falle des Ottschen Einspruchs – zunächst einmal völlig im Ungewissen ist, ob das zu behandelnde Problem einer Lösung zugeführt werden kann; man verfügt nur über bestimmte Evidenzen und Indizien, um *annehmen* zu dürfen, daß es sinnvoll sei, einen Lösungsversuch zu unternehmen.

Die Tatsache, daß die Abduktion, obwohl sie unter solch starkem Fallibilismusvorbehalt steht (Peirce nennt sie daher auch „Rateakt“ oder „Rätselarbeit“), als *die* „ars inveniendi“,[91] und zwar nicht nur im Hinblick auf das kreative Problemlösen, sondern auch im Hinblick auf die Generierung wissenschaftlicher Theorien,[92] angesehen wird, hat häufig zu Kritik geführt. Abduktive Schlüsse beanspruchten, so die Kritik, zwar „geltungsrelevant und regelgeleitet“ zu sein, die Angabe entsprechender Regeln stehe jedoch aus.[93] Erny löst diese Diskrepanz dadurch, indem sie eine veränderte Fragestellung vorschlägt. Nicht die Analyse der *logischen Struktur* der Abduktion führe zur Antwort, warum Peirce trotz des konstatierbaren Mißverhältnisses von erhobenem Geltungsanspruch und mangelnder Begründbarkeit abduktiver Hypothesen an deren heuristischer Bedeutung festhalte, sondern die „Rückkoppelung“ der Abduktion „in ein *erkenntnistheoretisches System*“.[94] Das heißt, es gehe der Abduktion um eine „*mögliche, sprich logisch konsistent denkbare Erklärung*“.[95] Wer eine abduktive Hypothese aufstellt, gehe so weit, so zu tun, als ob selbst das Unwahrscheinliche wahr sein könnte. Die „kreative Abduktion“ *durchbreche* gewissermaßen „*den zu ihrer Zeit geltenden common-sense*“ und nehme eine Position ein, die, von diesem losgelöst, „überzeugungsfrei“ sei – eben aufgrund des „totalen Nicht-Wissens“, durch den ja auch der Begriff des Ratens charakterisiert ist.[96] Der *Zweifel* werde so als „fruchtbare Ausgangsposition“ genutzt mit dem Ergebnis, daß es zu einer *neuen* relationalen Verknüpfung zwischen bekannten Daten und Fakten, d.h. zu einem Erkenntnisfortschritt komme.[97]

Für die Lösung des hier anstehenden Problem bedeutet dies: Es gilt zunächst einmal herauszufinden, welches der erkenntnistheoretische „common-sense“ ist, der

---

[89] Vgl. Früchtl (1996), 76.

[90] Ott (1998), 235.

[91] Vgl. Peirce (1965), 5.171.

[92] Die ja ebenso wie das kreative Problemlösen auf’s Engste mit Intuitionen verknüpft ist (vgl. Bunge 1967, 144f.; Popper 1984, 6f.; Kromka 1984, 135ff.; Pietschmann 1996, 134; Wolf 1989).

[93] Danneberg (1988), 313.

[94] Erny (1999), 69.

[95] Ebd.

[96] Ebd.

[97] Erny (1999), 71.

der Bewertung „objektiv doch bloßer Schein“ zugrundeliegt und dann zu prüfen, ob eine von diesem losgelöste, logisch konsistente Erklärung denkbar ist, die den Eigenwert-Intuitionen möglicherweise Rechnung zu tragen erlaubt.

Also „raten“ wir einmal. Der erkenntnistheoretische „common-sense“, der der Bewertung der transästhetischen Erfahrung als „objektiv doch bloßer Schein“ zugrundeliegen dürfte, ist der insbesondere durch Kants kritische Erkennistheorie gestützte *epistemische Anthropozentrismus*, der das moderne philosophische (insbesondere das naturphilosophische)[98] Denken bis heute prägt. Diesem erkennnistheoretischen Paradigma zufolge kann es keine Erkenntnis einer absoluten Wirklichkeit geben. Wirklichkeit zeigt sich vielmehr als *Erscheinung für uns*, und sie ist, *wie* sie uns erscheint, immer von den Bedingungen mitgeformt, unter denen sie uns allein gegeben werden kann. Wenn Wirklichkeit so nur relativ zum Erkennenden in Erscheinung tritt, bedeutet dies jedoch keineswegs, daß sie sich damit in etwas bloß Subjektives auflöst; denn die apriorischen Bedingungen, denen sie unterworfen ist, sind nicht etwas Beliebiges, sondern haben eine allgemeine, intersubjektive Geltung.

Seit Kant wurden nun, worauf Hübner hinweist, in der Geschichte der Erkenntnistheorie meist nur solche Anschauungsformen, Kategorien usw. als apriorische Bedingungen von Erkenntnis behandelt, die *wissenschaftlichem* Denken zugrunde liegen; meinte man doch, daß nur mit ihrer Hilfe *objektive Wirklichkeitserkenntnis* möglich sei.[99] Genau diese Auffassung dürfte implizit auch der Bewertung „*objektiv* doch bloßer Schein“ zugrundeliegen, die Birnbacher in Bezug auf den sich innerhalb der ästhetischen Sichtweise *erscheinenden* „Selbstzweckcharakter“ der Natur trifft. Denn die Natur zeige diesen Selbstzweckcharakter nur dann, sei nur so lange „Subjekt“, „als sie vom Menschen unter *ästhetischen* (im Gegensatz etwa zu *wissenschaftlichen* oder *lebensweltlichen*) Gesichtspunkten wahrgenommen wird.“[100] Als Begründung für den „Schein“-Charakter der transästhetischen Erfahrung ist diese Feststellung nur stichhaltig, wenn man insgeheim *voraussetzt*, daß allein die wissenschaftliche oder die von ihr geprägte lebensweltlich-praktische Perspektive[101] zu objektiver Wirklichkeitserkenntnis führt. Aus der bloßen Tatsache, daß die Natur je nach Sichtweise – ob ästhetisch, wissenschaftlich oder lebensweltlich wahrgenommen – jeweils anders erscheint, folgt lediglich, daß sie je nach Perspektive eben anders *erscheint*, und man könnte daraus genausogut folgern, daß die ästhetische Sicht, wenn sie denn intersubjektiv geteilt wird (was Birnbacher z.B. auch annimmt),[102] die objektiv wahre, die wissenschaftliche oder lebensweltliche Perspektive dagegen „bloßer Schein“ seien. Zumindest ergäbe sich *ohne* eine stillschweigende Auszeichnung der wissenschaftlichen Perspektive[103] eine

---

[98] Siehe z.B. Birnbacher (1980b), 6; Seel (1996), 13ff. u. Krebs (1997), 343.

[99] Hübner (1994), 17.

[100] Birnbacher (1980a), 131 (kursiv W.T.).

[101] Ein Phänomen, das übrigens in der Regel auch als tieferer Grund für die moderne Natur- und Umweltzerstörung angesehen wird (siehe z.B. Bayertz 1995, 58f.); denn wissenschaftlich gesehen ist die Natur – zumindest die „unfühlende Natur“ (Birnbacher 1980a, 126), also der typische Bereich des Naturschönen – ein *totes*, dem blinden Walten von seelenlosen Gesetzen oder Zufällen unterworfenes und mithin keinerlei Rücksicht heischendes *Objekt* (Hübner 1983, 51).

[102] Vgl. Birnbacher (1980a), 113 u. 130.

[103] Vgl. Birnbacher (1980b), 6.

prinzipielle Gleichwertigkeit der Perspektiven, die es nicht zuließe, irgendeine davon als diejenige des Scheins zu klassifizieren.

Was aber spricht für eine solch gängige Auszeichnung der wissenschaftlichen Perspektive? Oder anders, *wissenschaftstheoretisch* gefragt: Woher will man wissen, daß nur auf der Basis der dem wissenschaftlichen Denken zugrundeliegenden apriorischen Bedingungen Erkenntnis von objektiver Wirklichkeit und Wahrheit möglich ist, während andere Formen der Erfahrung (etwa die transästhetische), selbst wenn sie allgemein geteilt werden, als etwas letztlich bloß Subjektives betrachtet werden, das mit dem Gegenstand der Erfahrung *selbst* gar nichts zu tun hat?

Durch *wissenschaftliche* Erfahrung kann man nicht zu dieser Einsicht gekommen sein, denn jede solche Erfahrung beruhte ja schon auf den apriorischen Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis und wäre ohne sie gar nicht möglich. Man drehte sich also entweder im Kreis, indem man voraussetzt, was zu beweisen war; oder man wählte irgendwelche anderen apriorischen Bedingungen, die einen dann aber auch zu ganz anderen Entscheidungen und Urteilen darüber kommen ließen, was objektiv wirklich und wahr ist.

Kurt Hübner hat aus dieser *metatheoretischen* Überlegung[104] den folgenden erkenntnistheoretischen Grundsatz abgeleitet: „*Es ist unmöglich*“, schreibt er, „*zwischen verschiedenen Gruppen apriorischer Bedingungen von Erscheinungen und ihrer Erkenntnis eine Auswahl zu treffen in dem Sinne, daß die einen dieser Bedingungen als diejenigen von Wirklichkeit und Wahrheit, die anderen aber als diejenigen des Scheins und des Falschen bezeichnet werden könnten.*“[105] Jedes „apriorische Bezugssystem“ eröffne nur einen anderen „*Aspekt von Wirklichkeit*“, wobei sich die verschiedenen Wirklichkeitsaspekte einander ebensowenig widersprechen wie die verschiedenen Aspekte eines Gegenstandes (wenn z.B. ein Stuhl von oben, von vorne, von hinten usw. betrachtet wird).[106] Es sei unsinnig, hier zu fragen, welches der „wahre“ Aspekt sei, da es das „objektive An-sich-Sein“ nicht gibt, dem er gegenüberzustellen wäre.[107]

Betrachtet man die transästhetische Erfahrung[108] aus dieser Perspektive, mit der Hübner den Absolutheitsanspruch wissenschaftlicher Erkenntnis, der bis heute den *Zeitgeist* prägt, *logisch in Zweifel* zieht, dann zeigt sich der Wirklichkeitsgehalt solcher Erfahrung in einer *ganz neuen Weise*: Der in ihrem Vollzug *erscheinende* Subjekt-

---

[104] Hübner (1994), 18.

[105] Ebd.

[106] Hübner (1994), 19. Raatzsch (2000) verwendet ein ähnliches Bild für die Relativität der Wahrheit philosophischer Erkenntnis selbst. Es gebe die einzig richtige philosophische Einstellung genauso wenig, wie es die einzig richtige malerische Ansicht eines visuellen Gegenstandes gibt; eine endgültig wahre Philosophie, das wäre so, als wollte man das vollständige Bild eines Kürbisses malen. Diese Art von Metaphilosophie bezeichnet Raatzsch als „Philosophiephilosophie“.

[107] Hübner (1994), 19. Kant ist jene Konsequenz, die Hübner aus seiner metatheoretischen Überlegung zieht, versperrt geblieben, weil er die apriorischen Bedingungen, die wissenschaftlichem Denken zugrundeliegen, in transzendentalem Sinne letztlich als etwas *Absolutes* angesehen hat, während sich aufgrund der späteren Wissenschaftsgeschichte herausgestellt hat, daß sie nur eine historisch-kontingente Bedeutung haben können (vgl. Hübner 1987, 35ff.).

[108] Hübner selbst wendet diese Sichtweise u.a. auch auf die Analyse *ästhetischer* Phänomene an (s. Hübner 1994). Von der aktuellen *naturästhetischen* Diskussion wurde dies bisher noch nicht zur Kenntnis genommen.

bzw. Selbstzweckcharakter der Natur läßt sich nicht mehr einfach als „bloßer Schein“ deklarieren; die transästhetische Erfahrung eröffnet vielmehr einen radikal anderen *Aspekt* der Natur, dessen *objektive* Wirklichkeitsbedeutung durchaus *ernstgenommen* werden kann.[109]

Eine Frage der Ontologie

Anders als im Falle der sog. „wissenschaftlichen Ontologie“,[110] die von Mensch und Natur, Subjekt und Objekt, als etwas *scharf Getrenntem* ausgeht (wobei nur der Mensch „beseelt“, die Natur dagegen „tot“ ist), handelt es sich hier um eine Art *wechselseitige Durchdringung* von Subjekt und Objekt.[111] Das Objekt, die Natur, ist ganz von der menschlichen Sicht „durchsetzt“, wie umgekehrt das Subjekt gerade deswegen vollkommen objektiviert ist; Mensch und Natur werden nicht als etwas Getrenntes betrachtet, das es in einem zweiten Schritt miteinander in Beziehung zu setzen gilt (z.B. durch Projektion), sondern diese Beziehung ist das eigentlich Objektive.[112] Wo sie erfahren wird, erwacht die Natur aus ihrem bloßen Objekt-Sein, „wie von einem Zauberstab berührt.“ *Hier* liegen, *erkenntnistheoretisch* gesehen, die Wurzeln jener von Habermas und Erhardt beschriebenen *ästhetischen Bezauberung* durch die Natur, die sie zum „echten Gegenüber“, zum „echten Du“ werden läßt und die ihr in *ethischer* Hinsicht einen „eigenen Wert“ und eine „eigene Würde“ bescheinigt. Wird der Faden zwischen Subjekt und Objekt durchschnitten, dann bleibt nur noch die Transposition vom Subjekt auf das Objekt,[113] die letztlich etwas rein Subjektives ist und den Eigenwert der Natur nur als das Ergebnis eines „Abfärbens“[114] des der ästhetischen Wahrnehmung selbst zugeschriebenen Eigenwerts auf die Natur anerkennt. Diese *Trennung* von Subjekt und Objekt ist jedoch nur ein bestimmtes Verständnis von Wirklichkeit. Der Wirklichkeitsgehalt transästhetischer Erfahrung, den es bestreitet, ändert sich in dem Augenblick, wo man diese Erfahrung „rückkoppelt“ in ein anderes „erkenntnistheoretisches System“.

Es handelt sich bei diesem System um eine *mythische Ontologie*, die wir in dem gerade beschriebenen *strukturellen Sinne* auch heutzutage noch nachzuvollziehen in der Lage sind und die in der *unmittelbaren, unreflektierten Wahrnehmung* der Natur selbst faktisch noch am Werke zu sein scheint. Die Griechen, die die Grundlagen ihrer Weltdeutung, worauf Hübner hinweist, von *Dichtern* und nicht, wie wir, von *Wissenschaftlern* gelernt haben und die so einer mythisch-numinosen Erfahrung der Natur

---

[109] Aus einer praktisch-sozialkritischen Perspektive vertritt dies auch Hasse (1996). Fragen der Ästhetik seien allein auf dem „Oberflächenniveau“ einer „bürgerlichen Moral“ als *Schein* ins Individuelle und Private verwiesen; tatsächlich aber besitze die ästhetische Erfahrung eine *eigene Rationalität* (Hasse 1996, 14).

[110] Hübner (1985), 95ff. Sie schiebt sich heutzutage stets und unbemerkt *über* die Erfahrung, sobald sie *reflektiert* wird. Diesen Effekt zeigte auch die eingangs zitierte Bemerkung, daß viele Menschen eine innere Anteilnahme beim Leid oder Tod von Naturwesen empfinden, auch wenn vom *Verstand* her klar sei, daß diese *nicht* leiden. Den Zusammenhang zwischen Ontologien und natur- bzw. umweltethischen Reflexionsansätzen hat Mutschler (2000) systematisch untersucht.

[111] Hübner (1985), 23.

[112] Ebd.

[113] Seel spricht bezeichnenderweise von *Korrespondenz* (Seel 1996, 118); die Natur gerät dabei zu einer „vielfach mit Bedeutung besetzten Formation“ (Seel 1996, 90).

[114] Krebs (1997), 371.

ungehindert Raum geben konnten, haben deren numinose Wesen beim Namen genannt: als dieser oder jener Gott.[115] Vereinzelt tritt einem dies auch heutzutage noch (vor allem und bezeichnenderweise) in den geistigen Nischen der Gegenbewegungen zur Moderne entgegen: Die Naturschutzbewegung, in ihrer *frühen* Form, sprach noch ganz ungeniert davon, daß „Pan“ tot[116] sei, nachdem ein „reißender“ Fluß technisch „gebändigt“[117] worden war. Mehr oder weniger uneingestanden haben aber offensichtlich auch wir heutzutage, wo die Wirklichkeit fast ausschließlich im Licht wissenschaftlicher Erkenntnis betrachtet wird, nie aufgehört, die Begegnungen mit ihr, vor allem mit der Natur, auf eine Weise zu erfahren, die ihre uns kaum bekannten Wurzeln im mythisch-religiösen Denken der Vergangenheit hat; in ihm scheinen die tieferen Wurzeln des „modernen“ Naturbewußtseins zu liegen, das viele so engagiert macht für die Natur.[118] Die Vernunft ist bei dem Unternehmen, dieses Naturbewußtsein zu rekonstruieren, überfordert, wenn sie, wie die moderne Naturethik und -ästhetik es versucht, jeglichen religiösen Gehalt ins Säkulare wandeln will.

Literatur

Adorno, T. W. (1970): Ästhetische Theorie. Frankfurt am Main

Bayertz, K. (1995): Verantwortung. Prinzip oder Problem? Darmstadt

Berg, A. (1999): »Mach mir den Macho...« In: TV TODAY 21 (1999): 12-14

Bierhals, E. (1984): Die falschen Argumente? – Naturschutz-Argumente und Naturbeziehung. In: Landschaft + Stadt 16: 117-126

Birnbacher, D. (1980a): Sind wir für die Natur verantwortlich? In: Ders. (Hrsg.): Ökologie und Ethik. Stuttgart, 103-139

Birnbacher, D. (1980b): Vorbemerkung des Herausgebers. In: Ders. (Hrsg.): Ökologie und Ethik. Stuttgart, 5-8

Birnbacher, D. (1991a): Geleitwort. In: U. Nennen: Ökologie im Diskurs. Zu Grundfragen der Anthropologie und Ökologie und zur Ethik der Wissenschaften. Opladen, 7-9

Birnbacher, D. (1991b): Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik. In: K. Bayertz (Hrsg.): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. Reinbek bei Hamburg

Birnbacher, D. (1998): Utilitaristische Umweltbewertung. In: W. Theobald (Hrsg.): Integrative Umweltbewertung. Theorie und Beispiele aus der Praxis. Berlin, Heidelberg, New York

Böhme, G. (1989): Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt am Main

Bunge, M. (1967): Scientific Research II. The Search for Truth. Studies on the Foundations, Methodology and Philosophy of Science. Berlin, Heidelberg, New York

Carson, R. (1962): Silent Spring. Boston

Cassirer, E. (1961): Hölderlin und der deutsche Idealismus. In: O. Kelletat (Hrsg.): Hölderlin, Beiträge zu seinem Verständnis in unserem Jahrhundert. Tübingen

Danneberg, L. (1988): Peirces Abduktionslogik als Entdeckungslogik. Eine philosophiehistorische und rezeptionskritische Untersuchung: In: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 70/1988, Heft 3: 305-326

---

[115] Hübner (1984), 26.

[116] Linse (1988), 29.

[117] Linse (1988), 15.

[118] Vgl. dazu ausführlich Theobald (2003).

Erhardt, A. (1996): Die Schönheit der Natur aus der Sicht eines Biologen. In: W. Lesch (Hrsg.): Naturbilder – Ökologische Kommunikation zwischen Ästhetik und Moral. Basel

Erny, N. (1999): Kreativität und Methode. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 1999 (1): 51-76

Früchtl, J. (1996): Die Möglichkeiten einer ästhetischen Ethik der Natur. In: J. Zimmermann (Hrsg.): Ästhetik und Naturerfahrung. Stuttgart-Bad Cannstatt

Gorke, M. (1998): Artensterben und Ethik. Die Grenzen der anthropozentrischen Perspektive. In: Anz. Ver. Thüring. Ornithol. 3: 93-102

Gorke, M. (1999): Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur. Stuttgart

Habermas, J. (1991): Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main

Hampicke, U. (1985): Die volkswirtschaftlichen Kosten des Naturschutzes. Berlin

Hampicke, U. (1995): Biozentrische und anthropozentrische Naturethik. Randbemerkungen und Vorschlag für eine Gesetzesnovellierung. In: Schriftenreihe für Vegetationskunde 27: 45-52

Hampicke, U. (1996): Anthropozentrik ist nicht Anthropokratie. In: H. G. Nutzinger (Hrsg.): Naturschutz – Ethik – Ökonomie: Theoretische Begründungen und praktische Konsequenzen. Marburg

Hasse, J. (1996): Windenergie und Ästhetik der Landschaft. Ästhetische Landschaftsverträglichkeit von Windenergieanlagen und Windenergieparks. Eine interdisziplinäre Studie in drei Teilen. Teil II: Sozialwissenschaftlicher Teil. Bunderhee

Hill, J. (2000): Die Botschaft der Baumfrau. München

Hölderlin, F. (1974): Gedichte. Stuttgart

Hübner, K. (1983): Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Naturerfahrung. In: G. Großklaus, E. Oldemeyer (Hrsg.): Natur als Gegenwelt. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur. Karlsruhe

Hübner, K. (1985): Die Wahrheit des Mythos. München

Hübner, K. (1987): Die Metaphysik und der Baum der Erkenntnis. In: D. Henrich, R.-P. Horstmann (Hrsg.): Metaphysik nach Kant? (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 17) Stuttgart: 26-43

Hübner, K. (1988): Reflexion und Selbstreflexion der Metaphysik. In: Sitzungsberichte der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste 1988 (6): 193-202

Hübner, K. (1994): Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik. München

Hübner, K. (1998): Höllenfahrt – Versuch einer Deutung von Thomas Manns Vorspiel zu seinen *Josephs*-Romanen. In: E. Heftrich, Th. Sprecher (Hrsg.): Thomas Mann Jahrbuch, Band 11. Frankfurt am Main: 73-90

Krebs, A. (1996): »Ich würde gern mitunter aus dem Hause tretend ein paar Bäume sehen.« Philosophische Überlegungen zum Eigenwert der Natur. In: H. G. Nutzinger (Hrsg.): Naturschutz – Ethik – Ökonomie: Theoretische Begründungen und praktische Konsequenzen. Marburg

Krebs, A. (1997) (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt am Main

Kromka, F. (1984): Sozialwissenschaftliche Methodologie. Paderborn, München, Wien, Zürich

Lenk, H. (1990): Am Ende der Mitternachtssonne. In: Ders.: Mitternachtssonnenende. Ein ökologisch-philosophisches Nordlandreisetagebuch. Stuttgart: 7-48

Linse, U. (1988): „Der Raub des Rheingoldes“: Das Wasserkraftwerk Laufenberg. In: Ders. et al.: Von der Bittschrift zur Platzbesetzung. Konflikte um technische Großprojekte. Bonn

Mittelstraß, J. (1991): Leben mit der Natur. Über die Geschichte der Natur in der Geschichte der Philosophie und über die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur. In: O. Schwemmer (Hrsg.): Über Natur. Frankfurt am Main

Mutschler, H.-D. (2000): Was ist Naturphilosophie? In: K. Ott, M. Gorke (Hrsg.): Spektrum der Umweltethik. Marburg

Ott, K. (1994): Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie. Tübingen

Ott, K. (1998): Naturästhetik, Umweltethik, Ökologie und Landschaftsbewertung. Überlegungen zu einem spannungsvollen Verhältnis. In: W. Theobald (Hrsg.): Integrative Umweltbewertung. Theorie und Beispiele aus der Praxis. Berlin, Heidelberg, New York

Parfit, M. (2000): Böses Erwachen für Australien. In: National Geographic, Juli 2000: 38-69

Peirce, Ch. S. (1965): The Philosophy of Pragmatism. In: The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, ed. Hartshorne and Weiss, Vol. V., Cambridge

Pietschmann, H. (1996): Phänomenologie der Naturwissenschaft. Wissenschaftstheoretische und philosophische Probleme der Physik. Berlin, Heidelberg, New York

Popper, K. (1984): Logik der Forschung. Tübingen

Raatzsch, R. (2000): Philosophiephilosophie. Stuttgart

Rawls, J. (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main

Rolston, H. (1997): Werte in der Natur und die Natur der Werte. In: A. Krebs (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt am Main: 247-270

Schuller, A. (1993): Sehnsucht. In: A. Schuller, J. Kleber (Hrsg.): Gier. Zur Anthroplogie der Sucht. Göttingen

Schwahn, Ch. (1990): Landschaftsästhetik als Bewertungsproblem. Hannover

Seel, M. (1996): Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt am Main

Seel, M. (1997): Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur. In: A. Krebs (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt am Main

Theobald, W. (2003): Die geistigen Grundlagen der Umweltbewegung. Darmstadt (i. Ersch.)

Trepl, L. (1998): Landschaft und Kultur – Wildnis und Stadt. In: W. Theobald (Hrsg.): Integrative Umweltbewertung. Theorie und Beispiele aus der Praxis. Berlin, Heidelberg, New York

Trommer, G. (1997): Über Naturbildung – die Natur als Bildungsaufgabe in Großschutzgebieten. In: G. Trommer, R. Noack (Hrsg.): Die Natur in der Umweltbildung. Weinheim, 9-116

Trommer, G. (1998): Naturgefühle und Naturakzeptanz. In: W. Theobald (Hrsg.): Integrative Umweltbewertung. Theorie und Beispiele aus der Praxis. Berlin, Heidelberg, New York

Wolf, G. (1989): Rationalität und Intuition im Bildungsverständnis. München

Philotheos **3** (2003) 108-119

Heimo Hofmeister
Heidelberg

Nature and Value of the Theory of Just War in the Light of the Powerlessness of Politics

The topic of „nature and value of the theory of just war in the light of the powerlessness of politics“ already suggests that speaking of just war is not at all self-evident. If war is not to be seen as a means of policy but as an expression of political powerlessness, then an ethics of war is no longer self-evident either. My explication of this thesis will be subdivided into six steps: 1. Struggling for a concept; 2. The biblical prohibition to kill – war in contradiction: individual guilt; 3. Un-holy and holy war; 4. Between religious demand and autonomy of reason; 5. An annotation: Israel and the Bible; 6. Crime against humanity: a reason for a *just* war? All these reflections are to clarify that understanding war as a means of politics contradicts the idea of a just war and that an ethics of war is a contradiction in terms. But as war is a phenomenon of life which, just like love, always finds a way, this grappling with one of the most pressing questions of life is not at all excluded.

1. Just War: Struggling For a Concept

War is „an act of violence“.[1] To know this, one need not have read Carl von Clausewitz's famous book „On War“. The fact that life means fighting, too, is an old wisdom, and already Cicero discerned two basically contrary ways of fighting. One way is with words and arguments, the other is with the fist and brute force.[2] Taking this distinction of the two ways, fighting with words in the intercourse of states can be called *politics*, whereas the other form of fight which is not carried through with words but with applying force can be called *war*.

Despite the fact that military force is always physical force this does not exclude that it is vested with the „inventions of arts and sciences“ and that wars may well be accompanied and limited by „customs of international law“.[3] Though being physical force, war is an intellectual act. Since they are an intellectually regulated achievement, war and warfare are of such a destructiveness that physical force in and of itself could never be. Only the human being is able „to be more bestial than any beast“.[4] The

---

[1] Carl von Clausewitz, Vom Kriege I, 1, § 2, Bonn [19]1980, p. 191. – All quotations in this paper are translated directly from German for lack of availability of possible English translations.

[2] Cicero, Marcus Tullius, De officiis I, chap. 11.

[3] Clausewitz, Vom Kriege I, 1, § 2, p.192.

[4] Goethe, Johann Wolfgang, Faust. Prolog im Himmel, Munich 1972, p.17.

intellectual character of war does not only allow but *demand* for its ethical consideration. Already Cicero did not regard war as the mere excertion of brute force when he called this use of physical force the „wild beast's" way of fighting and described the use of arguments as the way of fighting appropriate of humans. For he had not missed the fact that the distinction of animal-like fighting, on the one hand, and fighting appropriate of humans, on the other hand, does not apply in absolute terms. Cicero was that thinker of antiquity who put up rules that allow for „taking refuge to force whenever the human being can no longer make use of the first way of fighting", i.e. fighting with arguments.[5] *The excertion of physical force is a means to protect law and to preserve life*.

According to Cicero's lucid logic, powerlessness of argument justifies the means of violence, and war can only be called just – *bellum iustum* – if the reasons are retaliation and repulse of a foe. Aristotle, on the other hand, regarded warfare as a *part* of the art of earning one's living, i.e. as the hunting for humans „who are naturally designed to serve others but do not voluntarily want to serve, so that in this case a war is naturally justified."[6] Yet, war is not to be subsumed under the notion of the „art of earning one's living" unlimitedly but only „in a certain way".[7] Since war is only to be waged for the sake of peace, its purpose may, first, only be „not to be enslaved oneself, and second, to achieve hegemony for the best of those dominated and not for the enslavement of all."[8]

Aristotle, however, views each war as morally reprehensible which is waged as a self-purpose. For self-purpose is a value which only applies to peace so that war must not be waged for the sake of warfare. In this, Aristotle agrees with other thinkers of his time, for example with Plato who describes war like sickness as *a non-desirable state*. War was considered a factor of life one could not escape, one had to reckon with and had to be prepared for. Therefore, Plato in analogy with preventive medicine, demanded „that everybody should not exercise for war during war but already during life in peace."[9] Since the best in a state are not war and citizens' disputes but peace and friendship, Plato at the same time gives the advice „to pray that one does not need them," i.e. the wars.[10] As these examples show, the Greek regarded war as a non-desirable factor of life but not as an explicit means of politics. Even if seen as a form of the natural art of making one's living, war has to serve peace and must not be understood as a means of acquisition which in itself is „gready for profit."[11]

Especially in Augustine, Christianity took over Cicero's position and broadened his definitions of a just war. „Just wars," the church father wrote, „are those which avenge injustice, be it that a people or a state which war is to be waged against, miss to recompensate a wrong they have done or return goods that have wrongly been taken."[12]

---

[5] Cicero, De officiis I, chap. 11.

[6] Aristoteles, Politik I, 8, 1256b, annotations to chapter 8, in: Werke ed. Helmut Flashar, Berlin 1991, vol. 9/1, p. 315.

[7] Ibid.

[8] Aristoteles, Politik VII, 14, 1333b.

[9] Plato, Gesetze, 829a.

[10] Ibid., 628c

[11] Aristoteles, Politik I, 9, 1256b f.

[12] Augustinus, Quaestines in Heptateuchum VI, 10. Corpus scriptorum ecclesistorum latinorum (CSEL), vol. 25/1, p. 672ff.

The acknowledgement of the Christian churches and their freedom by emperor Constantin the Great in the Edict of Milan in 313 created a new situation for the Christians' position regarding war. Now, the question was whether war was sin and therefore forbidden for Christians, not just as a end in itself but also as a means. Earlier Christianity, not sanctioned by the state, had broadly refused to participate in active duty. Yet, the reason was the soldier's obligation to sacrifice in front of the emperor's statue. This is what Christians refused to do, yet not for a general pacifistic conviction but because the Roman understanding of the emperor as a god contradicted the Christian belief in the trinitarian God. Now, however, there was the demand for a position regarding military service which was not out of question in itself but just because of its blasphemous demand to sacrifice to the emperor as a god. Additionally, since Constantine's times the sovereign of a state was explicitly obliged to guarantee for the church's protection, also with military means if needed. Thus it was possible that even in 1950 at the German „Katholikentag" (catholic convention) the president of the German Conference of Bishops, Joseph Cardinal Frings, could say: „Wherever the divine order is threatened or attacked, states or their union have the right, the obligation even, to restore this order with armed force if all other means fail."[13]

Although there is no systematically developed teaching of just war in Augustine, *well-fare* and *faithfulness,* which he named as motives for war, became the pathmarks to such a teaching. Adding to the self-posed question „what in a war is blameworthy?", he asks – not fully comprehensible for us today – „Is it the fact that human beings are killed – who all will have to die one day – in order that the victorious can live in peace?" and answers: „Objecting and detesting this fact of war is fainthearted and has little to do with the fear of God. Legitimate objections of war are attitudes which come to the fore in it such as *the desire to do harm, cruel revengefulness, irreconcilability, rage of retaliation, craving for conquest* …"[14] These negative attributes, in case they apply, clearly list the reasons which make it impossible to call a war just. At the same time, however, this means that war as such is not seen as an evil and therefore as damnable. The fact that humans are killed in wars does not characterise war as a sin in Augustine's eyes, for if war as such were a sin, the good person facing the evil would not be allowed to fight and wage a war against the evil. Hence, the purpose of war here is well understood in the sense of the tradition of antiquity as a means of the furtherance of good.

This good, which in the end is the divine order, has its preliminary – really only preliminary – expression in the stately order which is to be protected and preserved. State and policy themselves are not the purpose for which war may be the means. The only purpose may be fighting the evil, establishing the divine order.

Without taking a closer look at the definitions which later Thomas Aquinas developed as criteria of a just war, I dare say that these criteria are identical with those that found entry to the statutes of the League of Nations in 1919 and were repeated in the formulations of the statutes of the United Nations – yet in both without the theological reference to God decisive in the Middle Ages. The definition of a just war coined after Isidor of Seville (ca. 550-633) reads: „A war is just which is waged on a

[13] Cf. Kuderna, Michael, Die katholische Kirche und ihre Haltung zur Wiederbewaffnung Westdeutschlands unter besonderer Berücksichtigung katholischer Opposition, typewritten manuscript, Munich 1977 (Bibliothek der hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, Frankfurt/Main), p. 25.

[14] Augustinus, Contra Faustum XXII, 74.

higher command in order to re-acquire things and repell foes."[15] The criterion of *auctoritas principiis* expresses that the decision to wage a war is in a sovereign's hands only. The *causae iustae* name the guilt which is worth being fought against by a war. *Intentio recta* means that the goal has to be the furtherance of good and hinderance of evil. Thus war explicitly must not be waged for the enrichment of a sovereign or a state. War has to advance commonweal.

While in 1919 the authors of the statutes of the League of Nations had only put down a partial prohibition of war in articles 11-13, this was extended to a general prohibition in the Briand-Kolleg Pact in August 1928. Finally, the contents of this Pact were included in the statutes of the United Nations which in article 2 paragraph 4 prohibit all application of force and threat of violence. This general prohibition of war, however, was again relativised in article 51, so that the right to individual and collective self-defense remains untouched. Answering the decisive question whether there are *causae iustae*, today lies with the members of the Security Council, i.e. those five states that have the right to veto in this Council.

In the Middle Ages already, war was not simply considered just if a ruler believed to have just reasons. If a sovereign's belief alone were sufficient, the argument was, the consequence would be that „many wars on both sides would be just; for usually sovereigns do not wage wars for evil will but on the basis of believing in a just reason."[16] This is Francisco de Vitoria's reasoning in his treatise „De iure belli" in which for the first time the difficulties of the concept of „just war" were named since it implies the possibility that from a subjective point of view both sides wage a just war.

2. The Biblical Prohibition to Kill – War in Contradiction: Individual Guilt

Although occidental Christian thinking did not consider war as such to be sinful and absolutely negative, especially the church adhered to the prohibition to kill in the Great Commandment. The church had hardly had the chance to survive without the military protection and the emperors' commitment to protect the church against its foes. It was the sovereign's explicit duty to defend his kingdom and its Christian population against attacks by non-Christian nations such as the Sarazenes and the Hungarians. On the one hand, the right to defend oneself against an attack was as undisputed as the right to re-acquire stolen goods. The holy land for example was considered to be Christ's heritage which Christianity reconquered. Yet, the decision was not only about the rightfulness of the *causae iustae* but also about the question whether the harm inflicted was not greater than the injustice suffered from the adversary. The power to decide whether one had *causae iustae* was the king's and sovereign's. As a Christian ruler he knew that once he would have to account for his decision before God.

Even if a war was justified as just, this was not a carte blanche to kill. In defensive wars there was a just reason, yet the fact to rebuke was that humans were killed. Since killing in war is unavoidable, each soldier and warrior was considered guilty and was demanded atonement. One who had killed an adversary had to do church penance. In most cases this meant 40 days of expiration, a span of time which

[15] Isidor of Seville is quoted according to the decretum gratianum mentioned in: Ernst Rebstein, Völkerrecht – Eine Geschichte seiner Ideen in Leben und Praxis 1, Freiburg 1958, p. 136.

[16] Vitoria, Francisco de, De iure belli, p. 20.

by far surmounts the 7 days purification demanded in the Old Testament in such cases. For the church all killing demanded penance, regardless of the motivation. The difference, however, was whether wars were waged against the heathen or against fellow Christians. The death of a Christian adversary was very costly. Thus for example church penance after the Normans' victory in the Battle of Hastings was extremely high for the soldiers involved: one year for every victim, only when death of the adversary was uncertain the traditional 40 days were sufficient. And this was not changed by the Normans' claim they had gone to war with the pope's approval.

In later times, the fact of killing as such was less judged, but violation of the commandment was seen as rooting in the attitude. The motivation for killing and the motivation for participating in a war moved to the centre of judging the person who had killed. The soldier's individual guilt was in question before atonement was settled. He was without guilt who had not killed for mean motives such as lust for booty, hatred or revenge. Pope Urban II (1035-1099) who at the synod of Clermont, France, answered the Byzantine demand for help with the proclamation of the first crusade, explicitly decreed that all those who killed an opponent of the church, an excommunicate, in defending the church's concerns, had to repent, „for such a deed can hardly and never be carried through without guilt", and moreover, that each and every soldier „driven by zeal for the catholic mother" was potentially guilty.[17]

When Pope Paschalis II congratulated the crusaders for their success he, like his predecessor Urban II, initiator of the crusade, adhered to the view that „the crusader's inner attitude is the criterion for the meritous character of this holy war." In a canonical collection put down shortly before the proclamation of the first crusade, we read that „the warrior as such is not a murderer."[18] But at the same time stress is laid on the demand that the warrior must not have participated in the war for joy of fighting and cruelties. It is quite interesting as well that according to an order by Urban II newly married men were refused participation in the crusade without their wife's consent. This prohibition roots in Deuteronomy 20:7 and 24:5, saying that men are freed from military duty for the first year of marriage.

The demand for atonement was only dropped when it was considered legal and legitimate to fight violence with violence. Atonement absolved from guilt. Whether this may also be the case without atonement, yet, remains a problem of military ethics. Not to be eased of the burden for those who killed in fight means that this burden of being entangled in suffering, death, and evil has to be carried on beyond the end of the war. Even Ernst Juenger who could get infatuated with fight and massacre and who regarded WW I as the „hour of fate", as the decision on the future of the world, mourns and confesses: „The state which takes responsibility from us cannot free us from grief; we have to carry it. It extends deeply down into our dreams."[19]

Just a short remark on the means of warfare and on how far they are ethically permitted. Here the same holds true as for war defined as a means: *the end does not justify the means*. I only want to hint at a decision by Pope Innocent II. At the second Lateran Council (1139) he put the use of „archers and arbalisters under the punishment

[17] Urban II, Epist. 122, in: Jacque-Paul Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, vol. 151, p. 394.

[18] Cf. Hehl, Ernst-Dieter, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, Stuttgart 1980, p. 10.

[19] Juenger, Ernst, In Stahlgewittern, Berlin [12]1930, p. 252.

of anathema as being *adversus cristianos et catholicos*“ because the art of archery and arbalistry are „an art hated by God“.[20]

3. Un-holy and Holy War

In the congratulatory address to the crusaders by Pope Paschalis II, quoted above, the Pope talks about the crusade as a *holy* war. The peculiarity of that special war does not surprise when taking into account that it was to reconquer that land in which God Himself had become human. The call to war of this so-called first crusade, „God wills it“,[21] shows that the crusaders were convinced to be acting in accordance with God's plans for the world. However, neither this nor the other crusades were holy wars, even less in the sense that Islam understands holy wars. To call to *gihad* was the calif's duty alone, at least in the times of the great califates. The crusades, on the other hand, were not at all ultimately the pope's matter, for they also were undertaken by the emperor or kings against the pope's will, for example by emperor Frederic II.[22] Though the crusades were, like other wars, considered to be waged in accordance with God's will, this claim was disputed in the Christian church and among leading theologians.

The fact that crusaders were obliged to do penance shows the difference to Islamic *gihad*. *Gihad*, or more precisely „gfî sabîl Allah“ means „spreading Islam in the way of God“ or „for God“. In sura 2:212f we read: „Your order is to fight, but you detest it. But maybe you detest something which is good for you, and maybe you love something which is bad for you.“ Sura 61:4: „Behold, Allah loves those who fight in battle order in his way as if they were a stronghold.“ Sura 8:40: „And fight against them [the non-believers] until there will be no more civil war and until all believe in Allah.“ Sura 47:4: „And when you meet the non-believers cut down their heads until you have done a massacre among them …“[23]

Even though we have to be very careful translating the word *gihad* for it does not only mean war but also struggle – *gihad* as the individual's ascetic struggle – , there is no doubt *gihad* is not a mere religious war in the sense of for example the crusades. The reason is the theocratic understanding of the state in Islam. The Islamic state is a unity of politics and religion. In Islam the state is what it has never been in Greek or in Christian thought, namely an institution of *religion*. „There is no distinction between justice and religion, law and dogma, religious community and state, and therefore no distinction between 'holy' and 'just' war.“[24] All people of islamic states are interconnected through the shared common belief in the just God Allah and in the mission

---

[20] Hehl, Ernst-Dieter, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, p. 4.

[21] Hehl, Ernst-Dieter, „Kreuzzüge“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, vol. 4, Tübingen ^{4}2001, p. 1759.

[22] Cf. Wentzlaff-Eggebert, F.W., „Kreuzzüge“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, vol. VI, Tübingen ^{3}1960, p. 55. Being reproached with and made responsible for the failure of the fifth crusade led by Pope Honorius III, since he had again and again delayed the crusade he had promised to undertake at his coronation in Aachen, Frederic finally decided to go to Jerusalem, despite his being banned by the Pope. And the emperor succeeded in being coronated as King of Jerusalem. Without fighting, only with the help of treaties with the Egyptian sultan he succeeded in winning back the Christian places of pilgrimage in the Holy Land while he left the Jerusalem Dome to the Muslims.

[23] Rajewski, Christiane, „Der gerechte Krieg im Islam“, in: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, ed. Rainer Steinweg, Frankfurt 1980, p. 19f.

[24] Rajewski, p. 25.

of his prophet. One of the demands of declaring *gihad* was that after the Friday prayer the calif demanded the opponents to convert to Islam. Although this was not followed by Mehmed II at the run on Constantinople (1453), at the end of the 19th century Sudanese calif Abdulahi still demanded Queen Victoria of England to convert.

Those defeated in battle by the muslims were threatened with pillage and slavery, yet not necessarily with death. For the Sunnites sura 47:4 relates only to one historical battle, whereas for the Gidahites killing of the defeated is legitimate on the basis of this Q'ran verse.[25]

Fulfillment of *gihad* is rewarded with forgiveness of sins and entry into paradise. Any warrior and religious hero who thus gives his life in honour of God, like all others whose blood was shed innocently, is not only given the honorary title of martyr (*sahiid* = witness) but he also enters paradise directly without waiting for resurrection and judgment day. There, being dressed in silk and brocade, in green gardens he is awaited by beautiful, young, black eyed eternal virgins, fruits, milk, honey, water, vine that does not cause drunkenness, peace and the vision of Allah.[26]

There is not a word about penance an individual warrior who killed in war has to do, not about rules or conditions that need to be fulfilled in order to turn a war just or holy. Nonetheless, we have to point out that Mohammed's goal in proclaiming the call to *gihad* was not spreading Islam but protecting the Islamic community from falling from faith. Moreover, muslims are forbidden to fight against fellow believers, and it took complicated jurisdictional expertises to legitimate battles between muslims, as for example the Ottoman war against the Mamelukes.

As Europeans and Christians we should not rejoice too soon, for it was a long and winding road for us, too, to work out a law of nations. The Roman *ius gentium* may have been a starting point, yet it only covered the legal positions of Roman citizens and non-citizens and their relationships at Roman courts. Mediaeval occidental Christianity, too, under the supremacy of emperor and pope formed a general jurisdictional community. However, when the United States and the Ottoman Empire became members of this association in the Paris Peace Treaty in 1856, its jurisdictional validity had been extremely extended but still major parts of America, Africa and Asia where the so-called „savages" lived were still considered *terra nullius* where the law of nations was not applied. Only at the founding time of the League of Nations the law of nations became universal law valid for almost all states.

4. Between Autonomy of Reason and Religious Demand

A generally valid law of nations had already been one of Kant's demands. Referring to Plato's idea of peace of humankind with itself, Kant considered such a law of nations to be the formal presupposition for general peace. As is known, for him the critique of pure reason is the „true court for all disputes" since without it „reason is so to speak in the state of nature and cannot excert or secure its claims and demands other than through *war*."[27]

---

[25] According to Islamic teaching *gihad* does not belong to the Muslims' duties which build the five religious pilars (*arcan*) of Islam like fasting and regular prayers. But it is a component of orthodox faith and therefor a duty for every muslim.

[26] Cf. the Q'ran suras on paradise: 55:56ff; 44:53ff; 47:16ff; 56:22ff.

[27] Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, B 779f, in: Schriften 3, p. 491f.

As we already know, it is important for understanding the difference between a just and a holy war that war was *not* considered just only because a ruler claimed he had *causae iustae*. We also know that any ruler who had to decide about the justification of a war also knew that he once would have to account for his decision before God. I do not know of anything alike in Islam. Hobbes, founder of the modern western theory of state, still regarded the sovereign as the master over war and peace and yet presupposed that the ruler or the ruling group had a religious orientation, i.e. for Hobbes that they acted on Christian grounds. Hobbes trusted that „so much substance would accrue to the ruler from privatised Christianity as to allow for a sort of pre-political consensus“ and that additionally he who ever held the state power in his hands underlied the power and judgment of God.[28]

In Kant's sentence on reason quoted above, you probably realised that there is no reference to God but that it is the critique of reason itself which is to decide disputes not only between individuals but also between states. Kant's reasoning is that reason itself is „the source of all disputes“ and therefore its own judgment must „grant for eternal peace.“[29] For Kant, the *self-critique of reason* is the means to enduring peace. He regards reason *which is aware of its limits* as the guarantee for peace and the basis of all *ethics*.

For western ethics – other than its muslim sister – reference to God is no longer the authority it grounds in and to which policy is accountable. Hence war has gained a new, also ethically new, status. For ages the aim of war was to serve peace but it was not regarded as a *means policy* had at its free disposal and in which, as Clausewitz claims, it could continue. To think of war as an instrument of politics is a modern thought for it presupposes that war may be turned into a means.

Recalling Cicero's reasoning that there are two ways of fighting, the one with arguments, the fight with words, politics, and the other the fight by means of physical force, we have to understand the power of war as the powerlessness of politics.[30] As I see it, Clausewitz, too, held this view, when he tried to define war as the continuation of policy with different means. Defining war as a means of policy for Clausewitz meant to subordinate it to policy, in a certain way to give it rules to which it is tied in its own „grammar“, as Clausewitz calls it. For how else could there be an ethical responsibility of war and how else could a war be defined as just or could there be morality in war, after God who also was prayed to as the Lord of Legions, was no longer the measure for action in which ethics had its ground? The deficiancy in Clausewitz's thesis of war as the continuation of policy with different means is his belief in *the power of political reason.*

Although Clausewitz wrote that „war is a political act which does not have its rules in itself […]“[31] he trusted that it was impossible „that the grammar of war turns into the logic of policy,“[32] i.e. that in the end it is not policy which determines a war and its course but that war determines policy. Hence the leading German military of

---

[28] Rohrmoser, Günther, Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz, Wien, Köln 1989, p. 188.

[29] Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 779f, in: Schriften 3, p. 491f.

[30] Cf. my book: Heimo Hofmeister, Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat, Göttingen 2001.

[31] Clausewitz, Carl von, Verstreute kleine Schriften, compiled and introduced by Werner Hahlweg, Osnabrück 1979, p. 498.

[32] Ibid.

WW I General von Ludendorf, who does praise Clausewitz, concludes that Clausewitz's instrumental understanding of war is outdated, writing: „The nature of war has changed, the nature of politics has changed, therefore the relationship of politics and warfare has to change. All of Clausewitz's theories are to be cast aboard. War and policy serve the preservation of the people's life, war, however, is the highest expression of the people's will to life. Therefore policy has to serve warfare."[33] For Oswald Spengler, too, war was „the primordial policy of all life."[34] *Whenever policy serves war, however, an ethics is not only undesirable but, as bringing forth norms whose measure is war and only war, it is unthinkable*.

Norms according to which a war is just and which are to be an orientation for the individual soldier in tension between order and conscience, have to understand war as an act of violence, of unlawful violence. Each armed conflict is not just an act of violence, but in a certain way of unlawful violence. The mediaeval discussion on war did not exclude that each of the two warfaring groups had *causae iustae* and therefore had a just reason to wage the war. Differing jurisdictional systems and differing moral standards irreconcilably contradict one another. The appeal to God as the spureme judge hardly ever prevented a war, but one thing is clear: the final word on the moral and lawful character of a war is not human beings' but God's. With respect to the mediaeval problem the situation has aggravated, especially if one does not share Kant's underlying optimism that reason suits as supreme judge. In this case there is no supreme judge.

Being at war so to speak is a state in which the question of right and wrong cannot be posed any more and in which each side abandons justification of its case with arguments.[35] But especially therefore, I think, *an ethics of war, on the one hand, is impossible, and yet, on the other, it is absolutely necessary*. To act morally does not mean to renounce defense. Morality shows in the way a war is carried out. *Ethical warfare prohibits the (mis)use of law and morality themselves as weapons*. Whenever one ceases to justify and instead fights the other, one must not demand the other to acknowledge that which one considers to be right oneself and to refrain from violence.[36] Justification is a part of argumentation with and against one another. Argumentation seeks acknowlegdement by means of insight. But whenever talking, in Cicero's sense, gives way to violence, justification looses its meaning. Though war is a concerted action, ethics and morality can only affect that minimum of community which connect the warriors, namely *the mutual acknowledgement as warriors*.

The lieutenant of infantry Fred Downs' attitude, as described by James H. Toner in his book *The Sword and the Cross*, undoubtedly contradicts the demand to acknowledge one's opponent as a warrior. He who is captured ceases to be fighting but not to be opponent and therefore a human being. To see this is the progress in the conscience of morality since Aristotle. He who does not participate in the war has the right to be treated accordingly and not to be killed. This is what already the categorical imperative

---

[33] Ludendorf, Erich von, Der totale Krieg, Munich 1935, p. 10.

[34] Spengler, Oswald, Der Untergang des Abendlandes II, Munich 1922, p. 550.

[35] „No man that warreth entangles himself with the affairs of this life; that he may please him who has chosen him to be a soldier" (2 Timothy 2:4).

[36] Spaemann, Robert, Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977, p. 100.

means when Kant demands always to see both, oneself and everybody else, „as an end, never as a means only."[37] The warrior has assigned himself to war as a means and thus renounced the moral demand to being treated as an end in himself. The prisoner who has surrendered has regained every human being's right of being acknowledged not as a mere means but as an end in himself and as a subject.

Were it a fact, as lieutenant Fred Downs justifies himself, that prison camps are not safe and prisoners could take up the fight again, then lacking morality wouldn't be on the killing soldiers' side but on the military leadership resp. the state. For a state or a military leadersip not taking care of secure detention of prisoners of war and thus exposing the fighting troops to the danger of being killed by those already defeated, is twice immoral.

Violence is not just physical, speaking also can be violent or violence can be understood as the continuation of speaking. The discussion on just war, on the justification of war makes sense as long as fighting is with words, i.e. as long as the fight is without violence. Whenever talking gives way to violence, however, the ethical and moral character of this action is no longer at stake, but opponents face one another as foes employing their potential of violence and measuring their physical force. But violence replacing argumentation relativises all justice, and the only justice remaining is the foes' mutual acknowledgement as belligerent parties.

5. An Annotation: Israel and the Bible

Replacing accountability to God with that to reason resp. the human being does not mean that in questions whether just reasons for a war can be named, religion never plays a role.[38] Though, other than in Islamic states, political life in Europe and the United States of America is based on a separation of church and state, there are sufficient possibilities of expressing religious convictions to influence policy. The way in which policy can well be determined by religious convictions can be shown by the influence puritan evangelical Christians in the U.S.A. have gained on their President's policy. Since George Bush Jr. thinks his father lost his re-election for president a decade ago because he had paid too little attention to fundamentalist Christians, today the son is determined to not repeat this mistake himself. It is America's right wing that determines President Bush's policy in the Middle East today.

Among the supporters of this policy in the Middle East there has been a „political wedding" of evangelical Christians and neo-conservative Jews. Marshall Whiteman, a conservative Jew himself, explained to the New York Times: „What we face is one of the most interesting political alliances of all times between the mostly Jewish neo-conservatives and the religious right wing." The fact that Jewish intellectuals like democrat Tom Lantos, a holocaust survivor originating in Hungary, count among the most faithful supporters of Israel, does not surprise. But why the conservative evangelical Christians? One of their representatives, Gerry Bauer, who leads an organisation

---

[37] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Gesammelte Schriften 4, p. 429.

[38] On the religious dimension and other aspects of war, cf. Hofmeister, Heimo, „A Theory of Terror War", unpublished English translation of „Theorie des Terrorkrieges", in: Zur Theorie des Terrorismus, ed. Gustav E. Gustenau. Schriftenreihe: Studien und Berichte zur Sicherheitspolitik 4/2002, Vienna 2002, pp. 7-18.

called „American values“ justifies his commitment with pointing at his faith: „As an evangelical Christian,“ he told the New York Times, „I believe that the Bible is pretty clear about the Promised Land; that God made a covenant with the Jews that it would be their land.“

And the Bible is rather clear as to which ought to be the Jews' land. The 4th book of Moses, Numbers, gives the detailed and precise borders of the Promised Land. For the Palestinians, however, there would be no space according to this course of the border since it would run down the river Jordan, and its „end“ as Numbers 34:12 says would be the Salt Sea.

Sometimes the Christian support of Israel even surmounts the Jewish support. As reasons for this the evangelical groups list „the influence of the Jewish people in founding Christianity“ or, as an American Bible expert said in Christian broadcasting Network, the network of Christian broadcasting stations, no matter whether Oslo or Camp David, Djenin or Ramallah – the complete nomenclatura of the decades long Middle East conflict is meaningless for these Christians. All that has to happen in their view is already to be found in the Old Testament, in Ezekiel and Zechariah, in Genesis and Exodus. „We have to stop being politically correct and begin to act biblically correct,“ the exegetic plainly puts it. What does correct mean? Correct is „as a nation we have to stop oscillating between both sides and to fully side with Israel … Everywhere in Scripture God says a lot about those nations allying against Israel and about what will happen to them … he said to Abraham: 'I shall bless those who bless you and those who curse you I will curse'.“ There are plenty of proofs of this kind in the Old Testament.[39]

6. Crimes Against Humanity: A Reason for a Just War?

After this detour to American Christian fundamentalism as a variation of religion we perhaps like to trust the judgment of reason together with Kant, and the more so since reason itself is also considered the source of disputes. The Kantian notion, as it is put down in his writing „On Eternal Peace“ regards peace as the ethical duty to which to contribute is every human being's task. Kant certainly did not surrender to the illusion that anything like eternal peace would ever really be possible. But in order to reduce the number of wars and to humanise them he thinks an alliance of free states to be indispensable. Kant does not accept war as a means of policy but regards it as „the sad emergency measure in the state of nature […] to maintain one's right through violence.“[40] In the state of nature where there is no law and no order there is no court to judge legally.

Cannot we be more optimistic than Kant since only recently the agreement to found the International Court of Justice was ratified, though without the Americans? Is not this a good start? Does not this court give a form of legality to the mutual relationships of the different peoples? In any case, one thing the International Court of Justice is not is a successor of the International Military Tribunal of Nuremberg. For

[39] Cf. Coydl, Wolfgang, „Ein neuer Bund durch das Alte Testament“, in: Süddeutsche Zeitung no. 106, p. 9. All above quotations are taken from this article.

[40] Kant, Zum ewigen Frieden, in: Schriften 8, p. 346.

Nuremberg was not in any sense an international court of justice as the newly created court of justice is. At the Nuremberg court as well as at similar courts the judges insisted to declare that the right to judge was derived from unconditional surrender. It was also clear that the allied control council had not or could not excert any authority in any state that had a national government, i.e. sovereign power. The newly created International Court of Justice is understood in completely different terms since in article 17 jurisdiction is allowed to carry through prosecution itself if a state is „not willing“ to do so. On behalf of this the International Court of Justice will demand supra-national authority. This means that states which signed the agreement, at the same time imposed restrictions on their own jurisdictional systems. Other than the Nuremberg court of justice that charged the accused with violation of other states such as Poland, Czechoslovakia as well as Austria, the new court of justice appeals to the concept of „crimes against humanity.“ The Nuremberg court did not judge „crimes against humanity“ as said Judge at the American Supreme Court Robert H. Jackson who had opened the Nuremberg trials. Nuremberg was „the first trial in history on crimes against peace in the world.“

The International Court of Justice means the creation of a new international system of jurisdiction. Replacing the right to wage a war for self-defense which is also part of the Charter of the United Nations, a new flexible *ius ad bellum* is created now.[41] However, the concept of crime against humanity is much too undefined in itself to not allow for the possibility of large and strong states to violate smaller states' sovereignity. It will not be difficult for the large countries in the world to draw important ethical arguments from that definition for their warfare enterprises.

We can also ask: Is not the International Court of Justice the first step to establishing a worldwide government and thus to eternal peace? Why should there be a multitude of national sovereignities? Then we would not have to rack our brains about military ethics and its contents. But the answer is: Were there no different states and different systems of jurisdiction, there would be no place to seek refuge from this worldwide state. For a unified jurisdictional system does neither grant that it corresponds justice in all its individual points nor that it cannot be abused. Already now leading European politicians hold the view that domestic and foreign affairs are identical which means that the world has to surrender to one authority. Yet, this was by no means Kant's understanding of eternal peace.

Thus, whether civilians or militaries, we will have to continue to consider military ethical problems. Soldiers and especially officers are not released from their military and political responsibility. It is to furtheron learn the art of warfare and yet, at the same time to hope for never to have to prove the achieved skills in war. This is part of the soldier's political and ethical responsibility which frequently forces his life into the tension of being and showing less than what he is and can do. From ancient times on, the virtue of temperateness has been the soldier's virtue: to serve peace.

translated by Doris Lax

[41] Let me point out the fact that already Augustine rejected Cicero's thesis of *ius ad bellum* when taking over his criteria for a just war.

Philotheos **3** (2003) 120-125

Oswald Bayer
Tübingen

Wann endlich hat das Böse ein Ende?

Kein Text der Bibel redet prägnanter und kürzer vom Bösen als die Doppelbitte, mit der – vor der Doxologie – das Vaterunser endet: „und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen!“

Das Böse erhält hier eine äußerst prominente Stelle – buchstäblich die letzte, die im emphatischsten Sinn eschatologische Stelle. Die Vollendung meiner Lebensgeschichte – zusammen und inmitten der Vollendung der Natur- und Menschheitsgeschichte – wird als Erlösung vom Bösen erfleht.

Es lohnt sich, nach dem Stellenwert dieser Rede vom Bösen zu fragen. Er ergibt sich aus der Spannung, die zwischen der Anrede „Abba, lieber Vater!“ und der Doppelbitte besteht, mit der das Vaterunser endet – aus der Spannung zwischen dem definitiv überwundenen Bösen und dem vorläufig noch nicht überwundenen Bösen.

I. Angefochtene Gewißheit

Das bestimmende Vorzeichen vor allen Vaterunserbitten ist die invocatio zu Beginn, der vertrauensvolle und erhörungsgewisse Anruf Gottes als des „Vaters“ – genauer: als des „Abba!“. Dieses Wort kommt ja aus der Kleinkinderstube und meint die vertrauensvolle Anrede „Papa“: den Namen, mit dem sich Nähe, Heimat und Geborgenheit verbinden.

Gott mit diesem Namen anzurufen ist, was sich religionsgeschichtlich wie systematisch-theologisch zeigen läßt, keineswegs selbstverständlich: Gegen die Allmacht, die Tod und Leben, kurz: alles in allem[1] – für uns unentwirrbar – wirkt, „Abba!“ zu rufen, ist entweder Ausdruck einer Verblendung und einer infantilen Illusion, die keinem Realitätsprinzip standhält, oder aber Ausdruck jener unerhörten – weltüberwindenden – Gewißheit, die Paulus so zur Sprache bringt: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus ist, unserm Herrn“ (Röm 8,38f).

Gott als „Abba!“ anzurufen geschieht in der Gewißheit, daß mit allem Zweideutigen – für uns nicht als eindeutig gut und eindeutig böse Unterscheidbaren –, das sich machtvoll aufdrängt und alles Leben ungewiß machen, in die praesumptio wie die desperatio stürzen und zerstören will, auch das Böse besiegt ist, daß wir vom Bösen erlöst sind. Das ist ja die ungeheuerliche – sofort zum Widerspruch provozierende – Botschaft des Neuen Testaments, daß das Böse durch das Kreuz und die Auferweckung

[1] Vgl. O. BAYER, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, 1999, (142-148: „Poietologische Trinitätslehre“, Abschn. III.

Jesu Christi schon überwunden, daß die Welt jetzt schon im vollendeten Friedenszustand ist (Joh 19,30), so daß gesungen werden darf: „nun ist groß Fried ohn Unterlaß, all Krieg hat nun ein Ende“ (EG 179,1).

Diese Friedens- und Heilsgewißheit ist das Werk Gottes selber, seiner Gegenwart als Heiliger Geist, dessen Mission, dessen Sendung darin besteht, an alles zu erinnern, was Jesus gesagt hat (Joh 14,26). Wird daher heute, in der Gegenwart, im Ernst das Vaterunser gebetet, dann geschieht dies allein kraft des Heiligen Geistes: „Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder. Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet; sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch den wir rufen: Abba, lieber Vater! Der Geist selbst gibt Zeugnis unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind“ (Röm 8,14-16).

Die in diesem Text sichtbar werdende trinitätstheologisch zu reflektierende Bewandtnis der invocatio des Vaterunsers – den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist anzurufen – tritt besonders klar in Gal 4,4-6 heraus: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfingen. Weil ihr nun Kinder seid, hat Gott den Geist seines Sohnes gesandt in unsere Herzen, der da ruft: Abba, lieber Vater!“

Dem, der mit der invocatio des Vaterunsers der Liebe Gottes gewiß ist, wird der Widerspruch gegen diese Liebe unerträglich. Die im vertrauensvollen „Abba!“ liegende und am Ende des Gebets mit dem „Amen!“ bekräftigte Gewißheit läßt die Spannung zur handgreiflichen Not mit Schmerzen erfahren; die Heilsgewißheit läßt das widerfahrende Böse klagen. Die Klage in ihrer erhörungsgewissen Zuspitzung als Bitte lebt im unverschämten Drängen (Lk 11,8), Bedrängen und Bestürmen Gottes, uns zusammen mit allen unseren Mitgeschöpfen vom Bösen zu erlösen und damit seiner Schöpfung gegen ihre Feinde – einschließlich des letzten Feindes, des Todes – Recht zu schaffen. „Mach End, o Herr, mach Ende / mit aller unsrer Not!“ (EG 361,12). So bringt Paul Gerhardt das „Maranatha!“ (1Kor 16,22; Apk 22,20; Did 10,6) zur Sprache, das – wie die Bitte um das Kommen von Gottes Reich – die positive Fassung der negativ formulierten Doppelbitte ist[2].

Der, der uns vom Bösen schon erlöst hat und deshalb als Vater angerufen werden darf, wird bestürmt mit der Bitte „und erlöse uns von dem Bösen“. Denn die in der invocatio liegende Gewißheit ist bis zu unserem Tod angefochten – bis zum Ende des Bösen, das mit der Vollendung der Welt zusammenfällt[3].

II. Bewältigung des Bösen?

Mit dem Gesagten ist die im genauen Sinn des Wortes aufs Äußerste – aufs Eschaton – gehende Spannung bezeichnet, die den christlichen Glauben ausmacht und seiner denkenden Verantwortung so große Schwierigkeiten bereitet. Es nimmt daher nicht Wunder, daß immer wieder versucht wird, sich diese Spannung – sie ist ja nichts anderes als die Hoffnung des christlichen Glaubens – plausibel zu machen, ihr die anstößige Schärfe zu nehmen, das Problem des Bösen also zu bewältigen.

---

[2] Vgl. aaO (161-186: Die Zukunft Jesu Christi zum Letzten Gericht) These 13 u. passim.

[3] Wenn Did 10,6 zugleich um das Kommen der Gnade – als das Kommen des Herrn – und um das Vergehen dieser Welt, dieses Äons, gebetet wird, so wird um das Vergehen der alten Welt als der gefallenen Schöpfung und damit um die Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung als Weltvollendung durch das Letzte Gericht gebetet.

Dies geschieht in einer bestimmten Verwendung der platonischen Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen, von himmlischer und irdischer Welt, von Jenseits und Diesseits, von zwei Regimenten Gottes oder aber, wenn ein statischer Dualismus vermieden werden soll, heilsgeschichtlich, geschichtsphilosophisch oder handlungstheoretisch dynamisiert; damit stellt sich die Kategorie des „Fortschritts" ein: des Fortschritts in der Heiligung, des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit, des Fortschritts in der Freiheitsgeschichte der Menschheit... Die kontemplativen und aktiven Versuche, das Problem der Theodizee zu „lösen", sind ebenfalls nichts anderes als bestimmte Formen, mit jener aufs Äußerste gehenden Spannung umzugehen. Gewiß formen sie die christliche Hoffnung um – meist ins Kontemplative oder Aktive oder in beides[4]; doch läßt sich ihr Bezug zu dem Sachverhalt, den wir mit der das Vaterunser schließenden Doppelbitte bedenken, durchaus entschlüsseln.

Die ethisierende Umformung – um jetzt nur diese eine Form, freilich die wirksamste und für den Geist der Moderne bezeichnendste zu nennen – verkörpert sich klassisch im Werk Immanuel Kants: Wer schon Fortschritte im Guten gemacht hat, hört auf zu beten[5], jedenfalls zu klagen und zu bitten.

In seine konsequente Ethisierung alles Religiösen zieht Kant nicht zuletzt auch das Gebet. Aufrichtiges Gebet meint „nichts als den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewußtsein unserer Gebrechlichkeit verbunden, einen beständigen Wunsch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein; also keine eigentliche Bitte [...], sondern einen Wunsch, der, wenn er ernstlich ist, seinen Gegenstand [ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden] selbst hervorbringt"[6]. Die Aufhebung des Bösen darf also nur der wünschen, der sie handelnd herbeiführt, wenigstens aber an ihr mitwirkt[7]. Allein das seinen Gegenstand selbst hervorbringende Gebet ist seiner Erhörung – im Sinne einer self-fulfilling prophecy – gewiß; der Glaube der Erhörung kann deshalb „nichts als die Moralität in uns sein"[8]. Die „pochende Zudringlichkeit des Bittens" aber ist „ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn"[9]. Kants Ethisierung des Gebets bringt dieses in die fatale Alternative[10], entweder selbsttätig zu sein oder aber untätig zu wähnen, daß das „moralische Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Musik der Seufzer und sehnsüchtiger Wünsche von selbst emporsteigen werde"[11].

Kants scharfe Ablehnung des Bittgebets als „Afterdienst Gottes"[12] nötigt dazu, sich theologisch so genau wie möglich Rechenschaft zu geben über das, was in und mit

---

[4] Wie bei Hans Jonas. Dazu: O. BAYER, Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, 1991, (201-207: Die offene Frage der Theodizee) 203-205.

[5] Vgl. I. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), hg. v. K. VORLÄNDER, PhB 45, 1961, 220-225.

[6] AaO 221f. Vgl. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 8. These, in: I. KANT, Werke in 10 Bden., hg. v. W. WEISCHEDEL, Bd.9, 45.

[7] AaO 222.

[8] Ebd.

[9] Ebd.

[10] Sie ist näher bedacht in: O. BAYER, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, 1992, (334-348: Erhörte Klage) 342f.

[11] AaO (s.o. Anm. 5) 225. Kant dürfte auf STATIUS, Thebais I, 4.9f.15 anspielen.

[12] Vgl. aaO 191: „Ich nehme erstlich folgenden Satz als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an; *alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes*".

dem Gebet geschieht; ich sage bewußt: was in und mit dem Gebet geschieht – nicht etwa: was wir tun, wenn wir beten[13]. Was geschieht, wenn das „Böse“ im Gebet begegnet? Was geschieht, wenn das Böse ins Gebet genommen – besser gesagt: ins Gebet gegeben wird?

III. Das Böse im Gebet

1. Das Böse: Gottes Sache

Wenn das Böse ins Gebet gegeben wird, ist es damit unserer Verfügung entzogen – sowohl unserer Definitionsmacht wie unserer Wirkmacht, also sowohl unserer theoretischen wie unserer praktischen Vernunft, die wir sonst, so oder so, ständig brauchen, gebrauchen müssen. Wie das Böse letztlich zu identifizieren, zu definieren, zu bekämpfen, zu treffen und zu besiegen ist, stellen wir im Gebet ganz Gott anheim – auf das Erste Gebot hörend und antwortend: „Es ist doch ja kein andrer nicht, der für uns könnte streiten, denn du unser Gott alleine!“ (EG 421,1).

Nochmals: Was geschieht, wenn wir das Böse ins Gebet geben? Antwort: Wir begeben uns damit dessen, wozu unsere Erfahrungen des Bösen zu drängen scheinen: eines letzten Urteils – sowenig wir dadurch davon entbunden sind, vorläufig zu urteilen und entsprechend zu handeln. Wir können, solange wir leben, dem Geheimnis des Bösen, dem mysterium iniquitatis[14], nicht auf den Grund kommen oder es gar an der Wurzel packen und ausrotten; wer dies versucht, endet, wie Robespierre, im Terror.

Das Gebet läßt also das Böse letztlich allein Gottes Problem sein und vertraut ihm allein seine Bewältigung an; es bedrängt und bestürmt ihn, uns vom Bösen zu erlösen.

Gehen wir dieser im strengsten Sinn theologischen Einsicht nun weiter nach und achten wir dabei des näheren besonders darauf, wie sich die eschatologische Bestimmtheit des ganzen Vaterunsers in und mit dessen letzter Bitte zuspitzt. Diese Zuspitzung läßt sich kaum anders als „apokalyptisch“ nennen. Wie Jesus dachte das Urchristentum bei der „Versuchung“, der es nicht anheimfallen wollte, zunächst „nicht an die kleinen Versuchungen des Alltags, sondern an die große Endversuchung, die vor der Tür steht und die über die Welt gehen wird, an die Enthüllung des Geheimnisses der Bosheit, an die Offenbarung des Antichristus, an den Greuel der Verödung, Satan an Gottes Statt, an die letzte Verfolgung und Erprobung der Heiligen Gottes durch Pseudopropheten und falsche Heilande. Die endzeitliche Anfechtung heißt: Abfall! Wer kann entrinnen?“[15]

Man mag über die gegenwärtige Bedeutung und Geltung dieser Erwartungen und Befürchtungen im einzelnen verschieden urteilen. Aber nur um den Preis der Zerstörung des Christentums läßt sich der in ihnen zur Sprache kommende Ernst verkennen, dem die entsetzliche Möglichkeit einer endgültigen Vernichtung vor Augen steht, die noch schrecklicher ist als die Vernichtung von Weltall und Menschheit – nämlich ewige Gottesferne. Davor „behüt uns, lieber Herre Gott“[16]! Mit diesem Gebetsruf aus der von Luther verdeutschten altkirchlichen Litanei ist nichts anderes als die letzte Vaterunserbitte aufgenommen.

---

[13] V. BRÜMMER, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung, MThSt 19, 1985.

[14] 2Thess 2,(1-12)7.

[15] J. JEREMIAS, Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung, Calwer Hefte 50, 1962, 27f (= DERS., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966, [152-171] 170).

[16] EG 192.

2. Mala und malum

In diesem Zusammenhang nun läßt sich eine Beobachtung machen, die für das Verständnis des Bösen, zutreffender gesagt: für den Umgang mit ihm entscheidend ist. Wenn in dieser Litanei und ähnlichen Bittgebeten um Bewahrung „vor bösem, schnellem Tod“[17], „vor Pestilenz und teurer Zeit, vor Krieg und Blutvergießen, vor Aufruhr und Zwietracht, vor Hagel und Ungewitter, vor Feuers- und Wassersnot“, „vor Armut und vor Schanden, vor Ketten und vor Banden“[18] gefleht wird, dann geschehen alle diese Bitten um Bewahrung vor dem Bösen in seinen vielen bis in das ganz Alltägliche hineinreichenden Gestalten immer zugespitzt auf die Bitte um Bewahrung „vor dem ewigen Tod“[19].

Der ewige Tod, die Gottesferne, das Zerbrechen der Gottesgemeinschaft, die Scheidung von Gott, privatio boni – sich des schlechthin Guten zu berauben und seiner beraubt zu werden – ist das malum schlechthin. Alle anderen mala sind dann im letzten – im streng eschatologischen – Sinn erst dann böse und nur dann böse, wenn sie „von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus ist, unserem Herrn“, zu scheiden vermögen. Die Gewißheit des Glaubens und der Hoffnung schließt diese Scheidung aus: „Ich bin gewiß“, sagt Paulus (Röm 8,38f), daß *nichts* „uns scheiden kann von der Liebe Gottes“. Begründet ist diese Gewißheit in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi.

Die damit bezeichnete Relativierung aller anderen mala durch das malum schlechthin ist kein Freibrief für einen Zynismus. Sie ist dies schon deshalb nicht, weil von keinem Menschen – über seinen Kopf hinweg und an seinem Herzen vorbei – „ausgesagt“ werden kann, daß das ihm widerfahrende Böse nicht das letzte sei. Die bezeichnete Relativierung ist also keine Verharmlosung des Bösen. Denn die kleinste Banalität – das Geräusch eines raschelnden Blattes (Lev 26,36[20]) etwa – kann einem Menschen zum malum schlechthin werden. Umgekehrt kann einen Menschen auch größtes Unglück, eine tödliche Krankheit etwa, nicht von der Liebe Gottes scheiden. Das Böse wird ihm nicht zum schlechthin Bösen. Ja, es werden „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“ (Röm 8,28).

Das schlechthin Böse läßt sich nicht – im apophantischen Logos – aussagen. Es läßt sich nur im Gebet sagen. Ich darf, durch die Zusage der Erhörung des Gebets gewiß gemacht und dazu ermächtigt, darum bitten, daß das schlechthin Böse nicht geschieht und wir auf diese Weise von ihm erlöst werden.

Dementsprechend kann weder eine Allversöhnung noch ein doppelter Ausgang des Jüngsten Tages – des Letzten Gerichtes – spekuliert werden. Wie solche *Theoretisierung* ist auch eine *Ethisierung*[21] und eine *Existentialisierung*[22] dem Sachverhalt unangemessen und deshalb zu vermeiden. Es bewährt sich auch im Blick auf die Rede vom Letzten Gericht als der Weltvollendung – an einem äußerst sensiblen Punkt der systematisch-theologischen Verantwortung des christlichen Glaubens –, wenn eine solche Verantwortung nichts

---

[17] Ebd; vgl. EG 443,3.

[18] Zitiert sind EG 192 und 443,3.

[19] EG 192. Vgl. Luthers Morgen- und Abendsegen (BSLK 521f). Luthers Morgensegen ist aufgenommen und paraphrasiert worden von Georg Niege (EG 443; zu „Dein heiliger Engel sei mit mir, daß der böse Feind keine Macht an mir finde“ vgl. besonders Str.3.5) und von Heinrich Albert (EG 445, besonders Str. 2.7).

[20] Aufschlußreich für den Sachverhalt ist die Art und Weise, in der Martin Luther sich – auffallend oft – auf diese Stelle bezieht. Dazu: O. BAYER, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, (1986) 2. erw. Aufl. 1990, 45.61.72.

[21] S.o. Abschn. II.: „Bewältigung des Bösen?“.

[22] Zu diesen drei Typen: O. BAYER, Theologie, HST 1, 1994, 453-487.

anderes tun will als einer als Sprachform begegnenden Lebensform – wie dem Gebet – nachzudenken und über sie mit sprachwissenschaftlichen Mitteln Klarheit zu gewinnen.

3. „mali admixti“

Die bezeichnete Relativierung der mala durch das malum schlechthin hat eine ungeheure Bedeutung. Aus ihr folgt die Unmöglichkeit, hier und jetzt – solange wir unterwegs sind und noch angefochten werden – klare Verhältnisse zu schaffen und die Welt oder auch nur die Kirche vom Bösen zu reinigen, den Weizen vom Unkraut zu säubern. „Lasset beides miteinander wachsen bis zur Ernte“ (Mt 13,30), sagt der matthäische Jesus im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen der Gemeinde. Und wenn schon in der Kirche, in der Gemeinde Jesu Christi, unbeschadet des Rechtes und der Notwendigkeit der Lehr- und Kirchenzucht, die „mali admixti“ – die beigemischten Bösen (nach CA VIII) – nicht aufgespürt, nicht identifiziert und mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden sollen, dann gilt dies erst recht für den Bereich der iustitia civilis. Wo dies aber in der Kirche, wie im theokratischen Genf Calvins, oder gar im Staat, wie im gesinnungsreinen Paris Robespierres, versucht wurde, blieb die beabsichtigte Wirkung nicht nur aus, sondern verkehrte sich in ihr Gegenteil: Der Teufel wurde mit Beelzebub ausgetrieben; es wurde nur „ärger“ (Lk 11,26).

Aus der mit dem Beten des Vaterunsers anerkannten Relativierung des Bösen ergibt sich indessen keine Vergleichgültigung der Aufgabe der iustitia civilis, „in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens“ mit dem Bösen umzugehen; speziell der Staat hat „nach göttlicher Anordnung die Aufgabe“, auch „unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen“ (Barmen V). Die mit den Verfassungsprinzipien der westlichen Demokratien gefundene Unterscheidung von Politik und Religion sowie von Moral und Recht, eine kaum zu überschätzende kulturelle Errungenschaft, mit der die Lektion des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen politisch gelernt ist, zielt jedoch nicht auf Endlösungen, sondern gibt einem Geist des Rechtes Raum, dem menschliches Handeln vorletztes, endliches, begrenztes Handeln ist und nur vorläufig beurteilt werden kann – mit dem Risiko des Irrtums.

Freilich ist solche Relativierung des Bösen vor der Gefahr nicht gefeit, sich in Beliebigkeit, Willkür, Zynismus oder aber Resignation zu verkehren. Gleichwohl gibt es zu ihr für den keine Alternative, der im Gebet Gott um die Erlösung vom Bösen bittet und damit keinem anderen als ihm die Definitions- und Wirkmacht im Blick auf das absolut Böse ausliefert, ihm allein das Letzte Gericht und damit die Weltvollendung überläßt und nicht versucht, das Letzte Gericht als Weltvollendung in die eigene Regie zu nehmen – ob nun in die Regie einer contemplatio oder gar, ganz vermessen, in die einer actio.

Es liegt auf der Hand: Um zu einem theologisch verantwortlichen Verständnis des Bösen zu kommen, ist eine Neubesinnung auf die Eschatologie dringend nötig. Daß Theologie und Kirche weithin die wahren eschatologischen Perspektiven verloren haben, zeigt sich, falls wir überhaupt noch Augen haben zu sehen, in einem Umgang mit dem Bösen, in dem dieses moralisiert oder naturalisiert, nicht aber im Sinne des Vaterunsers ins Gebet gegeben und im Zuge dieser Bewegung streng theologisch bedacht wird. Der springende Punkt dabei ist die Art des Umgangs mit dem biblischen Zentralsatz, daß Gott die Liebe ist, der im Vaterunser mit der Anrede zur Geltung kommt: „Abba, lieber Vater!“

Philotheos **3** (2003) 126-139

Carl Joachim Classen
Göttingen

The Virtues in Seneca's Epistles to Lucilius

Anyone who reads Seneca's epistles to Lucilius soon gets the impression of being taken by his hand and led step by step to a state of greater perfection, of being shown means and ways to live in such a manner as to enjoy the highest degree of happiness, of internal peace, calm and contentment.* It is a kind of self-realization, a *virtus*, which is not given to the individual by nature, but achieved through one's own efforts, through learning and exercise, as Seneca points out, referring to the old triad of φύσις, τέχνη and διδασκαλία.[1] It is for this reason that we have been endowed by nature with the capacity of being taught, with docility (*dociles*: *epist*. 49, 11). But what is the meaning of *virtus* ? Seneca speaks of perfect virtue, *virtus perfecta*,[2] also of a whole group of virtues (*comitatus virtutum*: *epist*. 67, 10), of the virtues clinging together and being mutually interconnected (*epist*. 90, 3), of all virtues (*omnes virtutes*); or he gives a list of some virtues followed by *et ceterae*, implying that there exists a clearly fixed and defined group of virtues only.[3] Which qualities or characteristics do belong to the *virtus perfecta*, are they always the same, are they typically Roman or typically Greek, do Seneca's groups vary or are they always identical ? Which part do the four virtues play which Plato singles out as the main virtues, wisdom/prudence, temperance, fortitude and justice, to which the Stoics also pay special attention ?[4]

In two places Seneca speaks of the perfect virtue. At the beginning of the fourth book, in the 31st letter in which he admonishes Lucilius to make some effort to attain to full happiness he emphasizes the *virtus* should be perfect, adding (8) „there should be a harmoniousness, an even course of life that is consistent with itself throughout" (*aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi*),[5] and he continues: this result cannot be attained to without „knowledge of things and without the art which enables us to understand things human and things divine" (*rerum scientia ... et ars per quam*

---

* English version of a paper first published (with some omissions) in Italian in: P. Parroni (ed.), Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998, Roma 2000, 275-294.

[1] Cf. *epist*. 90, 44-46; Protagoras *frg*. 3 (Diels Kranz), also Isocr. *or*. 13, 14 and 15, 187.

[2] Cf. *epist*. 31, 8; 76, 10; 120, 10.

[3] Cf. *epist*. 66, 32; 67, 120; 113, 14 and 16, also 59, 7; 95, 55; 113, 1; 8; 12.

[4] On this group see C. J. Classen, Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes, in: A. M. Ritter (ed.), Kerygma und Logos. Festschrift C. Andresen, Göttingen 1979, 68-88.

[5] In this passage *aequalitas* means „harmoniousness", a well-balanced poise, not, as often, „equality", as in Cic. *De leg*. 49 (= Stoicorum Veterum Fragmenta III 12, *frg*. 43 von Arnim) or Sen. *epist*. 30, 11 (part of justice, see below), see also Diog. Laert. VII 125 (= Stoicorum Veterum Fragmenta III 72-73, *frg*. 295 von Arnim: ἰσότης).

humana ac divina noscantur). It is that internal balance and harmony of the soul of which Plato speaks in the *Phaedo* and the importance of which Seneca himself emphasizes later in the 59th letter: „If by day and by night your soul keeps on its even and unswerving course, upright and content with itself, then you have attained to the greatest good that mortals can possess."[6]

In the 120th letter in which Seneca pursues the problem of the knowledge of what is good and decent or proper, he first gives a few (Roman) examples of *virtus* (6-7), points out that some actions give the appearance of *virtus* only (8-9), and then describes someone in whom he had recognized real virtue: „Who is kind to his friends (*benignus*) and restrained towards his enemies (*temperatus*), who carries on his political and and his personal business with scrupulous devotion (*sancte et religiose*), not lacking in endurence where there is anything that must be endured, and not lacking in prudence when action is to be taken. We have marked him," he continues, „giving with lavish hand when it was his duty to make a payment, and, when he had to toil, striving resolutely and lightening his bodily weariness by his resolution. Besides, he has always been the same, consistent in all his actions, not only sound in his judgment but trained by habit to such an extent that he not only can act rightly, but cannot help acting rightly."(10)[7]

Of importance is the number of aspects which Seneca mentions here, of even greater importance are the sentences which follow. On the one hand he points out that „we", i. e. the Stoics, „have divided the *perfecta virtus* into four parts", and he describes the four main virtues before actually naming them: restraint, bravery, prudence and justice (*temperantia, fortitudo, prudentia, iustitia*); on the other hand he answers the question he himself had put (11), that is, how they had recognized the *virtus*: „by this man's order (*ordo),* propriety (*decor*), steadfastness, absolute harmony of all actions with another (*constantia et omnium inter se actionum concordia)* and a greatness that rises above everything" (*magnitudo super omni efferens sese*). We need not quote the other sentences as well though they, too, are most revealing; suffice it to state that *perfecta virtus* manifests itself in numerous attitudes and actions in all spheres of life, that *virtus* deserves to be called by this name only, when it determines the life of an individual always and totally in all its aspects and in such a manner that all actions and attitudes are in harmony with one another.

Thus time and again Seneca speaks of a plurality of *virtutes*, a plurality of aspects of perfection, without committing himself as regards their number and withost always indicating of which aspects he is thinking in each particular context. What matters for him is that they are interrelated and that they are equal. For that reason in the 113th letter in which he argues that *virtutes* are not living beings (*animalia)* Seneca points out first that „all the virtues exist at the same time" (*omnes virtutes simul sunt*: 14) and a little later that „all the virtues ... are equal."[8] Earlier, in the 59th letter he stresses, following Sextius, „that the wise man should deploy all his virtues every-

---

[6] Cf. 14: *si per dies noctesque par et aequalis animi tenor erecti et placentis sibi est, pervenisti ad humani boni summam*; throughout I am using the text of L. D. Reynolds (ed.), L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales I-II, Oxford 1965, here: I 165, see also *epist.* 23, 7, further 100, 8; 120, 19.

[7] *Alium vidimus adversus amicos benignum, adversus inimicos temperatum, et publica et privata sancte et religiose administrantem; non deesse ei in iis quae toleranda erant patientiam, in iis quae agenda prudentiam. Vidimus ubi tribuendum esset plena manu dantem, ubi laborandum, pertinacem et obnixum et lassitudinem corporis animo sublevantem. Praeterea idem erat semper et in omni actu par sibi, iam non consilio bonus, sed more eo perductus ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset.*

[8] 113, 16: *omnes virtutes ... pares sunt*, see already *epist.* 66, 13-14; 29; 32.

where“ (7). Correspondingly, he writes in the 67th letter (10): „When someone endures torture bravely, he is using all the virtues“, and he continues „Endurance (*patientia*) may perhaps be the only one that is clearly visible and most manifest; but bravery (*fortitudo*) is there too, the branches of which are endurance and suffering and patience (*patientia et perpessio et tolerantia*); there is foresight (*prudentia*) also, ..., there is steadfastness (*constantia*), ..., there is the whole inseparable company of virtues; every honorable act is the work of one single virtue, but as result of the judgment of the whole council (*ex consilii sententia*); and that which is being approved of by all the virtues, even though it seems to be the work of one, is desirable.“

In distinguishing branches (*rami*) of a virtue and thus subdividing it, Seneca does not intend to separate the particular aspects from one another, he wants to emphasize the variety of appearances of the particular virtue. For, as indicated earlier, he is concerned to stress both the unity and cooperation of the *virtutes* (in accordance with Stoic tradition)[9] and their multiplicity of which he speaks in the 66th letter: „There are many aspects of it“ (7: *multae eius species sunt*). And this multiplicity is closely connected with their equality which he emphasizes a little later together with their actions, their results, their *opera*: „Therefore, virtues are mutually equal; and so are the works of virtue and all men who are so fortunate as to possess these virtues.“(10) Our task, therefore, is now to see which virtues are mentioned by Seneca and which are not, which of the virtues he speaks of more frequently and which occur in lists or enumerations only, finally which *virtutes* or aspects of *virtus* he regards as important and as parts of the *virtus perfecta*.

Numerous virtues and subordinate virtues (ἀρεταὶ ὑποτεταγμέναι[10]) occur but rarely in Seneca’s epistles, and an explanation seems to be called for.[11] A comparison with Cicero’s works shows that some of these terms are never or hardly ever to be found in Cicero (e. g. *aequanimitas, magnanimitas, rusticitas* and *simplicitas*),[12] while others which are rare in Seneca, are common or even very common either in Cicero’s philosophical works (e. g. *beneficentia, comitas, continentia*)[13] or both in his speeches and his philosophical writings (*benignitas, benivolentia*/*benevolentia, liberalitas; gravitas, severitas*)[14] or in his speeches only.[15] The reasons for these differences are

---

[9] Cf. *epist*. 90, 3: *virtutes consertae et inter se cohaerentes* and 109, 10: *quod omnibus inter se virtutibus amicitia est*; for the ἀνταακολουθία of the virtues see Stoicorum Veterum Fragmenta III 67, *frg*. 275 von Arnim.

[10] Cf. Stoicorum Veterum Fragmenta III 64-66, *frg*. 264; 265; 268; and 269 von Arnim).

[11] Some are mentioned only in lists or groups, without further characterisation, only once e. g. *beneficentia, benignitas, comitas, continentia*; twice only *clementia, magnanimi-tas* and *simplicitas*; once in a group and once or twice in other contexts e. g. *aequanimitas, elegantia, gravitas, lenitas, perpessio, pudicitia, serenitas* and *severitas*; twice in a list and twice in other contexts *liberalitas*; not in a group and only once otherwise *benivolentia*, only twice otherwise *honestas*, *humilitas* and *rusticitas*, see R. Busa A. Zampolli (edd.), Concordantiae Senecanae I-II, Hildesheim 1975.

[12] Completely absent: *aequanimitas*, *rusticitas* and *simplicitas*, very rare *magnanimitas*, see H. Merguet (ed.), Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero’s I-III, Jena 1887-1894, II 497: Cic. *off.* I 152; see also below.

[13] See H. Merguet (ed.), Lexikon zu den philosophischen Schriften (see n. 12) I 338; 449; 528-529.

[14] See H. Merguet (Ed.), Lexikon zu den philosophischen Schriften (v. n. 12) I 339; 339-340; II 459 and Lexikon zu den Reden Ciceros I-IV, Jena 1877-1884, I 416; 414-415; III 44; *gravitas* is more frequent in the philosophical writings, *severitas* more frequent in the speeches, see H. Merguet (ed.), Lexikon zu den philosophischen Schriften (v. n. 13) II 117-118 and III 516 and Lexikon zu den Reden II 431-433 and IV 478-479.

[15] Cf. e. g. *clementia* or *lenitas*, see H. Merguet (ed.), Lexikon zu den Reden (see n. 14), I 549; III 29.

manifold.[16] In some cases a word is rare in Seneca's letters because he prefers a synonym, e. g. *aequitas animi* or *aequus animus* rather than *aequanimitas, magnus animus* rather than *maganimitas*;[17] in other cases he adds a rare word to make an enumeration even more impressive, as in the 115th letter where lists of other terms are supplemented by „self-control", „affability" and „kindness".[18] In two other lists we find „plainness" (*simplicitas*: *epist*. 66, 13; 88, 30) which Seneca uses but infrequently because it denotes a form of life, i. e. the result of a particular attitude rather than the attitude itself, and the same reason accounts for both „lowliness" (*humilitas*: *epist*. 115, 6; 120, 21) and „rustic simplicity" (*rusticitas*: *epist.* 86, 11; 90, 19) occurring once only.

Sometimes Seneca resorts to rare words as he is anxious to distinguish several particular aspects of a virtue or because he wants to reproduce a Greek term or text as faithfully as possible, as e. g. Posidonius' description of the golden age (*epist*. 90, 5) where we find „kindness" (*beneficentia*), or some Epicurean ideas in the 66th letter (47) or the Stoic subdivision of *fortitudo* (*epist*. 67, 10), both with „suffering" (*perpessio*) being used. It may seem surprising that „dignity" and „generosity" (*gravitas* and *liberalitas*) do not occur more frequently, since they are common not only in Cicero's speeches and in his philosophical works (see n. 14), but also in public life in general in Rome. But for Seneca „generosity" (*liberalitas*) like „leniency" (*clementia*) is primarily the virtue of a ruler,[19] and the emperor's virtues are no more the subject of his letters than success in politics or war. It is for this reason that a term like „honesty" (*honestas*) is rare and terms like „dignity" and „reputation" (*gravitas* and *auctoritas*), as we shall see later, are less frequent than in Cicero.

Rather surprisingly, Seneca does not speak very often of *pietas*: twice only in the sense of „piety", respect for gods (*erga deos*: *epist*. 76, 23), elsewhere of respect for men (*epist*. 49, 12),[20] in the 66th letter especially for parents (37: *liberorum pietas*). But though *pietas* plays a vital role in the life of the Romans, a fact to which both the coins of the Roman republic and Cicero's speeches, but also the *clupeus aureus* dedicated to Augustus testify,[21] Seneca pays less attention to it than to other aspects of *virtus*, like Plato who seems to show but little concern for εὐσέβεια. To understand his notion of *pietas*, we have to realize that Seneca speaks of Scipio's respect for the *patria*, the fatherland (*epist*. 86, 1), and connects *pietas* with *officiosa* („respect shown out of duty": *epist*. 99, 19) and more than once with virtues or qualities which one tends to regard as typical for the

[16] In some cases it seems that it was simply the subject-matter which did or did not suggest a particular word, e. g. *elegantia, lenitas, rigor, serenitas*.

[17] *Aequanimitas*: *epist.* 91, 18 only (on *epist.* 49, 10 see the apparatus criticus in L. D. Reynolds' edition); the word is absent from all of Cicero's writing. There are two instances of *magnanimitas*: *epist.* 74, 13; 115, 3.

[18] 3-4: *continentia, comitas* and *benignitas*; they are not rare in Cicero's works.

[19] See J. Hellegouarc'h, Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république, Paris [2]1972, 279-290 (*gravitas*); 215-221 (*liberalitas*); 261-263 (*clementia*); H. Kloft, Liberalitas Principis, Köln 1970; T. Adam, Clementia Principis, Stuttgart 1970; C. J. Classen, Virtutes Romanorum. Römische Tradition und griechischer Einfluß, Gymnasium 95, 1988, 289-302 and Virtutes imperatoriae, Arctos 25, 1991, 17-39 (= C. J. C., Zur Literatur und Gesellschaft der Römer, Stuttgart 1998, 243- 254 and 255-271).

[20] *Epist.* 90, 3 he places *pietas* between *religio* and *iustitia*.

[21] See C. J. Classen, *Virtutes Romanorum* nach dem Zeugnis der Münzen republikanischer Zeit (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung 93, 1986, 257-279 = C. J. C., Die Welt der Römer. Studien zu ihrer Literatur, Gesellschaft und Religion, Berlin 1993, 39-61); H. Merguet (ed.), Lexikon zu den Reden (v. n. 14), III 626-627; Monumentum Ancyranum 34, 2

Romans, e. g. „justice“, „frugality“ and „chastity“ (*iustitia, frugalitas, pudicitia*: ep. 49, 12) or with *religio* and *iustitia* (ep. 90, 3) or, several times, with „reliability“ (*fides*).[22]

„Reliability“ (*fides*) is one of the qualities fundamental for the life of the Romans and fundamental also for their understanding, the mutual trust of individuals or of groups.[23] In Seneca's letters *fides* occurs mostly in rather general expressions in the sense of „trustworthiness“ or „loyalty“, occasionally in such a manner as to give prominence to it as a typically Roman quality. Thus in the 88th letter Seneca characterizes *fides* as an attitude which does not allow itself to be forced into betrayal nor bribed by any reward (29); in the 92nd letter he lists it with justice, respect, fortitude and prudence as one of the virtues which deserve special regard (19). However, where he groups „loyalty“ (*fides*) together with „steadfastness“, „fidelity“ and „truthfulness“ (*constantia, fiducia* and *veritas*: *epist*. 66, 9) because they cannot develop, cannot make progrees, it is not the confidence one bestows on someone, but the confidence which one has oneself, as he mentions the confidence in truth and truthfulness as two factors which give support to the soul and which themselves depend upon admonition which leads to right actions (*epist*. 94, 46). Thus Seneca does not ignore *fides*, but he does not assign it a function of great importance either, no more than e. g. *pietas*.

There are two other qualities by which the relationship between people, individuals or groups, are determined, „justice“ and „humanity“ (*iustitia* and *humanitas*), humane conduct, love of one's fellow-man to which „balanced temperament“ and „harmoniousnes“ (*aequitas* and *aequalitas*) may be added. Seneca uses *humanitas* to denote the individual's feeling of solidarity with others, a feeling which according to him philosophy promises to men together with the „sense of solidarity“ and „fellow-feeling“ (*epist*. 5, 4: *sensus communis* and *congregatio*). In the 88th letter he lists *humanitas* together with those virtues which cannot be taught through the so-called liberal studies, the studies worthy of a free man (30), and he characterizes it as conduct or quality which does not allow one to be insolent[24] or avaricious, but manifests itself as gentle and courteous and unselfish. Thus he stresses that where tears are shed moderately neither *humanitas* nor *dignitas* („propriety“) are wanting (*epist.* 99, 20), and he regards it as sign of the highest degree of *humanitas* when someone takes special care of his old age because he knows it to be welcome and useful for one of his relations (*epist.* 104, 4); and in the list in the 115th letter he mentions it among the qualities of a *vir bonus*, adding „a rare good in a human being“ (*in homine rarum ... bonum*: 3).

While in Cicero's speeches *humanitas* is very common, and his philosophical works show the great variety of its aspects and meanings,[25] Seneca allows *humanitas* no more than a minor part to play, presumably because the Stoics, unlike the other philosophical schools, regarded „compassion, pity“ (*misericordia*) as attitude to be rejected, as a „mental defect“ (*vitium animi*), as he argues in his essay *de clementia* (II 4-5). In describing criticism of the Stoic position, he even speaks of „a theory ... that bids us unlearn the lesson of humanity“ (*haec scientia quae dediscere humanitatem iubet*); but

---

[22] Cf. *epist.* 74, 12; 81, 16 and 92, 19.

[23] See J. Hellegouarc'h (see n. 19), 23-35; 275-276; G. Freyburger, Fides, Paris 1986.

[24] Cf. *epist.* 88, 30. Citing views of Panaetius Seneca contrasts *humanitas* and *superbia* („arrogance“: *epist*. 116, 5), an attitude which he defines earlier as *contumeliosa humanitas* („humiliating concern“: *epist.* 4, 10).

[25] See H. Merguet (ed.), Lexikon zu den Reden (see n. 14) II 515-516 and Lexikon zu den philosophischen Schriften (see n. 12) II 188-189.

he hastens to add „But the fact is, no school is more kindly and gentle, none more full of love to man and more concerned for the common good" (*nulla secta benignior leniorque est, nulla amantior hominum et communis boni attentior*). Only insofar as *humanitas* leads one to share in the fate of a fellow man and to be concerned about his fate, it is accepted by Seneca as a virtue or an aspect of virtue, as a quality of the wise man, provided it does not upset one's own internal peace.

Of the virtues which influence the attitude towards other men, justice is the only one which occurs very frequently in Seneca's epistles, mostly, however, in lists or enumerations without detailed characterisation.[26] Demonstrating that „praise" (*laus*) is something good, Seneca stresses first that *iustitia* is a good of both the person who practises it and of him who receives it, before introducing as example „praising someone who deserves it" (*merentem laudare*: *epist.* 102, 19). Elsewhere he illustrates very briefly by examples what *iustitia* is (*epist.* 81, 7) or what it is generally understood to be (*epist.* 94, 11), corrects the common view (that it concerns others only) and points out again that it also pertains to the person who practises it (*epist.* 81, 19). In two passages he speaks of *iustitia* at greater length. The proof that virtues are not to be regarded as „living beings" (*animalia*) makes him choose *iustitia* as an example, and he first characterizes it generally as „a state of the soul, a kind of power" (*haec enim habitus animi est et quaedam vis*: *epist.* 113, 7-10); and only later he describes it in more detail as attitude which shows respect for another's good and seeks nothing for itself except that it is being used, which rejects ambition and fame and does not look for reward and advantage, but is self-sufficient (*epist.* 113, 31-32). In the 120th letter Seneca calls upon Lucilius to observe people carefully and to distinguish singular actions or attitudes from permanent conduct as well as genuine virtues and faults which only look like forms of virtue, and he paints the picture of a person in whom he has recognized perfect virtue.[27] He refers to the well-known division into four parts, first briefly characterizing each of the four main virtues and then actually naming them and he ends by saying „and to each of them we have assigned its own special function" (*et suum cuique dedimus officium*), thus indicating that the Stoics even in their theoretical considerations are trying to practice justice. Thus justice, though occurring quite frequently in Seneca's epistles, is not represented by him as a quality fundamental to the Romans and their life, but as a virtue particularly valued by the Stoic philosophers.

Where Seneca speaks of „balanced temperament" (*aequitas*) he does so without describing it at length (*epist.* 94, 11) or characterizing its nature exactly or clearly (*epist.* 113 32), though obviously regarding it as desirable. He leaves, however, no doubt that according to him it is not the virtue which „distributes evenly" (*suum cuique reddens*, cf. *epist.* 81, 7), but the ability e. g. when considering a friend's death to see both the taking away and the giving (*epist.* 63, 7). And in demanding that *aequitas* should be expected from the soul (*epist*. 107, 6, cf. 4) he wants to say that all human beings are born equal and all have to expect the same, even though not all may experience the same. It is for this reason that he takes *aequalitas* („equality, well balanced poise") to be the first part of *aequitas* („balanced temperament": *epist*. 30, 11), meaning,

[26] Cf. *epist*. 9, 19; 49, 12; 74, 29 (*indeclinabilis*); 90, 3; 92, 19; 95, 55; 113, 1; 12; 14; 21; 123, 10; in the group of the four cardinal virtues: *epist*. 90, 46; 115, 3; 120, 11. In shorter lists: *epist*. 87, 34; 94, 33 (cfr. *infra* 94, 11); 113, 8; 10; 11; 13; 15; 21.

[27] See n. 7, esp. the phrase *vidimus ubi tribuendum esset, plena manu dantem* (10).

as said above, „harmoniousness“, an even course of life, throughout consistent with itself (*epist*. 3, 8) that reveals true greatness of the soul (*epist.* 120, 10-11; 19).

Next I turn to those qualities which play a greater part in the life of the individual though they have some relevance also for the group or the community, first „bravery“ (*fortitudo*). Like *iustitia fortitudo* also occurs frequently in lists and enumerations,[28] rarely with characterizing additions, let alone detailed descriptions.[29] Thrice Seneca mentions it together with the other three main Platonic or Stoic virtues, once, as we have seen, with a Stoic subdivision (into *rami: patientia, perpessio* and *tolerantia*), and this again shows how closely Seneca adheres to the Stoic tradition. The same becomes obvious from the passages in which he goes into more details. In answering the question raised in the 67th letter whether every good is desirable Seneca characterizes *fortitudo* as the faculty bravely to endure war, wounds, starvation, even torture, and he puts special emphasis on this „bravely“; for it is in this element that virtue manifests itself (*epist.* 67, 4-6: *illud opto ‚fortiter', quod est virtus*). The following sentences deserve our attention; for here Seneca adduces Roman examples, Regulus, Cato Uticensis and others (*epist.* 67, 7 and 12-13), but not as examples for brave fighting, taken from war or battles, but examples of endurance of torture and pains of any kind. Moreover, he stresses that „when someone endures torture bravely, he is using all the virtues“ (*cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur*: 10), and in addition to the branches of bravery he explicitly names „foresight“ (*prudentia)*, „steadfastness“ (*constantia*) and the „whole inseparable company of virtues“ which according to Stoic teaching always act in cooperation with one another (*epist.* 67, 10, see above esp. n. 8 and 9).

The wide range of *fortitudo*'s aspects and the variety and diversity of situations in which bravery is called for is emphasized by Seneca in the long discussion of the 85th letter in which starting from a Stoic maxim he shows bravery to be a form of knowledge, „knowledge which enables one to distinguish between what is evil and what is not“ (*scientia est distinguendi, quid sit malum et quid non sit*: 24-29; 28). And this wide range, this variety is no less obvious in his brief, pointedly phrased description in the 88th letter (29): „Bravery is a scorner of things which inspire fear“ (*fortitudo contemptrix timendorum est*) and „it looks down upon, challenges and crushes the power of terror and of all that drive our freedom under the yoke“ (*terribilia et sub iugum libertatem nostram mittentia despicit, provocat, frangit*). In a similar manner Seneca represents *fortitudo* in the 113th letter as a basic and manifold power with the help of which anyone may arm himself through anticipation against all hazards and all strokes of chance, thus securing for himself safety, peace and freedom from care through his own strength and his own weapons (27).[30] Obviously, this is not the virtue of a Roman warrior, but that of the

---

[28] Cf. *epist*. 33, 2; 67, 10; 73, 15; 74, 13; 88, 29; 90, 5; 46; 92, 19; 95, 55; 106, 7; 9; 113, 1; 8; 11-14; 21; 115, 3: 120, 8; 11.

[29] *Epist.* 90, 5 he says: „Bravery kept away dangers“, 45, 7 „cowardice hides under the name of bravery“, see further *epist* 120, 11, also *epist*. 106, 7. The qualities which are found even in effeminate people Seneca lists *epist*. 33, 2.

[30] *Doce me non an fortitudo animal sit, sed nullum animal felix esse sine fortitudine, nisi contra fortuita convaluit et omnis casus antequam exciperet meditando praedomuit. Quid est fortitudo ? Munimentum humanae imbecillitatis inexpugnabile, quod qui circumdedit sibi securus in hac vitae obsidione perdurat; utitur enim suis viribus, suis telis* („Teach me not whether bravery is an animal, but that no animal is happy without bravery, unless it has strengthened itself against unexpected events and through reflection subdued all blows of fortune before it sustains them; what is bravery ? The impregnable stronghold of human weakness, anyone who has surrounded himself with it holds out in safety in this siege of life to thevery end, for he uses his own powers, his own weapons“).

wise man a seen by the Stoics, who knows in all circumstances how to find and guarantee for himself peace of mind.

One of the ‚minor virtues', of the ‚subordinate virtues' which Seneca regards as branches of *fortitudo*, is „endurance" (*patientia*: *epist*. 67, 10). For Seneca it is „patience" in general (*epist*. 13, 6; 15, 7) and „endurance" of pains in particular,[31] or the willingness and power to endure.[32] Where he discusses *patientia*, it becomes obvious again that his views are largely shaped not by the Roman tradition, but by Stoic ideas. In the passage in which he characterizes *patientia* as a branch of *fortitudo*, he mentions together with „foresight" (*prudentia*) also „steadfastness" (*constantia*) as one of the qualities shown by someone who endures torture (*epist* 67, 10). Admittedly, Seneca does not pay as much attention to steadfastness as Cicero does in his speeches and especially in his philosophical writings;[33] but Seneca, too, emphasizes its importance. He groups it together with „calmness of mind, equanimity" (*aequanimitas*) and „patience" (*tolerantia*: *epist*. 66, 13); and he uses it in the sense of adherence to principles (*epist*. 48, 11) or to a resolution or a judgment one has made (*epist*. 92, 3) which leads to „peace of mind" (*securitas*) and „tranquillity of the soul" (*tranquillitas*). Finally, he chooses *constantia* to characterize the „self-consistency" of the philosopher, his „being equal to himself in all circumstances" (*par sibi in omni statu rerum*: *epist*. 111, 4), a state of mind which, as I indicated at the beginning, he regards in the 120th letter as *perfecta virtus* (11), manifested to us by the individual's „internal order" (*ordo*: τάξις), outward appearance, „beauty" (*decor*: κόσμος), „self-consistency" (*constantia*: ἁρμονία) and „harmony of all actions" (*concordia*: συμφωνία) and a „greatness of soul that rises above all things" (*magnitudo super omnia efferens sese*) Though *constantia* is very common elsewhere, by Seneca it is chosen occasionally to denote an important aspect of the virtue of the wise man in its perfectness; but he does not use it regularly and with the succinctness of a technical term.

In the description referred to last Seneca speaks of the „greatness of soul" and later of the „noble soul" (*magnus animus*: *epist*. 120, 18), and again in the 92nd letter (3) he says that it is „greatness of soul" (*magnitudo animi*) which gives one „the happy life" (*vita beata*) that is „peace of mind and lasting tranquillity" (*securitas et perpetua tranquillitas*). This leads to the question: which role does Seneca assign to „greatness of soul", to „magnanimity" (*magnitudo animi* and *maganimitas*) ? *Magnitudo animi* occurs a little more frequently than *magnanimitas*, but not very often and not once in his lists of virtues. In the 18th letter he chooses maganimity to characterize the very special nature of the willingness and ability to impose the most severe restrictions on oneself: „What greatness of the soul is shown when one demeans oneself on one's own accord to the point which even those condemned to death need not fear" (12: *quanta est animi magnitudo ad id sua sponte descendere quod ne ad extrema quidem decretis timendum sit*). In the 66th letter in order to state one and the same quality as basis of two rather different feelings, that is „joy and brave and unyielding suffering of torture" (*gaudium et fortis atque obstinata tormentorum perpessio*) in one case „relaxed and cheerful maganimity" (*remissa et laxa*), in the other a maganimity „combative and

[31] Cf. *epist.* 9, 2; 14, 6; 23, 4; 24, 24; 64, 5; 66, 5; 14; 40; 67, 5; 78, 12; 82, 18.

[32] Cf. *epist.* 67, 10; 80, 3; 91, 15; 120, 10; 123, 5; see also 41, 6.

[33] See H. Merguet (ed.), Lexikon zu den Reden (see n. 14) I 655-656 and Lexikon zu den philosophischen Schriften (see n. 12) I 510-512.

ready for action“ (*pugnax et intenta*), Seneca also speaks of his own *magnitudo animi* which together with his „good thoughts“ (*bonae cogitationes*) brings happiness to his daily life, and he adds that „the soul is never greater than when it has laid aside all extraneous things, and when it has secured peace for itself by fearing nothing, and secured riches by craving for nothing“.[34] Later in the same letter he criticizes several arts (*artes*) because they do not aim at *magnitudo animi* (16), and he contrasts the genuine goods which give greatness of soul with riches which give arrogance (32), citing Posidonius for whom „things which bestow upon the soul no greatness ... are not good things“ (35). We many conclude, then, that for Seneca *magnitudo animi* is of great value, it is important and worth aiming at; but like most other terms he does not use it with a precise, clear-cut meaning, nor does he assign to it a central role in his admonition and in his teaching. In most cases it comes closer to the Greek μεγαλοψυχία than to ἀνδρεία (= *fortitudo* only *epist.* 66, 12) as part of which the old Stoics regarded μεγαλοψυχία[35] while Panaitius replaced ἀνδρεία by μεγαλοψυχία.[36]

Where Seneca mentions the main virtues (following the tradition of Plato and the Stoics) he invariably lists in addition to justice, prudence/foresight and bravery „moderation“ or „restraint“ (*temperantia*: *epist*. 90, 46; 115, 3; 120, 11) the nature of which he characterizes briefly in the 120th letter as „to rein the desires“ (*cupiditates refrenare*: 29) and describes at greater length in the 88th epistle: „Restraint (*temperantia*) controls our desires, some it hates and routs, others it regulates and restores to a healthy measure, and never does it approach our desires for their own sake. It knows that the best measure of the appetites is not what you want to take, but what you ought to take“ (29).[37] Seneca refers to restraint more than once elsewhere, mostly without going into details, except for the end of the 114th letter, where he is hinting at the close connection between knowledge and restraint and at its importance for the goal towards which he intends to lead Lucilius. He says: „We“ – and he is thinking of mankind in general, not only the Stoics – „we shall be healthy and we shall be but modest in our desires, if each of us were ... to mesasure his bodily needs and understand how little he can consume and for how short a time“; and he continues „But nothing will give you so much help towards restraint with regard to all things as the frequent thought that life is short and uncertain here below“.[38]

While Cicero often connects „moderation“ and „modesty“ (*moderatio* and *modestia*) with „restraint“ (*temperantia*, cf. e. g. *off.* III 16) these two terms are only rarely used by Seneca[39] who obviously considers them to be less important than *temperantia*.

---

[34] Cf. 3: (sc. *animus*) *qui numquam maior est quam ubi aliena seposuit et fecit sibi pacem nihil timendo, fecit sibi divitias nihil concupiscendo*.

[35] Cf. Stoicorum Veterum Fragmenta III 64, *frg.* 264 and 66, *frg.* 269 von Arnim.

[36] See M. van Straaten (ed.), Panaetii Rhodii Fragmenta, Leiden [3]1962, 39, *frg*. 106 (= Cic. *off.* I 66-67) and U. Knoche, Vom Selbstverständnis der Römer, Gymnasium Beihefte 2, Heidelberg 1962, 64-86, especially 66-72 (first 1935).

[37] *Temperantia voluptatibus imperat, alias odit atque abigit, alias dispensat et ad sanum modum redigit nec umquam ad illas propter ipsas venit; scit optimum esse modum cupitorum non quantum velis, sed quantum debeas sumere.*

[38] *Sani erimus et modica concupiscemus si unusquisque ... metiatur simul corpus, sciat quam nec multum capere nec diu posit. Nihil tamen aeque tibi profuerit ad temperantiam omnium rerum quam frequens cogitatio brevis aevi et huius incerti* (27).

[39] He mentions it e. g. *epist.* 18, 15: *ira vitanda est non moderationis causa, sed sanitatis* („One should avoid anger not for the sake of self-control, but of health“).

The nature of *moderatio* is not made much clearer by the fact that he regards „idleness", *ignavia*, as the vice which poses as *moderatio* (*epist*. 45, 7) or that in characterizing the elder Scipio (in contrast to Cambyses) he combines „exceptional moderation" with „loyalty to the fatherland" (*epist*. 86, 1: *egregia moderatio pietasque*). „Modesty" (*modestia*) finally, used by Seneca to designate personal reservedness, occurs together with „quietness" (*quies*) in contrast to the turmoil of public duties (*epist*. 19, 8) or as fruit of „wisdom" (*sapientia)* together with „ tranquillity, peace of the soul" (*tranquillitas*), yet another aspect of the goal towards which he tries to lead Lucilius (*epist*. 26, 3). However, these passages and another where Seneca calls modesty and tranquillity products of „respect" (*reverentia*: *epist*. 106, 7) leave no doubt that for him modesty has no more than a marginal importance like „force", „activity" (*vigor*) and „concentration" (*intentio*), the fruits, as he says here, of bravery and prudence respectively.

In Cicero's works we find „modesty" (*modestia*) grouped together with „shame", „shyness" (*pudor*) and „chastity" (*pudicitia*: *fin.* II 73) which he even places at the top of his famous list of virtues in the second speech against Catilina (25). In Seneca's epistles chastity is found once in a remarkable enumeration together with „justice", „respect" and „frugality" (*iustitia, pietas* and *frugalitas*), indeed as a twofold quality with a noteworthy subdivision: on the one hand that which abstains from another person's body, and on the other hand that which takes care of one's own self (*epist.* 49, 12). Yet more than once Seneca indicates that he does not regard chastity (or purity) as a virtue which deserves special attention (*epist*. 88, 8; 94, 26). „Shame", „shyness" (*pudor*) he uses normally to express „reserve", „delicacy", „tact", i. e. the fear to say something or to demand something or to show something, to come forward or to make a mistake, also the bashfulness in view of a favour not returned or one's own failure;[40] mostly as a natural feeling or an emotion (*epist*. 11, 4, see also 40, 13), but also as result of admonition or education (*epist*. 94, 44). Of a virtue one could speak only where someone is ashamed of an omission or a failure (*epist*. 25, 2; 83, 19); but Seneca does not discuss such cases nor *pudor* with a sexual connotation (*epist*. 90, 20). When, in dealing with matters of style in the 114th letter he uses the phrase (with reference to sentences) „with more daring than modesty should allow" (16: *plus ausae* [sc. *sententiae*] *quam pudore salvo licet*), he implies that „shyness" (*pudor*) like „chastity" (*pudicitia*) is not one of the essential aspects of his ideal of a wise man, and this is also true of *verecundia*, though this word is used by him for „shyness" and „reserve" (*epist*. 11, 1; 3; 7; 40, 14), also for „respect", „tact" and „shame" (*epist*. 81, 5; 99, 29) and „reluctance to commit a crime" (*pudor peccandi*: *epist*. 83, 19).

As is well known, Plato assigns the pride of place to „wisdom", „prudence" (φρόνησις). For Seneca, too, „wisdom" (*sapientia*) is the final goal of all efforts, and it is not surprising, therefore, that „wisdom", „prudence" and „foresight" (*sapientia, prudentia* and *providentia*) frequently occur in his epistles.[41] „Prudence"[42] almost invariably refers to the future,[43] whether it offers advice (*epist.* 67, 10; 109, 15) or

[40] Cf. *epist.* 10, 2; 11, 4; 25, 2; 29, 10; 42, 7; 59, 11; 81, 32; 83, 19; 94, 44; 97, 10.

[41] *Providentia* (divine): *epist.* 16, 6; 58, 29; 74, 10; 110, 8; (human): *epist.* 5, 8; 9; 58, 29; 115, 3; of a ruler: *epist.* 73, 8-10.

[42] In lists: *epist*. 9, 19; 90, 46; 92, 19; 95, 55; 106, 7; 113, 1; 115, 3.

[43] Exception: *epist* 47, 1 where Seneca attributes to Lucilius *prudentia* and *eruditio*, because he has a friendly relationship with his slaves.

provides for something (*epist* 90, 5; 113, 19; 120, 10-11) or takes away fear (*epist*. 13, 12; 107, 1). For the manner in which it acts it is important that it sets bounds, imposes limits, „measure“ and „frugality“ as Seneca puts it (*modus* and *parsimonia*), comparable to the *moderatrix ratio*, „the reason that sets limits“ (*epist*. 74, 19). Again and again he underlines the affinity between „prudence“ (*prudentia*) and „restraint“ (*temperantia*), e. g. when he argues that „whoever possesses prudence is also self-restrained“ and that „whoever is free from sadness is happy“ and concludes that „the prudent man is happy, and prudence is sufficient to constitute the happy life“ (*epist.* 85, 2).[44] Correspondingly he says in the 74th letter that virtue is happy, even when it is gathered into the narrow limits of a private house and has retreated within itself; for „a great and upright spirit and perfect prudence and an inflexible sense of justice“ belong to it (28-29: *magni spiritus est et erecti, exactae prudentiae, ineclinabilis iustitiae*).

For Seneca the highest goal which man may attain to and should attain to and which to reach he should make all possible efforts is „the happy life“ (*vita beata*) and „a happy life is reached“, as he says already in the 16th letter, „when our wisdom is brought to completion“ (1: *beatam vitam perfecta sapientia effici*). Of „wisdom“ (*sapientia*), the most important elements as well as its manner of acting and its results can only briefly be indicated here. The whole of the 117th letter Seneca devotes to „wisdom“ (*sapientia*), and he describes it as the mind perfected and developed to the highest and best degree (12), for it is the art of life (12) and the „condition“ (*habitus*) of the perfect mind (16). Elsewhere, too, he characterizes *sapientia*: it is possible not only to look at it with amazement (*epist*. 64, 6), to strive for it (*epist*. 51, 2; 71, 34) and to come closer and closer to it (*epist*. 72, 6; 10; 75, 8; 9; 84, 12; 93, 8); one can actually reach it and reach it in its fullness,[45] provided one makes every effort (*epist.* 16, 1; 17, 8; 52, 6; 65, 18; 89, 14); it is also possible to pass it on to others (*epist*. 6, 4), for its precepts are manifest (*epist*. 95, 64). Moreover, Seneca calls wisdom „a true good“ (*verum bonum*), „reliable and eternal“ (*certum ... sempiternumque*: *epist*. 98, 9), the capacity of always „desiring the same things and always refusing the same things" (*semper idem velle atque idem nolle*: *epist*. 20, 5) and (in accordance with Socrates) the capacity „of distinguishing between good and evil“ (*bona malaque distinguere*: *epist*. 71, 7), as „the knowledge of the things divine and things human“ (*divinorum et humanorum scientia*: *epist*. 89, 5), as „a return to nature and a restoration to the condition from which universal error has driven mankind“ (*in naturam converti et eo restitui unde publicus error expulerit*: *epist*. 94, 68), „as mistress of our minds and souls“ (*animorum magistra*: *epist*. 90, 26, see also 85, 22), as ability alone capable of showing people how to rid oneself of evils (*epist*. 14, 10), as faculty which strives for happiness, guides man towards it and opens the way to it (*epist*. 90, 27), accompanied by „respect, loyalty, justice and the whole remaining company of virtues which are closely knit together“ (*epist*. 90, 3: *religio, pietas, iustitia et omnis alius comitatus virtutum consertarum*).

Seneca speaks, of course, also of the fruits of wisdom: wisdom contributes to „peace of mind“ and „moderation“ (*tranquillitas ac moderatio*: *epist*. 26, 3), it is

---

[44] *Qui prudens est et temperans est; ... prudens beatus est, et prudentia ad beatam vitam satis est.*

[45] Cf. *epist*. 68,14; 75, 10; 76, 19; 88, 32; 95, 1; 109, 1; 117, 20-21; for this reason Seneca can talk of a „highest“ or „perfect form“ of *sapientia* (*perfecta*: *epist*. 16, 1, *consummata*: *epist*. 72, 6, cf. 95, 1), but also of one that „has only been started“ (*inchoata*: 16, 1).

through wisdom that words and deeds are in accord (*epist*. 20, 2) and it is wisdom that shows the soul the path to perfection (*epist*. 94, 50).[46] Occasionally Seneca indicates what wisdom is not or what is not an element of its nature or must not be expected from it: wisdom is not given by chance (*epist*. 90, 2), it is not identical with philosophy, but rather its result or its reward (*epist*. 89, 4-6, its opposite being folly) and it is not identical with man's „ingenuity" (*sagacitas*: *epist*. 90, 11). Finally there are passsages in which Seneca refers to the definitions given by others of wisdom or to their statements about wisdom which by contrast throw further light on his own conception; but these need not also be dealt with here.

Beside „wisdom" (*sapientia*) we find a number of other concepts in the epistles of Seneca which he occasionally includes in his lists of virtues and which one might regard as special qualities, either results of human efforts or their goals: „reputation", „influence" (or „power"), „order", „health" and „ tranquillity of the soul" (*auctoritas, gratia, ordo, sanitas* and *tranquillitas*). „Reputation" and „power" (*auctoritas* and *gratia*) point to an individual's position in society, especially in the sphere of politics; reputation implies a superior position with moral weight (*epist*. 11, 9; 25, 6; 29, 3; 99, 20, see also 30, 7; 71, 7) which one may (as Seneca remarks) enjoy even without deserving it (*epist*. 4, 2; 55, 5). In the exclamations at the end of his description of the *vir bonus* in the 115th letter (3) Seneca groups together „weight" („authority") and „dignity" (*pondus* and *gravitas*) and „reputation with power" (*auctoritas cum gratia*), thus indicating that according to him „reputation" (*auctoritas*) is a quality which rests on several virtues and gives to the person possessing it a special aura, but that it is not what anyone striving for wisdom or happiness is aiming at. I have here to pass over „influence" (or „power"), „order" and „health" (*gratia, ordo* and *sanitas*) and add a few words about „tranquillity of the soul" (*tranquillitas*) only. Seneca ranks it amongst the virtues (*epist*. 66, 13) and regards it as truly realized when the „good mind" (*bona meni*) unfolds itself into such a state; sometimes he mentions it (*tranquillitas animi*) as a goal together with „perfect liberty" (*absoluta libertas*: *epist*. 75, 18), sometimes as the state which the good or the wise man has reached,[47] and together with „freedom from care" (*securitas*) he equates the „permanent tranquillity of the soul" (*perpetua tranquillitas*) as result of „ greatness of soul" (*magnitudo animi*) and „steadfastness" (*constantia*) with „the happy life" (*beata vita*: *epist*. 92, 3, see also 95, 57).

When one examines the long list of virtues which Cicero in the second speech against Catiline (25) contrasts with the vices of his time in Rome, one finds that almost all of them also occur in Seneca's epistles, but with greatly varying frequency, and the reasons for this, too, differ greatly. In Seneca there is but one instance of *continentia* („self-control": *epist*. 115, 3), for he prefers *temperantia* („restraint") or *moderatio* („moderation"). There are but two instances of *honestas* („rectitude": *epist*. 92, 6; 19), for he rather uses *honestum* or *honesta*. *Aequitas* („balanced temperament", also „justice") is sometimes used with a meaning different from that in Cicero, otherwise it is rare because he prefers *iustitia*. *Pudicitia* („chastity") is rare because Seneca does not deal with problems of sexuality and the like. *Pietas* („respect") is used by Seneca with all the well known nuances (*erga deos, erga patriam, erga parentes, erga homines*),

[46] *Sapientia* makes possible inventions and inventors: *epist*. 64, 7; for its *opera* see *epist*. 109, 1, its *negotium* 85, 37; like justice it brings about envy: *epist*. 87, 34.

[47] Cf. *epist*. 66, 45 (Epicurus); 109, 5, see also 70, 5; 94, 60; 95, 12, also 55, 8.

but not frequently. For unlike Cicero or Augustus he is not concerned with problems of religion (*erga deos)* or politics (*erga patriam*) which play no significant role either in the striving for perfect virtue or in the life of a wise man. Seneca is primarily interested in the individual's efforts to attain to wisdom and happiness and in the individual's actual achievements and accomplishments. Thus, the virtues which Seneca mentions most frequently and deals with in greater detail in his epistles to Lucilius are justice, temperance, bravery and prudence, that is the four main Platonic or rather the four main Stoic virtues; in addition *constantia* and *fides* occur with considerable frequency, *constantia* because it is also regarded by the Stoics as a quality of some importance, *fides* because it plays a vital part in the public and private life of the Romans; but Senaca does not attribute an essential role to either of them. To put it differently, it is the Stoic tradition by which the selection of topics discussed and the nature of advice and admonition given in Seneca's epistles is determined, and this is confirmed both by the prominent role which Seneca assigns to the Stoic virtues and the Stoic colouring he gives especially to *iustitia*, *fortitudo* and *sapientia* in his discussion, but also by the fact that such Roman virtues as *fides* or *pietas* or *pudicitia* are not allowed a prominent place.

When one, finally, surveys the terms in Seneca's epistles which are either very rare in Cicero's philosophical works or not used there at all, the most striking ones seem to me to be „good fortune" (*felicitas*), „frugality" (*frugalitas*), „rustic simplicity" (*rusticitas*), „plainness" (*simplicitas*), „healthiness of the soul" (*sanitas*) and „patience" (*tolerantia*). While *frugalitas* occurs only in two sections of Cicero's Tusculan disputations (III 16-18; IV 36) where he takes it to be a fairly comprehensive virtue, though he hesitates to equate it with σωφροσύνη („sobriety", „sense of propriety"), he uses the term several times in his speeches, but not to denote a typical Roman *virtus* - apart from an allusion to Piso Frugi (*Flacc*. 5 *frg*. 10; *Sest.* 21) - but with reference to *homines novi*, to the „overseer of a farm" (*vilicus*) or to aliens, e. g. Sicilians[48] or king Deiotarus, where he adds that it is a personal virtue governing the private life and deserving praise (*Deiot*. 26: *laus privata*). It is for this reason, no doubt, that Seneca employs this term more frequently. He defines it as „voluntary poverty" (*paupertas voluntaria*: *epist.* 17, 5), that is as a deliberately chosen attitude – more than once he uses the phrase adopting the simple life, professing frugality (*frugalitatem professus*) – which leads towards a form of life that as such cannot be regarded as a virtue, no more and no less than rustic simplicity or plainness, both of which we find in Seneca's epistles, but not in Cicero's philosophical writings. The same applies to „poverty" (*paupertas*), also common in Seneca, but rare in Cicero.[49] The frequency of „frugality" (*frugalitas*) confirms that Seneca is primarily concerned with qualities and attitudes which determine the personal and private life of an individual, and these he recommends, therefore, to Lucilius and observes their gradual development in his younger friend.

„Endurance" (*tolerantia*) is used by Cicero but once in all his writings, in the *Paradoxa Stoicorum* (27) in a context which represents Stoic ideas no less than Seneca's subdivision – earlier referred to – of bravery (*fortitudo*) into its branches (*epist.* 67, 10): „endurance", „suffering" and „patience" (*rami*: *patientia, perpessio* and *toleran-*

[48] Cf. *Verr*. II 3, 7: *homines novi*; ironically: *Verr* II 1, 101; *Verr.* II 2, 7; 5, 20: Sicilians; *Planc*. 62: *vilicus*.

[49] See R. Busa A. Zampolli (edd.), Concordantiae Senecanae (see n. 11) II 957-958 and H. Merguet (ed.), Lexikon zu den philosophischen Schriften (see n. 12) III 36-37 (27 instances).

tia), or the discussion of some Stoic ideas a little earlier in the same letter (5). This applies also to the „endurance" of the soul in the 31st letter (7) or the list of virtues („peace of mind", „plainness", „generosity", „steadfastness", „equanimity" and „endurence": *tranquillitas, simplicitas, liberalitas, constantia, aequanimitas, tolerantia*) the equality of which Seneca stresses in accordance with Stoic teaching (*epist.* 66, 13). Only the enumeration in letter 115, 3 seems to be too general to regard it as typically Stoic. Once more the prevailing Stoic influence in Seneca's choice of words, in his terminology and in his views manifests itself.

„Good fortune" (*felicitas)* is used by Seneca in his letters fifty-two times, by Cicero in his speeches twenty-eight times, and in his philosophical works five times,[50] and there it refers to success or result due to chance; only in a passage in the *De finibus* (IV 22) he alludes to the Stoic view that one can speak of *felicitas* justifiably only in the case of the wise man. For Cicero this view is not acceptable, but it is for Seneca, and again the frequent use of *felicitas* shows him to maintain Stoic positions.

Obviously, in his letters Seneca tries to present to Lucilius the full and wide range of aspects which belong to the aspired and hoped for goal, the perfect virtue and the true happiness, and it is for this reason that he mentions such a large number of particular virtues and qualities. But it is only a small number to which he attributes an essential importance, the four main virtues of the Stoics. And as he does not give *pietas* and *fides*, both fundamental for the life and the thinking of the Romans, a vital role to play nor to one of the groups of virtues we find in Cicero's speeches or to the series on the shield offered to Augustus, so he clearly understands and interprets both the four main virtues and many others in the Stoic tradition. Of course, examples from the life and the history of the Romans are often adduced by Seneca, because he is addressing a Roman; but the conception of the virtues he presents to him is that of the Stoics.

[50] See R. Busa A. Zampolli (edd.), Concordantiae Senecanae (see n. 11) I 473-474 and H. Merguet (ed.), Lexikon zu den Reden (see n. 14) II 330-331 and Lexikon zu den philosophischen Schriften (see n. 12) II 36.

Philotheos **3** (2003) 140-149

Václav Ježek
Prešov, Slovakia

Mithraism and Julian's Hymns to King Helios and to the Mother of Gods

Introduction. The following discussion will address the issue of possible Mithraic influences on Julian's Hymn to King Helios and to a lesser extent on the Hymn to the Mother of Gods. In discussing Mithraic influences on the hymn to King Helios, one must also address other issues, such as for example evidence, which would suggest Julian's cultic involvement with Mithraism.

The discussion is hindered by our limited sources on Mithraism. We do not have any coherent statement of Mithraic beliefs and therefore the conclusions on Mithraic influences will always be determined by one's understanding of Mithraism and what it entailed. This situation is further aggraveted by the fact that Mithraism itself was not uniform and could have had a different character in various regions.

Mithraism is mentioned in some Neiplatonist authors, but reconstructing the doctrines from these sources is difficult, since we cannot be sure, whether these writers did not modify the original Mithraic doctrines to suit their Platonising purposes. Turcan remarks, that Mithraism would not have been suited to Neoplatonism. This is so, since Neoplatonism would not be able to accommodate the Mithraic doctrine of the opposed cosmic principles Oromazdes and Ahriman due to the fact that this doctrine attributes evil a real existence, a belief contrary to the principles of Platonism. However, this assertion treads a fine line. The exact status of evil in Mithraism or Neoplatonism is subject to debate.

According to the Mithraic myth, Mithras was born out of a rock. In the myth, Mithras is originally separated from the sun, but later the two figures merge. The Sun was Ahura Mazda's chief representative in the battle of light against darkness and Mithras joined this struggle only to subsequently oust the sun. Ahura Mazda created a bull, which was seized by Mithras and which subsequently, escaped. Mithras caught the bull again and killed it, and life sprang out of the bull's blood. Ahriman the power of darkness set about to destroy the world but Mithras prevented him from doing so. Thereby the Sun acknowledged the supremacy of Mithras.

Interpretation of Mithra's role varies amongst scholars. According to Cumont one of the central elements in Mithraism was the belief that Mithras held a mediating role between the powers of good and evil. The Powers of good and evil were themselves subjected to the supreme principle of Infinite Time. Gordon on the other hand,

believes that Mithras was not occupying merely a mediating role but was the supreme deity himself.

Mithraism at least in its later phases was characterized by solar worship. Solar worship was a widespread institution throughout antiquity and it seems that already in the republican period there was a cult to the sun-god in Rome who is referred to as the *Sol Indiges* (Ferguson 1970:45). Nero later identified himself with the sun god and Tiridates of Armenia during his reception at Nero's palace supposedly stated "I have come to you as my god, to worship you like Mithras" (Ferguson 1970:46).

According to the Hymn to King Helios it was Numa who founded the cult of the sun in Rome {XI. 155a}. According to Julian the sun god kept watch over Rome from its beginnings.

Given the popularity of the sun-cult in the Mediterranean we have to be careful not to identify solar worship exclusively with Mithraic belief or with any other deity. Further, Mithras is on occasions honoured with the inscriptions *Sol* or *Sol Invictus*, which usually have Aurelian links.

Interestingly, during Constantine's reign a number of coins were issued, which honoured the sun with the title *Soli Invicto Comiti*, which describes the unconquered sun as the ally of the emperor (Ferguson 1970:55). This concept of the sun as the ally has clear Mithraic connotations (Ferguson 1970:55). A similar treatment of the god as ally occurs in Julian's letter to Oribasius. Julian writes: "and that despite the alliance of the very god to whom I owe my rank" {**ELF 14** ep. 17, Wright, 4}.

Some scholars have argued that the god Mithras in combination with other solar deities became a state god in Rome, especially during Julian's reign. This is uncertain, and we do not have sufficient evidence to be able to sustain this assumption. However, this also does not mean that Mithras was not popular within the state religious context. It is possible, that due to various practical reasons the official solar deity did not carry direct Mithraic allusions on state inscriptions or coins but was associated with this cult.

We do have a number of dedications by Mithraists *pro salute imperatoris*. However, we do not have any public inscriptions mentioning the god. The coins from Commodus to Julian do not display any associations with Mithras (as opposed to *Sol*).

It is a well-known fact that Mithraism was popular with soldiers and officers. Numerous inscriptions confirm this fact. The cult was especially popular in the frontier regions where there were concentrations of soldiers. In 308 the Tetrarchs dedicated a *mithraeum* at Carnuntum on the Danube, where there was a large number of troops. The cults emphasis on energy and exertion in the face of obstacles could have been popular amongst the troops. Julian's letter to Maximus, describes the piety of the soldiers who together with Julian engaged in sacrificing {**ELF 26**, ep. 38, Wright, 38}. While, the letter does not mention sacrifices to Mithras, it does show the keenness of the soldiers in cult practice.

It is possible that Julian's interest in Mithraism was instigated during his stay at the frontier with the troops. In any sharing the same religion with the soldiers would have made the attainment of power all the more easier.

It is possible that the cult of Mithras only had a limited popularity in the public. The cult excluded women from rituals. But this on itself should not be taken as a crucial marker of popularity. The rites were performed in subterranean chambers. The cult

had foreign connotations and this could have had an effect on its popularity in Rome. In this context we can observe a slight paradox in Julian's thought. In his polemical works, Julian combated the religion of the East as being un-Hellenic, whereas in his homilies Julian was inspired by the faith a theology of the East (Geffcken 1978:154).

Smith argues that in contrast to the cult of Mihtras the cult of the Mother was much more widespread, but this is not absolutely certain given the evidence at hand (Smith 1996:174).

It is true that in contrast to the Mithraic cult, the cult of the mother did not exclude women and enabled participation of non-initiates at festivals. Julian devotes significant space to the cult of the mother in his *The Hymn to the Mother of Gods*.

Aurelian's cult had a distinctive public face with a public temple, public games and priests that were officially appointed the so-called *pontifices Solis*. Mithraism in contrast had no public processions or sacrifices or other public features.

Mithraism did not require any professions of faith (Browning 1975:139). The cult in contrast to other similar religious systems did make moral demands of its adherents and in this regard must have been appealing to the moralistic Julian (Browning 1975:139). A further aspect, which marked the cult from other cults, was the strong emphasis on initiation, which comprised a number of graded ceremonies.

Julian's period was marked by a great syncretism. A marked interest in the philosophy and theology of the cult was prevalent in the period. Julian following Iamblichus and Porphyry believed that Mystery cults do yield philosophical truths (Smith 1996: 122). Further, the cults in Julian's day were not seen as independent systems but rather as complimentary elements.

Due to the syncretism of the period it is difficult to arrive at estimates as to the number of adherents in a particular religious system. We therefore cannot know for sure how many people adhered to the Mithraic cult. For example a certain Praetextatus could have been simultaneously a priest of Vesta and Sol, a *curialis Herculis*, an Elusinian hierophant, an initiate of the cult of Magna Mater and a Mithraic *pater patrum* (Fowden 1981:183).

Scholars generally agree that Julian was an initiate of the Mithraic cult. However, there is no scholarly consensus with regards to the extent of influence of Mithraism in Julian's writings. The fact that Mithras is rarely mentioned in Julian's writings would suggest a limited influence.

One reference to Mithras occurs in the *Caesars* where Julian states: "Then Hermes spoke to me: "I have granted you knowledge of father Mithras". "Keep his commandment (*entolai*), thus securing for yourself a cable and a sure knowledge while you live; and when you must depart from the world, you can reckon him with good hope to be your tutelary god (*hegemona theon*)" (Caesars 336a). This suggestive statement occurs as a postscript in the work.

Some scholars in the work Against Heraclius have observed Mithraic references. Here, Hermes appears as a kind of divine intermediary, serving to enhance communication between god and man. It has been suggested that in his status as intermediary, Hermes resembles Mithras. However, Smith suggests that Julian is following a rhetorical convention as used for example by Dio, and which treats Hermes as a kind of guide and god of eloquence (Smith 1996:134).

Further in this work, Julian speaks of a myth, in which Heracles challenged Helios to a fight, which however did not take place. The sun, marveling at the hero's courage, offered him as a present a golden cup on which Heracles crossed the ocean. Julian interprets Heracles as a saviour of the world thanks to the guidance of Athene-Pronoia (Vic. 220a). Again in his role as a mediator and saviour Heracles can bee associated with Mithras (Fowden 1981:133).

A possible reference to Mithras as saviour occurs in Julian's letter to Priscus. Julian writes: "I have scarcely recovered from a very harsh and serious illness, thanks to the providence of the all-seeing Saviour" {**ELF 11**, ep.44, Wright, 5}.

Some scholars have argued that it is especially in the hymn to King Helios where we should look for Mithraic elements, but others have disputed this such as Smith. The hymn undoubtedly owes much to the doctrines of the Oracles and Iamblichus. However, on a purely speculative note, this does not preclude the view that Julian attempted to present a theoretical exposition of Mithraism by means of Iamblichus' philosophy. Mithraism as far as we can tell had no systematic treatment and transposing Iamblichus to serve Mithraism could have been a feasible enterprise.

The god Mithras is rarely mentioned in the hymn, but one can argue that Julian actually has Mithras in mind when he refers to Helios. We have to keep in mind that solar worship was popular and various religions believed in the sun's deity. It is possible that Julian wanted to bring these various solar cults under one system. Thus, when Julian speaks of Helios it is possible that he at the same time refers to other solar deities including Mithras.

Julian addresses his hymn to Helios the king. Plato had already asserted the royal nature of the sun as the ruler of the sensible universe. At the beginning of the Hymn to King Helios Julian states: "I am a follower (*hopados*) of King Helios: of this fact I possess within, personally (*oikoi, par' emautoi*), proofs more sure [than I can give]: but this it is permitted for me to say, and will not incur divine, wrath – from childhood, there has been a strange longing in me for the rays of the god" (Or. 4.130bc). In a passage from Libanius' *Epitaphios*, Julian is mentioned as worshipping a 'god who leads in the day' and as being initiated into mysteries (Lib. Or. 18. 127). These references in Libanius and the hymn to a 'god who leads in the day' and 'the rays of the god' have been interpreted as carrying Mithraic allusions, but this is not certain.

According to the hymn, the universe is watched over by the "One", who is known by various names which characterize his uniqueness and primacy. This One produced an intellectual (noeric) Helios who is "middle among the middle and intellectual causes". As the One in his realm, so Helios in his domain dispenses goodness and benefits in his Intellectual world. The sensible world also contains Helios in his visible aspect as the sun and who has similar functions to his counterpart. "King Helios is One and proceeds from one god, even from the intelligible world which is itself One" (142d).

The centrality of Julian's King 'around whom all things exist' is foreshadowed in the *Second Platonic Epistle* which states: "all things are related to the King of All, and for his sake they are, and of all things fair he is the cause. And related to the Second are the second things; and related to the Third, the third" (Smith 1996:146).

Helios perfects the objects in the world through his light (135c). Julian even seems to imply that Helios is almost equal to Zeus. "For Apollo declares: "Zeus, Ha-

des, Helios, Serapis, three gods in one godhead" (136a). Helios can therefore be viewed in some senses as the supreme god. If one would follow Gordon who argued that Mithras was in certain respects the supreme deity, we could have a parallel between Mithras and Helios.

Similarly to Iamblichus and the Oracles Julian distinguished between the noetic and noeric order, which resulted in the tripartite division of the cosmos. The principle of distinguishing between the noetic and noeric order can be found in Plato's Parmenides or Middle Platonism (Smith 1996:146). We have little evidence that Mithraism had this kind of understanding of understanding of the cosmos. However, our knowledge of the Mithraic cosmos is limited.

The Oracles conceive of a triad of 'noetic' entities as the main divinity of the universe and which consist of a noetic Father (the First Intellect), the Second Intellect and 'Power' (*Dynamis*). The Father is the one from whom all proceeds. This triad subsisted in an immaterial fire. In texts associated with centers of Apollo and similar to the Oracles, we also see an identification of god with fire. In one such text we read: "Self-begotten, untaught, without a mother, unshakable, nameless, many-named, dwelling in fire, – that is God; we are messengers (*angeloi*), only a small part of God" (translation of Smith from G. Wolff, *Porhpyrii de philosophia ex orauclis*, 231-4). The close association of god with fire in both Julian and the Oracles would seem to accord well with Mithraism with its links to fire.

Many authors point to parallels between the character of Helios and of Mithras as he is described in other sources. Similarly to a description of Mithras elsewhere, Julian states that Helios is a 'child of the Good' and a 'Demiurge' (Or. 4. 144d; 133b; 135c; 137d; 140ab; 143d-144c). However, these references belong to general Platonic categories and are not solely the property of Mithras, and consequently Julian did not necessarily have in mind Mithras, and consequently Julian did not necessarily have in mind Mithras when using them (Smith 1996:148).

Helios is central in all the three kosmoi where he exists. In each case the centrality of Helios has a connective function. The Good (the noetic Helios) is said to have guaranteed the oneness of the noetic gods, and being their cause, 'connecting them and making them shine out by a power which reflects his goodness' (133b). This aspect has led some to compare him with Mithras who could have had this intermediary function. Julian remarks that we should not understand Helios' middleness in the conventional sense. "For Helios is middle in the sense of being unmixed with extremes, complete in itself, and distinct from the whole number of the gods, visible and invisible, both those perceptible by sense and those which are intelligible only" (139d). Helios also has a unifying aspect in that he unites the gods. "Helios holds sway among the intellectual gods in that he unites into one, about his own undivided substance, a great multitude of the gods" (151d).

One of the most important features of Julian's noeric Helios is his function to be a kind of bridge between the visible and noetic worlds and therefore between god and man. Thus: "Helios frees [our souls] from the body and raises them up to the substances which have kinship with the god" (152b). This has again prompted comparisons with the 'intelligent (*noeros*) god Mithra.

Plutarch suggests that Mithras occupies the middle position between Oromazdes and Ahriman, 'for which reason they call [him] 'middle one' (Smith 1996:150). The sun

in this context would occupy an intermediary role between Oromazdes and the earth. A similar position between the noetic and he visible kosmoi is occupied by Helios. Plutarch ascribes his description to the Persians and we are not sure whether this applied also to Western Mithraism. While the function of Helios as intermediary is similar to Mithras' in this account, the strict duality of this view seems to conflict with the tripartite emphasis of the emphasis of the Hymn to King Helios (Smith 1996:150).

Julian seems to have been living in a period when salvation of human kind is linked with that of a mediating figure, be it Mithra, Attis or Asclepios (Fowden 1981: 150). Julian himself is not entirely consistent in attributing a salvific role to one god. While Helios is considered as Saviour in this hymn, (in his capacity of a bridge between humans and god), other gods are mentioned in this capacity for example in the hymn to the Mother of Gods. Further, Helios can create other saviours. Thus, he begets Asclepios and sends him down to is the saviour (153b).

In his capacity as a saviour Helios seems to be sharing an important function with Mithras. However, the Helios of the Oracles also has a salvific function. The Helios of the Oracles has a central role in the raising of the souls, jus as he has in the Hymn. The theurgic ritual invoked solar rays, which conditioned an *anagogia* of the soul, which carried it up to the Father. In this process the Sun connected the souls with its higher counterpart Aion who in turn connects the Sun with the Father (Smith 1996: 154). The Oracles suggest that in its journey the soul is clothed in a protective 'subtle vehicle' (*lepton ochema*) made in part of solar rays (Chaldaean Oracles 186-7). Julian seems to have this doctrine in mind when he speaks of 'the subtleness…of [Helios'] divines rays, given as a kind of vehicle for safe descent of our souls: (152b), (Smith 1996:154).

The Hymn states that an aspect of Helios governs each of the worlds. Similarly the Oracles state that a ruler governs each of the tripartite worlds. Further similarly to Helios, the Chaldaean Sun occupies a middle position between the rulers and in the planetary order (Chaldaean oracles 140; 142; 124), (Smith 1996:152). The Chaldaean Sun, as Helios of the hymn, has a connective function and independent function in its respective world (Smith 1996:153). In the Oracles, the Sun in its capacity as the ruler of the planets is called the 'seven rayed' (*haptaktis*). This word is used by Julian in the hymn to the Mother of Gods and could have Mithraic connotation (OC 194).

The Oracles speak of a principle of Necessity which includes a noetic entity which 'holds the All together' according to the order of *Ananke* and *Ananke* a deity in the visible world. In her aspect of Hecate, *Ananke* is responsible for the heavenly bodies. Julian also speaks of Helios as the ruler of the heavenly bodies. It is possible that when Julian states that the Sun rules the scales of Ananke, he is implying that he believes that it rules the heavenly bodies through Ananke (Smith 1996:155).

In one statement Julian seems to imply that the elements are divine, which would accord well with Mithraic belief. Julian writes: 'to certain gods who are held together by King Helios…and guide the fourfold nature of the elements' (151bc). Smith believes that Julian is only following a Neoplatonist reading of Timaeus and does not believe that the elements are of a divine nature (Smith 1996:156). In the Timaeus, the Demiurge ascribes to gods the role of creation in the sensible world since he does not want involve himself in the region of decay. This image seems to anticipate Julian's 'gods held together by Helios". Later Platonists elaborated on the issues concerning the

various powers and roles of gods. Salutius for example discerned four activities of the gods in the cosmos: demiurgic, vivifying, connective and guarding (Smith 1996:157). A passage of Iamblichu s speaks of a 'cosmorcratic rulers (archontes) who administer (*diokountes*) the sublunary elements, and in this regard it is analogous to Julian and therefore seems to reject any Mithraic influences (Smith 1996:157).

A reference found in the hymn to solar *paredroi* has been interpreted as a Mithraic feature. However, it seems that here Julian is taking over material from Iamblichus, who set Monomos and Azizos (identified as Hermes and Ares) as 'the paredroi of Helios' (150d). It is interesting that Julian did not elaborate on this Mithraic implication, if he was concerned about advocating Mithraism (Smith 1996:157).

The hymn to King Helios does not contain allusions to aspects of Mithraic worship, like for example petrogenesis, and no allusions to the multiple grade system and its associated symbolism (Smith 1996:158). We further do not have any mention of Ahriman. It can be argued however, that Julian's main purpose in the hymn is to set out a theoretical exposition and therefore aspects of worship would not necessarily be dealt with.

The hymn associates various gods including Mithras with Helios. These gods are associated with Helios as aspects of Helios. Thus for example Zeus and Apollo are 'in no way different' from him (149bc).

Towards the end of the Hymn Julian quotes the example of the worship at Rome. "If after this I should say that we also worship Mithras, and celebrate games in honour of Helios every four years, I shall be speaking of customs that are somewhat recent" (155b). Smith argues that we should view this statement in the context of proofs that Julian produces in order to show that Helios is the founder of the city (Smith 1996: 158). Smith believes that the passage only suggests that Mithras has a relationship with Helios and does not support the contention that Mithras and Helios are identical. However, the passage taken in its context does seem to propose an identification of Mithras and Helios. Smith further argues that the reference here to Mithras seems to be in terms of cultic worship, which is subservient to the intention of philosophizing Helios (Smith 1996:158).

Julian proposes that the Dioscuri and so by extension the scales of Ananke are identifiable with celestial tropical and polar circles (147cd). We are not sure whether Julian in this instance is borrowing from Mithraic astrology.

There are no direct references to tauroctony in the Hymn. One passage which associates Helios with 'Dionysius, controller of divided substance' (144c), has been argued to testify to a connection between the Mithraic and Orphic mythological traditions of cosmic individualization. Smith argues rather, that the statement refers to the Orphic myth of the killing of Dionysius (Smith 1996:147).

Just as in the hymn to King Helios, so in the Hymn to the Mother of Gods, Mithraic influence is subject to debate. This hymn deals with questions regarding the mother of gods Cybele. Cybele occupies the intelligible domain within the Iamblichan tripartite universe. She is the motherless maiden (VIII. 166b) under whose protection Julian places himself. The mother of gods is the source of the intellectual and creative gods and the mother and spouse of Zeus (VIII. 166ab). Julian admits that the goddess originates from the east, which shows that he had no problems in adopting non-Roman cults. Thus, Smith's argument that Mithraism would appear foreign in Rome seems to

sun counter to the overall trend of the importation of eastern deities to Rome in Julian's period and earlier.

What is interesting, is that in this hymn Helios' function as an intermediary saviour and god is less emphatic. Rather it is especially Attis who seems to take over some aspects, which seemed to have been the privilege of Helios in the preceding hymn. This would suggest, that Julian was not so much about identifying the solar deity he had in mind as stressing its function. In line with this thought, the fact that Mithras is not mentioned too often in Julian's writings would not be as important in establishing his prominence as long as his function of saviour and intermediary can be found to resemble the functions of the solar deity which Julian has in mind.

In the hymn Attis is described as the lowest being in the divine hierarchy. Attis is the creator 'of all things down to the lowest plane of matter' (VIII. 161c). Attis 'resembles the sun's rays' (165d). Attis is similar to human beings since he transgressed his divine calling and visited the region of change and decay where he met a rather tempting nymph. The nymph represents dampness of matter. The First principle discovered this act, here referred to as the Lion (VIII. 168bc). This could have been an allusion to the features of Mithraism, which included the Lion as the symbol of fire. However, this symbolism did not necessarily belong to Mithraism exclusively. In repentance Attis mutilated himself and therefore prepared himself for a divine ascent (VIII. 167c). The concept of the solar ascent and descent of the soul is one of the fundamental features of the Oracles and Iamblichus. Julian stresses Attis' subsequent elevation. Julian writes: "But is not this Logos Attis, who not long ago was out of his senses, but now through his castration is called wise?" (179b).

As hinted Iamblichus believed that it was through the theurgic rituals, that one predisposes oneself to be filled with the power of the gods who will elevate the soul. It is nod due to the individual soul and its power that one is elevated but by the actions of the gods. Thus through the rituals, the gods 'shine out, benevolent and propitious towards the theurgists, calling up their souls and accustoming them, while still in the body, to become detached from those bodies and to be drawn around their eternal and intelligible first principle" (*De myst*. 41.5-11).

Similarly in the Oracles the soul had descended putting on matter and to protect it a layer of garment (ochema, pneuma) has been put on it. The goal is to elevate the soul back to the Father, through the help of Hecate. A theurgic ritual (Smith 1996:100) presumably achieved the contact with Hecate. The Neoplatonists called this process *anagoge* (elevation). This could have been enacted by a ritual elevation (Smith 1996: 104). This kind of ritual could have been employed during Julian's initiation at Ephesus (Smith 1996:104). Julian himself states „an ineffable mystagogia in which the Chaldaean ecstatically celebrated the seven-rayed god through whom he raised up the souls [of men] (Or. 5.172d). The references to the seven-rayed god here could have Mithraic implications.

While Julian does not go far enough in his writing to admit to a real existence of evil, one gains the impression that matter as such is a representation of evil and therefore evil does seem to have a real existence. This would run counter to Turcan's argument that Mithraism was incompatible with Neoplatonism.

Helios appears as a close associate with the mother goddess. Thus, we red: "Helios the Corybant, who shares the Mother's throne and with her creates all things, with

her has providence for all things, and apart from her does nothing, persuaded the Lion to reveal the matter"(167b). As suggested earlier, Helios' intermediary role seems to have been usurped by other deities.

In line with Iamblichan thought the goal of the soul in the hymn is the union with the divine or in other words a kind of return (*epistrophe*). The soul should 'escape from limitedness and generation and inward storm to be translated up to the very gods' (VIII. 169d). Julian writes: "When the soul abandons herself wholly to the gods and entrusts her own concerns absolutely to the higher powers, and then there follow the holy ceremonies just after the performance of sacred rites, at that point I say, since there is nothing to hinder or prevent, for all things reside in the gods, all things subsist in relation to them, all things are filled with the gods, straight away the divine light illuminates our souls" (VIII. 178b).

The hymn associates other Greek intermediary gods with Attis. Thus, Heracles and Dionysios are associated with Attis. Julian makes a further close association of Attis with Helios. "Helios is the 'living, animate, reasoned and beneficent image of the intelligible Father' is the true Logos, as also is Attis, who through the rejection of the world of the senses regained divinity" (Fowden 1981:147).

Julian's warning in the hymn seems to carry Mithraic connotations. Thus, Julian writes that he might be considered an innovator in his belief (XI. 155b). This allusion might hint at Julian's reservation in introducing a fairly novel religious system such as Mithraism. A possible allusion to Mithras occurs towards the end of the Hymn, where Julian writes: "And if I should also touch on the secret teaching of the Mysteries in which the Chaldean, divinely frenzied, celebrated the God of the Seven Rays, that god through whom he lifts up the souls of men, I should be saying what is unintelligible, yea wholly unintelligible to the common herd, but familiar to the happy theurgists" (172d).

Julian's ideas regarding the emperors' exercise of power and role could have Mithraic connotations (Fowden 1981:158). The wise ruler will attempt to destroy the evil wherever it might be located. According to Julian the Tyche would help various cities and cultures only if these lived according to the laws they received from their ethnic gods.

Conclusion. There is no doubt that in his hymn to King Helios and hymn to the Mother of Gods, Julian follows the philosophy of Iamblichus and the Oracles, which were a set text of Neoplatonist theurgy. We have little evidence to associate Iamblichus with Mithraism.

Mithraism as such seems to have had little doctrinal systematization and was predominantly marked by cultic practices. One can argue, that Julian's hymns are indicative of Julian's interest in philosophical speculation and it would be unreasonable for us to expect in these hymns references to Mithraism, which was mainly characterized by cultic worship. That Julian was interested in Mithraism and its cult is confirmed by his initiation into the cult.

Further, one can argue, that Iamblichus and the Oracles did not exclude Mithraism especially if it can be established that it was in doctrinal fluidity. While there are aspects of Mithraism which seem to preclude Platonism, such as for example its cosmological beliefs, this depends on one's interpretation of the doctrines of Mithraism.

Julian followed Iamblichus' notion that an elevation to the gods presupposes not only intellectual knowledge but also concrete theurgic practice. Thus, just because Julian is silent about his cultic spiritual experiences, does not necessarily imply that he was not an ardent supporter or initiate of cults such as Mithraism.

Bibliography

Primary sources:

Julian — *Hymn to King Helios*, transl. W.C. Wright, 1913. Loeb Classical Library.

Hymn to Mother of the Gods, transl. W.C. Wright, 1913. Loeb Classical Library.

Julian — *Letters of Julian*, transl. F. Cumont, Epistulae Leges et Fragmenta Juliani Imperatoris, Paris, 1922.

Secondary sources:

Athanassiadi-Fowden P. 1981 *Julian and Hellenism: An Intellectual Biography*, Oxford.

Bowersock G. W. 1978 *Julian the Apostate*, Duckworth, London.

Browning R. 1975 *The Emperor Julian*, London.

Ferguson J. 1970 *The Religions of the Roman Empire*, Thames and Hudson, London.

Geffcken J. 1978 *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, transl. MacCormack, North-Holland Publishing company, New York.

Smith R. 1996 *Julian's Gods*, Routledge, New York, London.

Philotheos **3** (2003) 150-153

Nikolas K. Gvosdev
Washington

St. John Chrysostom and John Locke: An Orthodox Basis for the Social Contract?

If democratic forms of government are to take root in cultures that have been shaped by the values and practices of Orthodox Christianity, there must be some foundation upon which such institutions can be constructed. More than ten years ago, historian S. Frederick Starr, in writing about the prospects of democratic reform in Russia, utilized the term ”a usable past” to highlight the importance of a country’s history and culture in the reform process.[1]

Modern democracies are based on concepts that, at first glance, appear to be alien to traditional Orthodox understandings of political power and sovereignty. ”Popular sovereignty” and ”representative government” seem to stand in opposition to a view first expressed by Eusebius of Caesarea, that an emperor ”derives the source of imperial authority from above” and that it is God, not the people, that ”entrust government to his charge.”[2]

While this has been the dominant view within Orthodox political thought, it is not the only one. In fact, in the writings of St. John Chrysostom, one can detect the outlines of a theory of the social contract not dissimilar to the formulations presented more than a millennium later by John Locke. Social contract theory postulates that governments are instituted with the consent of the governed. Given that Locke is often considered to be the ”central theorist” of the modern form of democratic, representative government—certainly as it has evolved in North America[3]—then Chrysostom could serve as a useful mediator, grafting the Lockean vision of representative government into the mainstream of Orthodox thought.

In his *Two Treatises of Government* (1690), Locke outlined his theories that government came into existence by the will of the people; that individuals gave up some degree of their natural, God-given freedom to government in return for protection of their persons and of their property. As Locke observed in Chapter 2 (section 87):

> Man being born … with a title to perfect freedom, and an uncontrolled enjoyment of all the rights and privileges of the law of nature, equally with any other man, or number of men in the world, has by nature a power, not only to preserve his property, that is, his life, liberty and estate, against the injuries and attempts of other men; but to judge of, and

---

[1] S. Frederick Starr, ”A Usable Past,” *The New Republic*, May 15, 1989, pp. 24-27.

[2] See the second chapter of Eusebius’ ”Oration in Praise of the Emperor Constantine.”

[3] S. E. Finer, *The History of Government*, Volume III, *Empires, Monarchies and the Modern State* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 1488.

> punish the breaches of that law in others, as he is persuaded the offence deserves, even with death itself, in crimes where the heinousness of the fact, in his opinion, requires it. But because no political society can be, nor subsist, without having in itself the power to preserve the property, and in order thereunto, punish the offences of all those of that society; there, and there only is political society, where every one of the members hath quitted this natural power, resigned it up into the hands of the community in all cases that exclude him not from appealing for protection to the law established by it.

Government is thus a consultative process regulated by law, rather than an unregulated, unpredictable autocracy. The social contract allows for the creation of what Locke calls ”a political, or civil society” (Chapter 2, section 89) In such a society, the people remain the final arbiter, for government has a fiduciary duty to rule on behalf of the common good (Chapter 13, section 149). As Locke observed:

> There remains still in the people a supreme power to remove or alter the legislative, when they find the legislative act contrary to the trust reposed in them: for all power given with trust for the attaining an end, being limited by that end, whenever that end is manifestly neglected, or opposed, the trust must necessarily be forfeited, and the power devolve into the hands of those that gave it, who may place it anew where they shall think best for their safety and security. And thus the community perpetually retains a supreme power of saving themselves from the attempts and designs of any body, even of their legislators, whenever they shall be so foolish, or so wicked, as to lay and carry on designs against the liberties and properties of the subject. (Chapter 13, section 149)

St. John Chrysostom (347-407) is often remembered in the Orthodox world as a model hierarch, a patriarch, a moral theologian, and a liturgical composer. Oftentimes, his role as a civic leader, first in Antioch, then in Constantinople, is overlooked or forgotten. Yet Chrysostom, as a public figure, was constantly involved in political affairs. Well-educated in the classics, he shared with the ancient thinkers a concern for good government that sought to promote the common welfare (”the welfare of the people is the highest law”[4]). This is especially apparent in his Homilies ”On the Statues”—delivered when the city of Antioch awaited news of its fate after statues of the Emperor were defiled—and in his commentaries on the Pauline epistles when they discussed reverence for the emperor and respect for the ruling powers.

Chrysostom is in full agreement with Locke that without the institution of government, human beings would revert to the state of nature. Anticipating Thomas Hobbes’ contention that life in the ”state of nature” would be nasty, brutish, and short, as desperate individuals sought to protect themselves, their families, and their property, Chrysostom observed:

> If you deprive the city of its rulers, we must lead a life less rational than that of the brutes, biting and devouring one another; the rich man, the poorer; the stronger man, the weaker; and the bolder man, him who is more gentle. (Sixth Homily ”On the Statues”, chapter 2)

He re-emphasizes this point in discussing St. Paul’s Epistles to Timothy, when he reiterates that without government and without civil and military authorities,

> … our affairs must necessarily be involved in confusion and trouble; and if they were cut off, we must either serve ourselves, or be scattered up and down as fugitives. For they are a sort of bulwarks thrown up before us, within which those who are enclosed are in peace and safety. (Sixth Homily on First Timothy)

---

[4] In his Sixth Homily on First Timothy, Chrysostom echoes this sentiment, when he states, ”For God has appointed government for the public good.”

This is in agreement with Locke's view that one runs the risk that in the state of nature, without public law or civil society, individuals will be motivated by "ill nature, passion and revenge" and therefore "nothing but confusion and disorder will follow." (Chapter 2, section 13)

But how does the city or the commonwealth go about acquiring its rulers? Like Locke, Chrysostom returns to the beginning of the state of nature—to the creation of humanity—and maintains that God invested human beings with sovereignty.

> At the very time He formed us, He honored our race with this kingdom. For He said, "Let us make man after our image, and after our likeness." What is the sense of this, "after our image, and after our likeness?" The image of government is that which is meant; and as there is no one in heaven superior to God, so let there be none upon earth superior to man. This then is one, and the first respect, in which He did him honor; by making him after His own image; and secondly, by providing us with this principality, not as a payment for services, but making it entirely the gift of His own love toward man; and thirdly, in that He conferred it upon us as a thing of nature. (Seventh Homily "On the Statues", chapter 3)

Chrysostom emphasizes here that human sovereignty is a natural condition, endowed by God as a gift for all humanity. (Herein is the origin of the popular phrase, "The voice of the people is the voice of God.") He then goes on to discuss how human beings, gifted with sovereignty, may then choose how to dispose of that sovereignty, drawing a distinction between what he calls "natural" government versus "elective" authority.

> For of governments there are some natural, and others which are elective; natural as of the lion over the quadrupeds, or as that of the eagle over the birds; elective, as that of an Emperor over us; for he does not reign over his fellow-servants by any natural authority. (Seventh Homily, "On the Statues", chapter 3)

In contrast to Eusebius, who sees imperial authority as a reflection of divine sovereignty, Chrysostom views the emperor as an "elected" power. The emperor's sovereignty does come from God, but it does so because the people, gifted by God with dominion, choose to empower the emperor to act on their behalf. This is because all human beings, in the end, are gifted with free will and the ability to choose.

> For in this respect also you have been honored of God; that what they have as natural advantages He hath permitted thee to achieve of thy own free choice, in order that you may also receive a reward. … But those things which depend on our free choice are not common. (Twelfth Homily "On the Statues", Chapter 6)

So human beings have free choice to allocate their sovereign authority in the form that best secures their freedom and security.

But at this point, Chrysostom runs into a problem. Eusebius and others following in his intellectual footsteps insisted that St. Paul's statement that "there is no authority except from God" (Romans 13:1) meant that any ruler exercising power was legitimate. Indeed, Paul's statement has been used to justify obedience to tyrannical regimes, including the totalitarian dictatorships of the 20th century. How can authority come "from the people" and "from God?"

Discussing St. Paul's statement, Chrysostom makes two critical points. The first is that Paul is discussing the institution of government itself, not specific individuals. Chrysostom clarifies:

> What say you? it may be said; is every ruler then elected by God? This I do not say, he answers. Nor am I now speaking about individual rulers, but about the thing in itself. (Twenty-third Homily on the Epistle to the Romans)

Subjection is not a matter of submitting to the will of a despot, but in accepting the institution of government to legislate and set down rules of conduct for public life. Indeed, given Chrysostom's emphasis on the purpose of government being to establish conditions for peace and security, a so-called ruler who fostered disorder and insecurity would in fact be no true ruler at all and would not be owed any allegiance, for failing to uphold the social contract between government and governed.

The second point—and here Chrysostom comes very close to Locke's concept of the social contract, although without using that actual term—is that governments are instituted by consent to protect the commonwealth. In further comments on the Epistle, Chrysostom says:

> Yet it was for this that from of old all men came to an agreement that governors should be maintained by us, because to the neglect of their own affairs, they take charge of the public, and on this they spend their whole leisure, whereby our goods also are kept safe. For this is their life, this their business, that you may enjoy peace. (Twenty-third Homily on the Epistle to the Romans)

Here, Chrysostom has laid out the basis of social contract theory, which Locke would flesh out in much greater detail a millennium later. Government was instituted by agreement among people for the express purpose of keeping the peace and ensuring safety for the people and their goods.

This is not to argue that Chrysostom argues in favor of the modern system of representative government. Indeed, based on his writings, it would appear that Chrysostom believed that an ideal form of government would be something along the lines of a liberal autocracy—with magistrates and soldiers having all necessary authority to ensure public safety, order and justice but bound to obey the law[5], anticipating some of the political thought of the Slavophiles in 19th century Russia, whose vision of a consultative, limited autocracy was an outgrowth, in part, of ideas found in Chrysostom.

But what is critical is to note that Chrysostom did not believe that the imperial form of governance reflected a divine model but rather was a "popular" choice, the best way to ensure peace and security. Government existed to serve the people and had been empowered by popular sovereignty. Chrysostom therefore appears to reject the "iconic" model proposed by Eusebius, that government—and more specifically monarchy—is "ordained" by God for human society in imitation of divine sovereignty over the universe.

Moreover, the Christian anthropology of Chrysostom and his fellow Cappodocian fathers, stressing humanity's possession of free will and of the ability to choose, reinforces the idea that the people are capable of framing a constitution and government that best meets their needs.

In Chrysostom's writings, therefore, the faint outlines of social contract theory can be detected. The building blocks of the modern democratic system, therefore, are to be found in the thought of one of Orthodoxy's leading theologians. Orthodox countries choosing to pursue the path of political reform toward more representative and inclusive government need not assume that such developments are alien to the religious and philosophical traditions that shaped their cultures. Orthodox thinkers should be prepared to look at the patristic writings with a new eye, to see more clearly what does form a "usable past" capable of anchoring present-day reforms more firmly into the national culture.

---

[5] In his Twenty-third Homily in the Epistle to the Romans, Chrysostom stresses the "benefits done to states by the rulers, as that of good order and peace."

Philotheos **3** (2003) 154-175

Dietmar Wyrwa
Bochum

Augustin und Luther über das Böse

Beängstigt stehen wir vor dem Rätsel des Bösen.* Wir haben erfahren müssen, daß das Böse sich zu unvorstellbaren Aufbäumungen erheben und alle Maßstäbe der Humanität in bodenlose Abgründe reißen konnte, und noch ehe der schwindelerregende Schrecken und das unsägliche Leid recht artikuliert sind, werden wir aufs neue Zeugen, wie uns die Macht des Negativen und Destruktiven immer schon voraus ist und uns unerbittlich einholt. Daß dem Bösen, dem innerweltlich offensichtlich nicht zu entrinnen ist, auch begrifflich-rational, wie es scheint, nicht beizukommen ist, das verschafft den unfaßlichen Erfahrungen eine doppelt quälende Bedrückung. Und doch fühlt sich gerade dadurch das Denken so sehr herausgefordert, daß das Problem des Bösen je länger je mehr zu einer unabweisbaren Fundamentalfrage geworden ist, der sich auch die Theologie nicht entziehen kann. Theologisch über das Böse zu reden heißt freilich, sich einem unheimlich verschärften Problemdruck auszusetzen, weil da Gott ins Spiel kommt und in die Verstrickungen des Zerstörerischen eintritt, weil Gott selbst ins Zwielicht gerät und abgründige, dunkle Seiten zeigt. Theologisch über das Böse zu reden heißt freilich auch, daß es nur im Hören auf das Zeugnis der biblischen Schriften geschehen kann, in denen solche Anfechtungserfahrungen einen einzigartigen Niederschlag gefunden haben. Doch wissen wir auch, daß unser eigener Verstehenszugang auf einem langen geschichtlichen Weg bereits vermittelt und vorgeprägt ist durch das geistige Ringen von Generationen gläubiger Männer und Frauen, die durch Abgründe und Höllen hindurch an die Wahrheit gerührt haben. In diesem Sinne sollen im folgenden Augustin und Luther, die beiden bedeutendsten Stimmen der westlichen, lateinisch-sprachigen Christentumsgeschichte, in den anstehenden Problemen zur Sprache kommen. Ich werde, was Augustin betrifft, nur das Allerelementarste ansprechen können; das wird nicht mehr als ein Vorspann sein. Vor diesem Hintergrund möchte ich dann etwas ausführlicher in einem zweiten Teil auf Luther eingehen.

I. Augustin

Ich beginne sogleich mit Augustin und setze mit einer Erinnerung an die biographischen Umstände[1] ein, unter denen die Frage nach dem Bösen für Augustin zu einer existentiellen, lebensentscheidenden Frage wurde. Als der 19jährige, ergriffen durch die

---

* Zugrunde liegt den Ausführungen ein Vortrag, der auf dem Symposium der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum mit den Kollegen der Universität Tel Aviv in Bochum am 15. bis 17. Oktober 2001 gehalten wurde. Eine englische Übersetzung des Textes wird zusammen mit den anderen Tagungsbeiträgen bei Sheffield Academic Press/Sheffiels (UK) erscheinen.

[1] Vgl. H. Chadwick, *Augustine* (Oxford, 1986) 1-29.

Lektüre von Ciceros *„Hortensius"*, einem protreptischen Aufruf zum philosophischen Leben, eine philosophische Konversion erlebte, da wurde sein ganzes personales Sein verwandelt und die Richtung seines Willens erfuhr eine neue Orientierung in der Hinwendung auf die sich erschließende Dimension des Geistigen, der Weisheit[2]. Doch zugleich kam damit eine dualistische Haltung in ihm zum Vorschein, die ihn innerhalb weniger Tage[3] den Manichäern in die Arme trieb. Das soeben erweckte Streben nach der Weisheit hatte die nichtigen Hoffnungen auf Karriere und Ruhm, die der angehende Rhetor in sich hegte, zurückgedrängt, aber in seinem Inneren rumorten die Fragen der großen Welträtsel erst recht weiter. Augustin bezeugt selbst[4], daß es neben einigen anderen Fragen vornehmlich die nach dem Bösen, *unde malum*?, war, durch die er für den Manichäismus, dem er neun Jahre lang als Auditor angehören sollte[5], gewonnen wurde. Freilich, das manichäische Religionssystem mit seinem absoluten Dualismus zweier von Ewigkeit her bestehender, antagonistischer Prinzipien, des Kampfes zwischen Gut und Böse, war nicht wirklich in der Lage, auf sein unruhiges Drängen nach geistiger Bewältigung der großen Probleme eine versöhnende Antwort zu geben, sondern ließ, je länger je mehr, nur quälend empfundene Zerrissenheit zurück. Erst Jahre später erfuhr er in seiner verzweifelten Lage intellektuelle Hilfe, als ihm in Mailand von einem Bekannten einige wenige neuplatonische Bücher – in lateinischer Übersetzung – ausgeliehen wurden, die er geradezu verschlungen hat[6]. Sie eröffneten ihm ein Verständnis für die geistig strukturierte Einheit der Wirklichkeit im Ganzen, zumal ein Verständnis dessen, wie auch das Nichtige und Böse in diese vom Geist bestimmte Wirklichkeit integriert sei, indem sich das Böse als Beraubung, als Verderbnis des Guten, als *privatio boni* erwies[7]. Ich kann die Skizze der inneren Entwicklung Augustins, die erst mit seiner Bekehrung, ja wenn man so will, erst mit der Entdeckung der Gnadenlehre zum Abschluß gelangen wird, im Grund bereits hier abbrechen; denn nun hatte Augustin eine bleibende Konstante seiner Weltsicht gefunden. Der dramatisch vollzogene Umbruch seiner Bekehrung wird dank der Begegnung mit dem Apostel Paulus das bisher nur intellektuell Aufgenommene in die Lebenserfahrung des schöpferisch erneuernden Glaubens eingehen lassen[8]. Und noch einmal wird das intensive Paulusstudium, das den Durchbruch zur vollen Gnadenlehre[9] herbeiführen sollte, einen Schritt weiter führen und den anfänglich noch weithin philosophischen Referenzrahmen seines Denkens im Generellen abbauen. Aber es kann keine Frage sein, daß Augustin die damals vom Neuplatonismus übernommenen hilfreichen Grundgedanken,

---

[2] Aurelius Augustinus, *Confessiones* (CChr.SL 27; L. Verheijen (ed.), Tournhout, 1981) III 4,7-8. Hinsichtlich der Querverweise in den sog. ersten Confessiones in *De beata vita* 1,4 [J. Doignon (ed.), *De beata vita. La vie heureuse* (Bibliothèque Augustinienne 4/1; Paris, 1986) 54-58. 135-140] vgl. P. Courcelle, *Recherches sur les confessions de Saint Augustin* (Paris, 1968) 269-290.

[3] Aurelius Augustinus, *De duabus animabus* (CSEL 25/1; J. Zycha (ed.), Wien, 1891) 1,1.

[4] *Conf.* III 6,10. 7,12.

[5] *Conf.* IV 1,1.

[6] *Conf.* VII 9,13.

[7] *Conf.* VII 11,17-16,22.

[8] *Conf.* VII 21,27.

[9] Aurelius Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (CChr.SL 44; A. Mutzenbecher (ed.), Turnhout, 1970) I, II, 1-22 mit Augustins Auslegung von Paulus, Röm 9,10-29; R. Lorenz, „Das vierte bis sechste Jahrhundert", in: K.D. Schmidt/E. Wolf [eds.], *Die Kirche in ihrer Geschichte 1*, C1 (Göttingen, 1970) 60, erklärte mit vollem Recht: „diese Seiten haben weltgeschichtliche Bedeutung".

namentlich das Verständnis des Bösen als Ermangelung, als Beraubung an Gutem zeitlebens festgehalten hat und daß diese sein ganzes Werk durchziehen. Die Theorie der *privatio boni* ist ein Angelpunkt im literarischen Kampf gegen die Manichäer[10]; sie spielt naturgemäß in der Autobiographie der „*Confessiones*" eine bedeutende Rolle; sie ist ein Baustein für das gewaltige Konzept der Lehre von den beiden *civitates*[11]; auch zögert Augustin nicht, sie in Predigten vor seiner Gemeinde in Hippo Regius auszubreiten[12]; noch in der späten, kompendienhaften Zusammenfassung der Glaubenslehre, in seinem „*Enchiridion de fide spe et caritate*"[13] nimmt sie einen markanten Platz ein; und am Ende seines Lebens, in der Kontroverse mit Julian, wird Augustin wiederum auf diese fundamentalen Einsichten zurückgreifen[14].

Die vordringliche Aufgabe meiner Ausführungen muß deshalb sein, das Konzept der *privatio boni*, wie es sich in der ausgereiften Gestalt seit etwa Mitte der 90er Jahre darstellt, so exakt wie möglich zu umreißen[15]. Ich möchte dies anhand von sieben kurzen Thesen versuchen.

1. Augustins Theorie des Bösen als *privatio boni* setzt die Lehre von der Schöpfung voraus, ohne deren Hintergrund sie nicht zu verstehen ist. Demnach ist damit einzusetzen, daß der trinitarische Gott, die *summa essentia*, das *summum bonum*, der Schöpfer ist, der alles aus dem Nichts ins Sein gerufen hat. Das Sein der Geschöpfe ist mithin ein von Gott verliehenes Sein, das er in einer hierarchischen Ordnung, jeweils unterschiedlich, damit alles in der Gesamtheit dasei, geschaffen hat[16]. Und es ist, da aus dem

---

[10] Aurelius Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (CSEL 90; J.B. Bauer (ed.), Wien, 1992) II, II,2-VIII,11; Aurelius Augustinus, *De natura boni* (CSEL 25/2; J. Zycha (ed.), Wien, 1892); Aurelius Augustinus, *Contra epistulam Manichaei* (Bibliothèque Augustinienne 17; R. Jolivet / M. Jourjon (eds.), Paris, 1961) XXV 27f., XXXIII 36-XL 48.

[11] Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* (CChr.SL 47, 48; B. Dombart / A. Kalb (eds.), Turnhout, 1955) XII, 1-8.

[12] Aurelius Augustinus, *Sermones* (PL 38; J.-P. Migne (ed.), Paris, 1845) 96 V,5; 182 III.V,5; 214, 3; Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* (CChr.SL 39.40; E. Dekkers / J. Fraipont (eds.) Turnhout, 1956) LXVIII s.I 5; CXLI 18.

[13] Aurelius Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (CChr.SL 46; E. Evans (ed.), Turnhout, 1969) III 11-16.

[14] Aurelius Augustinus, *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum Opus* (PL 45; J.-P. Migne (ed.), Paris, 1865) III 206; V 44; VI 16.

[15] Das Buch von G.R. Evans, *Augustine on Evil* (Cambridge, 1982) möchte die Entwicklung von Augustins Reflexionen über das Böse in allen ihren komplexen Aspekten unter einem biographischen Gesichtspunkt darstellen, wobei zwei entscheidende geistige Phasen den Nachdruck tragen: die Begegnung mit dem Manichäischen Religionssystem und die Pelagianische Kontroverse. Das Buch behandelt in der Tat das weite Spektrum der Aspekte, die bei Augustin mit dem Bösen verknüpft sind. Es führt aber nur sehr wenig über Augustins zentrales Konzept der *privatio boni* aus, das er aufgrund seiner Lektüre der neuplatonischen Bücher entwickelt hat (jedoch vgl. ebd. S 34ff.). Das führt konsequent zu der von G.R. Evans vertretenen Meinung, daß nach Augustins Sicht das Böse Nichts ist – ein Urteil, das Augustin (trotz *Soliloquia* I 1,2) nicht präzise wiedergibt – und daß Augustin das Böse als irrelevant, als bedeutungslos, als trivial oder einfach als schlicht lächerlich erachtete – was er eindeutig nicht tat. Nach wie vor wertvoll sind die älteren Untersuchungen von G. Philips, *La raison d'être du mal d'après St. Augustin* (Louvain, 1927) und R. Jolivet, *La problème du mal d'après St. Augustin* (Paris, 1936). Vgl. Auch die starken Argumente von D. A. Cress, Augustine's Privation Account of Evil. A Defense, in: *Augustinian Studies 20* (1989) 109-128, der die Mißverständnisse, die der modernen Kritik an Augustins Theorie zugrunde liegen, einer überzeugenden Widerlegung unterzieht. Die jüngste Prublikation zum Thema ist Chr. Schäfer, *Unde malum. Die Frage nach dem Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius* (Würzburg, 2002).

[16] *Ench.* III 9-10: … bonitatem credere creatoris qui est deus unus et verus, nullamque esse naturam quae non aut ipse sit aut ab ipso: eumque esse trinitatem … Ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona

Nichts entstanden, ein wandelbares Sein, das seine Ordnung in Abhängigkeit von Gott bewahren soll. Als solches aber ist alles, was ist, gut – womit keine bloße Tautologie gegeben ist, sondern gesagt ist, daß jedes Sein, jede Natur, als an seiner Stelle nach dem göttlichen Schöpfungsplan geschaffen, sein Maß, seine Form und seinen Frieden mit sich hat[17]. In dieser monistisch, schöpfungstheologisch verstandenen Seinsordnung, kann es kein Wesen geben, das als solches dem höchsten Sein entgegengesetzt wäre, weil alles von ihm geschaffen ist – außer dem Nichts[18].

2. Aus dem Gesagten folgt ein entscheidender Satz, nämlich der: Das Böse ist keine Substanz[19]. Es könnte dies nur sein, wenn es ein Gott entgegengesetztes Wesen, ein Gott entgegengesetztes Prinzip gäbe – was ausgeschlossen ist.

3. Wenn das Böse selbst aber keine Substanz ist, so setzt es notwendigerweise eine, wenngleich wandelbare, doch gute Natur voraus, an der es auftreten kann[20]. Das Böse ist die Verderbnis, die Beeinträchtigung, die Minderung der Natur, an der es auftritt und deren Güte es raubt – eben *privatio boni* –, ohne zu deren völligem Nichtsein zu führen[21]. Denn würde der Prozeß der Verderbnis bis zur völligen Auflösung der Natur führen, gäbe es keine Natur, aber auch keine Verderbnis mehr, die der Natur schaden könnte. Insofern gilt der paradoxe Satz[22], daß böse nur das sein kann, was gut ist: gut als Natur, böse als deren Verderbnis[23]. Die äußerste Konsequenz dieses Verständnisses

---

trinitate creata sunt omnia, nec summe nec aequaliter nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula: simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. *De civ. Dei* XII 2: Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo inmutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit ...; vgl. *De civ. Dei* XI 16.

[17] *De civ. Dei* XII 5: Naturae igitur omnes, quoniam sunt et ideo habent modum suum, speciem suam et quandam secum pacem suam, profecto bonae sunt; et cum ibi sunt, ubi esse per naturae ordinem debent, quantum acceperunt, suum esse custodiunt; Sapientia 11, 21: *sed omnia mensura et numero et pondere disposuisti*, (bezogen auf die physikalisch-mathematische Struktur der göttlichen Schöpfung) spielt eine herausragende Rolle in Augustins kosmologischem Verständnis, vgl. *De civ. Dei* XI 30; XII 19, *Ench.* IX 30; XXXI 118.

[18] *De civ. Dei* XII 2: ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe, quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumque essentiarum, essentia nulla contraria est.

[19] *Conf.* VII, 12, 18: … malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia …; *Conf.* VII 16, 22; *Ench.* III 11: non enim ulla substantia …; *De mor. eccl.* II IV, 6: … malum … non enim secundum essentiam, sed secundum privationem verissime dicitur; *Contra epist. Man.* XXXIII 36: … quaesivimus, quid esset malum, neque hoc naturam, sed contra naturam esse cognovimus …

[20] *De civ. Dei* XXII 1: quae (sc. mala) omnino nulla essent, nisi natura mutabilis, quamvis bona et a summo Deo atque incommutabili bono, qui bona omnia condidit, instituta, peccando ea sibi ipsa fecisset; quo etiam peccato suo teste convincitur bonam conditam se esse naturam; nisi enim magnum et ipsa, licet non aequale Conditori, bonum esset, profecto desertio Dei tamquam luminis sui malum eius esse non posset; *De civ. Dei* XI 17: Quia sine dubio, ubi est vitium malitiae, natura non vitiata praecessit.

[21] *De civ. Dei* XII 5: ita ut nec tanta corruptio, quanta usque ad interitum naturas mutabiles mortalesque perducit, sic faciat non esse quod erat …

[22] *Ench.* IV 13: … res mira … dici videatur absurde …

[23] *De civ. Dei* XII 3: … isto modo dici potest, vitium esse nec in summo posse bono nec nisi in aliquo bono. Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam; quoniam naturae etiam illae, quae ex malae voluntatis initio vitiatae sunt, in quantum vitiosae sunt, malae sunt, in quantum autem naturae sunt, bonae sunt. *De civ. Dei* XIV 11: … bona tamen sine malis esse possint, sicut Deus ipse verus et summus … mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae, in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt.

ist die, daß noch der Teufel trotz seiner abgrundtief bösen Verkehrtheit einen gewissen Rest einer guten Natur, einen gewissen Restfrieden hat, den ihm Gott nicht entzieht, denn sonst würde er aufhören, überhaupt zu existieren[24].

4. Konkret stellt sich das Böse im bösen Willen dar, in der willentlichen Abwendung von Gott. Augustin bestimmt den Tatbestand sehr präzis: Die böse Wendung des Willens geschieht nicht zum Bösen hin – was sollte das auch sein?, sondern auf böse Weise in einem Akt des Hochmuts und der Selbstliebe, indem der Wille sich vom höchsten Gut abwendet zu einem niederen Gut hin und damit die von Gott gewollte Ordnung der Naturen durchbricht[25]. Und weiter erklärt er: Dafür, daß der Wille sich von Gott abkehrt und böse wird, gibt es keine bewirkende Ursache, keine *causa efficiens*[26]. Eine Ursache des bösen Willens finden zu wollen ist so, wie die Finsternis sehen und das Schweigen hören zu wollen: wir können beides nur in defizienter Weise wahrnehmen. Analog gibt es für den bösen Willen eine *causa deficiens*, aber keine *causa efficiens*. D.h. grundlos macht sich der Wille selbst böse, indem er von Gott abfällt. Augustin denkt dabei an die abtrünnigen Engel und die Stammeltern, während das übrige Menschengeschlecht ja schon mit diesem Defekt geboren wird.

5. Ein kurzer Vergleich mit dem Neuplatonismus, dem Augustin ja die entscheidende Anregung verdankte, speziell ein Vergleich mit Plotin darf an dieser Stelle nicht fehlen[27], denn beide gehen in der Ausformulierung ihrer Theorie in charakteristischer Weise auseinander. Plotin fordert, man dürfe bei der Erklärung des Bösen nicht bei dem verkehrten Willen, also bei einem seelischen Übel, das ein abgeleitetes sei, stehen bleiben, sondern müsse bis zum ersten Übel vordringen. Das erste Übel sei aber nicht bloß eine Disposition der Seele mit einem Mangel, sondern ein außenstehendes; es sei die Materie, die niederste und schwächste Emanation des Einen, nahe dem Nichts, und als solche erst im Vollsinn *privatio boni*. Sofern etwas die Materie in sich aufnimmt –

---

[24] *De civ. Dei* XI 17: Quapropter etiam voluntas mala grande testimonium est naturae bonae … diabolus institutione illius (sc. Dei) bonus, voluntate sua malus …; *De civ. Dei* XIX 13: Quapropter est natura, in qua nullum malum est vel etiam in qua nullum esse malum potest; esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest. Proinde nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est; sed perversitas eam malam facit. *De civ. Dei* XXII 24: Neque enim damnando aut totum abstulit quod dederat, alioquin nec esset omnino; aut eam removit a sua potestate, etiam cum diabolo poenaliter subdidit, cum nec ipsum diabolum a suo alienarit imperio; quando quidem, ut ipsius quo que diaboli natura subsistat, ille facit qui summe est et facit esse quidquid aliquo modo est. Aurelius Augustinus, *Tractatus in Iohannis Evangelium* (Bibliothèque Augustinienne 72; M.-F. Berrouard (ed.) Paris, 1977) XXVII 10. *Contra sec. Juliani resp. imperfectum Opus* VI 16.

[25] *De civ. Dei* XII 8: Deficitur (sc. mala voluntas) enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est.

[26] *De civ. Dei* XII 7: Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Zum folgenden Vergleich (wie in *De civ. Dei* XXII 1) siehe Plotinus, *Enneades* (ed. P. Henry, Oxford, 1964) I 8 (51) 4, 30ff.; I 8 (51) 9, 19ff.

[27] Besonders wichtig sind zwei Abhandlungen: Plotinus, *Enn.* II 4 (12) (περὶ τῶν δύο ὑλῶν) und *Enn.* I 8 (51) (πόθεν τὰ κακὰ), obwohl die Lehre überall in seinem Werk begegnet, z.B. *Enn.* III 6 (26) 11, 24-36; VI 7 (38) 28, 7ff. Vgl. A. H. Armstrong, "Plotinus", in: A. H. Armstrong [ed.], *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1970) 193-268, bes. 256f., und die sehr eingehende Erörterung von K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin* (Abhandlung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse 1993,8; Stuttgart, 1993) 55-81. 112-121.

und das betrifft die gesamte Körperwelt – oder durch Fernwirkung sich auf sie ausrichtet wie der unvernünftige Seelenteil, erweise es sich als ein abgeleitetes Übel zweiten oder weiteren Grades[28]. – Man sieht mithin, daß Augustin diesen von Plotin geforderten letzten Schritt nicht mehr mitvollzieht. Er bleibt, plotinisch gesprochen, beim abgeleiteten Übel, bei dem seelischen Übel des bösen Willens stehen. Konsequenterweise werden von der augustinischen Fassung der *privatio boni* die Übel im Tier- und Pflanzenreich sowie die in der unbelebten Natur nicht betroffen, weil sie nicht aus einer verkehrten Willensstrebung resultieren. Im Blick auf die Güte der Schöpfungsordnung im Ganzen neigt Augustin dazu, sie nach stoischen Mustern zu neutralisieren[29].

6. Es wäre allerdings sehr verfehlt, Augustin eine Verharmlosung des Bösen anlasten zu wollen. Tatsächlich kann sein Sündenpessimismus kaum noch überboten werden. Der Abfall des freien Willens, ein Akt des Hochmuts und der Selbstliebe, hat als *privatio boni* die Güte der Geschöpflichkeit des Menschen beschädigt und eine gravierende Seinsminderung mit sich gebracht. Unmittelbare Folge der Ursprungssünde ist die lange Serie des Elends, die der Mensch auf sich geladen hat: der Verlust der Willensfreiheit, Unwissenheit im Sittlichen, Begierden nach Schädlichem, Irrtum und Schmerzen, Furcht und Lüste, dazu vor allem der Tod[30]. Indem die Nachkommenschaft der Stammeltern – schon von der Wurzel her verderbt – in Sünde, Strafe und Tod verstrickt ist, steht die gesamte Menschheit unter dem Zorn Gottes. In dieser Hinsicht kommen auch die physischen Übel der außermenschlichen Natur in Betracht, die den Menschen als Strafe für die Erbsünde treffen.

Andererseits bleibt als Gottes Kreatur die Natur des Menschen, vermindert zwar, dennoch gut, was sich in den von Gott gewährten Gaben der Fortpflanzung und der Arterhaltung nach Form, Gefüge und Eintracht der Glieder sowie der Vernunft manifestiert. Anderes kommt hinzu. Es wäre instruktiv, in diesem Zusammenhang drei Kapitel aus "*De Civitate Dei*"[31] zu lesen, wo Augustin auf 11 langen Seiten das Elend des menschlichen Lebens – dort auch die bedenkenswerte Frage, warum wir so schwer lernen, aber so leicht vergessen – und die natürlichen Gaben des Schöpfers gegenüberstellt. Die Faustregel lautet: *malum, quod a parente trahitur, et bonum, quod a creante tribuitur*: Das Böse zieht man sich vom Stammvater zu, das Gute wird von Gott verliehen[32].

---

[28] Vgl. Plotinus, *Enn*. I 8 (51) 8, 37-44; 11, 1-18; 14, 49-54. Die Frage, ob Porphyrius in seinen verlorenen Werken die Lösung Augustins schon vorbereitet oder vorweggenommen habe, kann hier nicht verfolgt werden.

[29] *De civ. Dei* XII 4: Ceterum vitia pecorum et arborum aliarumque rerum mutabilium atque mortalium vel intellectu vel sensu vel vita omnino carentium, quibus eorum dissolubilis natura corrumpitur, damnabilia putare ridiculum est …

[30] *Ench*. VIII 23ff.: … rerum quae ad nos pertinent bonarum causam non esse nisi bonitatem dei, malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli hominis postea. Hoc primum est creaturae rationalis malum, id est prima privatio boni. Deinde iam etiam nolentibus subintravit ignorantia rerum agendarum et concupiscentia noxiarum, quibus comites subinferuntur error et dolor, quae duo mala quando imminentia sentiuntur, ea fugitantis animi motus vocatur metus. Porro animus cum adipiscitur concupita, quamvis perniciosa et inania, quoniam id errore non sentit, vel delectatione morbida vincitur vel vana etiam laetitia ventilatur (hier die bekannten vier stoischen Affekte gemäß Plato, *Phaedo* 83b, Respublica IV 429d, *Theaet.* 156b). Ex his morborum non ubertatis sed indigentiae tanquam fontibus omnis miseria naturae rationalis emanat … Sed homo habet et poenam propriam, qua etiam corporis morte punitus est.

[31] *De civ. Dei* XXII 22-24.

[32] *De civ. Dei* XXII 24.

7. Ein letzter Punkt betrifft die Frage, wie Gottes Haltung angesichts des Sündenfalls zu denken ist. Augustin erklärt: Gott sah den Sündenfall voraus und ließ ihn zu. Aber er wußte auch, wie er von dem Bösen guten Gebrauch machen würde, indem er das Böse entsprechend seiner Prädestination in eine gute Ordnung eingliedern wird, sei es durch gerechte Strafe der ewigen Verdammnis, sei es durch barmherzige Erlösung. Gott ist darüber nicht zu tadeln, und niemand kann sich rechtens beklagen[33]. So mündet zuletzt noch die Prädestinationslehre, die selbst von Härten ja nicht frei ist, in Gedanken ein, die der Theodizee dienen.

Ich muß damit mein kurzes Exposé zu Augustin abbrechen und komme zum Hauptteil.

II. Luther

Ich beginne wiederum mit einer Erinnerung an den biographischen Hintergrund. Für Luther hatte die Frage *unde malum* bekanntermaßen keine derart existentielle, lebensentscheidende Bedeutung wie für Augustin. Wenn Luther in seiner Klosterzeit durch Höllen von Anfechtungen und Verzweiflungen ging, so war es die Gewissensangst des Sünders vor dem zürnenden, richtenden Gott, die ihn unter unsagbaren Qualen umtrieb, nicht die vergleichsweise abstrakte Frage nach dem Bösen. In den Anfechtungen, gerade insofern sie auch nach dem befreienden Durchbruch zur Gewißheit der Glaubensgerechtigkeit nicht aufhörten, sondern in wechselnden Abständen und Formen sein ganzes weiteres Leben begleiteten, - in diesen Anfechtungsnöten durchlebte Luther indessen Erfahrungen des Bösen von spezifischer Art, indem er in ihnen den Inbegriff des personhaften Bösen am Werke sah: den Teufel, Satan, Luzifer oder wie immer er auch heißen mag[34]. Daß Luther infolgedessen ungemein häufig und drastisch den Teufel

---

[33] *De civ. Dei* XII 23: Nec ignorabat Deus hominem peccaturum et morti iam obnoxium morituros propagaturum eoque progressuros peccandi inmanitate mortales … Sed praevidebat etiam gratia sua populum piorum in adoptionem vocandum ... *De civ. Dei* XVII 11: … et quos liberandos non esse praescivit, ad utilitatem liberandorum et comparationem duarum inter se a contrario civitatum non utique vane in totius rationalis creaturae pulcherrima atque iustissima ordinatione constituit. *De civ. Dei* XXI 12: … ita dispertiatur genus humanum, ut in quibusdam demonstretur quid valeat misericors gratia, in ceteris quid iusta vindicta. Neque enim utrumque demonstraretur in omnibus, quia, si omnes remanerent in poenis iustae damnationis, in nullo appareret misericors gratia; rursus si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret veritas ultionis. *De civ. Dei* XXII 1: qui (sc. deus), cum praesciret angelos quosdam per elationem … tanti boni desertores futuros, non eis ademit hanc potestatem (sc. liberum arbitrium), potentius et melius esse iudicans etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere … quem (sc. hominem) similiter cum praevaricatione legis Dei per Dei desertionem peccaturum esse praesciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem, simul praevidens, quid boni de malo eius esset ipse facturus. *Ench.* XXIV 95f.: Non ergo fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat vel ipse faciendo. Nec dubitandum est deum facere bene etiam sinendo fieri quaecumque fiunt male. Non enim hoc nisi iusto iudicio sinit, et profecto bonum est omne quod iustum est. *Ench.* XXVI 100: … impleret ipse (sc. deus) quod voluit, bene utens et malis tanquam summe bonus, ad eorum damnationem quos iuste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem quos benigne praedestinavit ad gratiam … ut miro et ineffabili modo non fiat praeter eius voluntatem quod etiam contra eius fit voluntatem, quia non fieret si non sineret, nec utique nolens sinit sed volens (welch bemerkens-werte Aussage!); nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere possit bene. *Ench.* XXVIII 104.

[34] Vgl. die Biographie von H. A. Oberman, *Luther. Man between God and Devil* (New Haven, 1989), der von diesem spezifischen Gesichtspunkt aus den Zugang zur Person Luthers versucht. Spezialstudien zum Thema sind H.-M. Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers* (FKDG 19; Göttingen, 1969), G. Ebeling, *Lutherstudien* (Bd. 2. Disputatio de homine. Teil 3. Die theologische Definition des Menschen: Kommentar zu These 20-40; Tübingen, 1989) 208-271 und H.-Chr. Knuth, „Zwischen Gott und Teufel – Martin Luther über den Menschen", *Luther* 64, 1993, 10-23.

im Munde führen konnte, ist schon seinen Zeitgenossen aufgefallen[35]. Interessanterweise scheint sich nun in Luthers Reden vom Teufel eine bestimmte Entwicklungstendenz abzuzeichnen[36]. Die größte Dichte der Teufelsvorstellungen findet sich mitnichten beim jungen Luther, sondern erst schrittweise treten massivere Häufungen in der Erwähnung, inhaltliche Anreicherungen des Bildes und Züge zur Verselbständigung der Teufelsgestalt auf, bis etwa um 1535 ein Höhepunkt erreicht ist, während die Tischreden für sich einen Sonderfall darstellen. Offenbar ist Luthers Reden vom Teufel kein bloßes Relikt der spätmittelalterlichen Vorstellungswelt, das nach und nach abgebaut würde. Bezeichnenderweise rücken neben den herkömmlichen Elementen sukzessiv gerade solche Aussagekreise ins Zentrum – es sind dies: der Teufel als Anfechter und Ankläger der Gewissen, als Verfälscher und Unterdrücker des Evangeliums und als Zerstörer der gottgewollten irdischen Ordnungen – also gerade solche Aussagekreise treten ins Zentrum, die der theologischen Profilierung der Lehre vom Wort Gottes ein dialektisch-antithetisches Rastersystem zu unterlegen vermögen. Das wird allgemein zu berücksichtigen sein.

Mit meinen folgenden Ausführungen möchte ich mich i.W. auf Luthers Schrift "*De servo arbitrio*" vom Jahre 1525 stützen[37], also auf diejenige Schrift, in der Luther mit äußerster Leidenschaft die Auseinandersetzung mit Erasmus um die Frage nach dem freien Willen geführt hat. Sie nimmt in der angesprochenen Entwicklungstendenz der Rede vom Teufel ein Stadium ein, wo eine ausgereifte, wenn auch noch nicht ganz abgeschlossene Gesamtposition erreicht ist. Vor allem aber hat Luther nirgendwo sonst, weder früher noch später, so tiefdringend, so abgründig die Thematik des Bösen behandelt wie gerade in dieser Schrift, die er selbst übrigens später als einzige neben seinen Katechismen für erhaltenswert erachtete[38].

Ich werde meine Skizze auf fünf Unterpunkte konzentrieren.

1. Die Welt ist ein Kampfplatz, wo Gott und der Teufel frontal aufeinanderprallen und sich in vollster Schärfte gegenseitig bekriegen. Luther stehen zahllose Variationen der Ausdrucksweise zu Gebot, um diesen unversöhnlichen Kampf von globalem, ja kosmischem Ausmaß, der vorerst nur Tumult und Chaos im Gefolge hat, zu beschreiben.

---

[35] Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (WA 26, Weimar, 1909) 241-509, 401, 3f., 402, 18ff.

[36] H.-M. Barth, „Zur inneren Entwicklung von Luthers Teufelsglauben", *Kerygma und Dogma* 13, 1967, 201-211.

[37] Martin Luther, *De servo arbitrio (1525)* (WA 18, Weimar, 1908) 551-787. Weniger historisch orientiert, sucht der Kommentar von H. J. Iwand in: Martin Luther, Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam. Martin Luther, *Ausgewählte Werke* (H. H. Borcherdt / G. Merz (eds.) Ergänzungsreihe 1, 3. Aufl. München, 1975) die innere Stringenz der theologischen Position zu erschließen. Der Wortindex (WA 66, Lateinisches Sachregister, Weimar, 1995), s.v. malus 365-370, ist ein unentbehrliches Hilfsmittel, und ein vollständiger Überblick über Luthers Wortgebrauch ist ermöglicht, seit der erste Band des deutschen Wortregisters jüngst erschienen ist (WA 69, Deutsches Sachregister, Weimar, 2001), s.v. böse, 417-429. Unter den zahllosen Studien zu Luthers Schrift gegen Erasmus, die in der Regel nicht speziell auf das Problem des Bösen eingehen, sei hier nur M. Doerne, *Gottes Ehre am gebundenen Willen. Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in De servo arbitrio* (Luther = Jahrbuch 20, Weimar, 1938) 45-92, wegen seiner Eindringlichkeit und Th. Reinhuber, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio* (Berlin/New York, 2000), genannt. Hier wird auch das Problem des Bösen erörtert.

[38] Martin Luther, Brief Nr. 3162, Luther an Wolfgang Capito in Straßburg 9. Juli 1537 (WA.BR 8, Weimar, 1938) 99, 5-8.

Teufel, Welt und Sünde gehören dabei gewissermaßen zu einer festen Trias[39], die die satanischen Fronten in diesem Kampf aufseiten des Bösen abstecken: das Reich der Finsternis steht gegen das Reich des Lichts, und das Reich des Lichts steht gegen das Reich der Finsternis[40].

Schon hier drängt sich ein erster Seitenblick auf Augustin auf. Wenn Augustin auf solcher Linie zwei *civitates* gegenüberstellte, die *civitas Dei* und die *civitas diaboli*, dann machte er den Gegensatz zwischen beiden auf der Ebene des Willens fest: dem Willen nach gut die eine, dem Willen nach böse die andere; der Gegensatz betraf aber nicht das Sein bzw. die Natur beider als solcher, die – in sich gewiß hierarchisch-teleologisch im Sinne der Seinskategorie gestuft – immerhin Gottes Schöpfung darstellen[41]. Luther hat für eine solche Differenzierung, d.h. für die darin beschlossene ontologische Betrachtungsweise keinen Raum gelassen. Daß auch noch das Böse eine kreatürliche Güte des zugrunde liegenden Seienden voraussetzen könnte, daran hat er nie gedacht. Ausgeblendet, ja geradezu verdampft ist bei ihm, was mit seiner nominalistischen Herkunft zusammenhängen dürfte, das Fundament der Ontologie, das diese so dualistisch anmutende Weltsicht vom Kampf zwischen Gott und Satan schöpfungstheologisch hätte abfedern können.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang, daß Luther die Berufung auf jenen Vers der Billigungsformel am Ende des ersten Schöpfungsberichtes Gen 1,31: ”und siehe, es war sehr gut”, nicht hat gelten lassen. Dieses Wort – so Luther – war vor dem Sündenfall gesagt; außerdem – und das ist die schärfere Disputation – war es ein Urteil aus der Perspektive Gottes, die mit menschlichen Maßstäben (eingeschlossen natürlich die Ontologie) absolut inkommensurabel ist[42].

Wie hart sich Luther tatsächlich an der Grenze des theologisch Zumutbaren bewegt, dürfte seine Aufnahme des Pauluswortes vom Gott dieser Welt (2 Kor 4,4)

---

[39] Vgl. die Belege bei J. Meyer, *Historischer Kommentar zu Luthers kleinem Katechismus* (Gütersloh, 1929) 100f.

[40] *De serv. arb.* (WA 18) 743, 32-35: Quodsi a regno et spiritu Dei alienum est, necessario sequi, quod sub regno et spiritu Satanae sit, cum non sit medium regnum inter regnum Dei et regnum Satanae, mutuo sibi et perpetuo pugnantia. (WA 18) 627, 34-38: Ita implacabili discordia verbum Dei et traditiones hominum pugnant, non aliter atque Deus ipse et Satan sibi invicem adversantur et alter alterius opera dissolvit et dogmata subruit, tanquam si duo reges alter alterius regnum populetur. Qui non est mecum, ait Christus, contra me est [Mt 12,30]; (WA 18) 658, 13-16; 659, 6f.: Quid enim est universum genus humanum, extra spiritum nisi regnum Diaboli … confusum cahos tenebrarum? (WA 18) 782, 21-23: … Scriptura ubique Christum per contentionem et antithesin praedicat … ut quicquid sine Christi spiritu fuerit, hoc Satanae impietati, errori, tenebris, peccato, morti et irae Dei subiiciat …; Martin Luther, *Predigten des Jahres 1537* (WA 23, Weimar, 1901) 716, 33-37: Weiter folget, das auch der Teufel nichts wider uns schaffen kann, denn durch Christum sind wir von des Teufels gewalt und Reich erloeset, welchs ein Reich der finsternis, irthums, der sunde und des todes ist, weil Er uns in sein Reich versetzt hat, das ein Reich des liechts, rechten verstands, der gerechtigkeit und des lebens ist.

[41] Aurelius Augustinus, *De civ. Dei* XI 33: …has duas societates angelicas inter se dispares atque contrarias, unam et natura bonam et voluntate rectam, aliam vero natura bonam, sed voluntate perversam …; *De civ. Dei* XXII 1.

[42] *De serv. arb.* (WA 18) 708, 19-709, 4: Altera caussa, quod ea, quae fecit Deus, sunt valde bona … [Gen. 1,13]. Primo dicimus, quod hoc dictum est ante lapsum hominis, ubi quae Deus fecerat, erant valde bona. Sed mox sequitur tertio capite, quomodo sit homo factus malus, desertus a Deo ac sibi relictus …. Secundo dicitur: si de operibus Dei post lapsum intelligi voles, Erant valde bona, Observabis hoc dici non de nobis, sed de Deo. Non enim dicit: Vidit homo, quae fecerat Deus, et erant valde bona. Multa videntur Deo et sunt bona valde, quae nobis videntur et sunt pessima … Igitur quomodo sint bona coram Deo, quae nobis mala sunt, solus Deus novit et ii qui oculis Dei vident, id est qui spiritum habent. Sed tam acuta disputatione nondum opus est ...

zeigen. Die in dieser Stelle liegende brisante Sprengkraft entzündete sich in der AK bei Markion, der mit ihr seine Zwei-Götter-Lehre, die häretische Entgegensetzung des gerechten Schöpfer- und Gesetzesgottes des AT und des guten Erlösergottes und Vaters Jesu Christi des NT, legitimierte[43]; und auch im augustinischen Schriftenkorpus schlägt sich diese Brisanz nieder, wo die Stelle fünfmal ausschließlich in den antimanichäischen Werken als von den Manichäern beanspruchte Stütze begegnet[44]. Davon mag Luther – nach Ausweis der Register zu urteilen – nichts gewußt haben; er wußte aber, was er sagte: "Die Welt und ihr Gott kann nicht und will nicht das Wort des wahren Gottes ertragen. Der wahre Gott will nicht und kann nicht schweigen. Was kann, wenn diese beiden Götter (!) miteinander streiten, anders entstehen als Tumult in der ganzen Welt."[45] Der Dualismus scheint nach diesem Zitat perfekt zu sein[46].

2. Der Mensch ist in diesem Kampf kein außenstehender, neutraler Zuschauer, sondern er ist direkt involviert; seinetwegen wird der Kampf geführt. Er selbst, festgelegt und gebunden in seinem Wollen, ist immer schon Partei, entweder auf der einen Seite oder auf der anderen[47]. Die unentrinnbare Verstrickung des Menschen so knapp wie einprägsam zu veranschaulichen, dazu dient das bekannteste Bild, das Luther gegen Erasmus wendet: das vom Menschen als Reittier, das entweder von Gott oder von Satan geritten wird[48]. Während das Bild als solches, genauer gesagt: seine mehrdeutige, zu verschie-

---

[43] Irenaeus, *Adversus Haereses*, III 7,1 (A. Rousseau / L. Doutreleau (eds.), SC 211, Paris, 1974), IV 29,1 (A. Rousseau / B. Hemmerdinger / L. Doutreleau / CH. Mercier (eds.) SC 100, Paris/Lyon, 1965). Tertullian, *Adversus Marcionem* (E. Evans (ed.) Oxford, 1972) V 11, 9-12. 17,9. Während Irenäus seine Gegner nicht ausdrücklich benennt (vgl. *Adv. Haer* III 4,3), gestattet Tertullian die Zuschreibung an Marcion, weil er seine Angriffe in genau dieser Hinsicht gegen Marcion richtet.

[44] Aurelius Augustinus, *Contra Faustum* (CSEL 25/1; J. Zycha (ed.), Wien, 1891) XXI 1f.2f.9. Aurelius Augustinus, *Contra Felicem* (CSEL 25/2; J. Zycha (ed.), Wien, 1892) II 2. Aurelius Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* (CChr.SL 49; K. - D. Daur (ed.) Turnhout, 1985) II 7, 29.

[45] *De serv. arb.* (WA 18) 626, 22-24: Mundus et Deus eius verbum Dei veri ferre non potest nec vult, Deus verus tacere nec vult nec potest; quid iam illis duobus Diis bellantibus nisi tumultus fieret in toto mundo? (WA 18) 628, 5-11. Vgl. (WA 18) 627, 32-38; 782, 30-33: Sciunt (inquam) duo esse regna in mundo mutuo pugnantissima, in altero Satanam regnare, qui ob id princeps mundi [Joh 12,31] a Cristo et Deus huius saeculi [2 Cor 4,4] a Paulo dicitur, qui cunctos tenet captivos ad voluntatem suam, qui non sunt Christi spiritu ab eo rapti …; Martin Luther, *Wider die Antinomer (1539)* (WA 50, Weimar, 1914) 473, 34-40: Aber der Teuffel ist herr inn der welt, und ich habe es selbs nie koennen gleuben, das der Teuffel solt Herr und Gott der welt sein, bis ichs nu mals zimlich erfaren, das es auch ein artickel des glaubens sey: Princeps mundi, Deus huius seculi, Es bleibet aber (Gott lob) wol ungegleubt bey den menschen kindern, und ich selbs auch schwechlich gleube, Denn einem jglichem gefellet seine weise wol, Und hoffen alle, das der Teuffel sey jenseid dem Meer, Und Gott sey inn unser tasschen.

[46] Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich Luther gelegentlich gegen den gegen ihn erhobenen Vorwurf des Manichäismus verteidigen mußte. Martin Luther, *Tischreden Nr. 5194* (WA.T 5, Weimar, 1919) 4, 19-21: Si Diabolus ex se malus est? – Tum Doctor: Bene dictum est esse duo principia, sed Manichei in hoc errant, quod dicunt ea principia esse aeterna. Sed alterum incepit cum Diabolo. Martin Luther, *Enarratio Psalmi XC* (1532/33) (WA 30,3, Weimar, 1930) 516, 25 – 517, 18.

[47] *De serv. arb.* (WA 18) 670, 1-9: Deinde hoc merum figmentum Dialecticum est, quod in homine sit medium et purum velle … Sic potius res habet, ut Christus ait: Qui non est mecum, contra me est [Lc 11,23]. Quia si Deus in nobis est, Satan abest, et non nisi velle bonum adest. Si Deus abest, Satan adest, nec nisi velle malum in nobis est. Nec Deus nec Satan merum et purum velle sinunt in nobis …

[48] *De serv. arb.* (WA 18) 635, 7-22: Summa, si sub Deo huius saeculi sumus, sine opere et spiritu Dei veri, captivi tenemur ad ipsius voluntatem, ut Paulus ad Timotheon dicit, ut non possimus velle, nisi quod ipse velit [2 Tim 2,26] … Si autem fortior superveniat et illo victo nos rapiat in spolium suum, rursus per spiritum eius servi et captivi sumus … Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus … [according to Ps 73,22f.]. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult

denen Auslegungen fähige Bildhälfte schon längst in der kirchlichen Tradition existierte und dort zu dessen Verbreitung ein pseudoaugustinischer Traktat semipelagianischen Zuschnitts[49] – aufschlußreich genug! – am meisten beigetragen hat, gibt erst Luther dem Bild die eindeutige, theologisch zugespitzte Aussage. Sie zielt im Rahmen des skizzierten "dualistischen" Antagonismus zwischen Gott und dem Teufel darauf, daß der Mensch in seinem Willen je von Kräften beherrscht ist, denen er ohnmächtig und passiv ausgeliefert ist. Das Reittier steht für den Willen des Menschen, wie denn der Mensch in seiner gesamten leiblichen Existenz von seinem Willen her in den Blick kommt: Wenn Gott der Reiter ist, geht der Wille zum Guten; wenn Satan der Reiter ist, dann zum Bösen. Der Mensch selbst hat darüber, wer seinen Willen reitet, keine Entscheidungsfreiheit, vielmehr kämpfen Gott und Satan darum, über den Willen des Menschen Besitz zu ergreifen und ihn zu beherrschen. Wie also der Streit ausgeht, so läuft der Wille[50].

Daß Luther dem Menschen in weltlichen Belangen, also im Hinblick auf das, was niedriger ist als er, wie Geld und Besitz, Essen und Trinken usw. eine sog. psychologische Handlungsfreiheit einräumen kann, verschlägt gar nichts angesichts des aufrecht erhaltenen Tatbestandes der absoluten Unfreiheit des Menschen im Hinblick auf das, was höher ist als er; denn auch da verabsäumt es Luther nicht, konsequenterweise hinzuzufügen, daß diese sog. psychologische Handlungsfreiheit zu nichts im Stande ist außer zu sündigen bzw. daß auch diese von Gottes freiem Willen gelenkt wird[51].

Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum. (WA 18) 750, 5-15. Martin Luther, *Predigten des Jahres 1524* (WA 15, Weimar, 1899) 714, 28-32: Sed nos scimus non esse medium: aut deus aut diabolus. Si spiritum Christi non habes, es sub regno diaboli. Per hoc sequitur, ut sis eciam obnoxius ei, ut non habeas liberum arbitrium. Impellit te, ut fureris; scortaris, et facis libere. Tu es der hengst, diabolus te equitat. Aut sub diabolo es aut spiritu sancto. Martin Luther, *Predigten des Jahres 1537* (WA 45, Weimar, 1911) 405, 24-28: Der Sathan Ist der Hellisch Reutter, Dovon die Poeten gesagt haben: Er Reittet die Arme Seel und gewißen, Wie sein pferdt und fuehret sie, wue er hin will, von einer Sunde Zu der andern. Hie dem Teuffel zw weren ist nymmand mechtig denn Christus allein ...

[49] Vgl. Pseud.-Augustinus, *Hypomnesticon* (PL 45; J.-P. Migne (ed.), Paris, 1865) III 11,20: Recte namque arbitror comparari liberum arbitrium jumento, unde et dictum est, *Velut jumentum factus sum apud te* (Psal. LXXII, 23): gratiam vero sessori. Quia sicut jumentum animal vivacissimum, ut dometur ad opus homini necessarium, de armento vagum apprehenditur, et incipit per curam domantis se ad ejus proficere voluntatem: ita et liberum arbitrium, quod vulneratum vivit in homine, gratia Dei apprehenditur de armento et luxuriae saeculi, in quo pastore diabolo vagabatur per incongruas voluptates. Der semipelagianische Charakter des Bildes im Hypomnesticon gibt sich klar in seinem Synergismus zu erkennen. Das Reittier steht für den freien Willen des Menschen, der mit dem Reiter, d.h. mit Gottes Gnade zusammenwirken muß. Der Teufel ist überhaupt nicht Reiter, sondern ein schlechter Hirt. Zur Geschichte des Bildes in der scholastischen Tradition vgl. H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen. Nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition* (BÖT 1; München, 1967) 309-313, und H. Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag* (Göttingen, 1979) 381f. Anm. 73f.

[50] Obwohl McSorley Luther aus der Warte des tridentischen Katholizismus kritisiert, hat er historisch durchaus treffend Luthers Intention beim Gebrauch des Bildes vom Reittier erfaßt (McSorley, l.c. 311).

[51] *De serv. arb.* (WA 18) 638, 4-11: Quod si omnino vocem eam omittere nolumus, quod esset tutissimum et religiosissimum, bona fide tamen eatenus uti doceamus, ut homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur, hoc est, ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocunque illi placuerit. Caeterum erga Deum, vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captivus, subiectus et servus est vel voluntatis Dei vel voluntatis Satanae. (WA 18) 781, 8-13: Scimus, quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet ius et liberum arbitrium … Sed hoc quaerimus, an erga Deum habeat liberum arbitrium …; (WA 18) 672, 7-20; 752, 7-11: Scimus liberum arbitrium natura aliquid facere, ut comedere, bibere, gignere, regere … cum tamen Lutherus donarit liberum arbitrium valere nihil nisi ad peccandum …; (WA 18) 768, 23-26: In Deum peccat impius, sive edat sive bibat, aut quicquid fecerit …

Um noch einmal auf den Vergleich mit dem Reittier zurückzukommen: Man möchte meinen, das Bild ist infralapsarisch konzipiert, und das ist zunächst auch zweifellos richtig. Daß der menschliche Wille unfrei ist, das ist im gegebenen Kontext eine Aussage, bei der der Sündenfall und die Unausweichlichkeit der Erbsünde vorausgesetzt sind. Freilich ist damit noch nicht die Frage, woher die Sünde bzw. woher das Böse kommt, gestellt, geschweige denn beantwortet. Der Teufel markiert in diesem Vergleich nicht mehr und nicht weniger als die den menschlichen Willen knechtende Macht der Sünde und des Bösen, er ist aber nicht als Ursprung der Sünde und des Bösen exponiert.

Tatsächlich bleibt Luther nicht bei der infralapsarischen Begründung stehen. Genau genommen, so erklärt er, ist der Begriff "freier Wille" ein Prädikat, das allein der Majestät Gottes zukommt, weil nur Gott souverän vermag und tut, was er will[52], während "wir die Bedeutung und Sache dieses so ruhmreichen Wortes verloren" – doch nun die entscheidende Korrektur – "verloren, nein, nicht verloren, vielmehr niemals besessen haben!"[53] Die Unfreiheit des Willens ist demnach – und dieser Satz geht entschieden über Augustin hinaus – ein Index der Geschöpflichkeit des Menschen, der es entspricht, daß der Mensch allein als Geschaffener, als Empfangender, als vor dem Urteil Gottes Stehender, das ihn bejaht oder verwirft, in Betracht kommt. Weil die Grundsituation des Menschen nur von der Relation zu Gott her, nur von seinem *coram Deo* her bestimmt ist, deshalb muß eine autonome, eigenständige Selbstbezüglichkeit des Menschen grundsätzlich ausgeschlossen sein. Alles andere wäre Sakrileg.

Immerhin ist mit solchem supralapsarischen Ansatz der dualistische Eindruck, den die Rede vom Kampf zweier Götter hervorrufen mußte, implizit zurückgenommen. Um so abgründiger und quälender wird nun jedoch die Frage, wie allererst das Böse in die kreatürlich heile Ordnung des Urstandes, da Gottes Geschöpf in unfreiem Willen nur zu passiver Empfänglichkeit[54] gegenüber seinem Schöpfer fähig war, eindringen konnte. Ich werde diese beunruhigende Frage noch einmal aufgreifen müssen.

3. Faktisch auf jeden Fall ist das Böse in der Welt eine grauenhafte Realität. Man wird vergebens bei Luther nach einer umfassenden, griffigen Definition des Bösen suchen – wie könnte es auch anders sein –, aber darauf insistiert er mit Nachdruck, daß das Böse nicht Nichts sei. Ein diesbezüglicher Satz wird gemeinhin so interpretiert, als wolle Luther die augustinische Konzeption der *privatio boni* zurückweisen, wenn er formuliert: "Dieser Wille und diese Natur Satans und des gefallenen Menschen, derart

---

[52] *De serv. arb.* (WA 18) 636, 27-32: Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati. Ea enim potest et facit (sicut Psal. canit [135,6]) Omnia quae vult in coelo et in terra. Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur , quo sacrilegio nullum esse maius possit.

[53] *De serv. arb.* (WA 18) 637, 17-20: Cum ergo significationem et rem vocabuli tam gloriosi amiserimus, imo nunquam habuerimus (quod Pelagiani voluerunt et ipsi hoc vocabulo illusi), quid inane vocabulum tam pertinaciter retinemus in periculum et illusionem fidelis populi?

[54] Der scholastische Terminus *aptitudo passiva* ist der Schlüsselbegriff, mit dem Luther das menschliche Verhältnis zur Gnade Gottes beschreibt. *De serv. arb.* (WA 18) 636, 16-22: At si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur; hanc enim vim, hoc est, aptitudinem, seu ut Sophistae loquuntur dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem et nos confitemur, quam non arboribus neque bestiis inditam esse, quis est qui nesciat? neque enim pro anseribus (ut dicitur) coelum creavit. Vgl. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang* (Göttingen, 1995) 273.

von Gott abgewandt, ist nicht Nichts. Denn weder der Satan und der gottlose Mensch ist nichts, noch haben sie keine Natur oder keinen Willen, obschon sie eine verderbte und von Gott abgewandte Natur haben"[55]. Also, Luthers Kritik richtet sich gegen eine Auflösung des Bösen in Nichts; doch ist bei der Zuschreibung Vorsicht am Platz. Daß die hier von Luther abgewiesene Position nicht die Augustins ist, ergibt sich zwar nicht unbedingt daraus, daß der Begriff *privatio boni* fehlt und der sonst stets mit Wertschätzung bedachte Name Augustins nicht genannt ist[56], es ergibt sich aber fast zwingend daraus, daß hier *natura* und *voluntas* auswechselbar, nahezu synonym gebraucht sind. Das läuft Augustin straks zuwider. Andererseits zeigt die angeführte Stelle[57], daß für Luther das Böse seinen Sitz in der Person des Gottlosen hat, und das ist durchaus augustinisch – desgleichen noch im selben Kontext die Aussage, daß die Gottlosen gebunden sind, in ihrem Gott abgewandten Streben, die geschöpfliche Ordnung zu pervertieren: *non possunt non quaerere quae sua sunt*, und daß sie daher nur noch eine entstellte Restnatur haben – auch dies ja ein augustinischer Begriff[58] –, die aber Geschöpf und Werk Gottes bleibt.

Zur von Luther geäußerten Kritik noch ein kleiner historisch-philologischer Exkurs! Luther kannte mindestens einen der zentralen Texte Augustins zur Sache, denn er hat in seinen Randbemerkungen zu den *„Confessiones"*, die er im Jahre 1509 durchgearbeitet hat, zu Buch VII 12,18 ganz sachlich notiert, hier ermittle Augustin, was das Böse sei[59]. Mehr schreibt er dazu nicht; wie er den Passus verstanden hat, gibt er nicht zu erkennen. Meines Wissens ist das die einzige Stelle, wo sich Luther nachweislich in dieser Frage auf Augustin bezogen hat[60]. Gut ein Jahr später, in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus von 1510/11, kommt Luther erneut auf das Problem des Bösen zu sprechen[61] – diesmal ohne Bezug auf Augustin – und erklärt, die

---

[55] *De serv. arb.* (WA 18) 709, 15-18: Haec igitur eorum (sc. Satan et homo lapsi) voluntas et natura sic a Deo aversa non est nihil. Neque enim Satan et impius homo nihil est aut nullam naturam aut voluntatem habent, licet corruptam et aversam naturam habeant. H. J. Iwand repräsentiert eine weit verbreitete Ansicht, wenn er in seinem Kommentar zur Stelle davon ausgeht, daß Luther sich hier mit Augustins Theorie der *privatio boni* auseinandersetzen will (H. J. Iwand in Martin Luther, *Ausgewählte Werke*, Ergbd. 1 [l.c.] 297f.). Das ist nicht der Fall.

[56] Im Streit mit Erasmus weiß Luther Augustin völlig auf seiner Seite, vgl. (WA 18) 640, 9: … Augustinus … meus totus est. (WA 18) 670, 21-33.

[57] *De serv. arb.* (WA 18) 709, 12-21: Iam Satan et homo lapsi et deserti a Deo non possunt velle bonum, hoc est ea quae Deo placent aut quae Deus vult. Sed sunt in sua desideria conversi perpetuo, ut non possint non quaerere quae sua sunt. Haec igitur eorum voluntas et natura sic a Deo aversa non est nihil. Neque enim Satan et impius homo nihil est aut nullam naturam aut voluntatem habent, licet corruptam et aversam naturam habeant. Illud igitur reliquum quod dicimus naturae in impio et Satana ut creatura et opus Dei non est minus subiectum omnipotentiae et actioni divinae quam omnes aliae creaturae et opera Dei.

[58] Zum Begriff *reliquum naturae* vgl. Augustinus, *De civ. Dei* XIX 13: … aliquid relinquit, ut sit qui doleat quod ademit. Et ipse dolor testimonium est boni adempti et boni relicti. Nisi enim bonum relictum esset, bonum amissum dolere non posset. *Ench.* IV 12: … remaneat aliquid necesse est, si adhuc natura est, unde natura sit.

[59] Martin Luther, *Randbemerkungen zu Augustini opuscula (1509)* (WA 9, Weimar, 1893) 8, 1f.: Bl. CXIX: *Et manifestatum est mihi, quam bona sunt* (= Augustinus, Conf. VII 12, 18): Unde invenit quid sit malum.Vgl. S. 7,41f. Bl. CXVII: *Sed rursus dicebam. Quis fecit me* (= Augustinus, Conf. VII 3, 5): Quare coactus ponere principium mali.

[60] Ich habe keine weiteren Hinweise entdecken können weder bei P. Courcelle, „Luther interprète des Confessions de Saint Augustin", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 39, 1959, 235-250, noch bei H.-U. Delius, *Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung* (Berlin, 1984).

[61] Martin Luther, *Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1510/11)* (WA 9, Weimar, 1893) 56, 5-8. 13-16: *Cognoscit ergo deus et bona et mala* (= Petrus Lombardus, *Sententia*, lib. I, dist. 36,

mala seien reines Nichts und *privationes*, Gutes und Böses verhalte sich wie Seiendes und Nicht-Seiendes. Offensichtlich hat Luther zu dieser Zeit eine Theorie des Bösen für möglich gehalten und vertreten, die er später – eben in *De servo arbitrio* – kategorisch ablehnen wird. Ich möchte vermuten, daß sie nominalistischer Herkunft ist, deren Signatur in der Ablösung des Bösen von einem ontologisch vorauszusetzenden Substrat zu sehen wäre. Eine Art von Gegenprobe könnte sein, daß noch in der Hochscholastik die Privationstheorie völlig korrekt im Sinne Augustins durch Thomas von Aquin[62] reproduziert worden ist. Doch wären an dieser Stelle einläßlichere Recherchen nach den vermutlich spätscholastischen Vorgaben erforderlich.

Wie dem auch sei. Es ist natürlich nicht so, daß Luther bei der Affirmation, das Böse sei nicht Nichts, stehen geblieben wäre und nicht auch das Böse konkret namhaft zu machen gewußt hätte. Das Gegenteil ist der Fall. Luthers Auslegungen zum Dekalog[63] oder etwa seine Katechismuspredigten[64] unterbreiten lange, bisweilen nicht enden wollende Aufzählungen, die in schonungsloser Eindeutigkeit und Direktheit benennen, wie das Böse im breiten Spektrum des menschlichen Handelns und Ergehens wirkt oder begegnet. Hier bestätigt sich Wort für Wort, daß das Böse seinen Sitz in der Person des Gottlosen, des Sünders hat.

Andererseits kann solche unabsehbare Vielfalt der Manifestationen des Bösen von Luther gelegentlich gebündelt und begrifflich strukturiert werden in der schon traditionellen Gegenüberstellung von *malum culpae* und *malum poenae*: dem Bösen der Sündenschuld und dem Bösen der Sündenstrafe[65]. So heißt es einmal: "Das Gesetz (wohl gemerkt, das Gesetz – auch hier) deckt ein doppeltes Böses auf, ein inneres und ein äußeres: das eine, das wir uns selbst auferlegt haben: die Sünde oder Verderbnis der Natur; das andere, das Gott auferlegt: seinen Zorn, den Tod und den Fluch"[66]. Luthers vornehmliches und ganz eigenstes Interesse an dieser Unterscheidung von Schuld und Strafe, die an sich ja in verschiedene Richtungen gewendet werden kann, liegt darin,

---

2.4 [PL 192, col. 620f]): Sciendum, quod mala, inquantum talia, non includuntur in hac dictione omnia, quia sunt purum nihil et privationes. Scit ergo deus mala i.e. scit ea quae sunt non bona. Et omnes sunt negative exponendae quae sunt similes orationes … C.4 am Ende: Ratio est: quia peccatum non est aliquid, sed negat aliquid. Bonum enim et malum differunt sicut ens et nihil. Unde deus scit bona et mala: utpatet tantum: Scit entia et non entia: iam patet improprietas locutionis, quia quod nihil est sciri non potest.

[62] Thomas Aquinas, *Summa Theol*. I, Quaest. 48, art. IIIc: malum non est ens; bonum vero est ens; Quaest. 49, art. IIIc: quod omne ens, in quantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subiecto. Besonders erhellend ist Thomas' Traktat *Quaestiones disputatae de malo*.

[63] Martin Luther, *Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers (1520)* (WA 7, Weimar, 1897) 204-229. Die bündige Zusammenfassung der Gesetzesübertretungen des Menschen ist von besonderer Bedeutung: (WA 7) 212,4-7: In allen dißen wercken sicht man nit anders, dan eygen lieb, die das yhre sucht, nympt gott was sein ist und den menschen was derselben ist, und gibt nit noch gott noch menschen etwas von dem, das sie hatt, ißt und mag, das wol Augustinus sagt: Der anfang aller sund ist die eygene seyns selbs liebe. Luther macht nicht nur wie Augustin die Erbsünde, d.h. die Selbstliebe des Menschen für das Böse verantwortlich, sondern erklärt darüber hinaus das Böse als Beraubung an Gottes Ehre.

[64] Martin Luther, *Katechismuspredigten (1528)* (WA 30 I, Weimar, 1910) 2-122.

[65] Die Unterscheidung zwischen *malum culpae* und *malum poenae* begegnet häufig in den frühen Psalmenvorlesungen, Martin Luther, *Dictata super Psalterium (1513-1516)* (WA 3, Weimar, 1885) 212, 33-36; 477, 27 - 478, 7; 584, 26-29. (WA 4, Weimar, 1886) 63,25f.; 243, 33-35; 253, 26-30; 411, 29-31; vgl. 596, 18f; 601, 34-38. Vgl. auch *De serv. arb.* (WA 18) 683, 35f.

[66] Martin Luther, *Rationis Latomianae confutatio (1521)* (WA 8, Weimar, 1889) 104, 22-24: Igitur duplex malum lex revelat, internum et externum: alterum, quod ipsi nobis irrogavimus, peccatum seu corruptionem naturae, alterum, quod deus irrogat, iram, mortem et maledictionem. Der ganze Kontext (WA 8) 103, 35-105, 35, muß mitberücksichtigt werden.

mit ihr das volle Sündenelend des Menschen zu umfassen. Wenn alles menschliche Sinnen und Trachten unter Gottes Fluch und Zorn beschlossen ist, dann wird der Mensch so erst unentrinnbar auf seine wurzelhafte Grundverderbtheit, die böse ist und zum Bösen geneigt von Jugend an, gestoßen[67].

Bemerkenswert – ich hatte darauf hingewiesen – ist nicht zuletzt, daß alle diese Aussagen sich im Rahmen der Gesetzespredigt bzw. der Entfaltung der Gesetzesthematik finden, daß mithin das Böse dort einen besonderen Stellenwert hat. Das ist kaum zufällig, denn was für die Sünde gilt, gilt Luther zufolge auch für das Böse generell: der Mensch aus sich weiß nicht, was Sünde und was böse ist[68]. Es ist das Amt des fordernden, des anklagenden Gesetzes, daß es dem Unwissenden die Sünde, das Böse, den Tod, die Hölle und den Zorn Gottes vor Augen hält[69]. Und dem Gesetz nachgeordnet steht in der gleichen Funktion, wenngleich auch abgeschwächt, die Stimme des Gewissens, in der sich das allen Menschen von Gott ins Herz geschriebene natürliche Gesetz vernehmen läßt[70]. Persönliche Erfahrungen, wenn sie unter derartigen Vorzeichen gewonnen sind, mögen hinzutreten, wie gerade Luther erfahren hat, mit welchem Aufgebot an Bösem die Welt der erneuerten Evangeliumsverkündigung entgegentritt, um diese zu ersticken[71]. Dagegen keine Instanz, die angesichts Gottes das Böse angemessen zu erkennen und zu beurteilen vermöchte, ist die eigenmächtige Vernunft, die blind ist und sich nur auf ihre eigenen Parameter versteht[72].

---

[67] *Rationis Latomianae confutatio* (WA 8) 104, 25-29: … nimis tenuiter et frigide culpam et poenam sub iis vocabulis tractavimus, nescio quas relationes et imputationes fingentes. Nos crasse et plene secundum scripturam peccatum seu culpam seu internum malum universam illam corruptionem naturae vocamus, in omnibus membris, malam et ad malum pronam ab adolescentia nostra, ut Gen. vi. et viij. [Gen 6,5. 8,21] scribitur. Eine sehr andere Absicht ist mit der Unterscheidung von *malum culpae* und *malum poenae* verbunden in Martin Luther, *Tischreden, Nr. 3760* (WA.T 3, Weimar, 1914) 595, 5-10: Malum est duplex: culpae et poenae; malum culpae est ipsum peccatum, malum poenae sunt ipsae afflictiones. Et haec duo sunt bene discernenda, ne impingat aliquis in locis scripturae, ut ille locus Esaiae 45.: Ego sum Deus faciens pacem et creans malum [Jes 45,7]; item: Non erit malum in civitate, quod non faciet Dominus [Am 3,6]. Qui loci loquuntur de malo poenae.

[68] *De serv. arb.* (WA 18) 767, 11. 14-16: … se solo nescit, quid sit peccatum et malum … Peccatum in quo nati sumus, in quo vivimus, movemur et sumus, imo quod in nobis vivit, movet et regnat, ignoramus.

[69] *De serv. arb.* (WA 18) 766, 8. 25-28: Per legem (inquit [Röm 3,20]) cognitio peccati … Is enim est fructus, id opus, id officium legis, quod ignaris et caecis lux est, sed talis lux, quae ostendat morbum, peccatum, malum, mortem, infernum, iram Dei, Sed non iuvat, nec liberat ab istis, Ostendisse contenta est. (WA 18) 695, 2f.: ... per legem fit cognitio peccati et admonitio impotentiae nostrae ...

[70] *De serv. arb.* (WA 18) 719, 33-35: Sicut et omnis alia lex (teste Paulo [Röm 2, 15]) in cordibus nostris scripta, tum agnoscitur, ubi recte tractatur, tum obscuratur, ubi impiis magistris vexatur et aliis opinionibus occupatur.

[71] *De serv. arb.* (WA 18) 628, 5-11: Quid enim malorum et antea non fecerunt impii homines, cum nullum verbum esset? imo quid boni fecerunt? An non semper mundus bello, fraude, violentia, discordia et omnibus sceleribus inundavit? … Nunc vero venienti Evangelio imputari incipit, quod mundus malus sit, cum verius Evangelio bono elucescat, quam malus fuerit, dum sine Evangelio in tenebris suis ageret. (WA 18) 766, 13-17: … experientia satis declarat, quam odiat et persequatur mundus per eos, quos optimos et studiosissimos habet iustitiae et pietatis, iustitiam Dei Evangelio praedicatam et haeresim, errorem, ac pessimis aliis nominibus infamat, sua vero opera et consilia, quae vere peccatum et error sunt, pro iustitia et sapientia iactet et venditet [hier steht der seit der Heidelberger Disputation zentrale Text Jes 5,20 im Hintergrund, wie in 779,8f.]. (WA 18) 625, 19 – 626, 34; 641, 3-17.

[72] *De serv. arb.* (WA 18) 707, 22-24: Ratio humana offenditur, quae cum in omnibus verbis et operibus Dei caeca, surda, stulta, impia et sacrilega est, hoc loco [sc. Ex 9, 12.16] adducitur iudex verborum et operum Dei. (WA 18) 784, 36-39. 785, 3-5: Ecce sic Deus administrat mundum istum corporalem in rebus externis, ut si rationis humanae iudicium spectes et sequaris, cogaris dicere, aut nullum esse Deum, aut iniquum esse Deum … Obsecro, an non omnium iudicio iniquissimum est, malos fortunari et bonos affligi? At ita fert cursus mundi.

4. Damit wird die Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Bösen unabweisbar. Wie hat Luther Gott in Beziehung zum Bösen gesehen? Um mit der traditionellen Auskunft zu beginnen, die lautet, daß Gott nicht Urheber des Bösen sei, aber das Böse zulasse, so ist es nicht ganz einfach, Luther mit ihr zu konfrontieren. Auch für ihn ist es im Grundsatz ausgeschlossen, daß Gott *effective* die Ursache, der Urheber des Bösen sei[73]. Wäre es anders, wollte man Gott sans phrase zur Ursache des Bösen erklären und Gutes und Böses gleichermaßen auf ihn zurückführen, dann wäre de facto nicht nur der Gottesbegriff destruiert, sondern es würde auch der Unterschied von Gut und Böse hinfällig. Unter spürbarem Ringen hat Luther trotz widerstrebender Einwände und Aporien prinzipiell stets an dieser Überzeugung festgehalten[74]. Dagegen hat er die andere Satzhälfte, daß Gott das Böse zulasse – ein Eckpfeiler noch bei Augustin –, nur mit größter Reserve wiederholen können[75], wo er sie nicht eher und besser umgedeutet oder ganz preisgegeben hat. Anstößig mußte ihm sein, daß Gott, dessen Wesen höchst tätige, machtvolle Aktivität ist, dadurch in die Rolle eines bloßen, passiven Zuschauers herabgesetzt und entwürdigt wird[76]. Ein Zulassen des Bösen kann bei Gott nicht ohne sein Wollen und nicht ohne sein Wirken gedacht werden: Was Gott zuläßt, das will er auch und das wirkt er auch[77]. Unter Berücksichtigung dessen könnte man Luthers Position knapp mit dem Satz umreißen: Gott ist nicht Urheber des Bösen, er handelt nicht böse, aber er wirkt im Bösen.

Ausgangspunkt und zugleich Schlüsselbegriff aller Ausführungen, mit denen Luther sein dahingehendes Verständnis entfaltet, ist der Begriff der *omnipotentia Dei*. Luther versteht darunter nicht eine abstrakte Potenz, wonach Gott vieles zu tun in der Lage

---

[73] Martin Luther, *Tischreden, Nr. 2026* (WA.T 2, Weimar, 1913) 298, 21-25: Nos autem negamus Deum esse autorem malorum. Creaturarum enim autor est, at creaturae Dei utique bonae sunt. Qando autem sic loquimur, considerandus est terminus autor vel causa: Effective enim Deus non est causa mali, licet det impios in reprobum sensum, sed secundum id: Et dimisi eos secundum desideria cordis eorum [Ps 81, 12f.]. Martin Luther, *De serv. arb.* (WA 18) 708, 31. 709, 30: … ipse bonus male facere non potest …

[74] Ein Satz wie *De serv. arb.* (WA 18, 708, 25-34) zeigt eindrücklich, wie Luther mit dem aporetischen Problem gerungen hat: Condidit … Deus Pharaonem impium, hoc est ex impio et corrupto semine … Non igitur sequitur: Deus condidit impium, ergo non est impius … Licet enim Deus peccatum non faciat, tamen naturam peccato, subtracto spiritu, vitiatam non cessat formare et multiplicare … Ita qualis est natura, tales fiunt homines, Deo creante et formante illos ex natura tali.

[75] De serv. arb. (WA 18) 710, 28ff.; Martin Luther, Tischreden, Nr. 963 (WA.T 1, Weimar, 1912) 488,1; Martin Luther, Vorrede zu Wider die gottlosen blutdürstigen Sauliten und Doegiten ... ausgelegt durch D. Urbanum Regium (1541) (WA 51, Weimar, 1914) 575, 8-11: On zweivel lesst Gott dem Teuffel solchen grossen mutwillen und jamer nicht zu, er wird viel guts zuletzt dadurch wircken, wie S. Augustinus [contra Secundam Juliani responsionem imperfectum opus V 60] spricht: ‚So gut ist Gott, das er kein boeses liesse geschehen, wo er nicht ein bessers daraus machen wolt'. Martin Luther, Predigten des Jahres 1531 (WA 34 II, Weimar, 1908) 60, 19f.: ... das gott allmachtig sey, ob er schon vil boses geschehen und ungestrafft lasse wegk gehen ...; vgl. H.-M. Barth, l.c. 197.

[76] *De serv. arb.* (WA 18) 615, 33f.: Voluntas enim Dei efficax est, quae impediri non potest, cum sit naturalis ipsa potentia Dei …; vgl. auch den Kontext (WA 18) 615, 35 – 616, 12; (WA 18) 747, 24-27: … quae (sc. inclinatio according to Prov 21,1) non est res tam stertens et pigra, ut fingit Diatribe, Sed est actuosissima illa operatio Dei, quam vitare et mutare non possit, sed qua tale velle habet necessario, quale illi Deus dedit et quale rapit suo motu …; (WA 18) 750, 7-10: … tam Deum, quam diabolum fingis longe abesse, veluti solum spectatores mutabilis illius et liberae voluntatis (sc. humanae), impulsores vero et agitatores illius servae voluntatis, mutuo bellacissimos, non credis.

[77] *De serv. arb.* (WA 18) 747, 32f.: Sive sinat, sive inclinet Deus, Ipsum sinere vel inclinare non fit nisi volente et operante Deo …; Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516)* (WA 56, Weimar, 1938) 182, 25-28: Quomodo enim mali esse et malum facere possent, si ipse non permitteret? Et quomodo permitteret, nisi vellet? non enim nolens hoc facit, Sed volens permittit. Martin Luther, *Predigten über das zweite Buch Mose* (WA 16, Weimar, 1904) 140, 1-6; 143, 3-8.

wäre, was er nicht tut – das wäre nominalistisch –, sondern ganz gezielt die aktuelle, tätige Macht Gottes, die am Werke ist, indem er machtvoll alles in allem wirkt[78]: also nicht ein potentielles Alles-Können, sondern konkret die Allwirksamkeit Gottes, aufgrund deren er allein die Schöpfung ins Sein gerufen hat und aufgrund deren er allein – wiederum exklusiv – die Schöpfung auch erhält. Doch sind dabei jegliche romantische Stimmungen fern zu halten. Daß Gott seine Schöpfung erhält, bedeutet pausenloses, zwanghaftes Getrieben-Werden durch Gott. Gott ist der nie ruhende Antreiber in seinen Kreaturen; seine Allmacht ist der *motus*, die höchst dynamische Bewegungskraft, die alles mitreißt, in Schwung hält, vorantreibt, fortstößt, und der sich nichts entziehen kann[79].

Vom Gesetz dieser rastlosen Allmacht sind aber auch Satan und die Gottlosen nicht ausgenommen. Wie Gott alles in allem in Bewegung hält, so handelt und wirkt er notwendigerweise auch in ihnen. Nicht daß er sie ursprünglich böse schafft, aber er findet sie als Böse vor und treibt sie durch seinen *generalis motus omnipotentiae* in der einmal eingeschlagenen Richtung weiter zum Bösen an, indem er ihnen die Lebenskraft zum Sündigen nicht entzieht[80]. Er gebraucht die Bösen als defekte Instrumente, wie ein Reiter ein hinkendes Pferd oder ein Zimmermann ein schartiges Beil, bzw. er benutzt sie als mangelhaftes Material, wie wenn ein Künstler aus verdorbenem Holz Statuen schaffen müßte[81], so daß unter den gegebenen Umständen weiterhin nur Böses hervorgeht und geschieht, *movente ipso Deo*. Luther schließt daraus: Gott schafft das Böse nicht; er handelt auch nicht böse, weil er als der Gute gar nicht böse handeln kann. Aber er wirkt in den Bösen und durch die Bösen vermöge seines *motus omnipotentiae*[82].

Das eigenwilligste Element in diesem Gedankengefüge ist ohne Zweifel gerade diese Konzeption des *motus omnipotentiae*[83]. Wenn Luther andernorts die Erhaltung

---

[78] *De serv. arb.* (WA 18) 718, 28-31: Omnipotentiam vero Dei voco non illam potentiam, qua multa non facit quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia facit in omnibus, quo modo scriptura vocat eum omnipotentem. Vgl. die historische und systematische Analyse von W. Maaser, *Die schöpferische Kraft des Wortes. Die Bedeutung der Rhetorik für Luthers Schöpfungs- und Ethikverständnis* (Neukirchen-Vluyn, 1999) 209-233.

[79] *De serv. arb.* (WA 18) 753, 28-32: Hoc enim nos asserimus et contendimus, quod Deus, cum citra gratiam spiritus operatur omnia in omnibus, etiam in impiis operatur, Dum omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa non possunt vitare nec mutare, sed necessario sequuntur et parent, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae …; (WA 18) 752, 12-14: … sub generali omnipotentia Dei facientis, moventis, rapientis omnia necessario et infallibili cursu …; (WA 18) 711, 1: … inquietus sit actor Deus in omnibus creaturis suis nullamque sinat feriari.

[80] *De serv. arb.* (WA 18) 709, 21-24: Quando ergo Deus omnia movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit, hoc est, cum illi sint aversi et mali et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, non nisi aversa et mala faciunt …

[81] *De serv. arb.* (WA 18) 709, 24-28.33: … tanquam si eques agat equum tripedem vel bipedem, agit quidem taliter, qualis equus est, hoc est equus male incedit. Sed quid faciat eques? equum talem simul agit cum equis sanis, illo male, istis bene, aliter non potest, nisi equus sanetur … Non aliter quam si faber securi serrata et dentata male secaret. (WA 18) 708, 32: … tanquam si faber ex ligno corrupto statuas faciat.

[82] *De serv. arb.* (WA 18) 709, 28-33: Hic vides Deum, cum in malis et per malos operatur, mala quidem fieri, Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos faciat, quia ipse bonus male facere non potest, malis tamen instrumentis utitur, quae raptum et motum potentiae suae non possunt evadere. Vitium ergo est in instrumentis, quae ociosa Deus esse non sinit, quod mala fiunt, movente ipso Deo. Luther weist den Gegeneinwand, Gott würde dann von neuem in uns Böses schaffen und sich wie ein böswilliger Schankwirt verhalten, zurück (WA 18) 711, 2-6: In nobis, id est, per nos Deum operari mala, non culpa Dei, sed vitio nostro, qui cum simus natura mali, Deus vero bonus, nos actione sua pro natura omnipotentiae suae rapiens, aliter facere non possit, quam quod ipse bonus malo instrumento malum faciat …

[83] G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken* (Tübingen, 1964) 306, nennt sie „die geradezu schauerliche Vorstellung, als sei Gott der Motor einer Riesenmaschine, die man selbst dann, wenn die Menschen von ihr gepackt und zu Tode geschleift werden, nicht zum Stillstand bringen kann”.

der Schöpfung als *creatio continua* aus dem Nichts im Sinne eines ständigen, direkten, performativen Sprechaktes Gottes durch sein Wort gedeutet hat[84] so geschieht das in unserer Schrift wenigstens nicht. Beide Sichtweisen, die schon in ihrer Begrifflichkeit völlig divergieren, lassen sich nicht ohne weiteres zur Deckung bringen: Von der einen wissen die Philosophen nichts, die andere muß auch die Vernunft zugestehen[85]; nach dieser schafft Gott *ex nihilo*, nach jener findet er die Bösen vor, um sie anzutreiben[86]. Obwohl Luther es nicht ausdrücklich gemacht hat, in welchem Verhältnis diese beiden Erklärungsweisen zueinander stehen sollen, für derer beide es schon in seiner Frühzeit Ansätze und Belege gibt[87], habe ich den Eindruck, daß diese sich in der allerdings nur flüchtig angedeuteten Unterscheidung von zwei Bereichen, dem innerhalb des Reiches Gottes (*intra regnum suum*) und dem außerhalb seines Reiches (*extra regnum suum*) widerspiegeln[88].

Schwierig und hier nicht zu lösen ist zudem die spezielle Frage, wo die Wurzeln für die Konzeption des *motus omnipotentiae* zu suchen sind. Philosophisch scheint mir das Konzept nicht wirklich zu sein, dazu fehlt der Gedanke vermittelnder Zweitursachen; es ist übrigens auch nicht augustinisch. Augustin hat Gottes Erhaltung der Schöpfung am Leitfaden des Begriffs *providentia Dei* sowie der Vorstellung der *rationes seminales* entfaltet[89]; implizit war dieser Aspekt grundsätzlich mitgegeben in der ontologischen Betrachtungsweise, insofern diese mit der kreatürlichen Abkunft der Geschöpfe vom höchsten Sein immer schon deren Gehalten werden in ihrer Natur bzw. in ihrem Sein durch Gott mitreflektierte. Dadurch war es Augustin möglich – es ist noch einmal daran zu erinnern –, die kreatürliche Güte der von Gott im Sein gehaltenen Geschöpfe als Natur bzw. als Sein in Abgrenzung von der Pervertiertheit des Willens sicher zu stellen. Bei Luther stößt man auf nichts Vergleichbares. Im Rahmen der Konzeption des *motus omnipotentiae* verfügt Luther, wenn er denn überhaupt ein Interesse daran gehabt hat, über kein begriffliches Instrumentarium, das so etwas wie eine kreatürliche Güte und Würde der von Gott am Leben erhaltenen Geschöpfe zum Ausdruck bringen könnte. Seine Versicherung, daß Satan und die Gottlosen trotz der Sünde Geschöpf und Werk Gottes bleiben, besagt im engeren Sinn lediglich dieses, daß sie dem *motus* seiner Allmacht nicht entrinnen können. Im weiteren Sinn ist damit natürlich auch gegeben, daß allein Gott die machtvolle Herrschaft über alles in der Hand hält, so daß jeglicher Anschein von Dualismus nun von Grund auf getilgt ist.

---

[84] W. Maaser, l.c., hat diesen Aspekt im weiten Umfang untersucht (besonders 191-208). In diesem Sinn vgl. Martin Luther, *Genesisvorlesung (1535-1545)* (WA 42, Weimar, 1911) 23, 3-7. 8ff. 17f.: … est opus Dei creatum per verbum … Deus ista sic distinxit, gubernat et conservat … omnia talia opera sunt opera verbi, quod hic celebrat Mose: 'Ipse dixit' …; (WA 42) 57, 17-20: Et tamen operatur Deus adhuc, si quidem semel conditam naturam non deseruit, sed gubernat et conservat virtute verbi sui. Doch scheint Maaser die divergierenden Ansätze in Luthers Erklärungen nicht zu beachten bzw. zu überspielen.

[85] *Genesisvorlesung* (WA 42) 23, 19-24 versus *De serv. arb.* (WA 18) 709,10f.; 718, 15-22; 719, 22-25.

[86] *Genesisvorlesung* (WA 42) 147, 8f.; 254, 6-8 versus *De serv. arb.* (WA 18) 709, 22-24.

[87] Vgl. einerseits die Belege bei A. Beutel, *Im Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis* (Tübingen, 1991) 107-110, und andererseits die Belege bei E. Seeberg, *Luthers Theologie. Motive und Ideen I* (Göttingen, 1929) 159-182. Auch Martin Luther, *Von den guten Werken (1520)* (WA 7, Weimar, 1888) 212, 32 ff., gehört in diesen letzteren Kontext.

[88] *De serv. arb.* (WA 18) 754, 1-7.

[89] Aurelius Augustinus, *De genesi ad litteram* (CSEL 28,1; J. Zycha (ed.), Wien, 1884) VI 14-29; IX 32, vgl. R. Williams, Art. „creation", in: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia* (Grand Rapids / Cambridge, 1999) 251-254.

Das soweit skizzierte Konzept des *motus omnipotentiae* erklärt die Phänomene des Bösen infralapsarisch. An zwei Stellen jedoch geht Luther darüber hinaus und läßt erneut das abgründige Problem wach werden, wie das Böse allererst in die heile Ordnung des Urstandes eindringen konnte. Aber – um das Ergebnis sogleich vorwegzunehmen – Luther beläßt die Sache im Zweideutigen, eine Antwort gibt er nicht. Einmal[90] spricht er davon, daß Gott den bösen Willen Satans vorfindet, nicht schafft, und daß dieser Wille böse geworden ist: *deserente Deo et peccante Satana* – "indem Gott ihn, den Satan, verließ, und indem Satan sündigte" – zwei absolute Ablative, die die logische Verknüpfung, so fundamental sie wäre, ambivalent lassen: Verließ Gott Satan, weil dieser sündigte – oder sündigte Satan, weil Gott ihn verließ? Ging etwa der Anstoß von Gott aus? Das andere Mal[91] nimmt Luther die Frage auf, warum Gott Adams Fall zugelassen hat, obwohl er ihn doch hätte bewahren können. Das kann nach Luthers beobachtetem Sprachgebrauch eigentlich nur heißen: Warum hat Gott Adams Fall gewollt und bewirkt? Luther nimmt, wie angedeutet, diese Frage nur auf, um sie kategorisch zurückzuweisen.

5. und letztens. Wenn Gott also in den Bösen und durch die Bösen wirkt, macht sich Gott dann nicht zum Komplizen des Bösen, so daß er selbst schmutzige Hände bekommt? Wie kann Gott noch frei vom Bösen sein und gut heißen? Es hätte nahegelegen, derart riskante und gefährliche Folgerungen mit dem Hinweis abzuschneiden, daß Gott auch das Böse zum Guten zu gebrauchen weiß, daß Gottes Allmacht das Böse und die Sünde hineinzwingt in die Zwecke seines Heilshandelns, wie es schon Augustin versichert hat. Luther ist solche finalisierende Argumentation an sich nicht fremd[92], zumal mit ihr die eminent theologische Gedankenfigur des göttlichen Handelns *sub contrario*[93] verbunden werden konnte. Indessen hat er in unserer so radikal bis zum Äußersten vorstoßenden Schrift auf diese Begründung, sieht man von einer einzigen, knappen Andeutung ab[94], verzichtet – gewiß nicht unbeabsichtigt. Hier nimmt er be-

---

[90] *De serv. arb.* (WA 18) 711, 7-10: Sic Satanae voluntatem malam inveniens, non autem creans, sed deserente Deo et peccante Satana malam factam arripit operando et movet quorsum vult, licet illa voluntas mala esse non disinat hoc ipso motu Dei. Mit Recht hat auch B. Lohse, l.c. 268, diesen Punkt hervorgehoben.

[91] *De serv. arb.* (WA 18) 712, 29-32: Idem dicetur illis, qui quaerunt: Cur permisit Adam ruere, et cur nos omnes eodem peccato infectos condit, cum potuisset illum servare et nos aliunde vel primum purgato semine creare. Deus est, cuius voluntatis nulla est caussa nec ratio …; Martin Luther, *Tischreden, Nr. 2164b* (WA.T 2) 342, 24-34: Cum Deus sciret hominem non permansurum in sua origine, cur creavit eum? Respondit Martinus Lutherus irridens: Ein grosser herr mus auch scheisskecheln in seinem hause haben; alias bene novit, qui sint sui. Abstineamus ab eis interrogationibus et cogitationibus absconditis, et revelatam voluntatem Dei consideremus. Sunt autem plerique, qui audito et percepto Dei verbo optarent se non scire neque percepisse, propterea quod servus voluntatem Domini sciens et non faciens multis vapulabit, ignari vero paucis. Illis respondet Paulus: Inexcusabilis es, o homo, etiamsi ignoras. Sathan in omnibus verbis et factis contrarius est Deo. Sic quilibet est impius, quia certissime obsessus est a Sathana, quamvis non corporaliter.

[92] Martin Luther, *Tischreden, Nr. 566* (WA.T 1, Weimar, 1912) 258, 34 – 259, 7: Deus omni malo bene utitur, et tamen homo et Diabolus omni bono male utuntur …; Martin Luther, *Vorlesung über Jesaja* (1527/1534) (WA 25, Weimar, 1902) 265, 16-21: Hic [Jes 41, 20] addit causam, cur Deus suos exerceat tot malis: conscientia peccati, sensu mortis, desperatione, potentia mundi, dolis Sathanae et aliis malis infinitis, nempe ut videant manum Domini haec fecisse, hoc est, ut mortificent fiduciam iusticiae propriae et sentiant se nihil esse ac desperent de sua sapientia, iusticia, potentia atque expectent et orent auxilium a Deo.

[93] *De serv. arb.* (WA 18) 633, 7-24.

[94] *De serv. arb.* (WA 18) 711, 5-7: … aliter facere non possit, quam quod ipse bonus malo instrumento malum faciat, licet hoc malo pro sua sapientia utatur bene ad gloriam suam et salutem nostram. Vgl. (WA 18) 714, 12ff.

vorzugt eine Perspektive ein, die es prinzipiell ausschließt, über Gottes Handeln zu befinden, unter welchem Betracht auch immer, sondern die sich strikt und ausschließlich an Gottes absoluter Souveränität, an seinem schlechthin voraussetzungslosen und an nichts gebundenen Willen orientiert und damit konsequent der menschlichen Verrechenbarkeit entzogen ist. Gottes Gottheit, sein Gott-Sein – so der Grundgedanke – besteht eben gerade darin, daß es für seinen Willen weder Ursache noch Grund gibt, die ihm als Richtschnur oder Maßstab vorgeschrieben werden könnten. Wäre es anders, wäre sein Wille irgendeinem Gesetz unterworfen, dann wäre es nicht mehr der über allem erhabene Wille Gottes. Gott ist selbst das Maß für alles[95]. Insofern könnte man mit einem gewissen Recht sagen, daß Gottes Wille jenseits von dem steht, was wir gut und böse nennen. Und doch ist das noch nicht das Ganze. Souveränität ist nicht gleich Willkür, und was Gott will, ist nicht bloß eine ihm äußerlich bleibende, seinem Wesen fremde, statutarische Setzung. Trotz allem hält deshalb Luther unbeirrbar an dem Bekenntnis fest, daß Gott wesenhaft gut ist. So heißt es in dem schon zitierten Satz, daß Gott nicht böse handelt, weil er als der Gute gar nicht böse handeln kann[96]. Deshalb muß, weil Gott es will, recht sein, was geschieht[97]. Zu wünschen, daß Gott aufhöre in den Bösen und durch die Bösen zu wirken, hieße zu wünschen, daß Gott aufhöre Gott zu sein, hieße zu wünschen – und nun die schärfste Zuspitzung –, daß Gott aufhöre gut zu sein[98]. Keine Frage, der menschlichen Vernunft sind diese Sätze nicht mehr eingänglich; das sollen und können sie auch gar nicht sein, denn Gott wäre nicht Gott, seine Gerechtigkeit, seine Güte wären nicht göttlich, wenn sie der Mensch mit seiner Fassungskraft begreifen könnte[99].

---

[95] *De serv. arb.* (WA 18) 712, 32-38: Deus est, cuius voluntatis nulla est caussa nec ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut caussa aut ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult. Sed contra: Quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit. Creaturae voluntati caussa et ratio praescribitur sed non Creatoris voluntati, nisi alium illi praefeceris creatorem. Martin Luther, *Predigten über das zweite Buch Mose* (WA 16) 140, 23 – 141, 35: Dem Menschen ist ein mass gesetzt ... da du mit Gott also auch handeln wollest, so hast du Gottes gefeilt, Denn was da mit Gott fuergenomen wird nach gesetz, mas und ziel, das trifft nicht zu ... (sc. die Vernunft) machet im also eine mass, sie meinet, Gott sey wie ein Mensch, das man von Gott als von Menschen urteile ... Aber Gott gibt dir gesecze und nimet von dir keins ... Sondern wisse, das ers also wil haben und also gebeut, sein wille ist gesetzt uber alle gesetze ... denn er ist ein unendlicher Gott und hat es macht und fug ... Gott hat kein mass, gesetz oder ziel (wie gesagt) daruemb so kan er dawider nicht thun, er kan wider gesetz nicht suendigen, dieweil im keines fuergestellet, derhalben ist es gut alles was er thut. Es fleusst auch daher ein andere frage: Ob Gott zur suenden treibe? Solches machet, das ich Gott fasse in ein Rinck und Circkel oder in ein Glas, darinnen ich in wil behalten ... So halt du es, wie du wilt, dennoch ists recht, was Gott thut, denn es ist sein wille nicht unrecht noch boese, er hat nicht mass oder gesetze, waruemb er diesen erleuchtet oder jenen verstocket. Solt ich hierin Gott messen und urteiln nach meiner vernunfft, so ist er ungerecht und hat viel mehr Suende denn der Teufel, ja er ist erschrecklicher und grewlicher denn der Teufel ...

[96] *De serv. arb.* (WA 18) 709, 30: … ipse bonus male facere non potest …

[97] *De serv. arb.* (WA 18) 712, 36f.: Quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit.

[98] *De serv. arb.* (WA 18) 712, 20-24: … quaerat quispiam, cur Deus non cesset ab ipso motu omnipotentiae, quo voluntas impiorum movetur, ut pergat mala esse et peior fieri? Respondetur: hoc est optare, ut Deus propter impios desinat esse Deus, dum eius virtutem et actionem optas cessare, scilicet ut desinat esse bonus, ne illi fiant peiores.

[99] *De serv. arb.* (WA 18) 784, 8-13: … donandumque est saltem non nihil divinae eius sapientiae, ut iustus esse credatur, ubi iniquus nobis esse videtur. Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, plane non esset divina et nihilo differret ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, par est, imo neccessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis …

Am Ende zielt die Fluchtlinie dieser Aussagen auf die viel verhandelte und umstrittene Thematik vom verborgenen Gott, die Luther selbst übrigens äußerst spärlich, in unserer Schrift wörtlich gar nur zweimal hat aufblitzen lassen[100], und die noch eine abschließende Bemerkung erfordert. Was die traditionsgeschichtliche Zuordnung betrifft, so hat man Einflüsse von Nicolaus von Cusa erwogen[101] – immerhin hat der Cusaner einen Traktat unter dem Titel "*De deo abscondito*" verfaßt –, aber es scheint sich ein Konsens dahingehend abzuzeichnen, daß Luther formal die nominalistische Lehre vom *deus absolutus* voraussetzt, doch so, daß er nicht einfach diese fortsetzt, sondern sie zu ihrer schärfsten Kritik uminterpretiert hat[102]. Der feste Ausgangspunkt für das Verständnis der Thematik vom *deus absconditus* bzw. der Gegenüberstellung von *deus absconditus* und *deus revelatus* oder *praedicatus* muß sein, daß die Ausdrücke *absconditus* und *revelatus* grammatisch nicht Adjektive, sondern – wie parallele Wendungen in Verbalformen zweifelsfrei machen – Partizipien sind[103]. Das heißt, daß mit ihnen nicht zwei widersprüchliche oder dialektisch aufeinander bezogene Eigenschaften oder Seiten Gottes zum Ausdruck gebracht werden, sondern jeweils ein Geschehen, jeweils eine Handlungsweise Gottes. Obschon in dem einen göttlichen Willen gründend, verhält sich Gott in seinem Handeln an der gefallenen Welt gegensätzlich. Nach der einen Handlungsweise verbirgt er sich in seiner erhabenen Majestät, in der er unerforschlich bleiben will[104] – hierunter rechnet Luther i.W. den partikularen Heilswillen Gottes sowie das Wirken seiner Allmacht, also die Bereiche, in denen hauptsächlich das Problem des Bösen virulent ist. Nach der anderen Handlungsweise offenbart sich Gott in seinem Wort, bindet sich in sein Wort und will so erkannt werden[105]. Indem er sich im Kreuz von Golgatha unter dem Gegensatz offenbart, damit in einem spezifischen Sinn verborgen ist und doch zugleich im Wort vom Kreuz gepredigt und offenbar ist, will Gott mit uns Gemeinschaft haben, will er, daß wir ihm im Glauben entsprechen. Die entscheidende Spitze dieser Gegenüberstellung – die Fragestellung vorliegender Untersuchung direkt betreffend – ist diese, daß Luther der theologischen Arbeit und Reflexion ein unübersehbares Stoppschild vorhält. Wieder und wieder

---

[100] *De serv. arb.* (WA 18) 685, 21: … Deus absconditus in maiestate …; (WA 18) 685, 25f.: … (sc. Diatribe) nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est, inter verbum Dei et Deum ipsum. Synonyme Wendungen sind: occulta illa et metuenda voluntas Dei (684, 35f.; 690, 21f.); secretum longe reverendissimum maiestatis divinae (684, 38f.; 689, 21); voluntas illa imperscrutabilis [et ignoscibilis] (685, 29ff. 32ff.); secreta illa voluntas maiestatis [metuenda] (689, 18. 28. 33; 690, 10f., 20); Deus non praedicatus, non revelatus, non oblatus, non cultus (685, 4f., 12); Deus in sua natura et maiestate (685, 12-14).

[101] R. Weier, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 2; Münster, 1967). Dagegen vgl. die Rezension von B. Lohse, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 79 (Stuttgart, 1968) 414-417.

[102] So das historische Ergebnis der tiefdringenden und überzeugenden Interpretation von E. Jüngel, *Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert. Evan-gelische Theologie* 32 (München, 1972) 197-240. Es ist wichtig sich klarzumachen, daß dieser Interpretation zufolge Luthers Gegenüberstellung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* nicht, wie es in der Regel verstanden wird, eine ausgewogene dialektische Beziehung etablieren will, die den Hintergrund zum Verständnis der Offenbarung Gottes abstecken würde. Luther argumentiert in eine andere Richtung; und das soll hier fruchtbar gemacht werden.

[103] Im gegenwärtigen Kontext ist der verbale Charakter der Ausdrücke als Partizipien ganz offensichtlich in (WA 18) 685, 5, aber die Feststellung gilt allgemein für Luthers diesbezüglichen Sprachgebrauch, vgl. H. Bornkamm, l.c. 394 Anm. 139.

[104] *De serv. arb.* (WA 18) 685, 21-24. 27-29; 686, 8-12; 689, 33f.

[105] *De serv. arb.* (WA 18) 685, 16-21; 686, 5-8; 689, 22-33.

hämmert er seinen Lesern ein, daß Gott in seiner dunklen und zu fürchtenden Majestät uns nichts angeht, daß wir diese nicht ausforschen und untersuchen dürfen, weil wir so nichts mit Gott zu schaffen haben[106]. Wir haben ihn in seiner Majestät zu verehren und anzubeten, aber das geschieht auf keine andere Weise, als daß wir uns Gott in seinem Wort zuwenden und uns dort an ihn halten. Einzig und allein im Glauben an den Menschgewordenen und Gekreuzigten können und sollen wir den im Geheimnis seiner Majestät verborgenen Gott verehren.

Mag also der Gedanke des *deus absconditus* ein theologischer Grenzgedanke sein, nötig, um zu wissen, womit der Glaube nichts zu tun hat – und als solcher ist er um der Kunst rechter theologischer Unterscheidungen willen höchst nötig –; ein eigenständiges Thema der Theologie wäre er Luther zufolge jedenfalls nicht. Pointiert an den Schluß der Schrift stellt Luther mit allem Gewicht hingegen etwas anderes. Mitten in allen Anfechtungen und gegen den Anschein des Faktischen dieses Weltlaufs, so führt er aus, weiß sich der Glaube durch Gottes Verheißung gestärkt und getröstet mit einer kurzen, nur in einem Wörtchen bestehenden Lösung aller Problematik: „Es gibt ein Leben nach diesem Leben", da alle Dunkelheit des göttlichen Handelns abgetan sein wird, „während dieses Leben nichts als der Vorläufer oder vielmehr nichts als der Anfang des zukünftigen Lebens ist"[107].

---

[106] *De serv. arb.* (WA 18) 684, 37-39: Quae voluntas non requirenda, sed cum reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae soli sibi reservatum ac nobis prohibitum …; (WA 18) 685, 5f.: Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. Hic enim vere valet illud: Quae supra nos, nihil ad nos. (WA 18) 685, 14f.: Relinquendus est igitur Deus in maiestate et natura sua, sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic voluit a nobis agi cum eo. (WA 18) 686, 1-3: Satis est, nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis. Quid vero, Cur et quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare aut tangere, sed tantum timere et adorare. (WA 18) 689, 18f.: Nos dicimus … de secreta illa voluntate maiestatis non esse disputandum …; (WA 18) 690, 1f.; (WA 18) 690, 19f.: Puto istis verbis satis monstrari, non licere hominibus scrutari voluntatem maiestatis. (WA 18) 695, 31-34. Martin Luther, *Genesisvorlesung* (WA 43, Weimar, 1912) 458, 36 – 459, 6: Esse distinguendum, quando agitur de notitia, vel potius de subiecto divinitatis. Aut enim disputandum est de Deo absc ondito, aut de Deo revelato. De Deo, quatenus non est revelatus, nulla est fides, nulla scientia et cognitio nulla. Atque ibi tenendum est, quod dicitur: Quae supra nos, nihil ad nos. Eiusmodi enim cogitationes, quae supra aut extra revelationem Dei sublimius aliquid rimantur, prorsus Diabolicae sunt, quibus nihil amplius proficitur, quam ut nos ipsos in exitium praecipitemus, quia obiiciunt obiectum impervestigabile, videlicet Deum non revelatum. Quin potius retineat Deus sua decreta et mysteria in abscondito. Non est, cur ea manifestari nobis tantopere laboremus. Vgl. noch einmal Martin Luther, *Tischreden, Nr. 2164b* (WA.T 2) 342, 24-34.

[107] *De serv. arb.* (WA 18) 785, 16-19.35-39: Estque totius istius quaestionis insolubilis ista brevis solutio in uno verbulo, Scilicet Esse vitam post hanc vitam, in qua, quicquid hic non est punitum et remuneratum, illic punietur et remunerabitur, cum haec vita sit nihil nisi praecursus aut initium potius futurae vitae … At lumen gloriae … Deum, cuius modo est indicium incomprehensibilis iustitiae, tunc ostendet esse iustissimae et manifestissimae iustitiae, tantum ut interim id credamus, moniti et confirmati exemplo luminis gratiae, quod simile miraculum in naturali lumine implet. Vgl. Th. Reinhuber, l. c. 186-233.

Philotheos **3** (2003) 176-187

Jean-Claude Larchet
Strasbourg

Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien

L'un des thèmes les plus présents et les plus frappants dans l'œuvre de saint Syméon le Nouveau Théologien est celui de la vision de la lumière divine. Sans doute ce thème n'est-il pas nouveau dans la mystique de l'Orient chrétien et en trouve-t-on des traces significatives chez saint Macaire d'Égypte, saint Diadoque de Photicé ou saint Maxime le Confesseur ; mais il prend un relief particulier dans l'œuvre de Syméon si bien que l'on a souvent été tenté de qualifier sa spiritualité de « mystique de la lumière ».

Ce thème ne donne pas lieu chez lui aux développements doctrinaux et à la formulation dogmatique qu'il connaîtra trois siècles plus tard dans l'œuvre de saint Grégoire Palamas en relation avec la controverse hésychaste, mais se trouve toujours en rapport avec des expériences personnelles dont il donne plusieurs récits et auxquelles il se réfère maintes fois dans ses enseignements sur la vie spirituelle. Les précisions qu'il apporte à ces occasions sont suffisamment nombreuses pour que l'on puisse en dégager les éléments d'une spiritualité et même d'une théologie de la lumière, au sens ancien et traditionnel, non spéculatif mais expérientiel, du mot *theologia*.

1. Les visions de saint Syméon

La première vision de la lumière est survenue à saint Syméon alors qu'il était encore laïc et âgé de vingt ans seulement (vers 969-970). Il nous en fait le récit dans sa 22e *Catéchèse*, usant, par modestie et à la manière de saint Paul, de la troisième personne : « Un jour, il était donc debout et disait : "O Dieu, sois-moi propice à moi pécheur", d'esprit plutôt que de bouche, quand soudain sur lui brilla d'en-haut avec profusion une illumination divine qui emplit entièrement l'endroit. Là-dessus, l'adolescent ne se rendit plus compte, il oublia s'il était dans une maison, ou s'il se trouvait sous un toit. Car il ne voyait, de toute part, que de la lumière : avait-il seulement les pieds sur terre, il ne s'en rendait pas compte, et il n'y avait en lui ni crainte de tomber, ni souci du monde, et rien de tout ce qui atteint les hommes et les êtres doués d'un corps n'atteignait alors sa pensée, mais, tout entier présent à la lumière immatérielle et lui-même, à ce qu'il semblait, devenu lumière, oublieux du monde entier, il fut inondé de larmes, d'une joie et d'une allégresse inexprimables. Alors, son intelligence s'éleva jusqu'au ciel et découvrit une autre lumière, plus claire que celle qui était proche. Apparition merveilleuse, près de cette lumière se tenait ce saint dont nous avons parlé

[Syméon le Pieux] [...]. Quand cette contemplation fut passée et que l'adolescent, ainsi qu'il me le raconta, fut revenu à lui, il était en proie à la joie et à la stupeur, il pleurait du (fond) du cœur et ses larmes s'accompagnaient de douceur. Finalement il tomba sur son lit, et au même moment le coq chanta et annonça le milieu de la nuit[1]. »

Ce n'est que huit années plus tard environ (vers 976-977), alors qu'il était devenu novice au monastère de Stoudios, que saint Syméon eut une deuxième vision de la lumière, mais celle-ci fut d'une faible intensité : « J'ai été jugé digne de voir encore une fois d'une certaine façon obscure un pauvre petit rayon de cette très douce et divine lumière[2]. » Sur cette deuxième vision, saint Syméon ne s'arrête pas ; il ne la mentionne que pour valoriser, par comparaison, la première. Elle ne peut être considérée au même titre que la précédente comme une vision de la lumière ni comme caractéristique de ce phénomène mystique.

Mais peu après, saint Syméon eut de nouveau une vision (il l'attribue à un jeune novice de Stoudios, mais il y a tout lieu de penser que c'est lui-même qui en fit l'expérience) qui rappelle la première par beaucoup de traits : « J'entrai à l'endroit où j'avais l'habitude de prier et je commençais [la prière] "Saint Dieu", quand [...] soudainement j'éclatai en larmes et en (transports d'amour) divin, au point que je ne serais pas capable de représenter par des mots la joie et le plaisir que j'eus à ce moment. Aussi, sur-le-champ, tombant prosterné à terre, je vis une grande lumière brillant intellectuellement sur moi et attirant en même temps à elle mon intelligence tout entière et mon âme, au point que l'inattendu de la merveille me frappa de stupeur et que je fus comme en extase ; et ce n'est pas tout, j'oubliai le lieu où je me trouvais, qui j'étais et à quel endroit, me contentant de crier : "Kyrie eleison" – comme, en reprenant ma connaissance, je me surpris à le répéter. Mais qui était celui qui parlait, Père, ou qui faisait mouvoir ma langue, je ne sais [...], Dieu le sait. Oui, si ce fut dans mon corps, si ce fut hors de mon corps que je m'entretins avec cette lumière, la lumière elle-même le sait, elle qui avait dissipé tout ce qu'il y avait de brume en mon âme et tout sentiment terrestre, chassé loin de moi toute matière épaisse et cette pesanteur du corps qui avait produit en mes membres lassitude et engourdissement. Car – ô merveille qui fait frissonner ! – elle raidit et fortifia si bien le relâchement de mes articulations et de mes muscles que l'excès de fatigue avait à ce moment causé en moi, que je crus et m'imaginai quitter le vêtement de la corruption, et ce n'est pas tout : sur-le-champ, une joie immense, un sentiment intellectuel, une suavité surpassant toute saveur des choses visibles en découlèrent dans mon âme d'une façon indicible, avec une liberté et un oubli de toutes les pensées de cette vie, et jusqu'à la façon de sortir de la vie présente, voilà les faveurs que d'une manière merveilleuse elle me fit et me donna à connaître. En effet, à l'ineffable félicité de cette lumière et à elle seule s'étaient attachés tous les sentiments aussi bien de mon intelligence que de mon âme. Mais voici [...] que cette lumière infinie qui m'était apparue – car il n'y a pas d'autre nom approprié et proportionné que je

---

[1] *Catéchèses*, 22, 88-113. À ce récit correspond le chapitre 5 de la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par Nicétas Stéthatos, éd. I. Hausherr, Rome, 1928, p. 8-10, à un passage de l'*Action de grâces* 1, 103-116, et à un passage de l'*Action de grâce* 2, 132-137.

[2] *Catéchèses*, 22, 316-320.

pourrais lui donner – s'étant doucement affaiblie et pour ainsi dire contractée, je repris connaissance, je me rendis compte de tout ce que sa puissance avait opéré en moi[3]. »

On trouve dans les œuvres du Nouveau Théologien de nombreuses autres références à des visions de la lumière, mais qu'il est impossible de dater, Syméon lui-même se montrant peu attaché à la chronologie, ce qui se comprend s'agissant d'expériences qui, d'une part, sont identiques quant au fond et, d'autre part élèvent le mystique au-delà du temps, dans la dimension de l'éternité. Dans quelques cas il s'agit vraisemblablement des visions précédemment décrites, évoquées partiellement et selon un autre point de vue ; dans d'autres cas, certains détails montrent qu'il s'agit de visions différentes, car Syméon semble avoir été gratifié de très nombreuses visions de ce genre[4].

L'une d'entre elles est rapportée dans l'*Hymne* 25 : « J'étais assis à la lumière d'un flambeau qui brillait sur moi et qui illuminait l'obscurité et les ténèbres de la nuit et je croyais dans cette lumière être occupé à lire comme si je scrutais des mots et examinais des propositions. Donc tandis que je méditais, Maître, sur ces sujets, tu apparus soudain d'en haut, bien plus grand que le soleil, et tu brillas des cieux jusque dans mon cœur. Et tout le reste, je le voyais être comme une obscurité profonde. Et au milieu une colonne de lumière fendit l'air tout entier et passa des cieux jusqu'à moi, le pauvre. Aussitôt, j'oubliai la lumière de la lampe, je perdis le souvenir de me trouver à l'intérieur de la maison. J'étais assis dans ce qui me semblait être une atmosphère obscure. D'ailleurs j'oubliai totalement mon corps même ; je te disais (et maintenant je te dis du fond de mon cœur) : "Aie pitié de moi, Maître, aie pitié de moi Unique[5] !" »

On trouve dans la 1ère *Action de grâce* la mention d'une vision de la lumière et d'un petit nuage enflammé. Cette nuée est également mentionnée dans le récit biographique de la première vision, tout comme la présence de son père spirituel, saint Syméon le Pieux. Mais la vision rapportée ici semble, à ce que dit saint Syméon, postérieure à la première vision, et l'on peut noter une différence importante : dans la première vision, saint Syméon le Pieux est présent dans les Cieux auprès de la nuée, tandis que dans cette vision-ci il est auprès de saint Syméon[6].

Dans la 2e *Action de grâce*, saint Syméon rend grâce pour ses nombreuses visions passées[7]. À part une allusion explicite à la première, il est difficile de les situer, d'après ce qu'il en dit, par rapport à celles précédemment décrites.

Un passage du 5e *Traité éthique*[8] semble, par son style, décrire la vision « type » plutôt qu'une vision particulière, ce qui n'exclut pas, bien au contraire, que saint Sy-

---

[3] *Catéchèses*, 16, 78-112 ; voir aussi 113-151. À ce récit correspond le chapitre 19 de la Vie de Syméon, éd. Hausherr p. 28-30.

[4] NICÉTAS STÉTHATOS, dans sa *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, nous donne, au chapitre 23 (éd. Hausherr p. 32-33) et aux chapitres 69 à 71 (éd. Hausherr p. 92-97), le récit de deux visions qu'il fait apparaître comme distinctes des précédentes et postérieures à elles. Cependant, s'il reste fidèle au fond, sa chronologie est peu fiable, les écrits de Syméon lui-même étant, avec toutes leurs incertitudes sur ce sujet, sa source principale d'information (cf. I. HAUSHERR, Introduction à la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, p. LVII et LXII).

[5] *Hymnes*, 25, 5-20 ; voir aussi 33-35 et 42-61.

[6] *Action de grâce* 1, 129-139.

[7] *Action de grâce* 2, 132-254.

[8] *Traités éthiques*, 5, 287-316.

méon se réfère implicitement pour cela à ses propres expériences, ou même à une expérience particulière.

Bien d'autres passages des œuvres de saint Syméon, auxquels nous nous référerons dans cette étude, font allusion à la lumière et nous apportent, sur la conception qu'il en a, de précieuses indications complétant celles des textes précédemment cités[9].

2. Les conditions de la vision de la lumière

Les expériences de la vision de la lumière, se font dans des conditions assez diverses et sont généralement soudaines et imprévisibles. Elles surviennent à saint Syméon dans quelque position qu'il se trouve (debout, à genoux, prosterné à terre ou assis). S'il est vrai que les visions ont fini par créer chez saint Syméon, par le bonheur qu'elles lui apportaient et par la souffrance qu'entraînait leur disparition, une sorte de nostalgie spirituelle, et l'ont fait dès lors tendre à rechercher et à retrouver la lumière qu'il avait vue, rien ne permet de considérer que, dans ses premières visions, il se soit placé dans des dispositions psychologiques et spirituelles particulières, ce qui nous paraît suffisant pour exclure toute explication du phénomène par un processus de conditionnement psychologique ou d'auto-suggestion. Saint Syméon croit d'ailleurs bon de préciser lui-même à propos de sa première vision qu'il n'avait absolument rien fait ni même rien imaginé en vue de l'obtenir. Dans cette première vision, il s'agit du don gratuit de Dieu à un jeune homme qui n'est pas un ascète expérimenté et ne pratique même, à ses dires, aucune ascèse corporelle rigoureuse. La seconde vision apparaît à la suite d'une rude ascèse, mais il s'agit d'une vision de faible intensité et, nous l'avons dit, peu caractéristique. La troisième vision, nettement plus puissante, se produit au contraire après que le père spirituel de saint Syméon lui a conseillé de diminuer son ascèse corporelle et de réduire aussi, ce soir là, sa prière au seul *Trisagion*. On ne saurait donc expliquer les visions de saint Syméon par des conditions d'ascèse particulières, ni *a fortiori* particulièrement rudes, ni en conséquence par des états psychologiques particuliers pouvant résulter d'une telle ascèse. Lorsqu'il a sa première vision, saint Syméon est cependant un laïc particulièrement pieux. On notera aussi que dans presque tous les cas où une vision lui survient, saint Syméon est en train de s'adonner à une prière fervente ; une fois cependant il est occupé à écrire, une autre fois à lire, ce qui n'exclut pas, bien entendu qu'il ait pu prier en même temps, mais indique que la vision n'est pas nécessairement liée à une prière totalement attentive.

Les indications que donnent saint Syméon et son biographe nous laissent entrevoir par ailleurs qu'il était dans un état de pureté intérieure tant à l'égard des pensées mauvaises que des passions. Lui-même affirme que la lumière divine est inaccessible à

---

[9] N'ayant pas la possibilité multiplier les notes, nous donnons ici la liste de ces passages, qui s'ajoutent à ceux précédemment cités, et qui avec eux contitueront nos sources pour les développements et les citations qui suivent : *Catéchèses*, 15, 68-72 ; 17, 33-40 ; 19, 60-62 ; 28, 102-118. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques, 2, 17 ; 2, 18 ; 3, 85. *Traités théologiques*, 3, 133-172. *Traités éthiques*, 1, 3, 99-103 ; 1, 5, 79-83 ; 1, 12, 129-133, 169-172 ; 4, 673-677, 862-873 ; 5, 251-316 ; 10, 19-35, 778-782, 794-807, 825-832, 857-867 ; 13, 266-269. *Hymnes*, 1, 38-40 ; 8, 66-77 ; 12, 41-62 ; 13, 1-2, 59-60 ; 19, 13-16 ; 22, 1-25 ; 28, 73-83, 181-184 ; 29, 1-11 ; 32, 84-85 ; 40, 1-18 ; 33, 1-8, 45-64, 130-143 ; 34, 56-60, 78-82, 103-107 ; 38, 70-74, 81-89 ; 39, 56-66 ; 42, 85-92 ; 45, 1-6 ; 49, 22-29 ; 50, 31-43, 91-109, 143-146 ; 51, 1-10, 14-17, 35-46 ; 55, 6-20, 115-118, 126-129.

tous les pécheurs, à ceux qui sont troublés par les passions et ont le cœur impur, et que la purification est une condition *sine qua non* de la vision. Il apparaît également qu'il avait, au moment de ces expériences, une attitude de pénitence et de componction (dont témoignent au plus haut point les larmes), qu'il était habité par des sentiments d'humilité, et qu'il était animé d'un grand amour pour Dieu et pour le prochain. Dans une de ses visions, le Christ dit à saint Syméon qu'Il S'est fait proche de lui parce qu'il L'a recherché de toute son âme, et que ces dons spirituels lui ont été accordés pour sa bonne intention, sa bonne volonté et sa confiance. Il convient en outre de prendre en compte le contexte plus large de la plupart de ces visions : saint Syméon – sa *Vie* et ses œuvres en témoignent largement – est un spirituel accompli, qui est parvenu rapidement à l'impassibilité et la perfection des vertus. Saint Syméon considère d'ailleurs que l'ascèse et les vertus disposent l'âme à s'allumer à la lumière divine ; il va même jusqu'à dire que, pour voir la lumière, il faut soi-même être devenu lumière. La première vision représente un cas à part : elle semble avoir eu une signification prophétique, signifiant d'emblée au jeune Syméon son destin spirituel et préfigurant sa voie mystique propre ; il semble aussi que Dieu ait voulu qu'il garde la nostalgie de cette vision pour stimuler fortement sa vie spirituelle et le motiver à retrouver rapidement de telles cimes mystiques, ce que saint Syméon confesse avec tristesse d'avoir alors négligé de faire.

On note dans plusieurs cas la référence au père spirituel de saint Syméon (saint Syméon le Pieux), soit qu'il vienne d'avoir un entretien avec lui, se souvienne de ses paroles et suive ses conseils, soit que l'Ancien soit présent dans la vision elle-même. Cette référence témoigne de l'une de ses vertus que saint Syméon considère par ailleurs comme essentielle dans la vie spirituelle : l'obéissance. Elle indique aussi que saint Syméon a pu bénéficier de ces expériences exceptionnelles grâce à une intercession particulière du saint. À la suite de la vision rapportée dans la *Catéchèse* 16, saint Syméon affirme d'ailleurs qu'il a été jugé digne d'une telle expérience « en raison simplement de sa confiance et de son amour pour son Père spirituel ».

En tout état de cause il apparaît que la vision de la lumière ne peut être produite par le seul effort de l'homme, être le résultat de sa volonté mais reste toujours un don gratuit de Dieu. C'est toujours Dieu lui-même, pour des raisons incompréhensibles, qui décide d'accorder, au moment qu'Il juge propice, de telles expériences mystiques.

3. Les « formes » et les manifestations de la lumière

a. Origine

Dans presque tous les récits de visions, la lumière est décrite comme venant « d'en haut ». Elle est parfois présentée comme ouvrant les cieux, ou comme ouvrant le toit de l'habitation où se trouve saint Syméon ou le plafond de sa cellule.

b. Intensité

La lumière est plus ou moins intense. Saint Syméon la présente souvent comme « une grande lumière », qui se manifeste avec profusion, une lumière éclatante, aveuglante, difficile voire impossible à regarder. Elle se présente parfois comme des éclairs brillant tout autour de lui. Mais elle peut paraître avec moins d'éclat, et même il peut ne s'agir que d' « un pauvre petit rayon », mais c'est l'exception.

À plusieurs reprises la lumière est décrite comme devenant de plus en plus intense. Ce phénomène est présenté dans un récit comme une arrivée et une approche à mesure que se retire l'obscurité. Saint Syméon compare ailleurs la venue de la lumière à un astre qui se lève au loin puis devient comme un grand soleil ; il note encore que son rayon se lève petit à petit puis se fait voir comme une flamme. Il apparaît dans l'une de ces expériences que saint Syméon accède à une meilleure vision d'une lumière plus pure. Dans une autre expérience il voit de mieux en mieux la gloire du Christ comme si c'était Lui qui se dilatait en augmentant d'éclat.

Cependant saint Syméon explique que cette progression n'est pas due à une augmentation d'intensité et d'éclat de la lumière elle-même, laquelle est immuable et toujours identique, et n'est pas susceptible par nature d'accroissement ou de diminution : « en Dieu la lumière ne diminue pas comme celle du soleil, mais elle brille partout et illumine tout » ; « Il est lui-même tout lumière, Lui en qui n'existe pas la moindre ombre de changement ou trace de nuit. » Mais c'est par rapport à l'homme, à ses capacités de la voir, que la lumière paraît plus ou moins intense, le mystique étant alors comparable à un aveugle qui recouvre progressivement la vue. « Tu T'agrandis peu à peu, dit saint Syméon à Dieu, non que Toi-même, par là, Tu Te modifies, mais c'est l'esprit de Ton serviteur que Tu ouvres pour qu'il puisse voir. Progressivement, Tu Te fais voir davantage. »

c. Durée

La durée de la vision est très variable. Elle peut être très brève, ou durer au contraire plusieurs heures. Elle n'est pas permanente, mais vient puis s'en va. Ce n'est que dans l'au-delà que, pour les Bienheureux, une telle vision pourra être stable et durer toujours.

d. Diffusion

La diffusion de la lumière paraît variable selon les visions.

Dans un de ses récits, saint Syméon la présente comme une colonne qui fend l'air et va des cieux jusque dans son cœur laissant tout ce qui est autour comme une obscurité profonde. Mais généralement, elle remplit complètement l'endroit où elle apparaît et éclaire tout ce qui s'y trouve. Elle éclipse toute autre lumière. Elle illumine le visionnaire lui-même, le baigne tout entier. Elle l'entoure de toute part, si bien qu'il lui semble être au centre de la lumière. Mais si elle reste parfois extérieure à lui, elle se montre souvent aussi au-dedans de lui, pénétrant son esprit, son cœur, ses membres, ses entrailles, envahissant son corps tout entier.

Dans une vision de saint Syméon (comme dans la célèbre vision de saint Benoît) elle semble contenir toute la création, ce qui signifie sans doute qu'il lui a été donné de partager un instant le « point de vue » même de Dieu et de percevoir la totalité de la création (et non un « modèle réduit » ou une synthèse de celle-ci) éclairée et baignée par la lumière, c'est-à-dire, comme nous le verrons ultérieurement, par les énergies divines.

e. « Formes »

Souvent saint Syméon compare la lumière, lorsqu'elle apparaît, à un astre, à une étoile qui se lève, ou à la lune dans sa pleine lumière. Fréquemment il la compare au soleil,

mais affirme qu'elle est bien plus grande que celui-ci. À plusieurs reprises il affirme qu'elle est sphérique comme le disque solaire. Il note aussi qu'elle rayonne comme le soleil et devient au-dessus de lui comme celui-ci dans la splendeur de son midi.

Mais cette comparaison est bien pauvre, et en vérité cette lumière transcende toute forme, saint Syméon y insiste à maintes reprises : elle est, dit-il, comme un « soleil sans forme », « comme un grand soleil qui n'a, dans sa grandeur, ni mesure, ni poids, ni limite », une « lumière dépourvue de forme », une « forme sans forme » ; elle est, note-t-il encore, « sans forme, sans contour, sous une forme sans forme ».

Il est à remarquer que dans le récit de sa première vision saint Syméon dit avoir vu dans le ciel, au-delà de la lumière « proche », « une autre lumière, plus claire », qu'il qualifie ailleurs de « nuée enflammée », et que son biographe, sans doute sur la base de ces deux indications, présente comme « une sorte de nuée très lumineuse, sans forme ni contours ». Nous verrons ultérieurement ce que celle-ci représente.

f. Manifestations concomitantes

La lumière est parfois mêlée d' « eaux », notion qui doit être prise ici un sens spirituel et dont la connotation baptismale est évidente.

Dans de nombreux cas, une voix sort de la lumière et parle en saint Syméon qui parfois lui répond.

4. Nature de la lumière

Saint Syméon souligne à maintes reprises que la lumière qu'il a vue est différente de la lumière sensible. Ce n'est ni la lumière du jour, celle du soleil, ni la lumière des astres, ni celle de la lune. Elle n'est pas comparable non plus à celle d'une lampe. Aucune lumière visible ne possède une puissance pareille. C'est une lumière qui éclaire non seulement les objets sensibles, mais encore les objets intelligibles.

Elle est perçue par l'intellect *(nous)*, par les yeux spirituels du cœur. On la voit en fait doublement, avec les yeux du corps et avec ceux de l'âme, mais c'est par l'esprit que les yeux du corps la perçoivent et non selon le processus de la perception sensible (il s'agit en quelque sorte d'une perception spirituelle par les sens, d'où le rapprochement que l'on a pu faire avec la doctrine des sens spirituels que l'on trouve chez des Pères antérieurs, notamment Origène[10]).

La lumière n'est pas une métaphore pour signifier la connaissance, même s'il est vrai qu'elle introduit en l'homme la connaissance ; cette lumière a une existence concrète et indépendante du visionnaire.

Il s'agit d'une lumière immatérielle, sans forme, sans figure. C'est une lumière intelligible, de nature spirituelle.

En dépit de son caractère ineffable, saint Syméon qualifie cette lumière d'immense, infinie, pure, douce, belle, paisible, bienheureuse.

Bien que saint Syméon s'interroge d'abord sur la nature de cette lumière, il saisit assez vite qu'elle est divine et que par elle Dieu se manifeste à lui, comme Il S'est fait

---

[10] Voir B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris, 1985.

connaître par elle à tous ceux qui L'ont vu : « c'est la lumière simple elle-même de la divinité » ; « Dieu est lumière (cf. 1 Jn 1, 5) et sa vue est comme une lumière. »

À plusieurs reprises, saint Syméon dit plus précisément que cette lumière est la gloire de Dieu, ou encore qu'elle est Sa grâce.

À l'origine, saint Syméon ne rattache pas la lumière à une Personne divine. « Qui est l'être apparu, il ne le sait pas immédiatement et n'ose pas non plus le lui demander. » C'est grâce à son Père spirituel, « qui a connu Dieu le premier », qu'il est parvenu à identifier la lumière : après avoir écouté le récit de l'une de ses visions, celui-ci lui dit : « Mon fils, c'est Lui ! » Ce n'est qu'après maintes visions que le Christ Lui-même Se révèle à saint Syméon en lui parlant.

Saint Syméon peut ainsi rapporter la lumière au Christ, voir en elle une émanation de la gloire du Christ, la gloire de Son visage, et même l'identifier au Sauveur en personne.

Mais saint Syméon qualifie aussi la lumière d'énergie et de puissance du Saint-Esprit, et il l'identifie également à l'Esprit Saint Lui-même.

Cependant, il a en même temps le souci de souligner le caractère trinitaire de la lumière. Il affirme qu'elle coule de source du Père, et que le Christ, qui est Lui-même lumière, Se fait voir par la lumière du Saint-Esprit. « Lumière est le Père, lumière le Fils, lumière l'Esprit Saint. [...] Les trois en effet sont une seule lumière, unique, non séparée, mais unifiée en trois Personnes, sans confusion. » « "Dieu est lumière" (1 Jn 1, 5), une lumière infinie et incompréhensible. Lumière est ce qui Le concerne, en étant commun et divisé sans division entre les Personnes ; et pour les citer une à une, comme en divisant l'indivisible, le Père est lumière, le Fils est lumière, l'Esprit est lumière ; les trois sont lumière unique, simple, sans composition, hors du temps, dans une éternelle identité de dignité et de gloire. »

Saint Syméon à aucun moment ne conceptualise cette compréhension théologique. Il apparaît cependant qu'il rapporte la lumière à l'essence divine qui est une et est possédée également par chacune des Personnes, étant communiquée du Père au Fils et à l'Esprit. Cependant il ne considère pas que la lumière soit l'essence divine elle-même, car il affirme que « Dieu est à part de toute lumière, au-delà de toute lumière[11] », et en conséquence inaccessible aux yeux du cœur.

La lumière est comme un rayonnement de l'essence. Mais ce rayonnement s'effectue si l'on peut dire à deux niveaux.

1. Il y a un rayonnement éternel qui concerne Dieu en Lui-même. Ainsi saint Syméon note-t-il : « "Dieu est lumière", une lumière infinie et incompréhensible. Lumière est ce qui Le concerne, en étant commun et divisé sans division entre les personnes ; et pour les citer une à une, comme en divisant l'indivisible, le Père est lumière, le Fils est lumière, l'Esprit est lumière ; les trois sont lumière unique, simple, sans composition, hors du temps, dans une éternelle identité de dignité et de gloire[12]. » C'est à cette lumière plus élevée que saint Syméon fait allusion lorsqu'il évoque à plusieurs reprises la lumière inaccessible de Dieu et se réfère à l'Apôtre qui écrit que Dieu « habite la lumière inaccessible » (1 Tm 6, 16) ; et c'est cette lumière sans doute

[11] *Hymnes*, 38, 70-71. Voir B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op. cit.*, p. 162-163.

[12] *Traités théologiques*, 3, 137-143.

qu'il entrevoit dans plusieurs de ses visions au-delà de la lumière plus proche qui l'entoure, la présentant comme une lumière plus claire au sein de la lumière[13], ou comme une nuée lumineuse, qui évidemment correspond à la nuée dans laquelle Moïse a vu la gloire de Dieu (Ex 16, 10).

2. Il y a d'autre part un rayonnement qui, émanant de l'essence divine se rapporte à la création et à ce qu'elle contient, et qui la rend participante des qualités actives de Dieu. C'est ainsi que saint Syméon écrit à la suite du passage cité précédemment : « Ensuite tout ce qui vient de Dieu est lumière et nous est réparti comme venant de la lumière[14]. » Par la suite il évoque les Noms divins et note que « cela n'est pas pure dénomination, mais opère *(energei)* aussi » ; et il donne ces exemples, où Dieu est surtout considéré comme provident : « Sa bonté est lumière ; lumière Sa pitié, Sa miséricorde, Son étreinte ; lumière Sa bienveillance ; lumière Son sceptre, Sa houlette et Sa consolation. » La notion d'énergie ou d'opération est ici présente, et nous avons vu précédemment saint Syméon qualifier la lumière d'énergie *(energeia)* et de puissance *(dunamis)* de l'Esprit[15] ; ailleurs il évoque les énergies de la lumière du Christ[16]. C'est une expression analogue qu'il utilise en désignant à maintes reprises la lumière comme « gloire » ou encore comme « grâce » de Dieu.

Ainsi on peut à bon droit considérer que la distinction de l'essence et des énergies divines (distinction déjà présente chez les Cappadociens, Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur ou Jean Damascène et qui sera formalisée et précisée trois siècles plus tard par saint Grégoire Palamas) est sous-jacente à la pensée de saint Syméon.

On notera encore que le Christ Lui-même présente à saint Syméon la gloire future comme étant supérieure à celle qu'il voit maintenant et qui n'est pas parfaite. Et saint Syméon affirme que, dans la lumière qu'il voit, Dieu brille et Se fait voir bien peu auprès du rayonnement total du Soleil Lui-même lorsqu'Il brillera de tout Son éclat.

5. Effets de la vision de la lumière

Lorsque la lumière lui apparaît, le voyant perd la notion du lieu où il se trouve. Il lui semble que tout autour de lui (sa cellule, le monde...) s'est évanoui. La lumière le fait sortir de toutes les réalités visibles alors qu'il reste physiquement présent au milieu de tout ce qui est ; elle ne lui permet plus d'apercevoir quoi que ce soit en dehors d'elle.

Le visionnaire cesse en outre d'avoir la notion de son propre corps. La lumière en chasse la pesanteur, en dissipe la fatigue, et au contraire le fortifie. Elle rend ce corps comme immatériel et comme incorruptible, comme incorporel et comme spirituel.

Le mystique oublie alors qui il est. Il perd la conscience de ce qu'il dit ou de ce qu'il fait pendant la vision. Il perd tout souci et tout sentiment de ce monde et oublie tout de cette vie.

Bref, il est en extase[17]. Mais ce que nous avons dit plus haut sur le caractère trinitaire de la lumière indique clairement qu'il ne s'agit pas d'une extase dépersonna-

---

[13] *Catéchèses*, 17, 35-38.

[14] *Traités théologiques*, 3, 143-144. Suivent une foule d'exemples.

[15] *Traités éthiques*, 5, 265-266.

[16] *Hymnes*, 51, 3.

[17] Sur ce thème on peut faire bien des rapprochements entre le Nouveau Théologie et Denys l'Aréopagite. Voir B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op. cit.*, p. 171 s.

lisante : le mystique sort du monde et de lui-même pour être élevé dans la lumière à une rencontre et une union personnelle avec Dieu.

La lumière dissipe dans son âme toute brume et petit à petit le purifie complètement. Il éprouve alors un sentiment de liberté.

La lumière attire à elle son esprit et son âme dont tous les sentiments s'attachent à elle. Elle avive le désir du visionnaire par la séduction qu'elle exerce.

La lumière l'élève et le fait parvenir « là-haut », à sa source. Il peut contempler les réalités d'en haut ; tout lui apparaît « comme c'était d'abord ». Mais lors d'une vision une voix lui dit : « Tout cela n'est qu'énigmes et préambules, car ce qui est parfait, tu ne le contempleras pas tant que tu es revêtu de la chair. »

La lumière unit le visionnaire à son éclat. Le voyant est tout entier présent à la lumière. Elle brille à l'intérieur de son esprit et au milieu de son cœur. L'intelligence est plongée dans la lumière, elle devient lumineuse, elle est transformée en lumière. La lumière envahit aussi le corps tout entier du mystique, s'unit à sa chair, pénètre peu à peu ses membres et ses entrailles et les rend lumière. Il devient lui-même tout entier lumière. Syméon précise cependant que son intellect est lumière dans la lumière mais non pas lumière pour lui-même, car ce n'est pas lui-même qu'il voit alors, mais Celui qui est au-dessus de lui.

Le voyant devient alors, «à la fois spirituellement et corporellement, puisque l'âme ne se sépare pas de l'intellect, ni le corps de l'âme», inséparablement un avec Dieu.

Lorsque la lumière lui apparaît, le visionnaire éprouve de l'étonnement, de la stupeur, des frissons. Puis il éprouve un sentiment intellectuel et une suavité indicibles. Une grande douceur envahit non seulement son esprit et son cœur, mais aussi son corps tout entier. Il est inondé de larmes spirituelles. Il ressent un amour et un désir véhéments. Il est rempli d'une grande volupté et d'une grande jouissance, d'une joie et d'une allégresse inexprimables, d'un bonheur ineffable, ainsi que d'une paix qui dépasse toute intelligence.

La lumière lui fait connaître Dieu, lui fait découvrir dans une connaissance précise qui Il est Lui-même. Selon saint Syméon, d'ailleurs, « il n'y a pas d'autre moyen de connaître Dieu sinon par la contemplation de la lumière qui émane de Lui ». « Nous témoignons, écrit-il encore, que Dieu est lumière ; que ceux qui ont été jugés dignes de Le voir L'ont tous contemplé comme lumière ; que ceux qui L'ont reçu L'ont reçu comme lumière, parce que devant Lui marche la lumière de Sa gloire et qu'il est impossible qu'Il apparaisse sans lumière ; que ceux qui n'ont pas vu Sa lumière ne L'ont pas vu non plus, parce que c'est Lui la lumière ; que ceux qui n'ont pas reçu la lumière n'ont pas encore reçu la grâce, car ceux qui ont reçu la grâce ont reçu la lumière de Dieu et Dieu Lui-même. »

La lumière transforme celui qui la voit. Elle le vivifie, le délivre de ses maux corporels et spirituels, et aussi le protège de ceux-ci. Elle le transforme profondément dans son intelligence, son âme, son cœur.

Saint Syméon lui attribue très clairement une fonction divinisatrice, se référant aux paroles que Dieu lui a adressées lors de plusieurs de ses visions, notamment à celles-ci : « Voici que je t'ai fait, comme tu vois, et que je te ferai dieu. »

Par la vision de la lumière et durant le temps de cette vision, le mystique est rendu participant de l'incorruptibilité et de l'immortalité qu'il possédera de manière

stable et définitive dans le siècle futur : « Voilà, dit Dieu à saint Syméon, que soumis à la mort tu es devenu immortel et que, dominé par la corruption, tu te vois élevé au-dessus d'elle. » Et le biographe du Nouveau Théologien note : « Dieu a glorifié ainsi notre race et l'a rendue participante de Sa divinité et de Son royaume. »

Les saints seront ainsi transformés qui seront encore en vie quand retentira la trompette suprême, et c'est en cet état qu'ils seront enlevés. Et tels seront après la résurrection dans le siècle à venir tous les saints, incorporellement revêtus de corps spirituels.

6. Suites de la vision

La lumière que voit le mystique se retire peu à peu, s'affaiblit doucement et pour ainsi dire se contracte. Le visionnaire sort de son extase et reprend connaissance. Il continue alors à éprouver des états semblables à ceux dont il faisait l'expérience au cours de sa vision : il ressent une joie ineffable ; il éprouve un sentiment de stupeur ; des larmes spirituelles lui coulent sur le visage, accompagnées de douceur. Il sent son corps devenu subtil et léger et comme spirituel ; il conserve longtemps cette impression de légèreté du corps, sans aucune sensation de fatigue, ni de faim, ni de soif. Il se sent comblé des charismes divins.

Cependant l'idée d'être abandonné par la lumière et aussi la pensée de ne plus la retrouver provoquent en lui du chagrin, beaucoup de tristesse et une très grande souffrance. Nous avons là-dessus de nombreux et longs développements de saint Syméon ; citons seulement cette remarque qui suit, dans la *Catéchèse* 16, le récit de sa troisième vision : « Je me rendis compte de tout ce que [la] puissance [de cette lumière] avait soudainement opéré en moi, je réfléchis à son départ et, à la pensée qu'elle m'abandonnait à nouveau, seul, en cette vie, je fus en proie au chagrin, à une souffrance telle et si lourde que je ne sais comment expliquer suffisamment la douleur de cette souffrance multiple, extrême, qui s'alluma comme un feu dans mon cœur. » Cette souffrance intérieure est accrue par le fait que, grâce à la lumière qu'il a vue, le mystique peut percevoir clairement sa propre misère.

Notons enfin que, sauf dans le cas de la première vision qu'il a oubliée peu à peu, Syméon éprouve, après toutes ses visions, une sorte de nostalgie spirituelle qui, elle aussi, le fait souffrir, et à propos de laquelle il parle de « la douleur aiguë et insupportable d'un désir indicible ». Il cherche dès lors à retrouver la lumière, non pas pour sortir de cet état de souffrance spirituelle qu'il ressent, ni comme un état mystique exceptionnel ou comme la source de toutes les sensations, satisfactions et charismes spirituels qu'elle lui a procurés, mais comme le mode d'une rencontre privilégiée et d'une union intime avec le Dieu qu'il aime.

Conclusion

Tout ce que saint Syméon nous dit concernant ses visions de la lumière divine doit être mis en rapport avec d'autres thèmes importants de son enseignement, notamment l'idée que la vie éternelle peut être anticipée au cours de la vie terrestre, l'affirmation de la possibilité et même de la nécessité d'expérimenter consciemment la grâce ici-bas. Ce dernier thème ne saurait suffire à considérer que la pensée de saint Syméon s'apparente

au courant hérétique du messalianisme, comme l'ont fait quelques commentateurs sur des bases par ailleurs fragiles. L'apparition d'une lumière venue d'en-haut ne répond pas quant à elle à la logique de la pensée messalienne, laquelle considérait comme suffisante la possession par les parfaits d'une lumière intérieure[18]. Jean Damascène, grand pourfendeur de cette hérésie considérait d'ailleurs comme caractéristique de celle-ci d'affirmer la possibilité de percevoir l'essence divine par les sens corporels, or saint Syméon, nous l'avons vu, affirme d'une part que la lumière n'est pas matérielle et n'est pas perçue par les sens corporels en tant que facultés physiques de perception sensible, et d'autre part que la vision de la lumière n'est pas une vision de l'essence divine elle-même, laquelle est au-delà de toute lumière et de toute possibilité de vision.

Bien que saint Syméon ait été gratifié d'un grand nombre de visions, son cas ne lui paraît pas exceptionnel et il ne lui semble pas avoir bénéficié d'une voie spirituelle singulière. Tout chrétien est appelé selon lui à de telles expériences qui ne sont que des anticipations partielles et provisoires, des « arrhes » des biens que tous sont appelés à recevoir dans le Royaume à venir. Il considère d'ailleurs que sa propre expérience correspond à celle des saints de tous les temps. C'est parce que tous sont appelés à la sainteté, et donc à la vision de Dieu dans la lumière qu'elle rend possible, que saint Syméon n'hésite pas, malgré sa grande humilité, à faire part de ses propres expériences à ceux à qui il s'adresse. Pour lui du reste, tout homme qui se repent sincèrement et qui, avec un esprit et un cœur pur, se tourne entièrement vers le Christ peut subitement bénéficier d'expériences mystiques très élevées.

Il faut pourtant avoir conscience que pour Syméon la vision de la lumière n'est pas le sommet de la vie mystique ; ce qui l'est, c'est plutôt la rencontre personnelle du Christ et la communion avec Lui qui s'accomplissent dans la lumière.

[18] Cf. I. HAUSHERR, « L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme », dans *Études de spiritualité orientale*, Rome, 1969, p. 96.

Philotheos **3** (2003) 188-214

М. А. Маслин
Москва

Русская философия

История русской философии является органической частью всемирной истории философии. Как и повсюду, на Западе и Востоке, она нацелена на осмысление универсальных философских проблем, таких как: сущность человека, его отношение к бытию; структура и характер бытия и место в нем человека; закономерности познания; смысл, содержание и направленность истории; жизнесмысловые и ценностные проблемы (счастье, красота, смерть, страдание, добро и зло) и др. Все эти и многие другие проблемы, входящие в круг всеобщей истории философии, ставились и решались в России на протяжении многих столетий. Опыт и подходы к их решению, имеющиеся в русской философии, являются не только ее собственным достоянием, но также и составляют содержание общей «копилки идей» мировой философии.

Русская философия в ее развитии показывает, что основные проблемы мировой философии являются и ее проблемами. Однако подход к этим проблемам, способы их усвоения и осмысления глубоко национальны. В чем же национальное своеобразие русской философии? Простой ответ на этот вопрос был бы следующим: Это философия (философские идеи, построения, учения), созданные на русском языке и в России. Однако такой ответ был бы слишком прост. Дело в том, что многие сочинения, по праву относящиеся к русской философии, были написаны не только на русском, но и на церковнославянском, греческом и латинском языках. Так, если говорить о преподавании философии на русском языке, то оно началось лишь во второй половине XVIII века. Пионером этого преподавания был профессор Московского университета **Николай Никитич Поповский**. Но и в XVII-ом, и в первой половине XVIII-ого веков философские предметы в России читались на латинском языке (языком науки в Европе тогда была латынь). Первым же опытом чтения философских лекций на латыни был начатый в 1704 году в Московской Славяно-греко-латинской академии курс философии **Феофилакта Лопатинского**.

Некоторые исследователи считают, что своеобразие русской философии составляет особая национально-русская терминология. Например, слово «правда» соединяет два значения – истины и справедливости. Однако при более внимательном подходе выясняется, что и в других европейских языках содержатся такие же слова, которые соединяют в себе понятия теоретической и практической истинности, аналогично русскому – «правда-истина» и «правда-справедливость» (например, немецкое слово “Recht” или английские слова “Right” и

“Law”). Таким образом, русский язык не содержит каких-либо особых семантических средств для выделения этих двух элементов: понятия «истина» и «справедливость» также соединяются и различаются в русском, как и в других европейских языках. Философия – это не лингвистика, которая занимается, в частности, тем, что именуется «этнотекстами», т. е. сообщениями языковых коллективов о своих собственных этноязыковых особенностях, отличающихся от других, иноязыковых форм. Ведь русская философия, как было сказано, обращена ко всеобщему, а не только к своей этноязыковой реальности.

Что же тогда представляется собственно русским в русской философии, в чем ее своеобразие, или говоря иначе, что же формирует единство русской философии? Сразу же надо подчеркнуть, что не существует ни на какую иную философию непохожей, или абсолютно «самобытной» русской философии. Слово «самобытный» здесь неуместно. Оно годится в искусствоведении («самобытная живопись», «самобытный художественный стиль»), но едва ли целесообразно для философии.

Своеобразие русской философии, далее, определяют ее географическим происхождением, т. е. русская философия – это философия, существующая или родившаяся в России – «философия в России». Однако и это утверждение требует уточнения: многие русские философы в силу разных обстоятельств покидали Россию и за ее пределами создавали свои центральные сочинения, хотя, несомненно, они принадлежат русской философии. В XIX веке – **А. И. Герцен**, **Н. П. Огарев**, **М. А. Бакунин**, **П. Л. Лавров**; в XX веке – **Н. А. Бердяев**, **И. А. Ильин**, **С. Л. Франк**, **С. Н. Булгаков** и др. Следует добавить также, что в России, восприимчивой к освоению иных философских культур, всегда публиковалось множество переводных сочинений, которые не относятся собственно к русской философии, хотя отклики на них и их «вхождение» в отечественную философскую культуру являются проявлениями русской философии. Кроме того, понятия «русская философия» и «философия в России» далеко не равнозначны. Можно ведь сказать, что в объем понятия «философия в России» входит, например, и татарская философия. Но если последняя является частью «философии в России», то ведь никакой усредненной «российской философии», общей для всех народов, населяющих Россию, не существовало и не существует.

Попытка искусственного создания такой «российской философии» под названием «философии народов СССР» была предпринята в советское время под патронажем высших партийных органов и Академии наук СССР. Фактически это отражало господствовавшую тогда политику «двойных стандартов» по отношению к философскому наследию народов СССР. Демонстрация разнообразных «национальных по форме» философских идей была основана на расширительном их толковании, в результате национальные элиты союзных и автономных республик получали право считать философскими даже бесписьменные, мифологические источники. Причем такие права получали только представители нерусских народов СССР, зачастую впервые и со многими натяжками. Русская философия, напротив, толковалась в урезанном виде, из ее состава исключались многие течения религиозной направленности, а также идеи консервативные, монархические, противостоявшие материализму и социализму.

Вопрос о национальном единстве, своеобразии русской философии с этих позиций по сути дела отбрасывался. Вместе с тем, понятно, что достоверное

истолкование такого своеобразия может быть дано лишь в результате построения русской философии как целостной картины, отражающей все главнейшие этапы ее истории, с начала развития философской мысли в Киевской Руси с XI в. до XX в. включительно.

Итальянские историки философии Джованни Реале и Дарио Антисери замечают, что всякие философы вообще интересны не только тем, о чем они говорят, но и тем, «о чем молчат», традициями, которым они дают начало. Продолжая эту мысль можно сказать, что традиция – это не простое следование одних философских построений за другими, выстраивание их в некую цепочку. Традиции не провозглашаются, о них «молчат», это то, что вызревало в пределах данной философской культуры, определялось ее национально-историческими особенностями. Это означает, что русская философия в ее истории является историко-философским россиеведением, она озвучивает «то, что молчит», она отражает и прочитывает российскую реальность и находится по отношению к ней в состоянии социокультурной обусловленности.

Такую позицию обычно называют «цивилизационным подходом». Но в его применении к русской философии следует избегать крайностей. Единство русской философии, ее национальное своеобразие не может быть сформулировано заранее (на все времена), определено «на вкус», «интуитивно», принято на веру. Это единство относительно и вместе с тем конкретно. Правильнее всего назвать его «единством в многообразии». Оно характеризует одновременно и преемственность, и изменчивость русской мысли, обозначает уровни развития, специфику отечественной духовной культуры на различных этапах ее исторического существования. Иными словами, она должна быть понята «в контексте культуры», на что указывал выдающийся историк философии, ректор Московского университета С. Н. Трубецкой.

Предметное содержание русской философии менялось на протяжении ее тысячелетней истории. Так период становления русской философской мысли (XI-XVII вв.) отражает ту ее особенность, которая отличается главным образом освоением богатого наследия византийской духовности. Русь включилась в «мировое измерение» философии благодаря соединению с культурным средоточием христианского мира, каковым была Византия (Восточная Римская империя). На этапе становления она выступает также частью общеславянской православной культуры, т. к. первоначальная основа отечественной духовности была дана святыми **Кириллом** и **Мефодием**, основателями славянской письменности и переводчиками Библии на церковнославянский язык.

Выдающимся представителем кирилло-мефодиевской традиции является **Илларион** – первый киевский митрополит из русских. До него на эту должность назначались греки. Он выдвинулся во время правления Ярослава Мудрого (годы его митрополитства: с 1051-го по 1054-й). В 988 году, в период княжения Владимира Святославича, в Киевской Руси было введено христианство. Исторические последствия этого события для судеб Русского государства, народа, нашей культуры и философии были исключительно велики. Став полноправной европейской христианской державой, Русь укрепила свою государственность, получила мощный стимул для развития образованности, приобщилась к богатому культурному наследию античности и Византии. Уже в первые десятилетия своей

христианской истории Киевская Русь входит число наиболее развитых стран Европы. Перу Илариона принадлежат три замечательных произведения, дошедшие до наших дней: «Слово о законе и благодати», «Молитва» и «Исповедание веры». Наиболее известное из них «Слово», являясь богословским сочинением, вместе с тем представляет собой и своеобразный историософский трактат. Здесь представлено масштабное осмысление мировой истории, разделенной на три периода: языческий («Идольский мрак», иудейский, соответствующий Моисееву закону, и христианский – период утверждения истины и благодати. Произведение состоит из трех частей. Часть первая повествует об истории возникновения христианства и его противоборстве с иудаизмом. Вторая рассказывает о его распространении на Русской земле, третья – посвящается восхвалению Василия и Георгия (христианские имена князей Владимира и Ярослава).

Логическая продуманность «Слова», высокий интеллект и богословская образованность его автора, обращавшегося не к «невеждам», а к «обильно насытившимся книжной сладостью», свидетельствуют о высоком уровне древнерусской книжности, глубоком осознании ответственности за судьбы Руси и мира. Противопоставляя Новый завет Ветхому завету, Илларион пользуется библейскими образами свободной Сарры и рабыни Агари. Незаконный сын Агари –раб Измаил и свободный, чудесным образом появившийся на свет сын Сарры –Исаак символизируют две эпохи человеческой истории – холода и тепла, сумерек и света, рабства и свободы, закона и благодати. Воспринявший христианство русский народ, заявляет Илларион, идет к своему спасению и великому будущему; став на путь истинной веры, он приравнивается прочим христианским народам. Русская земля и ранее не была слабой и безвестной, говорит Илларион, указывая на князей Игоря и Святослава. «которые в годы своего владычества мужеством и храбростью прославились во многих странах», но для нового учения новый народ – как новые мехи для нового вина.

В «Слове» князь Владимир, осуществивший Крещение Руси, уподобляется по мудрости христианским апостолам, а по величию – императору Константину Великому. Прославление Владимира и его сына Ярослава как духовных лидеров и сильных правителей имело особое значение, по существу, было идеологическим обоснованием сильной княжеской власти, утверждением ее авторитета, независимости от Византии

Русская философская мысль, начиная с ее ранних этапов, отличалась большим интересом к социально-нравственной проблематике, практической этике («Поучение **Владимира Мономаха**», «Послания» **Климента Смолятича** и **Никифора**, XII в. и др.). Идеи философско-исторического характера содержались в летописях. «Повесть временных лет» (XI-XII вв.) трактовала о происхождении государства на Руси, о ее месте среди других стран мира. Процессы возвышения Москвы, борьбы против нашествия Орды нашли отражение в «**Задонщине**» (XIV в.), в «**Сказании о князьях Владимирских**» (XV в.) и других сочинениях.

Господство церкви не исключало идеологических противоречий, споров (например, между «**иосифлянами**», **сторонниками Иосифа Волоцкого** и «**нестяжателями**», **сторонниками Нила Сорского**, – ХУ в.). Появлялись также течения, противостоявшие церковной ортодоксии, - так называемые ереси. Наиболее радикальные ереси содержали элементы рационализма, соединялись с

оппозиционными движениями. Острая идейная борьба в религиозном облачении проявилась в столкновении никониан и старообрядцев, сторонников и противников церковной реформы (середина XVII в.).

«Московский период» отечественной истории (XIV-XVI вв.) – это эпоха московской централизации, собирания и окончательного оформления русского централизованного государства во главе с Москвой. Это и время исторической Куликовской битвы (1380 г.), положившей начало освобождению от ига Орды. Это также время расцвета монастырей и монастырского строительства, что особенно важно для русской культуры, поскольку монастыри на Руси были главными центрами книжной, в том числе и философско-богословской культуры.

Развитие государственного и национального сознания нашло свое отражение и в религиозно-философских идеях того времени. Обоснование идеи единства Русского государства во главе с его исторически сложившимся центром – Москвой содержится в учении монаха Елеазаровского Псковского монастыря **Филофея «Москва-Третий Рим»**. Суть этого учения изложена в **«Послании»** Филофея дьякону Мисюрю Мунехину: «Все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это – российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать». Филофей, согласно распространенному в Средние века взгляду на историю, утверждал, что миссия Руси как единственной хранительницы православно-христианской традиции уготована самим Провидением, т. е. волей Бога. Первый Рим, собственно Рим, пал из-за того, что впал в язычество. Второй Рим – Константинополь был захвачен и разорен турками. Поэтому все надежды православного мира на сохранение и будущность связаны только с Москвой как главенствующей православной державой, преемницей Рима и Константинополя.

Здесь необходимо подчеркнуть, что в идее «Москва-третий Рим» отнюдь не содержится мысль о каком-то особом превосходстве и мессианистском призвании русского народа как такового. Здесь не было также претензии на «государственную идеологию», что впоследствии нередко приписывалось «Посланиям» Филофея. Идеологический смысл был придан этой идее лишь в XIX-XX столетиях. До этого времени идеи скромного псковского монаха мало кто знал. Мессианизм Филофея прежде всего религиозный, церковный, а не национальный. Кроме того, следует разъяснить, что идея «вечного Рима» была чрезвычайно распространена в средневековой Европе и возникала периодически в разных ее частях, в том числе католических.

Подъем русской философии на новый уровень связан с открытием первых высших учебных заведений: **Киево-Могилянской** (1631) и **Славяно-греко-латинской** (1687) академий, где читались философские курсы. Первый период развития русской философской мысли (XI-XVII вв.) характеризуется неотделенностью философского знания от богословского. Поэтому по отношению к нему применяется определение «философская мысль», а не собственно «философия».

XVIII век придает качественно новые характеристики отечественному историко-философскому процессу. Если на этапе становления русская философская мысль выступает в значительной степени частью общеславянской православной культуры, то с XVIII века развивается также на своей собственной основе, начиная усваивать вместе с тем обширный опыт новоевропейской философии и науки.

В этот период происходит секуляризация, «обмирщение» культуры в целом, связанное с переломом в церковном сознании, и, соответственно, с переходом философской мысли к светскому, в отличие от богословского, типу философствования.

Мыслителем, олицетворяющим такой переход является **Григорий Саввич Сковорода** (1722-1794), творчество которого вместило в себя два основных потока философской культуры – традиционный и набирающий силу в ХУШ веке – светский или обмирщенный, т. е. обращенный к мирским, нецерковным темам, проблемам и интересам. Г. С. Сковорода – сын малоземельного казака Левобережной Украины. Образование получил в Киево-Могилянской академии. Состоял в придворной капелле в Петербурге, три года путешествовал по Венгрии, Германии, Австрии и Швейцарии в составе русской военной миссии. Преподавал различные философские предметы в Харьковском коллегиуме, работал переводчиком, домашним учителем.

Философские взгляды Сковороды изложены в форме диалогов, в притчах, стихах, баснях и отличаются практической жизнесмысловой ориентацией. Последние двадцать пять лет жизни Сковорода провел в странствиях по югу России и Украине; он становится странствующим проповедником своего собственного религиозно-философского учения. В центре философии Сковороды – учение о «трех мирах»: «мире великом» (макрокосм), «мире малом» (человек) и «мире символическом» (мир Библии). Центральным звеном этой триады является человек как венец творения, истинный субъект и цель философствования. Этим объясняется и акцентирование внимания Сковороды на проблемах добра и зла, счастья, смысла жизни и т. п. Он создал своеобразную нравственно-антропологическую философию жизни, подчеркивающую приоритет нравственного начала в человеке и обществе, пронизанную идеями любви, милосердия, сострадания и др.

Многие философские термины Сковорода вводит самостоятельно. Таковы, например, понятия «сродность» и «несродность», характеризующие содержание его нравственно-религиозного учения. Сродность в самом общем ее выражении – это структурная упорядоченность человеческого бытия, определяемая прежде всего сопричастностью и подобием человека Богу. Несродность как противоположность сродности есть персоналис тическое воплощение греха, людской злой воли, расходящейся с Божьим промыслом. Уклонение от «несродной стати» происходит в результате самопознания, постижения человеком своего духа, призвания, предназначения. Познавшие свою сродность составляют, по Сковороде, «плодоносный сад», гармоническое сообщество счастливых людей, соединенных между собой как «части часовой машины» причастностью к «сродному труду» (сродность к медицине, живописи, архитектуре, хлебопашеству, воинству, богословию и т. п.). В учении о сродности и несродности Сковорода переосмысливает в христианском духе традиции греко-римской философии – человек как мера всех вещей (Протагор); восхождение человека к прекрасному (эрос у Платона); жизнь согласно природе (стоики). Приближение к сродности Сковорода трактует как особую разновидность познания – не доктринального, а практического, годного к применению в жизни, связанного с самостоятельным поиском правды, с «деланием». Сродность- это также своего рода гармония, слияние нравственного и эстетического начал, идеал гармонической жизни, образ

поведения совершенного человека, к которому следует стремиться: «Сродность обитает в Царствии Божием». Узнать тайные пружины скрытого от глаз механизма развития человека, мироздания и означает, по Сковороде, познать сродность.

Основателем светского философского образования в России явился первый русский ученый мирового значения **Михаил Васильевич Ломоносов** (1711-1765). Учился Ломоносов в московской Славяно-греко-латинской академии и в Марбургском университете в Германии, где слушал лекции Х. Вольфа. Ломоносов сформулировал закон сохранения вещества и движения (1748), заложил основы современной химической атомистики. Рациональное обоснование атомистических представлений, по его мнению, не противоречит религиозной вере, ибо «метод философствования, опирающийся на атомы» не отвергает «Богатворца», « всемогущего двигателя», Являясь вместе с графом **И. И. Шуваловым** основателем первого в России Московского университета (1755), Ломоносов подготовил плеяду ученых, способствовавших развитию естествознания и философии в России. Ломоносов предложил вести преподавание в университете на трех факультетах: юридическом, медицинском и философском. На последнем в число преподававшихся дисциплин он включал: философию (логику, метафизику и нравоучение), физику, ораторию (красноречие), поэзию и историю.

В трудах и образовательных проектах Ломоносова представлена светская, нерелигиозная трактовка философии, построенной по научной модели и отличающейся от религии своей предметной областью и методологией: «Правда и вера суть две сестры родные…никогда между собою в распрю притти не могут». Однако «вольное философствование»проникнуто скептицизмом, тогда как «христианская вера стоит непреложно». В «республике науки» властвует критическая мысль, несовместимая с догматизмом, Здесь позволено каждому «учить по своему мнению».

Улучшить жизнь общества, по Ломоносову, можно лишь посредством просвещения, совершенствования нравов и установившихся общественных форм, для России – самодержавия. Научное познание, по Ломоносову, есть некоторый идеал деятельности, полезной, возвышающей человека и красивой. Своеобразный гимн науке и «художеству» (тоже разновидность познания) перерастает у него в гимн торговле, мореплаванию,, металлургии и т. п. Влияние Ломоносова на развитие научного и философского знания в России общепризнано – от Пушкина, назвавшего его первым русским университетом, и Белинского, сравнивавшего его с Петром Великим, до В. В. Зеньковского («Ломоносов был гениальным ученым, различные учения и открытия которого далеко опередили его время).

Философские идеи европейского Просвещения XVIII века наиболее ярко отразились в творчестве **Александра Николаевича Радищева** (1749-1802). Наибольшее влияние на Радищева оказал французский «Век просвещения», особенно сочинения Рейналя, Руссо и Гельвеция. Вместе с тем, Радищев, получивший образование в Германии, в Лейпцигском университете, был хорошо знаком и с трудами немецких просветителей Гердера и Лейбница. Однако политическая философия Радищева была сформулирована на основе анализа русской жизни («Путешествие из Петербурга в Москву», 1790). Автор «Путешествия» был осужден на смертную казнь, замененную на сибирскую ссылку. В Сибири Радищев написал философский трактат «О человеке, его смертности и

бессмертии» (1792). Задолго до Огюстена Тьерри и романтической школы французских историков, обратившихся к народной жизни французского общества, сосредоточенной в истории «третьего сословия», Радищев в центр отечественной истории поставил «народ преславный», наделенный «мужеством богоподобным», - народ, перед которым «ниц падут цари и царства».

Радищев был озабочен в то же время тем, чтобы превратить крестьянина, который «в законе мертв» в « истинного гражданина», установить республиканское «равенство во гражданах», отбросив табель о рангах, придворные чины, наследственные привилегии и т. п. Теоретической основой республиканских и демократических устремлений Радищева был просветительский вариант теории естественного права, взятый на вооружение многими европейскими современниками. Вместе с тем, Радищев осуждал революционный террор, считал, что наиболее радикальные воплощения «вольности», рожденной в эпоху Французской революции, чреваты новым «рабством».

Трактат «О человеке…» содержит изложение как материалистических, так и идеалистических аргументов в пользу смертности и бессмертия человеческой души. Принято считать, что 1 и 2 книги трактата – материалистические в своей основе, тогда как 3 и 4 книги содержат больший объем идеалистической аргументации. Однако верно также и то, что Радищев подмечал слабость некоторых положений метафизики материализма, а также идеализма. Так, признавая убедительность аргументов материализма в пользу смертности человеческой души (из опыта мы имеем возможность судить о том, что душа прекращает свое существование со смертью телесной организации человека), Радищев в то же время высказывал критические суждения в адрес материалистов. Например, сознавая важность материалистического положения Гельвеция о равенстве способностей людей, согласно которому умственные способности детерминированы не природными качествами человека, но исключительно внешней средой, Радищев вместе с тем считал такой подход односторонним. «Силы умственные» по Радищеву, зависят не только от формирующего воздействия внешней среды, но и от заложенных в самом человеке качеств, от его физиологической и психической организации.

Аналогичным образом, рассматривая философское понятие « рефлексии» Лейбница, понимаемое немецким идеалистом как внутренний опыт, внимание к тому, что происходит в человеке, Радищев вводит альтернативное понятие «опыт разумный». «Разумный опыт» дает сведения о «переменах разума», представляющего в свою очередь не что иное как «познание отношения вещей между собой». «Разумный опыт» у Радищева тесно связан также с «чувственным опытом», Они сходны в том, что всегда находятся в сопряжении с «законами вещей». При этом же подчеркивается, что «бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе».

Понятие «человек» явилось центральной категорией философии Радищева, который рассматривал преимущественно в «человеческом измерении» основные проблемы изучения познания, природы и общества. Антропологическая ориентация философии Радищева, гражданственно-гуманистической в своей основе, явилась первым идейно-философским проявлениям русской революционной традиции.

XIX век открывает новый этап в русской философии, который характеризуется ее усложнением, появлением различных философских направлений, связанных как с идеализмом, так и с материализмом. Возрастает профессиональная составляющая философской культуры, прежде всего за счет развития философского образования в стенах университетов и духовных академий. Налицо также общий рост философского знания, особенно в таких его областях как антропология, этика, философия истории, гносеология и онтология. Происходит значительное расширение философских контактов с Западом, осваиваются «не замеченные ранее» (Кант), а также новейшие достижения европейского интеллекта (Шеллинг, Гегель, Конт, Спенсер, Шопенгауэр, Ницше, Маркс). Здесь, однако, отнюдь не всегда действовал принцип «чем современнее, тем истиннее». Так, декабристы вдохновлялись главным образом французской философией прошедшего столетия, которая казалась неприемлемой для членов кружка любомудров; а идеологи народничества хотя и признавали философское значение Маркса, но не безусловно, поскольку ориентировались также и на Конта, Прудона и Лассаля. Славянофилы, отдавая вначале дань уважения Шеллингу и Гегелю, затем совершили «консервативный поворот», обратившись к христианской святоотеческой традиции.

Новизна и оригинальность взглядов русских мыслителей определялась, однако, не их чуткостью к восприятию западной философии, а выдвижением в центр их размышлений проблемы России, русского национального самосознания. Так, П. Я. Чаадаев, поклонник французского традиционализма и корреспондент Шеллинга, становится основоположником русской историософии, а «русский гегельянец и фейербахианец» Н. Г. Чернышевский – создателем теории некапиталистического пути развития России к социализму.

Важные и влиятельнейшие философские замыслы принадлежали в XIX в. часто не систематизаторам-теоретикам, а членам философских кружков (любомудры, славянофилы и западники), публицистам и литературным критикам (в. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев, А. А. Григорьев, Н. К. Михайловский), религиозным писателям (К. Н. Леонтьев), выдающимся художникам слова (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой), революционным теоретикам (П. Л. Лавров, М. А. Бакунин) и т. п.

Именно мыслители указанного типа были в значительной степени причастны к процессу формирования и движения философских идей, выступали инициаторами актуальных философских тем, развивали и обогащали философскую терминологию, хотя они и не стали основателями широких и законченных философских систем. Это не свидетельствовало, разумеется, о какой-то ущербности их философского интеллекта. Напротив, как раз идеи такого рода значительно быстрее «схватывались» интеллигенцией и широко распространялись через «толстые журналы» не только в столицах, но и в провинции. Всех этих мыслителей объединяет то, что они принадлежали к различным «идейным течениям», которые являлись философскими лишь отчасти, так как включали в себя значительный слой нефилософской – богословской, исторической, эстетической, социально-политической, экономической и другой – проблематики. Кроме того, идеи таких мыслителей как П. Я. Чаадаев, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев и др. , использовались и в XIX, а затем и в XX в. разными течениями, и

опять же не только в сугубо философском, но и в культурологическом, богословском и даже геополитическом и политологическом контексте. Многие из этих идей обсуждаются в отечественной мысли и поныне.

Время образования всех будущих влиятельных идейных течений XIX века – 30-40-е годы, не случайно названные в этом смысле «философским пробуждением» (Г. В. Флоровский). В этот период общественная мысль России разделилась на два интеллектуальных направления – славянофильство и западничество. Спор между ними был острым, но не перерастал в непримиримую партийно-политическую грызню и не предполагал уничтожения противника ради доказательства правоты каждой из спорящих сторон. И хотя славянофилы (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. и И. С. Аксаковы и др.) акцентировали внимание на национальном своеобразии России, а западники (П. В. Анненков, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин и др.) больше тяготели к восприятию опыта Европы, и те и другие страстно желали процветания своей родине и посильно содействовали этому. Активный участник философских дискуссий того времени П. Анненков в своих «Литературных воспоминаниях» называл спор между славянофилами и западниками «спором двух различных видов одного итого же русского патриотизма». Впоследствии, однако, термины «славянофил» и «западник» приобрели специфическую политизированную окраску. В наши дни так называют представителей противоборствующих политических направлений, за которыми стоит соответствующий «электорат». Однако такая трактовка указанных терминов радикально отличается от первоначального, идейно-философского их истолкования.

На самом деле, славянофильство и западничество первой половины XIX века следует рассматривать не как враждебные идеологии, а как полемически дополнявшие друг друга идейно-философские течения. Кроме того, попытка разделить всех участников философских дискуссий того времени строго на два лагеря (кто не западник, тот – славянофил и наоборот) не соответствует исторической правде. Далеко не все русские философы укладываются в прокрустово ложе славянофильско-западнической дилеммы.

Например, **Петра Яковлевича Чаадаева** (1794-1856) следует рассматривать как мыслителя, занимающего в истории русской мысли особое место. Он был близок к декабристским обществам, но не принимал участия в заговоре 1825 г. (находился в то время за границей). Будучи активным участником московских философских кружков 30-40-х гг., Чаадаев, однако, не разделял полностью идейную ориентацию ни одного из них. Испытывая влияние философии Шеллинга (переписывался с ним и признавал большое теоретическое значение его идей), он тем не менее не был собственно «шеллингианцем». Европеец по привычкам и жизненным устремлениям, особенно симпатизировавший идеалам добуржуазной, средневековой католической Европы, острый критик Российского государства и его истории, Чаадаев, однако, не был настоящим западником. Несмотря на свою религиозность, он не примкнул ни к одному религиозно-философскому учению. Герцен первым причислил философа к мученикам русского освободительного движения, назвав публикацию его первого «Философического письма» (1836) «выстрелом, раздавшимся в темную ночь». На самом же деле Чаадаев никогда не был революционером.

Он участвовал в Отечественной войне 1812 г., в составе лейб-гвардии был в заграничном походе русской армии, имел боевые награды. В 1820 г. был командирован в Германию, в Троппау, для доклада находившемуся там в то время Александру I о происшедших в Семеновском полку волнениях, Многие считали, что после выполнения этого важного поручения Чаадаев получит повышение по службе, однако неожиданно он подал в отставку. По возвращении в Россию в 1825 г. поселяется в Москве, на Новой Басманной улице, и получает прозвище «басманного философа» (себя Чаадаев предпочитал именовать «христианским философом»).

Главное направление размышлений Чаадаева – философское осмысление истории. Не случайно Н. А. Бердяев в своей «Русской идее» (1946) назвал его «первым русским философом истории». В своем первом «Философическом письме» Чаадаев представил типично «западнический» взгляд на философию русской истории. Западная версия христианства – католичество было объявлено Чаадаевым фактором, определившим магистральную линию цивилизации, а весь Восток назван сферой «тупой неподвижности». Русская культура по причине «рокового выбора» Русью восточной разновидностью христианства трактуется как культура, развивавшаяся в отрыве от цивилизованной (католической) Европы, а Россия – как страна, стоящая, по существу, вне истории, ибо она в точном смысле не принадлежит ни Востоку, ни Западу. Россия, по Чаадаеву, не может называться христианским обществом главным образом потому, что в ней существует рабство (т. е. крепостное право).

После революционных событий в Европе в 1830, а затем 1848 гг. Чаадаев изменил свой первоначально идеализированный взгляд на Запад. «Незападное» бытие России, казавшееся ранее Чаадаеву главным источником ее бедствий и неустройств, начинает представляться ему источником своеобразного преимущества: «…нам нет дела до крутни Запада, ибо сами-то мы не Запад» и далее: «…У нас другое начало цивилизации… Нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что мы пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам».

Для разных течений русской мысли притягательной оказалась мысль Чаадаева о том, что Россия имеет огромный скрытый, нереализованный потенциал и что социально-экономическая отсталость России может для нее обернуться однажды историческим преимуществом. К. Н. Леонтьев, в определенной степени основываясь на указанной мысли Чаадаева, писал даже о необходимости «подморозить Россию», затормозить ее движение, чтобы она не повторяла ошибок далеко зашедшего по пути прогресса Запада. Чернышевский и другие революционные мыслители в известном смысле разделяли эту точку зрения Чаадаева при обосновании идеи некапиталистического пути развития России к социализму.

Чем шире распространялось на Россию влияние новейших европейских учений, в том числе немецкой метафизики, тем яснее вырисовывалась для образованного общества неадекватность подхода к решению собственных национальных проблем и задач только на основе теорий Запада. В этих условиях в 30-40-е гг. XIX в. формируется новое религиозно-философское учение – славянофильство.

Его центром стала Москва, а приверженцами – выпускники Московского университета, молодые образованные дворяне. **А. С. Хомяков** и **И. В. Киреевский** явились родоначальниками этого нового движения философской мысли, к которому присоединяются Ю. Ф. Самарин, К. С. и И. С. Аксаковы, А. И. Кошелев и др. Представители этого идейного течения, называвшие себя «московским направлением» (в противоположность «петербургскому»), получили литературно-публицистическое название «славянофилы», закрепившееся в ходе журнальных дискуссий 40-х гг. и с той поры вошедшее в общее употребление.

Ставя своей главной целью пробуждение национального сознания в обществе, славянофилы встретили отпор со стороны западников, понимавших патриотизм как европеизацию России, начавшуюся в петербургский период ее истории. Вместе с тем были услышаны и вызвали сочувствие русского общества призывы славянофилов к освоению духовного наследия Московской и Киевской Руси, славянского мира. Славянофильство в этом смысле становится, по выражению Ю. Ф. Самарина, «образом мысли» и пользуется поддержкой философов, литераторов, фольклористов, историков, славистов – Н. М. Языкова, П. А. Вяземского, А. Ф. Гильфердинга, Н. П. Гилярова-Платонова, Д. А. Валуева, Ю. И. Венелина и др. Особая роль в становлении славянофильского мировоззрения принадлежит поэту, дипломату и политическому мыслителю Ф. И. Тютчеву.

Славянофильство представляло собой своеобразный синтез философских, исторических, богословских, экономических, эстетических, филологических, Этнологических, географических знаний. Теоретическим ядром этого синтеза стала специфически истолкованная «христианская философия», которую по праву считают крупным направлением оригинального русского философствования, оказавшим заметное влияние на концепции Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, систему В. С. Соловьева, философские построения С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева и др.

Славянофилы исходили из того, что вера есть «крайний предел» человеческого знания, определяющий собой все стороны мысли. Религия – не только исходный момент, формирующий воззрение отдельной личности, но и духовное ядро, влияющее на жизнь общества в целом, на ход истории. Философия трактовалась как «переходное движение разума человеческого из области веры в область многообразного приложения мысли бытовой» (А. С. Хомяков). «Практическая жизнь» является, по их мнению, тем процессом, в ходе которого постепенно реализуются начала, включающие в себя «отвлеченное содержание», доступное философскому познанию. Задача философии заключается в том, чтобы осмыслить их и на этой основе правильно решать поставленные самой жизнью вопросы.

Ключевым для теории познания славянофилов стало понятие цельности духа. Постижение истины невозможно с помощью только интеллектуальных способностей человека. Она становится доступной, как считал А. С. Хомяков, лишь живому (или цельному) знанию как органическому синтезу чувственного опыта, разумного постижения и мистической интуиции, Особый акцент в теории познания славянофилы делали на такие понятия как воля и любовь. Истина, с их точки зрения, не может быть достоянием отдельного человека. Она открывает свои тайны «соборному сознанию» людей, объединенных в своем единстве на принципах свободы и любви.

Оригинально мыслившие философы славянофильства, обладавшие значительными материальными средствами и, по сути дела, максимально возможной по тем временам духовной независимостью, отнюдь не стремились выработать какую-либо общую «платформу» или согласованную идеологию. Общего согласия не удавалось достичь даже по таким важным вопросам как социальный идеал и пути его достижения. Киреевский утверждал, что христианское учение воплотилось во всей своей чистоте в русской истории в XVI в., когда общественный и частный быт полностью соответствовал основам православия. Однако с этим не соглашался Хомяков: «Как ни дорога мне родная Русь, в ее славе современной и прошедшей, сказать это об ней я не могу и не смею. Не было ни одного народа, ни единой земли, ни одного государства в мире, которому такую похвалу можно было бы приписать хотя бы приблизительно».

Трудно определить, кому из теоретиков славянофильства принадлежала ведущая роль в становлении данного идейного течения. Киреевский выдвинул ряд основополагающих философских идей; среди своих сподвижников он был наиболее философски образованным человеком. Однако признано, что ему не хватало «энергии и волевого начала». Этими качествами обладал Хомяков. Не случайно считается, что его очерк «О старом и новом» (1839) положил начало славянофильству. В нем поставлен ряд ключевых вопросов славянофильства. Среди них проблема соотношения России и Запада, оценка реформ Петра I как поворотного пункта в истории России, вопрос о роли религии в истории вообще и православия в русской истории в частности. Хомяков отстаивал «органический взгляд» на развитие общества, в основе которого лежит идея его саморазвития. «Общество, которое вне себя ищет сил для самосохранения, - писал он, - уже находится в состоянии болезненности». Русская история вовсе не идеальна и бескризисна: напротив, она сложна и драматична. Однако ее развитие, преодоление болезненных состояний не может быть осуществлено внешними, лежащими за ее пределами силами. Главным условием сохранения жизнеспособности Росси, по Хомякову, является православие, Вместе с тем существующую православную церковь он не считал совершенным институтом и нередко подвергал критике. Свои богословские сочинения он не мог печатать в России, поскольку они не пропускались духовной цензурой. Хомяков стал первым в России светским богословом, по-новому, с философской точки зрения трактовавшим православное вероучение. Основополагающим для религиозно-философского учения Хомякова является понятие соборности, обозначающее свободное единение людей, основанное на христианской любви и направленное на поиски совместного, коллективного пути к спасению, своего рода «неформальный церковный коллективизм», общинность, противопоставленные жестким иерархическим порядкам официальной церкви. Соборность и индивидуализм – антиподы: первое понятие предполагает цельность человеческого духа, второе – его раздробленность. Однако в исторической действительности, по Хомякову, человеческий дух раздваивается, представляя собой диалектическое соединение двух основных начал: свободы (иранство) и необходимости (кушитство). Учение о кушитстве и иранстве разработано в главном сочинении Хомякова «Записки о всемирной истории». Кушитство и иранство, олицетворяющие Запад и Восток, это как бы два символических духовных принципа, переплетение и борьба которых со-

ставляют, по Хомякову, содержание мировой истории. Ареной ее является судьбы всего человечества, а не отдельных народов. Однако поскольку в истории как в едином целом сосуществуют различные народы, постольку в ней есть место не только провидению, но и свободной воле. Значительными возможностями для свободного исторического развития, доказывает Хомяков, обладает русский народ, имеющий глубокие духовные корни, не стремящийся к политическому господству, захватническим войнам и т. п. Православная Россия, считает он, близка к достижению цельности духа и жизни, хотя ее «органическое развитие» осуществляется медленно. Его ускорение возможно за счет использования западной науки и просвещения, однако применять их нужно осознанно, совершенно свободно и критически. Хомяков не был непримиримым противником Запада. Не был он и ненавистником реформ Петра I. В них он видел скорее «благодетельную грозу» и вовсе не хотел возвращения к допетровским формам жизни. Напротив, он заявлял, что «надежда наша велика на будущее».

Атмосфера философских дискуссий 30-40-х гг. XIX в. породила многих замечательных мыслителей. Среди них выдающееся место принадлежит **Александру Ивановичу Герцену** (1812-1870) – основоположнику теории «русского социализма» и народничества. 1847 год делит его жизнь на два периода – русский и зарубежный. После выезда за рубеж он жил и работал во Франции, Швейцарии, Италии, Англии. В основанной им в Лондоне совместно с Н. П. Огаревым «Вольной русской типографии» издавались газета «Колокол», журнал «Полярная звезда», сборники «Голоса из России». Эти издания раскрывали не освещенные в подцензурной русской печати страницы отечественной истории и культуры, идеи А. Н. Радищева, декабристов, знакомили со стихами А. Пушкина, М. Лермонтова, А. Полежаева, К. Рылеева, записками Екатерины П, Е. Дашковой, князя М. Щербатова. Выпускник Московского университета, Герцен воспитывался в атмосфере философских кружков 30-40-х годов, был близко знаком с В. Г. Белинским, М. А. Бакуниным, Т. Н. Грановским, А. С. Хомяковым. С молодых лет он относил себя к числу людей, горячо любящих Россию, тех, кто «раскрыт многому европейскому, не закрыт многому отечественному». Основательно изучив историю естествознания и пережив увлечение гегелевской философией и французским социализмом, Герцен в цикле статей «Дилетантизм в науке» (1843) высказал мысль о том, что России, возможно, предстоит «бросить нашу северную гривну в хранилищницу человеческого разумения» и явить миру «действительное единство науки и жизни, слова и дела». Эта мысль получает конкретные очертания в его работах 50-х годов, в которых излагается теория «русского социализма». Суть этой теории, по Герцену, составляет соединение западной науки и «русского быта», надежда на исторические особенности молодой русской нации, а также на социалистические элементы сельской общины и рабочей артели. Контуры «русского социализма» уточнялись им многократно и в 60-е годы. В письмах «К старому товарищу» (1869) судьба будущего «русского социализма» рассматривается Герценом уже в более широком общеевропейском контексте. Здесь звучат предостережения против уравнительности и «иконоборчества» – лозунгов революционеров-бунтарей. Герцен резко критикует поэтизацию революционного насилия, нигилистическое отрицание культурных ценностей. Многие из этих предостережений актуальны и поныне. Неперспективны и

нежизненны, по Герцену, такие пути реализации социалистического идеала, которые не учитывают конкретные национальные, исторические, психологические, политические особенности той народной среды, к которой они применяются. Ведь одинаково бесполезными могут оказаться и «бессмысленный бой разрушения» и «всеобщая подача голосов, навязанная неподготовленному народу». Герцен был живым посредником между русской и западноевропейской общественной мыслью и немало способствовал распространению истинных, неискаженных сведений о России в среде европейской интеллигенции. Так, французский историк Ж. Мишле, отрицательно отзывавшийся одно время о русском народе, под влиянием опубликованного на французском языке очерка Герцена «Русский народ и социализм» (1852) переменил свои взгляды на Россию и даже стал постоянным корреспондентом и почитателем русского мыслителя. Убежденный противник самодержавия и деспотизма, Герцен вместе с тем решительно выступал против того, чтобы видеть «лишь отрицательную сторону России».

Идеи Герцена явились одним из главных идейных источников народничества, наиболее крупного идейного течения последней трети XIX-начала XX века. Идейные источники народничества включали также широкий круг произведений европейской (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. С. Милль, П. Ж. Прудон, Фейербах, И. Кант и др.) и русской мысли (декабристы, В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев и др.). Особым теоретическим источником для народничества был марксизм, который воспринимался наряду с другими социалистическими, научными и философскими теориями, включая лассальянство, позитивизм, дарвинизм. В свою очередь Маркс активно использовал в последнее десятилетие своей жизни народничество как важный источник для изучения докапиталистических обществ. Отношение Ленина к народничеству было в целом гибким и включало наряду с критикой либерализма народничества 90-х гг. более позднее признание революционных заслуг «старого народничества», а в послеоктябрьский период также интерес к теории кооперации народничества.

Начало оформлению доктрины народничества было положено работами **Петра Лавровича Лаврова** «Исторические письма» (1868-1869) и **Николая Константиновича Михайловского** «Что такое прогресс?». Лавров и Михайловский отрицали возможность объективной интерпретации истории и на основе субъективного метода подчеркивали необходимость выдвижения личностного, морально-ценностного критерия оценки исторических фактов. Так, общественный прогресс, с их точки зрения, не может быть понят как подведение исторических процессов под некий общий принцип, объясняющий ход событий наподобие действия неумолимых законов природы. Прогресс есть «развитие личности» и «воплощение в общественных формах истины и справедливости» (Лавров). Он не равнозначен биологической эволюции, где наиболее доступным критерием совершенства является усложнение организации и дифференциация. Михайловский в противоположность Спенсеру определяет прогресс не как наращивание социальной разнородности (достигающееся в основном через рост общественного разделения труда), а как движение к социальной однородности. Это состояние гармонии общественного целого, выражающееся в объединении его составных элементов, в формировании целостного индивида, достижении общественного блага и справедливости. Своеобразие социального познания, по Лаврову и Ми-

хайловскому, в том, что общественные явления изучают ученые как конкретные личности, обладающие определенными представлениями о добре и зле, желательном и нежелательном. Социальные науки, при таком толковании, приобретают характер аксиологических дисциплин. Постоянное отстаивание первенства ценности над фактом, приоритет морально должного перед сущим в сфере социального относится к числу оригинальных достижений Лаврова и Михайловского, которые одними из первых поняли, что вся социальная наука должна быть построена на примате личности. Эта черта народничества была выражена в учении Лаврова о критически мыслящих личностях и в теории «борьбы за индивидуальность» Михайловского.

Народничество не обладало единой философской программой. Взгляды его ведущих представителей отражали связь с различными традициями русской мысли, а также принадлежность к трем направлениям революционного народничества – пропагандистскому (Лавров), анархистскому (М. А. Бакунин), заговорщическому (П. Н. Ткачев). Лавров и Михайловский в целом придерживались позитивистской ориентации. **Михаил Александрович Бакунин** (1814-1876), прежде чем стать материалистом в собственно народнический, анархистский период своей деятельности (с середины 60-х гг.), проделал сложную сложную философскую эволюцию, сменив увлечения Гегелем, левогегельянством и Фейербахом. Он явился создателем едва ли не самой яркой в России концепции атеизма, основанной на материалистическом отрицании религии и церкви, по его мнению, наиболее враждебных человеческой свободе порождений государственного гнета: «Если Бог есть, человек – раб. А человек может и должен быть свободным. Следовательно, Бог не существует». Ложность религии, по Бакунину, заключается главным образом в том, что она пытается подчинить воле божества стихийный поток жизни, не укладывающийся ни в рамки законодателей науки, ни в предустановления Верховного существа.

Последним крупнейшим теоретиком народничества был сторонник анархокоммунизма **Петр Алексеевич Кропоткин** (1842-1921). Будучи естествоиспытателем, историком, социологом и теоретиком нравственной философии, он обладал энциклопедическими познаниями. Центром его теоретических изысканий было масштабное историко-социологическое исследование общностей, ассоциаций, союзов, сельских общин и иных форм человеческой коллективности. Свою главную задачу Кропоткин видел в обосновании необходимости замены насильственных, централизованных, конкурентных форм человеческого общежития, основанных на государстве. Эти формы должны быть сменены децентрализованными, самоуправляющимися, солидарными ассоциациями, прообразом которых были сельская община, вольный город средневековья, гильдии, братства, русская артель, кооперативные движения и т. п. Подтверждение этому Кропоткин находил в «законе взаимопомощи», действие которого охватывает и сферу природы, и сферу общественной жизни (общественная солидарность). Область солидарного, по Кропоткину, является всеобщей и включается в жизнь человека как инстинкт общественности, зарождающийся еще у животных и пересиливающий инстинкт самосохранения.

Обоснование народничеством идеи свободной кооперации и солидарности, его критика авторитаризма и диктатуры, по-видимому, были причиной отрица-

тельного отношения к народничеству со стороны Сталина. Изучение народничества при жизни Сталина фактически было запрещено и возобновилось лишь в начале 60-х гг. На Западе идеи народничества привлекали внимание исследователей «периферии капитализма», молодежной контркультуры, движения «новых левых», разного рода «альтернативных» общественных течений и нетрадиционных социалистических концепций.

Характерная черта русской философии – ее связь с литературой ярко проявилась в творчестве великих художников слова – А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, Ф. И. Тютчева, И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого и др. Особенно глубокий философский смысл имеет творчество **Федора Михайловича Достоевского** (1821-1881), принадлежащее столько же литературе, сколько и философии. Философы-теоретики, в свою очередь, использовали и используют художественно-философские открытия Достоевского. Творчество Достоевского относится к высшим достижениям национальной культуры. Его хронологические рамки – 40-70-е гг. – время интенсивного развития русской философской мысли, ее растущей дифференциации, формирования главных идейных течений. Достоевский принял участие в осмыслении основных философских и социальных устремлений своего времени – от первых идей социализма на русской почве до философии всеединства В. С. Соловьева.

В 40-е годы Достоевский примкнул к просветительскому направлению русской мысли. Он становится сторонником того течения, что впоследствии сам называл «теоретическим социализмом». Эта ориентация привела писателя в социалистический кружок М. В. Буташевича-Петрашевского. В апреле 1849 г. Достоевский был арестован, в вину ему вменялось распространение «преступного о религии и правительстве письма литератору Белинского». Приговор гласил – лишить чинов, всех прав состояния и подвергнуть смертной казни, Казнь была заменена 4-летней каторгой, которую Достоевский отбывал в Омской крепости, затем последовала служба рядовым в Семипалатинске. Лишь в 1859 г. Достоевский получил разрешение поселиться в Твери, а затем в Петербурге. Идейное содержание его творчества после каторги претерпело значительное изменение. Писатель пришел к выводу о бессмысленности революционного преобразования общества, поскольку зло, как утверждал он, неискоренимо в человеческой натуре при любом социальном устройстве. Достоевский становится противником распространения в России «общечеловеческого» прогресса и признает важность « почвеннической» идеи, разработку которой начинает изданием журналов «Время» и «Эпоха». Главное содержание этой идеи – «Возврат к народному корню, к узнанию русской души, к признанию духа народного». Одновременно Достоевский выступает противником буржуазного строя, представляющего собой безнравственное общество, подменившее свободу «миллионом». Главными пороками современной ему западной культуры Достоевский считал отсутствие в ней «братского начала» и чрезмерно разросшийся индивидуализм.

Главной философской проблемой для Достоевского была проблема человека, над разрешением которой он бился всю свою жизнь. Еще в 1839 г. им были написаны строки: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать…». Сложность, двойственность, антиномизм человека, отмечал Достоевский, сильно затрудняют

выяснение действительных мотивов его поведения, причины действий человека обыкновенно бесчисленно сложнее и разнообразнее, чем мы их потом объясняем, и редко определенно очерчиваются. Зачастую человек заявляет своеволие в силу своего бессилия изменить что-либо, в силу одного несогласия с «неумолимыми законами», подобно герою романа «Записки из подполья». Вершиной философского творчества Достоевского явился роман «Братья Карамазовы» (1879-1880) – последнее и наиболее крупное его произведение, в которое включена философская поэма (легенда, как ее назвал В. В. Розанов) о Великом Инквизиторе. Здесь сталкиваются два истолкования человеческой свободы, представленные Великим Инквизитором и Христом. Первое – понимание свободы как комфорта, благополучия, обустройства материальной стороны жизни. Второе – свобода как духовная ценность. Парадокс заключается в том, что, если человек откажется от свободы духовной в пользу того, что Великий инквизитор назвал «тихим, смиренным счастьем», тогда он перестанет быть духовно свободным. Свобода, следовательно, трагична, и нравственное сознание человека, будучи порождением его свободной воли, отличается двойственностью. Но таково оно в действительности, а не в воображении гуманиста-просветителя.

Нравственным идеалом Достоевского была идея «соборного всеединства во Христе» (Вяч. Иванов). Он развил идущее от славянофилов понятие «соборности», истолковав его не только как идеал соединения в церкви, но и как новую идеальную форму социальности, основанную на религиозно-нравственном альтруизме. Достоевский одинаково не приемлет буржуазный индивидуализм и социалистический коллективизм и выдвигает идею братской соборности как «совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех».

Особое место в творчестве Достоевского заняла тема любви к родине, России и русскому народу, связанная не только с его «почвенническими» идеями и с отвержением «чуждых идей» нигилистов, но и с представлениями об общественном идеале. Достоевский проводит прежде всего разграничение между народным и интеллигентским пониманием идеала. Если последний предполагает, по его словам, поклонение чему-то носящемуся в воздухе и «которому даже имя придумать трудно», то народность как идеал основана на христианстве. Достоевский делал все возможное, особенно в философско-публицистическом «Дневнике писателя», для пробуждения в обществе национального чувства; он сетовал на то, что, хотя у русских есть «особый дар» восприятия идей чужих национальностей, свою национальность они знают порой весьма поверхностно. Достоевский верил во «всемирную отзывчивость» русского человека и считал ее символом гений Пушкина. Он настаивал именно на «всечеловечности» и пояснял, что в нем не заключено никакой враждебности Западу: «…стремление наше в Европу, даже со всеми увлечениями и крайностями его, было не только законно и разумно, в основании своем, но и народно, совпадало вполне с стремлениями духа народного».

Достоевский как писатель и мыслитель оказал огромное воздействие на духовную атмосферу XX в. , на литературу, эстетику, философию (прежде всего на экзистенциализм, персонализм и фрейдизм), и особенно на русскую философию, передав ей не какую-то систему идей, а то, что Г. В. Флоровский назвал «раздвижением и углублением самого метафизического опыта».

Крупнейшим представителем русской религиозной философии XIX в. является **Владимир Сергеевич Соловьев** (1853-1900). По словам С. Булгакова его философия – «самый полнозвучный аккорд» в истории философской мысли. Великолепный знаток мировой философской мысли (возглавлял философский отдел лучшей русской энциклопедии Брокгауза и Ефрона), он был связан многими нитями с отечественной культурой. На эти связи повлияло прежде всего семейное воспитание – он был сыном выдающегося историка России С. М. Соловьева. По материнской линии Соловьев был родственником Г. С. Сковороды, по отцовской линии он происходил из духовного звания: его дед был священником, законоучителем в Московском коммерческом училище. Предпосылки соловьевской «философии всеединства» или «универсального синтеза» содержались в русской философии 30-40-х гг. XIX в. , в идеях соборности и «всецелого разума» Хомякова, «цельности духа» Киреевского. Главным своим делом Соловьев считал приведение христианства «в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму». Это сознавалось им не только как устремленность собственной отвлеченной мысли, но и как важная духовно-нравственная задача, соответствовавшая потребностям и верованиям русского народа.

Главными качествами философии Соловьева являются ее системность и универсализм. В своем творчестве Соловьев ставил и решал все основные проблемы философии, охватывающие главные разделы философского знания: онтологию, гносеологию, этику, эстетику, философию истории и социальную философию. Системность философии Соловьева в ее замысле: «Не бегать от мира, а преображать мир». Но в отличие от Маркса, его современника, Соловьев понимал изменение мира не как его переустройство на совершенно новых, революционных основаниях. Преображение мира понималось им как возвращение к основам христианской цивилизации, к идеям классической античности. При этом Соловьев отнюдь не отвергал опыт европейской философии Нового времени, он прекрасно знал сочинения современных ему западных философов, которые активно использовались в его творчестве (Декарт, Спиноза, Кант, Шеллинг, Гегель, Конт, Шопенгауэр, Гартман). Однако опыт философии Нового времени он считал переходом к тому состоянию философии, которое может быть истолковано как реализация христианских принципов. Это понимание истории как богочеловеческого процесса, где человек рассматривается как соединение Бога с материальной природой. В более конкретном плане такая позиция связана с идеей «христианской общественности» Соловьева, изложенной в его «Чтениях о богочеловечестве» (1878-1881). Так, у Спинозы Соловьев находит ту идею, которая впоследствии станет стимулом всего его творчества – идею всеединства, хотя эта идея наполняется новым содержанием. В своей докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880) Соловьев критикует «господство частных идей» в философии. «Отвлеченные начала» - эмпиризм и рационализм, понятые как полные противоположности. Соловьев, однако, оправдывает и эмпирическое, и рациональное познание, одновременно утверждая возможность третьего рода познания – интуитивного. Против точки зрения «отвлеченных начал» Соловьев выдвигает точку зрения «всецелой жизни», которая является главной целью для человека, а все остальное, в том числе и философия должно рассматриваться лишь как средство приближения или достижения «всецелой жизни». Философия,

таким образом, понимается не как отвлеченное умствование, а как «жизненное дело», нужное прежде всего для самого человека, для его блага. Частичными или «отвлеченными» способами понимания человеком своего блага чаще всего, по Соловьеву, выступают такие нравственные позиции как гедонизм (стремление к наслаждению) и эвдемонизм (стремление к счастью). Однако оба эти варианты односторонни, поскольку счастьем и наслаждением благо не исчерпывается. Преодолевая «отвлеченные начала», человек призван стремиться к благу целостному, понимаемому как постепенное одухотворение человека через «внутреннее усвоение и развитие божественного начала». Это и образует, по Соловьеву, «собственно исторический процесс человечества» или его движение к богочеловечеству.

Вершиной творчества Соловьева является его нравственная философия, изложенная в самом крупном его труде «Оправдание добра» (1897-1899). Здесь представлены важнейшие категории нравственности, выраженные в чувствах стыда, жалости и благоговения или благочестия. Первичным нравственным чувством при этом оказывается стыд как специфическое отличие человека от животных. Животные не стыдятся, хотя, как показывает Соловьев, чувство жалости или сострадания в зачаточном виде свойственно уже животным. Вот почему человек бесстыдный представляет собой подобие животного, тогда как человек безжалостный падает ниже животного уровня. Отсюда причина стыда видится в том, что человек стыдится, стесняется того, что составляет низший, материальный уровень его организации. Однако и стыд, и жалость составляют основу человеческого нравственного чувства по отношению к себе подобным, равным себе человеческим существам. Однако природа человека такова, что ему необходимо преклонение (благоговение, благочестие) перед чем-то высшим, составляющим основу религиозного чувства, выступающего в качестве основы для существования нравственного идеала.

Специальное внимание Соловьев уделяет вопросу о соотношении нравственности и права. Вопреки пессимистическим трактовкам о несовместимости нравственных и правовых норм Соловьев указывает на тесную связь между нравственностью и правом, «жизненно-важную для обеих сторон». При этом право определяется как «определенный минимум нравственности», предполагающий существование соответствующих принудительных мер для сохранения в обществе минимального добра, или порядка. Подчеркивая необходимость построения основ государства на нравственно-правовых началах, Соловьев указывает на то, что с этой точки зрения государство должно представлять собой «организованную жалость».

Русской теме посвящена значительная часть философской публицистики Соловьева, начиная с работы 1888 г. «Русская идея». Он ратовал за единство России и Европы, за объединение всех трех разновидностей христианства – католичества, православия и протестантизма. Этим объясняется его неприятие отождествления христианства лишь с православной религией. Он выступал и против сведения русской идеи к «христианской монархической идее». По его словам, ни государство, ни общество, ни церковь, взятые в отдельности, не выражают существа русской идеи; все члены этой «социальной троицы» внутренне связаны между собой и в то же время «безусловно свободны». Сущность русской идеи в представлении Соловьева совпадает с христианским преобра-

жением жизни, с построением ее на началах истины, добра и красоты. Для национальной идеи «нет имен, нет званий и положений, а есть только другая человеческая личность, ищущая правды и добра, заключающая в себе искру Божию, которую следует найти, пробудить, зажечь».

Непосредственным продолжателем философии всеединства В. С. Соловьева был выдающийся представитель университетской философии, крупнейший историк философии, ректор Московского университета **Сергей Николаевич Трубецкой** (1862-1905). Трубецкой был автором «Истории древней философии» (1906), классического университетского учебника, получившего всероссийскую известность. Трубецкой был против превращения историко-философского знания в демонстрацию тех или иных философских понятий или категорий. Он считал, что: во-первых, история история философии должна быть «живой», т. е. историей конкретного живого поиска истины, с учетом индивидуального своеобразия философских учений, несущих на себе печать личности их создателей. Во-вторых, – по Трубецкому – философию следует изучать «в связи с общей культурой». Иными словами, историк философии имеет дело не только с абстрактными категориями, но и с конкретным бытием философского знания в контексте и в ткани духовной культуры. Такая позиция, несомненно, была определена общими целями и задачами философской системы Трубецкого, получившей название «конкретного идеализма». В своей системе Трубецкой пытался преодолеть односторонность эмпиризма и рационализма. По его мнению, настоящее знание зиждется на гармоническом сочетании опыта, разума и веры. Учение о вере как об источнике и коренном условии реальности знания, как о духовной силе, дающей живое содержание построениям абстрактной мысли, разработанное славянофилами, было воспринято С. Н. Трубецким вслед за В. С. Соловьевым. Особенной оригинальностью отличается учение Трубецкого об универсальном, соборном сознании как вселенской познающей организации. Оно было навеяно концепцией соборности А. С. Хомякова. «Сознание, – писал Трубецкой, – не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным. Истина, добро и красота сознаются объективно, осуществляются постепенно в этом живом соборном сознании человечества».

Богатство и разнообразие философских личностей, характеров, темпераментов и судеб выразителей философских идей, на необходимость учета которых указывал С. Н. Трубецкой, очень ярко представлено в русской философии. Ярким примером личностного своеобразия является творчество **Константина Николаевича Леонтьева** (1831-1891). Леонтьев – глубоко самостоятельный и оригинальный мыслитель, не примыкавших ни к одному из философских направлений. Образование Леонтьев получил на медицинском факультете Московского университета. Участвовал в качестве военного врача в Крымской войне. С 1863 по 1874 гг. находился на дипломатической службе, служил в российских консульствах на Балканах, в Греции, Турции. В 1871 г. после тяжелой болезни произошло «обращение» Леонтьева в православие. Почти год Леонтьев живет на святой горе Афон, стремится принять постриг в русском православном монастыре, но монахи ему отказывают, считая его неподготовленным к монашеству. Главная работа Леонтьева «Византизм и славянство» (1875). Здесь изложена его философия истории, центральное место в которой занимает формулировка «еди-

ного закона развития», которому одинаково подчинены живые организмы, государства и культуры. Каждый из них одинаково проходит три периода развития: 1. Первоначальной простоты; 2. Цветущей сложности; 3. Вторичного смесительного упрощения. Таким образом, философия истории Леонтьева не соответствует установившемуся в конце XIX в. разделению наук о природе и наук о культуре. О жизни в состоянии «первоначальной простоты» Леонтьев почти ничего не говорит. Больше внимания он уделяет периоду расцвета, считая таковым для Европы период средневековья, а для России – XVIII в., особенно период правления Екатерины II. Однако все сложное, в органической а также в исторической жизни, по Леонтьеву, постепенно разлагается, упрощается и умирает. Все в природе и в истории кончается смертью, которая «всех равняет». Простота-равенство предшествует всякому расцвету и его же заканчивает. Европейский (германо-романский) мир, по Леонтьеву как раз и достиг стадии упростительного смешения с его характерными чертами – уравнительный (эгалитарный) прогресс, парламентская система, всеобщее избирательное право и т. п. Беспрерывный прогресс невозможен, а идеалы свободы, равенства, благоденствия не продолжают, а заканчивают прогресс. Славянство, поскольку оно тяготеет к быстрой европеизации, никак не должно быть в центре внимания российских интересов повсюду в Европе. Славянство есть, но нет «славизма», общей славянской объединительной идеи. Да ее и не может быть, поскольку различия, прежде всего религиозные, между славянами слишком велики. Среди них есть православные (русские, сербы, болгары), католики (поляки и хорваты), протестанты (чехи), мусульмане (боснийцы). Отсюда для России вообще желательна ориентация не на Запад, а на Восток, все еще обладающий, в отличие от Европы «цветущей сложностью». Главным же идеалом для нее должен оставаться «византизм», т. е. верность монархии, православию, сословности. «Эстетический консерватизм» Леонтьева, мало известный при его жизни, в XX в. получил достаточно широкое признание, особенно среди мыслителей русского послеоктябрьского зарубежья. Идеи Леонтьева стали одним из источников евразийства, первого пореволюционного идейного течения в эмиграции.

Русская идеалистическая философия XX в. представляет наиболее обширную и насыщенную многообразием философских систем часть истории русской философии. Понятен научный и общественный интерес к этому периоду, весьма близкому к современности. В XX столетии Россия пережила огромные исторические изменения, оказавшись в центре мировых войн и революций, цивилизационных и демографических потрясений. Беспрецедентные переломы российского бытия не могли не отразиться и на состоянии философского сознания. Предчувствия «конца света» проявились уже в конце XIX столетия в творчестве В. С. Соловьева. В период после первой русской революции 1905-1907 годов пессимистические настроения русских религиозных философов получили новое выражение. В 1909 г. вышла в свет книга «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции», авторами которой являлись Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. О. Гершензон, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк. «Вехи» призывали образованное общество обратить основное внимание на сохранение и приумножение духовной культуры и преодолеть с этой целью партийную непримиримость и идеологический фанатизм, выработанные в среде русской

интеллигенции. При этом были подмечены негативные оттенки интеллигентского образа мышления, с его любовью к крайностям, нетерпимостью, пристрастием к уравнительности и т. п. Значение сборника видится прежде всего в том, что его авторы были первыми из русских мыслителей, сумевшими предвидеть ужасные последствия тотальной идейной борьбы, которые неизбежно должны наступить в случае разделения, разложения интеллигенции изнутри. Трудная историческая судьба «Вех» подтвердила реальность их предостережений.

Многие известные философы, в том числе и «веховцы» в 1922 г. были высланы из Советской России (Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк и др.). Тем не менее, за рубежом они продолжали выступать как представители русской культуры, той ее линии, которую невозможно было сохранять в условиях массовых репрессий против интеллигенции, пролеткультовских тенденций в области культурной политики, а затем и неуклонно усиливающегося идеологического диктата, не признававшего права на разномыслие даже внутри марксизма. Несомненное значение имеет концепция евразийства – первого послереволюционного течения русской мысли, поставившего своей целью осмысление судьбы России в XX в. в свете всей ее предыдущей истории. Первое печатное издание евразийства имело название «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (София, 1921). Его авторами были Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский, П. П. Сувчинский. В противоположность тем мыслителям эмиграции, которые считали Октябрьскую революцию 1917 г. случайным явлением, или «наказанием России за ее грехи», евразийцы доказывали ее закономерность. Октябрь знаменует собой завершение целого периода в русской истории, восходящего к началу европеизации России в эпоху реформ Петра I. С одной стороны – это завершение европеизации России, а с другой – ее «выпадение» из рамок европейского опыта. Это доказательство особого, не европейского и не азиатского, а «евразийского» бытия России, подтверждение того, Россия – особая страна, органически соединившая в себе элементы Востока и Запада. В противоположность славянофилам евразийцы подчеркивали принадлежность России не к славянскому, а к «туранскому» культурному типу, акцентируя тем самым родство с Великой степью, а не с Европой. Отсюда переоценка роли «монголосферы» в русской истории, признание положительного значения монголо-татарского ига (как бы «от противного») для развития российского государства. Заявление П. Н. Савицкого о том, что «без татарщины не было бы России» многими было воспринято критически. Однако Савицкий считал, что Киевская Русь неминуема должна была пасть, поскольку в ней происходили необратимые процессы политического и культурного измельчания, разложения. Поэтому нашествие Орды, с евразийской точки зрения следует воспринимать как «отрицательный урок истории». Главный духовно-объединительный фактор – православие выстоял, не только сохранился, но и укрепился, поскольку татары, будучи язычниками, представляли собой «нейтральную среду», допускавшую всяческих богов. В отличие от Н. А. Бердяева, акцентировавшего «русские корни» коммунизма, евразийцы считали последний западным явлением, закономерным итогом цельного периода русской истории, восходящего к реформам Петра I. В рамках евразийского идейного течения был высказан ряд перспективных идей, не потерявших своего значения

для современности. К ним относится, в частности, целостный подход к осмыслению русской истории, без изъятий ее наиболее драматических периодов (нашествие Орды, русская революция). Философия русской истории евразийства сводилась не к «критике исторического опыта» России, а к восприятию этого опыта как данности, из которой можно извлечь уроки для будущего. Важным достижением была также мысль о необходимости комплексного полидисциплинарного изучения России как своеобразного евразийского типа цивилизации и о создании новой теоретической дисциплины, которую евразийцы назвали «россиеведением». Теоретические перспективы, которые содержались в «классическом евразийстве» 20-х гг. и в идеях «последнего евразийца» **Л. Н. Гумилева** (1912-1992) следует отделять от современных постсоветских проекций модернизированного евразийства в политическую практику, которые осуществляют ныне многие политические партии и движения в России и СНГ (и все по-своему). Здесь и представления о России как об «извечном враге» Запада, и попытки выдать за евразийство модифицированные версии пантюркизма и другие «неоевразийские» конструкции, отличающиеся зачастую не глубиной, а экстравагантностью.

Наиболее известным русским философом XX в. является **Николай Александрович Бердяев** (1874-1948). В эмиграции им были написаны книги, принесшие ему мировую известность: «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924); «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931); «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939); «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) и др. Мировоззрение Бердяева представляет собой одну из разновидностей экзистенциальной философии, т. е. философии человеческого существования. Проблемы духовности, свободы и творчества, судьбы, смысла жизни и смерти всегда были в центре его философских размышлений. По Бердяеву «личность вообще первичнее бытия», бытие – воплощение причинности, необходимости, пассивности, дух – начало свободное активное, творческое, Личность, по Бердяеву, прежде всего категория религиозного сознания, и поэтому проявление человеческой сущности, ее уникальности и неповторимости может быть понято лишь в ее отношении к Богу. Религиозный персонализм дополнен у Бердяева учением о «коммюнотарности» – метафизической и мистической разновидности коллективизма, выработанной, по его мнению, русской народной жизнью и философской мыслью, начиная со славянофилов. «Коммюнотарность» противопоставлена созданной Западом теории и практике индивидуализма, современной дегуманизированной машинной цивилизации. Философия истории Бердяева проникнута мотивами эсхатологии; рассматривая три типа времени (космическое, историческое и экзистенциальное, или метаисторическое), он главным образом озабочен предсказанием того, как «метаистория входит в историю», обоснованием приближения конца истории. Эти мотивы особенно сильно проявились в его последних работах. Труды Бердяева содержали критику социалистических преобразований России. Однако он одновременно выступал и в качестве критика капитализма и буржуазного общества. Гуманизм как продукт западной цивилизации, по Бердяеву, завершил полный цикл своего развития и перерос в свою противоположность. Современный гуманизм клонится к «царству Антихриста», доказательством чего являются основные бесчеловечные события XX века – мировые войны, революции,

социальные конфликты. Отрицая гуманистическое содержание современной западной культуры, Бердяев одновременно выступал за рубежом в защиту русской духовной культуры. Его перу принадлежат глубокие исследования, посвященные А. С. Хомякову, К. Н. Леонтьеву, Ф. М. Достоевскому.

Крупным философом, богословом и публицистом русского послеоктябрьского зарубежья является **Георгий Петрович Федотов** (1886-1951). Он эмигрировал в 1925 году, был профессором Русского Богословского института в Париже. Последние десять лет жизни провел в США, преподавал в Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке. В Америке были изданы на английском языке его книги «Русская религиозная мысль» (в 2 т. ,1946) и «Сокровище русской духовности» (1948). Федотова называли «вторым Герценом», он был талантливым публицистом, писавшим на исторические, религиозные и философские темы. В отличие от большинства русских философов он был глубоким знатоком не только современной, но и древней, средневековой русской культуры (по образованию он был медиевистом, специалистом по истории средних веков). Большую часть его наследия составляют философско-публицистические статьи, собранные в книгах «Новый град» (1952), «Христианин в революции» 1957), «Лицо России» (1967), «Россия, Европа и мы» (1973) и др. Федотов раскрывает историческое и национальное своеобразие русской духовности, ее кризис в XX столетии, анализирует пути и перспективы его преодоления. По его мнению, интеллигенция сама оказалась повинной в подрыве основ русской национальной духовности, к которому привели ее нигилизм и наивно-оптимистические концепции прогресса. Он напоминает о том, что в России были серьезные предостережения против такого однобокого видения культуры, исходившие еще от Достоевского, – тревоги, вызванные разрывом между нравственностью и наукой, духовностью и сытостью, культурой и цивилизацией, но не они, к сожалению, оказали решающее влияние на ход истории. Выход национальной культуры из тупика Федотов связывает с формированием патриотических интеллектуальных сил («культурной элиты»), воспитанных на высоких духовных ценностях и традициях отечественной и мировой культуры. Он считает, что уже не интеллигенция должна возвратить «долг народу» (как утверждали народники), а напротив, народ должен вернуть свой долг интеллигенции, защитить ее нравственное достоинство и творческую свободу, а взамен получить от нее тот «воздух культуры», которым дышит всякая уважающая себя нация. Восстановление культуры и установка на высшие ценности сейчас важнее, по Федотову, чем проявление интеллигенцией традиционной жалостливости по отношению к народу.

Недооценка роли и значения крепкого государства как основы существования России, свойственная многим русским мыслителям дореволюционного периода, сменилась в эмиграции на «государственнические» настроения. Преобладающая масса русских людей зарубежья разделяла монархические идеалы, хотя среди теоретиков-философов были также сторонники буржуазной демократии, эсеры, христианские социалисты и др. Крупнейшим представителем линии государственников был **Иван Александрович Ильин** (1883-1954), главный идеолог РОВСа (Российского Общевоинского союза) и ведущий теоретик «белого дела». В Советской России он шесть раз арестовывался и был приговорен к

смертной казни, которая была заменена высылкой за границу в 1922 г. Ильин был противником «этатического утопизма» евразийцев, считая Февральскую и Октябрьскую революции катастрофами для традиционной российской государственности – монархии. Однако Ильин отнюдь не был сторонником простой реставрации самодержавия в его прежнем «дофевральском» состоянии. Он выступал за реализацию идеи «органической монархии», полагая, что сама русская жизнь со временем выработает нужную и более современную для монархии форму. Равным образом он не был и противником демократии вообще, выступая лишь против некритического перенесения на русскую почву соответствующих западных институтов. Демократия, считал он, ссылаясь на опыт ряда западноевропейских стран, вполне сочетаема с монархией. Однако данная модель демократии, пригодная для России будет уже не импортированной, а «органической демократией». Главной целью Ильина была реабилитация ценностей консерватизма и обоснование русского национализма и патриотизма, понятых, однако, не как политико-идеологические, а как духовно-культурные явления. Ильин дал широкое истолкование русской духовности, утверждая, что ее сущностные черты формировались в процессе многовекового творчества народа и в этом смысле «возраст русской идеи есть возраст самой России». Не вступая в прямую полемику с Достоевским и Соловьевым, Ильин тем не менее вполне определенно высказывался против «христианского интернационализма», понимающего русских как «какой-то особый «вселенский» народ, который призван не к созданию своей творчески-особливой, содержательно-самобытной культуры, а к претворению и ассимиляции всех чужих, иноземных культур». Общечеловеческое – христианское сознание, по Ильину, может быть найдено отнюдь не средствами «интернационализма» и «антинационализма», а через углубление своего «духовно-национального лона» до того уровня, где «живет духовность, внятная всем векам и народам». Наиболее известное сочинение Ильина – «О сопротивлении злу силою» (1925). Здесь Ильин критикует теорию «непротивления злу» Л. Н. Толстого, сыгравшую, по его мнению, отрицательную, расслабляющую роль в формировании идейного кредо значительной части русской интеллигенции. Не отменяя значимости самой идеи ненасилия как важного христианского принципа, Ильин вместе с тем указывает на то, что Толстой чрезмерно сузил сферу действия этого принципа, всецело перенеся его на «территорию лишь одной личности», тогда как в XX веке, в эпоху беспрецедентного распространения мирового зла, войн, революций и социальных конфликтов проблема сопротивления злу перестает быть сугубо личным делом. В этих условиях возможны такие формы отпора злу как «принуждение» и «заставление», а в необходимых случаях и применение вооруженной силы.

В XX веке произошло трагическое «раздвоение» русской философии, ее разделение на два различных, не соприкасавшихся между собой потока мысли – зарубежную, главным образом религиозную философию, а также философию, развивавшуюся в СССР на основе марксизма. Оторванность философов зарубежья от России, как показало время, оказалась отнюдь не препятствием для изучения и популяризации богатства русской духовности за рубежом. Многие философские построения философов послеоктябрьского зарубежья сохранили свое значение и для настоящего времени. В последние годы прошли дискуссии

по вопросу о месте советской философии в истории русской мысли, рассматривающие советскую философию как составную часть всего философского процесса в нашей стране. Даже эмигрантские историки философии – Б. В. Яковенко, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский при всем их критическом отношении к советской философии все же включили соответствующие разделы в свои работы по истории русской философии. Хотя в советский период и произошел существенный разрыв с отечественными философскими традициями и наблюдался нигилизм по отношению ко многим (преимущественно религиозным) течениям русской философской мысли, все же философия продолжала существовать и развиваться. В развитии советской философской мысли начиная с 60-х гг. произошли существенные перемены. Сложились новые крупные направления, новые дисциплины – философия науки, этика, эстетика, философская антропология и др.

Теоретические разработки творчески мыслящих философов советского периода способствовали созданию определенных предпосылок для последующего периода философской мысли в России, обусловив тем самым известную преемственность в ее развитии. Осмысление наследия русской философии, места и роли России в общемировом цивилизационном процессе созвучны современным потребностям выработки новой духовной ориентации в XX1 веке.

Литература

История русской философии. Учебник для вузов. Редколлегия: М. А. Маслин и др. М., 2001.
Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995.
Русская философия. Словарь. Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995, 1999.
Галактионов А. А. , Никандров П. Ф. Русская философия IX-XIX в. 2-е изд. Л.,1989.
Зеньковский В. В. История русской философии. В 4-х кн. Л., 1991.
Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996.
Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
Сербиненко В. В. История русской философии XI-XIX вв. М., 1993.

Philotheos **3** (2003) 215-230

Predrag Čičovački
Worcester, Massachusetts, USA

Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil

"To perceive one's existence, to be able to say 'I am' – that is a great gift. But to say 'I am not' – to perish for the sake of others – whoever can do that stands possibly even higher."
— Dostoevsky

I

Plato once described the human predicament by using the simile of the cave: we are all prisoners chained in the cave of shadows, and our liberation would consist in coming to the surface and seeing things as they really are. Over the eons, Plato's insightful diagnosis has lost its original subversive bite; now we need another image for the human condition. What contributed most to the erosion of Plato's vision was – paradoxically – modernity's urge toward the Enlightenment. This urge has apparently brought us out of the darkness and liberated us from the oppressive constraints of collective identity as dictated by tradition, whether religious or tribal. By desacralizing and despiritualizing the world of our predecessors, we have apparently escaped from the cave and dwell on the surface now. We thus face a different challenge than the one depicted by Plato. In furthering our search for true reality and an ideal social arrangement, the bulldozer of modernity has leveled the entire land. What was not destroyed in our zealous striving toward perfectly leveled and evenly divided land is buried in the depths of the earth and the psyche.

Plato wanted to exile those poets who, as if going around with a mirror, reflect our visible world, the images of images of images, instead of finding enough courage to leave the cave and look at the forms, the ideal archetypes themselves, as philosophers do. The times have changed, however, and so have the roles. Plato demanded only purity and uprightness for his ideal city, *kallipolis*, but perhaps we need to see and smell the dirt before we can recognize and appreciate true gold. Far more than philosophers, in our time poets are the ones who have enough wisdom and courage to see the world in which we live for what it is. Poets help us understand our predicament by appropriately calling our world a "pit without depth" (Marina Tsvetaeva), or "the Waste Land" (T. S. Eliot). In this infinite and de-centralized, two-dimensional and depth-less reality in which we reside now, every perspective and any evaluation is just as good as any other. Modernity's high aspirations of the cosmopolitan world of inalienable human rights and universal happiness have deflated into a fragmentary and relativistic world of the hopelessly solitary and spiritually homeless postmodern man.

Is there anything in our flattened and alienated world that may yet suggest that the current lonely individualism and spiritual emptiness are not our permanent destiny? Is there anything that can encourage us to cultivate our deeper longings, rather than ridicule them as the shaggy ghosts of an outlived past? Post-modernists may leave us mystified, but Plato already suspected that even Lethe, the mythical river of forgetfulness, cannot wash away all that a soul has learned and experienced before; recollection is thus always possible. Expressed in more recent, psychoanalytic language, what we outgrow – the earlier stages of the individual and collective development – not only does not disappear, but even continues to exert its invisible and irremovable influence over our later experiences and decisions.

Keeping that in mind, it need not be so unexpected that an encouragement for our extinguishing spiritual aspirations may be found in the repressed and "dark side" of our nature. Endless and destructive wars, countless premeditated murders, sins and wickedness of all imaginable kinds testify that the demons of the past have not after all disappeared. They have merely assumed new forms and gotten different names, although they still hide and burrow in the same places as before. The basic direction of our assignment thus becomes clear: if we still sincerely search for who we are and our role and place in reality, we need to find our way back to the underworld and confront our own demons.

We could hardly find a better guide to introduce us to that world than the great Russian novelist Fyodor Michailovich Dostoevsky (1821-1881). What recommends Dostoevsky are the following four qualities: his immense desire to describe human lives as truthfully as possible; his deep look at the volcanic nature harbored in every human being; his profound understanding of the tragic side of life; and his masterful ability to express this tragic drama in his novels and short stories. Dostoevsky's works put right in front of our eyes and force us to confront what we usually do not see and do not want to see. Like the tragedies of Sophocles and Shakespeare, Dostoevsky's works are those mirrors in which we can recognize our hidden side; they are the true mirrors of our tormented humanity.

Before Freud, Dostoevsky was called "the great seer of the soul." His penetrating and disturbing insights into the pit of the human soul were not, like Freud's, based on psychiatric work with patients, but mostly on his own agony. From the premature deaths of his parents, of his first wife, of his beloved brother, of two of his children, to his own trembling in front of the firing squad, four years of punishment in Siberia spent with the worst criminals of Russia, a gambling passion and depressing poverty, the often recurring epileptic fits, Dostoevsky experienced his own enormous share of misery and suffering. His cup was often overfilled, his quest to hear or touch his silent and distant God so frequently in vain, yet his faith had always found ways to reassert itself. Dostoevsky was the seer of the soul because he himself made frequent – involuntary more often than intentional – journeys to that different world.

What could Dostoevsky find there? What if there is nothing good or profound to find in the underground? Why did he not stay there but – like an enlightened philosopher in Plato's cave allegory – had to return to where he came from? What could he bring with him back to this world? What if these painful journeys reveal only the meaninglessness of human suffering and human existence? What if they only deepen an already devastating spiritual isolation and homelessness of postmodern man?

II

Dostoevsky was not – and yet very much was – a philosopher. "I am weak in philosophy, but not in my love for it," he wrote to one of his friends. "In my love for it I am strong."[1] Dostoevsky had no formal training in philosophy, yet he was an avid and curious reader, familiar, if not always with the original works, then at least with the main ideas of Descartes, Voltaire, Rousseau, Saint-Simon, Fourier, Bentham, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, and Marx. Like his great contemporary Tolstoy, Dostoevsky had a burning interest in philosophical and religious questions, especially those concerning the nature of man and his relationship to God; apart from Socrates and Plato, few philosophers could match their furiously passionate pursuit of these questions. Unlike Tolstoy's great epic novel *War and Peace*, which stands erect and static in its transparent lucidity and monumentality like a grand Olympian temple of antiquity, Dostoevsky's fiction is a vivid example of an eternal Heraclitean flux: reminding us of detective novels, their sequence of action develops with extreme swiftness, because the author does not allow anything to slow it up. In *The Brothers Karamazov*, the greatest and the largest of his works, Dostoevsky could not find any occasion in the nine hundred page novel to pause and describe a surrounding landscape or the sky; it is all about people, about their complex, often twisted, but always passionate relationships. His reader is immediately thrown into various grim affairs and events, even before the characters themselves have been introduced. While Tolstoy loved to write about land, nature, and pastoral life, Dostoevsky's dramas take place in a modern metropolis – particularly in his beloved and yet hated St. Petersburg – with all of its unnatural and often inhuman codes of urbanity, with its cruel and irreconcilable discrepancy between obscene wealth and crushing poverty.

Dostoevsky's novels are the polyphony of voices, and we always run a great risk when trying to reduce this polyphony to a monologue form of a philosophical treatise. As with Plato, in Dostoevsky's works the dialogical form is not a mere form; it is a structural unfolding of a complex self-recognition and self-realization. We can never be fully sure which of the characters, if any, represents the authors' own view. In addition, more than one character represents, even if in an incomplete and indirect way, Plato and Dostoevsky's thoughts and standpoints. Nor do Plato and Dostoevsky want to reveal all of their insights about the questions under discussion; they both use false leads, but they also leave clues, and their readers have to follow them to their logical conclusions on their own.

Dostoevsky's dialogues, however, are even more inconclusive, almost more negative, than their Platonic counterparts. Plato, especially in the early Socratic dialogues, recognizes our ignorance concerning how to live our lives in the best way, despite one or more of the characters' earlier convictions to have a sufficient understanding or mastery of the problem. Plato's conclusions are negative in the direct sense, but positive in the indirect: once prejudices and misconceptions have been realized and removed, the ground is prepared for true insight and genuine transformation.

---

[1] Quoted from James P. Scanlan, *Dostoevsky the Thinker* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2002), pp. 1-2. For the best and most comprehensive account of Dostoevsky's life and thought, see the indispensable five volume set by Joseph Frank, *Dostoevsky* (Princeton: Princeton University Press, 1976-2002). One of the best Russian biographies is by Leonid Grossman, *Dostoevsky: A Biography*, trans. Mary Mackler (Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1975); this book was originally published in Russian in 1962.

Things are both more open-ended and more inconclusive in a different way in Dostoevsky. First, one of the fundamental roles of his dialogue is to lead the main characters to the recognition that no one individual ever controls the entire situation; the long arms of contingency and coincidence invariably play an important role. Reading Dostoevsky always makes us wonder whether man is really as autonomous and individualistic as Kant and other moralists of the Enlightenment would like us to believe. In Dostoevsky's novels it is invariably clear that there are complex factors and forces, as well as other people who are part of the ultimately incalculable equation of life. Their presence and their roles are at least one reason why the situations in which the characters find themselves are uncontrollable and their outcomes unpredictable. There are angel-like, "meek" characters in Dostoevsky's novels – primarily women and children – who lead the reader to this realization more than others. But this message is too important to be conveyed by secondary characters alone. Perhaps the best known example is the character of Alyosha Karamazov, whom Dostoevsky called "the main hero" in the "Author's Preface" to his last novel. Alyosha is a witness and a messenger, yet mostly a passive medium; he is more of a catalyst than a true agent (in the sense in which moral philosophers understand agency). Alyosha can clearly sense that the storm is coming, he even suspects where it is coming from, and yet – despite his best efforts and intentions – he can really do nothing to prevent the murder of his father and self-destruction of his brother Ivan. Another such character is Prince Mishkin – "the poor idiot" – somewhat more central for his story and more active in his attempts to mediate within the whirlpool in which he finds himself. Despite both Alyosha and Prince being extremely positive, loving, and sensitive – to a great extent Jesus-like characters – they could not hinder the calamities of those whom they so deeply love.

The second and more important sense in which Dostoevsky's dialogues end on a more inconclusive note than do those of Plato concerns Dostoevsky's conviction of a deeper rift within human nature than Plato, and most philosophers after him, was willing to recognize. In a somewhat oversimplified way we can say that, in Plato, the enemy is ignorance – in all of its forms and manifestations – and the cure is reason. In Dostoevsky, reason is part of the problem and never the whole solution.

Let us express the matter in a more precise way. In a truly Platonic spirit, Aristotle famously declared in the opening sentence of *Nicomachean Ethics* that "every art and every inquiry, and similarly every action and pursuit … aims at some good." As rational beings, humans strive toward the highest of all goods: *eudaimonia*. In his first truly revolutionary work, *Notes from the Underground*, which set the tone for all of his later novels, Dostoevsky directly opposed the Aristotelian *credo*, and with it the optimistic outlook of almost the entire history of Western philosophy. If Dostoevsky were not fully familiar with the "elements unleashed" before his exile to Siberia, he had surely experienced them in the frozen "house of the dead." Just as his beloved and infernal St. Petersburg, monumental as it was, was built over endless and undermining swamps, Dostoevsky came to realize that behind the apparently solid core of human beings, manifested in their everyday relations, hidden fluid and daimonic forces break to the surface in extreme situations. In *Notes from the Underground*, Dostoevsky allowed his hero, so worthless that he does not even have a name, to declare that good and happiness do not have to be our goals; we do, as we should, at least occasionally pursue their opposites. This anti-hero dares throw it into our faces that "reason is only a twentieth part of who we are," that deep within "we are all cripples," that "we are stillborn." The under-

ground man challenges us to find our missing, repressed half: "For my part, I have merely carried to extremes in my life what you have not dared to carry even half-way, and, in addition, you have mistaken your cowardice for common sense and have found comfort in that, deceiving yourselves. So that, as a matter of fact, I seem to be much more alive than you."

If Socrates was a gadfly, what do we call this annoying underground man? The concerned citizens of Athens managed to "liberate" their lives and their city of Socrates, but how do we fight against this ghostly, Nibelung-like cripple, especially when we recognize that every one of us harbors him in our inner psyche? That is how Dostoevsky trapped himself into starting this underworld journey, the search for his own soul and for the buried soul of humanity. No one who has carefully read his works could easily refuse to follow Dostoevsky over the threshold of the underworld.

III

Socrates was convinced that no one would choose to do wrong willingly. Man's nature is such that he can will only that which he perceives as somehow valuable. Due to his ignorance, misunderstanding or misconceptions, man may be mistaken about what he takes to be valuable, but such misperceptions could be corrected through insight, understanding, and knowledge. Thus, moral evil consists not in the choice of evil as such, but in our preference of lower over higher goods. Since man naturally tends to choose values which are close at hand and tangible, his choice among values affords wide scope for the rejection of higher goods. Precisely because higher values are so easily (and perhaps naturally) hidden from man's sight, man has to strive relentlessly toward the highest values, toward the highest aspirations. However difficult it may be, it must be possible to emerge from the cave and see reality in its true colors.

Dostoevsky certainly shared the conviction of the desirability, even indispensability, of pursuing the highest values and the highest aspirations. In one of his last novels, *The Possessed*, he had his character Stepan Trofimovich declare: "The whole law of human existence is that man should worship something immeasurably great. The Immeasurable and the Infinite are just as necessary to man as is the tiny planet on which he lives."

Let us formulate this basic law of human existence as follows:

> Human beings have always been attracted to what is great and superior.

The "problem" with understanding and interpreting Dostoevsky is that his other characters, not only in *The Possessed* but in all of his other novels, also argue in favor of another, contradictory yet equally basic law of human existence:

> Human beings have always been attracted to what is low and inferior.

Against Socrates, Plato, and many other rationalistically and optimistically oriented philosophers, Dostoevsky's "underground" characters try to show (better yet, remind us) that it is possible to desire to be evil, to choose evil for evil's sake. It is quite possible to be attracted by evil, even when we recognize it as such. If we could honestly confront ourselves, each one of us would recall that, at one point of our lives or another, we have known those ugly and shameful urges in the depths of our souls. These demonic forces are not equally strong in each one of us, but they do not leave anyone's psyche unattended.

Dostoevsky was equally unimpressed by the Augustinian interpretation of evil in terms of *privatio boni*. On this view, the good alone has substance; evil has no substance of its own, but exists only as a diminution of the good. Dostoevsky was never persuaded by this view; evil should not be seen as an absence, or privation of good, but as a fundamental force, a powerful, volcanic undercurrent in human life. Evil is exceedingly real. For Dostoevsky, Augustine's doctrine is dangerous and performs humanity a disservice by allowing us to not take evil seriously. The less seriously we take evil, the more likely are we to fall prey to it, either as perpetrators or as victims, or both.

Of far more interest to Dostoevsky than the learned theological hair-splitting about the nature of evil was Augustine's close association, virtually identification, of evil with sin. Interestingly enough, despite Dostoevsky's absorbing commitment to Christianity, neither his literary works nor his correspondence and journalistic writings reveal any deep fascination with the biblical account of the Fall. The disobedience of Adam and Eve did not represent in Dostoevsky's mind the most potent symbol of evil. What fascinated him far more was another tale from the Old Testament that stood out as an archetype of evil: Cain's murder of his brother.

Dostoevsky's book *The House of the Dead* offers a catalog of the most gruesome murders, accounts of which he had heard during his prison-time and camp-labor in Siberia. Murder also stands at the center of his two most brilliant novels, *Crime and Punishment* and *The Brothers Karamazov*. Unlike many murders committed in the blindness of a momentary and uncontrollable passion (as portrayed in *The House of the Dead* and other works), the murders of *Crime and Punishment* and *The Brothers Karamazov* are premeditated. Dostoevsky did not draw any terminological distinction between the two kinds of crimes, but perhaps we can clarify his much greater concern with the latter kind by invoking Martin Buber's distinction between sin and wickedness: "Sinners again and again miss God's way, the wicked oppose it in accordance with the basic attitude of their constitution. The sinner *does* evil, the wicked man *is* evil." Sinners may be misguided but "pure in heart," while "the wicked are those who deliberately persist in impurity of heart."[2]

In his post-Siberian years Dostoevsky was very opposed to the then-popular view that the roots of evil are social. Under the influence of Rousseau and the spreading ideals of Fourier's utopian socialism, the young Dostoevsky was disgusted by the horrifying social injustices in Russia. Even his first novel, *Poor People*, revealed his grievous sympathies for "the insulted and the injured." A member of the revolutionary "Petrashevsky's circle," the young Dostoevsky was persuaded that evil was introduced into the world by a historical process, and that it could also be eradicated in the same way. During his years of Siberian exile, he came to believe that the roots of evil go far deeper. It is not that he suddenly forgot about poverty and the helplessness of the desperately poor. They continued to crowd his novels, and he himself lived frequently at the very edge of the social abyss. Although Dostoevsky remained entirely absorbed by a living humanity and its miserable social and spiritual conditions, he nevertheless

[2] See Martin Buber, *Good and Evil*, trans. Ronald Gregor Smith (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), especially pp. 141-143. For an account of the problem of evil in the Enlightenment period, see Susan Neiman, *Evil in Modern Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2002). For a detailed discussion of Dostoevsky's view on evil, see primarily Nicholas Berdyaev, *Dostoevsky*, trans. Donald Attwater (Cleveland: The World Publishing Company, 1965), ch. 4, pp. 89-110. See also Scanlan, *op. cit.*, especially chs. 2-3, pp. 57-117; and Peter Vardy, *The Puzzle of Evil* (London: HarperCollins, 1992).

turned with great fervor, not always justly, against all those who were preoccupied with designing social or religious utopias for the future happiness of mankind. He showed little patience for those reformers of humanity who believed that man's nature is essentially good, but that it got distorted through unfavorable social environments or inappropriate upbringing. Instead of equally distributed social goods, or depersonalized and autonomous human rights, all that Dostoevsky could focus on was the complex and contradictory character of man. In that character, more than in any miserable and unjust social condition, Dostoevsky saw the real danger for humanity.[3]

The monster that Dostoevsky recognized in Siberia, which turned him against his own earlier deepest convictions, was humanity's proud nature. The sinners, the poor, and the innocent are the victims of mindlessness, misery, and injustice, but the wicked ones are victimized by a greater evil: pride. Ignorance can be removed, poverty eliminated, injustice corrected. But pride? How can we fight pride?

Dostoevsky was firmly convinced that the true sickness of man is rooted in his enormous pride. All of his great late novels center on the problem of pride and its destructive effects. The underground man, Raskolnikov, Kirilov, Stavrogin, Ivan and Dmitry Karamazov, Grushenka, Nastassya Filipovna, Aglaya Yepanchina, and numerous lesser characters find themselves arrested in the whirlwind of their lonely pride, and have to deal with its horrifyingly destructive consequences for themselves and others, especially those they love the most.

Why did Dostoevsky see pride as the ultimate root of evil? He associated pride in its milder forms with self-centeredness, in its extreme manifestations ("titanic pride," "satanic pride," "Promethean pride") with self-deification.[4] Pride is man's obsession with himself, which leads to denying reality to anything else and anybody else; pride begins with the elevation of one's self over others, leads to fragmentation of that self, and at the end to its spiritual or physical self-destruction. In his first true confrontation with the ugly side of pride, in creating the underground man, Dostoevsky was both shocked and fascinated by what he found. By penetrating inward, he could see how pride is based on insecure and unworthy foundations, but also how powerfully attractive it is and how difficult it would be to shake off. Like a true pioneer, Dostoevsky must have been surprised by his own findings, and his first journey did not go very far: it began with a miserable, isolated, and empty creature and ended up with an equally miserable, lonely, and pathetic wretch. The underground man turns inward to find an Archimedean point on which to base his egotistical ambitions, but all he uncovers is a bottomless emptiness. The more he searches, the more fully isolated he feels, as if there is a "stone wall" between himself and other human beings. This wall is so high that not even a sympathetic character of the fallen women, Lisa, who suffers so deeply and understands the pain of lonely separation from other human beings, can extend her hands over that wall.

In creating his last underground man, Ivan Karamazov, Dostoevsky more than compensated for all the shortcomings and roughness of his first-born underground

---

[3] Lev Shestov was very supportive of this aspect of Dostoevsky's thought. See his *Dostoevsky, Tolstoy and Nietzsche*, trans. and ed. Bernard Martin and Spencer E. Roberts (Ohio University Press, 1969).

[4] For further discussion of this issue, see my article "Trial of Man and Trial of God: Reflections on Job and the Grand Inquisitor," *Diotima: A Philosophical Review*, 2: 2001, No. 2, pp. 83-94. On the problem of pride in Dostoevsky, see also René Girard, *Deceit, Desire, and the Novel*, trans. Y. Freccero (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976), especially chs. XI-XII, pp. 256-314.

creature. The sheer span of Ivan's transformation and the number of obstacles and demons which he had to encounter make Ivan one of the greatest characters in Dostoevsky's opus, as well as one of the finest literary creations of all times. The first underground man is despicable, yet not truly tragic. The discrepancy between Ivan's self-conscious gifts and ambitions on the one hand, and the magnitude of his fall and guilt on the other, displays for us the power of evil in its full tragic sublimity; the first underground man is an ugly scarecrow about whom there is hardly anything admirable (except for his brutal honesty, for which we are not prepared). Ivan is an altogether different story. The sublimity of Ivan's fate resides in the greatness of his self-willed, rationally guided ambition, in his superbly articulated and irrefutable reasons for returning to God "his ticket"; his tragedy resides in the self-deception to which his pride seduces him and the pitiable consequences of that seduction.

IV

Dostoevsky understood the modern man's intense pride, his oscillation between a horrifying sense of solitude and his insatiable desire for self-deification, in terms of perverted freedom. He regarded freedom as man's supreme value. Freedom stood out for him as that which truly characterizes our humanity: man cannot renounce his freedom without renouncing himself and ceasing to be a human being. Unlike many humanists and philosophers of his time, Dostoevsky did not understand freedom in terms of reason, autonomy, goodness, or perfection; freedom rises above them all and can never be reduced to any one of them. The existence of freedom does not mean that man is in charge of his own fate, that he fully understands what he does or what he chooses, or that he always strives toward the best and the highest. For Dostoevsky, freedom was only possible in the face of contingency, in a world in which there are no guarantees of any kind. To be free to choose means to be free to choose between good and evil, and – Dostoevsky knew from his own experience – man often willingly and consciously embraces the latter.

Like Tolstoy, Dostoevsky was fully aware that freedom is more complex than just choosing what we like, and that freedom puts an enormous burden on man's shoulders. In *War and Peace*, Tolstoy's main hero Count Pierre Bezukhov finally – after a long and futile search – finds his genuine freedom in imprisonment, through the awakening of his own soul to what values are truly important for him. Dostoevsky's characters could also encounter freedom only within the confines of their souls.[5] This freedom is not clearly revealed in the stable conditions of human life, in broad daylight, but bursts out in obscure urges and drives that, when completely unrestrained,

[5] For a very useful comparison of the two greatest Russian novelists, see George Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in the Old Criticism* (New York: Alfred A. Knopf, 1971). In their insistence on the importance and complexity of freedom, both Tolstoy and Dostoevsky probably had the same opponent in mind: Nicolai Chernyshevsky. His seminal novel *What Is to Be Done?* (1862) had a very profound effect on the Russian cultural and political scene. Orlando Figes argues in his book *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia* (New York: Henry Holt, 2002), p. 221, that this book "became a bible for the revolutionaries, including the young Lenin, who said that his whole life had been transformed by it." Chernyshevsky argued that it had been scientifically proven that free will is impossible, and that rational egoism is at the bottom of all ethics, of all virtue and sacrifice. On Dostoevsky's negative reactions to Chernyshevsky's book, see Joseph Frank, *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet, 1871-1881* (Princeton: Princeton University Press, 2002), pp. 72ff.

lead man either to insanity or to criminality. In his works Dostoevsky intentionally "emancipated" some of his characters from the established social order, and developed their destinies to their inherent limits. By so doing, he led not only his characters but also his readers through the gates of hell which, unlike Dante's inferno, are located in the underworld of the human psyche. The guilty conscience of Raskolnikov and the divided psyche of Ivan are something that, through Dostoevsky's novels, we recognize as lurking in the internal abyss of our own nature.

In Dostoevsky's first major adventure into the chasm of that underworld, in *Notes from the Underground*, all we see is negativity, pathology, and a self-destructive will. By the time of his last work, *The Brothers Karamazov*, his eyes were already well adapted to the darkness and he painted a significantly different picture. To be sure, black ("kara" is the Turkish word for black) was still the dominant color. Yet, besides the dark drives and desires that lead to cruelty, destructiveness and evil, the underworld was now seen not only as the source of an insatiable will to power, but also as the source of an affirmative will to life. Dimitry, who dwells more in the underworld than on the surface, is a symbol of the thirst for life, a symbol of a desire to experience the life to its fullest. The mysterious bow of the venerable Father Zosima in front of Dimitry is not only a recognition of that desire but also an indication, developed more explicitly toward the end of the novel, that the underworld may also be the true homeland of spirituality. There may, after all, be light even at the core of darkness.

We are not forgetting that these are all hints and symbols, rather than elaborate philosophical doctrines. Nevertheless, in connection with his diary and correspondence, these allusions are clear enough to reveal Dostoevsky's central preoccupation and the main torment of his adult life. Following Kantian terminology, we can express this agony in an antinomical way:

Thesis: Freedom is the main reason why man's world is full of wickedness, suffering and misery.

Antithesis: Freedom constitutes the main dignity of man and his world.

What made this tension truly antinomical for Dostoevsky was that he was thoroughly committed to both claims. The world was full of wickedness, suffering and misery, and he believed that man's freedom, freedom to chose between good and evil, was responsible for all that evil. Despite that, he was equally convinced that freedom was the true source of man's dignity. Man's freedom is so great not because it makes it possible for us to choose anything we want, but because it leaves open a window of opportunity – a very small window, Dostoevsky would add – to oppose our natural tendencies and inclinations and avoid being totally subjected to the overwhelming centripetal force of the proud ego. Freedom is not only man's greatest gift but his most grievous burden as well; it is both man's pride and his tragic destiny. Is there, then, any way out of that terrible antinomy? Before answering this question, we need to clarify what Dostoevsky did not consider to be an acceptable solution.

Had Dostoevsky been a philosopher in the technical sense of that word, he would have probably defined evil as the result of degenerated freedom and arbitrary self-will. He closely associated evil with self-satisfactory egoism and individualism, and the most dreadful and radical evil he ascribes to prideful selfishness and narcissism of a special kind. We may be initially surprised that it is not the evils of Fyodor Karamazov, or his oldest son Dimitry, that really worried Dostoevsky. It is Ivan, a progressively

oriented and apparently righteous young man, who presents the deepest challenge. Although Fyodor and Dimitry are both lustful, deceitful, and (in a word) immoral, Dostoevsky considered Ivan's vice to be far more dangerous. But what is Ivan's vice and what kind of evil does he symbolize in Dostoevsky's eyes?

Ivan stands for those who would accept the thesis and deny the antithesis. He gives a powerful voice to those who blame God for creating a blatantly unjust world and implanting in man an unhealthy desire for freedom and spirituality. God is truly responsible for man's immense and undeserved suffering, and it is up to a few brave, Promethean men to refashion God's faulty creation. One of them is Ivan's "Grand Inquisitor," who is committed to ensuring that human beings have enough bread and a "proper" faith, although in return they have to abandon their freedom and any genuine spiritual aspiration. The Grand Inquisitor, and not Jesus, is the true hero of humanity, for he (and his organization, i.e., the Church) dispels man's unrealistic hopes ("heavenly freedom") and protects humankind from unnecessary suffering. Is not, then, the loss of freedom an acceptable price for shepherding man within the walls of social justice, peace and happiness? Is not the loss of freedom an acceptable price for subduing man's worst enemy, his pride?

If ever an author succeeded in presenting his opponents' arguments in more pointed and powerful ways than they would be able to do themselves, Dostoevsky was certainly such an author. By citing examples of the horrible suffering of innocent children, Ivan undermines the usual understanding of evil as sin, as well as any attempt at theodicy. He presents a challenge unmatched in the whole literature on evil, and we know from Dostoevsky's correspondence that he himself believed that the logic of Ivan's arguments in Book V of *The Brothers Karamazov* is flawless and irrefutable. Ivan's challenge throws us into "the furnace of doubt," and Dostoevsky was deeply concerned that his intended antidote in Book VI, in the form of the Elder Zosima's affirmation of the life of suffering and love, would not be properly understood. Indeed, there is hardly a reader who had not been convinced – at least initially – that a message of love of the humble and dying Orthodox priest fades like a pale shadow in comparison to the erect and vital figure of the Grand Inquisitor.

No one wants to suffer, nor do we want to see innocent children being tortured. Our first inclination is to avoid suffering. Man has always dreamt about different ways to restructure the world so that evil can be eliminated. If such a goal can be accomplished at the loss of freedom, would not the means be acceptable, considering the noble goal? Dostoevsky did not think so. On the contrary, he called the rejection of the antithesis "the most extreme blasphemy." Ivan's path of self-deification for the few and slavery for the rest transforms man into a fully diabolical creature; what on the surface looks like a genuine concern for humanity turns out to be nothing but a deep contempt for it. In some ways, slaves are in an even better position than their self-appointed masters. Dimitry is a slave of his passion, he is an immoral man, yet his soul is not lost and he has a chance for a genuine spiritual awakening and transformation. But even Jesus could not soften the hardened soul of the Grand Inquisitor. Nor could Alyosha's kiss melt the frozen heart of his brother Ivan.

Ultimately, there is no rational justification for suffering and evil. Ivan failed to discover one, and Zosima did not even attempt to find one. To Ivan's demand that we first understand the meaning of life before we can accept it, Zosima's reply was that the

acceptance of life comes first. Only by choosing between good and evil can man come to discover life's meaning. There is, then, no escape for Dostoevsky from the tragic antinomy of freedom and suffering. Nor should there be any. Instead, we have to live with both freedom and suffering. Freedom is man's tragic destiny, but he has to carry this cross, for it not only pulls man down but puts him in a dignifying position to choose what he truly desires, what he thinks and feels is best.

This is the path that we should follow, according to Dostoevsky. This is the road of freedom, and it is the road of suffering. Following this path takes us to the underworld, it forces us to confront our pride and our shadow. Good and evil must coexist, so that man can make a choice of his own free will. The choice does not concern the dilemma: Shall we suffer or not?, for suffer we must. Instead, the challenge that every free human being must face is: What kind of suffering makes human life worth living?

V

Had Dostoevsky been a philosopher in the usual sense of that word, this would have been the end of the matter: perhaps the antinomy would not have been solved in that way, but at least it would have been resolved. For better or for worse, Dostoevsky was a philosopher in a different, certainly more complicated and perhaps deeper sense. That philosopher rejected, even laughed at, what he called a "Euclidean reason," and with it a "Euclidean world." For this reason and in this world, there is one and only one shortest distance between two points, and everything we do is either good or bad. In what Dostoevsky considered to be the real world, things were far more convoluted and the boundaries more blurred. Moreover, they were more convoluted and blurred not only in the outside world, but most importantly in Dostoevsky's own psyche. He would not have been such an impressive devil's advocate had that devil been merely a product of his imagination. Quite the contrary: the devil was devastatingly real, he was an inhabitant of Dostoevsky's psyche, and – the great seer of the soul was utterly convinced – of everyone else's inner world as well.

In *Notes from the Underground* the main character poses "an idle question": "Which is better: cheap happiness or exalted suffering?" As if that was a mere rhetorical question, he asks again: "Well, which is better?" If the clear, Euclidean answer was not offered right away, it was indicated both before and after. In fact, hardly any reader can forget an earlier paragraph when a related question was asked and answered by this crippled man with the full force of a proud and egotistically blinded conviction: "Is the world to go to rack and ruin or am I to have my cup of tea? Well, so far as I'm concerned, blow the world as long as I can have my cup of tea."

The underground man does not remain unparalleled in his lonely and blind egoism. In *The Demons*, Kirilov similarly champions pride and his own freedom, however perverted it may be: "I am better off worshipping my own nothingness!"

In *The Brothers Karamazov*, Ivan makes a disturbing "confession" to his brother Ayosha: "I could never understand how one can love one's neighbors. It's just one's neighbors, to my mind, that one can't love, though one might love those at a distance."

Dostoevsky expressed similar thoughts in his correspondence and the published diary. In a letter to Natalya Fonvizina, written immediately after his release from prison in 1854, he wrote: "About myself, let me tell you that I am a child of this age, a child of unbelief and doubts to this very day and shall be (I know this) to the day I am laid in

my coffin. What terrible torment I have suffered and am suffering now because of this longing to believe, a longing that is all the stronger in my soul the more arguments I have against it."

Ten years later, in 1864, sitting next to the just-deceased body of his first wife, Dostoevsky wrote his reflections: "To love another being as oneself, according to Christ's commandment, is impossible. Man is bound on earth by the law of personality. The Ego holds him back. Only Christ was able to do this, but Christ is a perpetual and eternal ideal towards which man strives and according to the law of nature must strive against."

In 1876, Dostoevsky wrote the following lines in *The Diary of a Writer* in his own, first-person view: "I declare that love of mankind is totally inconceivable, incomprehensible, and utterly impossible without a concomitant belief in the immortality of the human soul. Moreover, I maintain that an awareness of one's utter inability to help or to be of the slightest benefit or relief to suffering mankind, while simultaneously being thoroughly convinced that mankind does suffer, can even turn the love in one's heart into hatred for it."

What, then, was Dostoevsky's own view? The Grand Inquisitor believes only in "earthly freedom," Father Zosima in the indispensability of "heavenly freedom." Ivan chooses pride, Dimitry suffering; Ivan points out the meaninglessness and unjustifiability of suffering, Dimitry comes to realize that suffering need not be caused by sin, but is necessary for the forgiveness of sin. Like Ivan, Dostoevsky collected the stories of senseless and cruel suffering of innocent children, and like Ivan he refused to accept any theodicean make-up that would absolve the Creator and beautify the creation. Dostoevsky went even further than Ivan in reminding us that unjustified and meaningless suffering is by no means limited to children; the tragedy of the Karamazov family may arise from their own folly, but the misfortune of the Captain Snegirev (little Ilyusha's father) and his family is, in all of its senselessness, beyond their fault and control.

Such issues genuinely tormented Dostoevsky. He was sure of the devilish nature of pride, but what to do about it? Dostoevsky was not willing to gamble on the value of freedom: even if a victory over pride was possible through a sacrifice of freedom, the price would be unquestionably too high. But is such a victory possible without the sacrifice of freedom? Would it be possible through suffering? This is what Dostoevsky was hoping to establish, but he was fully aware that this ambition may be too big of bite for human reason. Dostoevsky knew enough about the *Critique of Pure Reason* to be aware of Kant's insight that human reason can neither prove nor disprove anything about what the Russians called "those accursed questions" concerning the existence of God and the immortality of the soul. He also knew enough of Kant's proposed solution not to be satisfied with it: with these questions, we are stepping not only over the cognitive boundaries of reason but also outside of its sphere of interest. We are now in the domain of faith. Faith was telling Zosima that the necessity of suffering on earth lies at the very basis of religion. Faith was leading Dimitry to dream about "a poor babe" and sincerely to accept his share of responsibility for the murder of his father – not because Dimitry killed him, but because he desired to do so.

Dostoevsky tried to convince his concerned publisher that the blasphemous Book V of *The Brothers Karamazov* – the one that contains the "Legend of the Grand Inquisitor" – would be immediately and sufficiently answered in the next book on the pious Zosima. If Dostoevsky was sincere in his correspondence, then he unintentionally deceived not only his publisher but himself as well. Ivan's "treatise" was not

successfully answered by another "treatise," called "Some Thoughts and Teachings of the Elder Zosima." If it is indeed possible to answer Ivan's challenge in any satisfactory manner, the remaining five hundred pages of the novel do that far more successfully. What we find there is a sketch of the opposite directions in which Ivan and Dimitry's lives unfold. Ivan's "Legend of the Grand Inquisitor" is a reminder of how astonishingly powerful human reason can be. Ivan's further life is a testimony of how, if not accompanied by good character and faith, love and trust, this forceful reason can lead to a devastating, utterly self-destructive doubt. By counter-position, Dimitry's life is a reminder of how shallow, meaningless, and destructive human life can be. His life is also evidence of how through faith and suffering humanity can elevate itself to something truly worth of admiration. As readers, we can hardly trust Zosima's preaching of how "we are all responsible for the sins of everybody else." But, after we follow the journey of Dimitry's internal transformation, we can trust Dimitry when at his trial he sincerely accepts the court's decision that sends him to Siberia. We can also believe Dimitry when he makes a humble expression of his newly awaken faith by declaring: "One can find a human heart there also, in the mines, under the ground."

No underground man and no Ivan could honestly make such a statement. Dmitry's acceptance of suffering does not cancel the fact of meaningless suffering. Rather, acceptance of suffering provides a needed and potent counterbalance for meaningless suffering. There is a lot that is human, positively human, even in the mines of Siberia, even in the darkness of the underworld. There is something to find there: not made by man, but for man to find. Another human heart, another person's suffering and yet compassionate heart, can be found there as well. If Dostoevsky himself was not always persuaded as to whether, and how, we can love our neighbors, in his newly found faith Dmitry is sure of that. In fact, at the time of his awakening and transformation, nothing seemed simpler and more obvious to Dmitry than that: What is his suffering in comparison to the torment that his brother Ivan has to go through? What is his sacrifice in comparison to what beautiful Grushenka gives up in order to accompany him to Siberia and voluntarily bind herself for his penalty for the next twenty years? Yes, it seemed clear to Dmitry, it is possible to overcome one's pride by suffering for others. It is possible to be liberated from the chains of the ego's cave through suffering and sacrifice. However painful it may be, nothing else can so fully awaken our sense of humanity, our humility and our dignity, as much as compassion.

VI

Dostoevsky's books are like magic fireworks, but when we close them and the harsh reality sobers our idealistic enchantments, doubts may creep in again. Why suffer? How could suffering be anything but meaningless? How could suffering – any kind of suffering and suffering for any cause – make life worth living? Do we have to follow Dostoevsky to the underworld in order to appreciate, even promote, suffering? If that is the message to learn, why not just stay on the surface and pursue what the underground man calls "cheap happiness," even if this surface world is nothing but a "waste land" or a "pit without depth"?

Any rationalistic and hedonistic calculus would always have problems with accepting suffering, because of the automatic and commonsensical association of suffering with something undesirable. Imagine, however, a world without suffering. More precisely, imagine a world without a human capacity for suffering, especially

suffering for others.[6] Could we call that a human world? Would we like to live in a world of that kind?

What shocked Dostoevsky in the pits of Siberia was not so much the horrifying savagery and the undignified human conditions in which prisoners were treated worse than beasts. What stunned him most of all was the fact that after a while people could accept that kind of life as normal; they become numb for their own suffering and the suffering of others. He perceived that moral numbness as more undignifying and dehumanizing than any physical pain, deprivation, or brutality. Dostoevsky was truly frightened of the prospect that this kind of numbness, of emotional and spiritual death, might also be accomplished by a humanitarian or religious transformation of life in which everyone would be cozy, well-fed and secure. He was afraid of a world in which "earthly freedom" would be the only, or even the main measure of how we should live.

Dostoevsky rarely wrote about the rich and the privileged. When he did, he did not have very many nice things to say. He found appalling their greed, pride, self-satisfaction with their lives and insensitivity to those less fortunate. Yet the reader could hardly resist the impression that Dostoevsky also felt sorry for them, that he believed them to be victimized in their own way, by their own self-absorption and slumbering, never to be completely awaken for their own humanity.

From his first novel to his last, Dostoevsky's proper milieu was the poor and the sick, the insulted and the injured. But instead of pitying them and lamenting their bad luck, most of such characters are treated in a sympathetic way, as being remarkably alive and intensely human in their agony and misfortune. They are alive and human in two distinguishable yet deeply connected ways. First, their prolonged suffering – whether due to poverty, diseases, epileptic seizures, prostitution, drunkenness, death, or any such extreme states – seemed to be a necessary precondition for their authentic insights about the nature of humanity and the proper value of life. Only they can see and feel what people in normal circumstances, with normal lives, cannot see and feel. It is as if in their extreme misfortune they have somehow been liberated from the cave's arresting chains and deceptive shadows; as if in their horrible situation their eyes and hearts were able to open fully. Their intense suffering exposes for them those dimensions of reality that we need not even suspect to exist. In that way, they seem like those rare and fortunate ones in Plato's allegory who are allowed to leave the cave and see reality for what it is. The analogy continues in that fortunate philosophers, like those of Dostoevsky's eccentric heroes who suffer so intensely, would not be believed when they return to the cave of normal life and attempt to share with others their unsharable experiences.

In Dostoevsky as in Plato there are different dimensions of reality, not apparent to our senses or our Euclidean reason and in many ways more distressingly and devastatingly real than what we see and hear and touch and smell every day. The flat Euclidean world does not exhaust the whole of reality; in fact, it misses its most

---

[6] This point, which Dostoevsky could have easily made himself, was emphasized by Nicolai Hartmann. See his *Ethics*, trans. S. Coit (New York: Macmillan, 1932), especially vol. 2, chapter XI, section (d): "Suffering as a value." For a useful discussion of suffering from a Christian point of view, see also Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973), especially pages 330-348, and Scheler, "The Meaning of Suffering," in the collection of his essays published in English under the title *On Feeling, Knowing, and Valuing*, edited, translated and introduced by Harold J. Bershady (Chicago: University of Chicago Press, 1992), pp. 82-115. For a discussion of suffering in Dostoevsky, see Berdyaev, *op. cit.*

weighty aspects, good and bad. For both Plato and Dostoevsky there is a lot to uncover in those hidden layers of the world. One true reflection of our humanity is just how hard we try to find these richer and perplexing worlds. Not so much the destination but the intensity of passion with which we pursue our search reveals who we are.

That, however, is where the analogy ends and where the discrepancies become more pronounced. Those awakened through suffering would see reality for what it is in a different way than Plato's fortunate philosophers. The insights of Dostoevsky's characters, just like his own insights during his epileptic fits, were temporary and unstable. Reality does not open its hidden gardens once and for all. Even in these blissful and wretched moments we are not invited to join the immortals in their feast, but must be content to collect occasional crumbs that fall from their table.

Another related and more important difference deals with the content of what is experienced in these precious moments, and with how they affect us later in life. Unlike Plato's dialogues, not our mind's eye but our heart is being primarily nourished in Dostoevsky's novels. Just as Dostoevsky did not consider man to be a predominantly political animal, he was not convinced that man's rational aspect should be emphasized at the expense of all others. The Dostoevskyian pilgrimage does not lead to definitive cognitive insights, but to temporary changes of attitudes toward ourselves and especially those near us. Plato's philosopher may be forced to leave the paradise outside the cave to share his insights with the less fortunate, or he may feel that it is his obligation to return and stir up commotion in the cave. In Dostoevskyian journeys underworld, the heart awakens for the suffering of our neighbors. The transformation need not consist in choosing to serve or help others, or in a conscious decision to dedicate our work, even lives, to others. It rather resides in something more fundamental, yet also less resolute and permanent.

Why insist on the temporary nature of these insights and changes? Because, unlike Plato, Dostoevsky did not believe that – literally or symbolically – there are two worlds, even two layers of the same world, so that we dwell either in one or in the other. Dostoevskyian journeys are not shifts from one world to another but from one aspect of the same personality to another. All of these aspects are real and important, all of them reveal who we are. This is why the form of a dialogue is not a mere form for Dostoevsky; it is rather a genuine, and perhaps the only adequate opportunity to give expression to these different voices that coexist within our psyche. Things are even more complicated than that, and this complexity reveals the true difference between the polyphony of a dialogue and the monological view of a treatise. In his works, "Dostoevsky the human being" and "Dostoevsky the thinker" are never far from each other, they never lose sight of each other. Through a dialogical form with its concert of voices, Dostoevsky find a way to express his various doubts and anguishes, hopes and convictions, as well as those of other real thinkers and real persons. In his works, Dostoevsky can let them confront each other and clash with each other, without necessarily imposing or favoring any particular outcome.

A traditional philosophical treatise would try to establish a theory of human nature. Dostoevsky's theory of human nature is that there is in fact no such theory, that no such theory could be adequate to reality. Dostoevsky's polyphony suggests that there is no single satisfactory theory, nor should there be any; what exists is a true multi-dimensionality of human nature, even within one single human being. This pluralism should by no means be confused with the relativism and subjectivism of post-

modernity. For Dostoevsky, human beings resemble those strange, onion-like shapes which decorate the tops of Russian Orthodox churches; their layers are many but deeply interwoven. Pressed to be more specific about the lineal conditions of humanity, Dostoevsky would point out two such extreme boundaries within which our pride and our humility endlessly struggle with each other: our (both voluntary and involuntary) involvement in the thick continuity of human events and natural happenings on the one hand, and our frightening helplessness in the face of contingency, on the other. We are never alone and fully isolated individuals, but always belong to some communities and the world as a whole. Our actions, thoughts, and values are part of that world and deeply influenced by its course of events. We are free to make our own decisions and try to change ourselves, other people around us, and even our entire world; but we can never be masters, only co-participants in that world. In the end, our lives and our world are under the influence of forces we can neither fathom nor control.

If that is so, what lesson can be derived from our attempts to understand our world and ourselves? If there is a message to bring back from Dostoevsky's journeys to the underworld, what would it be? Perhaps no more, and no less, than the following. To journey underworld is to confront our humanity; for Dostoevsky this means something different than for Descartes and other philosophers and writers of modernity. For the Russian thinker, an individual is never fully an isolated, atomic unity. An individual is so integrated with others – sometimes well and far more often not – that even when we journey inward, into the depth of our own psyche, it does not separate us from others but, quite the contrary, brings us into a more intimate and meaningful relationship with them. Dostoevsky would not only be unmotivated to write about a Robinson Crusoe-type of hero, isolated on an secluded island. Rather, he even found it necessary to oppose Descartes' "*cogito ergo sum*" argument, which constitutes the prologue of modern individualism. In Dostoevsky's words, "Thou art – this means not merely 'thou art perceived by me as existing', but 'thine existence is experienced by me as my own', or 'through thine existence I know that I am'. *Es ergo sum*."[7]

The lesson of Dostoevsky's journey underworld is that our humanity has to be comprehended not as an "I" but as a "Thou." In my suffering I freely choose "Thou" over "I." My freely chosen suffering for others and with others, my free and willing submission to the inevitability of destiny, represents both the opposite of that proud and lonely self-absorption that so worried Dostoevsky, and the kind of suffering that he believed made life worth living. In Dostoevsky's story "The Dream of a Ridiculous Man," the hero – a ridiculous man – expresses it in the following way: "Is there suffering on this new earth? On our earth we can truly love only with suffering and through suffering! We know not how to love otherwise. We know no other love."

Do Dostoevsky and his ridiculous characters convince you? Perhaps not, for Dostoevsky could not always convince himself either. Like the rest of us, his life fluctuated between a pursuit of "cheap happiness" on the well-lit surface of the world and "exalted suffering" in the darkness of the underworld. Unlike the rest of us, he dwelled in that hidden realm far more often and had a much firmer conviction that we have a chance to be human and alive in a far greater degree when we remember and revisit the depths of our own souls.

---

[7] Quoted from Victor Terras, *Reading Dostoevsky* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1998), p. 84.

Philotheos **3** (2003) 231-248

Радое Голович
Никшич, Сербия и Черногория

Метафизика сердца Б. П. Вышеславцева

В статье под названием «Значение сердца в религии», опубликованной в 1925 г. (Путь, № 1), впервые в истории западной философии мыслитель, причем мыслитель из Восточной Европы – русский православный философ Б.П. Вышеславцев предпринял нечто, что доселе невозможно было представить применительно ко всей истории западной философии, нечто, что граничило почти что с философским парадоксом и «самым большим абсурдом»[1], а именно – весьма широкое и многозначное понятие сердца, великую поэтическо-философскую метафору и религиозный символ par excellence он поднял до уровня философского принципа. Несмотря на то, что богатая и разнообразная богословско-философская и литературная традиция русской культуры уже предсказывала подобное, «намекая» на такую возможность, прежде всего, в образе и произведении П.Д. Юркевича[2], все же лишь только после опубликования названной выше статьи эта возможность стала философской реальностью. То, что для западной рационалистической философии явилось попросту неслыханным и скандальным, в философии Б.П. Вышеславцева пережило величественный апофеоз.

Чтобы понять глубинную и истинную природу сердца, необходимо рассмотреть его основание более подробно и радикально, чем это сделал Паскаль. Чтобы постичь одну из самых больших тайн человеческого существа – тайну его сердца, глубинной «логике сердца» была необходима помощь глубинной философии (метафизики) сердца. По прошествии двух с половиной веков одинокий западноевропейский мистагог сердца нашел своего крупнейшего адепта на европейском Востоке в лице Б.П. Вышеславцева – исключительной и уникальной философской фигуре так называемого русского религиозно-философского Возрождения.

Понятие сердца относится к категории тех богословско-философских понятий, значение которых на сегодняшний день в значительной степени профанировано и затемнено психологизмом и сентиментализмом, столь характерными

---

[1] Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича (к сорокалетию со дня смерти) // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 633. Густав Шпет, ориентировавшийся на идеал философии, как «строгой науки» вполне справедливо отмечал в работе о наследии П.Д. Юркевича, что сердце «не может быть принципом философии. Возведенное в принцип сердце перестало бы быть сердцем, так как «тождественное», равное, «справедливое», невозбудимое и беспристрастное сердце есть самый большой абсурд». Тем не менее Шпет не сомневался в том, что для философии все вопросы сердца суть ее вопросы. Теоретическая философия может и должна найти свои принципы сердца» Шпет Г.Г. Та же. С. 633.

[2] См.: Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.

для нашего времени, и доминирующими как в толковании сердца, так и в толковании человеческих эмоций в целом. Сердце, после эпохи средневековья, потеряв онтологическую наполненность и мистическую глубину центра нашего существа, превратилось для нас в затуманенную и расплывчатую метафору, тесно и неразрывно связанную с нашими чувствами.[3] Поэтому для правильного понимания сущности этого понятия необходима некоторая предварительная герменевтическая деструкция всех нефилософских и псевдофилософских представлений и внедренных в сознание мнений; столь свойственных нашему здравому разуму, что и делает Вышеславцев. В фундаментальность и релевантность тематике сердца и необходимость глубокого философского переосмысления этого библейского термина Вышеславцев заставляет нас поверить уже в самом начале своего вышеупомянутого труда «Значение сердца в религии»[4] (был опубликован в первом номере религиозно-философского журнала «Путь»), констатируя, что сердце представляет собой центральный символ и ключ к пониманию духовной реальности не только религии, но и мистики и поэзии любой культуры. На страницах Библии слово «сердце» встречается почти тысячу раз[5].

Все то, что в современной психологии считается сознанием и его основными функциями, все богатство нашей духовной жизни – мышление, чувство – все это и даже больше того, проявление любви и совести, все, упоминавшееся в Священном Писании, – как говорит Вышеславцев – приписывается сердцу. Оно не только корреспондируется в смысле значений, но даже своей глубиной превосходит содержание традиционных понятий и души и духа. Кроме этого, сердце является и самым важным телесным органом человека, и, одновременно органом его общения с Богом, духовный, метафизический орган человека. Бог общается с человеком через сердце. Оно есть точка соприкосновения, точка «встречи», фокус и метафизическая ось двух миров: человеческого и божественного. Посредством сердца человек как бы связывается не только со всем бытийствующим вне его самого, но и внутри себя, и в этом смысле возможно личное, непосредственное общение и общность с Богом.

Здесь на первый план выступает основополагающее определение человеческого сердца, его экстатическая глубина и мистическая связь с миром и Богом: «Только в глубине этого я, в глубине сердца возможно действительное, реальное соприкосновение с Божеством (Dieu sensible au cœur – Паскаль)[6], возможен подлинный религиозный опыт, без которого нет религии и нет истинной этики… И это соприкосновение с Божеством возможно потому, что в сердце человека есть

---

[3] Бобринской Гр. Б.П. Вышеславцев. Сердце в христианской и индийской мистике (рец.) // »Числа», Париж, 1930, кн. 2-3. С. 266.

[4] Материал из приведенной статьи, переработанный и дополненный, войдет в книгу «Сердце в христианской и индийской мистике» (Париж, 1929), которая содержит системное представление его учения о сердце. В его дальнейшем творчестве Б.П. Вышеславцев будет часто возвращаться у темам этой книги, а одну из ее глав – «Значение сердца в философии и религии» – включит в итоговый труд под названием «Вечное в русской философии» (1955).

[5] Евдокимов М. Сердце в восточной традиции и в «Мыслях» Паскаля // Страницы. 1996. № 1. С. 28.

Ср.: Лепахин В. Умное делание (О содержании и границах понятия «исихазм») // Вестник русского христианского движения. № 164. С. 7. «О сердце речь идет чуть ли не на каждой странице Библии…» Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа, тело. М., 1999. С. 32

[6] «Именно этот оазис соединяет великое течение Востока и неисчерпанное глубокое течение Запада», – говорит о философии Паскаля современный автор: Евдокимов М. Указ.соч. С. 37

такая же таинственная глубина, как и в сердце Божества»[7]. Вся эта сложность и разветвленность значений термина «сердце» внушает экзистенциальную и эссенциальную (метафизическую) глубину и превосходство сердца в жизни человека, а в теоретическом плане подразумевает мысль о его «археологичности», т.е. о возможности его выдвижения в качестве философского принципа.

В том, что речь идет об очень важном философском понятии, имеющем решающее значение в онтологическом представлении о сущности нашего существа и человеческого бытия вообще, Б.П. Вышеславцев весомо убеждает нас положением, что сердце «…глубже, и так сказать, центральнее, чем психологический центр сознания. Сердце есть центр не только сознания, но и бессознательного, не только души, но и духа, не только духа, но и тела, не только умопостигаемого, но и непостижимого, одним словом, оно есть абсолютный центр»[8]. Это является квинтэссенцией и fundamentum inconcussum всего учения Б.П. Вышеславцева о сердце и, в то же время, возвышением нового «онтологического и надрационального»[9] принципа сердца в философии, принципа, который долгое время неоправданно был оставлен без внимания, и то благодаря философски боготворимому и неприкосновенному еще со времен античной Греции принципу ума (Логоса), а также «рационализму, меонизму и имперсонализму философии нового времени и современной философии»[10]. Сердце является не только principium essendi et cognoscendi (онтологический и гносеологический принцип), но и (что особенно важно) principium vivendi (жизненный принцип) христианского Востока, для которого «ум, интеллект, разум никогда не есть последняя основа, фундамент жизни, умственное размышление о Боге, не есть подлинное религиозное восприятие»[11]. В философии Б.П. Вышеславцева принцип сердца получил свое оригинальное и столь долго ожидаемое теоретическое обоснование.

Своему тезису, что сердце представляет собой абсолютный центр человека, «центр во всех смыслах»[12], автор остается верен от начало и до конца всего творчества. Таким образом, сердце есть substantia и hypokeimenon (лежащий в основе – греч.) центр всего нашего телесного (физического), душевного (психического) и духовного (метафизического) бытия, центр нашей сознательной и бессознательной жизни, ядро рационального и иррационального – эпицентр всего нашего существа, наша истинная и глубочайшая основа – абсолютная реминисценция Абсолюта – Абсолют в нас. В качестве обстоятельного доказательства своего тезиса о сердце как гипостатическом центре нашего существа Вышеславцев приводит его функцию источника и исходной точки любви. Из сердца исходит, в

---

[7] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 64.

[8] Там же. С. 68. Здесь надо упомянуть, что одновременно с Вышеславцевым идею о рациональном ядре человеческой личности, лежащем глубже «сознания» и «души», и «духа», разрабатывают и другие русские мыслители, его современники, прежде всего, С.Л. Франк в кн.: «Душа человека» (Париж, 1964) и И.А. Ильин в ряде своих трудов, особенно в итоговом сочинении «Аксиомы религиозного опыта». Т. 1 – 2 (Париж, 1953).

[9] Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 449.

[10] Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991. С 214.

[11] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 69.

[12] Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. – С. 272.

сердце обитает и на сердце «изливается божественная любовь». Cardia est fons et origo et ortus infusio amoris Dei (Сердце есть источник, основание и место изливания божественной любви). «Вот последний и решающий довод в пользу символа сердца: сердце есть центр любви, а любовь есть выражение глубочайшей сущности личности. Мы любим не умом и не познанием, а сердцем»[13]. «В сердце человека изливается божественная любовь»[14].

Ключевое достижение немецкой классической философии – что в нас наличествует некая мощь, подобная Абсолюту, некий отпечаток Абсолюта (Ум, дух, Я) – Вышеславцев, совершенно в духе православного христианства, называет этот центр нашего существа сердцем. Благодаря ему, сердцу, как «образу и подобию Божием», человек в состоянии не только возвысится до своего прообраза, т.е. Абсолюта, но и с помощью благодатной божественной любви, изливающейся на него, преобразиться и воссоединиться с ним («Бог будет все во всем»), поборов тем самым греховность своего существа и вернув сияние и чистоту «божией иконе».

Опираясь на выводы Якоба Беме, Вышеславцев называет сердце последней иррациональной глубиной (Ungrund) божественного центра, которую нельзя исчерпать никакими понятиями сознания (душа, дух ум), поскольку она выходит за пределы категории сознания вообще. «Сердце означает некоторый *скрытый* центр, *скрытую* глубину, недостающую для взора… сокровенный центр личности»[15]. В своей собственной глубине сердце, как и Бог, остается скрыто и недоступно внешнему проникновению и не только для того Другого, но и совершенно непостижимо для нас самих. Только Бог до конца знает намерения человеческого сердца, – считает Вышеславцев, соглашаясь в этом отношении с мнением всех христианских мистиков. Он есть нечто «…более непонятное, непроницаемое, таинственное, скрытое, чем душа, чем сознание, чем дух... Оно так же таинственно, как и сам Бог и доступно до конца только самому Богу»[16]. В принципе люди страшатся этой встречи и «очной ставки» с бездной собственного сердца, а те, кому это все же удалось, переживают истинное перерождение своей души, новое духовное рождение, т.е. становятся религиозными в настоящем смысле этого слова, находя «Бога в себе и себя в Боге»[17]. Именно в сердце происходит встреча человека и Бога, т.е. встреча двух иррациональных глубин, где «одна глубина отражает другую»[18]. Этой своей мыслью о некой «бездонности» – мистической и иррациональной глубине человека, – являющейся медиумом подлинной встречи человека с Богом и другими людьми определяющей уникальность и значимость каждой человеческой личности, Вышеславцев резюмирует очень важную и сильную традицию в русской философии, начинающуюся с Г.С. Сковороды, традицию метафизики сердца[19]. Центральная позиция сердца в начале

---

[13] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 70.

[14] Там же. С. 64.

[15] Там же. С. 63.

[16] Там же. С. 64 – 65.

[17] «Наш Бог есть Бог, сокрытый в сердце человека». Евдокимов М. Указ.соч. С. 34.

[18] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 64.

[19] Похожее усмотрение делает и современный историк русской философии И.И. Евлампиев. «Здесь ⟨в философии Вышеславцева – Р.Г.⟩ находит себе итоговое выражение традиция, идущая в

относит нас к двум полярным реальностям. С одной стороны она указывает на сферу имманентной реальности в человеке – «внутреннем человеке» и трансцендентной реальности вне его – Боге. Поскольку в христианской философии Вышеславцева доминирует образ «личностного Бога», «живого Бога», то две полярные бесконечности – «сердце и Бог» обнаруживаются как подобные, похожие по глубине. Только сердце есть истинное богоподобие человека, similitudo Dei (ὁμοίωσις τῷ θεῷ). Настоящий религиозный опыт, т.е. живая встреча человека с живым Богом в глубине нашего существа представляет собой своеобразное «сведение Бога в сердце» («обожение»).

Отсюда следует, что, несмотря на принципиальную недосягаемость и непознаваемость божественной сущности, все же представляется возможным его некоторым образом опосредованное, метафорическое понимание как «сердца моего сердца», именно эту форму мы часто встречаем в текстах русских предшественников Б.П. Вышеславцева – Тихона Задонского и Григория Сковороды. Что же касается определения сути человека, то можно сказать, что сердце является его «сокровенной самостью», «образом» божественного в человеке истинным «я»; – то, что в христианстве называется бессмертной душой, а в индуизме Атманом. Сердце есть «предельно таинственный центр личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность»[20]. Вышеславцев приводит слова апостола Петра о homo cordis absconditus – «сокровенном сердца человеке» (1. Пет. 34); это означает, что в сокровенной глубине нашего сердца находится человеческое «я», истинное ядро и сердцевина человеческой личности[21]. Сокровенному Богу (Deus absconditus) соответствует сокровенный человек (homo absconditus), апофатическому богословию – апофатическая антропология[22]. Сердце «безмолвствует», апофатически утверждает свою глубину»[23]. Известное дельфийское изречение «познай самого себя», находящееся в основе любой настоящей философии, трудноосуществимо именно вследствие «сокровенности» и «непознаваемости» истинного центра нашего существа, этого самого «я» или абсолютной самости человека – сердца. Только то самопознание, которое в акте глубинной интуитивной авторефлексии усматривает сущностную идентичность человеческой истинной «собственности», обозначающейся символом сердца, и, «собственности» Бога, только это осознание связи внутреннего человека и Бога является адекватным и истинным самосознанием. «Один труд в обоих сих – говорит Г. Сковорода – познать себя и уразуметь Бога, познать и уразуметь точного человека… А ведь истинный человек и Бог есть то же.»[24]

В противоположность всей западной рационалистической философской традиции, считавшей, что высшее, что есть в человеке – это сознание, абстра-

---

русской философии от Сковороды к славянофилам, Достоевскому и Вл. Соловьеву». Евлампиев И. И. История русской философии. М., 2002. С. 378.

[20] Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 63.

[21] Это решающее воззрение всей христианской религиозной антропологии Г. Сковорода резюмирует следующими словами: «Истинный человек есть сердце в человеке». Сковорода Г. С. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М., 1973. – С. 142.

[22] См.: Вышеславцев Б.П. Образ Божий в существе человека. – «Путь», 1935. № 49.

[23] Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 275.

[24] Сковорода Г.С. Сковорода Г. С. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М., 1973. – С. 140.

ктный ум (мышление) и разум, Вышеславцев, в соответствии со всей традицией русской философии выдвигает примат иррационального. Он постулирует онтическое, онтологическое, гносеологическое и аксиологическое превосходство иррационального и «надсознательной самости» сердца в иерархическом устройстве человеческого существа. «Мистическая сущность человека недоступна ни физике, ни психологии, но открыта только сердцу»[25].

Онтическое главенство сердца очевидно, прежде всего, по его функции центра и важнейшего органа биологической и физиологической жизни человека (если сердце перестает биться, это символически означает биологический конец человеческой жизни, смерть его организма). Онтологический приоритет сердца выражается в роли сердца как последнего и самого значимого центра нашего существа, т.е. как центра психофизической жизни и самой глубокой и истинной человеческой «собственности». Гносеологическое превосходства сердца над нашими остальными познающими силами (сознание, самосознание, дух, ум, разум) заключается, по Вышеславцеву, в его функции важнейшего органа познания, органа Богопознания. Человек познает и «чувствует» Бога посредством сердца (Паскаль) «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5.8) – напоминает Вышеславцев слова из Евангелия. И, наконец, сердце считается ценностью над всеми ценностями, ценностью ведущей и высшей, потому что именно в богоподобной глубине сердца происходит встреча человека и Бога, оно является средством коммуникации и интерференции двух личностей и двух миров – человеческого и божественного, и местом излияния божественной любви. Сердце есть ризница наиценнейшего («…где сокровище ваше, там и сердце ваше» (Мф. 6.21) …алтарь любви» (преподобный Серафим) и «царство Божие» – одним словом, абсолютная ценность.

Прямым и решающим доказательством аксиологического и любого другого prius сердца относительно остальных душевных сил человека являются, по Вышеславцеву слова из Священного Писания: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою, и всем разумением твоим» (Мф. 22.37). «Прежде всего, следовательно *сердцем*, а затем уже душою и помышлением»[26] возможно проникнуть в мистическую сущность Абсолюта, а тем самым и человека, поскольку «проблема человека есть Богочеловеческая проблема»[27] – подчеркнуто резюмирует Вышеславцев свою религиозно-философскую кардиодицею. Только «человек сердца», homo cardis, только он, а не человек мышления ума и «разума», homo sapiens «драгоценен пред Богом»[28]. Этим изречением Вышеславцев превосходным образом подводит итог всей той старой, долгой и сильной традиции в русской философии, ведущей свое начало еще от Нила Сорского – традиции метафизике сердца и философии любви, представляющей то оригинальное и самое значительное, что родила и подарила русская философская мысль духовной сокровищнице Западной культуры и мировой философии[29].

---

[25] Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 298

[26] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 69.

[27] Вышеславцев Б.П. Образ Божий в существе человека. – «Путь», 1935, № 49. С. 48.

[28] Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 275.

[29] См.: Шестаков В.П. Вступительная статья к кн. Русский Эрос или философия любви в России. М., 1991. С 7.

Духовными недрами, откуда Вышеславцев черпал идеи для совей концепции сердца, являлись святоотеческое наследие. Богословско-философская мысль отцов восточной (византийской) православной ветви христианства, первая в духовной истории Запада воскресила изначальную библейскую оптику и горизонт сердца – «опыт сердца» в толковании внутренней глубины человека и отгадывании одной из величайших загадок человеческого бытия, загадки духовной свободы человека. Онтологическое понятие сердца, как, в общем, и другое ключевое христианское понятие, понятие личности породила патристика Востока[30]. Философии сердца предшествует богословие сердца. Историческое рассмотрение идей об автономии и приоритете сердца в психофизической и духовной жизни человека уходит в далекое прошлое, в IV в. н.э. и связано с сочинениями, авторство которых в последствии было приписано св. Макарию Египетскому. В его «Homiliae» впервые фиксируется и освящается вся проблематика символа сердца, которая составляет суть всех его позднейших богословско-философских рассуждений. Поэтому Вышеславцев и ссылается на «эмоциональную мистику» св. Макария, видя в ней ключ к пониманию всего и в т.ч. его собственного учения о сердце. Эта ссылка, между тем, является не только хронологической и генеалогической, она еще носит сознательный и методический характер и имеет глубокое, существенное значение в отношении антропологии.

У Макария Египетского все предшествующее понимание человека получает решающее христологическое исправление и дополнение. Существовавшая ранее, платоническая ориентация в понимании человека, по которой человек ум (νοῦς) находится в плену у тела (σῶμα), претерпевает радикальный пересмотр. Для Макария человек настолько же является телом, насколько и умом. Отныне тело принадлежит человеку не второстепенно и акцидентально, а по сути и субстанциально. На него изливается благодать и поэтому тело наравне с душой (умом) участвует в обожении. Поэтому у Макария акцент более не столько на уме, сколько на сердце (καρδία) – причем не только как на физическом органе, а на понятом в библейском смысле – как центре психофизической жизни, как на глубочайшей и истинной сущности человека. Вот как полностью звучит эта известная «молитва сердца» (προσευχὴ καρδίας) Макария Великого: «…сердце правит всем составом человека, и если благодать овладеет пожитями сердца, она царит над всеми помыслами и телесными членами: ведь и все помыслы души и в сердце»[31]. Это очень важное место, которое цитирует и Вышеславцев, означает переход от эвагрийской мистике (молитве) ума (νοερὰ προσευχή) к изначальной библейской мистике сердца и внутрихристианскую смену направленности с антропологии Платона на библейскую[32].

Мотивационный фон авторской опоры на традицию христианской мистики Макария Египетского содержится в желании сохранить исходную христианскую истину о цельности, интегральности и неделимости человека и в особенности – о единстве духа и тела. Своим учением о сердце как психофизическом и духовном центре Вышеславцев избегает постулирования уже давно прижившегося и засты-

---

[30] См.: Зизјулас Ј. Од маске до личности, Богословље XXIX/1-2 Београд, 1995. С. 3.

[31] Макарий Египетский. Духовные беседы. Репринт. изд.: М., 1994. 15.20: PG. T.24 col. 589B

[32] См.: Перишиh В. Молитва ума и молитва срца. Прилог разумевању исихастичке антропологије // Мистика Истока и Запада. Београд, 1989. С. 119 – 120.

вшего метафизического дуализма как платоновского типа (нет «зияния» между душой и телом, поскольку сердце – психофизический центр нашего существа) и его рецидивы из нового времени, картезианского параллелизма (res extensa и res cogitans), так и дуализма Шелера, устанавливающего «зияние» на высшем уровне между духом и душой (сердце – духовно-душевно-телесное единство).

Сердце по Вышеславцеву, представляет собой основной орган религиозных чувств, и в этом контексте намечается потребность в определении его отношений с сопряженными с ним понятиями «душа» и «дух», между которыми часто не делают разницы. Душа (ψυχή) как субъект нашей личной жизни имеет свой высший принцип в духе (πνεῦμα). Сердце (καρδία) – орган, концентрирующий и объединяющий в себе все характерные функции и состояния духа. Оно есть духовно-телесный акт – центр. Тем самым сердце и дух находятся в неразрывной связи и соотношении.

Встает вопрос, как и каким образом именно сердцу как телесному органу приписывается то, что в последней инстанции принадлежит духу, т.е. как нечто духовное, трансцендентное может содержаться и вообще присутствовать в этом телесном, имманентном, недуховном и наоборот, как телесное может быть выражением духовного? Иными словами, как возможно единство духа и тела (материи)?

Учение Гартмана о категориальных слоях здесь нам никак не сможет помочь, поскольку тело не является несущим слоем духа, поскольку между ними находится душа, и поэтому дух как качественно новый и автономный принцип не может быть возведенным из тела, ни сведенным в него, т.е. содержаться в нем в соответствии с законом о квалитативной независимости и самостоятельности высшего категориального слоя[33].

Концепция сердца как одновременно и духовного, и телесного центра противоположна и несовместима с рациональной логикой слоев Николая Гартмана, которая отрицает возможность духовно-телесного синкретизма. Это очень важное место. Русская религиозная философия посредством «философии сердца» Б. П. Вышеславцева и его предшественников П.А. Флоренского, П.Д. Юркевича и Тихона Задонского раскрыла существенную особенность русской ментальности, культивировавшейся веками и продолжает развиваться – ту особенность, что проблема духовности не может быть решена рациональным путем[34].

Как уже отмечалось, сердце являет собой центр физического организма человека. Этот его телесный аспект, тематизированный Макарием Египетским, получит дальнейшее осмысление в позднейшей святоотеческой традиции, особенно у св. Григория Паламы. Его аргументация была «направлена против антропологического дуализма, который устранял из области благодати большую часть человеческого существования, превращая христианство в религию развоплощения»[35]. Именно здесь кроется ответ на все предыдущие вопросы.

Связь и единство духа и тела возможны благодаря факту воплощения Бога в теле, духа в материи трансцендентного в крови и плоти. Поскольку христиан-

---

[33] Hartmann N. Kategoriale Gesetze. Philos. Anzeiger. Bonn, 1926. S. 218 – 219. Согласно онтологической концепции Н. Гартмана, бытие имеет четырехслойную структуру: неорганический, органический, душевный и духовные слои. Каждый из высших слоев основывается на низшем, но полностью им не определяется. Подробнее см.: Горштейн Т.Н. Философия Н. Гартмана. Л., 1969.

[34] Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. – СПб., 1993. С. 118, 121.

[35] Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение, Изд. 2-е, исп. и доп. для рус.пер. – СПб., 1997. С. 206.

ство есть религия воплощения, то и сердце должно содержать в себе упомянутую двойственность – сердце духовное и сердце телесное, отражающиеся и выражающиеся одно в другом. «Символизм и мистика любви не исключают телесного сердца»[36], заключает Вышеславцев. Если Бог создал тело и если в нем сам воплотился, и, что самое существенное, телом воскрес, то тогда и наше человеческое тело само по себе содержит точно такую же реальную возможность. Если в воплощенном Христе «обитает вся полнота Божества телесно» (Ап. Павел Кол 2,9), тогда и тело как таковое есть «храм живущего в вас Святого Духа» (Ап. Павел Кор. 6.19). Та же диалектическая связь и взаимопроникновение относятся и к сердцу – утверждает Вышеславцев. «Никогда христианство не может отбросить организм и орган сердца как низшее и презренное ради духа и духовного значения сердца. Духовное сердце реально связано с телесным сердцем, ибо дух воплощен и сокровенные волнения духа заставляют биться наше телесное сердце»[37].

Этой своей мыслью Вышеславцев отклоняет все возможные упреки и обвинения в том, что его теория сердца является удалением и фальсифицированием изначальной христианской парадигмы сердца, и в том, что подход к интерпретации сердца и как духовного, и как телесного центра у Вышеславцева материалистический. В том, что своеобразный христианский «материализм» conditio sine qua non истинного христианского понимания сердца, Вышеславцев убеждает нас на примере католического культа (святое сердце Христа) где речь идет как раз о синтезе духовного и телесного элементов в сердце. Противники этого культа критиковали, в первую очередь его «материализм», считая несовместимыми его духовную символику сердца и мистику любви с телесным физическим сердцем. Вставая на защиту единства духа и материи в человеке, Вышеславцев подчеркивает, что христианский материализм Sacre Cœur совместим с православным догматом и истинно свойственен христианству, поскольку служит преображению и спасению (обожению) материи. Христианство есть «религия воплощения, а потому не презирает и не отбрасывает плоти, а сохраняет и спасает ее. Поэтому в христианской мистике существенно важно, что сердце имеет эти два значения – духовное и телесное[38].

Говоря о взаимосвязи духовного и физического уровней человеческой природы, Вышеславцев подчеркивает, что в нашем сердце божественное и человеческое соединены не метафорически и символически, а реально и онтологически («слово плоть бысть»). Это очевидное духовно-телесное единство сердца рационально непостижимо и представляет великую религиозную тайну воплощения: «Сердце есть таинственная и непонятная ось, которая пронзает и держит и духовную, и телесную жизнь человека. Телесное сердце никогда не есть только «плоть», а всегда есть воплощение, ибо каждое его биение имеет духовное значение: оно нечто выражает в своем движении и нечто вносит в этот мир – любовь или ненависть, повторение старого режима или рождение нового»[39]. Без сердца,

---

[36] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 73.

[37] Там же. С. 74.

[38] Там же.

[39] Там же.

таким образом, невозможно не только воплощение, но и творчество любви[40]. Человеческую деятельность инициирует и стимулирует напрямую сам Бог. «Без всякого участия разума Бог непосредственно влияет на наше сердце, инспирирует его»[41]. Этот творческий и по своей сути абсолютно иррациональный божественный импульс пронизывает наше сердце, поскольку лишь оно – theopneustos, вдохновленное Богом, видит божественную красоту и любовь, давая возможность человеку-творцу проникнуть в последний смысл творчества и реализовать его, т.е. «божие отсутствие в творении превратить в присутствие»[42]. Сердце является проводником от божественного и обратно, к божественному, орган стремления к безусловному, Абсолютному, Богу, не позволяющий человеку остановиться в бытии, инертности, пассивной нейтральности и вялости своей фактичности (уровень простого божественного творения) «богооставленность в падении» его природного, затемненного первородным грехом профанированного образа бытия (грехопадения), побуждая его, чтобы он в эротическом экстазе своего сердца, сопровождаемом религиозным катарсисом («чистое сердце»), преобразился и устремился к идеалу святости, осуществив тем самым царство небесное в себе, т.е. спасся и обожился. «Встреча» с Абсолютом является исконнейшим и сильнейшим стремлением «нашего глубочайшего центра, нашего «сердца»»[43]. Поэтому творчество человека есть своеобразный ответ нашего сердца на зов Бога[44] («Где сокровище ваше там и сердце ваше!»).

Все достоинство и цельность нашей личности, божественный центр человека, его истинный смысл и «самость» содержатся в нашем сердце. Оно есть мистическая, метафизическая и абсолютная сущность нашего существа. Смысл человеческого творчества заключается в преображении, возвышении (сублимации) и концентрации всех наших душевных сил вокруг сердца. Этот «опыт сердца» («стояние в сердце») представляет глубочайший внутренний опыт человека и выражение абсолютной богоподобной свободы. Святоотеческое богословие и мистика сердца пережила свой величественный апофеоз в метафизике сердца Б. П. Вышеславцева.

Из всего сказанного выше можно сделать общий вывод, что помимо свободы наше сердце также находится в основе сублимирующей силы воображения, что означает, что эротический катарсис не останавливается на очищении воображающей силой и сублимацией свободы, а идет еще дальше и еще глубже, до последних корней нашего существа, до его ядра и сердцевины – сердца. Религиозная сублимация имеет своей последней и самой глубокой основой сердце – глубочайший центр свободы. Решающим выбором, выбором всех выборов, архивыбором, выбором абсолютным является выбор нашего сердца. Оно любит, выбирает, хочет, желает. Желание, воля, свобода и любовь есть четыре функции сердца. Сердце есть vis vitalis et spiritus movens (жизненная сила и духовный дви-

---

[40] О понятии творчества в философии Б.П. Вышеславцева. См.: Кондратьев Е.А. Философия творчества Б.П. Вышеславцева (канд.дис.). М., 1999.

[41] Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 297.

[42] Зизјулас Ј. О људској способности и неспособности., Нови Дан, Београд, 1998. С. 50.

[43] Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 112.

[44] См.: Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 173.

гатель) целого нашего существа. Сердце движет эротическое желание, волевой импульс, свободный выбор, зов любви и поворачивает их к праисточнику и «устью» всего существа, «аффекту» нашего бытия, величайшей полноте и конечному смыслу нашей жизни, началу и концу нашей воли и своеволия, пристанищу абсолютной свободы, прибежищу и храму любви, сердцу нашего сердца – Абсолюту, Богу, Богочеловеку, Иисусу Христу.

В практическом (этическом и социальном) плане «закон сердца» – «Люби Бога и ближнего своего» противопоставлен «закону ума», миру норм регулируемой правом жизни. Задача творчества, по Вышеславцеву, состоит в преображении «мира старого Адама», т.е. порядка законов и норм («номократия») и создании нового молодого христианского человечества, т.е. мира и порядка сердца («кардиократия»). Кардиоцентрическая культура и духовность делают возможным раскрытие подлинного, глубочайшего и высочайшего смысла и сути человеческого существа и бытия, и одновременно выстраивание более подлинного и спасоносного гуманизма от гуманизма homo rationale культуры нового времени и современной цивилизации.

В мире такого «сердечного ума» человек и природа задумываются sub speciae aeternitatis, как самоцель и самоценность («вещь в себе»), а не как средство и предмет для какой-то иной цели. Все строение существа, мир, люди, природа и вещи, всякое творение Бога должно быт преображено и спасено творящей любовью человека от профанации и осквернения их духовной самоценности. Желание создать другой, лучший и прекрасный мир, если исключить риторическую фразу поверхностного гуманизма, должно руководствоваться христианским «богочеловеческим стремлением, т.е. жаждой рождения Богочеловека, его истинного «рождения в красоте», жаждой обожения и веры, что красота спасет мир»[45]. Все это возможно постичь, – заключает Вышеславцев, – только христоцентрической культурой сердца. «Без любви личность не живет, а умирает»[46]. Поэтому творчество, желающее выполнить эту свою высокую миссию, должно исходить из нашего сердца, потому что только в сердце и через него осуществляется духовное преображение человека и мира в целом. Потеря «логики сердца» и духа творчества в современной цивилизации является следствием всеобщей технократической организации жизни и полностью отвечает интересам технократии «стремящейся управлять массами, запряженными в колесницу индустриального прогресса»[47]. Выход из такой ситуации, по Вышеславцеву, возможен только в одухотворении индустриализма, которое осуществляется возвратом к всеобъемлющей любви как основы человеческого бытия. До рая нашего сердца (царство небесное) однако можно добраться только на колеснице любви и «распятого Эроса». «Человек «без сердца» есть человек полуживой»[48]. Сердце, по Вышеславцеву, как впрочем и в Новом завете, является высшей ценностью, наивысшим благом, без и вне которого все положительное и ценное теряет свой смысл. Даже высшая

---

[45] Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 46.

[46] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 71.

[47] Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. N.Y., 1982. С. 22 – 24

[48] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 71.

истина, высказанная без участия сердца, т.е. без любви, становится ложью. Она есть сфера морального и бытийного совершенствования человека, «совокупность совершенства» (Кол. 3:14). Там «где нет любви, там искажены все черты образа Божия»[49].

Рассматривая все ключевые аспекты понятия сердца Вышеславцев вновь делает актуальной тему «антиномизма сердца», начатую Паскалем, в которой сфокусирована вся богатая, сложная и глубокая внутренняя душевно-духовная динамика нашей моральной и религиозной жизни. Вышеупомянутый антиномизм сердца у Вышеславцева диадически структурирован, т.е. его составляют антиномия греха и безгрешности, или антиномия демонизма и богоподобия человека.

Постулируемый антиномизм сердца представляет собой перенос того же противоречия, которую теоретическая рефлексия открыла в сфере сознания (антиномизм духа и своеволия) в надрациоональный план сердца. Антиномизм как вездесущий онтологический принцип всего человеческого бытия в мире, является одновременно и существенным определением человеческого сердца. В сердце как пульсирующем центре нашей личности сконцентрированы и объединены все наши противоречия. В нем заключено возвышенное и низменное, добро и зло, моральное и аморальное, божественное и сатанинское. Сердце есть coincidentia oppositorum, местосхождение противоположностей, орган взаимопроникновения сознательного и бессознательного, разумного и эмоционального, телесного, душевного и духовного, физиологического и мистического. «Оно есть источник любви, но оно же источник ненависти. Оно есть орган веры, но оно же – орган неверия» – говорит Вышеславцев[50]. При решении упомянутой антиномии Вышеславцев исходит из позиции Канта. Человек – «гражданин двух миров» (Гадамер) – вечного, метафизического мира Бога, свободы и бессмертия («вещь в себе») как homo nooumenalis, и временного, физического мира, мира необходимости и смертности – homo phaenomenalis. Эта двойственность человеческой природы выражена в нашем сердце и поэтому разрешение антиномии происходит именно в нем. Проблема антиномизма сердца, по Вышеславцеву, прежде всего есть моральная проблема, поскольку подразумевает рассуждения на тему человеческого греха и ответственности. Сердце является «субъектом» моральной жизни человека. Оно ответственно за добро и зло, оно грешит и избегает греха, оно чистое «ангельское», богоподобное или дьявольское, «худое» и богохульствующее. Тезис антиномии гласит: Человеческое сердце безгрешно. Аргументация же следующая. Сердце есть образ и подобие Бога, наша живая связь с Богом и вечностью, а все то, что содержит в себе атрибуты божественного (сердце – «искра Божия» «свет Христов», «который светит и в темноте») само по себе не может быть источником греха и зла.

Сердце и грех – понятия абсолютно несовместимые. Тезис утверждает изначальную моральную чистоту человека. Однако, с другой стороны, евангелие утверждает обратное. Сердце есть fons malum, оно содержит в себе принцип дьявольского и демонического («Ибо изнутри, из сердца человеческого исходит

---

[49] Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 289.

[50] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 78.

всяческое зло, злые помыслы, прелюбодеяния, убийства, кражи…» Мф. 7:21, 22). получается, что и антитеза – сердце грешно – с тем же правом претендует на истинность.

Совершенно в духе философии Канта Вышеславцев констатирует логическую совместимость двух противоположных утверждений: тезис постулирует нашу сущностную и изначальную ноуменальную чистоту и безгрешность («тезис сохраняет свое значение для мира идеального»[51]), а антитезис – реальную эмпирическую возможность греха и падения, профанации («антитезис сохраняет значение – в мире реальном»[52]). В приведенном контексте возможность греха логически допустима и может быть оправдана. Тем не менее, Вышеславцев не удовлетворяется такой позицией и указывает на онтологическую акцидентальность грехопадения. «Пасть может только тот, кто стоял высоко, грешить может только тот, кто в принципе безгрешен»[53].

Однако падение человека по Вышеславцеву никогда не есть и не может быть полным отступничеством от Бога, уничтожением божественной первосущности. Несмотря на то, что и антитезис верен, он никогда не сможет получить статус первого и настоящего, истинного тезиса. A priori аксиоматическое и аксиологическое превосходство изначального величия человека есть архефакт, не создающий вопроса вопреки фактичности греха и падения. Наше богоподобие «первичнее» и «изначальнее» всякой своей деградацией, атеистической фальсификации и светской инфляции, т.е. профанации. Иными словами тезис не нуждается в антитезисе, однако же антитезис невозможен без тезиса. Адам мог грешить или не грешить, но «одного он не мог и не может… Это *в принципе* уничтожить свое богоподобие, сделать бывшее небывшим, аннулировать божественный акт творения... Искажение невозможно без прообраза, но прообраз возможен без искажения. Диавол невозможен без Бога, с которым он борется, но Бог возможен и без диавола»[54]. Это признание несоизмеримой аксиологической силы и экзистенциально-онтологического и теологического превосходства (достоинства) тезиса (человеческой безгрешной «иконичности» божией) над антитезисом (грехопадением) внушает своеобразный религиозно-антропологический оптимизм, т.е. веру в то, что человек даже в грехопадении не может потерять свой божественный лик (личность), ту абсолютную ценность, с которой несоизмеримо и несравнимо никакое падение. Эту метафизическую веру в человека Достоевский высказывает через слова старца Зосимы: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие боеской любви и есть верх любви на земле»[55].

---

[51] Там же. С. 79.

[52] Там же.

[53] Там же.

[54] Там же. С. 79-80.

[55] Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полное собр.соч. в тридцати тт. Л., 1972. – 90. Т. 14. С. 264. В этих словах Достоевского распознается поучение св. Исаака Сирина и Тихона Задонского о любви ко всякому творению Божьему; превыше всего любви к страдающим и падшим, и что у него особенно выразительно, к «врагам истины», даже к «демонам». Говорит св. Исаак: «возбуждается она (любовь) в сердце без меры по уподоблению в том Богу». Прот. Г. Флоровский. Византийские Отцы V – VIII вв. Париж, 1933. С. 191. См. также: Архимандрит Киприан «Антропология св. Григория Паламы». Париж, 1950. С. 226.

В отличие от августинской традиции, проповедующей непоправимую «испорченность» человека (homo animal corruptum) и его безблагодатную ничтожность перед Богом, Вышеславцев, вслед за Достоевским и в соответствии со всей русской духовностью, настаивает на величине и достоинстве человеческой личности, даже в самом глубочайшем его падении.[56] Никакое демоническое искажение, никакие «злые помыслы» и «бесы» не могут уничтожить божественный корень и начало нашего существа. По своей глубочайшей сути человек есть абсолютно драгоценное, доброе божественное существо.

В отличие от упомянутого выше логического решения антиномии, являющегося теоретически приемлемым, реально-практическое единство тезиса и антитезиса является очень драматичным и составляет суть реального трагизма человеческой личности, а в макроплане – трагедию истории человечества. Трагическая раздвоенность сердца и дисгармония богоподобия и демонизма в нем, сколько бы долго она не длилась и не раздирала наше существо, должна быть преодолена и трансформирована в гармонию. Этот экзистенциальный драматизм и «стресс» для нашего существа, несмотря на всю опасность и деструктивность, которые он в себе несет, имеет катарсическую функцию и в этом смысле является гарантом «преображения» человеческого сердца. Вовлечение в процесс гармонизации всех противоречий, коренящихся в сердце является необходимым условием его истинного преображения. «Трагическое переживание означает рождение Христа в сердце»[57]. Противоречия, свойственные человеку и в последней инстанции ведущие его к Абсолюту, доступны только в мистическом и иррациональном опыте, «живой жизни» (Достоевский). Общий итог, к которому приходит Вышеславцев, это то, что проблема антиномизма сердца, включая его жизненно-практическое выражение (реальный трагизм человеческого бытия), может быть решена только в религиозно-христианском ключе путем очищения сердца от «злых помыслов» («низведение ума в сердце»), т.е. «посредством *восстановления божественного первообраза* (воплощение, преображение и воскрешение) и устранения искажения и обезличения. Полнота единственно возможного разрешения дана только в религии искупления, в религии спасения»[58]. Таким образом, только с помощью чистого сердца можно избавиться от невыносимой дисгармонии и антиномизма сердца. Достоевский блестящим образом выражает суть этого фундаментального экзистенциального противоречия в диалоге между старцем Зосимой (осуществленная гармония) и Иваном Карамазовым (трагическая дисгармония). Приведем соответствующий отрывок из «Братьев Карамазовых», в котором раскрывается его оптимизм «сокровенного человека сердца»: «Если не может решиться в положительную ⟨вопрос разрешения антиномии сердца – Р.Г.⟩, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца ⟨старец Зосима Ивану Карамазову – Р.Г.⟩; и в этом вся мука его. Но благодарите творца, что дал вам сердце высшее, способное такою мукой мучиться, «горняя мудрствовати и горних искати, наше бо жительство на небесах

---

[56] См.: Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 398-399.

[57] Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 297.

[58] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 80.

есть». Дай вам бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас еще на земле, и да богословит Бог пути ваши!»[59]

Только в «высшем», чистом сердце может поселиться и обитать умонедоступный demiourgos и sotir человека. Чистое сердце есть настоящий «богоносец» и истинный дом Божий. Лишь оно, по словам самого Христа, способно «созерцать» Бога («Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5.8).

Вышеславцев суммирует многовековой духовный опыт святых отцов и исихастов православия, по которому чистое богоподобное сердце человека составляет его истинную и настоящую сущность, а единственно настоящий и достойный человека способ существования – это богочеловеческий.

Библейское выражение окончательной победы божественной любви и красоты над аномалиями, искажениями и удалениями от богоподобия, равно как и последней и тотальной сублимации человека и всякого творения представляют собой слова Апостола Павла: «Бог будет все во всем» (1 Кор. 14.29).

Однако философская любознательность Вышеславцева себя не исчерпала и после завершения темы антиномизма сердца. Напротив, он идет дальше, желая вскрыть последнюю и потаенную основу антиномии и «двумирности» человека. Что это за неизвестная сила, вызывающая трагизм человеческого бытия, что стоит в основе человеческого греха, кто ответственен за хорошие и плохие дела, каким образом сердце может одновременно являться источником и добра, и зла? Ответ Вышеславцева на все эти и подобные вопросы однозначен – «…единственна, неповторима и несравнима сущность – свобода», имеющая абсолютную ценность и роднящая Бога и человека. Человек богоподобен именно благодаря своей свободе, духовной свободе, которая «ценна даже и во зле … ценна даже и тогда, когда не спасает… И отнять эту свободу, этот дар богоподобия, означало бы уничтожить всякую заслугу, всякий героизм, всякую святость, всякое творчество, одним словом, уничтожить личность и духовность как высшую ступень в иерархии бытия»[60].

Абсолютная и богоподобная свобода как «безосновная» основа нашей личности является последней и глубочайшей тайной нашего сердца, эпицентр всякой духовности человека, «узел человеческих и богочеловеческих тайн»[61]. Она есть альфа и омега, начало и конец, excitus («путь наверх») и reditus («путь вниз»), принцип человекобожественной «падшей» и богочеловеческой полноценной истинной преображенной и искупленной жизни человека. Свобода есть божественное «да» (условие всякой сублимации и творчества) и божественное «нет» («Я есть Бог!», «смерть Бога» как трансцендентного начала), т.е. принцип атеистического отрицания и профанации человеческого богоподобия[62]. Свобода как абсолютная бездна и обрыв (ничто) нашего существа есть самая изначальная и уникальная «самость» (собственность) человека, «сокровенного сердца чело-

---

[59] Достоевский Ф.М. Указ.соч. С. 91 – 92.

[60] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 83.

[61] Там же. С 85.

[62] «Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен убить себя… Кто смеет убить себя, тот бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет». Достоевский Ф.М. Бесы. Собр. соч.; в 12 т. Т. 8. М., 1982. – С. 113.

века». Она есть абсолютный ужас и благодатное спасение, лестница в рай и путь в ад, трамплин в Царствие небесное или в царство Сатаны, предпосылка святости и дивинации и причина десакрализации и десублимации. Таким образом, в основе великого антиномизма человеческого бытия лежит духовная свобода человека. Поэтому и антиномия безгрешности и греховности сердца бывает, по Вышеславцеву, разрешена посредством свободы.

И, наконец, в конце необходимо выделить еще один гностический аспект символа сердца, который, по мнению Вышеславцева, дистанцирует и отличает христианскую мистику сердца от индийской. Этот неэкзистенциальный аспект сердца, называемый им «свет Логоса» означает познавательную функцию нашего сердца, т.е. затрагивает сердце как орган познания, орган созерцания чистых идей и трансцендентности вообще. Это неэкзистенциальное логическое измерение символа сердца как духовного, самоотражательного центра человеческой личности Вышеславцев определяет как «*свет самосознания* в его высшем мистическом смысле слова!»[63]. Индийская мистика делает акцент именно на этой теоретическо-созерцательной стороне нашей «самости», видя с ней богоподобие человека. В ней ««Атман сердца» есть чистый дух с его «отрешением и холодным оком». Атман не действует, ничего не чувствует, ни к чему не стремится»[64]. Атман, имперсональная инстанция, безличное космическое трансцендентное сознание, превосходящее всякое сознание человека, находится над и «по ту сторону добра и зла» и потому абсолютно непогрешимо. В поднятии к нему и заключается все «бессмертие» и все спасение человека»[65].

Между тем, на Западе, уже у Платона душа не только «свет Логоса», но и теплота Эроса, т.е. любви. Она не только созерцает идеи, но и полна эротического вдохновения и энтузиазма, свободного стремления и любовного творчества. В отличие от индийской антиэротической, холодной, безжизненной мистики, отменяющей возможность каких бы то ни было отличий, индивидуальности (нирвана означает исчезновение различий в этом абстрактно общем, угасание всей эмоциональной сферы человеческой жизни, смерть Эроса) и являющаяся по своей сути «анестезией», а не «астезией Эроса», христианская мистика платоновскую совместимость Эроса и Логоса поднимет до уровня абсолютного единства. Любовь (Эрос) и Логос в христианстве ипостасно соединены, поэтому сердце есть не только «озаряющий центр, но вместе с тем тяготеющий центр. Сердце есть умное видение, но вместе с тем умное делание! Сокровенное «я» есть знание и любовь, γνῶσις и ἀγάπη, свет Логоса и тепло любви в неразделенном единстве»[66]. Любовь, обитающая в нашем сердце, есть любовь к живому, реальному, индивидуальному человеку, любовь к абсолютно другому, неповторимому и уникальному, любовь к личности другого человека, что воплощается и живет в нас, и парадигма которой есть любовь Иисуса Христа.

Все это отсутствует в индийской религиозной традиции. Поскольку буддийская нирвана не содержит в себе экстатический (эротический) мотив с

---

[63] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 83.

[64] Там же. С. 84.

[65] Там же. С. 83

[66] Там же. С. 84.

самотрансценденцией, эта нирвана остается в себе, превращаясь в индифферентность и инертность своего собственного неподвижного и бездеятельного центра, который едва ли можно назвать сердцем. Там, где христианская мистика видит радость и смысл жизни, вечный Эрос, сублимированную богочеловеческую любовь, индийская религиозная мысль видит Тришну, источник боли и страдания, от которого мы должны избавиться всеохватным погашением и растворением личности (нирвана) в безличности недифференцированного сознания безжизненного сердечного центра – Атмана.

Вышеславцев обрушивается с критикой на «огромный предрассудок» европейского рационализма, воплощенный в философии Аристотеля и Декарта, которые сущность нашего «я», нашего существа видели в мышлении (noesis noeseos – «мышление мышлений», res cogitans). Наше постижение, однако, по Вышеславцеву, не может никоим образом быть сведено и отождествлено с мышлением, т.е. рациональным сознанием. Оно более широкое и охватывающее, нежели последнее, к тому же включает еще эмоциональное (сердечное) и моральное постижение. Узрение не совпадает с интеллектом, ибо есть «созерцание этическое, эстетическое и религиозное. И здесь созерцает вовсе не интеллект. «Чувство» в созерцании ценностей… имеет свои очевидности, свою логику. Паскаль назвал ее «*логикой сердца*», а Шелер развернул эту логику до пределов универсальной системы ценностей… Сердце тоже есть *орган постижения*, оно постигает многое, что недоступно интеллекту, оно постигает «святость», красоту, ценность»[67]. В этом ключе Вышеславцев развивает ту мысль Паскаля, что «мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем». Это последнее, т.е. постижение сердцем, осуществляется «пребыванием ума в сердце» и оно несравнимо важнее, ценнее, глубже и жизненнее, чем первое. Смысл жизни и сущность человека раскрываются нам в этой своей мистической глубине и истинной полноте лишь из единой и изначальной перспективы сердца и основанного на нем, самого богатого и подлинного опыта, опыта любви. И, возможно, в нашей жизни единственно ценным, ради чего нужно жить, является то, из-за чего трепещет наше сердце.

О связи понятий страха и любви пишет преп. Максим Исповедник: «Двояк страх божий: один рождается в нас от угрозы наказания и благодаря ему появляется в нас по порядку воздержание, терпение, упование на Бога и бесстрастие, из которого (возникает) любовь; другой сопряжен с самой любовью, производя в душе благоговение, дабы она, воспользовавшись доверчивым отношением любви, не впала бы в пренебрежение к Богу. Совершенная любовь изгоняет (1 Ин. 4: 18) первый страх из души, стяжавшей ее и уже не боящейся наказания; второй же страх он, как было сказано, имеет всегда сопряженным с собою»[68]. Пребывая в страхе «совершенном» (Исаак Сирин)[69], мы боимся даже случайным словом, мыслью, жестом огорчить Того, Кого мы любим. Мы страшимся обмануть Его доверие не из-за рабского страха, грозящего возмездием за наши дурные дела или физической болью, но подлинный страх – пренебречь тем, кто тебе дорог. Этот страх – не есть страх нашего разума перед возможностью и реальностью грядущего отмщения, но онтологический страх, страх, коренящийся в глубинах

[67] Там же. С. 85.

[68] Преп. Максим Исповедник. Творения. М., 1991. С. 104.

[69] Иже во святых отца нашего аве Исаака Сириянина слова подвижнические. М., 1993. С. 399.

нашего существа, в глубинах любящего человеческого сердца, заставляющий его биться сильнее. Философия Кьеркегора – вечный памятник «страху и трепету» нашего сердца. Лишь тот воистину сын Божий, кто способен в невыносимом шуме бытия услышать безмолвствующий голос своего сердца, которое в тишайшей и глубочайшей бездне нашего существа согревает душу вечным огнем божественной любви. «Fecisti nos ad te et inquietum et cor nostrum donec requiescat in te!» (Augustin)[70]. Любовь, как говорил преп. Исаак Сирин, возжигает в сердце умиление и вызывает слезы, поток слез, которые являются предчувствием и предвосхищением новой, уже зародившейся жизни. «И это точный признак, что ум вышел из мира сего и ощутил оный духовный мир»[71].

Поскольку человек является одним из центральных предметов философской рефлексии, то вопрос о человеческом сердце и любви, взятых во всей их полноте, должен быть одним из ведущих в философских размышлениях, ибо сама истина постигается любовью. Это не только кредо философии Паскаля и Вышеславцева, но и каждого истинного философствования от Платона до современности. «И кто узнал свет этот, тот узнал и мир этот, и кто узнал мир этот, тот узнал и вечность. Только любовь может все это достичь. О, вечная истина! О, истинная любовь!»[72]

---

[70] «Ты создал нас для себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоимся в тебе!» Августин. Исповедь. М., 2000. С 5.

[71] Прот. Г. Флоровский. Византийские Отцы V – VIII вв. Париж, 1933. С. 191.

[72] Августин. Указ.соч. С. 5.

Philotheos **3** (2003) 249-263

Branko Aleksić
Paris

La théodicée de Casanova

A partir des années 1788 et jusqu'aux ultimes jours de son existence en 1798, pendant cette décennie cruciale pour l'écriture philosophique stricto sensu, Giacomo Casanova (Venise, 1725 – Dux, 1798) résume sa propre éducation morale comme *paideia* commencée dans la barque vénitienne. C'est ce développement entrecoupé par les naufrages et l'exil qui lui permet pourtant de déclarer, dans la préface intitulé significativement l'„Histoire de mon existence", qu'il écrit ses mémoires en tant que philosophe – „chrétien fortifié par la philosophie" (B I, p. VII). Le terme *existentia*, d'origine scolastique, est entré dans le langage philosophique français au 14e siècle, au sens de la „présence effective dans le monde". – „J'ai reconnu que j'existe, je cherche maintenant que je suis, moi que j'ai reconnu être", dit le texte français (1647) de la seconde *Méditation* cartésienne traduisant l'original de Descartes (*Meditatio secunda*, 1641) : Novi me existere ; qaero quis sum ego ille quem novi.[1] Ce qui fera le titre l'*Histoire de mon existence* devenir l'*Histoire de ma vie* ; Casanova laissera ses mémoires sous ce dernier titre tout en gardant pour la préface seule le terme de l'„existentia". L'ordre de ces deux titres s'accorde avec la distinction voire la datation de la connaissance et celui de l'être, dans la narration qu'il exposera. Il s'agira d'une „philosophie de vie" (comme le dirait Dilthey), voire d'une „philosophie de l'existence", d'après Kierkegaard (qui illustrera son concept par la description de l'opéra *Don Giovanni* de Mozart sans avoir eu à sa disposition la partition retouchée par Casanova lui même à Prague, en 1787).

Dans le dialogue avec un Théologien qui affirme l'existence comme „une existence distinguée de notre âme qu'à l'égard des sens", le Philosophe de Casanova, (soit le chevalier de Seingalt lui-même), se refuse de suivre ce conseiller de conscience, parce qu'il ne peut pas penser à son âme, répond-il, „comme à une existence qui n'est pas moi". –

> Je ne suis pas âme, monsieur le curé, je suis corps, et quand je serai mort, mon âme, si c'est une existence réelle, chose qui peut être malgré que je n'ai jamais pu la comprendre, deviendra ce qu'elle voudra. (A I, 1109)

Et Casanova ajoute un peu plus loin sa profession de foi : „mon âme, dont je n'ai jamais cru l'existence indépendante de ma matière". (A I, 1113).

Nous pouvons mesurer la conséquence de ce dialogue pour les ultimes pensées de Casanova sur la relation théologie-philosophie, puisque son *Commentaire littéral sur les Trois premiers chapitres de la Genèse*, en 1788, n'a pas manqué de conceptualiser de manière originale pour son époque la cosmologie épique :

[1] Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Classiques Garnier, t. II, pp. 185 et 419.

> *Univers*, *matière*, *mouvement*, et *vide* font quatre idées progressives comme les quatre premiers clairons d'une grande chaîne qui embrasse toute la nature : elles viennent de la première de toutes les idées nécessaires : cette idée est existence. *Icosameron* I, p. 10-11.

Il écrit dans le *Commentaire littéral sur les trois chapitres de la Genèse* sur la race humaine comme des „habitants expulsés", en exil :

> Pour bien définir un sujet, il faut en savoir le commencement ; je l'accorde, si le suiet en a eu un ; mais la matière n'en a point eu, et elle devra donc être définie sans commencement ; et quoiqu'indefinissable pour nous, elle ne le sera pas pour Dieu, qui ne pouvant pas connoitre son propre commencement doit avoir connu la matière dès l'éternité. Les mots *deux principes* présentent un fantôme qui ne peut allarmer que l'entendement d'un mauvais philosophe, car ce n'est un mensonge. (*Icosameron,* I, p. 13).

Dans le récit du commencement du monde d'après les Ecritures saintes dont il entreprend d'examiner en sa capacité de philosophe le sens logique et historique, Casanova s'intéresse exclusivement, verset après verset, aux chapitres concernant le pêché originel et le destin du premier couple humain.[2]

S'étonnera-t-on alors encore que la narration philosophique de Casanova l'aventurier, prenne son origine dans une option existentielle ? (Schleiermacher l'appellerait la „décision séminale".) La décision de revivre le processus du créateur lie l'aventure spirituelle et le *bios praticos* du vagabondage[3]. C'est aussi la brèche provoquant la crise de la religion que les incroyants et les incrédules, même allégoriques, laissent dans la pensée théologique : Casanova parle également de l'intérieur de cette brèche, analysant les scissions symboliques de la pensée des philosophes tels Descartes et Newton, jusqu'à Voltaire et Rousseau.

Ces heurts débutent par ses thèses sur la philosophie dans ce delta des textes incisifs : les deux longues préfaces à l'*Icosameron* (1788) et à l'*Histoire de ma vie* (composée en 1797) ; l'„Essai sur la matière" (1790) ; le dialogue de cent pages de long entre *Le philosophe et le théologien* animé notamment par le motif de reconversion sous la pression, que Voltaire a connu, par exemple, dans ses derniers jours et qui d'une manière frappante coïncide avec la description dans le *Dialogue entre un prêtre et un moribond* de Sade, écrit onze ans plus tôt) ; „Confutation des deux articles diffamatoires parus dans la Gazette d'Iéna", de 1792 – à propos l'*Icosameron* ; enfin „Raisonnement d'un spectateur sur le renversement de la monarchie française par la révolution de 1789" (composé en 1793)[4]. Le dialogue entre un philosophe et un théologien est du genre moral, sous forme de la recherche (*zéthétique*) et de combat (*agonistique*). La réfutation (ou „Confutation", comme Casanova préfère le dire) est composée sous

---

[2] „Commentaire littéral sur les Trois premiers chapitres de la Genèse" en tête du 1er volume de l'*Icosameron* représente un texte indépendant (rééd. 1928, p. 1-102). Logiquement, il a été traduit en allemand et publiée pendant la vie de Casanova : *Getreue Uebersezung* (sic) *des Commentars über die drei ersten Kapitel des ersten BUCHES MOSES, so an der Spize, des vom Herrn Casanova de Seingalt, B. R. D. verfassten ICOSAMERONS, erschienen ist*. 1788. Prag, gebrust beim Franz Gerzabes. L'examen du „Commentaire" exigerait de nous aussi une étude à part entière, que nous ne pouvons pas faire ici.

[3] Pour le concept unificateur, voir Alfred North Whitehead, *Aventures d'Idées* (Paris, Cerf, Coll. „Passages", 1993). Sur la table de travail de Casanova, parmi les livres de poésie et d'illustrations licencieuses, les Inquisiteurs recensent un exemplaire du *Militaire philosophe*, qui était sans doute (HF, 282) l'opuscule clandestin de Robert Challe, plus tard édité par d'Holbach et Jacques-André Naigeon (Londres, 1767) : *Le Militaire philosophe ou difficultés sur la religion proposées au R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, par un ancien officier*. Cf. B. A., „Casanova et De Bernis, lecteurs clandestins du manuscrit *Le Militaire Philosophe*", Actes du Colloque Robert Challe, Louvain-Anvers, 2002, (Bruxelles, éditions Peeters, 2003).

[4] Inédit, présenté par nos soins dans la *Revue des Deux Mondes*, n° 8-9, Paris, août-septembre 1998.

forme *anapreptique*. Etant donné la nouveauté criante de ces textes déchiffrés deux siècles après leur écriture, non rebattus dans les interprétations, nous en citerons quelques uns de plus importants extraits.

Dans le premier des deux textes polémiques contre l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* (organe du criticisme kantien de Iéna), en 1790, Casanova énumère trois raisons en faveur de la censure du „sage gouvernement" du Saint-Empire des Habsbourg (mais Kant connaissait pareille prudence) : surveiller „qu'un livre ne *dise* rien de contraire à la religion dominante, à l'intérêt de l'état, et aux bonnes mœurs" (A II, p. 1061). Toutes les trois s'appliquent à l'œuvre casanovienne même. – D'abord, à propos de la religion dominante (ce qui suppose l'existence d'autres religions) : Casanova déclare n'avoir pas imprimé son „Esprit d'*Icosameron*" car il ne pouvait espérer „que le censeur théologien l'aurait permis"[5]. Beaucoup de textes des amateurs de la critique casanovienne sont rendus caduques par la révélation de ses textes inédits qui interrogent et mettent en question notamment la tradition séculaire du dogme chrétien. Le chercheur le plus connu parmi les biographes de Casanova, John Rives Childs, peut servir ici d'exemple concernant la thèse sur l'„attachement (de Casanova) à sa foi catholique (qui) est un trait fondamental de son caractère". Mais ne peut-on lire dans les rapports d'un espion des Inquisiteurs de Venise sur Casanova : „il (Casanova) ne savait pas à quelle religion il appartenait" ? Ces rapports sont pourtant connus depuis la *Rivista Europea*[6] et une réédition italienne de l'*Histoire de ma fuite des prisons sous les Plombs de la République de Venise*, publiée à Milan en 1911. L'accusation contenue dans le Rapport aux Inquisiteurs du 22 mars 1755 est reprise par Gustav Gugitz dans l'article sur l'espion Manuzzi[7].

Le sujet nomade Casanova échappe à la routine systématique: il s'agit d'un de ces sujets non-casaniers dont les diligences et les carrosses modifient leur „noumène". Dans la *Critique de la Raison pure* Kant redoute ces êtres errants qui, par leur mobilité dangereuse, peuvent saper les fondements des institutions, et par conséquent la philosophie comme institution même. En effet, évaluant d'abord toujours l'aspect des connaissances physiques d'un philosophe, Casanova montre que c'est toujours la physique – Nature – et non „l'Après-Nature", non l'au-delà de l'étant, qui per-domine sa position de sujet. „Bacon le chancelier fit voyager son esprit jusqu'à l'île Atlantide ; mais le voyage du grand Newton fut beaucoup plus difficile, car il fut réel"[8]. En dessinant l'objet physique réel et non transcendantal, Casanova se décrit lui-même – le vit, pour s'ériger, ne veut pas de soucis –, comme le support, *hypokeiménon* du monde extérieur. Le sujet est pensant comme puissance cognitive

car intelligence suppose volonté[9].

---

[5] Lettre de Dux à la comtesse de Lichtenau, à Berlin, 17-VIII-1793 ; A II, p. 1076.

[6] T. XXIII, 1881, p. 856-869.

[7] Répertoire du vol. 1 de l'*Histoire de ma vie* de Casanova, Laffont 1993, p. 1055.

[8] „L'Esprit d'*Icosameron*. Lettre à la comtesse de Lichtenau" ; A II, 1076. Dans l'*Histoire de ma vie* Casanova raconte comment, invité par le comte de Looz, ambassadeur du roi de Pologne et électeur de Saxe à la cour de Versailles, „à traduire en italien un opéra français susceptible de grandes transformations et de grands ballets annexés au sujet même de l'opéra", il s'est décidé d'arrêter son choix sur la tragédie *Zoroastre* de Louis de Cahusac (1700-1759). Dans le livret, le jeune traducteur se justifie d'avoir *choisi une œuvre scénique contraire aux enseignements du christianisme*. Par-delà bien et mal comme dans un au-delà religieux, Casanova affirme la science physique comme le critère contraire à la religion et aux philosophies traditionnelles.

[9] *Icosameron,* I, p. 14.

Comme chez le stoïcien Zénon, la figure de Casanova désigne ce substrat par le terme de l'étance (*ousia*), ce qui l'oppose radicalement à la métaphysique d'Aristote, lequel soutenait que l'étance est toujours déterminée. Au Moyen Age, la notion dérivée de „substance" prendra une plus grande ampleur à travers la notion de „sub-stantia", c'est-à-dire support essentiel du corps. Mais, pour Casanova, dans le problème scolastique il ne s'agit que de

> la foi dépendante des mystères qui forment la substance de notre religion (*id*., p. XVII), tandis que la „lumière de la raison" humaine est indépendante de ces mystères (*id*., p. 3).

Le temple ouvert de la vérité éclairante, reste pourtant inaccessible à la plupart des gens qui ne disposent de la possibilité de cultiver leur être intérieur. D'où la peine que le sage se donne par de longues études. „J'admire, Monsieur, autant que je plains vos longues, et pénibles études. Vous ne parviendrez à connaître cette vérité...", avertit le Théologien son interlocuteur, le Philosophe (A I, 1152). Le scepticisme social de Casanova à la fin du siècle des Lumières n'est pas exempt d'une idéologisation de la pensée et de la vérité. Il en mettra en question l'existence même. Dans un autre dialogue, présenté comme le „Rêve" du philosophe éclairé – Casanova lui-même –, il semble se substituer aux prophètes des différentes religions de révélation, „qui avaient tous le privilège de parler à Dieu tête à tête". A Dieu sont attribués les paroles suivantes :

> Et la vérité étant que la bonne philosophie n'est le partage que d'un sur cent mille, il s'ensuivra que le mal moral dans le monde sera cent mille fois plus grand que le bien. (A I, 1299).

Toutes les religions, dit le Philosophe dans le dialogue avec le Théologien, „furent étayées de miracles (*constatés par soi-disant témoins oculaires*) que vous ne croyez pas en qualité de chrétien, et dont je me moque en qualité de philosophe" (A I, 1116). Ainsi, dans son projet philosophique, Casanova a recours au genre utopique de l'*Icosameron*. Tel un substitut du démiurge, il veut créer un monde pour lequel il s'inspire cependant de la *République* de Platon et de la *Nouvelle Atlantide* de Bacon. Sa préoccupation morale se tourne vers le futur – ce que peut l'avenir – donc, vers un nouveau modèle de la science physique comme critère contraire à la religion et aux philosophies traditionnelles. „Ce qu'elle (la Physique) pourrait nous donner est beaucoup plus que ce que nous croyons de posséder". Nous y reconnaissons le Casanova que le comte Maximilien Lamberg, auteur du *Mémorial d'un mondain* et des curieuses *Tablettes fantastiques*, présenta pour la première fois comme „ce philosophe clairvoyant, philosophe et mondain à la fois"[10], et qui parle ici. La matière de son *Essai*, cela paraît évident, n'est pas la matière considérée „en soi", mais la matérialité, les formes, les objets. Selon la remarque critique de Bacon, le métaphysicien traite vainement des causes platoniciennes formelles et finales, en négligeant pourtant la recherche même des causes physiques (tandis que le physicien s'occupe des effets matériels et efficiens, formes de sensibilité dont Platon lui-même a perdu le fruit[11], Casanova forge sa paraphrase : il conseille au philosophe de glisser sur les „causes" abstraites et de s'occuper des effets concrets. Contre la stagnation des pédants de l'ancienne philosophie traitant des „causes", Casanova propose le développement des

[10] Lettre d'introduction pour Casanova à Lord Montague, ministre d'Angleterre dans la cité des Doges, le 21 Novembre 1774. *Pages Casanoviennes*, I, p. 2.

[11] *Du progrès et de la promotion des savoirs*, (trad. fr. Tel/Gallimard), p. 118-121.

recherches en physique. Il critique sous le nom de métaphysique les doctrines historiques – les chrétiens et les philosophes „idéalistes“ du 17e siècle :

> Un de mes buts fut aussi de démontrer les extravagances de notre métaphysique, la puérile division des sens, l'imagination des idées innées, et la gravité avec laquelle on refuse à la matière la puissance de la pensée. J'ai voulu fronder la hardiesse avec laquelle on parle de l'immatérialité, et de Dieu même en lui donnant des qualités incohérentes, et passives. Qu'est-ce que notre métaphysique ? Nous donne-t-elle la raison des choses ? Ses théories sur l'espace, le temps, sur la matière, et sur l'esprit la rendent la plus méprisable de toutes les sciences. (A II, 1051-52).

Enfin, le même texte polémique de 1792, la „Confutation...“, Casanova défend son ouvrage utopique „contre les attaques d'un folliculaire allemand“ :

> Si on me dira que j'ai donc voulu mettre en dérision le bon sens, j'en conviendrai. J'ai voulu berner ce prétendu bon sens, dont le lecteur me dispensera de lui rendre compte ; et par là j'ai voulu mettre dans le plus beau jour le vrai bon sens que procure à l'homme l'étude de la philosophie. (A II, 1050).

Et un peu plus loin:

> Je crois aussi d'avoir démontré que les seuls plaisirs peuvent rendre l'homme heureux, et que ne pouvant naître que de la vertu, ils ne peuvent être nourris que par elle. Le plus sage des hommes sera donc celui qui s'attachera uniquement à l'étude de la philosophie qui apprend à les connaître, et montre le vrai chemin de se les procurer. (Id., 1052).

Le passage à l'esprit de fronde. Pour avoir l'occasion de le relire, retrouvons la variante du le 17 août 1793 intitulée „Esprit de l'Icosameron“, enrichie de la référence à Montaigne :

> Quel fut mon but ? Celui de berner, et de mettre en dérision ce même soi-disant *bon sens* en désirant de le voir remplacé par le vrai que procure à l'homme l'étude de la philosophie. *Cela peut être* est sa devise : celle de Montaigne est *que sais-je* ? ... (A II, 1080).

En projetant, à la suite de ce travail, quelques vingt-quatre lettres sur l'orgueil, en octobre 1795, Casanova songe pouvoir démontrer

> que la mauvaise éducation, et par conséquent cette espèce d'ignorance que Platon, et le chancelier Bacon appellent *inscientia boni* sont la cause de tous les maux moraux qui infestent l'humanité, et qui trop souvent parviennent à percer l'Egide que Minerve fournit à la philosophie. *Néanmoins, conclut-il*, la raison est invulnérable. Vous pouvez opprimer celui qui en élève l'étendard ; mais elle triomphera toujours au sein de la philosophie, qui en fera l'apothéose. (A III, 1226-27).

I.

Le parallélisme de la contemplation spirituelle et satirique – *Les Philocalies* ou la méditation de Casanova sur les sottises des mortels:

„La rubrique de ce petit livre instruit assez le lecteur de la matière dont il traite“ : apparemment, l'auteur pense que la rubrique-titre de ses *Philocalies*[12] dit assez de soi-même, comme le premier éditeur de l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire a pensé à dénommer „Sottisier“ le carnet des notes de Voltaire servant à l'essai. Par ailleurs, le substantif „sot“ (apparu en français au 17e siècle) est d'origine inconnu. Mais le mot

[12] Giacomo Casanova Chevalier de Seingalt, *Philocalies sur les sottises des mortels*, Transcribed and edited by Tom Vitelli. Salt-Lake City: Everywhare Books, (US), Collection „Documents Casanoviens“ n° 2, 1993, xxii + 71 p.

central – au pluriel chez Casanova –, est très chargé de sens par la tradition grecque de *la Philocalie* . Laquelle précisément ?

L'*Essai de critique* qui fut écrit à la suite de la satire pose la même question.[13] A la différence de Vitelli qui dans son édition anastatique des 74 pages manuscrites de Casanova supposait la date anachronique de dix ans plus tard, Lahouati et Watzlawick avec les bons arguments restituent les deux traités dans les années 1784-85. Mais le véritable sens de la première partie du titre – le terme grec des *Philocalies* – n'est pas jusqu'ici élucidé de manière satisfaisante. Vitelli s'était arrêté au sens littéral de la traduction: „The word 'Philocalies' is from the Greek 'philokalos', meaning 'love of beauty'".

Dans sa préface en 2001, Lahouati ne fait que retraduire c'est-à-dire reprendre cette ancienne erreur: „Le terme Philocalies, repris du latin 'philocalia', terme forgé sur le grec 'philokalos', signifie 'amour de la beauté'".

Federico Trocchio s'était arrêté également devant cette difficulté dans sa préface aux *Pensieri libertini* soulignant, en accord avec Vitelli, que le titre de Casanova est analogue aux *Philocalia* de Grégoire de Nysance.[14] Mais alors quel lien explicable voire non contradictoire existerait-il entre la première partie du titre – *Philocalies*..., même lu en deux mots: *philo-kalos* – lexicalement réduite – et la deuxième partie: ...*sur les sottises des mortels*? Les définitions des dictionnaires ne font qu'appauvrir la spiritualité du titre. Vitelli n'a pas réussi à rendre le tour d'esprit de Casanova en recourant à l'*Oxford English Dictionnary*: „le mot 'Philocalies' [*déduit-il*] semble signifier une série de pensées ou une sorte d'essai de l'appréciation de la beauté ou de la vérité" (ses termes exacts sont: „*the word 'Philocalies' appears to mean a series of thoughts or a kind of essay in appreciation of beauty or truth*"). Enfin le titre proposé en 1993 participie de la surenchère: *Réflexions sur les sottises des mortels par un auteur qui aime la beauté et la vérité*.

Lahouati n'avance guère en citant – à l'appui de l'explication de Vitelli – le *Martinii lexicon* où „l'adjectif 'Philocalus' est attesté". Mais Lahouati ne se trompe pas complètement en posant que Casanova utilise le terme de *Philocalies* „d'une façon ironique". Laquelle? par rapport à quelles valeurs? De la Beauté et de la Vérité? Du „*style ampoulé de Grégoire de Nysance*" que critique portant le dialogue entre *le Philosophe et le Théologien* du printemps 1789?...

Evidemment, le vrai sens de *l'ironie* est tout autre que celui de la *beauté* voire de *l'amour* seuls. Casanova ne faisait-il pas déjà un sort aux deux vocables („impurs", dirait la *Phénoménologie de l'Esprit*) par le travail négatif qu'implique ce titre d'adieu à la noblesse vénitienne: *Né amori né donne*? („Ni les amours ni les femmes"!) Remarquons que Casanova n'a pas utilisé „*Philocalies*" comme adjectif mais comme substantif, en correspondance avec le substantif plusieurs qui suit : „sottises". Le titre complet se trouve équilibré. Ce substantif *Philocalie* provient de la tradition de la spirituelle. Vitelli s'en était approché mais il pensait que Casanova s'était inspiré de *la*

[13] *Essai de critique sur les mœurs, sur les sciences, et sur les arts*, Texte inédit de Jacques-Jérôme Casanova, transcrit et présenté par Gérard Lahouati avec la collaboration d'Helmut Watzlawick. Collection „Documents Casanoviens" [n° 5], Presses de l'Université de Pau, Pau, 2001, 116 p.

[14] Federico Trocchio, „Gli inediti filosofici di Casanova" en annexe du recueil italien: Casanova, *Pensieri libertini*, Milan, éd. Rusconi, 1990, p. 380.

Philocalia de Grégoire de Nysse. Ce n'est guère convaincant lorsqu'on sait son opinion sur le style „ampoulé" du père de l'Eglise.

Il existe néanmoins une autre source grecque homonyme: une anthologie réunissant les écrits fondamentaux des pères du désert du IVe siècle aux pères de l'Eglise jusqu'au 14e siècle, et intitulée précisément *La Philocalie*[15]. Dans ce titre où nous reconnaissons la source grammaticalement légèrement modifiée par Casanova, le mot grec φιλοκαλία ne signifie pas simplement l'„amour de la beauté"; il s'agit de la beauté divino-humaine du Christ. Or, le traité singulier de Casanova, qui utilise le même mot au pluriel (*Philocalies*...), est consacré à la science morale et à ses ramifications dans la raison pratique: jurisprudence, politique, histoire, arts libéraux. Il est évident que ce traité a peu ou rien à voir avec la première signification „kallistique" du syntagme grec: *amour de la beauté*. Cependant, pour parvenir à la vie vertueuse, l'homme spirituel a besoin aussi d'une sorte d'esthétique. Antoine le Grand est allé jusqu'à utiliser la comparaison des beaux-arts pour affirmer que les hommes qui révèlent leur vie vertueuse sont „comme *les artistes, les peintres et les sculpteurs : c'est par leurs œuvres qu'ils révèlent leur conduite vertueuse*"[16]. Conjointement au jugement sur l'expressivité – la raison apparaît comme inférieure aux sentiments –, Casanova écrit à son tour:

> L'esprit connaît l'art de convaincre, non celui de persuader; l'art de séduire, non celui d'émouvoir. Pour bien expliquer, il faut sentir. Celui qui se sent pénétré du beau, du touchant, du sublime, n'est pas bien loin de l'exprimer, et de le produire.

A part la signification métaphorique de la beauté contenue au premier degré, il faut se reporter à une signification au deuxième degré, celle que *La Philocalie* grecque possède en tant que florilège comporte par Macaire de Corinthe et Nicodème l'Hagiorite du Mont Athos, et qui couvre le vaste recueil des écrits des mystiques de la prière intérieure. La Grèce étant occupée par les Ottomans, le manuscrit original grec n'est apporté par Nicodème pour être publié nulle part ailleurs qu'à Venise, en 1782. Soulignons qu'il s'agit de la dernière année que Casanova vécut dans sa ville natale. L'événement de la publication de *La Philocalie* grecque est d'une telle importance qu'il n'a pu laisser Casanova indifférent, lui, qui dans ses *Opuscoli Miscellanei*, à Venise en 1780, glorifie la transmission de la sagesse grecque à Venise et à Florence du Quattrocento par l'intermédiaire d'un lettré humaniste, Francesco Filelfo, devenu le beau-fils de Manuele (Giovanni) Crisolora, savant byzantin transplanté de Constantinople à l'Académie de Florence.[17]

De toute manière la variante du titre allusif de Casanova: *Les Philocalies* paraît en rapport avec la parution de l'anthologie grecque originale. En 1793 – Casanova est

---

[15] Voir la trad. fr.: *La Philocalie*, présentation d'Olivier Clément; coédition Desclée de Brouwer et J.-C. Lattès, Paris, 1995, 2 vol. La page de titre porte la précision: *La Philocalie des pères neptiques*, désignant les moines qui s'adonnent à la *nèpsis*, c'est-à-dire à la sobriété et à la vigilance (id., p. 689).

[16] Antoine le Grand, „Exhortation sur le comportement des hommes et la conduite vertueuse", § 8.

[17] Casanova, *Discorso preliminare* („Discours préliminaire") in *Lettere della nobil donna Silvia Belegno alla nobil donzella Laura Gussoni* (rééd. Fògola, Turin, 1975, p. 13-14). Filelfo, en tant que le disciple de Crisolora, ne pourrait-il pas être ce traducteur anonyme d'un manuscrit grec de Lucien de Samostate (codex Vaticano Urbinate gr. 121), élaboré dans le cercle des disciples du savant byzantin établi à Florence, sur lequel enquête Ernesto Berti („Alla scuola di Manuele Crisolora, Lettura e commento di Luciano"; *Rinascimento*, 2e série, Vol. XXVII, éd. Leo S. Olschki, Florence, 1987) ? Deux épîtres florentines de Francesco Filelfo, à Sforza II et à Lorenzo de' Medici (en discussion avec *Poggio* et *Bruni*) sont publiées dans le recueil de M. Tavoni, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*, Padoue, Antenore, 1984.

déjà installé pour longtemps en Bohême („vous voilà naturalisé slave“, lui écrit son ami morave, le comte Maximilien von Lamberg) – une traduction sclavone de *La Philocalie* sera imprimée en Russie, marquant le réveil spirituel des peuples slaves.

Mais Casanova, selon nous, entend ses *Philocalies* au-delà de la tradition spirituelle *hésychaste* (voix, silence monastique de l'union avec Dieu). Son usage néo-stoïcien pourrait être défini comme „contemplation“. Celui-ci correspond notamment aux *Exhortations sur le comportement des hommes et la vie vertueuse*, en tête de *La Philocalie*. Ce texte initial de l'anthologie grecque est attribué par Nicodème l'Hagiorite à Antoine le Grand qui au IIIe et IVe siècles hérite de l'esprit de ces 170 paragraphes des écrits du stoïcisme impérial adapté au monde romain à partir du 1er siècle[18], „et singulièrement le manuel d'Epictète“, note Olivier Clément dans l'édition de 1995 (p. 42). Casanova a dû reconnaître ce lien avec la pensée stoïcienne, d'autant plus qu'il y tenait lui-même: il cite la Satire II d'Horace en exergue et s'inspire de ses vers comme du fil conducteur de ses propres *Philocalies*; puis il continue la même démarche dans l'*Essai de critique*. En avertissant les hommes doués de raison de ne pas se laisser „enseigner par les paroles et les livres des anciens sages“ (voire les „païens“ grecs !), saint Antoine enseigne dans son texte comment parvenir au „comportement et la conduite vertueuse“. La raison est pour lui une „faculté mystérieuse et divine“ (§ 42). Respecter cette faculté comme reçue de l'extérieur, cela veut dire rester modeste, au sens de la *sôphrôsyné* de Cicéron – la *vertu* – du stoïcisme grec ancien (*Tusculanes*, III, VIII, 16). Mais les „vertus“ dans *la Philocalie* ont un sens plus dogmatique : „foi, crainte de Dieu, humilité, abstinence, patience et douceur, espérance“ – culminant avec l'impassibilité ou l'*apathéia*[19]. Saint Antoine répète à plusieurs reprises que la modestie humaine apporte le bonheur (§ 6 ; 10 et 23) ; „C'est pour l'âme un mal très grave que la convoitise, l'ambition ou l'ignorance“ (§4). Une ample énumération des formes de malconduite comme des mauvaises passions de l'âme (dans le § 8, par exemple, *la débauche, l'orgueil, l'avidité, la colère, l'emportement...*) ne mentionne pas cependant la *sottise* comme une des formes possibles de l'ignorance de l'âme inculte. Casanova la prendra donc en son examen historique approfondi comme une „rubrique“ éminente de la science morale de la raison. „*Sur la connaissance de l'histoire est fondée la terrible science qu'on appelle politique...*“, dira-t-il, en considérant la politique comme la plus opposée à la morale (p. 54). La philosophie morale sera au premier plan de la méditation casanovienne et elle ne peut négliger la science sociale. La discussion de Casanova sur les droits opposés des esclaves et des riches correspond encore une fois à l'*Exhortation sur le comportement des hommes et la vie vertueuse* d'Antoine le Grand dit le Saint (§ 18 : „car il ne convient pas d'appeler vraiment libres les princes qui vivent dans le mal et la débauche...“).

Pour Philippe d'Orléans, nommé „Erguebzed“ dans le conte des *Bijoux indiscrets* (chap. 1er), Diderot dit qu'il avait remarqué que „la plupart des princes de son temps ...

---

[18] Les paragraphes comme le § 36 de l'„Exhortation...“ portent la marque indélébile de l'héritage stoïcien : „Ceux qui considèrent comme un malheur la perte d'argent, d'enfants, de serviteurs ou de tout autre bien, qu'ils sachent qu'il faut avant tout se contenter de ce que Dieu donne, et le rendre avec empressement et gratitude, quand on doit le faire, sans être affecté par cette privation, ou plutôt par cette restitution, car ceux qui se sont servis de ce qui n'était pas à eux ne font jamais que le rendre.“ – Le Dieu chrétien a remplacé la déesse romaine Fortune, mais une sorte de masochisme stigmatise la pensée de Sénèque comme celle d'Antoine le Grand.

[19] Olivier Clément, Préface dans *La Philocalie*, ouvrage cité, chap. VI, *Les „vertus“, forces divino-humaines*, id., p. 19.

n'avaient été que des sots". La liberté bafouée dans les „annales du monde", Casanova dissèque la scission du droit particulier et du droit public due à l'ambition et aux violences des princes et des rois dans l'histoire passée et celle qui est forgée à son époque par les despotes tel que Frédéric le Grand. Casanova propose l'examen de l'entrave à la liberté humaine dans ses trois états, 1° dans l'esclavage, 2° dans la liberté (subdivision en trois classes : hommes nés pauvres, ceux nés fortunés et les riches) et dans la souveraineté (sottise des rois et des princes). L'idéal de la *République* de Platon n'est pas imaginé pour la dernière fois : „Ce monde a besoin de voir sur le trône des philosophes philanthropes"[20]. Un philosophe est l'homme qui peut dire tout à un roi, mais quel philosophe se déciderait à être l'ami d'un roi et à vivre à sa cour. „C'est la chose impossible ? Il est donc impossible qu'un roi parvienne jamais à savoir entièrement la vérité." (p. 26). Mais comme tout vrai sot, celui envahi par l'amour propre impérial et vengeur, ou celui de l'homme ignorant, le philosophe doit se garder de ne jamais s'avouer fautif en raison d'un amour propre sans borne. Ainsi, malgré les larmes émues de Cicéron en lisant l'*Apologie* de Platon, Casanova critique Socrate à cause de son arrogance imprudente devant les juges d'Athènes : il ne ménage pas le monde où il vit, et la prudence (phronèsis) est la forme fondamentale de la vertu. En réformulant Cicéron[21], Casanova pense que le monde ne veut pas être déçu, et qu'une existence humaine libre elle-même n'est pas décevante. Ses propos réfléchis sont ceux d'un révolté:

> pour reconnaître au premier coup d'œil si en effet l'homme (est) un sot animal il suffit une seule réflexion : tous les penseurs ont dit que *vult decipit* („le monde veut être déçu"), et que le désabus rend malheureux les désabusés. Or je demande ce que peut être une existence qui pour être heureuse a besoin d'être trompée. C'est à coup sûr une sotte existence. (p. 6).

A propos des malheurs moraux que l'homme sage ne peut pas prévoir dans sa volonté stoïcienne (d'après le traité de Sénèque *De la constance du sage* , il s'agit de l'invulnérabilité de celui-ci), Casanova distingue les malheurs moraux de l'accident (*symbébèkos*) comme la contingence du créé :

Il y a aussi des malheurs moraux survenus par des combinaisons que l'homme sage ne pouvait pas prévoir, et il ne faut pas l'accuser de sottise s'il en est devenu la victime, quand même l'on voit clairement que s'il avait raisonné différemment ces malheurs ne lui seraient pas arrivés. Bacon de Verulame nous en donne l'exemple lorsqu'il nous dit que tout ce qu'il a fait pour se procurer une tranquillité permanente n'a servie qu'à l'accabler ! (p. 2).

Dans une esquisse de l'histoire de la philosophie contenue dans le traité de Casanova, la physique expérimentale de lord Bacon est présentée comme le réveil de la Philosophie tombée après la destruction de l'empire grec dans ce sommeil moyenâgeux de la scolastique. La philosophie de Bacon triomphe sur les systèmes scolastiques qui ont perdu leur vigueur. –

---

[20] Dans un texte pédagogique complémentaire, inspiré des *Lettres* de Platon, Casanova évoque l'exemple de „Dion, disciple de Platon, (qui) remit Syracuse en liberté après avoir chassé le fils de Denis le tyran qui, retourné au bout de dix ans, fut encore chassé par Timoléon Corinthien". (*Voici la Méthode qu'on doit suivre pour enseigner l'histoire aux jeunes gens assez instruits dans la Géographie et Chronologie"* ; A I, p. 1404-1409).

[21] Cf. *Des biens et des maux*, III, VIII (27) : „Je demande aussi qui pourrait se glorifier d'une vie malheureuse ou d'une vie qui n'est pas heureuse ?".

Nous devons beaucoup à l'immortel Bacon ennemi des systèmes, il a justifié la Physique expérimentale, à laquelle on ne pensait pas. Après lui Des Cartes nous apprît à raisonner appliquant l'algèbre à la Géométrie, et Newton après lui vint nous dévoiler la théorie du monde ; c'est lui qui a décomposé la lumière. Après lui nous avons vu paraître la physique expérimentale de l'âme dans la métaphysique de Locke. Les sciences en fin portées rapidement du premier essort à leur faite, dégénérèrent avec la même rapidité, comme nous le voyons. (p. 34).

Dans l'ancien stoïcisme, c'était la physique qui couronnait la morale ; le néo-stoïcien donne la primauté à la science morale. C'est à la suite de son étude éthique que Casanova maintenant balaye les vastes champs de la Physique (fourmillant des sots chimistes qui ne sont qu'alchimistes déguisés et d'extravagants Rosicruciens qui ont le savoir de „travailler en secret, pour cacher leur folie") ; puis celle de la Mathématique et de ses découvreurs parfois trop orgueilleux ; ensuite des nouveaux rhétoriciens et sophistes volontaires, pour finir par la prédiction que la théologie naturelle comme une autre science de la raison, finira ou „deviendra science de la mémoire, et en parlera qui voudra" (p. 49). „La Bible est, dit on, le livre le plus ancien: d'accord : mais un pauvre philosophe n'entend pas comment ce puisse être une raison pour le croire infaillible". (p. 50). Une longue philosophie de l'histoire – la seule et véritable science qui appartient à la mémoire –, se décompose en cinq espèces : sacrée et civile (ou sainte et profane, comme le dira *la Méthode qu'on doit suivre pour enseigner l'histoire* ... ; A I, 1404) ; histoire ancienne ; moderne et naturelle. D'abord l'histoire naturelle, qui souffre de la systématisation des historiens naturalistes qui ont le défaut d'adopter un quelconque système pour masquer „ce qu'ils ne peuvent ni comprendre ni deviner". D'ailleurs, d'après Casanova, l'histoire naturelle est „appelée histoire improprement car elle n'est qu'une partie essentielle de la Physique ; la chimie commence au point où elle se termine, elle embrasse la Botanique, l'astronomie, la médecine, l'agriculture et plusieurs autres sciences particulières (l'anatomie est l'histoire naturelle du petit monde)". Deuxièmement, l'histoire sacrée : „on dit de ce philosophe chrétien (= Tertullien) que c'est l'*Agios Pneuma* (=l'Esprit Saint) qui a dicté l'histoire sacrée, et la voilà condamnée au silence" ; elle est devenue partie de la mythologie. Dans l'histoire civile, „les écrivains d'histoire civile, ancienne, et moderne nous disent des faits, et ne nous parlent guère des causes". La sottise d'Hérodote est qu'il „s'est cru obligé à mentir" ; les historiens de Thucydide et Xénophon à travers Plutarque, Tacite, Suétone, Tite-Live, jusqu'à Philippe de Comines (c. 1447- c. 1511) et le plus récent cité, Francesco Guicciardini (1483-1540), héritent en silence plus des défauts que des qualités d'Hérodote. L'histoire ancienne, celle des Phéniciens, des Egyptiens, abonde en fables. „L'histoire profane ancienne, excepté celle de la Chine, ne vas pas au-delà de 3000 ans. Celle de la Chine prouve *4000* ans par les éclipses du soleil reconnues légitimes par tous les astronomes." (p. 53). L'histoire moderne, dont Casanova a promis aussi un aperçu, n'est pas oubliée au profit des „soutiens de l'histoire" – la chronologie et la géographie voire la „cosmographie" comme la science de l'ordre de l'Univers, car cette dernière mène vers l'astronomie moderne, „science physico-mathématique (et) fille aînée de la curiosité des hommes..." (p. 57). Un bref parcours de l'histoire de littérature, de la poésie, du théâtre et des arts offre l'aperçu de la „science de l'imagination".

„Dans notre délicieux siècle qu'on appelle je crois par dérision celui de la philosophie ...", dit Casanova (p. 62), mais lui-même, à travers le traité des *Philocalies sur*

les sottises des mortels , représente „un historien parfait (qui) doit être le plus grand des hommes, car il sera médiocre si ceux qui le lisent ne le trouvent pas grand philosophe." (p. 54). L'autoportrait de Casanova correspond à celui du sage poussé à la recherche de la vérité et brossé par Cicéron dans les *Tusculanes* (V, XXIV) : il connaît la physique, l'éthique, puis la logique.

Enfin, les subtiles références autobiographico-philosophiques de Casanova (sur son libertinage et son célibat, puis l'existence calmée et voué à „quelque espèce de littérature" ; sur „une bibliothèque" de laquelle le seigneur riche ne connaît que le catalogue[22]), sont accrues par sa profession de foi d'un vrai sot – au passé (et nous savons de la lettre parisienne de Giustinianna Wynne à Memmo, que les amis de jeune Giacomo, tout en admettant qu'il n'est pas insipide, n'est pas ennuyeux, lui reprochent pourtant d'être plein de lui-même comme „un sot", écrit Giustinianna) ; au présent (il le dit lui-même, parce qu'il écrit le traité sur la sottise des mortels, auxquels il appartient), et au futur (il le prédit). De cette dernière prédiction, nous avons aussi la preuve : dans la préface à l'*Histoire de ma vie*, Casanova se félicite quand il se rappelle avoir fait tomber „les sots" dans ses filets ; „car ils sont insolents, et présomptueux jusqu'à défier l'esprit" (B 1, p. X). Evidemment, l'expérience spirituelle du traité *les Philocalies* est derrière Casanova quand dans la même ouverture de ses mémoires il déclare un peu malicieusement à propos de l'esprit (au sens du „Witz") : „On le venge quand on trompe un sot, et la victoire en vaut la peine, car il est cuirassé, et on ne sait pas par où le prendre. Tromper un sot enfin est un exploit digne d'un homme d'esprit." La contemplation casanovienne des sciences modernes éclairées, qui doivent éradiquer la sottise, aboutit aux nœuds de l'esprit propagé jusqu'à l'esprit de finesse pascalien dans les mathématiques. La conclusion de l'article *Sur l'Algèbre* pourrait être donc le nôtre à propos des *Philocalies* , car Casanova dit avec émerveillement :

> ... Plusieurs génies transcendants anglais et français : Maclawin, Campbel, Gua, Fontaine, tentèrent l'entrée dans le monde moral par la voie du calcul. C'est incroyable, car je n'entends pas parler des probabilités et des hasards. Huygens excella dans ces calculs, et Pascal aussi, et le traité *De mensura cortis* de M. Moivre est connu.
>
> L'essai d'analyse sur les jeux de hasard de M. de Montmort dit plus qu'il n'en fut dit sur cette question par tous ceux qui la traitèrent. Mais les anglais poussèrent les choses au suprême degré. Ils calculèrent les certitudes, les évidences en raison de la foi qu'on ajoute aux événements, et en raison du temps ; de sorte qu'ils détruisirent les faits en les associant à la confusion, à l'oubli, et au mensonge : C'est de l'esprit. (A I, p. 1411).

Enfin, Casanova, même s'il mange encore „la pain gnostique de la sagesse" dans *la Philocalie*[23], affirme en matérialiste résolu que les savants font leurs découvertes plutôt par la tête que par „l'âme". P. 47 : „Le grand travail d'un mathématicien sur les proportions, sur les vitesses, et tant d'autres articles semble n'être pas une opération de son âme mais plutôt un effort de quelque partie matérielle de sa tête..." Admettre l'existence de la „partie matérielle" de la raison humain est la nouvelle pensée de Casanova dans le siècle des Lumières („La mécanique est une science de la raison..."; p. 59). Cela veut dire l'abandon du système théologique de *la Philocalie* où, cependant, l'Apôtre a nommé *cupidité* „la matière qui engendre et accroît la passion", comme le cite Maxime

[22] Ce détail confirme l'antériorité du texte à l'installation de Casanova au château de Dux en 1785. Il est invraisemblable qu'il dirige ici sa critique directement contre le maître du château, le comte Waldstein (comme pourtant le pense Vitelli dans sa note).

[23] Préface de Nicodèmme l'Hagiorite, id., p. 40.

le Confesseur[24]. Dans plusieurs autres textes de l'anthologie, comme on peut s'y attendre, les pères du désert et de l'Eglise transcrivent les préceptes de fouler aux pieds tous les plaisirs des passions charnelles jusqu'à chasser du sommeil même le moindre souvenir d'une femme[25]. Adam, qui s'attache au monde sensible, a „mal usé des sens", conclut le *Discours sur la contemplation* de Théodore d'Edesse. Par conséquent, la jouissance à travers les sens culminant dans la relation amoureuse est proscrite comme „inhérente à la nature animale"[26].

Dans le traité sur la sottise, son premier écrit à l'ambition philosophique à part entière, Casanova se montre déjà entré dans le processus de sa sortie de l'esclavage de la raison théologique. „De toutes les sciences dépendantes de la raison la plus orgueilleuse est la Mathématique, elle n'ose affirmer une vérité si elle n'est pas démontrée, et les vérités qui ne peuvent pas être démontrées, ne sont pas de sa compétence : ses axiomes sont infaillibles, Dieu même ne pourrait faire qu'ils fussent faux ; elle pèse, elle mesure, elle calcule jusqu'aux hasards et ne peut jamais se tromper que faute de l'artiste.", affirme-t-il dans les *Philocalies sur les sotties des mortels* (p. 47).

Désormais, Casanova travaille comme l'algébriste travaille pour résoudre une équation, en sélectionnant des rimes de la raison. Un autre texte complémentaire, „Sur l'Algebre" (A I, p. 1409-1411), suit le progrès de la *Summa Arithmeticae et Geometricae* de Lucas de Burgo, à travers les travaux de Cardan, Tartaglia et Harriot, jusqu'à ceux de Newton, Descartes, Leibniz et Pascal. Casanova conclut : „Voilà comment l'homme parvient à tout en 100, en 1000, en 2000, en 4000 ans, et comme(nt) on peut espérer avec le temps. (...) Les progrès sur l'algèbre sont moins l'ouvrage de l'esprit que celui du temps. J'en suis sûr."

Concluons que le titre de Casanova doit être dépouillé du sens banal au premier degré de *l'amour de la beauté* quelconque, qui avait arrêté Vitelli (1993) et Lahouati (2001). Le vrai sens du titre – tout en gardant en mémoire sa provenance de la tradition spirituelle, comme le palimpseste casanovien le faisait, serait celui de Contemplations sur les sottises des mortels.

Les *Philocalies* dont le sens est ainsi élucidé, restent le texte de base élaboré dans l'*Essai*: c'est en regard du texte des *Philocalies sur les sottises des mortels* qu'il importe donc de lire le texte de l'*Essai*. L'édition sobre de Lahouati n'a pas réussi à répondre à cette dernière exigence méthodologique. En donnant l'estimation dans sa préface des différences des deux textes (p. 16), Lahouati „remarque une seule suppression importante: celle d'un passage des *Philocalies* où Casanova faisait des portraits, à la manière de La Bruyère, pour dénoncer l'hypocrisie nécessaire à la réussite sociale". Or, les suppressions sont plus qu'une et elles vont toutes dans le sens d'édulcorer dans l'*Essai* les attitudes librement critiques dans les *Philocalies*. La suppression la plus frappante touche le passage sur la Théologie. Dans les *Philocalies*, il prend plusieurs pages; dans l'*Essai*, la critique est châtiée en neuf lignes (§ XIII). Les titres des chapitres – comme ce dernier, „Théologie" – n'existaient pas dans les *Philocalies*: Casanova les ajoute seulement dans l'*Essai*. D'où son apparente non-systématicité, sinon les nombreux „oublis" qui confondent Lahouati. (Il se plaint trop dans sa Préface, p. 17, que Casanova „oublie son projet initial...", et même qu'il „oublie totalement son projet initial", p. 19; mais ce projet ne consistait pas dans les titres préalables; ils sont postérieurs!).

---

[24] *Centurie I sur l'amour*, id., 381.

[25] Cassien le Romain, *De l'esprit de la prostitution et de la convoitise de la chair* ; *La Philocalie*, op. cit., p. 116-119.

[26] Id., p. 365-366.

II.

Casanova a aspiré pouvoir s'avouer philosophe – „nom qu'on ne peut prendre qu'en ayant la modestie pour guide". Comme dans l'important texte de la Préface parallèle à l'*Histoire de ma vie,* c'est là qu'il faut chercher la maturation de ses dernières paroles. Déclarant ne pas croire à l'immortalité de l'âme ni à la vie éternelle („Je sais seulement que sans le devoir que la religion m'impose l'opinion de Platon ne serait pas la mienne" ; A II, 1058), il avait ailleurs, dans *Lana caprina,* amorcé une critique du platonisme en interrogeant la pensée du *Timée* sur la fin fixée de l'existence humaine, où „au-delà de ce terme personne ne peut prolonger la vie" (*ultra illum vita nemini proragatur* ; la traduction latine de Marcile Ficin, SLS 46), avec ce que Platon avançait dans le *Protagoras* : à savoir que „la force de la vie" ne peut exister *sine quadam numerosa consonantia qua indiget* („sans l'harmonie et le rythme"). Vers la fin de sa vie, pensant à sa mort imminente, Casanova évoque alors (dans la 2e préface à l'*Icosameron*) la réponse de Socrate qui „préférait mourir justement qu'injustement ...comme je l'ai lu dans Xénophon" (*Apologie de Socrate devant le tribunal,* 28). Et avant d'évoquer encore une fois de manière factice le Cicéron des dialogues qui disputent de l'immortalité de l'âme, il s'écrie dans la Préface de l'*Histoire de ma vie* :

> O mort ! cruelle mort ! loi fatale que la nature doit réprouver, puisque tu ne tends qu'à sa destruction. Cicéron dit que la mort nous délivre des peines; mais ce grand philosophe enregistre la dépense sans tenir aucun compte de la recette.

Cet „éloquent Cicéron (...) sans lequel aucun Français ne peut penser", comme ironisait Voltaire[27], fut également plaint par la marquise de Châtelet lisant les *Tusculanes* au chevet de Voltaire malade, en hiver 1736. „Ce qu'il y a de plus pitoyable peut-être est la confiance avec laquelle Cicéron les rapporte" – ces *prétendues preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme* .

D'une façon qui caractérise bien sa philosophie de l'immanence, du singulier et du concret, Casanova ajoute une référence biographique à propos de Cicéron qui a perdu sa fille Tullia :

> Je ne me souviens pas si, quand il écrivait ses *Tusculanes,* sa Tulliole était morte.

(En effet, c'est dans les mois qui suivront la mort de sa fille, en 45 avant notre ère, que Cicéron écrivit les *Disputations*[28]).

On reconnaît ici l'être esseulé de Giacomo à sa capacité d'agir et de pâtir. Selon la thèse stoïcienne de Zénon que tout ce qui agit est corporel, il ira assez loin pour pouvoir écrire : „L'être pensant en moi ne peut être distinct de mon individu ..."[29]. Le Je de Casanova se réveille dans un acte spontané de l'existence ; il peut devenir un principe. (Station : Montaigne ; autobiographie). Dans le récit du *burchiello* dans l'*Histoire de ma vie* (ses mémoires commencés en 1789, soit un an après la publication de l'*Icosameron*), Casanova-sujet en tant qu'activité pour soi, décrit avec une délectation ce point de son départ – l'*arché* – dans le monde de la pensée. La véritable science de Casanova est celle de créer de la jouissance de soi, *jouir et laisser jouir*, dit l'„Histoire de mon existence" en tête de ses mémoires ; c'est d'Horace, sur l'éthique-poétique duquel Casanova disserte en l'Académie des Arcades à Rome en 1771.

---

[27] Lettre de Voltaire à la marquise du Deffand, 18-II-1760 ; op. cit., p. 618.

[28] Note de Jacques Branchu in Casanova, *Mémoires,* t. I (1725-1744), Le livre de poche, p. 366.

[29] *Le philosophe et le théologien* ; dialogue 14e (A I, 1220).

A travers son évolution du proto-phénomène (le burchiello), nous assistons au double départ : la séparation de la maison natale et de sa chère Venise, et la séparation d'une sorte d'autisme dans lequel Casanova vivait jusqu'à ce moment là. Ensuite, l'école, l'Université de Padoue où il étudiera le droit mais aussi les sciences et la philosophie (station : Aristote), sont les commencements officiels de sa *paidea*. Il acquit un savoir de vent large, un vent de fronde, par les lectures des penseurs tels que Pythagore et Platon, mais aussi tels que Robert Challe et Charron, jusqu'à ceux pour lesquels, comme pour l'auteur *Du progrès et de la promotion des savoirs* , il pourra dire : „Bacon apprit au genre humain à penser".

Soit, penser l'être vrai comme présence – l'opinion vraie accompagnée de raison. Ce sera pour lui, entre autres, la science de pouvoir définir la rotation de la terre, en faire sa propre expérience. Il monte donc sur la tour de l'observatoire de Madame la margrave de Bade, pour voir le passage de la planète Vénus sous le disque du Soleil et le Mercure derrière notre astre[30]. L'astronomie ainsi expérimentée – Casanova l'appelle ici „la science physico-mathématique" – prouve la théorie de Galilée et de Copernic, en opposition à l'ancien modèle ptoloméen et biblique – intellectuel et religieux – du monde crée.

Et encore, savoir au sens plus strictement philosophique : se trouver dans la solitude vis-à-vis de soi-même et „descendre en soi-même" pour penser, selon le précepte des Sept sages inscrit sur le temple de Delphes (*gnothi seautôn*). Pythagore ayant quitté Samos en Grèce pour s'installer au sud de l'Italie, à l'extrémité occidentale du golfe de Tarante, Casanova connaîtra l'objet essentiel de la véritable philosophie dans le climat de la civilisation latine comme le précepte „nosce te ipsum". Dans „La Méthode qu'on doit suivre pour enseigner l'histoire aux jeunes gens assez instruits dans la Géographie, et la Chronologie" (A I, 1407), il ne manquera pas de noter : „Pythagore, né à Samos, vint en Italie, et enseigna la philosophie à Crotone dont la Métempsycose était le dogme principal. Héraclite pleurant, et Démocrite riant vivaient dans ce temps-là." (Station Vico : les conjectures langagières de Giambattista Vico sur les définitions des anciens philosophes de l'Italie, ne seront-elles comprises dans la *paidea* casanovienne ?). Dès lors il apparaît clair que sa première lettre appartient à l'abécédaire d'un monde païen, évoquant l'ordre pythagoricien (toutefois Casanova est contre le dogme de l'immortalité de l'âme), inspiré par la gnose d'Orient sous la figure de la déesse Isis. „Le temple de la vérité est ouvert à tout le monde, et la déesse n'en sort jamais, mais elle n'y appelle personne, et excepté le sage, personne n'y entre", dit-il dans l'„Essai sur la matière" (A I, 1347). La disponibilité, l'initiation à la pensée libre, ne sont pas données gratuitement. „L'homme en général est l'ennemi de la philosophie, parce que son école commence par *nosce te ipsum* , et personne ne se soucie de descendre en soi-même", déclare par conséquent le philosophe dans le dialogue de 1789 (A I, 1254). Il dit bien : avoir le souci de descendre en soi-même et non : „rentrer en soi-même" au sens du recueillement dans le vocabulaire religieux du 18e siècle[31]. Penser se lie au souci de son propre être.

Son dernier pied-à-nez à la postérité : ces dernier mots, que le prince de Ligne prétend avoir entendu (mais il n'était pas présent à la mort de Casanova, le 4 juin

[30] „Examen des *Etudes de la nature* de Bernardin de Saint-Pierre" (1788) ; A II, 1096.

[31] Cf. Notes de Michèle Le Doeuff accompagnant *Du progrès et de la promotion des savoirs*, op. cit., p. 335 (n. 228).

1798 !) : „*J'ai vécu comme philosophe, je meurs comme chrétien*". Evidemment, sur son lit de mort au château de Dux, Casanova n'est pas novice en imposture. Beaucoup d'opinions différentes ont été émises autour de ce dernier mot. Bacon ? Voltaire ? Ou Casanova par lui-même ?[32] Révélons ici sa vraie source : Casanova fait une savante paraphrase, une crypto-citation (préparée à l'avance !) du célèbre Leibniz : „Je commence en philosophe, mais je finis en théologien"[33].

Abbréviations employées dans le texte

B 1 = *Historire de ma vie* par Jacques Casanova de Seingalt Vénitien, Tome Premier, Paris, MCMLX. Coédition Brockhaus-Plon.

A I = Annexe (textes inédits) in *Histoire de ma vie* par Jacques Casanova de Seingalt. Edition présentée par Francis Lacassin, Ed. Robert Laffont, Collection „Bouquins", Paris 1993, Tome Premier.

A II = Annexe (textes inédits) in *Histoire de ma vie* par Jacques Casanova de Seingalt. Paris 1993, Tome Deux.

A III = Annexe (textes inédits) in *Histoire de ma vie* par Jacques Casanova de Seingalt. Paris 1993, Tome Trois.

HF = *Histoire de ma Fuite des prisons de la République de Venise qu'on appelle* Les Plombs [1788], par Casanova. Introduction et Notes par Charles Samaran. Paris, Editions Bossard, 1922.

Icosameron = Jcosameron ou Histoire d'Edouard et d'Elisabeth qui passèrent quatre vingts un ans chez les Mégamicres habitans aborigènes du Protocosme dans l'intérieur de notre globe, traduite de l'anglois par Jacques Casanova de Sainglat Vénitin, Docteur ès loix, Bibliothèceaire de Monsieur le comte de Waldstein seigneur de Dux Chambellan de S[a] M[ajesté] J[mpériale] R[oyale] A[autrichienne]. À Prague à l'Imprimerie de l'École normale. [1788, 5 vols in-12]. Réédition en Italie (Spolète, Claudio Argentieri, 1928, 5 vol.) ; fac-similé en France (Éditions d'Aujourd'hui, Plan de la Tour, 1986, 5 vol.).

SLS = *Saggi, libelli e satire di Giacomo Casanova* (Lana caprina ; Il Duello ; Né amori, né donne ; Soliloque d'un penseur). A cura di Pierro Chiarra. Longanesi & C. , Milano, 1968.

[32] Mario Ramperti (1911) est parmi ceux qui „réhabilitent" Giacomo Casanova, „pour avoir dit 'j'ai vécu en philosophe et je meurs en chrétien'" (*Encyclopédia Universalis*, Paris, 1968 ; le Thesaurus – Index, vol. 18).

[33] Die Leibniz-Handschriften (édition Bodemann, Hanovre, 1895, p. 58) in Georges Friedmann, *Lebniz et Spinoza*, Paris, Gallimard (1962), pp. 350 et 360.

Philotheos **3** (2003) 264-273

Teodora Karamelska
Sofia/Mainz*

Zum geschichtsphilosophischen Programm des späten Ernst Troeltsch in seinem Buch von 1922 „Der Historismus und seine Probleme“

Da der vorliegende Text nur einen Teil meiner Dissertation bildet, möchte ich zunächst ein paar Worte zu ihrem allgemeinen inhaltlichen Rahmen sagen. Das Ziel der Dissertation, die ich auf Bulgarisch schreibe, ist es, das Programm einer theoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften zu verdeutlichen, welches seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Kulturraum entworfen wurde. Die Fragen nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Geisteswissenschaften, mit deren Beantwortung sich diese von den Naturwissenschaften zu unterscheiden wussten, sowie die Fragen nach der Begründung eigener geisteswissenschaftlicher Forschungsmethoden und die Fragen nach der Bedeutung der Geisteswissenschaften als eines gegenwartspraktischen Orientierungswissens machen das Hauptthema der Dissertation aus. Es soll dabei um die Frage gehen, welche Gründe zur Annahme führen, der Historismus wirke prägend auf die Weltanschauung der Epoche seit dem Ende der Geschichtsphilosophie Hegels bis zu den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts ein. Er soll dabei sowohl als Wissenschaftspraxis wie als Geistesform verstanden werden. Die Historismus-Diskussion erstreckte sich auf einen interdisziplinären Wissensbereich. Daher fand sie verschiedene Akzentuierungen und Lösungsversuche, je nach dem, ob sie von Historikern wie Ranke, Droysen und Meinecke, von Philosophen wie auch Nietzsche, Dilthey, Windelband und Rickert, von Theologen wie Ernst Troeltsch oder von Soziologen wie Max Weber aufgenommen wurde. Angesichts der daraus resultierenden inhaltlichen Komplexität des Historismus-Begriffs und seiner unterschiedlichen Verwendungskontexte will ich dem bulgarischen Leser anhand einer Darstellung der theoretischen Positionen führender Vertreter der Historismus-Debatte ein deutliches, aber zugleich vielschichtiges Historismus-Bild vor Augen führen.

Neben den systematischen Ergebnissen soll meine Forschungsarbeit die Grundlage für eine Diskussion innerhalb der geschichtswissenschaftlichen und philosophischen Öffentlichkeit Bulgariens schaffen und insbesondere dazu beitragen, diese mit der Ideengeschichte der deutschsprachigen Geisteswissenschaften bekannt zu machen.

---

* Die Autorin ist Stipendiatin am *Institut für Europäische Geschichte* in Mainz (2002/03). Sie promoviert am Lehrstuhl für *Archivistik und historischen Hilfswissenschaften* der Historischen Fakultät an der St. Kliment-Ochridski-Universität in Sofia.

Im Folgenden möchte ich aber nur einige Aspekte des Problems des *Historismus* erörtern und mich dabei ausschließlich auf Ernst Troeltschs 1922 erschienenes Buch „Der Historismus und seine Probleme“[1] konzentrieren. Denn durch die Tragweite der darin gestellten Fragen und durch seine kritische Bearbeitung der überkommenen philosophischen Tradition hat dieses Buch die Grenzen zwischen den etablierten Geisteswissenschaften überschritten. Dank ihm ist heute das Gesamtwerk Troeltschs, wie Hartmut Ruddies sagt, „geradezu zum Paradigma des Historismus geworden“[2]. Ernst Troeltsch darf nicht nur als einer der bedeutendsten Vertreter des Historismus angesehen werden, sondern zugleich und eben deshalb auch als einer seiner prominentesten Kritiker. Er sah die ideologische und politische Einbettung der Historismusdebatte um die Jahrhundertwende ganz klar und formulierte deutlich seine Position vor allem in der Zeit des Ersten Weltkrieges und kurz danach im Kontext des politischen Umbruchs Deutschlands.

Da Troeltschs Werk repräsentativ für die an der Kulturgeschichte orientierte liberale Theologie war, wurde es von den unmittelbar nachfolgenden Generationen von Theologen abgelehnt und geriet so in Vergessenheit. In der Gegenwart zieht es wieder wachsendes Interesse auf sich; und zwar nicht nur unter den Forschern des liberalen Kulturprotestantismus (*wie Trutz Rendtorff, Gangolf Hübinger, Hans-Georg Drescher, Hartmut Ruddies, Kurt Nowak, Friedrich W. Graf – um nur die wichtigsten zu nennen*), sondern auch unter den Geschichtstheoretikern (*wie Otto Gerhard Oexle, Georg Iggers, Herbert Schnädelbach, Annette Wittkau*). Die aus diesem neuen Troeltsch-Interesse entstandenen Analysen werden in meiner Arbeit einer kritischen Prüfung unterzogen.

Die Hauptfrage, die ich nun ins Auge fassen will, lautet: Worin hat Troeltsch *die Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Fundierung des geschichtlichen Wissens unter den Bedingungen eines in den Geisteswissenschaften nach dem Ersten Weltkrieg herrschenden* ***Relativismus der Werte*** gesehen. Dabei gilt es, auf die letzte Phase von Troeltschs Schaffen einzugehen, in der die Fragen nach dem Stellenwert und der Relevanz der *Historisierungsprozesse* in der Moderne aus einer primär philosophischen Perspektive gestellt wurden. Es kommt mir nicht nur darauf an, Troeltschs eigene Fragestellung präzise zu erfassen, sondern auch darauf, die auftauchenden Probleme seiner Argumentation zu erläutern. Dies ist wichtig, damit ich die Rezeptionsgeschichte des Historismus-Bandes in ein helleres Licht setzen kann. Zum Schluss möchte ich kurz zeigen, dass der späte theoretische Entwurf Troeltschs, trotz gewisser logischer Inkonsequenzen, der kulturphilosophischen Stimmung der Zeit und ihrer Suche nach einem neuen Wertkonsens entsprach. Er unterschied sich aber wesentlich von denjenigen elitären Formen des Denkens nach dem Krieg, die von einseitiger Ablehnung des historischen Denkens, Wissenschaftsverachtung und Irrationalismus gekennzeichnet waren.

Zu Beginn seiner akademischen Laufbahn als Extraordinarius in Bonn und später als Professor für systematische Theologie an der Universität in Heidelberg hat Troeltsch

---

[1] Troeltsch, E.: *Der Historismus und seine Probleme, erstes (einziges) Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922 (2. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, Gesammelte Schriften III, Scientia Verlag Aalen 1977).

[2] Ruddies, H.: *„Geschichte durch Geschichte überwinden“. Historismuskonzept und Gegenwartsdeutung bei Ernst Troeltsch*, in: Die Historismusdebatte in der Weimarrepublik, Hrsg. von W. Bialas und G. Raulet, Peter Verlag 1996, S. 198.

die Bedeutung der Historisierungsprozesse zuerst nur für die Theologie und deren Wahrheitsansprüche untersucht. So entwickelte sich sein wissenschaftliches Programm in der polemischen Auseinandersetzung mit jener theologischen Richtung, welche die traditionellen Geltungsansprüche des Christentums durch den Rekurs auf eine *außer*geschichtliche Wahrheitsinstanz zu sichern sucht. Die von Troeltsch nicht mehr als Offenbarungswissenschaft konzipierte Theologie sollte zu einer historisch-hermeneutischen Kulturwissenschaft des Christentums umgeformt werden, die es gestattet, die religiösen und ethischen Potentiale der christlichen Tradition für die Gestaltung und Fortentwicklung der modernen Kultur zu aktualisieren. Als entscheidend sah Troeltsch in diesem Zusammenhang die Anerkennung der historischen Forschungsmethode im Gegensatz zur dogmatischen an. Die Welt der christlichen Religion rein geschichtlich zu verstehen, bedeutete aber notwendigerweise eine Preisgabe traditioneller dogmatischer Absolutheitsansprüche: Was einst als unmittelbar gewiss gegolten hatte, erwies sich in der Perspektive des historischen Bewusstseins als relativ[3]. Auf diese Weise konnte Troeltsch eine alle Bereiche des Geisteslebens ergreifende Bewegung sehen, die als grundsätzliche Historisierung unseres Wissens und Denkens zu bezeichnen war. Bis zum Ende seines Lebens bemühte er sich, die Probleme, die diese Historisierung hervorbrachte, durch eine Wiederbelebung der Bedeutung und der gesellschaftlichen Relevanz des Christentums zu lösen.

Die grundsätzliche Infragestellung der christlichen Überlieferung durch die historische Methode, welche in Troeltschs Heidelberger Zeit auf theologische Begründungsprobleme konzentriert blieb, ging im Laufe des 20. Jahrhunderts allmählich weit über die Grenzen der Theologie hinaus. Die Übernahme des Lehrstuhls für Kultur-, Geschichts-, Gesellschafts-, und Religionsphilosophie an der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität im Jahre 1914 wurde für Troeltsch der wichtigste äußere Anlass zu einer intensiven Beschäftigung mit Geschichtsphilosophie. Auch die Zeitereignisse förderten diese Entwicklung. Nach seiner Berufung nach Berlin wendete sich Troeltsch geschichtsphilosophischen Fragen zu und zwar mit dem Anspruch, die vom Weltkrieg gegebenen aktuellen Herausforderungen an die deutsche Wissenschaft zu formulieren. Eine dieser Herausforderungen war für Troeltsch die Überwindung des so genannten politischen „Sonderweges“, der das deutsche Volk von den übrigen abendländischen Nationen getrennt hatte.

Durch den zunächst nur erahnten, dann aber konkret erlebten umfassenden Zusammenbruch der gesellschaftlichen und politischen Ordnung in Deutschland während und nach dem Ersten Weltkrieg wurden für Troeltsch die Konsequenzen der Historisierung des Denkens in aller Klarheit sichtbar. Auf der Suche nach einer grundsätzlichen Neuorientierung im Hinblick auf die Wertmaßstäbe des Handelns erfuhr er schmerzlich die historische Bedingtheit und die bloß relative Geltung aller Wertkonzeptionen. Die Grundfragen des Historismus, die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Leben, die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis sowie die Frage nach dem Sinn von Wissenschaft überhaupt, rückten in dieser Situation der Orientierungslosigkeit mehr und mehr in das Zentrum von Troeltschs Interesse. So konzentrierte er sich auf die tiefgreifenden Konsequenzen

[3] Troeltsch, E.: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen und Leipzig, Mohr 1902.

der *Erschütterung* aller Werte, die er *Krise des Historismus* nannte[4]. Er beschrieb sie als eine Krise „in den allgemeinen philosophischen Grundlagen und Elementen des historischen Denkens, in der Auffassung der historischen Werte, von denen aus wir den Zusammenhang der Geschichte zu denken und zu konstruieren haben."[5] Diese Krise sei gerade nicht eine Krise der wissenschaftlichen Praxis der historischen Forschung, sondern vielmehr „eine solche des historischen Denkens der Menschen im allgemeinen". Historismus bedeutet für Troeltsch mehr als eine fachwissenschaftliche Technik oder ein rein akademisches, innerwissenschaftliches Problem; er betrifft „die Bezüge der Geschichte auf die Weltanschauung", die „philosophischen Voraussetzungen und Wirkungen der Historie"[6]. Dabei soll unterstrichen werden, dass Troeltsch den Begriff des *Historismus* in einem eher positiven Sinne als Kennzeichnung des Prozesses der „grundsätzlichen Historisierung unseres ganzen Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte" gebraucht, indem er prinzipiell alle geistigen Gehalte in einer komparativen und entwicklungsgeschichtlichen Perspektive betrachtet[7]. Dieser Historismus ist nicht gleichzusetzen mit einem durchgängigen historischen *Relativismus* im Bereich der Erkenntnis und der Moral, welcher sich leicht in einen drohenden Nihilismus wandeln könnte. Für Troeltsch schließt die Doppelstruktur des Historismus immer beides ein – die Gefahr des weltanschaulichen Relativismus und die Möglichkeit der Lebensbereicherung. Historismus ist der Horizont, in dem das Problem entsteht, und der Horizont, in dem seine Lösung zu suchen ist, d.h. die Geschichte ist der einzig mögliche Ort für aktive Wertfindung. Nur in diesem Sinne ist es denkbar, wie Troeltsch am Ende seines Hauptwerkes schreibt, „Geschichte durch Geschichte zu überwinden". Immer wieder betont der Berliner Philosoph auch, dass der Historismus als Denkrevolution ein spezifisch modernes Phänomen ist. Mehr noch: In der radikalen „Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt" sieht er das entscheidende Kennzeichen der kulturellen Moderne.

Die Geschichtsphilosophie ist mehr eine Sache der Weltanschauung als der Geschichtsforschung, und „beide rückten erst zusammen, wo die Überlegung der wesentlichen Geistesziele der Geschichtskenntnis bedurfte und wo die Geschichte nach einer grundsätzlichen Einordnung in philosophisches Denken verlangte"[8]. Sie ist deshalb ein sich aus praktischen, ethischen und kulturellen Notwendigkeiten herausbildender Bereich, in dem sich die an der Geschichte interessierte Philosophie und die nach philosophischer Auslegung verlangende Geschichtsforschung begegnen. Auf diese Weise tritt nach Troeltschs Auffassung die Geschichtsphilosophie in der Gegenwart auf: „Damit stehen wir unversehens wieder mitten in einer neuen, vom praktischen Leben her geforderten Arbeit der Geschichtsphilosophie, und diese im Mittelpunkt der Weltanschauung."[9]

Die ausführliche Analyse theoretischer Schriften Troeltschs berechtigt zur Annahme, dass er eine eigenständige theoretische Konzeption entwickelt, in deren Zent-

---

[4] Oexle, O.G.: *Troeltschs Dilema*, in: Troeltsch-Studien, Bd. 11: Ernst Troeltschs „Historismus", Hrsg. von Fr. W. Graf, Gütersloher Verlag 2000, S. 27.

[5] Troeltsch, E.*: Historismus und seine Probleme*, S. 4.

[6] a.a.O., S. 8.

[7] Schnädelbach, H.: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Verlag Karl Alber Freiburg, München 1974, S. 22 ff.

[8] Troeltsch, E.: *Historismus und seine Probleme*, S. 11.

[9] a.a.O., S. 26.

rum der damals viel diskutierte Begriff des *Kulturwertes* steht. Dieser Begriff ist ihm insbesondere durch die südwestdeutsche Schule des Neukantianismus vermittelt worden, zu deren führenden Vertretern W. Windelband und H. Rickert Troeltsch intensive Kontakte gepflegt hat. Im Gegensatz zu Rickert geht er jedoch davon aus, dass Kulturwerte nicht der geschichtlichen Lebenswelt transzendent vorgegeben, sondern der Geschichte immanent sind. So begibt er sich auf die Suche nach verbindlichen Kulturwerten in der Geschichte. Sollten jedoch die Werte der Geschichte immanent sein, dann unterliegen sie selbst der geschichtlichen Individualisierung: Sie drohen sich in partikulare, bloß subjektive Wertsetzungen aufzulösen. Gibt es aber keinen alle Geschichte überwölbenden objektiven „Werthimmel", dann lässt sich auch die faktische Vieldeutigkeit konkurrierender sittlicher Orientierungen nicht mehr durch eine eindeutige, generell verbindliche Ethik überwinden. Das sind Leitfragen, auf die Troeltsch in seinem Hauptwerk „Der Historismus und seine Probleme. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie" Antwort zu finden versucht. Mit der Thematisierung eben dieser Fragen begann er seine Lehrtätigkeit an der Berliner Universität: „Ich bin nach Berlin gekommen, um die Anarchie der Werte zu überwinden"[10]. Troeltsch zitiert damit Wilhelm Dilthey, sucht aber eine andere als die Diltheysche Lösung des Relativismusproblems, indem er die Frage nach den Werten auf seine eigene Weise entscheiden will.

Man weiß bisher nur wenig über die Bedingungen, unter welchen Troeltsch den Historismus-Band geschrieben hat. Genau gesehen enthält dieses Buch eine Komposition von zwölf Aufsätzen zur Geschichtsphilosophie und zur Theorie der Geschichtsschreibung, die Troeltsch seit 1916 an verschiedenen Orten publiziert hat. Die Aufsätze sind teils aus Vorträgen entstanden, teils aus Texten, die er im Zusammenhang mit seinen Berliner Haupt- und Oberseminaren verfasst hat.[11] In der Sekundärliteratur lassen sich zwei Sichte unterscheiden: Einige Troeltsch-Forscher lesen den Text des Historismus-Bandes als eine bloße umfangreiche Rezension der geschichtsphilosophischen Entwürfe von Kant bis Bergson und Spengler, als eine „recht lose Aneinanderreihung" einzelner Stücke[12], andere Spezialisten dagegen, deren Lesart mir folgerichtiger zu sein scheint, deuten das Buch als Troeltschs individuellen Versuch einer originellen theoretischen Synthese dieser Entwürfe.

Im nahezu 800 Seiten umfassenden Historismus-Band, der Wilhelm Dilthey und Wilhelm Windelband gewidmet ist, entwickelt Troeltsch diese Position in einer ebenso intensiven wie weitreichenden Auseinandersetzung mit der neueren europäischen Geschichtsphilosophie seit Kant. Er analysiert eingehender die theoretischen Versuche einer Verbindung des Historisch-Individuellen mit dem Allgemeinen, die von Hegel, Schopenhauer, Nietzsche und den Neukantianern unternommen wurden. Troeltsch stellt auch die historische Dynamik des Positivismus in den Schriften von St. Simon, Comte, Mill und Spencer dar und setzt sich mit ihnen auseinander. Die zeitgenössischen philosophischen Debatten um Dilthey, Spengler oder Max Weber sind so ausführlich behandelt, dass das Buch schon von Zeitgenossen, wie dem Historiker Georg

---

[10] So dem Sinne nach bei L. Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert*, zitiert von Drescher, H.-G.: *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1991, S. 421.

[11] Graf, Fr. W.: *Einleitung*, in: Troeltsch-Studien, Bd. 11: Ernst Troeltschs „Historismus", Hrsg. von Fr. W. Graf, Gütersloher Verlag 2000, S. 14.

[12] Below, G. von, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 121 (1923), S. 486-490.

von Below, als ein umfangreicher, aber nur schwer zu lesender Überblick charakterisiert wurde. In der kritischen Auseinandersetzung mit den Fremdpositionen sind Troeltschs eigene Intentionen tatsächlich nicht immer leicht erkennbar.

Nicht dieser kritische Überblick aber steht im Vordergrund meines Interesses, sondern viel mehr die im Schlussteil skizzenhaft aufgestellte Theorie der so genannten „materialen Geschichtsphilosophie", die ein „Mittelglied" zwischen Historie und Ethik sein soll. Die Aufgabe dieser materialen Geschichtsphilosophie ist die Weiterbildung des geschichtlichen Lebens aus der historisch verstandenen Gegenwart heraus. Sie ist von aller empirischen historischen Einzelforschung, die sich auf ihre engeren Gegenstände konzentriert, grundsätzlich verschieden: „Damit mündet die Geschichtsphilosophie in die Ethik ein, und es ist gerade die Mittelstellung zwischen empirischer Historie und Ethik, die die materiale Geschichtsphilosophie zu dem macht, was sie ist. Darin liegt ihr Unterschied von der empirischen Historie und von dem, was durch formale Geschichtslogik [...] erreichbar ist."[13]

Die materiale Geschichtsphilosophie entfaltet sich für Troeltsch durch die so genannte *Kultursynthese* und ihren Bezug auf die *Universalgeschichte*. Die Idee einer Kultursynthese ergibt sich aus Troeltschs Überzeugung, dass es Grundkräfte gibt, die aus der Geschichte herauszulesen und im Hinblick auf die Gegenwart zu strukturieren sind. Zu diesen Grundkräften zählt Troeltsch den hebräischen Prophetismus, das klassische Griechentum, den antiken Imperialismus und das abendländische Mittelalter (erstaunlicherweise wird die Reformation nicht erwähnt!). Bei der Kultursynthese geht es darum, die „bloß spezialistische oder bloß kontemplative Haltung zur Geschichte"[14] so zu überwinden, dass sich die „historische Strenge bei der Erforschung des Gewesenen mit dem handelnden und zukunftsgestaltenden Willen" vereinigen kann.

Angesichts der Erfahrungen aus dem Weltkrieg und der Revolution gab Troeltsch der Suche nach relativ konsensfähigen kulturellen Phänomenen von vornherein eine *europäische* Richtung. Dies brauchte er, um die Einheit des vielfältigen europäischen Erbes wieder herstellen zu können. So sind in diesem europäischen Integrationskonzept höchst heterogene Überlieferungen, wie z. B. die Traditionen des westeuropäischen Naturrechtes, der Aufklärung oder der deutschen Romantik, als *gegenwartsrelevant* und *orientierungskräftig* verstanden.[15] Im Unterschied zu vielen Vertretern des gebildeten Bürgertums und akademischer Kreise, die nach dem Weltkrieg weiter auf einem *politischen* Sonderweg Deutschlands bestanden, wollte Troeltsch den Weg für eine friedliche pluralistische politische Kultur finden, ohne dass dabei allerdings Deutschland auf seinen eigenen *geistigen* Sonderweg verzichten muss. Deshalb hat er sich z.B. entschieden für die Weimarer Republik und für die Demokratie eingesetzt.[16]

---

[13] Troeltsch, E.: *Historismus und seine Probleme*, S. 79.

[14] Troeltsch, E.: *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, in: Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden. Hrsg. von H. Baron 1925, Nachdruck Scientia Verlag Aalen 1966, S. 22.

[15] Vgl. dazu Graf, F. W. und Ruddies, H.: *Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht*, in: Grundprobleme der großen Philosophen, Bd. 4. Lotze, Dilthey, Meinong, Troeltsch, Husserl, Simmel; Hrsg. von F. Speck, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

[16] Vgl. dazu: Mommsen, W.: *Deutschland und Westeuropa. Krise und Neuorientierung der Deutschen im Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik*, in: Troeltsch-Studien, Bd. 4 Umstrittene Moderne, Gütersloher Verlagshaus 1987; Kollman, E.: *Eine Diagnose der Weimarer Republik, Ernst Troeltschs poli-*

Im letzten Kapitel des Historismus-Bandes heißt es: „Die Idee des Aufbaus, wie er vom Standort der Gegenwart sich darstellt, verlangt, dass wir nur diejenigen großen Perioden herausnehmen und betonen, in denen entscheidende Elemente unseres heutigen Lebens erwachsen sind.“[17] Diese Beschränkung auf den europäischen Kulturkreis, dem Troeltsch ausdrücklich auch Nordamerika und Russland zuordnet, ist für ihn zugleich auch eine Konzentration der praktischen Kräfte auf diejenige historische Formation, deren Aufbau wir kennen können: „Es gibt für uns nur eine Weltgeschichte des *Europäertums*. Der alte Gedanke der Weltgeschichte muss neue und bescheidenere Formen annehmen. Man muss sich entschließen, auf den gewaltsamen Monismus eines alles auf einen Punkt zusammendrängenden Denkens und die Übertreibung des europäischen Selbstgefühls zu verzichten.“[18]

Als notwendig erweist sich die Annahme einer Relativität der Produktion der Kultursynthese selbst. Die der Kultursynthese innewohnende geschichtliche Begrenztheit thematisiert Troeltsch, indem er sich ausdrücklich auf Ranke beruft: „Wie Ranke selber sagte, neue Zeiten bringen neue Fragestellungen, und jedes Zeitalter muss die großen Züge der Geschichte von seinem Standpunkt aus neu verstehen.“ Da Auswahl und Aufnahme der überkommenen kulturellen Elemente und die Herausarbeitung der tragenden Prinzipien immer wieder von neuem von den jeweiligen Geschichtswissenschaftlern strukturiert werden sollen, betont Troeltsch die individuelle Verantwortung des Forschers. Diese individuelle Verantwortung soll der Wissenschaftler in den durch Pluralität der Weltanschauungen gekennzeichneten modernen Gesellschaften besonders ernst nehmen. Als verantwortungslos betrachtete er die bloß kontemplative Haltung der Wissenschaftler gegenüber den gesellschaftlichen Umwandlungen in Deutschland. Auf diese Weise begünstigten die Wissenschaftler nur die Kritik an Intellektualität und Wissenschaftlichkeit, die schon in den Vorkriegszeiten verstärkt auftraf. In politischer Hinsicht kritisiert Troeltsch auch sehr heftig die Ablehnung der Weltanschauungspluralität durch diejenigen kulturpolitischen Bewegungen, welche die Krisen der modernen Individualitätskultur durch eine Abschaffung des lebensweltlichen Pluralismus zu bewältigen suchen. So warnt er schon im Juli 1922 vor den faschistischen Bewegungen in Italien und Deutschland, die die Krankheiten der Moderne durch das Allheilmittel einer neuen Einheitskultur auf nachchristlicher Weltanschauungsbasis kurieren wollen[19]. Dabei geht es aber um mehr als um einen bloßen politischen Gegensatz: Troeltschs *Kultursynthese* unterscheidet sich von allen Konzeptionen einer neuen Einheitskultur gerade dadurch, dass sie die aktuelle kulturelle Relevanz der *christlichen* Tradition betont. Zwar setzt Troeltsch dabei die christliche Religion prinzipiell in den Rang eines *notwendigen* Elements der aktuellen europäischen Kultursynthese ein; aber sie ist eben *nur* ein Element und muss ihre kulturpolitischen Gestaltungsansprüche mit anderen Kulturfak-

---

tische Anschauungen, in: Historische Zeitschrift Bd. 182, Verlag von R. Oldenbourg München 1956; Raulet, G.: *Patriotismus und „Kultursynthese“. Zu Ernst Troeltschs „Überwindung“ des Historismus*, in: Historismus, Sonderweg und dritte Wege, Hrsg. von Raulet, G., Peter Lang Verlag, Fr./Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2001.

[17] Troeltsch, E. : *Historismus und seine Probleme,* S. 767.

[18] Troeltsch, E. : *Die Krisis des Historismus*, in: Die neue Rundschau, XXXIII. Jahrgang der freien Bühne, Bd. I/1922 Berlin und Leipzig, S. 579.

[19] Troeltsch, E.: *Spektator-Briefe*, in: Die Fehlgeburt einer Republik, Spektator in Berlin 1918 bis 1922, Hrsg. von J. H. Claussen, Eichborn Verlag, Frankfurt/M. 1994.

toren teilen. So bleibt die Religion ein aktuell relevanter Faktor der Sozialgestaltung, ohne dass man sie zur primären oder gar einzigen Kulturpotenz hypostasieren darf [20].

Der Kernbegriff der hier beschriebenen Kultursynthese ist jener der *Kulturwerte*. Dieses Konzept entwickelt Troeltsch vor allem in der kritischen Auseinandersetzung mit der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus. Er macht sich Rickerts Begründung der Selbstständigkeit der Kulturwissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften insofern zu eigen, als er seinerseits auch auf einer konstitutiven Autonomie des Historischen insistiert. Rickert versuchte in seinem für die geschichtstheoretische Debatte des frühen 20. Jahrhunderts grundlegenden Werk „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“[21] diese Autonomie aus dem Bezug der geschichtlichen Welt auf „absolute, wandellose, durch nichts temporär bedingte Werte“ zu gewinnen. Auch Troeltsch definiert die Eigenständigkeit der Kultur bzw. der Geschichte gegenüber der Natur mithilfe des sogenannten „Wert-Bezuges“ alles Historischen. Der hält eine Reihe einzelner Vorgänge als ein einmaliges, individuelles und unteilbares Ganzes zusammen. Er ist für die Geisteswissenschaften das, was für die Naturwissenschaften das Gesetz ist. Troeltsch bestreitet aber die neukantianische These, die Werte der geschichtlichen Lebenswelt seien objektiv und transzendent vorgegeben. Er besteht viel mehr auf einer *geschichtlichen Immanenz* der Werte und entwickelt ein Verständnis von Geschichte, demzufolge diese selbst das in sich enthält und manifestiert, was bei Hegel und Rickert nur von außen an sie herangetragen werden soll. Indem Troeltsch eine solche Externität bestreitet, kann er viel leichter der *konstitutiven Individualität des Historischen* gerecht werden als die rein spekulativen oder transzendentalphilosophischen Geschichtskonzeptionen. So zieht sich die Ablehnung der neukantianischen Transzendentalphilosophie wie ein roter Faden durch Troeltschs Werk hindurch. Er begegnet der Theorie von Rickert mit „steigender Zurückhaltung“ und erklärt gegen Ende seines Buches „die neukantische Lehre von der Erzeugung des Gegenstandes erst und nur durch das Denken“ für eine „unglückselige Verwirrung“, denn diese Lehre ersetze die „Wirklichkeit durch die sie angeblich erst hervorbringenden Methoden“.[22] Die Hegelsche Geschichtsphilosophie ist für Troeltsch in gewissem Maße deshalb wichtig, da Hegels Logik der Bewegung das Einzelne und den Prozess, in dem es steht, zu erfassen vermag. Deutlich zu sehen ist aber auch die kritische Distanz zu Hegel und seiner Annahme einer notwendigen Abfolge des geschichtlichen Geschehens, welche letztlich die geschichtlichen Wertrealisierungen zur Steigerung bis auf ein *endgültiges* Ziel bringen soll. Nach Troeltsch hingegen wird die geschichtliche Entwicklung viel mehr durch schöpferische Kraft gestaltet. Was Troeltsch bei Hegel außerdem vermisst, ist das Bewusstsein für eine aktive Gestaltung der Zukunft.[23]

Die Suche nach dem, was der Geschichte einen letzten Grund gibt, führt Troeltsch in die Richtung einer Wiedergewinnung *metaphysischer* Fragestellungen. Er fordert die

---

[20] Troeltsch, E.: *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, in: Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge, Scientia Verlag Aalen 1979.

[21] Rickert, H.: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Freiburg 1896-1902, 5. Aufl. Tübingen 1929.

[22] Troeltsch, E.: *Historismus und seine Probleme,* S. 31, Anm. 15, S. 673, 660.

[23] Drescher, H.-G.: *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1991, S. 496 ff.

Erneuerung der *Leibnizschen Monadenlehre*, die sowohl die Individualität als auch den Zusammenhang von Einzel- und Allbewusstsein zu erfassen imstande sei. Ihren Vorzug sieht Troeltsch ausdrücklich darin, dass sie zuerst das Individualitätsprinzip aufnimmt und dann – ohne es aufzugeben – auf der Grundlage der Beziehung der Urmonade zu den Einzelmonaden eine Verbindung der endlichen Geister mit dem unendlichen Geist zu denken vermag. Der monadologisch gefasste Individualitätsgedanke gewinnt deshalb für Troeltsch Bedeutung, weil er die individuelle Form geschichtlichen Lebens zugleich festzuhalten wie zu überschreiten vermag. Die geschichtliche Bewegtheit des endlichen Lebens, die widersprüchliche, durch bleibende Gegensätze bestimmte endliche Wirklichkeit finden durch Teilhabe am unendlichen Geist zu Kraft und Einheit und erscheinen in einem absoluten Grund fundiert. Als diese gemeinsame Basis des Realen und des Denkens, als konstitutiven Horizont, versteht Troeltsch den Gottesgedanken: „Damit stehen wir dann allerdings beim Letzten, bei dem Gottesgedanken, der als irgendwie vorausgesetzte Grundvorstellung der Dinge hinter allem Denken liegt.“[24] Letztlich bleibt Troeltschs theoretischer Ansatz auf seine religionsphilosophische Arbeit bezogen.

Schon unter den Zeitgenossen war umstritten, wie sich sein Programm in die Diskussionen der frühen zwanziger Jahre einordnen lässt. Vor allem die damals jüngeren Theologen Karl Barth, Friedrich Gogarten und Paul Tillich[25], aber auch der Historiker Otto Hinzte[26], später der Kirchenhistoriker Karl Heussi[27] wiesen auf den widersprüchlichen Charakter von Troeltschs Argumentation hin. Sie bleibe ein vergeblicher Versuch zur Verbindung zwischen Geschichte und Metaphysik, ein Schwanken zwischen dem idealistischen und positivistischen Ansatz. Troeltschs materiale Geschichtsphilosophie erweise sich als problematisch, da sie selber einer theologischen Verankerung bedürfe. Sie sahen in seinem Versuch, trotz der richtigen Einsicht in die prinzipielle „Krise“ der historischen Vernunft, nur den späten oder letzten Ausdruck eines vom Gang der Zeiten schon überholten *Neoidealismus*.[28]

Der heterogene Begriffsapparat der Geschichtsphilosophie Troeltschs, der aus seinem Schwanken zwischen Zustimmung und kritischer Distanz zu verschiedenartigen philosophischen Entwürfen resultiert – solche Begriffe sind z.B. die der „individuellen Totalität“, der „formalen Geschichtslogik“, des „Kulturkreises“, sowie die systematische Inkonsequenz beim Erklären der „Objektivität der Kultursynthese“, der „Maßstabbildung für Beurteilung der geschichtlichen Dingen“ – gehen m.E. in erster Linie aus einem grundsätzlichen Problem hervor, nämlich dem Problem mangelnder logischer Präzision. Abgesehen davon scheint mir bei Troeltsch das Wichtigste darin

---

[24] Troeltsch, E.: *Historismus und seine Probleme,* S. 183.

[25] Vgl. dazu Nowak, K.: *Historische oder dogmatische Methode? Protestantische Theologie im Jahrhundert des Historismus, in: Geschichtsdiskurs*, Bd. 3: Die Epoche der Historisierung, Hrsg. von W. Küttler, J. Rüsen, E. Schulin, Fischer Wissenschaft 1997.

[26] Hinzte, O.: *Troeltsch und die Probleme des Historismus, Kritische Studien*, in: Soziologie und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1964.

[27] Heussi, K.: *Die Krisis des Historismus*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1932, S. 12 ff.

[28] Graf, Fr. W.: *Einleitung*, in: Troeltsch-Studien, Bd. 11: Ernst Troeltschs „Historismus“, Hrsg. von Fr. W. Graf, Gütersloher Verlagshaus 2000, S. 18.

zu bestehen, dass seine Idee einer europäischen Kultursynthese die Begrenzung des historischen Relativismus in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg, die sich in einem „Verlust des geschichtsbewussten Denkens“ (*P. Tillich*)[29] ausgezeichnet haben, eben von der Ethik erwartet, die der sich an der Zukunft orientierenden geschichtlichen Wissenschaft die Richtung weisen soll.

[29] Vgl. dazu Nowak, K.: *Die „antihistorische Revolution“. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland*, in: Troeltsch-Studien Bd. 4: Umstrittene Moderne, Gütersloher Verlagshaus 1987.

Philotheos **3** (2003) 274-293

Markus Enders
Freiburg im Breisgau

Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der ‚Theologik' des Hans Urs von Balthasar

I. *Zur Gesamtkomposition der Trilogie*

Vor seiner Einleitung in den ersten Band der Theologik als des dritten und abschließenden Teils seiner großen theologischen Trilogie äußert sich von Balthasar rückblickend zur Gesamtkomposition sowohl seiner Trilogie im ganzen als auch seiner Theologik im besonderen.[1] Dabei führt er aus, dass seine Trilogie nach den transzendentalen Seinsbestimmungen aufgebaut sei: Während sich in der theologischen Ästhetik weltliche und göttliche Schönheit und in der Theodramatik als dem die transzendentale Bestimmung des Guten im Kontext des christlichen Offenbarungsglaubens auslegenden zweiten Teil weltlich-endliche und göttlich-unendliche Freiheit entsprechen, so wird in der theologischen Logik das Entsprechungsverhältnis von geschöpflicher und göttlicher Wahrheit zueinander untersucht.[2] Weil aber die Transzendentalien keine Kategorien sind, welche „als endliche Gehalte gegeneinander definiert werden können", sondern „durchgehende Bestimmungen des Seins als solchen"[3] und damit undefinierbar und irreduzibel, so dass sie ineinander liegen bzw. unmittelbar miteinander verbunden sind,[4] setzen sich die drei Teile der Trilogie gleichsam wechselseitig voraus.

---

[1] Dieser Aufsatz stellt die nur ganz geringfügig modifizierte deutschsprachige Fassung meiner Ausführungen dar, die unter dem Titel „Basic Principles of Philosophical and Theological Hermeneutics in Hans Urs von Balthasar's *Theo-logic*" in englischer Sprache erschienen sind in: Between Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics. Proceedings of the First International Congress on Hermeneutics St. Bonaventure University, St. Bonaventure, NY, USA May 5-10, 2002, ed. by Andrzej Wierciński, Toronto: The Hermeneutic Press, 2002, 204-220; für die freundliche Druckerlaubnis danke ich dem Direktor des International Institute for Hermeneutics, Herrn Prof. DDr. Andrzej Wierciński, sehr herzlich.

[2] Vgl. Hans Urs von Balthasar. *Theologik, Erster Band: Wahrheit der Welt* (im folgenden zitiert mit „Theologik I"), Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985, VII.

[3] V. Balthasar, Theologik I, XV; von Balthasar spricht daher auch von einer „circuminsessio der Transzendentalien" in: Theologik I, VIII; vgl. auch Theologik I, VII; zu diesem Aspekt der gegenseitigen Austauschbarkeit der Transzendentalien als aufeinander bezogener Bestimmtheiten des einen Seins vgl. auch v. Balthasar. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III.1. Im Raum der Metaphysik. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965, 22.

[4] V. Balthasar, Theologik I, XVII: „Sowohl Gutsein wie Schönheit wie Wahrheit ist durch keine Definition ausgeschöpft, ihr Raum durch keine Reduktion plattzudrücken, das Mysterium ihres Daseins wie ihres Wesens auf keine Formel zu bringen." V. Balthasar spricht daher auch von einer „circuminsessio der Transzendentalien" in: Theologik I, VIII; vgl. auch v. Balthasar, Theologik I, VII: „... dabei wird sachgemäß – da sie (sc. die Transzendentalien) ja gemeinsam das ganze Sein durchwalten - nicht nur ihre Untrennbarkeit (vgl. Philebos 64e), ihre gegenseitige Durchdringung und Voraussetzung sichtbar werden, ..."

So kann etwa die in der Theodramatik entfaltete theologische Ethik[5] nicht ohne den in der Theologik geleisteten Aufweis der Möglichkeit der Übersetzung göttlicher Wahrheit in endlich-weltliche Wahrheit hinreichend begründet werden. Dem sachlich naheliegenden Selbsteinwand, dass die Komposition der Trilogie die elementare Ordnung in der Reihenfolge der Transzendentalien: Das Eine – das Wahre – das Gute – und erst, wenn überhaupt, am Ende das Schöne – streng genommen umkehrt, begegnet von Balthasar mit einer Begründung didaktisch-hermeneutischer Art: Durch seinen „Einsatz unter dem Zeichen «Herrlichkeit»" sollte „der positivistisch-atheistische, nicht nur für Theologie, sondern sogar für Philosophie blindgewordene Mensch von heute"[6] das Phänomen Christi sehen, d.h. die Offenbarung der Schönheit bzw. Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi erkennen lernen.

II. *Die Komposition der Theologik*

Worin liegt die sachliche Notwendigkeit der Theologik als des dritten Teils der Trilogie begründet ? Die Theologik begründet die Möglichkeit dessen, was von den beiden ersten Teilen der Trilogie als gegebenes Faktum vorausgesetzt wurde, nämlich der Übersetzung der unendlichen, unausdenkbaren und unaussprechbaren Wahrheit des göttlichen Logos in die endliche Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Begreifens.[7] Der Theologik ist also die Aufgabe zugewiesen, den Bild- und Gleichnischarakter des endlichen Seins gegenüber dem absoluten Sein durch eine Bestimmung der Polaritätsstruktur[8] des endlich-geschöpflichen Seins unter dem Aspekt der Analogie der Seinswahrheit zu verdeutlichen.[9] Diese Aufgabe aber schließt eine vorgängige Analyse der Wahrheitsstruk-

---

[5] Von einer theologischen "Ethik" kann in Bezug auf die Theodramatik allerdings nur in einem übertragenen Sinn die Rede sein, vgl. v. Balthasar, Theologik I, XXI.

[6] V. Balthasar, Theologik I, XX.

[7] V. Balthasar, Theologik I , XXI: „Wozu nach alldem noch eine »Theologik« ? Weil in den beiden ersten Teilen das Faktum als gegeben vorausgesetzt wurde, dass Gott sich selbst dem Menschen verständlich machen kann und ihn zu seiner Nachfolge befähigen kann, aber nicht darauf reflektiert wurde, wie die unendliche Wahrheit Gottes und seines Logos imstande sein kann, sich in dem engen Gefäß menschlicher Logik nicht nur vage und annähernd, sondern adäquat auszudrücken." Vgl. v. Balthasar, Theologik I, VIII: „Wie kann, ontologisch gedacht, Gott Mensch werden, anders gefragt: Ist weltlicher Logos tragfähig genug, göttlichen Logos in sich einzubergen ? Wie kann, wenn dieses Grundgeheimnis sich hat einigermaßen lüften lassen, innerhalb der Welt und ihrer Logik so etwas wie »Nachfolge Christi« bei Wesen gedacht werden, die ja das Menschwerdungsgeheimnis gar nicht mitvollziehen ?" Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XXI: „Liegt nicht im Wort »Theo-Logie« ein innerster Widerspruch, bedeutet dieses Wort nicht »Aussage des Unaussprechlichen und Unausdenkbaren« ?"

[8] Zu dieser Polaritätsstruktur der anderen transzendentalen Bestimmungen des Seins vgl. v. Balthasar, Theologik I, VIIIf.: „Nicht nur durchwaltet alles endliche Sein die »Realdistinktion« von Essenz und Esse-Existenz ..., sondern die Pole sind, wie zu zeigen sein wird, nur streng durcheinander erhellbar. Nicht anders verhält es sich mit der Polarität innerhalb der Einheit zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, mit der Polarität innerhalb der Schönheit zwischen »Gestalt« und »Licht« ... , mit der Polarität innerhalb der Ethik zwischen Gehorsam und Freiheit oder dem Problem der Übergabe endlicher an die unendliche Freiheit, worin die erste sich selbst verwirklicht."

[9] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, VIII: „Das Bedenken der Analogie der Seinswahrheit wird ... uns mindestens ebensosehr wie die Ästhetik und Dramatik vor die vitalsten Fragen des christlichen Glaubens und Lebens stellen"; v. Balthasar, Theologik I, IX: „Damit wird schon die tiefste Problematik einer »Theologik« ansichtig, die paradoxerweise fragt, ob die in der Analyse weltlicher Wahrheit (wie der übrigen Transzendentalien) aufgezeigte Polaritätsstruktur, die gerade die Unähnlichkeit des Geschöpflichen mit dem Sein des Schöpfers zu betonen scheint, aufgrund ihrer inneren Lebendigkeit nicht zugleich ein Moment positiver Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit mit Gott enthält. Darin steckt schlicht die Frage, worin das endliche Sein

turen des endlich-innerweltlichen Seins ein;[10] eine Analyse, die von Balthasar in einem bereits 1947 erschienenen Werk mit dem Titel „Wahrheit der Welt“ vorgenommen hat, welches von ihm daher zum ersten Band seiner Theologik gemacht wird. In diesem ersten Teilband der Theologik wird also die Wahrheit behandelt, „wie sie uns zunächst in der Welt begegnet, als die Wahrheit der Dinge und des Menschen“[11]; dabei erscheint in dieser philosophischen Betrachtungsweise von Wahrheit die Wahrheit, die Gott selbst ist, nur als Ursprung und Ende der innerweltlichen Wahrheitsstrukturen.[12]

Die Perspektive und Methode, die sich der erste Band der Theologik zu eigen macht, muß daher grundsätzlich eine philosophische sein.[13] Ihr besonderer Charakter wird jedoch durch eine Unterscheidung dreier möglicher methodischer Wege im folgenden[14] noch genauer bestimmt: Im Ausgang von der eindringlich erläuterten Annahme, dass das Übernatürliche immer schon in der Natur gleichsam imprägniert sei, dass also die konkret existierende Welt unbeschadet ihrer natürlichen Grundstrukturen in ihrem Innersten und damit von Anfang an in eine übernatürliche Sphäre eingebettet, so dass die Auffassung von endlich-kontingenter Wirklichkeit als einer natura pura von vorneherein unangemessen sei,[15] skizziert v. Balthasar drei prinzipiell mögliche methodische Wege einer philosophischen Analyse endlich-weltlicher Wahrheit:

»Bild und Gleichnis« des absoluten Seins ist, ... , eine Frage, die nur innerhalb einer theologisch-trinitarischen Betrachtung Sinn und Dringlichkeit erhält.“

[10] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, X: „ein erster (sc. Teil der Untersuchung) muß sich zunächst mit den innerweltlichen Strukturen der Wahrheit befassen: des weltlichen Seins überhaupt sowie seiner Stufen, die zugleich sich vertiefende Weisen der sich selbst explizierenden Wahrheit sind.“

[11] V. Balthasar, Theologik I, Einleitung, 20.

[12] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XI, 20.

[13] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, X: „Im vorliegenden ersten Band wird vorwiegend philosophisch vorgegangen. Das endliche Sein wird auf seine Wahrheitsstrukturen (die sich, wie gezeigt, nur in der Circuminsessio der andern Transzendentalien erhellen lässt) hin durchforscht, ...“ Vgl. auch v. Balthasar, Theologik I, X, XI, 20: „So handelt der erste Teil von Wahrheit als einem Gegenstand der Philosophie mit philosophischen Methoden, ...“ Wolfgang Klaghofer-Treitler. *Karfreitag.* Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag 1997, 13, hat den ersten Band der Theologik in methodischer Hinsicht charakterisiert als eine „philosophisch-aporetische Propädeutik, in welcher die Frage: Was kann ich wissen? in bezug auf die Gültigkeit des Wissens als Wahrheitswissen entwickelt wird.“ Dabei hat der Autor den ersten seiner beiden Selbsteinwände gegen diese These, dass nämlich von Balthasar diese transzendentalphilosophische Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit sicheren Wissens „gar nicht aufnimmt, sondern den ersten Band der Theologik wie überhaupt nach eigener Auskunft die gesamte Trilogie von den (mittelalterlichen) Transzendentalien von Wahrheit, Gutheit und Schönheit her entworfen hat“ (Klaghofer-Treitler, 13) selbst nicht hinreichend entkräftet. Dabei versteht Klaghofer-Treitler Propädeutik in diesem Kontext als „gedankliche Vermittlung der Erkenntnisbewegung hin auf das, was sie selber nie setzen kann“, nämlich eine wirklich ergangene Offenbarung; diese Pröpädeutik sei „deshalb zugleich als Aporetik zu erfassen, in welcher sich das Bewusstsein affirmativer Grenze philosophischen Denkens angesichts der wirklichen Offenbarung Gottes entwickelt und ausspricht“ (Klaghofer-Treitler, 21).

[14] Die Beschreibung dieser drei Wege dürfte v. Balthasar dem gleichlautenden Passus aus seiner eigenen Einleitung in den Band „Wahrheit der Welt“ entnommen haben, vgl. v. Balthasar, Theologik I, 20-22.

[15] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XII: „viel zu stark ist das Übernatürliche in der Natur imprägniert, als daß sich diese noch in ihrem Reinzustand (natura pura) rekonstruieren ließe.“ Vgl. auch v. Balthasar, Theologik I, XI: „Erstlich gilt, dass die Welt, so wie sie konkret existiert, eine Welt ist, die je schon positiv oder negativ in einem Verhältnis zum Gott der Gnade und der übernatürlichen Offenbarung steht, und dass es in diesem Verhältnis keine neutralen Punkte und Flächen gibt. Die Welt, als Gegenstand der Erkenntnis, ist immer schon in diese übernatürliche Sphäre eingebettet, und so steht auch entsprechend das Erkenntnisvermögen des Menschen immer unter dem positiven Vorzeichen des Glaubens oder dem negativen des Unglaubens. ... Wurzelt sich doch das Übernatürliche in die innersten Strukturen des Seins ein, um sie wie ein Sauerteig zu durchsäuern, wie ein Hauch und allgegenwärtiger Duft zu durchwehen.“

Ein erster, etwa von der klassischen griechischen Philosophie eines Platon und Aristoteles beschrittener Weg trägt dem beschriebenen Verhältnis von Natur und Übernatur insofern Rechnung, als er „die aller Philosophie einhaftenden theologischen Daten unbewusst"[16] übernimmt. Dieser Weg aber ist heute, wie von Balthasar lapidar resümmiert, „nicht mehr gangbar"[17], wohl deshalb, weil es sich bei diesem Weg um den einer natürlichen, philosophischen Theologie handelt, die zwar ein affirmatives, aber ein unreflektiert-naives Verhältnis zu übernatürlichen Spuren in der endlich-kontingenten Natur besitzt, ohne über ein begrifflich artikuliertes Problembewusstsein des Zusammenhangs von Natur und Übernatur zu verfügen.

Der zweite mögliche Weg besteht darin, die genannten theologischen „Daten bewusst abzulehnen und sie säkularisierend auf immanente philosophische Wahrheit zurückzuführen, wie es die Methode des modernen Rationalismus, aber auch eines gewissen neuern (sic !) Idealismus, Mystizismus, Existenzialismus, sowie einer rein philosophischen personalistischen Wertlehre kennzeichnet"[18]. Weil aber diese „Säkularisierung der Theologie ... ein negatives Vorurteil gegenüber der Möglichkeit oder Wirklichkeit göttlicher Offenbarung" enthält, sich also anmaßt, „die Wahrheit der Offenbarung als eine dem Menschen eigene Wahrheit zu behandeln und zu verarbeiten", kommt auch dieser zweite Weg als Methode einer philosophischen Untersuchung weltlicher Wahrheit für von Balthasar nicht in Betracht. Es bleibt daher nur noch ein dritter Weg offen, der wie folgt charakterisiert wird: „die Wahrheit der Welt in ihrer prävalenten Welthaftigkeit zu beschreiben, ohne jedoch die Möglichkeit auszuschließen, dass die so beschriebene Wahrheit Elemente in sich schließt, die unmittelbar göttlicher, übernatürlicher Herkunft sind." Die von dieser Zugangsweise erschlossenen Wahrheiten sollen gleichsam einen dritten Bereich von Wahrheiten zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Seinsbereich bilden, sofern sie „wahrhaft zur geschöpflichen Natur gehörig dennoch erst ins Licht des Bewusstseins treten, wenn sie von einem übernatürlichen Strahl erhellt werden."[19] Bei diesem dritten Wahrheits-Bereich handelt es sich also um solche Wahrheiten, die zwar ganz zum Bereich der endlich-kontingenten Natur gehören, die aber nicht mehr nur mit dem Vermögen der natürlichen Vernunft wie die empirisch verifizierbaren natürlichen Wahrheiten, sondern erst in einem übernatürlichen Licht erkannt werden können; zu diesen Wahrheiten rechnet von Balthasar etwa die Annahme des ersten Vatikanischen Konzils von der Erkennbarkeit der Existenz Gottes für die natürliche Vernunft oder auch die thomanische Lehre vom *desiderium naturale* des Menschen nach der *visio beatifica*, dass also der endliche Mensch schon von Natur aus nach einer unmittelbaren Anschauung Gottes verlangt.[20] Eindeutig erkennbar ist eine übernatürliche Erleuchtung bzw. Befähigung zur Einsicht in eine natürlich-weltliche Wahrheit allerdings nicht; daher muß es von Balthasar in seiner

---

[16] V. Balthasar, Theologik I, XII; vgl. auch v. Balthasar, Theologik I, Xf.: „sie (sc. Die Philosophie) wird aber, je näher sie dem konkreten Gegenstand kommt und je tiefer sie das konkrete Erkenntnisvermögen beansprucht, um so mehr auch, bewusst oder unbewusst, theologische Daten miteinbeziehen. ... . Es ist nicht nur unmöglich, es wäre auch Torheit, diesen Duft der übernatürlichen Wahrheit aus der philosophischen Untersuchung mit allen Mitteln verbannen und ausmerzen zu wollen".

[17] V. Balthasar, Theologik I, XII.

[18] V. Balthasar, Theologik I, XII.

[19] V. Balthasar, Theologik I, XII.

[20] Vgl. V. Balthasar, Theologik I, XIIf.

Beschreibung der Strukturen weltlicher Wahrheit letztlich doch offen lassen, ob sich diese Befähigung einem natürlichen oder einem übernatürlichen Licht verdankt.[21] Es ist offensichtlich, dass von Balthasar mit der Hervorhebung dieses dritten Bereichs von Wahrheiten gegen die oft behauptete Dichotomie bzw. den Dualismus zwischen dem philosophisch-griechischen und dem biblisch-christlichen Wahrheitsverständnis zu argumentieren versucht; dennoch bleibt er eine präzise Charakterisierung der von ihm für die Erschließung dieses Wahrheitsbereich gewählten Methode zumindest an dieser Stelle, d.h. innerhalb seines Überblicks über das Gesamtwerk der Theologik, schuldig. In seiner Einleitung zum ersten Band der Theologik kennzeichnet er seine Vorgehensweise genauer als „eine Art Phänomenologie der uns bekannten und begegnenden Wahrheit"[22]. Der Umstand, dass er die Form seiner phänomenologischen Methode unbestimmt lässt, dürfte allerdings darauf hinweisen, dass er „Phänomenologie" hier nur in der allgemeinen Bedeutung einer Erscheinungslehre verstehen möchte.

Mit dem zweiten Band der Theologik beginnt die im engeren, fachspezifischen Sinne theologische Untersuchung, sofern diese „aus theologischer Perspektive mit theologischen Methoden"[23] arbeitend die Selbstoffenbarung Gottes als die letzte Norm weltlicher Wahrheit zum Gegenstand hat.[24] Dieser zweite, theologische Teil der Theologik ist seinerseits in zwei Bände gegliedert: In Theologik II steht das christologische Problem im Zentrum: „Wie ist überhaupt göttliche, unendliche Wahrheit in geschöpfliche, endliche übersetzbar ?"[25] Da es auf Grund der Seinsanalogie kein einendes Drittes über Gott und der Welt gibt, kann nur Gott selbst eine solche Übersetzung leisten.[26] Daher muß in diesem zweiten, christologischen Band der Theologik die widerspruchsfreie Möglichkeit eines Gottmenschen als eines Wesens gezeigt werden, „das in sich selber die Transposition vom Urbild zum Nachbild zu leisten vermöchte, ohne das erste

---

[21] Vgl. hierzu v. Balthasar, Theologik I, XIII: „Eine derartige »dritte Zone« nicht a priori auszuschließen, ist augenscheinlich vorurteilsloser als eine Methode, die von vorneherein mit der Unmöglichkeit übernatürlicher Offenbarung rechnet. Die hier versuchte Beschreibung weltlicher Wahrheit wird sich demnach bemühen, das ans Licht zu stellen, was als solche Wahrheit erscheint, ohne entscheiden zu wollen ... , von welchem natürlichen oder übernatürlichen Licht sie getroffen wird."

[22] V. Balthasar, Theologik I, 22; vgl. auch v. Balthasar, Theologik I, 23: „Abhilfe kann hier nur durch eine erneute, ursprünglich schauende Phänomenologie der weltlichen Wahrheit und des weltlichen Seins geboten werden, die der Theologie dadurch die größten Dienste leistet, dass sie nicht schon ängstlich im voraus in der Auswahl und Darstellung ihrer Gegenstände auf die nachkommende Theologie hinzielt."

[23] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XI: „Wenn der erste Band aus einer philosophischen Perspektive blickend mit philosophischen Begriffen arbeitet, so der zweite aus theologischer Perspektive mit theologischen Methoden."

[24] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XIII: „Erst dann, und methodisch davon getrennt, soll die theologische Untersuchung anheben, die von der Selbstoffenbarung Gottes in dem göttlichen, menschgewordenen Logos und dem ihn auslegenden Pneuma ausgehend, diese Selbstoffenbarung zum ausdrücklichen Gegenstand nimmt." Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XI: „Der nachfolgende zweite Band behandelt die Wahrheit, die Gott uns von sich selber her durch freie Offenbarung kundgetan hat und die damit zur letzten Norm weltlicher Wahrheit wird. Auf welche Weise die letztere dabei nicht aufgehoben, aber über sich selbst erhoben und vollendet wird, das zu schildern und einzusehen, setzt die Analysen des ersten Bandes voraus."

[25] V. Balthasar, Theologik I, XVII.

[26] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XVII: „Die Analogia Entis verbietet, über beiden (sc. Gott und Welt) ein einendes Drittes anzusetzen; kein Begriff kann sich über Gott erheben. So bleibt das Problem ein solches zwischen Gott und Welt: kann Gott sich als Gott der Welt verständlich machen, ohne seines göttlichen Charakters verlustig zu gehen, ohne einer zwischen-gott-weltlichen (hegelschen) Dialektik zum Opfer zu fallen?"

zu verfälschen"[27]. Die Theologik schließt jedoch nicht mit diesem zweiten christologischen, sondern mit einem dritten pneumatologischen Band. Denn die Person des Gottmenschen ist dem vom Widerspruchssatz axiomatisch bestimmten natürlichen Begreifen des Menschen nicht zugänglich. Daher bedarf die Übersetzung göttlicher Wahrheit in geschöpfliche Wahrheit innerhalb der Person Jesu Christi ihrerseits, um für den Offenbarungsempfänger verständlich und kommunikabel zu werden, einer eigenen Übersetzung in menschenmögliches Denken und Verstehen.[28] Diese Auslegung nun nicht mehr rein göttlicher, sondern gott-menschlicher in rein menschliche Wahrheit muß wiederum Gott selbst, und zwar der mit Vater und Sohn wesensidentische und daher aus beiden hervorgehende Heilige Geist vornehmen, der, von Jesus verheißen, den Menschen in die ganze Wahrheit als der gottmenschlichen Auslegung des göttlichen Vaters einführen wird.[29]

III. *Zur Einleitung in Theologik I*

Die gesamte Wahrheitslehre des ersten Bandes der Theologik geht von der Annahme aus, dass Wahrheit nicht primär eine Eigenschaft der Erkenntnis, sondern eine transzendentale Bestimmung des Seins als solchen ist.[30] Als diese aber ist die Wahrheit unbegrenzt

---

[27] V. Balthasar, Theologik I, XVII; vgl. v. Balthasar, Theologik I, XVIIf.: „Ist also ein »Gottmensch« nicht (wie Judentum und Islam einmütig erklären) ein in sich widersprechender Begriff? Dieser zweite Band wird die zentralste und dornigste Frage aller christlichen Glaubenslehre von allen Seiten zu umkreisen haben. Sie wird dadurch noch verschärft, dass die johanneische Formel <verbum-Caro> (wobei Caro den gottfremden, der <Eitelkeit> verfallenen Menschen meint) die Übersetzung des Erhabensten und Heiligsten in das Niedrigste und Entfremdeste auszusagen scheint, wahrlich die «maior dissimilitudo» (DS 806), von der man nicht sieht, wie sie überhaupt noch eine Übersetzbarkeit des Einen ins Andere zu erlauben vermag."

[28] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XVIII: „Aber gesetzt, dem menschgewordenen Logos sei eine gültige Übersetzung seiner göttlichen in seine menschliche Logik gelungen, die Frage, ob diese Übersetzung von den Menschen verstanden werden kann, ist damit noch nicht gelöst. Das Evangelium verneint dieses Verständnis, sogar bei Jesu engsten Jüngern: «Sie verstanden dieses Wort nicht, es war vor ihnen verborgen, sie sollten es nicht erfassen» (Lk 9,45). Es bedarf somit einer erneuten Auslegung, die ihnen von Jesus selber verheißen wird: «Was ich tue, verstehst du jetzt nicht, aber später wirst du es begreifen» (Joh 13,7). «Wenn der Geist der Wahrheit kommt, wird er euch in alle Wahrheit einführen» (Joh 16,13)."

[29] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XVIII: „«Wenn der Geist der Wahrheit kommt, wird er euch in alle Wahrheit einführen» (Joh 16,13). War Jesus der «Ausleger» des göttlichen Vaters (Joh 1,18), so wird der «Geist der Wahrheit» der Einführer in diese Wahrheit Jesu sein, der sich selbst als «die Wahrheit», die rechte Auslegung Gottes bezeichnet hat. Diese Einführung in die gottmenschliche Auslegung wird den menschlichen Geist in die Richtigkeit der Logik des Logos einweihen."

[30] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 11: „denn Wahrheit ist ja nicht nur eine Eigenschaft der Erkenntnis, sondern vor allem eine transzendentale Bestimmung des Seins als solchen." Daher kritisiert von Balthasar, Theologik I, 18, auch die – heute gängige – „Reduktion der Wahrheitserkenntnis auf eine rein theoretische Evidenz", weil diese Reduktion „eine so empfindliche Einengung des Feldes der Wahrheit (sc. bedeutet), dass diese dadurch allein schon ihrer Universalität und so ihres eigentlichen Wesens beraubt wird." Vgl. auch v. Balthasar, Theologik I, 19: „Es ist eine Frucht des modernen Rationalismus, der das Feld der Wahrheit auf ein vermeintlich isolierbares rein Theoretisches einzuengen trachtete, dass das Gebiet des Guten und des Schönen dadurch außerhalb des erkenntnismäßig Nachprüfbaren geriet und einer wie immer gearteten subjektiven Willkür oder doch privaten Glaubens- und Geschmackswelt überlassen wurde. Damit ist das Bild des Seins, die einheitliche Anschauung der Welt zerrissen und so jedes wirkliche Gespräch über die Wahrheit verunmöglicht. ... Wenn die Wahrheit entscheidungslos ist, dann ist die persönliche, weltanschauliche Entscheidung wahrheitslos. Eine solche Unterbindung des Gesprächs über die Wahrheit kommt ... einer Vernichtung der Wahrheit selbst gleich."

bzw. universell und daher in ihrer inneren, unendlichen Fülle auch undefinierbar.[31] Diesen unerschöpflichen Reichtum der Wahrheit kann nur ein steter, immer vertrauter werdender Umgang mit ihr enthüllen.[32] Ein solcher Umgang mit der Wahrheit wird daher auch dessen gewärtig werden, dass die Wahrheit nur in ihrer lebendigen Einheit und wechselseitigen Durchdringung mit den beiden anderen transzendentalen Seinsbestimmungen der Gutheit und Schönheit hinreichend erkannt und bestimmt werden kann.[33]

IV. *Grundzüge des philosophischen Wahrheitsverständnisses in Theologik I*

IV.1. *Die Verbindung von griechisch und hebräisch gedachter Wahrheit in von Balthasars Vorbegriff vom Wesen der Wahrheit*

Von Balthasar entfaltet den ersten der beiden zentralen Aspekte seines Vorbegriffs vom Wesen der Wahrheit im Ausgang vom Phänomen des Bewusstseinsvollzugs und damit von dem des Seinsverständnisses eines erkenntnisfähigen Subjekts: Jedem denkenden Subjekt eignet ein Selbstbewusstsein und damit zugleich ein Seinsbewusstsein, da es um sich selbst als ein seiendes Subjekt weiß. Dem Subjekt ist also in seinem Selbstbewusstsein mit seinem eigenen Sein das Sein selbst bekannt.[34] „Und dieses Bekanntsein des Seins ist das innerste Wesen der Wahrheit."[35] Wahrheit kann also in einer ersten Annäherung als „die Enthülltheit, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit (¢-l»qeia) des Seins bezeichnet werden."[36] Unverborgen bzw. bekannt aber ist stets etwas für jemanden, der dieses weiss bzw. wissen könnte. Daher besagt

---

[31] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 14-15: „Vielmehr ist von vorneherein klar, dass die Wahrheit als eine solche transzendentale Eigenschaft des Seins, im Grunde ebenso wenig wie dieses selbst einer erschöpfenden Definition fähig und zugänglich sein kann. Definition bedeutet immer auch, wie das Wort selbst es sagt, eine Abgrenzung gegenüber anderen, ausgeschlossenen Inhalten, also die Näherbestimmung eines Gattungsbegriffs durch eine spezifische Differenz. Das Sein selbst aber ist kein Gattungsbegriff, denn alle Differenzen des Seins sind selbst Sein. ... Die Universalität der Wahrheit ist so umfassend, dass sie von keiner beschränkenden Definition umfasst wird, dass vielmehr alles Definieren den umfassenden Raum der Wahrheit voraussetzt, innerhalb dessen es vor sich geht. Es gibt keine begrenzte Geographie des Landes der Wahrheit, da ihr Wesen und ihr Bereich ebenso unbeschränkt ist, wie das Wesen und der Bereich des Seins selbst."

[32] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 14.

[33] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 18: „So stellt sich die ganz elementare Forderung einer Ethik und Ästhetik der Wahrheit und der Wahrheitserkenntnis, aus der Einsicht heraus, dass nur die drei transzendentalen Bestimmungen des Seins dessen innern (sic !) Reichtum offenbaren, wie er ist, das heißt, seine Wahrheit enthüllen, dass folglich auch nur eine dauernde lebendige Einheit der theoretischen, ethischen und ästhetischen Haltung wahre Erkenntnis des Seins vermitteln kann."

[34] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 27: „Im Akt des Denkens ist ein Bewusstsein sich selbst enthüllt und gegenwärtig, in einer solchen Unmittelbarkeit, daß die beiden Teile des Wortes »Bewusstsein« in keiner Weise auseinandergenommen werden können. Im Bewusstsein ist nicht nur die abstrakte Eigenschaft der Bewusstheit enthalten, sondern ebenso unmittelbar auch das Sein des Bewusstseins, und gerade dieses Sein ist dem Bewusstsein unmittelbar enthüllt und gegenwärtig. Das Subjekt, das denkt, ist jeweils ein seiendes Subjekt, das sich als solches erkennt. Es weiss also, was Sein ist."

[35] V. Balthasar, Theologik I, 27.

[36] V. Balthasar, Theologik I, 28; mit diesem Vorbegriff von Wahrheit lehnt sich, worauf Jörg Disse. „Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars". In *Gott für die Welt*: *Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen*, herausgegeben von Peter Reifenberg/Anton van Hooff. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2001, 379, zu Recht hingewiesen hat, an Heideggers fundamentalontologisches Verständnis von Wahrheit als der Unverborgenheit des Seins an; vgl. hierzu Martin Heidegger. „Platons Lehre von der Wahrheit" In *Wegmarken* (= Gesamtausgabe Bd. 9), herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann 1976, 203-238.

dieses griechisch gedachte Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit ein Doppeltes, und zwar dasjenige, welches unverborgen ist, und jenes, dem es unverborgen ist: „dass einerseits das *Sein* erscheint, und dass anderseits das Sein *erscheint*."[37]

Enthülltheit als „eine dem Sein als solchem anhaftende absolute Eigenschaft"[38] kommt daher dem Sein nicht nur an sich, sondern stets auch unmittelbar für das Subjekt zu, dem das Sein unverborgen und zugänglich, d.h. erkennbar ist,[39] so dass alles Sein als solches wesenhaft, nämlich auf Grund seiner ihm eigenen Seinsweise der Wahrheit, eine Beziehung der Offenheit und Zugänglichkeit für jedes Selbstbewusstsein besitzt.[40]

Wahrheit aber ist nicht nur die Un-verborgenheit des einzelnen Seienden wie des Seins im ganzen, sondern in der Erschlossenheit des Seins in seiner Erscheinung für das erkennende Subjekt, d.h. in dessen erkenntnishafter Gewißheit, die sich ihrer Seinserkenntnis zweifelsfrei sicher und gewiß ist, spiegelt sich gleichsam die Wahrheit als „die Festigkeit, Gültigkeit, Zuverlässigkeit des Seins"[41]. Auch diese zweite Wahrheitsauszeichnung dürfte wie schon die erste der Unverborgenheit (des Seins) angemessen als eine ontologische charakterisiert werden. Wenn nun von Balthasar diese zweite grundlegende Bestimmung von Wahrheit mit dem biblisch-alttestamentlichen Substantiv «Emeth» ausdrückt,[42] das von dem Stamm 'mn (fest, beständig, zuverlässig sein) abgeleitet ist und daher in seiner semantischen Grundbedeutung als „Festigkeit, Beständigkeit" verstanden werden muß, die als existenzielle Charaktereigenschaft auch die Bedeutung Vertrauenswürdigkeit, Treue, Beständigkeit und Zuverlässigkeit annehmen kann, so wird darin sein Versuch erkennbar, diesen semantischen Kern des hebräisch-alttestamentlichen Wahrheitsverständnisses mit dem ontologischen Grundcharakter des griechischen Wahrheitsverständnisses so zu verbinden, dass beide Wahrheitskonzepte als zwei einander ergänzende Aspekte ein und desselben Grundphänomens der Seinswahrheit erscheinen. Wenn man bedenkt, dass das griechisch-ontologische Wahrheitsverständnis auch nach von Balthasars eigener, in den Bänden zwei und drei seiner Theologik dokumentierter Auffassung für das christologische und das pneumatologische Wahrheitsverständnis des Johannes-Evangeliums konstitutiv ist, wird offensichtlich, dass von Balthasars doppelpoliger Vorbegriff von Wahrheit seinem verständlichen Bemühen entspricht, die nicht nur widerspruchsfreie, sondern auch komplementäre Zusammengehörigkeit beider biblisch bezeugter Wahrheitskonzepte, des alttestamentlich-hebräischen und des griechisch-johanneischen, aufzuweisen. Mit diesem Vorbegriff von Wahrheit verbleibt von Balthasar allerdings in einem rein ontologi-

---

[37] V. Balthasar, Theologik I, 28.

[38] V. Balthasar, Theologik I, 28.

[39] Vgl. V. Balthasar, Theologik I, 29: „Hier gilt vielmehr, daß, wenn das Sein die Eigenschaft des Enthülltseins nur an sich und nicht auch unmittelbar für ein Bewußtsein hätte, es im Grunde gar nicht enthüllt, sondern in sich verschlossen und verborgen wäre. Daß es enthüllt ist, besagt analytisch, dass es auch für jemanden enthüllt sei, der es in seiner Enthüllung erkennt."

[40] Vgl. V. Balthasar, Theologik I, 29: „Es gehört nicht zum Begriff der Wahrheit, daß alles Sein auch Selbstbewußtsein sei, wohl aber, daß alles Sein eine Beziehung auf ein Selbstbewußtsein habe."

[41] V. Balthasar, Theologik I, 29.

[42] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 29f.: „ ... diese Gewißheit (sc. Der Erkenntnis) verleiht der Wahrheit eine zweite grundlegende Eigenschaft: sie ist nicht nur ¢l»qeia, Unverborgenheit, sie ist auch Emeth: Treue, Beständigkeit, Zuverlässigkeit. Wo Emeth ist, dort kann man sich verlassen, sich überlassen."

schen Bedeutungsrahmen des Wahrheitsbegriffs, ohne dessen epistemischen Aspekt angemessen zu berücksichtigen. Diesen hätte von Balthasar unter Bezug auf jene alttestamentlichen Stellen noch integrieren können, an denen «Emeth» durchaus angemessen mit «Wahrheit» in der Bedeutung einer Übereinstimmung mit den Tatsachen bzw. tatsächlichen Sachverhalten übersetzt werden kann.[43] Als Emeth, als vertrauenswürdige Beständigkeit des Seins, gehen von der Wahrheit zwei scheinbar gegensätzliche Wirkungen aus: Einerseits schließt sie die schlechte Unendlichkeit der Erkenntnissuche des Subjekts insofern ab, als sie ihm die Gewissheit einer sicheren Erkenntnis verleiht.[44] Andererseits – und darin liegt ihre sachlich vorrangige Wirkung – eröffnet die Wahrheit dem erkenntnissuchenden Subjekt einen schier unendlichen Raum möglicher neuer Erkenntnisse und damit eines weiteren Zuwachses an Wahrheit, schließt also den Erkennenden niemals verengend in eine bestimmte Erkenntnis ein.[45] Vielmehr lichtet und öffnet sich in jeder einzelnen, partikulären Wahrheitserkenntnis der Seinshorizont im ganzen, um sich in seiner Unverborgenheit und Vertrauenswürdigkeit der subjektiven Erkenntnis gleichsam darzubieten.[46] Damit schließt die Wahrheit einerseits „völlige Durchsichtigkeit und Fasslichkeit ein", sofern „ein Stück Welt seinem Sinn und Wesen nach erfasst und durchschaut wird"[47]; andererseits entgeht sie in ihrer alle begrenzten Erkenntnisse übersteigenden Unendlichkeit zugleich jeder festlegenden Definition, so dass sie im Erkenntnissubjekt nicht nur die Empfindung eines umgrenzten Erkenntnisbesitzes, sondern stets zugleich auch die Sehnsucht nach immer tieferer Wahrheit, gleichsam nach Einweihung in die Geheimnisses des Objektes weckt. Diese beiden Momente, das rationale und das transrationale Moment, aber konstituieren „in ihrer Einheit die unteilbare Struktur der menschlichen Vernunft. ... Rationalität in ihrem umfassenden Sinn besagt demnach beides zugleich: das Wissen um den wirklichen Besitz eines seienden Sachverhalts innerhalb eines zwar grundsätzlich erschlossenen, aber in seiner Konkretheit immer übersteigenden Ganzen des Seins."[48].

IV.2. *Die Relation zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt*

Da die Erschlossenheit des Seins eine dem Sein selbst anhaftende, objektive Eigenschaft ist, liegt das entscheidende Maß für den Vollzug der Erkenntnis als der Angleichung des Erkenntnissubjekts an den Sachverhalt zunächst auf Seiten des Erkenntnis-

---

[43] Vgl. z. B. 2 Sam 7,28; Ps 15,2; vgl. hierzu Heinrich von Siebenthal. „«Wahrheit» bei den Althebräern. Anmerkungen zur Diskrepanztheorie aus linguistischer Sicht" In *Theologische Wahrheit und die Postmoderne*, herausgegeben von Herbert H. Klement. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2000: 208, 232 und vor allem 221-225.

[44] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 30.

[45] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 30: „Diese Eigenschaft der Emeth, Anfang und Ausfallstor zu sein, ist so sehr die überwiegende, daß sie die erste, schließende, nur im Dienste dieser zweiten betätigt: niemals schließt die Wahrheit den Erkennenden verengend ein; Wahrheit ist vielmehr immer eine Öffnung, nicht nur zu sich und in sich, sondern zu weiterer Wahrheit hin." Hierzu vgl. Anton Strukelj. „Die »Theologik« von Hans Urs von Balthasar." *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 22 (1993), 508: „der Unverborgenheit und der Vertrauenswürdigkeit ist dies gemeinsam, dass sie Öffnung, und zwar Öffnung über sich hinaus sind."

[46] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 30.

[47] V. Balthasar, Theologik I, 31.

[48] V. Balthasar, Theologik I, 32.

objekts. Da die Wahrheit als „besessene Offenbarkeit des Seins in einem Bewusstsein"[49] jedoch erst im Urteilsakt über sie vollständig verwirklicht ist, ist das Erkenntnissubjekt die das Maß des Objekts messende Instanz. Dieses Messen aber ist die spontane, schöpferische, aktive Leistung des erkennenden Verstandes, so dass weltliche, d.h. von endlich-kontingenten Subjekten vollzogene Objekterkenntnis immer sowohl gemessen und messend, d.h. rezeptiv und spontan zugleich ist. Wahrheit wird daher sowohl vom erkennenden Verstand erzeugt als auch bloß festgestellt.

Damit hat sich, zusammenfassend betrachtet, ein dreistufiger Vorbegriff von weltlicher Wahrheit ergeben: Auf einer ersten Stufe erschien die Wahrheit als Unverborgenheit und Verlässlichkeit des erscheinenden Seienden. Mit dem einzelnen der Erkenntnis zugänglichen Seienden wird aber zugleich potenziell das Sein im ganzen bekannt, und zwar „in der Form eines jeweils weiter enthüllbaren Hintergrunds."[50] Daraus folgte auf der dritten Stufe „eine unauflösliche Polarität zwischen Subjekt und Objekt, die sich gegenseitig umfassen, indem das Subjekt einerseits in die jeweils umfassendere Welt der objektiven Wahrheit eingeführt wird, anderseits das jeweils erscheinende Objekt von seiner umfassenderen Warte aus überblickt und beurteilt."[51].

IV.2.1. *Das Subjekt*

Dem in der Erkenntnistheorie der Neuzeit seit Kant fast durchgängig angenommenen Herrschaftsverhältnis der Erkenntnisbeziehung des Subjekts zu seinen Objekten setzt von Balthasar in seiner Auffassung der epistemischen Subjekt-Objekt-Relation ein gleichsam dialogisches Modell entgegen. Das Subjekt, als welches er ein Seiendes definiert, „das sich selber ermessen kann, weil es für sich selber enthüllt ist"[52], besitzt mit dem Licht seiner Selbstreflexion als der Identität in ihm zwischen Sein und Bewußtsein ein Maß für das eigene Sein und damit zugleich für alles Seiende.[53] Gerade auf Grund seines reflexiven Selbstbesitzes eignet dem Subjekt zugleich das Vermögen weitreichender Rezeptivität,[54] d.h. der Aufnahmefähigkeit und Offenheit gegenüber

---

[49] V. Balthasar, Theologik I, 33.

[50] V. Balthasar, Theologik I, 34.

[51] V. Balthasar, Theologik I, 35; vgl. auch ebd.: „Ihre schärfste Form erhält diese Polarität in der Spannung zwischen schauender, feststellender Haltung des Subjekts gegenüber dem Objekt (Wahrheit als qewr…a) und spontan-schöpferisch maßgebender Haltung des Subjekts gegenüber dem Objekt (Wahrheit als po…hsij)." Hierzu vgl. Ulrich Johannes Plaga. *„Ich bin die Wahrheit"*. Die theo-logische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars. Hamburg: LIT Verlag 1997, 157: „Die Erkenntnis der Wahrheit findet statt im Raum zwischen Subjekt und Objekt. Wahrheit als Unverhülltheit des Seins kann nur enthüllt werden, wenn Subjekt und Objekt zusammenwirken."

[52] V. Balthasar, Theologik I, 35.

[53] Vgl v. Balthasar, Theologik I, 35: „Im Schein dieses Lichtes (sc. seines Selbstbewusstseins) vermag das Subjekt sich selbst zu ermessen, sein eigenes Maß zu nehmen. Indem es sich aber als seiend erkennt, begreift es zugleich, was Sein überhaupt und im ganzen ist; darum ist ihm in der Reflexion nicht nur das Maß des eigenen Seins, sondern grundsätzlich das Maß alles Seins in die Hand gegeben. Das Maß, nach dem es fürderhin alles Seiende messen wird, ist sein eigenes Licht, welches selbst nichts anderes ist als die Deckung in ihm zwischen Sein und Bewusstsein, die volle Durchmessung dessen, was für sich selbst enthüllt ist."

[54] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 36: „Rezeptivität, in solcher Allgemeinheit gefaßt, besagt eine eindeutige Seinsvollkommenheit, die nur die entsprechende Ergänzung der selbstbewusstheit ausdrückt. Rezeptivität bedeutet Ansprechbarkeit durch fremdes Sein, Offenstehen für etwas anderes als für den eigenen subjektiven Innenraum, Fenster haben für alles, was seiend und wahr ist."

grundsätzlich allem anderen Seienden und damit zugleich die Fähigkeit, sich von „dessen eigener Wahrheit beschenken zu lassen."[55] Denn Spontaneität und Rezeptivität wachsen in gleichem, nicht aber in reziprok proportionalem Maße;[56] folglich kann es ein rein geistiges Erkennen des menschlichen Subjekts ohne Rezeptivität gar nicht geben.[57] Daher ist die menschliche Subjektivität „in keinem Augenblick ein einsames und selbstgenügsames Verweilen bei sich selbst, sondern ein Immer-je-schon-beschäftigtsein mit der umgebenden Welt"[58], so dass Selbst- und Welterkenntnis im Selbstvollzug menschlicher Subjektivität untrennbar miteinander verbunden sind.[59] Mit diesem Grundverständnis von Subjektivität unterläuft von Balthasar gleichsam die erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Spaltung und zeigt sich darin dem Ansatz Martin Heideggers verwandt; von dem frühen Heidegger vor der sog. Kehre unterscheidet er sich jedoch wiederum insofern als er die epistemische Subjekt-Objekt-Relation nicht von einer als alltäglich-durchschnittlich angenommenen Seinsweise des Subjekts, der Sorge, bestimmt sein lässt; von dem späten Heidegger nach dessen Kehre zum seinsgeschichtlichen, andersanfänglichen Denken hin unterscheidet sich von Balthasar insofern als er nicht das Subjekt vom Objekt restlos bestimmt und eingenommen sein lässt, sondern auf eine ungefähre Gleichgewichtigkeit der Anteile beider Seiten am Erkenntnisprozeß achtet.

Um sich selbst und seine Erkenntnisgegenstände möglichst objektiv sehen, d.h. erkennen zu können, wie sie in Wahrheit – also vor, für und in Gott – sind, muss das Licht des Selbstbewusstseins am Erkenntnislicht Gottes selbst teilnehmen, muß die Dinge sowohl sehen lernen, wie sie wirklich sind, als auch, wie sie sein sollen, d.h. wie Gott sie mit seinem schöpferischen Blick als ihrem transzendenten Wahrheitsmaß betrachtet.[60] Demnach erkennt das Subjekt in jedem Akt sowohl seines Selbstbewusstseins als auch in jeder Erkenntnis transsubjektiver Gegenstände einschlußweise Gott;[61] diese Erkenntnis Gottes als des unendlichen, unmessbaren und daher stets

---

[55] V. Balthasar, Theologik I, 37.

[56] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 40: „Mit steigender Spontaneität steigert und vervollkommnet sich auch die Rezeptivität. Anders gesagt: mit steigender Selbstbestimmung steigert sich auch die Möglichkeit und Fähigkeit, sich von Anderem bestimmen zu lassen."

[57] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 39.

[58] V. Balthasar, Theologik I, 39.

[59] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 39.

[60] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 56: „Es (sc. das Subjekt) muß, um die Dinge objektiv zu sehen, wie sie in Wahrheit sind, lernen und versuchen, sie so zu sehen, wie sie vor Gott, für Gott, in Gott sind. Das Subjekt erhält damit in beschränkter Weise Teil an dem schöpferischen Blick, mit dem Gott die Dinge betrachtet, und der ihr Maß in sich hat." Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 57: „Nur wer auf eigene und selbsterfundene Urteile und Maßstäbe verzichten gelernt hat, um in der inneren Verbundenheit mit Gott gleichsam durch Gottes Augen hindurch die Welt zu betrachten, darf, soweit er von Gott dazu beauftragt und ausgestattet wird, den Objekten ihre Wahrheit zusprechen: ihnen sagen, was sie in der Sicht des Absoluten sowohl sind, wie sein sollen."

[61] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 45: „Ohne je dieses volle Maß (sc. die Identität des göttlichen Denkens und Seins) selbst handhaben zu können, weil die Fülle des Seins dem endlichen Subjekt weder in sich selbst noch in irgendeinem erscheinenden Gegenstand auch nur annähernd verwirklicht erscheint, kann es doch einzig im Licht dieses Maßes, von dem es gemessen wird, selber messen. Es erkennt darum in jedem Akt des Selbstbewusstseins, wie in jedem Gegenstand einschlußweise Gott ..., so wie es sich selbst und die Dinge nur durch Gott erkennen kann."

transzendent bleibenden Maßes ist allerdings keine explizite und unmittelbare, sondern eine mittelbare und implizite, sofern sie in dem subjektiven Bewusstsein der eigenen Kontingenz als deren Voraussetzung enthalten ist.[62]

IV.2.2. *Das Objekt*

Aber nicht nur das Erkenntnisvermögen des Subjekts ist von dem absoluten Sehen Gottes erleuchtet; auch die vollkommene Wahrheit und damit das letzte Seinsmaß der Objekte liegt in dem göttlichen Erkennen, welches die Erkenntnisgegenstände allererst erkennbar macht, indem es ihre jeweilige Idee als das transzendente Seinsmaß ihrer raum-zeitlichen Erscheinungsform denkend hervorbringt.[63] Diese jeweilige Wesensidee alles Geschaffenen im unendlichen Intellekt aber ist dem einzelnen Geschöpf als dessen innewohnende Entelechie gleichsam eingesenkt. Daher überragt die Wahrheit jeder Kreatur ihren faktisch bzw. empirisch vorfindbaren Seinsbestand. Diese Transzendenz der objektiven Wahrheit alles Geschaffenen besitzt mehrere Stufen: Auf der untersten Stufe des anorganischen, d.h. unbelebten und – beseelten Seins hat jede Entität ihre Seinswahrheit in sich, „die nichts anderes ausdrückt als seine jeweilige Faktizität". Auf der zweiten Stufe des lebendigen, beseelten Seins gibt es bereits eine das „Faktische übersteigende Planeinheit als lebendige Entelechie"; diese wird auf der nächsten Stufe „transzendiert in eine das Einzelwesen übergreifende Planung, wie sie nur einer die Wesen zueinander ordnenden Vorsehung bekannt sein kann", die ihrerseits kulminiert in der totalen Idee eines Wesens, „die Gott in seiner souveränen Freiheit von einem Wesen hat, nach der er dieses Wesen betrachtet und bemisst und die er keinem andern in ihrer Totalität verrät."[64] Bereits das erscheinende Objekt, vor allem aber dessen göttliche Idee, kann das erkennende Subjekt sich nur in einer selbstlos dienenden, einer hingabe- und damit aufnahmebereiten Erkenntnishaltung, die am Anfang des Erkenntnisvollzugs stehen muß, möglichst angemessen vergegenwärtigen.[65]

---

[62] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 46: „Von einer unmittelbaren Gotteserkenntnis oder einer unmittelbaren Intuition der göttlichen Wahrheit kann daher keine Rede sein. Unmittelbar ist nur die Einsicht des endlichen Subjekts in die eigene Kontingenz, aber an dieser Kontingenz, die ihm sein Nicht-Gott-Sein mit jeder wünschbaren Klarheit unmittelbar zu Bewusstsein bringt, kann – ohne noch so verhüllte Intuition des Göttlichen – doch einschlußweise die Existenz einer Sphäre absoluter Identität als Voraussetzung aller weltlichen Wirklichkeit und Wahrheit erschlossen, durch einen (impliziten) Kausalschluß abgelesen werden."

[63] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 51: „Bei Gott liegt ihre (sc. der Dinge) Wahrheit, und wer sie erkennen will, der muß sie in der Angleichung an den göttlichen Geist erkennen. ... Wohl aber besagt es, dass die Erkennbarkeit des Objekts von seiner Erkanntheit durch Gott herrührt und dass seine volle Wahrheit nur Gott bekannt ist. Denn Gottes Erkenntnis ist keine nachbildende, sondern eine urbildliche, die das Seiende selbst grundlegt und in allen seinen Beziehungen feststellt. Gott nimmt nicht das Maß des Objekts an seinem bereits vorhandenen Sein, sondern dieses hat sein Maß an der Idee, die Gott von ihm hat. Soweit es mit dieser Idee übereinstimmt, hat sein Sein an der Wahrheit teil."

[64] V. Balthasar, Theologik I, 53.

[65] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 68: „Denn schöpferisch wird der subjektive Auftrag nur dann sein, wenn er ein Ausfluß der primären Erkenntnishaltung bleibt, die dem Subjekt kraft seiner rezeptiven Natur aufgezwungen ist: der dienenden Bereitschaft zur Wahrheit. Nicht Beherrschung, sondern Dienst ist in der Erkenntnis das erste." Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 74: „Die Grundhaltung des erkennenden Subjekts kann demnach keine andere sein als die phänomenologisch geforderte einer vollen, indifferenten Aufnahmebereitschaft, die zunächst nichts anderes wünscht, als das Phänomen so rein wie möglich aufzunehmen und zu reproduzieren. Diese Haltung verdient den Namen der *Gerechtigkeit*, da sie dem Gegenstand unbestechlich das Seine lässt und zumisst."

IV.3. *Wahrheit als Freiheit*

Die naturale bzw. ansichseiende Erscheinungsform von Wahrheit stellt jedoch noch nicht ihre höchste Verwirklichungsstufe dar. Denn im vollen Sinne gibt es Wahrheit „jeweils nur in einem erkennenden Akte des Geistes"; da aber dem Geist in seinem Für-sich-sein wesenhaft Freiheit zukommt, ist die Verwirklichung der Wahrheit ein Akt der Freiheit.[66] Eignet schon dem Sein der untergeistigen Wesen in gestufter Weise ein Geheimnischarakter, eine Seinssphäre gleichsam der Intimität, sofern sie mehr sind als was sie äußerlich, d.h. dem Augenschein nach, zu erkennen geben, so zeigt sich dem phänomenologisch geschulten Wesensblick, daß in dem Seinsbereich der für-sich-seienden Personalität und damit der Wahrheit als Freiheit die Liebe das bleibende Geheimnis in der Wahrheit ist. Denn Für-sich-sein als die Grundbestimmung freier Personalität und Selbstmitteilung als das Wesen der Liebe bilden nach von Balthasar „die eine, untrennbare Lichtung des Seins. Das aber bedeutet, dass der Sinn des Seins in der Liebe liegt und dass also Erkenntnis auch nur durch die Liebe und für die Liebe erklärbar ist."[67] Auch wenn diese Argumentation rational keineswegs zwingend, sondern streng genommen zirkulär ist, so dürfte sie dennoch geeignet sein, den bleibenden Geheimnischarakter der Wahrheit des Seins anzudeuten, die sich daher nicht in dem erschöpft, was von ihr erkannt werden kann.[68] Von Balthasar nennt die Liebe das Maß aller Wahrheit, sofern sie das Maß aller Mitteilung und alles Empfangens ist, weil sie nichts anderes als „selbstlose Mitteilung des eigenen" sowie „selbstlose Aufnahme des Andern in sich selbst"[69] ist. So steht die Wahrheit als die Enthüllung von Sein und mit ihr die Freiheit im Dienst der sie umfassenden und übersteigenden Liebe, die das Maß für die Offenbarung und die Nicht-Offenbarung der Wahrheit besitzt und daher gleichsam das Gesetz der Wahrheit verwaltet. Die höchste Regel dieser Wahrheitsverwaltung der Liebe aber ist die der Totalität von Wahrheit, d.h.: Je mehr Wahrheit eine partielle Perspektive in sich zu integrieren vermag, je umfassender also die Wahrheit ist, die sie repräsentiert, umso legitimer ist ihr Anspruch auf Wahrheit.[70] Erst in der Liebe aber ist der Mensch für alle Wahrheit offen, denn die ganze Wahrheit wird in dieser Welt nur durch die Liebe verkörpert, die daher auch partielle Wahrheiten hierarchisch zu ordnen vermag.[71] Eine phänomenologisch meisterhafte Analyse widmet von Balthasar in

---

[66] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 79: „Wahrheit im vollen Sinn gibt es jeweils nur in einem erkennenden Akte des Geistes. Der Geist aber, als Geist, ist frei, weil er Für-sich-sein ist. So ragt die Wahrheit notwendig in die Sphäre der Freiheit hinein. Die Verwirklichung der Wahrheit ist kein bloßer Naturprozeß, sondern ein geistiges Ereignis, das jeweils in der blitzhaften Begegnung und Verschmelzung der beiden Worte von Subjekt und Objekt stattfindet. Außerhalb dieses Ereignisses gibt es keine Wahrheit. Wahrheit des Objekts besteht nur, solange der unendliche oder der endliche Geist sich ihm erkennend zuwendet; Wahrheit des Subjekts nur, solange es im Erkenntnisakt verharrt."

[67] V. Balthasar, Theologik I, 118; vgl. v. Balthasar, Theologik I, 118: „Der Wille im seienden Objekt, sich zu erschließen, und der Wille im erkennenden Subjekt, sich vernehmend zu öffnen sind nur die doppelte Form der einen Hingabe, die sich in diesen zwei Arten kundtut. Damit ist die Einsicht gewonnen, dass die Liebe von der Wahrheit nicht trennbar ist. So wenig es eine Erkenntnis geben könnte ohne den Willen, so wenig ist eine Wahrheit denkbar ohne die Liebe."

[68] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 118: „Die Liebe ist kein Jenseits der Wahrheit; sie ist das in der Wahrheit, was ihr über alle Erfüllung hinaus ein immer neues Geheimnis sichert, ..." Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 141.

[69] V. Balthasar, Theologik I, 132.

[70] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 139.

[71] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 141.

diesem Kontext dem schöpferischen und zugleich objektiv-idealen Blick der Liebe: Das Bild von dem Geliebten, das der Liebende sieht, ist dessen ideale Wirklichkeit, dessen wahres Bild, wie er nach dem idealen Erkennen und Wollen Gottes sein soll. Diese ideale Wirklichkeit prägt der Blick des Liebenden dem Geliebten real ein, schenkt ihm also gleichsam in seiner Liebe das wahre Bild seiner selbst;[72] das objektiv-ideale Bild eines anderen aber kann nur sehen, wer ihn gleichsam mit den Augen Gottes sieht; denn das von der schlechthin urbildlichen Erkenntnis Gottes erschaute Bild eines Menschen ist dessen objektive, mithin normative Idee und damit Inbild dessen, wie der Mensch sein soll. Nur teilhabend am Blick Gottes können wir daher einen anderen Menschen so sehen, wie er sein soll.[73]

IV.4. *Wahrheit als Geheimnis*

Der Geheimnischarakter der Wahrheit wird in drei Schritten entfaltet: Bereits in der Welt der sinnenfälligen Bilder eignet der Wahrheit als der erscheinenden Offenbarung eines nicht erscheinenden Wesensgrundes des jeweils Seienden der Charakter eines zugleich ins Bild der sichtbaren Erscheinung hinein strahlenden, mithin schönen Geheimnisses. Daher ist die Wahrheit der Welt materieller Bilder zugleich sowohl ein Sein als auch ein Werden, und zwar gleichsam Vermittlung des verborgenen Seins zum manifesten Werden hin.[74] In einem zweiten Schritt werden unter der Überschrift „Wahrheit als Situation" die verschiedenen Sphären des personalen Seins unter dem Aspekt ihrer Wahrheitsfähigkeit betrachtet. Zunächst ist die Idee eines freien, weltlich existierenden Wesens sowohl unbeweglich, sofern sie als normative Gesamtidee seines Wesens über seiner faktischen Existenz steht, und zugleich beweglich, sofern sie als real in der Existenz sich ausfaltende Form in je neuer Anpassung richtunggebend ist und sich als immanente Idee einer Entwicklung, eines Weges von Situation zu Situation gleichsam wandelt. Daher gibt es eine geheime und nur punktuell sichtbar werdende Rationalität des geschichtlichen Lebensganges von Individuen.[75] Für das Subjekt aber ist auf Grund seiner Individualität die Wahrheit des Seins je nur in perspektivischer Beschränkung gegeben; in der Einmaligkeit des persönlichen Seins personalisiert sich gleichsam die Wahrheit und nimmt mit dem freien Personsein zugleich dessen Geheimnischarakter an.[76] Mit ihrer personalen Dimension aber gewinnt die

---

[72] Hierzu vgl. Jörg Splett. „Wahrheit in Herrlichkeit. Auf Balthasar hören." *Theologie und Philosophie* 69 (1994): 413: „Der Blick der Liebe ist zugleich objektiv und idealisierend. ... Das heißt, er sieht die ganze Wahrheit des anderen; aber so, dass er die gesehenen Mängel zugleich übersieht – und sie durch solches Übersehen überwindet." Vgl. auch Plaga, 170-171: „Balthasar spricht einzig dem Blick der Liebe wahre Objektivität zu."

[73] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 128.

[74] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 194.

[75] Zum ganzen vgl. ausführlich v. Balthasar, Theologik I, 201-207.

[76] Disse, 367-384, rückt die personale Dimension der Wahrheit zu Recht in das Zentrum seiner Interpretation des Wahrheitsverständnisses von Balthasars; er lässt allerdings in Bezug auf von Balthasars ontologische Wahrheitsauffassung deren naturale Dimension unberücksichtigt und wird daher auch der Universalität des Wahrheitsphänomens und seines Geheimnischarakters nicht vollends gerecht; bereits der wahrheitstheoretische Ausgang von Balthasars bei der Transzendentalienlehre steht der Behauptung der „Ausschließlichkeit eines interpersonalen Wahrheitsbegriffes" bei von Balthasar, die auch Stephan Gräzel. „Wahrheit und Spiel." In *Gott für die Welt*, herausgegeben von Peter Reifenberg/Anton van Hooff. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2001, 388, vertritt, entgegen.

Wahrheit zugleich eine situative Präsenz. Denn in ihrer sozialen und dialogischen Erscheinungsform begegnet die Wahrheit im Modus der Situation, so dass ihr jeweils eine Dringlichkeit eignet, die zu einer Entscheidung aufruft. Der verantwortungsvolle Einsatz für die Wahrheit verhilft daher jedem zu seiner persönlichen, ihm eigenen Wahrheit, steht also im Dienst der Liebe, die andere, fremde Wahrheit gelten lässt. Denn „innerhalb des Reiches der Wahrheit ist jede Wahrheit mit jeder verbunden“[77], kann es also zwischen persönlichen Wahrheiten keinen inneren Widerspruch geben. Den Geheimnischarakter der Wahrheit thematisiert von Balthasar am Ende des dritten Teils von Theologik I eigens ausführlich: Die Wahrheit als das scheinbare Paradox einer enthüllten Verhüllung der Dinge, deren Wesenstiefe in ihrer Erscheinung verborgen bleibt, ist wesenhaft Geheimnis; deshalb, auf Grund ihrer Geheimnistiefe, aber wird die Wahrheit, wird das zugleich verhüllte und enthüllte Sein auch geliebt. Denn in jeder echten Liebe waltet ein eindeutiger Wille des Liebenden nach Geheimnis und verehrender Verhüllung des Geliebten,[78] während er selbst für den Geliebten unverborgen sein will. Der für wahre Liebe signifikante Wille zur totalen Selbsthingabe will daher auch nicht über den Geliebten verfügen, sondern eher diesen über sich verfügen lassen. Die Liebe, die von Balthasar den „Sinn und das Ziel aller Dinge“[79] nennt, ist wesenhaft Mysterium und verhüllt sich daher „selbst vor sich selbst, weil sie selber allzu hell, allzu offenbar ist.“[80] Mit anderen Worten: Der Liebe eignet wesenhaft die Scham. Die sich selbst verhüllende Liebe sucht daher die Nacht, „um das Übermaß ihrer Helligkeit zu ertragen.“[81] Ferner vermag die Liebe den Geliebten unendlich zu vervollkommnen, indem sie ihm zur Annäherung an das ihr von Gott anvertraute Idealbild des Geliebten zu verhelfen vermag.[82] Schließlich eignet dem Wesen der Liebe eine absolute Macht, weil sie das Maß des Seins und des Sein-Sollens gleichsam in ihren Händen hält.[83]

Schließlich wird der Geheimnischarakter der Wahrheit durch eine Darstellung der transzendentalen Eigenschaften des Seins noch deutlicher gekennzeichnet: Wahrheit ist ihrem Grundsinn nach Erschlossenheit des Seins, in welcher der Seinsgrund selbst in seiner Erscheinung hervortritt, sich in ihr lichtet für sich und für andere und daran sowohl sein eigenes Maß nimmt als auch Maß für andere wird: In Licht und Maß ist daher Wahrheit als transzendentale Seinsweise grundgelegt.[84] Die Güte als die

---

[77] V. Balthasar, Theologik I, 230.

[78] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 236: „Nur ein mit Geheimnis Begabtes ist auf die Dauer liebenswert. Etwas Geheimnisloses kann man nicht lieben“.

[79] V. Balthasar, Theologik I, 241f..

[80] V. Balthasar, Theologik I, 242.

[81] V. Balthasar, Theologik I, 244.

[82] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 245: „Das Bild, das sie vom Geliebten erschaut hat, nimmt sie dabei nicht als ihre eigene Konstruktion und Erfindung, sie versteht es, wenn sie wahre Liebe und nicht gleißnerische Verliebtheit ist, als ein von Gott geschenktes Vorbild des Geliebten, das Gott ihr anvertraut hat. Denn es ist den Wesen gegeben, sich durcheinander und ineinander zu vollenden, im Du das zu werden, was man im Ich nicht sein kann.“

[83] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 245; hierzu vgl. Auch Klaghofer-Treitler, 68: „Sie (sc. die Liebe) als grundlose Wirklichkeit oder als die einzig wirklich affirmative, weil *selbst*affirmative Grundlegung des Wirklichen als wesentlicher Erscheinung nennt die absolute Differenz von grundlosem Grund (Gott) und Begründetem (Welt)“.

[84] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 248-249.

zweite von Balthasar thematisierte transzendentale Bestimmung des Seins besteht gemäß dem klassischen Axiom *bonum est diffusivum sui* in der Mitteilung seiner selbst. Die Güte des Seinsgrundes tritt daher in seiner Selbstmitteilung als der sich grund- und neidlos schenkenden Liebe in Erscheinung. Gut, d.h. sich selbst schenkende Liebe, ist der Seinsgrund aber bereits in sich selbst, nicht erst in seiner Beziehung nach außen. Da alle Wahrheit auf das Mysterium der Liebe zurückführbar ist,[85] gehört es zum Wesen der Wahrheit, das strahlende Geheimnis der Liebe zu offenbaren. In dieser Offenbarung wird der Seinsgrund transparant, er zeigt sich in seiner Erscheinung als Schönheit, die „das reine Strahlen des Wahren und des Guten um seiner selbst willen"[86] ist. So offenbaren Wahrheit, Gutheit und Schönheit in ihrer wechselseitigen Durchdringung „die unerschöpfliche Tiefe und den überbordenden Reichtum des Seins"[87], offenbaren die grundlose, sich verschenkende Liebe als das innerste Mysterium des Seins.[88]

IV.5. *Wahrheit als Teilnahme*

Die endliche Wahrheit des Geschöpfes nimmt seinsnotwendigerweise an der unendlichen Wahrheit Gottes teil, da die kreatürliche Welt Bild und Symbol des göttlichen Wesens ist: „Die Wahrheit dieser Welt hat zu ihrem Grunde die Wahrheit Gottes, die sich in ihr offenbart."[89] Das geschöpfliche Bild Gottes aber ist wesenhaft Gefäß der göttlichen Herrlichkeit und Werkzeug der Wahrheit Gottes.[90] Wenn aber die Natur des Geschöpfes eine Nachahmung der göttlichen Natur ist, dann liegt die Wahrheit der Freiheit des vernunftbegabten Geschöpfes darin, den göttlichen Willen in sich als göttlichen anzuerkennen und die Verfügung ihm allein zu überlassen.[91] Die Wahrheit Gottes aber geht das Geschöpf in jedem zeitlichen Augenblick, in zeitlichen Situationen an, deren letzter Entscheidungsernst in ihrer Bedeutsamkeit für die unvergängliche Ewigkeit begründet liegt.[92] Da zwischen weltlich-geschöpflicher und göttlicher Wahrheit ein Analogieverhältnis besteht, trägt jede weltliche Wahrheit die Verheißung ewiger und vollkommener Wahrheit in sich.[93]

---

[85] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 195: „Damit wird abermals der Gesamtsinn der Wahrheit als *Liebe* sichtbar."

[86] V. Balthasar, Theologik I, 254; zu von Balthasars Verständnis der Schönheit vgl. Klaghofer-Treitler, 57: „Schönheit wird gerade durch die Nichtidentität des identischen und nichtidentischen Wesens, durch die Nichtidentität des erscheinenden und nichterscheinenden Wesens konstituiert."

[87] V. Balthasar, Theologik I, 255.

[88] Zu v. Balthasars Verständnis des Seins als Liebe und zur Liebe als dem hermeneutischen Prinzip der gesamten Trilogie vgl. Plaga, 169-170.

[89] V. Balthasar, Theologik I, 278; vgl. hierzu ausführlich Theologik I, 257-267; zum Bild- und Gleichnischarakter der Welt gegenüber Gott vgl. Aidan Nichols OP. Say It Is Pentecost. A Guide Through Balthasar's Logic. Edinburgh: T&T Clark 2001, 57-59 ("The world as divine epiphany").

[90] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 268-269

[91] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 275: „Darum kann jede teilnehmende Angleichung der Kreatur an Gott nur in einer Einfügung ihrer kreatürlichen Freiheit in die absolute souveräne Freiheit des göttlichen Willens bestehen, der sich in ihr und über ihr offenbart. ... , besteht die Wahrheit des Geschöpfes einzig darin, diesen göttlichen Willen in sich als göttlichen anzuerkennen und die Verfügung ihm allein zu überlassen."

[92] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 277: „Gerade *weil* hinter dem vergänglichen Augenblick die unvergängliche Ewigkeit steht, ist die Vergänglichkeit so aufregend, so kostbar, so fordernd."

[93] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 287.

Abschließend werden einige zentrale Bestimmungen der philosophischen Theorie weltlicher Wahrheit, die von Balthasar in diesem ersten Band seiner Theologik entfaltet, noch einmal aufgenommen: Daß die Wahrheit des Seins im ganzen erschlossen ist, beruht auf einem freien Entschluß der ewigen Wahrheit Gottes, sich selbst zu offenbaren. Die Wahrheit Gottes aber ist bestimmt von seiner Liebe, die selbst kein fremdes Maß duldet und aller Dinge Maß – auch das der Wahrheit des Seins – ist.[94] Die Wahrheit des Geschöpfes aber reicht von seiner immanenten, formgebenden Idee über seine Idee im Weltzusammenhang, d.h. seinen Seinsort und damit seine Aufgabenbestimmung im Gesamtzusammenhang alles Lebendigen, bis zu seiner transzendenten, exemplarursächlichen Idee in Gott. Das Urbild des Geschöpfes in Gott aber ist ein Erzeugnis der göttlichen Liebe. Daher weiß sich das Geschöpf in seinem Urbild geborgen. So sieht Gott stets das innerste Wesen seiner Geschöpfe, deren Wahrheit ihm unverborgen ist. Diese wesenhafte Nacktheit der Kreatur vor ihrem Schöpfer fordert daher eine „bewusste Enthüllung: die Beichte und das Bekenntnis“[95]. Beichte und Bekenntnis werden hier nicht primär verstanden als ein sakramentaler Akt, sondern, dem noch vorausliegend, als Selbstenthüllung in der freiwilligen Selbsthingabe an die Wahl und damit an die Verfügung des göttlichen Willens.[96]

Daher ist Gott auch der einzige Ort, an dem die Geschöpfe füreinander enthüllt sind, in dem sie ihre gemeinsame Wahrheit besitzen. Die eigentliche Wahrheit des anderen wird jedem daher nur in der Wahrheit zugänglich, die Gott selbst ist.[97]

V. *Grundzüge des theologischen Wahrheitsverständnisses im zweiten und dritten Band der Theologik Hans Urs von Balthasars*

Mit dem zweiten Band der Theologik beginnt die im engeren, fachspezifischen Sinne theologische Untersuchung, sofern diese „aus theologischer Perspektive mit theologischen Methoden“[98] arbeitend die Selbstoffenbarung Gottes als die letzte Norm weltlicher Wahrheit zum Gegenstand hat.[99] Dieser zweite, theologische Teil der Theologik ist seinerseits in zwei Bände gegliedert. In Theologik II steht das theologische Problem im Zentrum: „Wie ist überhaupt göttliche, unendliche Wahrheit in geschöpfliche, endliche übersetzbar ?“[100] Da es auf Grund der Seinsanalogie kein einendes Drittes über Gott und der Welt gibt, kann nur Gott selbst eine solche Übersetzung leisten.[101] Daher muß in diesem zweiten, christologischen Band der Theologik die widerspruchsfreie Möglichkeit eines Gottmenschen als eines Wesens gezeigt werden, „das in

[94] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 301.

[95] V. Balthasar, Theologik I, 308.

[96] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 309: „Dieses Offenstehen des geschöpflichen Willens zum Verfügen des Willens Gottes ist die letzte Haltung der Kreatur zu Gott und der Inbegriff aller Vollkommenheit.“

[97] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, 310: „Will einer einen anderen erkennen, wie er in Wahrheit ist, so muß er ihn mit Gottes Augen zu betrachten versuchen, er muß, wie Gott, seine Mängel durch das Medium des Urbildes sehen und den Abstand zwischen Urbild und Abbild in einer allseits gerechten Liebe zu ermessen und zu überwinden suchen.“

[98] Vgl. Anm. 22.

[99] Vgl. Anm. 23.

[100] V. Balthasar, Theologik I, XVII.

[101] Vgl. Anm. 25.

sich selber die Transposition vom Urbild zum Nachbild zu leisten vermöchte, ohne das erste zu verfälschen"[102].

V.1. *Wahrheit als Selbstprädikation Jesu: Die christologische Dimension der Wahrheit*

In seinem johanneischen Einstieg zu Beginn dieses zweiten mit „Wahrheit Gottes" betitelten Bandes seiner Theologik weist Hans U. von Balthasar entschieden darauf hin, dass das genuin theologische Verständnis von Wahrheit als einer Selbstprädikation Jesu nach Joh 14,6 nicht von unten, d.h. nicht aus der im ersten Band der Theologik entfalteten Perspektive eines philosophischen, also von der natürlichen Vernunft konzipierten Wahrheitsverständnisses erreicht werden, sondern nur als Selbstbezeichnung und -bezeugung des gleichsam von oben herab kommenden Gottessohnes gegeben sein kann.[103] Mit anderen Worten: Das theologische Wahrheitsverständnis, das von Balthasar in den Bänden zwei und drei seiner Theologik entfaltet, ist ein, scholastisch gesprochen, *qua revelatione* gegebenes und unterscheidet sich darin fundamental von dem – zumindest dem Anspruch nach – *qua ratione* gegebenen philosophischen Wahrheitsverständnis, das im ersten Band der Theologik entfaltet worden ist.

Wahrheit als Selbstprädikation und Selbstbezeugung Jesu bezeichnet eine Differenz in der Identität: Jesus ist die Wahrheit selbst als der vom Vater zur Rettung der Welt Gesandte, indem er den Willen, die Gesinnung, das Werk des Vaters offenbar macht und auslegt.[104]

Als der den Vater durch Worte und Werke „Auslegende" (vgl. Joh 1,18) ist Jesus die Wahrheit. Weil jedoch Worte und Werke Jesu „«Auslegung» des Vaters im Sendungsauftrag sind, deshalb spricht die Wahrheit, die Jesus ist, ihre Worte nicht in Absolutheit aus sich, sondern in der Bezogenheit auf den Vater, den er auslegt ... und tut diese selbe Wahrheit ihre Werke nicht in Absolutheit aus sich"[105], sondern die Werke des Vaters. Jesus ist aber in seiner weltlichen Gestalt nur deshalb die Wahrheit als die ganze Unverborgenheit bzw. vollkommene Offenbarung des Vaters, weil er als der ewige Logos bereits innertrinitarisch Bild, Charakter, Abglanz, Ausdruck und

---

[102] V. Balthasar, Theologik I, XVII; vgl. hierzu auch Anm. 26.

[103] Vgl. v. Balthasar, *Theologik Zweiter Band. Wahrheit Gottes* (im folgenden zitiert mit „Theologik II"), Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985, 13: „Von dem, was im 1. Band als Wahrheit betrachtet wurde, zu diesem Ausspruch Jesu führt keine Kontinuität, nur ein Sprung. »Ich bin die Wahrheit« (Joh 14,6) als Wort einer Person, kann nicht von unten empor erreicht werden, sondern nur von oben herab, in der Bewegung eines, der von dort »gekommen« ist, um auf Erden diese Wahrheit sowohl zu sein, wie zu bezeugen: »Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, dass ich von der Wahrheit zeuge (martyrein)« (Joh 18.37)." Beide Aussagen stehen nebeneinander: Jesus ist und er bezeugt die Wahrheit." Zu dem „johanneischen Einstieg" im ganzen vgl. Aidan Nichols OP, 63-65.

[104] Vgl. v. Balthasar, Theologik II, 13: „Beide Aussagen stehen nebeneinander: Jesus ist und er bezeugt die Wahrheit. Beide können sachlich identisch sein; sie weisen dennoch auf eine Differenz hin. ... Er (sc. Jesus) ist also, wenn wir beide Aussagen in Übereinstimmung bringen, die Wahrheit als der vom Vater Gesandte; nicht indem er vom Vater als der Wahrheit zeugte (Gott wird in der Schrift des Neuen Bundes «die Liebe», aber nie «die Wahrheit« genannt), sondern indem er *als* der Gesandte, und zwar zur Rettung der Welt Gesandte (12,47), und damit den Willen, die Gesinnung, das Werk des Vaters Offenbarende, die Wahrheit ist. *Ist*, nicht bloß bezeugt."

[105] V. Balthasar, Theologik II, 14; vgl. hierzu die dort zitierten Belegstellen Joh 5,19; 10,37 und 12,48f.: „denn ich habe nicht aus mir selbst geredet; der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir geboten, was ich sagen und künden soll".

damit die bleibende Unverborgenheit des Vaters ist.[106] Daher kommt die Wahrheit innertrinitarisch und ökonomisch primär dem Sohn zu; innertrinitarisch beruht sie „auf dem Wunder der väterlichen Zeugung“[107], durch die sich der Vater im Logos ausdrückt und manifestiert; heilsgeschichtlich ist sie im inkarnierten Sohn verwirklicht, der mit seiner ganzen fleischgewordenen Existenz die Liebe des Vaters auslegt.

V.2. *Der Geist der Wahrheit: Die pneumatologische Dimension der Wahrheit*

Die Theologik schließt jedoch nicht mit diesem zweiten christologischen, sondern mit einem dritten pneumatologischen Band. Denn die Person des Gottmenschen ist dem vom Widerspruchssatz axiomatisch bestimmten natürlichen Begreifen des Menschen aus eigenem Vermögen heraus nicht zugänglich und verständlich. Daher bedarf die Übersetzung göttlicher Wahrheit in geschöpfliche Wahrheit innerhalb der Person Jesu Christi ihrerseits, um für den Offenbarungsempfänger verständlich und kommunikabel zu werden, einer eigenen Übersetzung in menschenmögliches Denken und Verstehen.[108] Diese Auslegung nun nicht mehr rein göttlicher, sondern gott-menschlicher in rein menschliche Wahrheit muß folglich wiederum Gott selbst, und zwar der mit Vater und Sohn wesensidentische und daher aus beiden hervorgehende Heilige Geist vornehmen, der, von Jesus verheißen, den Menschen in die ganze Wahrheit als der gottmenschlichen Auslegung des göttlichen Vaters einführen wird.[109] Wahrhaftiger, authentischer Ausleger der Wahrheit des Sohnes ist also der Geist der Wahrheit, der die Wahrheit weiß und von ihr Zeugnis gibt, weil er ihr innerlich ist; denn als der eröffnete Liebesraum zwischen Vater und Sohn ist der Hl. Geist der Geist der Wahrheit, der in die ganze Wahrheit als die vollkommene Offenbarkeit des Vaters im Sohn authentisch einführen, sie uns verständlich machen wird;[110] dies aber setzt voraus, dass der Geist

---

[106] Vgl. v. Balthasar, Theologik II, 119.

[107] Vgl. v. Balthasar Theologik II, 143: „ ... so lässt sich sagen, dass die Wahrheit primär dem Sohn sowohl innergöttlich wie ökonomisch zukommt, dass sie aber theologisch auf dem Wunder der väterlichen Zeugung beruht, die, von der Hypostase des Logos aus betrachtet, grundlose Liebe ist, dass alle Wahrheit also auf diesem unergründlichen, aber deswegen keineswegs irrationalen Grund aufruht“.

[108] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XVIII: „Aber gesetzt, dem menschgewordenen Logos sei eine gültige Übersetzung seiner göttlichen in seine menschliche Logik gelungen, die Frage, ob diese Übersetzung von den Menschen verstanden werden kann, ist damit noch nicht gelöst. Das Evangelium verneint dieses Verständnis, sogar bei Jesu engsten Jüngern: «Sie verstanden dieses Wort nicht, es war vor ihnen verborgen, sie sollten es nicht erfassen» (Lk 9,45). Es bedarf somit einer erneuten Auslegung, die ihnen von Jesus selber verheißen wird: «Was ich tue, verstehst du jetzt nicht, aber später wirst du es begreifen» (Joh 13,7). «Wenn der Geist der Wahrheit kommt, wird er euch in alle Wahrheit einführen» (Joh 16,13).“

[109] Vgl. v. Balthasar, Theologik I, XVIII: „«Wenn der Geist der Wahrheit kommt, wird er euch in alle Wahrheit einführen» (Joh 16,13). War Jesus der «Ausleger» des göttlichen Vaters (Joh 1,18), so wird der «Geist der Wahrheit» der Einführer in diese Wahrheit Jesu sein, der sich selbst als «die Wahrheit», die recht Auslegung Gottes bezeichnet hat. Diese Einführung in die gottmenschliche Auslegung wird den menschlichen Geist in die Richtigkeit der Logik des Logos einweihen.“ Zum Auslegungswerk des Heiligen Geistes nach v. Balthasar vgl. auch Aidan Nichols OP, 135-138.

[110] Vgl. hierzu ausführlich v. Balthasar, Theologik II, 15: „Es wird einer Auslegung des Auslegers bedürfen, eines der, rein auf diese Wahrheit bezogen, selbst als Wahrheit bezeichnet werden kann; dieser ist «der Geist der Wahrheit» (1 Joh 4,6), sofern er auf dem Höhepunkt des Auslegers, wo seine Auslegung «vollbracht» ist (Joh 19,30), zum Mit-Zeugen wird (neben «Wasser und Blut» aus der Seitenwunde: «auch der Geist gibt Zeugnis, denn der Geist ist die Wahrheit» 1 Joh 5,6), und als solcher der Eröffner und Eiseget in die Wahrheit des Auslegers, und nicht etwa in seine eigene: «Der Geist der Wahrheit wird euch in die ganze Wahrheit einführen, denn er wird nicht von sich selbst aus reden, sondern ... aus dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen» (Joh 16,13f).“

selbst göttlich, dass er selbst auch die Wahrheit ist.[111] Erst dieses zweifache Auslegungsverhältnis von Vater, Sohn und Hl. Geist erklärt, daß Jesus von sich nie anders spricht „als im Verweis auf den Vater, von dem her es (sc. das menschgewordene Wort) ist, und auf den Geist, mit dem zusammen es wirkt und dem es seine Auslegung überlässt, auf den hin es also wesenhaft ist."[112] Weil nur der Hl. Geist in die ganze Wahrheit der Auslegung des Vaters durch den Sohn einführen kann, wird er vom irdischen Jesus nach Joh 16,13f. für die Zukunft verheißen, denn Jesu Kreuz und Auferstehung stehen hier als die Vollendung seiner Wahrheit noch bevor. Das Auslegungswerk des Geistes der Wahrheit wird daher den Charakter einer Erinnerung an die unausschöpfliche Tiefe der Auslegungswahrheit Jesu annehmen und deshalb selbst unerschöpflich und damit unabschließbar für alle geschichtlichen Zeiten sein.

V.3. *Die zweifache trinitarische Dimension der theologischen Wahrheit*

So zeigt sich schlußendlich, dass die christlich-theologisch verstandene Wahrheit eine zweifache trinitarische Wahrheit sein muß: Denn sowohl die sachlich erste, die innergöttliche Wahrheit der Offenbarkeit des Vaters im Sohn durch den Hl. Geist als der Quelle und Frucht der Liebe zwischen Vater und Sohn ist eine trinitarische; als auch die sachlich zweite, die innergeschichtliche Wahrheit der Auslegung des für uns Menschen sonst verborgen gebliebenen Vaters durch den Sohn und ihres wesenhaft einfachen Liebesverhältnisses durch den Hl. Geist, ist eine trinitarische; diese Seinsordnung der beiden trinitarischen Wahrheiten kehrt sich jedoch unter dem Aspekt ihrer Erkennbarkeit für uns um: Denn nur von der sachlich zweiten bzw. abkünftigen, von der ökonomisch-trinitarischen Wahrheit her können wir etwas vom immanenten Sein der ersten trinitarischen Wahrheit, die Gott selbst ist, verstehen.[113]

---

[111] Vgl. v. Balthasar, *Theologik. Dritter Band: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987, 65: „Die Öffnung des Raumes der Liebe zwischen Vater und Sohn erfolgt im Sohn durch seine Hingabe an die Welt; entsprechend ist die Einführung des Geistes in diesen eröffneten Liebesraum, der die Wahrheit ist, zugleich die Hingabe des Geistes in den sein Zeugnis Empfangenden hinein." Daher wird auch der Geist, wie der Sohn, an einer Stelle der Schrift die Wahrheit (selbst) genannt, vgl. 1 Joh 5,6; im Unterschied hierzu wird der Vater in der Hl. Schrift allerdings nie «Wahrheit« genannt, da er als der ungezeugte Ursprung der beiden anderen innergöttlichen Hypostasen nichts ihm relational Zugrundeliegendes hat und daher auch nicht offenbar machen kann.

[112] V. Balthasar, Theologik II, 139.

[113] Vgl. v. Balthasar, Theologik II, 16: „So ist die eine Wahrheit – die Auslegung des Vaters durch den Sohn – , die ihrerseits durch den Geist ausgelegt wird, schließlich eine trinitarische Wahrheit, aber als aletheia (Enthüllung) eine in der Welt und für die Welt enthüllte, und anders als von dieser für die Welt enthüllten Wahrheit her, in keiner Ablösung von ihr, kann von der göttlichen (immanenten) Wahrheit gar nicht gesprochen, über sie gar nicht gedacht werden." Hierzu vgl. auch Strukelj, 510: „Die Wahrheit Gottes ist im Anfang wie in der Vollendung eine trinitarische."

Philotheos **3** (2003) 294-308

Wolfgang Gombocz Graz
Tanja Pihlar Graz/Kranj

Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj
Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien

Einleitung: Der Theologe und Philosoph Dr. Ludvik Bartelj feiert am 7. August 2003 seinen neunzigsten Geburtstag.[1] Der katholische Priester Bartelj ist nach wie vor „aktiv" berufstätig, d.h. er übt sein Amt als Pfarrer ebenso aus wie er gerade erst im Jahre 2003 ein weiteres *philosophisches* Werk veröffentlicht hat. Er ist Verfasser von mehr als zehn Büchern, welche in insgesamt 12 Bänden seit 1967 – allerdings alle ausnahmslos im Selbstverlag – erschienen sind; in Slowenien und Umgebung ist er de facto unbekannt, er ist im Allgemeinen und bis zum heutigen Tage übersehen worden. Ludvik Bartelj gehört – gemeinsam mit dem 1995 verstorbenen slowenischen Philosophen Cene Logar – zur jüngeren Generation der Veber-Schüler. France Veber/Franz Weber (1890-1975), der erste akademische Lehrer säkularer Philosophie an der 1918/1919 neu gegründeten Universität in Ljubljana und möglicherweise der bedeutendste Philosoph Sloweniens im 20. Jahrhundert, hat während seiner Lehrtätigkeit an der Philosophischen Fakultät der Universität Ljubljana (1920-1945) eine große Anzahl von Schülern ausgebildet. Unter seinen Studenten sind vor allem zu nennen: Der früh verstorbene Philosoph Klement JUG (1898-1924); der Philosoph und Pädagoge Franjo ČIBEJ (1901-1928); die Ordinaria für Geschichte der Philosophie Alma SODNIK (1896-1965); der Philosophiehistoriker und Übersetzer Mirko HRIBAR (1902-1999); der Ordinarius für Pädagogik Stanko GOGALA (1901-1987); der Schriftsteller und Dramatiker Vladimir BARTOL (1903-1967); der Philosoph Emil HROVAT (1909-1972); der Jurist und Verleger Rudolf TROFENIK (1911-1991); der Philosoph Herman LEŠANC (1914-1941); der Philosoph, Pädagoge und Psychologe Leon ŽLEBNIK (geb. 1918); und der Theologe und Ordinarius für Philosophie und Psychologie Anton TRSTENJAK (1906-1996).[2]

Ludvik Bartelj studierte ab 1932 Theologie in Ljubljana. Sein sofort einsetzendes Philosophiestudium an der Theologischen Fakultät wurde wesentlich vom führenden Neuthomisten Aleš Ušeničnik (1868-1952) geprägt. 1934 gewann Bartelj den universi-

---

[1] Dieser Aufsatz berücksichtigt Forschungsergebnisse des Lise Meitner-Projektes M680 des Österreichischen Wissenschaftsfonds-FWF (Wien). – Im Weiteren nimmt die Abhandlung Bezug auf Ergebnisse der FWF-Projekte P-07199, M-0043 und P-04867.

[2] Vgl. z.B. Rudolf Trofenik (1972): Franz Weber – Begründer der modernen Philosophie bei den Slowenen. In: *Vom Gegenstand zum Sein. Vom Meinong zu Weber* (Hg. Anton Terstenjak), München: Trofenik, 155-166; Wolfgang L. Gombocz (2001): Ende und kein Ende der Tradition der „Grazer Schule" / „Graška šola" in Slowenien. Anmerkungen zur beginnenden Historiographie. In: *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz* (Hg. Thomas Binder u.a.), Amsterdam: Rodopi, 263-287.

tären St. Sava-Preis auf Grund seiner Arbeit „Ein Vergleich von Webers Gottesbeweis aus der Tatsächlichkeit mit dem Kontingenzargument des Thomas von Aquin“. (Im selben Jahr erschien Webers *Buch über Gott* in slowenischer Sprache beim Verlag Mohorjeva in Celje.) Im Zusammenhang der preisgekrönten Schrift veranlasste Ušeničnik den jungen Preisträger, France Weber persönlich aufzusuchen. Ušeničnik und Weber standen ja seit Webers Augustinbuch von 1931 in regem Gedankenaustausch. Es kam zur ersten Begegnung zwischen Weber und Bartelj, die schließlich in eine lebenslange Freundschaft mündete und von beiden Seiten bis zum Tode Webers gepflegt wurde. 1937 zum Priester geweiht erhielt Bartelj in Dole pri Litiji eine erste Anstellung. Seit 1941 als Kaplan in der Stadt Kočevje/Gottschee sein Brot verdienend begann der junge Priester nun offiziell ein Studium der Philosophie an der Philosophischen Fakultät in Ljubljana, das bei der Zerschlagung Jugoslawiens im Frühjahr 1941 ebenso wie das Gottscheerland in der italienischen Besatzungszone zu liegen gekommen war. Bartelj schloss dieses Studium 1946 unter Aufsicht der Weber-Nachfolgerin Alma Sodnik erfolgreich ab, da Weber noch 1945 aus ideologischen Gründen frühzeitig in den Ruhestand versetzt worden war. Seit 1947 – also bereits 56 Jahre lang – wirkt Bartelj als Pfarrer des Wallfahrtsortes Dole pri Litiji, welchen er selten verlässt, wie z.B. 1990, als er das dritte Franz-Weber-Symposium in Maribor am Eröffnungstag durch seine Anwesenheit auszeichnete. Im reifen Alter von sechzig Jahren erwarb Bartelj 1973 – und noch zu Lebzeiten seines eigentlichen „Doktorvaters“ Weber – den *Doctor Theologiae*, und zwar auf Grund seiner 1967 veröffentlichten Monographie *Letzter Grund der realen erfahrungsmäßigen Welt ist Gott*. Hierin wird der Webersche Weg des Gottbeweisens von 1934 (*Knjiga o Bogu*) fortgeführt und durch zahlreiche weitere Gottesbeweise aus der Denk-Werkstatt Barteljs „ergänzt und vertieft“. Nach Barteljs eigenen Worten hat er seine Analysen des Weberschen Denkens methodisch aus der scholastischen Tradition gespeist; er schreibt: „Als ich an der Theologischen Fakultät studierte, studierte ich ebenso Vebers Philosophie und ich habe durch Vebers Erlebnisanalysen die scholastische Philosophie ergänzt. Vebers Umwege dagegen habe ich mit der scholastischen Philosophie gelöst“ (*Ontofilozofija*, 1994, 58). Die „voraus publizierte“ Dissertation war Barteljs erstes von nun bereits zwölf (!) Büchern[3] mit zusammen mehr als 2000 Druckseiten. Die erste Darstellung der Philosophie Barteljs stammt von Tanja Pihlar und wurde in deutscher Sprache unter dem Titel[4] „Von der Gegenstandstheorie zur Ontophilosophie. Ludvik Bartelj, ein Schüler France Vebers“ in den *Nachrichten [von] Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie* 7(1996) [=ISSN 1021-5492], in den Seiten 21-39, in Graz publiziert, wozu eine zweite deutsche Wortmeldung zu Bartelj von Jože Hlebš dazu zu

[3] Da drei seiner Bücher in zwei Bänden erschienen, war seine *Ontofilozofija* von 1994 bereits das zehnte Einzelstück; als letztes erschien, in einem Umfang von 26 Druckseiten, soeben (2003): *Kaj je človek?*. — Hier ist eine Liste aller seiner Bücher: *Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog*. Ljubljana: Samozaložba, 1967. – *Človek – svet – Bog*. Ljubljana: Samozaložba, 1970. – *Globinski razum in prastvarnost* I, II. Ljubljana: Samozaložba 1983. – *Globinski razum in stvarnost* I, II. Ljubljana: Samozaložba, 1983. – *Ontologika – analitika in kritika globinskega razuma*. Ljubljana: Samozaložba, 1987. – *Globinska psihologija religije*. I. *zv. Naravna religija*, II. *zv. Nadnaravna religija*. Ljubljana: Samozaložba, 1993. – *Ontofilozofija*. Ljubljana: Samozaložba, 1994. – *Psihologija kulture in civilizacije*. Ljubljana: Samozaložba, 1997. – *Kaj je človek*. Ljubljana: Samozaložba, 2003.

[4] Vgl. auch Tanja Pihlar: *Rezension zu*: Ludvik Bartelj: Psihologija kulture in civilizacije [Psychologie der Kultur und Zivilisation], Ljubljana: Eigenverlag 1997, 242, in: *Nachrichten [von] Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie* 8(1997), 62-64.

lesen ist. Hlebšs Band *Christliche Philosophie der Slowenen* (Klagenfurt/Celovec 1997) behandelt Bartelj in den Seiten 144-146.

France Weber/Veber, der von 1912 bis 1917 bei Alexius Meinong (1853-1920) an der Universität Graz studiert hatte, erhielt nach dem Zerfall der Österreichisch-Ungarischen Monarchie an der Universität zu Ljubljana eine Anstellung und brachte die „gegenstandstheoretische" Philosophie der „Grazer Schule" mit; in seinem weiteren Werdegang hat er jedoch die „Grazer Schule", die er von seinem Lehrer übernommen hatte, auf seine eigene Art und Weise weiter entwickelt, so dass man ihn als einen durchaus selbständigen Denker bezeichnen kann. In seinen Lehrveranstaltungen wurden vor allem folgende Problemkreise durchgenommen: Die Geschichte der Philosophie (im philosophischen Seminar behandelte er bedeutende Philosophen einschließlich zeitgenössischer – z.B. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger); die slowenische sowie die jugoslawische philosophische Tradition; auch Erkenntnistheorie, Psychologie, Ethik und Ästhetik.[5] Dazu ist anzumerken, dass Weber die letztgenannten Fragestellungen unter dem Aspekt der Gegenstandstheorie sowie unter dem seiner eigenen Philosophie abhandelte. Darüber hinaus ist der Einfluss der Grazer Schultradition auch aus den Semesterthemen in seinem philosophischen Seminar ersichtlich: Hier wurden z.B. Bernard Bolzano (SS 1922, WS 1922/23, WS 1943/44), Franz Brentano (SS 1932, WS 1937/38, SS 1938) und Ernst Mally (SS 1939) jeweils für ein ganzes Semester behandelt. Seine Vorlesungen zogen zahlreiche Hörer aus verschiedenen Studienzweigen an. Überdies war die Zahl von Studenten, die bei ihm promovierten, beträchtlich, besonders in den ersten Kriegsjahren (1941-1942: 6 Promotionen).[6] Seine Lehrinhalte fanden großen Widerhall in der Öffentlichkeit, wie aus der lebhaften Diskussion in slowenischen Zeitungen und Zeitschriften hervorgeht. Seine Lehrtätigkeit war die Zeit seiner größten Wirkung; er hat in dieser Periode alle seine vierzehn Bücher (ausschließlich in slowenischer Sprache) wie auch eine große Anzahl von Artikeln publiziert.[7] Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges änderte sich die Lage in der Abteilung für Philosophie schlagartig. Der Wechsel des Gesellschaftssystems hatte auch Veränderungen an der Universität Ljubljana zur Folge. France Veber wurde noch im Jahre 1945 aus politischen Gründen pensioniert - er war damals 55 Jahre alt. Im selben Jahr verzichtete er – „auf Anraten" – auf seine Mitgliedschaft in der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste (deren korrespondierendes Mitglied er seit 1940 gewesen war). Sein akademisches Leben fand damit ein abruptes Ende, ja er wurde aus dem öffentlichen Leben völlig verdrängt. Das Programm der Vorlesungen und der Seminare wurde den neuen Anforderungen angepasst: Der dialektische Materialismus, welcher für mehrere Dezennien die Stelle der führenden philosophischen Richtung einnehmen sollte, bildete den Kern der Lehrveranstaltungen. Die Schüler Webers wandten sich von der „gegenstandstheoretischen" Philosophie ab. Sie wid-

---

[5] Im Folgenden stützen wir uns auf Frane Jerman, Anton Žvan (1969): Filozofija. In: *Petdeset let Slovenske Univerze v Ljubljani 1919-69*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, 199-201; Frane Jerman (1987): *Slovenska modroslovna pamet*. Ljubljana: Prešernova Družba, 147-149.

[6] Vgl. Jože Kokole (1969): *Bibliografija doktorskih disertacij univerze in drugih visokošolskih in znanstvenih ustanov v Ljubljani 1920-1968*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, 167-168.

[7] Für seine Bibliographie s. Mechtild Stock und Wolfgang G. Stock (1990): *Psychologie und Philosophie der Grazer Schule*. 2. Bde. Amsterdam: Rodopi, 758-889; Drago Samec (1999): France Veber, človek in znanstvenik, plodoviti mislec tudi za današnjo rabo. In: *Kamniški sociološki zbornik* (Hg. Bojan Čas), Kamnik: Šolski center Rudolf Maister, 75-92.

meten sich entweder anderen akademischen Fachbereichen oder sie verlagerten ihr Interesse auf andere philosophische Richtungen. Jedoch kann man mit Recht behaupten, dass Ludvik Bartelj eine Ausnahme bildet. Er fuhr fort sich mit Vebers Philosophie intensiv zu beschäftigen, wobei man zwei Umstände berücksichtigen muss: Erstens stand Bartelj, der wie schon gesagt Veber bereits in den Dreißigerjahren persönlich kennen gelernt hatte, mit ihm bis zu dessen Lebensende (1975) in engem persönlichem Kontakt. Zweitens ist ein besonderer Umstand erwähnenswert: Bereits von Anfang seines Priesteramtes an lebte Bartelj abgetrennt vom akademischen Leben – er war nämlich in Kočevje und in Dole pri Litiji tätig, in zwei Pfarreien, die in sehr abgeschiedenen Gebieten Sloweniens liegen.

Ludvik Bartelj hat zahlreiche genuin philosophische Werke veröffentlicht. Es fällt auf, dass seine Erstlingsarbeit verhältnismäßig spät – er war damals schon 54 Jahre alt – veröffentlicht wurde. Im Gegensatz dazu folgten alle weiteren Bücher in relativ kurzer Zeit. Trotz der beachtlichen Zahl von Werken, die er bisher publiziert hat, ist seine Philosophie im slowenischen Raum mehr oder weniger unbemerkt geblieben, erst in den letzten Jahren hat das Interesse an seinem Denken zugenommen.[8] Bemerkenswert ist das Faktum, dass sein philosophisches System bereits in den ersten Werken vollständig ausgebildet ist. Deshalb kann man in seiner Philosophie weder eine Entwicklung noch eine wesentliche Änderung seiner Ansichten konstatieren. Außerdem sind in seinem philosophischen Systemganzen die einzelnen Bereiche so eng miteinander verbunden, dass es unmöglich ist, seine Werke Fachbereichen zuzuordnen oder sie getrennt voneinander zu behandeln.

I. Biographie

Ludvik Bartelj wurde am 7. August 1913 in Mirna Peč in Unterkrain geboren. Nachdem Beendigung des Gymnasiums in Novo Mesto studierte er von 1932 bis 1937 Theologie an der Theologischen Fakultät in Ljubljana. Schon während der Gymnasialzeit – als er Vebers Bücher zu lesen begann – entstand sein Interesse für Philosophie. An der Theologischen Fakultät wurde er von Aleš Ušeničnik (1868-1952) in die (neu)scholastische Philosophie eingeführt. Bald verfolgt(e) Bartelj das Ziel, die eben erwähnten philosophischen Richtungen zu verbinden. Am 4. Juli 1937 wurde Bartelj zum Priester geweiht. Zunächst arbeitete er als Kaplan in Dole pri Litiji, 1941 wurde er nach Kočevje versetzt. Im selben Jahr inskribierte er – auf Vebers Anregung hin – Philosophie an der Philosophischen Fakultät in Ljubljana (Ljubljana und Kočevje kamen 1941 in der italienisch besetzten Zone zu liegen). Obwohl er keine Lehrveranstaltungen im Philosophischen Seminar besuchen konnte, da Kočevje zu weit entfernt war, kam er jedoch regelmäßig nach Ljubljana, um seine Prüfungen abzulegen. Von seinen damaligen Lehrern sei Alma Sodnik (1896-1965) erwähnt, die im Jahr 1933 zur Privatdozentin ernannt worden war. Sein Philosophiestudium schloss Bartelj im Jahre 1946 ab.

1973 wurde Bartelj zum Doktor der Theologie promoviert. Als Dissertation wurde seine Schrift *Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog* (*Letzter Grund der realen erfahrungsmäßigen Welt ist Gott*) aus dem Jahr 1967 anerkannt. Wie eingangs erwähnt

---

[8] S. z.B.: Tanja Pihlar (1996): Von der Gegenstandstheorie zur Ontophilosophie. Ludvik Bartelj, ein Schüler France Vebers. In: *Nachrichten Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie* 7, 21-39; Joseph Hlebš (1997): *Christliche Philosophie der Slowenen*. Klagenfurt-Laibach-Wien: Hermagoras, 141-146.

sind in Barteljs philosophischem System die einzelnen philosophischen Disziplinen so sehr ineinander verwoben, dass es faktisch unmöglich ist, sie getrennt von einander zu behandeln. Deshalb können und sollen in der hier vorliegenden Darstellung nur einige zentrale Teile des Schaffens Barteljs aufgehellt werden: 1. Die Entwicklung der Gegenstandstheorie; 2. der Tiefen- und der Peripherieverstand; und 3. die Urwirklichkeit.

II. Die Entwicklung der Gegenstandstheorie

Bartelj zählt sich selbst zur Gegenstandstheorie in einem erweiterten Sinn, nach welchem zu ihr alle diejenigen Philosophen gehören, welchen das Streben gemeinsam ist, von den Erlebnissen zur realen erfahrungsmäßigen Welt zu gelangen. Die Gegenstandstheorie in diesem Sinn nennt er zunächst „Gegenstandsphilosophie" und später „Ontophilosophie". In seiner Erstlingsarbeit (1967) geht es ihm darum, „die Gedanken Vebers (...) zu erklären, zu vertiefen und weiterzuführen" (1983a I, 283), welche Veber in seinem umfangreichen Werk *Knjiga o Bogu* (1934)[9] niedergelegt hatte. Bartelj sagt dazu: „Ich habe mich an den Ausgangspunkt desjenigen gestellt, der aus einer Schule der Gegenstandsphilosophie hervorging und der in der Gegenstandsphilosophie ein gewisses Heimatrecht hat, der also die Verpflichtung haben darf, sie aber auch hat, die Arbeit auf dem Gebiet der Gegenstandsphilosophie weiterzuführen. Es war zum Beispiel nötig, die Frage des Gegenstandes selbst und die Frage einer endgültigen Begründung der Gegenstandsphilosophie zu lösen" (ebda, 283).

Was ist nun mit „Gegenstandsphilosophie" bzw. mit „Ontophilosophie" gemeint? Um auf diese Frage antworten zu können, ist es nötig, bei Barteljs Auffassung der Entwicklung der Gegenstandstheorie anzusetzen.

Mit diesem Thema beschäftigt sich Bartelj vor allem in seiner Dissertation (1967), im zweibändigen Opus (1983b), sowie in seinem vorvorletzten Buch (1994), das eine Zusammenschau seines philosophischen Denkens zu geben versucht. In den gut dreißig Jahren seiner Schriftstellertätigkeit kann man gewisse Veränderungen in Barteljs Ansichten konstatieren, welche jedoch nicht als wesentliche Änderungen, sondern eher als Ergänzungen der vorangehenden Positionen klassifiziert werden können. Interessant ist auch seine Interpretation der philosophischen Entwicklung seines Lehrers France Veber und damit allgemein der Gegenstandstheorie der Grazer Schule.

Im ersten Kapitel „Početek, razvoj in dokončna utemeljitev predmetne filozofije (Anfang, Entwicklung und endgültige Begründung der Gegenstandsphilosophie)" seiner Doktorarbeit geht es ihm um die Beleuchtung der Beziehung zwischen Alexius Meinong und dessen Schüler France Veber. Bartelj unterscheidet indes zwei Perioden in der Entwicklung der Gegenstandstheorie. Die erste Phase beginnt mit Meinong, der die Gegenstandstheorie begründet hat. Zu ihr gehört auch Veber zu Beginn seines Philosophierens. Was üblicherweise als Vebers eigene Entwicklung in eine von Meinong wegführende Richtung bezeichnet wird, hält Bartelj bloß für eine Ausweitung auf ein neues Gebiet, nämlich auf das Subjekt der Erlebnisse. Damit ist die Gegenstandstheorie, welche nun „Gegenstandsphilosophie" genannt wird, schließlich in ihre zweite Periode übergegangen. Der Anfang der zweiten Phase der Gegenstandstheorie lässt sich demnach genau lokalisieren: Ihn markiert das Erscheinen von Vebers *Filozofija*

[9] France Veber (1934): *Knjiga o Bogu.* Celje: Družba sv. Mohorja, 566 Seiten; engl. Übersetzung: *There is A God*. Chicago: Private Edition (Printed by Edinost Publishing Co.), 1942.

(1930).[10] Der entscheidende Schritt in der Entwicklung der Gegenstandstheorie war jedoch – laut Bartelj – Vebers Entdeckung der „Trefffunktion“, welche er zum ersten Mal in seinem Buch *Knjiga o Bogu* vorstellte. Nach Barteljs Auffassung wurde durch die Trefffunktion der Gegenstandsbereich der Gegenstandsphilosophie auf alle Gegenstände ausgedehnt (der Untertitel zu (1967) lautet: „Die Gegenstandstheorie erweitert ihren Bereich auf tatsächliche, reale Gegenstände der erfahrungsmäßigen Welt“). Der letzte Schritt in der Entwicklung der Gegenstandstheorie war – wie wir noch sehen werden – zugleich ihre endgültige Begründung. (Hier werden zuerst die gemeinsamen Grundzüge und anschließend die Hauptunterschiede zwischen den beiden Phasen der Gegenstandstheorie behandelt.)

Der Ausgangspunkt der Gegenstandstheorie/-philosophie liegt in den Erlebnissen, mittels welcher wir reale Gegenstände erkennen können, wobei jedes Erlebnis einen Gegenstand besitzt. Gemäß Bartelj gibt es drei Möglichkeiten für die Erklärung des Verhältnisses von Erlebnis und seinem Gegenstand: Entweder hängen die Gegenstände von den Erlebnissen ab (wie es der subjektive Idealismus behauptet), oder es hängen umgekehrt die Erlebnisse von den Gegenständen ab (wie es der Materialismus behauptet), oder es sind beide selbständige Entitäten, die voneinander unabhängig sind – wie es der Standpunkt des so genannten Dualismus lehrt, welchen auch die Gegenstandstheorie resp. die Ontophilosophie vertritt. Nachdem die Gegenstandstheorie/-philosophie vier verschiedene Klassen von Erlebnissen unterschieden hatte, hatte sie für jede Erlebnisart einen eigenen Gegenstand postuliert, ohne Rücksicht darauf, ob dieser Gegenstand überhaupt existiert, möglich oder unmöglich ist. Die wichtigste Leistung der Gegenstandstheorie/-philosophie sieht Bartelj in der Entdeckung, dass die Gegenstände realer, apsychologischer Natur sind. Damit wurde, wie er behauptet, jeder Idealismus, Phänomenologismus und Psychologismus bereits aus dem jeweiligen Prinzip überwunden, da ja alle von ihnen die Gegenstände mit psychischen Grundgebilden gleichsetzten.

Nach Barteljs Auffassung sind die grundlegenden Unterschiede zwischen den beiden Perioden der Gegenstandstheorie die folgenden:

(1) In der ersten Phase wurde lediglich das Verhältnis von Erlebnis und *dem Gegenstand des Erlebnisses* erforscht; hingegen wurde in der zweiten Phase außerdem das Verhältnis von Erlebnis und *dem Subjekt des Erlebnisses* in Betracht gezogen.

(2) Während sich die Gegenstandstheorie nur mit den „präsentierten“ Erscheinungen befasst hat, ist es der Gegenstandsphilosophie mit der Entdeckung *der Trefffunktion* gelungen, die Wirklichkeit selbst, welche hinter diesen Phänomenen steht, zu erreichen.

Ad (1): Alexius Meinong wie der frühe France Veber haben sich auf die Analyse der Gegenstände der Erlebnisse beschränkt. Später stellte (nach Bartelj) Veber fest, dass auch das Verhältnis von Subjekt und Gegenstand von gleicher Bedeutung ist. Gemäß Bartelj ist es nämlich für die endgültige Erkenntnis der Erlebnisse nötig, die Erlebnisse sowohl unter dem Gesichtspunkt ihrer Gegenstände als auch unter dem Gesichtspunkt ihrer Subjekte zu betrachten.

---

[10] France Veber (1930): *Filozofija. Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu.* Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna. Eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Vorlesungen über die Philosophie der Persönlichkeit. Prinzipielle Lehre über den Menschen und seine Stellung in der Schöpfung“ findet sich in Anton Terstenjak (Hg.): *Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber*. München: Trofenik, 1972, 167-319.

Ad (2): Um diese Unterscheidung zu erklären, möchten wir zunächst kurz den Begriff des Treffens der Wirklichkeit erörtern. Diesen Begriff hat Veber zum ersten Mal in *Knjiga o Bogu* entwickelt; ausführlicher jedoch wird er in seinem letzten publizierten Werk *Vprašanje stvarnosti* aus dem Jahr 1939[11] behandelt. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen dem Inhalt und dem Akt der Erlebnisse schreibt Weber den Erlebnissen eine doppelte Funktion oder Leistung zu: Das Präsentieren und das Treffen (oder Verfehlen). Zum Beispiel wird durch einen Erlebnisinhalt die tatsächliche Landschaft (diese oder jene Farbe u. dgl.) präsentiert, durch den Erlebnisakt wird aber die Tatsächlichkeit [slowenisch „istinitost" [veraltet]] (das „Gefärbte" u. dgl.) selbst getroffen. Die erste Funktion von Erlebnissen, das Präsentieren, vermittelt uns die bloßen Phänomene; hingegen stoßen wir mit dem Treffen „hinter" die Phänomene vor, es wird die Wirklichkeit selbst, die Substanz getroffen, wobei sie für uns „die prinzipielle Unbekannte" vorstellt. In Übereinstimmung mit Veber behauptet Bartelj, dass jegliches reale Phänomen aus zwei Komponenten besteht, und zwar aus dem Sein oder der Tatsächlichkeit (esse) und aus der Washeit oder dem Wesen (essentia) (vgl. 1967, 18). In diesem Zusammenhang unterscheidet er zwei Gegenstandsarten, von welchen eine bloß präsentiert, die andere hingegen nur getroffen (resp. verfehlt) werden kann. Genauer gesagt spricht er von „präsentierten" und „getroffenen" Gegenständen. In seinem Buch von 1967 werden die so genannten „getroffenen" Gegenstände ausführlich behandelt: Die Tatsächlichkeit, die wirkliche Kausalität,[12] die wirkliche Zeitlichkeit und Räumlichkeit, die Gültigkeit, die Erlebnisse und das Ich (die geistige Substanz), die materielle Substanz und die substanziellen Werte. Von diesen „getroffenen" Gegenständen unterscheidet Bartelj die entsprechenden „präsentierten" Gegenstände: Das Tatsächliche (slowenisch „istinito" [veraltet]), die geformte Zeitlichkeit und Räumlichkeit (slow. „oblična prostornost in časovnost"), das Gültige, die Akzidenzien (slow. „pripadnosti"), die akzidentellen Werte.

Wie schon erwähnt behauptet Bartelj, dass der Gegenstandstheorie in ihrer ersten Phase die Wirklichkeit selbst unzugänglich geblieben ist; es ist erst der Gegenstandsphilosophie gelungen, diese zu erreichen. Damit aber wird ihr Gegenstandsbereich, wie Bartelj meint, auf alle Gegenstände ausgeweitet: „Der Bereich der Gegenstandsphilosophie ist alles, vom reinen Nichts sowie von möglichen und unmöglichen Wesen bis zu allen realen Phänomenen der erfahrungsmäßigen Welt und des Lebens und schließlich bis zu jenem allerletzten Wesen, welches der gesamten erfahrungsmäßigen Welt und dem Leben den gesamten Inhalt gibt" (ebd., 49; vgl. 1983b II, 290). Oder kurz: „Was den Gegenstand unserer Erlebnisse darstellt, ist der Bereich der Gegenstandsphilosophie" (1967, 49).

Von Bartelj wird die Gegenstandsphilosophie nun nicht mehr als besondere philosophische Teildisziplin betrachtet, sondern als die grundlegende Disziplin, welche allen übrigen Gebieten der Philosophie vorausgeht. Daraus ergibt sich, dass die ursprüngliche Gegenstandstheorie nunmehr lediglich eine unter den philosophischen Disziplinen darstellt (vgl. 1983b I, 107).

---

[11] France Veber (1939): *Vprašanje stvarnosti. Dejstva in analize.* Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani mit Zusammenfassung in deutscher Sprache: *Die Frage der Wirklichkeit. Tatsachen und Analysen* (erschien auch als Separatdruck).

[12] Gemäß Bartelj besteht zwischen Ursache und Wirkung keine zeitliche Folge, sondern beide treten gleichzeitig auf: Die Ursache wird Ursache erst durch ihre Wirkung, die Wirkung ihrerseits kann nur dann auftreten, wenn die Ursache noch wirkt (1967, 23-26).

Bevor die Definition der Gegenstandsphilosophie erörtert wird, möchte ich noch auf Methode und Aufgaben der Gegenstandsphilosophie hinweisen. Da die Erlebnisse den ausschließlichen Zugang zur Wirklichkeit darstellen, ist es für unsere Erkenntnis der Wirklichkeit notwendig, diese Erlebnisse zu analysieren. Die Analyse gibt eine Erklärung des Wesens der Wirklichkeit. Bartelj bezeichnet die Methode der Gegenstandsphilosophie als „psychologisch-analytische" (1967, 49-50). Er schreibt der Gegenstandsphilosophie hauptsächlich zwei Aufgaben zu. Die erste Aufgabe besteht in der Erforschung der Gegenstände von Erlebnissen: Die Gegenstandsphilosophie muss sowohl die Ursache von Gegenständen als auch ihre Beziehung zu den entsprechenden Erlebnissen feststellen. Die zweite Aufgabe der Gegenstandsphilosophie liegt in der endgültigen Erkenntnis der Gegenstände – darauf werden wir im dritten Abschnitt etwas näher eingehen.

Die Definition der Gegenstandsphilosophie lautet bei Bartelj: „Die Gegenstandsphilosophie ist (...) eine Philosophie mit allen ihren Disziplinen, jedoch mit ihrer eigenen psychologisch-analytischen Methode, die ständig versucht, vom psychologischen in das apsychologische Gebiet, in die wirkliche, reale und erfahrungsmäßige Welt vorzudringen, und die versucht, sie endgültig zu erfassen" (ebd. 50).

Im Buch von 1994, welches eine Zusammenfassung von Barteljs Lehren darstellt, veränderte er seine Position in zwei (unseres Ermessens „unerheblichen") Punkten. Die erste Änderung ist, wie schon erwähnt, bloß terminologischer Natur. Bartelj ersetzt das Wort „Gegenstandsphilosophie" durch den Ausdruck „Ontophilosophie". Er führt folgende Definition von Ontophilosophie an: „Die Ontophilosophie ist die Philosophie, die das menschliche Seelenleben erforscht und analysiert. Ebenso erforscht und analysiert sie das menschliche Ich und alle seine Erlebnisse, welche apsychologische Wirklichkeiten der realen erfahrungsmäßigen Welt außerhalb des menschlichen Seelenlebens sind, einer von dem menschlichen Seelenleben vollständig unabhängigen Wirklichkeit" (1994, 7). Die zweite Änderung betrifft die Periodisierung, d.h. die „Zweiteilung" der Ontophilosophie aufgrund ihrer verschiedenen Ausgangspunkte. Zur ersten Periode zählt er Aristoteles, Thomas von Aquin, Scholastik und Neuscholastik; zur zweiten zählt er Bolzano, Brentano, Husserl, Meinong und Veber. Während diese von den menschlichen Erlebnissen ausgingen, bildet den Ausgangspunkt für jene die sinnliche Wahrnehmung. An dieser Stelle sei noch angemerkt, dass Bartelj jetzt behauptet, Veber sei bereits vom Anfang seines Philosophierens an ein Vertreter der Ontophilosophie gewesen: „(...) Veber war (...) immer ein Ontophilosoph" (ebd., 54).

III. Der Tiefen- und der Peripherieverstand

Da wir keinen anderen Zugang zur Wirklichkeit als unsere Erlebnisse besitzen, betrachtet Bartelj die Erkenntnistheorie, die nach ihm nicht von der Psychologie abzutrennen ist, als die grundlegende philosophische Disziplin. Aus diesem Grund beginnen fast alle seine Werke mit einem erkenntnistheoretischen Kapitel. In dieser Hinsicht folgt er seinem ehemaligen Lehrer Aleš Ušeničnik, für welchen die Erkenntnistheorie sozusagen den Eintritt in die Philosophie darstellt.

Für Bartelj ist es Aufgabe der Erkenntnistheorie, auf folgende Fragen zu antworten: „Erkennen wir wirklich? Was ist Erkenntnis? Ist unsere Erkenntnis auch wahr, bzw. ist es tatsächlich so, wie unser Verstand erkennt, dass es ist?" (1973, 19). Eine Beantwortung von derlei Fragen ist jedoch erst nach Analyse unseres Erkenntnis-

vermögens möglich. Nach Bartelj wird die Wirklichkeit selbst durch verschiedene Aspekte erfasst. In seinem Werk gibt er zwei verschiedene Einteilungen psychischer Grundgebilde an: Die erste und wichtigste ist die Einteilung der Erkenntnisvermögen, die andere ist die Einteilung der Erlebnisse, wobei beide einander nicht vollständig ausschließen: Gefühle gehören nämlich sowohl zur ersten als auch zur zweiten Einteilung. Zudem ist die zweite Einteilung der ersten untergeordnet; wie wir sehen werden, zählt Bartelj die Erlebnisse zu den Gegenständen eines Erkenntnisvermögens, d.i. des Tiefenverstandes.

Wenden wir uns zunächst der ersten Einteilung zu, die Bartelj zum ersten Mal im Werk von 1973 anführt. Er unterscheidet vier Erkenntnisvermögen: Die Sinneswahrnehmung, den Tiefenverstand, den Peripherieverstand und die Gefühle. Dabei sind die einzelnen Erkenntnisvermögen nicht vollständig voneinander abgelöst, sondern bedingen und ergänzen sich. Die einseitige Bevorzugung eines Erkenntnisvermögens vor den anderen führt demnach entweder zur Ablehnung kognitiver Erkenntnis (die einseitige Bevorzugung der Sinneswahrnehmung) oder zur Ablehnung der Sinneswahrnehmung resp. zur Ablehnung der Außenwelt (die einseitige Bevorzugung des Peripherieverstandes).

Den Ausgangspunkt unserer Erkenntnis bildet die Sinneswahrnehmung,[13] die allen Lebewesen eigen ist. Durch sie können wir die sinnlichen Qualitäten der realen Gegenstände wie z.B. Farbe, Härte, Temperatur usw. erfassen. Jedes Sinnesorgan kann dabei nur die ihm entsprechende sinnliche Qualität vermitteln, die Augen z.B. können nur die Farbe, nicht aber den Ton wahrnehmen. Im Gegensatz dazu ist das Wesen oder die Washeit (slowenisch kajstvo) eines Gegenstandes der Sinneswahrnehmung nicht zugänglich - wie wir sehen werden, kann dieses erst mit Hilfe eines besonderen Erkenntnisvermögens erfasst werden.

Das zweite Erkenntnisvermögen, welches jede Sinneswahrnehmung beim Menschen stets begleitet, nennt Bartelj „Tiefen-“ oder auch „Zentralverstand“ (slowenisch globinski razum).[14] Durch ihn können wir reale Gegenstände, wie z.B. einen Baum, ein Haus, eine Landschaft erfassen – er „schaut“, „sieht“, „trifft“ „die reale erfahrungsmäßige Welt“, „die äußeren Wirklichkeiten“ (1973, 20 ff.; in diesem Zusammenhang spricht Bartelj auch über „die äußere Wahrnehmung“). Dabei bilden jeweils der Akt des Tiefenverstandes und der Gegenstand ein Erlebnis. Die Erkenntnis des Tiefenverstandes ist intuitiv und *un*begrifflich, und zwar deshalb, weil sie unmittelbar ist. Seine Gegenstände sind weiters auch solche, die nicht unmittelbar wahrnehmbar sind, wie z.B. Gleichheit, Verschiedenheit, Ähnlichkeit, usw., sowie das Wesen der Gegenstände. Diese realen Gegenstände sind nach Bartelj die unmittelbaren Gegenstände des Tiefenverstandes, während er zu seinen mittelbaren Gegenständen die „vertretenden“ Gegenstände (slowenisch zastopniški predmeti), die bloß im Subjekt enthalten sind, zählt – darauf werden wir an anderer Stelle eingehen. Mittels des Tiefenverstandes erkennen wir schließlich auch die Erlebnisse – z.B. ich *empfinde*, *begehre*, *will* usw., welche unmittelbar getroffen werden (Bartelj spricht hier auch von „innerer Wahr-

[13] Diese Meinung korrigiert er 1994. Er behauptet nun, dass Erkenntnis des Tiefenverstandes auch ohne Sinneswahrnehmung möglich ist. Als Beispiel dafür werden Erlebnisse, welche der klinisch Tote erfährt, angeführt (ebd. 41).

[14] „Da dieser Verstand bis zum Wesen der Wirklichkeit vordringt, die Wirklichkeit analysiert, nennen wir ihn berechtigterweise den Tiefenverstand“ (1987, 88).

nehmung“) – sowie das Subjekt, die geistige Substanz. Neben der unmittelbaren Erkenntnis schreibt Bartelj dem Tiefenverstand zwei weitere Funktionen zu:

(1) Analyse der realen und der „vertretenden“ Gegenstände resp. Wirklichkeiten.
(2) Beurteilung, ob der „vertretende“ Gegenstand resp. die „vertretende“ Wirklichkeit dem realen Gegenstand resp. der Wirklichkeit entspricht, und die Fähigkeit festzustellen, dass er „sieht, dass er richtig sieht“.

Ad (1): Damit ist die Analyse der Gegenstände des Tiefenverstandes gemeint, das heißt die Analyse der Erlebnisse und der Gegenstände sowie die Analyse der „vertretenden“ Gegenstände. Das Ergebnis dieser Analyse ist die Erklärung des Wesens resp. der Natur der Gegenstände. An dieser Stelle sei noch angemerkt, dass das Ergebnis der Analyse von „vertretenden“ Gegenständen auf reale Gegenstände übertragbar ist, insofern die „vertretenden“ Gegenstände – wie wir sehen werden – den realen Gegenständen entsprechen. Ein Beispiel dafür ist die Analysis in der Mathematik, welche sich – laut Bartelj – lediglich mit „vertretenden“ Gegenständen beschäftigt.

Ad (2): Hier handelt es sich um ein Wahrheitskriterium. Anknüpfend an die Korrespondenztheorie, gemäß welcher die Wahrheit in der Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und dem Objekt der Erkenntnis besteht, behauptet Bartelj, dass eine Erkenntnis nur dann wahr ist, wenn die „vertretenden“ Gegenstände den realen Gegenständen entsprechen. Nach Bartelj kommt der wahren Erkenntnis Evidenz zu. In seiner Erklärung der Evidenz schließt er an die Auffassung von Aleš Ušeničnik an. In diesem Zusammenhang spricht Ušeničnik von „reflexio completa“ oder von der „Sich-selbst-Sichtbarkeit“ (slowenisch sebevidnost).[15] Unter „Sich-selbst-Sichtbarkeit“ versteht er die Fähigkeit der Vernunft, sich auf ihre eigenen Akte zu beziehen und sie zugleich als Objekte zu betrachten. Oder mit anderen Worten: Wenn wir auf diese Art und Weise erkennen, sind wir uns bewusst, dass wir einen Akt der Erkenntnis vollziehen, was Bartelj pointiert in dem Satz ausdrückt, dass „der Tiefenverstand sieht, dass er richtig sieht“. Daraus ist für Bartelj auch ersichtlich, dass das Subjekt der Erkenntnis geistigen Wesens ist. Im Weiteren schreibt Bartelj der Evidenz eine Abstufung zu: Während die Erkenntnis der inneren Wahrnehmung (d.h. die Erkenntnis des Tiefenverstandes) maximale Evidenz besitzt, ist hingegen die Erkenntnis der äußeren Erkenntnis (d.h. die Erkenntnis der Sinneswahrnehmung und des Tiefenverstandes) nur in geringerem Ausmaße evident. Von der Evidenz unterscheidet Bartelj die Gewissheit, wobei die letztere auf Evidenz gründet. Seine Erklärung der Gewissheit besteht darin, dass wir, wenn wir evidente Erkenntnis besitzen, eben dies mit Gewissheit erkennen (vgl. 1973, 31).

Obwohl der Tiefenverstand allen Menschen gemeinsam sei, meint Bartelj, er wäre in der Geschichte der Philosophie mehrmals entweder völlig in Abrede gestellt worden oder es wäre ihm nur eine untergeordnete Stelle zugeschrieben worden. Bartelj sagt pointiert: „Wer behauptete, er hätte keinen Tiefenverstand und könne mit ihm nichts erkennen, der wäre einem Menschen ähnlich, der behauptete, er hätte keine Augen und sähe mit ihnen nicht, würde aber trotzdem die ganze Zeit mit ihnen die Dinge um sich betrachten“ (1994, 25). Andrerseits haben den Tiefenverstand, so meint Bartelj weiter, einige Philosophen – wenngleich vollkommen unbewusst – vorausgesetzt und wurden von ihm – als einem „unbekannten Führer“ (ebd. 25) – geleitet. Dies gilt sowohl für diejenigen Philosophen, welche von „Intuition“ sprechen, als auch für die so genannten „Gegenstands-“ resp. „Ontophilosophen“.

---

[15] Vgl. Aleš Ušeničnik (1941): *Izbrani spisi*, VII. zv., Filozofija I, O Spoznanju, Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna, 47-48.

Das dritte Erkenntnisvermögen, welches Bartelj „peripheren“ oder auch „reinen“ Verstand (slowenisch periferni razum) nennt, ist vom Tiefenverstand vollständig abhängig: „Nichts ist im peripheren, reinen Verstand, was nicht vorher im Tiefenverstand war“ (1994, 22).[16] Das bedeutet, dass der Peripherieverstand – an und für sich betrachtet – vollständig inhaltslos ist; einen Inhalt erhält er erst durch den Tiefenverstand (in diesem Zusammenhang spricht Bartelj auch von einer „Tabula rasa“, vgl. ebd. 16). Die beiden Verstandesarten, welche sonst „nur zwei Zweige ein und derselben Vernünftigkeit“ (1973, 23) darstellen, unterscheiden sich voneinander sowohl durch ihre Funktionen als auch durch ihre Gegenstände. Dem Tiefenverstand werden, wie schon erwähnt, drei Funktionen zugeschrieben: Die Erkenntnis der realen Gegenstände, die Analyse der realen und der „vertretenden“ Gegenstände sowie die Fähigkeit, diese Gegenstände miteinander zu vergleichen. Im Gegensatz dazu ist die einzige Funktion des Peripherieverstandes, die Erkenntnis des Tiefenverstandes begrifflich zu bestimmen. Damit sind wir dann in der Lage, diese Erkenntnisse auch anderen Menschen mitzuteilen. Diese Funktionen von beiden Verstandesarten sind unablösbar miteinander verbunden, was bedeutet, dass die Erkenntnis des Tiefenverstandes ohne Peripherieverstand unbegrifflich wäre, während letzterer ohne Tiefenverstand keinen Inhalt hätte. Daraus folgt, dass die beiden Verstandesarten ihrer Provenienz nach sowie ihrem Charakter nach verschieden sind: Der Tiefenverstand ist primär und seinem Charakter nach aktiv,[17] der Peripherieverstand ist dagegen sekundär und passiv. Was den zweiten Unterschied zwischen dem Tiefen- und dem Peripherieverstand angeht, handelt es sich um den Unterschied zwischen dem Inhalt eines psychischen Gebildes und dem Gegenstand. Es sei noch angemerkt, dass Bartelj in beiden Fällen von Gegenständen spricht: Für die Gegenstände des Tiefenverstandes verwendet er den Ausdruck „realer Gegenstand“; dagegen benutzt er für den Inhalt den Ausdruck „vertretender Gegenstand“.[18] Die besondere Erklärung dieses Unterschiedes bei Bartelj kann zweifach entwickelt werden. Der erste Punkt betrifft das Auftreten der „vertretenden“ Gegenstände: Wenn wir etwas mittels des Tiefenverstandes erfassen, tritt gleichzeitig im Peripherieverstand ein „vertretender“ Gegenstand auf, welcher dann in unserem Gedächtnis behalten wird. Der zweite Punkt liegt in der Entsprechung von „vertretenden“ Gegenständen und den realen Gegenständen. In diesem Zusammenhang spricht Bartelj von einem ontologischen Parallelismus von materialer und geistiger Welt. Eine Ausnahme bildet die Phantasie. In diesem Fall entspricht dem „vertretenden“ Gegenstand – wie z.B. einem Kentauren oder einem goldenen Berg – kein realer Gegenstand. Die Phantasie ist indes – obwohl sie auch Neues erzeugen kann – in ihrem Schaffen grundsätzlich beschränkt. Gemäß Bartelj kann die Phantasie nur derartige Gegenstände hervorbringen, welche aus Gegenständen, die realen Gegenständen entsprechen, bestehen. In einigen Fällen

[16] Aufgrund der unterschiedlichen Rolle, welche den beiden Verstandesarten in der Philosophie zugeschrieben wurde, unterscheidet Bartelj die Philosophie des Okzidents von derjenigen des Orients. Da in der orientalischen Philosophie dem Tiefenverstand eine entscheidende Rolle zugeschrieben wurde, nennt sie Bartelj auch Philosophie des Tiefenverstandes; jene des Okzidents hingegen wird – insofern sie dem Peripherieverstand den Vorzug gibt – auch Philosophie des Peripherieverstandes genannt.

[17] Andrerseits ist der Tiefenverstand auch passiv, und zwar insofern er die Wirklichkeit nur erkennen, nicht aber auch erzeugen kann.

[18] Diesen Unterschied erwähnt Bartelj bereits in seiner ersten Publikation (1967). Darin unterscheidet er bei jedem Erlebnis zwischen dem Akt, dem Inhalt – oder dem „vertretenden“ Gegenstand in seiner Terminologie – und dem Gegenstand (ebd. 17).

sind aber neue Gegenstände auch realisierbar – hier handelt es sich z.B. um den Entwurf eines Gemäldes, eines Romans, einer Symphonie, usw.

Nach Bartelj werden „vertretende“ Gegenstände als Inhalte durch Begriffe bezeichnet. Das Problem des Ursprunges der Begriffe, welches seiner Meinung nach in der Geschichte der Philosophie bisher vollständig unzutreffend gelöst wurde (wie z.B. mittels der Wiedererinnerung bei Platon oder durch apriorische Kategorien bei Kant), kann mittels seiner Erklärung des Auftretens von „vertretenden“ Gegenständen schließlich doch einer Lösung zugeführt werden. Er bezeichnet die Begriffe als „mehr oder weniger allgemeine Beziehungen, welche sich demjenigen, was wir denken, nur mehr oder weniger annähern“ (1973, 22). Die Begriffe sind keine präzisen Ausdrücke für die Gegenstände, welche sie bezeichnen, sondern sie fungieren als „Bindeglieder“ zwischen dem Tiefen- und dem Peripherieverstand. In Barteljs eigener Formulierung: „Nur die begriffliche Erkenntnis des Peripherieverstandes hilft uns die Kluft zu überbrücken, welche sich sonst unumgänglich zwischen unserem tiefen, zentralen Verstand und unserem besonderen peripheren Verstand auftun würde“ (ebd. 22). Alle unsere Begriffe haben ihren Ursprung in der realen Außenwelt. Bartelj unterscheidet zwei Begriffsarten, eigentliche und analoge Begriffe. Letztere sind diejenigen Begriffe, mit deren Hilfe psychische Gebilde bezeichnet werden (z.B. Ich, Geist), und zwar ausschließlich auf negative Art und Weise (ein Geist etwa wird als immaterielle Substanz bezeichnet); erstere hingegen sind Begriffe, mit deren Hilfe die Gegenstände in der Außenwelt (ein Baum, ein Haus) bezeichnet werden. Insofern „vertretenden“ Gegenständen reale Gegenstände entsprechen, kommt ihnen auch Objektivität zu.

Nach Bartelj ist weder dem Tiefen- noch dem Peripherieverstand Vollständigkeit/ Vollkommenheit zuzuschreiben, da beide von einander abhängig sind – die Erkenntnis des Tiefenverstandes wird durch den Peripherieverstand begrifflich bestimmt und der Tiefenverstand gibt dem Peripherieverstand das Material. In ihrer Natur ist die Doppeltheit enthalten: Die Gegensätze von Fülle – Leerheit, Positivität – Negativität usw., was heißt, dass sie ihren Inhalt nur von dem Urverstand, von Gott erhalten. Im Urverstand ist keine Doppeltheit mehr enthalten, er ist „der eine und der einzige Urverstand“ (1973, 49); seiner Natur nach ist er aktiv und schöpferisch, ihm sind „alle Wirklichkeiten immer anwesend, er sieht immer alles“ (ebd.).

Wenden wir uns nun der zweiten – eingangs erwähnten – Einteilung der Erlebnisse durch Bartelj zu. In Übereinstimmung mit Veber teilt er die Erlebnisse in Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Bestrebungen. Jedoch meint er, dass in dem „tiefen Gemüt“ weitere eigene Elementarerlebnisse zu finden sind. In (1973) (vgl. auch 1993 I, 37-65) behandelt er ausführlich folgende Klassen von Elementarerlebnissen:

i. das Lieben und das Hassen;
ii. das ethische Erlebnis;
iii. das Wollen;
iv. das Bereuen;
v. das Hoffen und das Fürchten;
vi. das Sich-Ängstigen und das Mutigsein;
vii. das Beten.

IV. Die Urwirklichkeit

In Barteljs philosophischem System wird Gott – in seiner Terminologie die „Urwirklichkeit“, die „Urrealität“ – die Rolle eines letzten Grundes zugeschrieben. Aus diesem Grund ist dieses Thema mit denjenigen, welche in den vorangehenden Abschnitten behandelt wurden, unablösbar verbunden. Besonders eingehend hat Bartelj dieses Thema in (1967) behandelt, worin er Beweise Vebers für das Dasein Gottes aus dessen Buch *Knjiga o Bogu* (zu denen er zahlreiche eigene Beweise hinzugefügt hat) analysiert; weiters in (1983a); hier wird die Erkenntnis der Urwirklichkeit sowohl bei verschiedenen Philosophen (erster Band) als auch in der Hl. Schrift, bei den Kirchenvätern sowie nach der offiziellen Lehre der katholischen Kirche (zweiter Band) dargestellt; dazu kommt noch sein umfangreichstes Werk (1993), in welchem im ersten Band die Naturreligion(en) und im zweiten die übernatürliche(n) Religion(en) behandelt werden.

Kehren wir nun zur Entwicklung der Gegenstandstheorie zurück. Der letzte Schritt dieser sollte ihre endgültige Begründung sein. In seinem Buch *Letzter Grund der realen erfahrungsmäßigen Welt ist Gott* schreibt Bartelj der Gegenstandstheorie/-philosophie, wie gesagt, die Aufgabe zu, die Gegenstände endgültig zu erkennen. Dabei stellt sich die Frage, ob die Gegenstände von sich selbst oder von etwas anderem ihren Inhalt erhalten. Damit wird zugleich auf die Frage geantwortet, worin die Gegenstände begründet sind. Gemäß Bartelj beschäftigen Veber diese Fragen im Buch *Knjiga o Bogu,* wo er fünf Wege („Tatsächlichkeitsweg“, „Gültigkeitsweg“, „Persönlichkeitsweg“, „Wertweg“ und „Wesensschauweg“) zur Anerkennung der Existenz Gottes erörtert. Die Antwort darauf wird jedoch erst nach Analyse der einzelnen Wirklichkeiten, von denen uns jede unmittelbar zu Gott führt, möglich. Als Beispiel für die endgültige Erkenntnis der Gegenstände sei der Beweis aus dem Unterschied zwischen dem Tatsächlichen (essentia) (slowenisch istinito [veraltet]) und der Tatsächlichkeit (esse) (slowenisch istinitost [veraltetet]) angeführt (1967, 51). Gemäß Bartelj sind diese beiden Entitäten unablösbar miteinander verbunden, was bedeutet, dass die eine nicht ohne die andere fortbestehen kann. Würde man lediglich eine von diesen beiden Entitäten betrachten, würde diese sogleich ins reine Nichts entschwinden (Veber sagt hingegen, dass dies nur für die Tatsächlichkeit gilt). Beide Entitäten haben keinen selbständigen eigenen Inhalt. Daraus folgt, dass sie ihren Inhalt von einem anderen Wesen erhalten müssen. Im Weiteren werden dann zwei Möglichkeiten untersucht: Ist dieses Wesen entweder das Tatsächliche oder die Washeit? Er stellt fest, dass die Tatsächlichkeit ihren Inhalt nicht von dem Tatsächlichen erhalten kann, sonst würde ja jede Änderung aus dem Tatsächlichen ins Untatsächliche (wie beispielsweise die Zerstörung eines Gebäudes durch ein starkes Erdbeben) unmöglich, bzw. umgekehrt - die Tatsächlichkeit ist also unter diesem Aspekt inhaltlich leer. Ebenso wird auch die Washeit abgelehnt: Demnach kann die Tatsächlichkeit ihren Inhalt nicht von der Washeit, die nur als etwas Mögliches zu bezeichnen ist, erhalten (oder wie Bartelj schreibt: „Ex possibili non consequitur verum“, ebd. 56). Das gleiche gilt auch für das Tatsächliche. Um auf diese Frage antworten zu können, ist es nötig, die „waagerechte“ Reihe von gleichartigen Phänomenen zu verlassen. Man muss die Antwort darauf in der senkrechten Reihe suchen: Damit ist ein Wesen, welches außerhalb des Gegensatzes zwischen der Tatsächlichkeit und dem Tatsächlichen steht, gemeint, und es ergibt sich, dass die Tatsächlichkeit ihren Inhalt von einem Wesen, welches seinen Inhalt aus sich selbst hat, erhält. Dieses Wesen ist Gott resp. die Urwirklichkeit. Im oben genannten Buch hat Bartelj zu

dem „Tatsächlichkeitsweg“ noch folgende Beweise hinzugefügt (72-77): Die wirkliche Zeitlichkeit erhält ihren Inhalt von der Ewigkeit (Gottesbeweis aus der wirklichen Zeitlichkeit); die möglichen und durch die Möglichkeit begrenzten erfahrungsmäßigen Erscheinungen erhalten ihren Inhalt vom notwendigen Wesen (Gottesbeweis aus der Möglichkeit der Schöpfung); die erfahrungsmäßigen, räumlich und zeitlich begrenzten Erscheinungen erhalten ihren Inhalt von der allgegenwärtigen und ewigen Urtatsächlichkeit (Gottesbeweis aus der räumlichen und zeitlichen Lokalisation der Schöpfung). Nach Bartelj hat demnach die Gegenstandsphilosophie resp. die Ontophilosophie ihren letzten Gegenstand erreicht, wodurch sie endgültig begründet wird.

Auch in seinen späteren Werken vertritt Bartelj die Ansicht, dass man bei der Erkenntnis Gottes von verschiedenen Wirklichkeitsebenen der realen erfahrungsmäßigen Welt ausgehen muss. Nun behauptet er, dass Gott einen Gegenstand des Tiefenverstandes abgibt. Wie schon erwähnt, kommt dem Tiefenverstand die Fähigkeit zu, das Wesen von Gegenständen zu erkennen. Im Wesen ist neben dem Wirklichen auch Mögliches enthalten (so ist im Weizenkorn schon alles, was erst später aus ihm wachsen wird, enthalten). Für ihn bedeutet das, dass der Tiefenverstand, wenn er einen Gegenstand erkennt, zugleich auch erfassen kann, dass dieser Gegenstand seiner Natur nach „widersprüchlich“ ist, oder mit anderen Worten: Der Tiefenverstand erkennt, dass dieser Gegenstand seinen Inhalt von einem anderen Wesen erhalten muss. Gott ist demnach jener Gegenstand des Tiefenverstandes, den er direkt aus der realen erfahrungsmäßigen Welt erkennen kann: „Er stellt einen Uhrmacher aus der Uhr und Gott aus der realen erfahrungsmäßigen Welt fest“ (1983a I, 8), wobei er unmittelbar getroffen wird. Den Beweisen für das Dasein Gottes wird lediglich die Rolle zugeschrieben, diese Erkenntnis des Tiefenverstandes begrifflich zu bestimmen. Gott resp. die Urwirklichkeit wird dabei immer nur durch verschiedene Aspekte erfasst: „Der Tiefenverstand schaut durch die erfahrungsmäßig widersprüchliche Wirklichkeit die Urwirklichkeit; durch die widersprüchliche Tatsächlichkeit und durch das Sein, die Urtatsächlichkeit, das Ursein, welches auch das Wesen der Urwirklichkeit ist; durch die widersprüchliche Selbständigkeit die Urselbständigkeit, die Urvollheit, die Urpersönlichkeit, die Urvollkommenheit; durch die Zeitlichkeit die Ewigkeit; durch die Räumlichkeit die Allerortsheit; durch die Gültigkeit die Urgültigkeit; durch die Gesetzlichkeit die Urgesetzlichkeit; durch die Zweckmäßigkeit den Verstand; durch das Leben das Urleben; durch die Geistigkeit der Seele die Urgeistigkeit; durch den Menschenverstand den Urverstand; durch den menschlichen freien Willen die Urfreiheit; durch die menschliche Person die Urpersönlichkeit; durch die Tätigkeit die Urtätigkeit, usw.“ (ebd. 290). Obwohl man die Urwirklichkeit durch verschiedene Aspekte erkennen kann, bleibt sie für uns „unerfassbar und unnennbar“ (ebd. 290). Das bedeutet, dass wir weder mittels des Tiefenverstandes Gott vollständig erkennen können, noch wird diese Erkenntnis mit einem eigentlichen Begriff bezeichnet. Im Gegensatz dazu kann man für Gott nur analoge Begriffe benutzen; deshalb wird bei Bartelj jedem Begriff, der Gott bezeichnet, das Präfix „Ur-“ beigefügt.

Wie ausgeführt war das Interesse an der Philosophie, die Barteljs Lehrer France Veber vertreten hat, in der Zwischenkriegszeit sehr lebhaft; nach dem Jahr 1945 und nach dem Wechsel des Gesellschaftssystems hat sie jedoch den „neuen Bedürfnissen“ nicht mehr entsprochen. Damit wurde Vebers wissenschaftliche Tätigkeit unterbrochen, er selbst veröffentlichte bis an sein Lebensende (er ist im Jahr 1975 verstorben) fast nichts mehr. Im Weiteren verschwanden Veber und seine „Schule“ gänzlich in der

ideologisch bedingten Versenkung. Diese Situation hat sich erst nach einem Vierteljahrhundert zum Besseren gewendet; seine Philosophie wurde langsam „wiederentdeckt“, worüber die Neuauflagen seiner Werke (ein Wiederabdruck der *Ästhetik* erschien im Jahr 1985), die Veröffentlichungen einzelner seiner Aufsätze sowie die Literatur über seine Philosophie, ein Zeugnis ablegen. 1972 erschien in München ein Sammelband *Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber* (herausgegeben von Anton Terstenjak), an welchem slowenische (Anton Terstenjak, Dušan Pirjevec, Ivan Urbančič u.a.) als auch österreichische Autoren (Karl Wolf) mitgewirkt haben; im Grunde genommen wurde in diesem Band Vebers Philosophie zum ersten Mal im deutschen Sprachraum vorgestellt. Im Dezember 1996 wurde Veber von der Slowenischen Akademie der Wissenschaft und Künste postum rehabilitiert. 1986, 1988, 1990 und 2000 wurden vier internationale Konferenzen zur Philosophie von France Veber in Österreich und in Slowenien (bis 1991 noch Jugoslawien) veranstaltet. Im letzten Jahrzehnt hat das Interesse für seine Philosophie und für seine „Schule“ weiter zugenommen. Eine umfassende Darstellung und Bewertung der Philosophie France Vebers sowie seiner „Schule“ ist nach wie vor ausständig.

LUDVIK BARTELJ: BIBLIOGRAPHIE

(Die Titel werden zuerst in der Originalsprache und dann in deutscher Übersetzung angeführt.)

(1967): *Zadnji temelj izkustvenega realnega sveta je Bog*. (*Letzter Grund der realen erfahrungsmäßigen Welt ist Gott*.) Hg. im Selbstverlag. Ljubljana. IX + 154 S. (Das Geleitwort stammt von France Veber.)[19]

(1970a): *Človek – Svet – Bog*. (*Mensch – Welt – Gott*.) Hg. im Selbstverlag. Ljubljana. 180 + (I) S. (Das Geleitwort stammt von France Veber.)

(1983a): *Globinski razum in prastvarnost* I, II. (*Tiefenverstand und Urwirklichkeit*.) Hg. im Selbstverlag. Ljubljana. 295 S. bzw. 158 S.

(1983b): *Globinski razum in stvarnost* I, II. (*Tiefenverstand und Wirklichkeit*.) Hg. im Selbstverlag. Ljubljana. 186 S. bzw. 337 S.

(1987): *Ontologika – analitika in kritika globinskega razuma*. (*Logik – Analytik und Kritik des Tiefenverstandes*.) Hg. im Selbstverlag. Ljubljana. 199 S.

(1993): *Globinska psihologija religije*. I. *zv. Naravna religija*, II. *zv. Nadnaravna religija*. (*Tiefenpsychologie der Religion*. 1. Bd. *Naturreligion*, 2. Bd. *Übernatürliche Religion*.) Hg. im Selbstverlag. Ljubljana. 253 S., 410 + 22 S.

(1994): *Ontofilozofija*. (*Ontophilosophie*.) Hg. im Selbstverlag. Ljubljana. 59 S.

(1997): *Psihologija kulture in civilizacije. (Psychologie der Kultur und Zivilisation.)* Hg. im Selbstverlag. Ljubljana. 242 S.

(2003): *Kaj je človek?*. (Was ist der Mensch?) Hg. im Selbstverlag. Ljubljana. 26 S.

[19] Eine Zusammenfassung in deutscher Sprache erschien – zusammen mit Dela Dr. Franceta Vebra, prikazi in ocene njegovih del ter razprave o njegovi filozofiji (Bibliografija). (Die Werke von Dr. France Veber, die Darstellungen und Besprechungen seiner Werke sowie die Abhandlungen über seine Philosophie (Bibliographie).) – als Separatdruck (Hg. im Selbstverlag. Ljubljana 1972. S. (II)+IV+11.)

Philotheos **3** (2003) 309-314

Irinej Dobrijević
Washington

The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration

Located at the very gate of East and West, the Balkans are a crossroad for the convergence of civilizations and the clash of faiths, cultures and traditions: beginning with the Byzantine and Latin missionaries to the imperialism of the Ottoman and Austro-Hungarian Empires; from the creation of the Kingdom of the Serbs, Croats and Slovenes to the subsequent Socialist Federal Republic of Yugoslavia; through its eventual disintegration into successor states. Given these historical dimensions and the geopolitical implications of Southeastern Europe, everything of necessity is and must be comprehended in its very complexity and nothing can bear overt simplification, national self-determination and regional integration notwithstanding.

Yet, these two and often incompatible trends, self-determination and regional integration, are intrinsically tied to the building of an internationally acceptable, modern civil society. Peace and stability can be fostered, only through functional and secure social and economic, political and faith-based institutions. Whenever governments and elements of civil society are at odds with each other, as a source of moral authority, the Church transcends such narrow constraints by retaining the unique ability to offer cooperation with other communities of faith, non-governmental organizations and ultimately, extending itself to the international community.

According to the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas:

> If peace is to be won for all of southeastern Europe, it is particularly important that the Orthodox Churches of the region assume an active and constructive regional role in spiritual renewal, economic reconstruction, and humanitarian responsibility. It is critically important that the Serbian Orthodox Church be given quick and strong affirmation as a key participant in the process of regional reconstruction and that this involvement of the Church of Serbia be understood as an important starting point for the civil and democratic renewal of Yugoslavia.[1]

Causes and Considerations

Conflict resolution and the delineation of boundaries, movement towards self-determination and plausible independence must make sense in their local environment and

[1] The Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas (SCOBA), *Statement on Kosovo and the Balkans*, (New York: 23 June 1999), www.goarch.org.

specific regional context. As internal strife and violence are thoroughly incapable of begetting a just and enduring peace, so also international isolationist policies completely fail in promulgating a healthy foundation for the building of a stable and prosperous civil society. What are, therefore, critical factors that will preserve the delicate balance between considerations of ethnic identity and national self-determination, regional cooperation and external affiliation with the international community?

Nikolas K. Gvozdev, Associate Director of the J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, who attempts to reconcile Orthodox Tradition with modern politics, comments that:

> The process of de-Christianization and secularization that occurred in Orthodox lands during the twentieth century has helped to seriously erode the Orthodox Christian understanding of nationality and its substitution by totalitarian models.[2]

Addressing the core of this issue, His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew I of Constantinople in a *Time* Magazine interview states:

> The greatest problem for the churches in the hitherto communist countries is that they must encompass whole masses of people who had been saturated with the ideology of an atheistic totalitarianism. Our venerable brother Patriarch Pavle of Serbia has recently spoken to this very point, saying if his country and his church have been living a tragedy as a result of the fratricidal war in Yugoslavia, it is because these same people lived for decades without any Christian ideals.[3]

His Holiness Patriarch Pavle of the Serbian Orthodox Church has emphasized that the wars fought during the past decade in the former Yugoslavia have been civil wars and not religious wars. The Patriarch has attributed much of the violence to the fact that 50 years of Communism have attempted to "strip" the soul of the Orthodox Serb, the Croatian Catholic, and the Bosnian or Albanian Muslim. Accordingly, in his words, there is nothing more tragic than a civil war, as it is "Cain turning against Abel,"[4] i.e., brother against brother. In any other war, the enemy invades, engages in battle and then, withdraws. However, in a civil war, the enemy, formerly a neighbor, a friend or even a relative, remains.

In like manner, international arbitration promoted the violent disintegration of the former Yugoslavia by prematurely expediting the recognition of internal administrative boundaries rendered by the past Communist regime as internationally recognized borders. According to the Serbian Orthodox Church:

> This primarily applies to the inter-republic boundaries, which were even for the communistic regime only administrative boundaries, but which are now being accepted in Europe as immutable boundaries between countries, even though they cut across the living organism of the Serbian people, dividing their centuries-old homesteads, holy places, graves, monasteries and cultural monuments.[5]

---

[2] Nikolas K. Gvozdev, *Emperors and Elections*, Huntington, (New York: Troitsa Books, 2000), p. 34.

[3] Cited in Gvozdev, p 34, [Ecumenical Patriarch Bartholomew I of Constantinople, Interview in *Time* Magazine, 5 May 1997].

[4] Patriarch Pavle (Stojcevic) of the Serbian Orthodox Church, (Belgrade: 1996-1997), quoted by the author, who often translated his public remarks.

[5] Memorandum of the Holy Assembly of Bishops of the Serbian Orthodox Church, (Belgrade: Serbian Patriarchate, 14-27 May 1992), p. 3.

Following suit, the civilized world remains absolutely silent on the massive expulsion of 200,000 Krajina Serbs from today's Croatia during the 1-4 August 1995 "Operation Storm" and the right to self-determination for its remnant Serbian population. Similarly, will Republika Srpska in Bosnia-Herzegovina be permitted to remain, by virtue of the Dayton Peace Accords, as a viable entity that would enjoy the benefits of regional integration with other Serbian lands or remain isolated in an artificially divided nation, consistent of a Federation and a Republic, the latter of which is held together as the sum of its parts by a narrow corridor?

With regard to Yugoslavia proper, the 1999 Rambouillet Peace Accords were destined by inception to diplomatic failure as they promulgated the occupation of a sovereign, Yugoslav nation, ultimately violating that sovereignty through the ensuing NATO bombing campaign.

Reporting on Europe after the Kosovo crisis, Bishop Irinej of Backa begs the issue:

> Does the solution lie in the negation of the sovereignty of a European country? What is the difference between the right of intervention in the name of socialism (Brezhniev's doctrine) and the right of intervention in the name of human rights and "western values" (Solana's doctrine)? Which instance is the one which curbs human rights more, and which one does so less?[6]

Coupled with poor economic conditions which resulted from internal corruption and complicated by oppressive external sanctions, political radicalism was encouraged, providing impetus for localism as a phenomenon, with its attempts toward resolution through inverted, reduced communities, void of a wider regional context.

Therefore, in reconciliation and recovery, the first step is to recognize that Western notions of civil society are culturally specific to certain social and historical conditions. Merely exporting or imposing Western forms of civil society onto the Balkans, without cultural substance and understanding is meaningless. An essential and perhaps more productive approach to the region would be based on the comprehension of indigenous forms of social and political association, and on considerations of how Western models of civil society might accommodate local environments, rather than replace them. Given this historical and cultural context, the Serbian Orthodox Church offers unique recourse to the issues of civil society and democratic change as a meridian between East and West. Fr. Alexander Schmemann observes that the universalism of the Byzantine Commonwealth, inherent in the theocratic consciousness of Orthodox churches, was in part destroyed by Western influences:

> Eastern nationalism . . . now merged with a new, Western type of nationalism whose spirit had hovered over Europe since the French Revolution. The Greek, Bulgarian and Serbian kings of the Byzantine era had dreamed of a universal Orthodox empire; now the standard had become self-determination of nations, national culture, and disputes over border provinces.[7]

---

[6] Bishop Irenaeus (Bulovic) of Backa, "After the Kosovo Crisis: Implications for the Churches," Report to the Inter-Christian Conference in Oslo, 15-16 November 1999; excerpts published in *For the Peace From Above: An Orthodox Resource Book on War, Peace and Nationalism*, (Bialystok, Poland: SYNDESMOS, The World Fellowship of Orthodox Youth, 1999), p. 165.

[7] Cited in Gvozdev, p. 36, [Alexander Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1963), p. 289].

Nationalism and national self-determination must also be taken into account, as they remain gross misconceptions in Western models of civil society. Clearly, the confusion is exacerbated by the inability to discern acceptable patriotism or true nationalism, from blind, self-serving nationalism, which was condemned as "phyletism" by the Orthodox Church in 1872.[8] Additionally, a greater part of the confusion stems from the understanding of nationalism in post-French Revolution and Enlightenment terms of "nation state." Nationalism properly understood in an Eastern context is defined as being "of the people." In the Serbian language, this is literally the case, wherein the term *narodno*, i.e., "national," is translated as "of the people" and not "of the nation state." Ecumenical Patriarch Bartholomew declares:

> We want to make it clear that the Orthodox perception of "nation" contains no element of aggression and conflict among people. We condemn all nationalistic fanaticism as it can lead to division and hatred among peoples, the alteration or extinction of other people's culture and religious particularities, and repression of sacred rights and human dignity.[9]

Determination and Resolution

Beginning in 1992, the Serbian Orthodox Church was the first to call upon "the Federal President and his government to resign in the name of the people and for the salvation of the people."[10] Consistently calling for the same in 1996 and again, in 1999, the Holy Assembly of Bishops called for a government that would be equally acceptable to those at home and abroad. During the course of the recently held federal elections in Yugoslavia, it was the Serbian Orthodox Church that played a critical role in urging its faithful to vote their conscience and to maintain peace at all times, even appealing directly to the police and the military forces. Ultimately, the Church was a pivotal factor, which helped usher democracy into Yugoslavia yet again by being the first institutionally to recognize the decisive victory of the then Yugoslav President-elect, Dr. Vojislav Kostunica.

Further, in allowing for the complete self-determination of the Serbian nation, the people must be given the ability to choose their own form of government, whether it remain a republic or adopt a constitutional monarchy. The latter maintains a distinct historical precedent in Serbia, which at the turn of the past century, given its strong liberal intellectual tradition, was distinguished in having freely elected its own indigenous monarch in the person of exiled King Peter I (1903-1921). However, in the words of his descendent, the present Crown Prince Alexander: "We must first crown democracy."[11] Once democracy is fully secured, other relevant issues such as the name of the country, which bears on the very identity of the people, must be taken into consideration, for the Yugoslav experiment has failed.

---

[8] The Holy and Sacred Pan-Orthodox Synod of the Orthodox Churches, Constantinople: Ecumenical Patriarchate, 1872.

[9] Cited in Gvozdev, p. 34, [Interview].

[10] Memoranda of the Holy Assembly of Bishops of the Serbian Orthodox Church, Belgrade: Serbian Patriarchate, May 1992, December 1996, and May 1999.

[11] Crown Prince Alexander (Karadjordjevic) of the Royal House of Serbia and Yugoslavia, public statement, (Cambridge: The Kokkalis Program for Southeastern Europe and the Institute for Press and Politics at the Kennedy School of Government, Harvard University, 25 April 2000).

This in mind, the people of Montenegro, the majority of whom declare themselves, Serbian by nationality must be allowed their freedom of expression beyond the constrictions of their present government, which has chosen to isolate their citizens by boycotting the recent Yugoslav elections and advocating independence. His Eminence Metropolitan Amfilohije of Montenegro and the Littoral, commenting on the pro-independence policies of the Montenegrin government, noted:

> If new divisions are built on fratricide, then the people who are doing this do not have their own best interests in mind, nor of their people, nor of Montenegro, nor of a common state, nor of Europe. In our region we see the emergence of various splinter quasi-states... banana republics of which both God and the people are sick and tired. We think that we are doing the people a service and thus entering the democratic currents of the modern world when in fact the modern world has been laughing all along at this idea and this behaviour.[12]

In tandem, according to His Grace Bishop Artemije of Raska-Prizren,[13] the only viable solution for Kosovo and Metohija is one and the same as for Serbia proper and the entirety of Yugoslavia, namely, democracy. The issues of self-determination and regional integration cannot be taken into consideration as long as 250,000 Kosovo Serbs and other expelled ethnic minorities live outside of Kosovo and Metohija; those within Kosovo and Metohija's administrative boundaries remain in ethnic enclaves; and a sustained attempt at eradicating the sacerdotal Serbian presence remains by the continued destruction of Serbian shrines. During this present internationally brokered peace, of the original 1,657 churches, monasteries and monuments, over 100 are now destroyed.[14] Accordingly, democratization as a process must begin with repatriation, which is predicated by security and economic stability. Independence for Kosovo would only serve to reward terrorism and hostility, while pinning self-determination against sovereignty. Ultimately, promising to destabilize the entire region by providing impetus for the creation of a "Greater Albania," and luring the substantial Albanian minority in the Former Yugoslav Republic of Macedonia and Albania proper.

The Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas, relative to the same and in light of the principles of "Track II diplomacy,"[15] aptly summons the international community to give credence to the religious communities in terms of equitable recovery:

> While war appears to have ended in Kosovo, the peace has not been won. What lies ahead is the painful and difficult work of conflict-resolution and reconciliation, rebuilding and reconstruction in Kosovo, in Yugoslavia as a whole, and in the whole of Southeastern Europe. The religious communities of that region must take a full and active part in the work of building a peaceful and just present and future for all the peoples of the region.[16]

---

[12] Translated in *The American Srbobran*, (Pittsburgh: Wednesday, 6 December 2000), p. 6, [Metropolitan Amfilohije (Radovic), "Both God and People Are Tired," Interview published in *OKO* Magazine].

[13] Bishop Artemije (Radosavljevic) of Raska-Prizren, as quoted by the author, who frequently translated his public statements.

[14] Ljubisa Folic, *Crucified Kosovo: Destroyed and Desecrated Serbian Orthodox Churches in Kosovo and Metohija June-October 1999*, (Raska and Prizren Orthodox Eparchy: "The Voice of Kosovo and Metohija" Media and Publishing Center, November 1999), Updated Internet Edition, www.decani.yunet.com/destruction.html; and *The Destroyed Serbian Orthodox Churches and Monasteries in Kosovo*, www.serbian-church.net/Svetinje/svetinje_e.html.

[15] Louise Diamond and John MacDonald, *Multi-track Diplomacy: A Systems Approach to Peace*, 3rd ed., (Kumarian Press, 1996).

[16] SCOBA.

Conclusion

National self-determination, as a precept of Orthodox Christianity, is witnessed to in the very nature and structure of the Orthodox Church, which is comprised of fourteen independent and national autocephalous Churches, each as an indigenous expression of faith incarnate in culture, functioning fully integrated as one doctrinally, based on the principle of conciliarity. To which, Sir Dimitri Obolensky concludes:

> This concept [national self-determination] was founded on the idea that a language used in the liturgy becomes a sacred language, and that the people who speak it share in the sacred nature. Hence every Christian nation which has its own linguistic culture has a special place and mission in the universal family of Christian peoples.[17]

Theologically understood as the fundamental principle of free will, self-determination is given of God as a universal gift in creation. Absolute freedom, however, requires absolute discipline, without which it soon devolves into anarchy and license. Free will and self-determination are priceless gifts, serving to insure fundamental human rights.

Therefore, in attempting to reconcile national self-determination and regional integration, while advocating peace, the Holy Assembly of Bishops of the Serbian Orthodox Church stated the following in its Memorandum of 1992:

> The Church in the Serbian lands, by her very nature, cannot be identified with any kind of boundaries. She is concerned for her entire people. Wherever they may be, as for all people of our brotherly race of Adam. Acknowledging and respecting the rights of all peoples with whom we live, we call upon them to think about the fact that we shall again be neighbors. The same sun shall warm us, the same land feed us we shall continue to communicate with the same tongue[s], and the same God will look upon us and judge us.[18]

---

[17] Cited in Gvozdev, p. 34, [Dimitri Obolensky, *Byzantium and the Slavs*, (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1994), p. 252].

[18] Memorandum, (1992), p. 3.

Philotheos **3** (2003) 315-319

Makarios of Kenya and Irinoupolis
Nairobi

Orthodoxy and African Culture

Speech by His Eminence Makarios of Kenya and Irinoupolis to the Orthodox Youth of Kiambu (3 March 2002, St. Tito, Mukui).

”And He said to them, ’Go into all the world and preach the Gospel to every creature. He who believes and is baptised will be saved; but he who does not believe will be condemned.‘”

So often Christianity in Africa, especially Orthodox Christianity, is associated with Mission from far away lands in Europe and America. Evangelisation in Africa is linked with the Christian Faith from abroad, yet in reality, Evangelisation in Africa took place directly from the first Feast of Pentecost in the 1st Year Anno Domine. It was the Evangelist Mark who brought Christ's Good News to Egypt within the year of the Resurrection of Our Lord. This is the very Evangelist who wrote the Gospel of St. Mark. In the early period of Christianity which was totally Orthodox, the faith of Jesus Christ flourished in Egypt and North Africa, in fact, Alexandria was for centuries the Heart of Christian Theology and the Egyptian Desert became the home of Monasticism. Africa of that time was the bulwark of Christianity and was blessed with countless Saints, Martyrs, Confessors and Virgins. From the 2nd to the 4th Century, Alexandria and the Desert was the dynamic centre of Orthodox Theology and culture. Great literary men and theologians such as Origen, St. Athanasios and St. Cyril were leaders of the Alexandrine school of Theology. To the West, but still in Africa, there were leading theologians and Churchmen: Tertullian, St. Cyprian and St. Augustine. In the arid and waterless deserts and under the hot rays of the brilliant sun were the great saints of the Desert: St. Anthony, the founder of monasticism, St. Macarios and St. Pachomius among others. Their holy work of monasticism spread East and West and North.

The 1st Apostle to Ethiopia was St. Frumentios, also called Abba Salama, ordained bishop by St. Athanasios. His holy mission brought Ethiopia into Christianity. There were holy women, too: Sts. Perpetua and Felicitas, St. Monica and St. Thecla who gave themselves to the love of Christ.

Africa has inherited a rich tradition of Orthodoxy from the early centuries and from the holy service and example of the saints. We must never think that our holy faith was brought to us by peoples only from far away. Orthodoxy developed from within through followers of Christ who felt incomplete with their existing faith. These people belonged to other Christian faiths, but due to their intense desire to know Christ they

searched for the Truth going back in time to Jesus Christ, Himself, and they found the Orthodox Church.

Africa has inherited a very rich tradition of culture, language and spirituality from itself. Traditionally, the acceptance of The Creator and His Creations led to a vast and encompassing spiritual life. This spiritual life was based upon the communion of The Creator and all His Community. The well-known Orthodox Theologian Alexander Schmemann expressed this concept clearly, ”The only true temple of God is man and through him the world. Each gram of matter belongs to God and is to find in God its fulfilment. Each instant of time is God’s time and is to fulfil itself as God’s eternity. Nothing is ‘neutral’. For the Holy Spirit, as a ray of light, as a smile of joy, has ‘touched’ all things, all time – revealed all of them as precious stones of a precious temple.” African spirituality is communal, living, vibrant and touches all aspects of the living and the dead. The community is the whole, of which each individual is a part. The individual being exists within the context of the whole relationship of God and His people. This all pervading spirituality envelops every facet of African life.

In Christianity, there is a strong tendency to view religion as being tied to the physical environment of a church; to be confined to Sundays, or special Feasts, to emphasise the individual’s relationship with God, and negate the community; to divorce life from faith; to restrict/limit The Word to the Book/Bible. In the African community there cannot be these kinds of separations because the faith is alive and on-going. Prayers are offered in formal settings, yet prayer is an integral part of daily life. While a church structure is desirable, the Divine Liturgy still takes place under a tree in an open field with as much praise and reverence which does not detract from the aura of Christ’s presence in the Holy Eucharist.

”Nothing is impossible for Yahweh.” Genesis 18:14a

The real Orthodoxy is a living relationship with our Lord. It is that recognition that only through the Love of God and by His Grace can we exist and can we grow in the Light of God. The love of God is a call to personal mission and evangelisation. As we are instructed, ”Go therefore and make disciples of all the nations, baptising them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all things I have commanded.” Matthew 28:19. The Orthodox Church in Africa is a living Church of Mission. The relationship between God and His people is enhanced in formal prayer, such as in the Divine Liturgy, yet there are many prayers and many offerings to fit many occasions.

When someone dies, or falls asleep in Christ, according to our tradition, that person’s farewell is a celebration. The dead is prepared for his eventual resurrection with his Lord. The family, the friends, the community share the joy of this resurrection and come together to honour and respect the deceased. The family shares what it has to honour those who come to say farewell. The funeral is a pious gathering and respect is shown for the deceased and the living. The life of the deceased is shared with all. The singing, the prayers, the rhythm of the drums express the coming of the resurrection without great sorrow and melancholy.

”Did you not know? Had you not heard? Yahweh is the everlasting God, His understanding is beyond fathoming. He gives strength to the weary, He strengthens the powerless. Youths grow tired and weary, the young stumble and fall, but those who

hope in Yahweh will regain their strength, they will sprout wings like eagles, though they walk they will never tire." Isaiah 40:28-31.

This verse shows the eagerness of people to know about God and about His Works. God is living within the minds of our people. God is an alive relationship, not some distant Deity with whom we have no direct and immediate link. When people are marching along the road, to the accompaniment of drums, there is that feeling of the omnipresence of God. We sing, "I am going to Jerusalem." The song becomes more than singing, it becomes a movement in the direction of the Lord. This movement has song and rhythm with the beauty of local voices accompanied by the beat of the drums and percussion instruments. This movement brings to memory the Psalms of David, many of which were accompanied by musical instruments.

We must learn to put our trust and hope in the Lord. It is from the Lord that all comes to us in our pursuit of Him. We, alone, cannot do anything. Let us put ourselves in the Hands of the Lord. We make offerings to the Lord of our first fruits, of the products of our labours. These offerings of first fruits re-enact the offerings of the Old Testament and share the feeling of thanksgiving and appreciation to the Maker for the gifts bestowed upon the offerer. We share with God our own lives by coming together to offer one another help through shared labour, or experience, or through the traditional HARAMBEE. Because we receive life and all it provides from the Lord, we are thankful and, therefore, make these offerings in return to receive the Divine Grace of the Lord. We, also, make offerings in smaller and less noticeable ways when we look after those in the community who are unable to maintain their share of the common work.

"Jesus gazed at them. 'By human resources, He told them, 'this is impossible, but for God everything is possible.'" Matthew 19:26.

As we follow the Life of Jesus Christ through the Orthodox Calendar, we relive it with Jesus. Jesus' road to Calvary becomes our own way. We reach into the Gospels and Epistles for the instruction found there and we structure it within our community. The Gospels and Epistles become a part of our daily life. When children are learning in school, drama and song are integral parts of that learning. Children learn to recite passages that help them along the way of Christ. This same practice was used traditionally as a method of learning oral tradition. It is repeated with the Church.

In African society, Family is the centre of a community and this is expanded into the Extended Family. The Community ripples out in concentric circles in an ever-widening series of relationships. The concerns of one are the concerns of all. There are those material needs which must be met for survival: food, clothing, water, shelter, yet further needs are ascribed: health, education, initiation, matrimony, children, death, intercession, thanksgiving. The communal sense is there to meet those needs and to strengthen the traditions to offer security and salvation in the man/community/God relationship. Many of the traditions and rites of African society are similar in many ways to the same in the Old Testament. The concept of the Covenant is frequently repeated in the symbolism of an African context. Again, this is God/man/community in action. The symbolism of offering unblemished animals to the Lord in petition, or thanksgiving is similar to the lives of the Israelites. The offerings of the dowry and the respect shown to culture and language are very much a part of African mores.

How do we, therefore, arrive at a relationship with the Lord? We open our hearts, our minds, our souls through prayer and repentance. We nourish our prayer and repentance through partaking in the Holy Eucharist. We study Holy Scripture to hear and to learn. We must transform that learning into our lives and into the lives of others. We must live life as Our Lord has taught us. This we do within our communities. We need not import customs and traditions from other places as we have our own. Our own traditions are in essence the same as those in the inherited in Biblical culture. For instance, in the Rite of Matrimony, the ancestors are called upon in example to the Bride and the Groom to help them to recognise and to appreciate that their role is a part of a continuity from the long past which maintains and fortifies the relationship between man/community/God.

How do we incorporate our African-ness into our worship? What do we bring to this union with Christ? The priest proclaims, ”In peace let us pray to the Lord,” and we respond, ”Lord have mercy.” It is in the very nature of the proclamation and its response, that we respond with deep commitment and the strength of our declaration. It is in the way we sing to express our conviction. It is not limited to a statement of words, but an expression of our whole assent. We proclaim the word of the Lord through gesture, song, dance and language. We accept the Holy Eucharist as the Body and Blood of the Lord who has come to indwell in us and we in Him. We magnify the glory of the Lord through our devotion to the salvation of others. We recognise the need for repentance and renewal within ourselves and seek to amend our lives and our faith. We emphasise a willingness to forgive and to forget in the society of our brethren.

”Fear not little flock, because it is the Father's good pleasure to give you the kingdom.” Luke 12:32.

God has called you to a special vocation for Service and love. God will provide you with all you need. You should not fear, but should dedicate your life as a witness of Jesus Christ and the meaning of His Resurrection. Be strong and do not allow yourselves to be unsure, doubting, worried. Let the Light of Jesus Christ dominate within you. Submit yourselves to the will of God, so that you may carry the Good News to all mankind. As in African tradition, submission to the will of God of the community opens the way to service to that very community. The inter-dependence of people serving God is highly valued. Each one contributes to the greater whole in a variety of ways….through singing and dancing; through silence; through gesture and movement; through shape and colour; through love and compassion. Prepare yourselves to serve others in humility and piety. Be prepared to take care of the sick; to nurture children; to feed the hungry and clothe the naked; to comfort the old and the lonely; the discouraged and the lost. Be ready to help those in need through example and through your actions. Make a gift of yourself, as did Jesus Christ in His Crucifixion and Resurrection. God will provide for you and make the way clear by His Grace.

”Therefore, if any man be in Christ, he is a new creature: old things are passed away; behold, all things are become new. And all things are of God…” II Corinthians 5:17-18.

Your mission in Life begins within yourself, establishing that all encompassing relationship with the Lord. Ministry does not mean one has to leave one's home and travel to far corners of the Earth to bring the Good News to those waiting for salvation.

There are many aspects of service to the Lord and those may be attended within your own home, village, town, or country and within the very richness of the African cultures and languages. People with a strong cultural identity are well-prepared and able to share a common faith and a common service. Understanding one's own culture paves the way to understanding, appreciating and loving others of a different background and language.

There is prayer. Praying for others is an essential part of Faith. We must pray for Mission and pray for Missionaries who have made that submission to the Lord. We must pray for those whom the Missionary will lead to Christ. We must pray for those who oppose, or obstruct, Mission and Missionaries.

We must work to find the ways and means to support Service to Christ and Labourers in the vineyards of the Lord. This means that we must raise funds for the practical aspects of Mission Life and for projects and activities which improve the qualities of life of those seeking Salvation. We must support schools and hospitals and income generating activities which will alter the physical lives of those brought to Christ.

We must support spiritually and morally those whom we send to the vineyards and those new lambs in the fold. We must support those schemes which help to bring about spiritual awakening and Orthodox spirituality. We must be prepared to make sacrifices in whatever aspect in which we find ourselves.

We, who work for the Lord, must be ready to adjust to changes and to differences. We must become more accepting of other people and their traditions, culture, language and the way in which they think. We know our own community, but we must transcend it to welcome others from other communities. In doing so we are opening the doors of welcome to others to enter into the House of The Lord. We bring the Good News so that there will be a spiritual enlightenment among those whom we evangelise. We do not come to alter their way of life, their customs, their thinking without accessing the positive and spiritual benefits within the Orthodox Faith. We do not evangelise people by force, or by alienation. Christ teaches love and that is what we bring to those whom we evangelise. We bring them closer to God through our ministries.

"I am come that they might have life, and that they might have it more abundantly." John 10:10.

The Lord came to minister to us and for us to have life. He, through His love, provides for us, as with, "Give us this day our daily bread," and through His love sacrificed Himself on the Holy Cross that we may have life eternal. When we serve as a Missionary, whether in our home, or far away, we are sharing in the Ministry of Our Lord, Jesus Christ, and we bring that Blessing to others so that they may have abundant life in Jesus.

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 Šijaković
Filosofski fakultet
P. F. 91
81402 Nikšić
Serbia and Montenegro

All rights reserved.

This issue is supported by
the Ministry for Religious Affairs of the Republic of Serbia.