
ΦΙΛΟΘΕΟΣ

7 (2007)

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor

Bogoljub Šijaković

Chair for Philosophy at the Orthodox Theological Faculty in Belgrade



Beograd 2007

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 7 (2007) pp. 1–504

Josef Seifert: Von der Gottesliebe.	3
Jörg Splett: Von der Göttlichkeit und Menschlichkeit Gottes	38
Predrag Čičovački: The Meaning of Christ's Sacrifice: Reflections on Dostoevsky's <i>Idiot</i>	52
Klaus Müller: Selbsterhaltung: Ein stoisches Korrektiv spätmoderner Kritik am modernen Subjektgedanken.	80
Victoria S. Harrison: Theism and the Challenge of Twentieth-Century Philosophy	90
Сергей В. Рогов: Смерть и предел человека в современной культуре.	104
Wolfgang Speyer: Zur theologisch-philosophischen Bedeutung des Lichtes.	115
Mary Lenzi: Plato's Last Look at the Gods: Philosophical Theology in Law	124
Eugen Schweitzer: Plato's Proof of God's Existence.	136
Deepa Majumdar: Mysticism and the Political: Stairway to the Good in Plato's <i>Allegory of the Cave</i> . Two Models of Numinous Politics.	144
Andre M. Archie: The Unity of Plato's <i>Minos</i>	160
Aphrodite Alexandrakis: The Bird's Song and Platonic Formalism	172
Friedo Ricken: Plotin über Ewigkeit und Zeit und Leben in der Gegenwart	178
Jean-Michel Charrue: Origène élève d'Ammonius.	187
Spyridoula Athanasopoulou-Kypriou: Gregory of Nyssa's Anagogical Method of Interpretation and the Personal Realization of the Sacramentality of all Language	211
Zoran Djurović: St. Augustine's Filioque in the Treatise 99 on the Gospel of John	218
Vasilije Vranić: Augustine and the Donatist Claims to Cyprianic Ecclesiological Legacy	232
Adolf Martin Ritter: Zum Augustinesgespräch der Gegenwart am Beispiel Religion und Politik	241
Βασίλειος Αθ. Τσίγκος: Ἡ θέση τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων καὶ τοῦ “πατριάρχου τῆς Δύσεως” στὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τῆς “κοινωνίας” στὴν ἐπιστολογραφία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου.	252
Monika Michalowska: Grammar and Theology in Eriugena's Philosophy	272
Alois M. Haas: Europäische Bildung: Antike Paideia und christliche Gottesebenenbildlichkeit	279
Vaclav Ježek: Education as a Unifying and “Uplifting” Force in Byzantium.	291
Christos Terezis, Athanasios Antonopoulos: Methodological Approaches to St. Gregory Palamas' Treatise “On the Divine Energies”	305
Andrew Louth: St Gregory Palamas and the Holy Mountain.	311
Mostafa Younesie: The Relation of Logic and Language in the Commentaries of Farabi and Aquinas on Aristotle's <i>Peri Hermeneias</i>	321
Philipp W. Rosemann: The Lutheran Heidegger: Reflections on S. J. McGrath, <i>The Early Heidegger and Medieval Philosophy</i>	327
Сергей Анатольевич Нижников: Мартин Хайдеггер и теология: вопрошание о Вере	333
Christoph Jamme: Anfängliches Denken versus Weltbürgertum: Hölderlin und die Destruktion des Humanismus bei Heidegger	360
Maria Granik: Theory and Practice in Heidegger's “Letter on Humanism”	369
Hans Stauffacher: Die Überwindung der Metaphysik als Selbstüberwindung der Philosophie: Implikationen einer Gedankenfigur bei Rudolf Carnap und Martin Heidegger	381
Drago Perović: Das Problem der Transzendenz bei Heidegger und Levinas	429
Urs von Arx: Bischof Nikolaj Velimirović (1880-1956) und sein Studium in Bern im Rahmen der christkatholisch – serbisch-orthodoxen Beziehungen	435
Irinej Dobrijević: Saint Nicholai of Zhicha: A Contemporary Orthodox Witness.	456
Constantinos Athanasopoulos: E. P. Papanoutsos and David Hume: The Influence of Scottish Enlightenment on the Moral, Religious, Scientific and Aesthetical Views of a Contemporary Greek Philosopher	463
Lawrence Daka: Amartya Sen's Capability Approach and his Discontent with Ethical and Economic Theories	470
Nick Trakakis: The Desert	491
Katelis Viglas: Edward Moore, <i>Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor: An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines</i> , 2005)	496
Authors in Philotheos 1 (2001) – 7 (2007)	498

Josef Seifert

Internationale Akademie für Philosophie, Liechtenstein

Von der Gottesliebe *Ad maiorem Dei gloriam*

I. Einleitung

1. Gottesliebe als höchstes Gebot, als erhabenster sittlicher Akt und als Teil der natürlichen Ethik

Das Gebot der Gottesliebe¹ ist nicht nur nach dem christlichen, sondern auch nach dem jüdischen und dem muslimischen Glauben das erste und größte aller Gebote.²

Zugleich ist die Gottesliebe auch die höchste sittliche Forderung der natürlichen Moral für jeden Menschen, der die Existenz Gottes, *über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*, wie der hl. Anselm von Canterbury Gottes Wesen charakterisiert, mit

¹ Vortrag ursprünglich gehalten am 10. Mai 2002 im Karmel Rankweil, Vorarlberg, und in erweiterter Form in Bregenz, auf Einladung „der geistlichen Familie das Werk“ im Saal der Kapuzinerkirche.

² Daß die Gottesliebe das größte Gebot im Alten Testament und am klarsten im christlichen Glauben darstellt, ist bekannt. Vgl. aber auch aus dem Koran, neben vielen anderen, die folgenden Stellen in 2. Al-Baqara (die Kuh) 002.165:

YUSUFALI: Yet there are men who take (for worship) others besides Allah, as equal (with Allah): They love them as they should love Allah. But those of Faith are overflowing in their love for Allah. If only the unrighteous could see, behold, they would see the penalty: that to Allah belongs all power, and Allah will strongly enforce the penalty.

PICKTHAL: Yet of mankind are some who take unto themselves (objects of worship which they set as) rivals to Allah, loving them with a love like (that which is the due) of Allah (only) – those who believe are stauncher in their love for Allah – Oh, that those who do evil had but known, (on the day) when they behold the doom, that power belongeth wholly to Allah, and that Allah is severe in punishment!

SHAKIR: And there are some among men who take for themselves objects of worship besides Allah, whom they love as they love Allah, and those who believe are stronger in love for Allah and O, that those who are unjust had seen, when they see the chastisement, that the power is wholly Allah's and that Allah is severe in requiting (evil).

Auch den Zusammenhang zwischen der Gottesliebe und der Nächstenliebe betont der *Koran* in derselben Sure:

YUSUFALI: It is not righteousness that ye turn your faces Towards east or West; but it is righteousness – to believe in Allah and the Last Day, and the Angels, and the Book, and the Messengers; to spend of your substance, out of love for Him, for your kin, for orphans, for the needy, for the wayfarer, for those who ask, and for the ransom of slaves; to be steadfast in prayer, and practice regular charity; to fulfil the contracts which ye have made; and to be firm and patient, in pain (or suffering) and adversity, and throughout all periods of panic. Such are the people of truth, the Allah-fearing.

PICKTHAL: It is not righteousness that ye turn your faces to the East and the West; but righteous is he who believeth in Allah and the Last Day and the angels and the Scripture and the prophets; and giveth wealth, for love of Him, to kinsfolk and to orphans and the needy and the wayfarer and to those who ask, and to set slaves free; and observeth proper worship and payeth the poor-due. And those who keep their treaty when they make one, and the patient in tribulation and adversity and time of stress. Such are they who are sincere. Such are the Allah-fearing.

seiner Vernunft erkennt: Gott muß das „*Etwas, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*“ sein, *aliquid quo maius nihil cogitari potest*³ und ist gerade deshalb zugleich dem Menschen unbegreiflich in seiner Erhabenheit, ein *maius quam cogitari possit*.⁴

Beginnen wir die Betrachtung des höchsten aller Gebote mit einem wahrhaft herrlichen, wenn auch nicht ganz leichten, philosophischen Text des hl. Anselm von Canterbury, der im 11. Jahrhundert schreibt:

Denn nichts ist offenkundiger als daß ein vernunftbegabtes Geschöpf dazu geschaffen ist, das höchste Wesen über alle anderen Güter hinaus zu lieben, eben weil es allein das höchste Gut ist; ja das mit Vernunft ausgestattete Geschöpf ist dazu geschaffen, daß es nichts liebe als entweder dieses Wesen selbst um seiner selbst willen oder anderes um seinetwillen; denn dieses Wesen ist durch sich selber gut, und nichts anderes ist gut, es sei denn durch es. Doch kann das Geschöpf dieses [über alle Maßen vollkommene] Wesen nicht lieben, wenn es sich seiner nicht entsinnt und danach trachtet, es zu erkennen. Darum ist es klar, daß das vernunftbegabte Geschöpf all seine Kraft und all sein Wollen darauf richten soll, sich an das höchste Gut zu erinnern, es zu verstehen und es zu lieben. Denn die geschaffene Person begreift, daß sie ihr eigenes Sein zu diesem Ziele [empfangen] hat.⁵

Anselm of Canterbury baut gerade auf der Fähigkeit jedes Menschen, Gott als höchstes Gut zu erkennen, und auf der sittlichen Pflicht, Gott über alles zu lieben, ein tiefes philosophisches Argument für die Unsterblichkeit der Seele auf, auf das wir am Ende dieser Abhandlung zurückkommen werden und das ebenso originell ist wie sein berühmter Gottesbeweis.⁶

Diese höchste moralische Forderung und vor allem der sublimen Wert der Gottesliebe läßt sich also auch mit Hilfe der Vernunft und ethischen Einsicht erkennen; es ist

³ Anselm von Canterbury, *Proslogion* und *Ad Proslogion*, in: Anselm of Canterbury (Aosta), *S. Anselmi Opera Omnia*, Franciscus Salesius Schmitt (Hg.), 2 Bde. (Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Frommann/Günter Holzboog, 1968), Bd. I, S. 89-139, *ebd.*, Kap. II, 8, S. 101. Knapp zuvor sagt er „[credimus te esse aliquid] quo maius nihil cogitari possit“ (Kap. II, *ebd.*, S. 101, 5). *Ebd.*, Kap. 14, ändert Anselm die Wortstellung und sagt: „*aliquid quo nihil maius cogitari potest*“. *Ebd.*, Kap. II, S. 101, Zeile 18, und ebenfalls in Kap. IV, *ebd.*, S. 104, Zeile 2, nennt Anselm Gott „*id quo maius cogitari non potest*“ und *ebd.* Zeile 18-19 verwendet er die Form des „*id ipsum quo quo maius cogitari non potest*“, Kap. II, *ebd.*, S. 102, 2-3, sagt er von Gott aus: „*aliquid quo maius cogitari non valet*“. In Kap. III, *ebd.*, S. 102, Zeile 8-9, nennt er Gott „*id qui maius nequit cogitari*“, und *ebd.*, Zeile 9-10, „*id ipsum quo maius cogitari nequit*“. In Kap. 5, *ebd.*, S. 104, Zeile 11, nennt er Gott „*quo nil maius valet cogitari*“ und *ebd.*, Zeile 15-16 spricht von Gott in personaler Form und schreibt ihm vor allem Wertprädikate zu: „*Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius esse quam non esse*“; ähnlich in *Proslogion*, Kap. IX, *ebd.*, S. 107, Z. 7-8, „*totus summe bonus es*“, und S. 108, Z. 6, sagt er: „*es summe bonus*“. Im selben Kapitel, S. 108, Z. 12, erscheint die faszinierende Ausdrucksweise „*iustum est te sic esse bonum, ut nequis intelligi melior*“; eine ähnlich ethische Version erscheint in *Prosl.* Kap. XI, *ebd.*, S. 109, Z. 11: „*Iustum quippe est te sic esse iustum, ut iustior nequis cogitari*.“ In Kap. XIV, *ebd.*, S. 111, Z. 9-10, nennt er Gott „*quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari possit*“.

⁴ *Ebd.*, Kap. 15.

⁵ Das ist meine etwas freie Übersetzung des folgenden Textes aus Anselm von Canterbury, *Monologion*, LXVIII: *Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam. Amare autem eam nequit, nisi eius reminisci et eam studuerit intelligere. Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere.*

⁶ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* und *Ad Proslogion*, in: Anselm of Canterbury (Aosta), *S. Anselmi Opera Omnia*, Franciscus Salesius Schmitt (Hg.), 2 Bde. (Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Frommann/Günter Holzboog, 1968), Bd. I, S. 89-139; vgl. auch Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), 2. Aufl. 2000, und „L'ordinamento naturale dell'uomo alla visione beatifica di Dio e alla comunione d'amore col bene infinito“ (Italienisch: „Die natürliche Hinordnung des Menschen auf die beseligende Anschauung Gottes und auf die ewige Liebesgemeinschaft mit dem unendlichen Gut“, in: Manfred Hauke/Paolo Pagana (a cura di), *Eternità e libertà* (Milano: Franco Angeli, 1998), S. 69-107.

daher unsere Aufgabe, soweit als möglich dieses höchste sittliche Gebot der Gottesliebe mit unserem Verstand zu verstehen.

Wenn wir aber die Existenz Gottes und das Gebot, ihn zu lieben, mit Hilfe der Vernunft verstehen können, warum mußte uns dann dennoch die Wahrheit der Existenz Gottes und der Gottesliebe als der höchsten Lebensaufgabe *geoffenbart* werden? Und was macht weiters den besonderen Wert der im religiösen Glauben fundierten Gottesliebe aus?

In der Antwort auf diese letzteren beiden Fragen ist zu bedenken: Es sind das Wesen und die Liebenswertheit Gottes, sowie jene Forderung der Gottesliebe, die dem natürlichen Sittengesetz angehört und die wir mit Hilfe der Vernunft als solche erkennen können, für den ungereinigten menschlichen Geist nicht leicht erkennbar. Die Gottesliebe verlangt einen so reinen und tiefen Gottesbegriff, wie ihn Philosophen, die ohne das Licht der göttlichen Offenbarung philosophierten, nur selten erlangten. In der römischen und griechischen Antike finden wir noch am ehesten ein tiefes Verständnis der Gottesliebe bei *Epiktet* in den *Diatriben*, in den Texten, die wir weiter unten zitieren werden. Doch auch bei *Epiktet* finden wir Irrtümer über Gott.

Gerade darum, sagt uns der hl. Thomas von Aquin, sind uns solche heilsnotwendigen Wahrheiten wie die der Existenz Gottes und des Gebotes der Gottesliebe, obwohl sie auch der Vernunft einleuchtend sind, *geoffenbart* worden, damit sie von allen leicht, ohne langwierige Studien, zu denen nur wenige die Zeit und Mühe haben, und vor allem ohne Beimischung von Irrtümern erkannt werden können.⁷

Außerdem ist, und damit erkennen wir einen wichtigen Unterschied zwischen einer rein philosophisch und einer religiös fundierten Gottesliebe, die von der Vernunft erkennbare moralische Verpflichtung zur Gottesliebe, die sich nur auf die natürliche Gotteserkenntnis stützt, nicht einfach mit jener identisch, die auf dem Gebot Gottes beruht, das Gott ausdrücklich verkündet und den Menschen konkret durch die Propheten und durch Moses auf dem Berg Sinai, und später durch Christus selber gegeben hat und das wir nicht durch eine rein vernünftige ethische Einsicht, sondern kraft des Glaubens an Seine Offenbarung annehmen.

Schon die jeweilige Form, in der wir das göttliche Gebot der Gottesliebe und jene, in der wir die natürliche moralische Forderung der Gottesliebe erfassen, ist ganz verschieden: Die Quelle unserer Erkenntnis des göttlichen Gebotes ist auf der Objektseite die göttliche Offenbarung und auf unserer Seite der religiöse Akt des Glaubens, der im Vertrauen auf die Wahrheit des Wortes Gottes und auf die Vertrauenswürdigkeit seiner Zeugen und Boten gründet. Die Quelle der philosophischen und rein natürlichen Erkenntnis der moralischen Forderung, Gott über alles zu lieben, ist hingegen auf der Objektseite die einsichtige Wahrheit, daß das absolute Gut, daß Gott existiert und daß Ihm wegen seiner unendlichen Wertfülle eine Liebe über alle Liebe hinaus gebührt, eben weil es kein höheres Gut, kein vollkommeneres Wesen, keine vollkommener Person gibt und geben kann als Gott allein – und auf der Seite des Subjekts eine rationale ethische Einsicht in diese Wahrheit.⁸

⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Ia, Q. 1, a. 1, c.: ad ea etiam quae de deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. quia veritas de deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in deo est. ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi. Vgl. auch Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 91 ff.; V 155 ff.

⁸ Zur rein rationalen Begründung dieser Wahrheit der Existenz Gottes als des höchsten und unübertrefflichen Gutes kann man ganz verschiedene Wege beschreiten. Zu einer Erklärung und neuen Interpretation

Freilich können und sollen sich diese rationale Einsicht und unser Glaube gegenseitig durchdringen und nicht einfach unverbunden neben einander stehen.

Doch ist die Rolle der Offenbarung für die Erkenntnis des obersten Gebotes der Gottesliebe nicht darauf beschränkt, eine Hilfe bei jener Erkenntnis der Existenz und Liebensortheit Gottes, die auch die Vernunft erkennen kann, zu sein, sondern es reicht der Gegenstand der religiös motivierten und der in der göttlichen Offenbarung in Christus fundierten Gottesliebe inhaltlich und qualitativ weit über die rein natürliche Gottesliebe hinaus. Denn in der alle Vernunft erschütternden Tat eines Gottes, der aus unfaßbarer Liebe zu uns seinen eingeborenen Sohn in die Welt und bis in den bittersten Kreuzestod sendet und eine Botschaft der Barmherzigkeit, des Friedens und der unendlichen Bereitschaft zur Vergebung und zum Verzeihen verkündet, erblicken wir eine Liebensortheit Gottes, die uns keine Philosophie erschließen kann und dürfen gleichsam einen Blick über alle Vernunftkenntnis hinaus in das Herz der göttlichen Güte tun.

Doch sind Glaube und Vernunft, *Fides et Ratio*, so verschieden ihre Natur, ihr Fundament und ihr Maß der Berührung mit der Wahrheit auch sind, dennoch in der Erkenntnis der moralischen Forderung der Gottesliebe ganz eins, auch wenn jene Gottesliebe, die wir im Licht des Glaubens als höchstes Gebot erkennen, in ihrer Qualität und Grundlage weit über alles hinausgeht, was wir mit unserer bloßen Vernunft zu erfassen vermögen.⁹

Dabei sind noch einmal jene Qualitäten und Motive der Gottesliebe, die jeweils dem islamischen, dem jüdischen und dem christlichen Glauben entspringen und entsprechen, von einander tief verschieden, worauf wir im dritten, religionsphilosophischen Teil dieser Ausführungen zurückkommen werden.

Es ist aber aus vielen Gründen, unter denen der Atheismus, Agnostizismus und hundertfältige Relativismus die hervorstechendsten sind, diese höchste sittliche Forderung dem heutigen Menschen wohl am wenigsten von allen moralischen Forderungen bewußt. Viele intellektuelle und philosophiehistorische Ursachen hindern ihn, daß das Gebot der Gottesliebe ihm von seiner vernünftigen metaphysischen und ethischen Erkenntnis her klar wird. Dabei kann ich hier nicht auf die vielen Gründe des Zweifels an Gottes Existenz und der Leugnung Gottes, oder seiner Reduktion auf eine vom Menschen erzeugte Idee, die nur seiner eigenen Kontingenzbewältigung diene, aber nach der Aufklärung keinen Wahrheitsanspruch erheben dürfe,¹⁰ hier nicht näher eingehen.¹¹

Dieses erste und größte aller Gebote, das Gebot der Gottesliebe, ist aber auch unter den Gläubigen das vergessenste, teils weil wegen der Krise des philosophischen

der 5 Wege des hl. Thomas und anderer Gottesbeweise aus der Welt vgl. Josef Seifert, „Die natürliche Gotteserkenntnis als menschlicher Zugang zu Gott“, in: Franz Breid (Hg.), *Der Eine und Dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende* (Steyr: Ennsthaler Verlag, 2001), 9-102; zu meinem Versuch, den ganz anders aufgebauten ontologischen Gottesbeweis auf phänomenologischer Grundlage zu verteidigen, vgl. mein *Gott als Gottesbeweis*, 2. Auflage (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000).

⁹ Vgl. Josef Seifert, „Wissen und Wahrheit in Naturwissenschaft und Glauben“, in: *Naturwissenschaft und Weltbild. Mathematik und Quantenphysik in unserem Denk- und Wertesystem*, hg. v. H.-C. Reichel und E. Prat de la Riba (Wien: Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1992).

¹⁰ Vgl. zu dieser These Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung* (Graz: Styria, 1986), und zu ihrer Kritik etwa Robert Spaemann, „Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Gott‘“, in: *Communio* 1 (1972), S. 54-72, wiederabgedruckt in: R. Spaemann, *Einsprüche* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1977), S. 13-35.

¹¹ Vgl. Josef Seifert, „Zur Herkunft des Glaubens. Gründe und Hintergründe. Reflexionen über das Problem einer Theodizee angesichts der Leiden und Übel in der Welt“, in: *Glaube im Unglauben der Zeit* (Augsburg: Dialogsekretariat, 1983); ders., „Die natürliche Gotteserkenntnis als menschlicher Zugang zu Gott“, in: Franz Breid (Hg.), *Der Eine und Dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende* (Steyr: Ennsthaler Verlag, 2001), 9-102.

Gottesbegriffs auch der religiöse Gottesbegriff bei vielen in Krise geraten ist, teils weil angesichts ihrer objektiven engen Verknüpfung (und wegen einer anthropozentrischen Wende neuzeitlichen Denkens) die Gottesliebe sehr oft auf die Nächstenliebe reduziert wird, so als fände sie ausschließlich in dieser ihren Ausdruck.¹²

So kommt es, daß man kaum noch eine ernsthafte Abhandlung oder auch nur eine Predigt über jenes Gebot findet, von dem das *Deuteronomium* sagt, wir sollten es unseren Kindern zu aller Zeit, auf jedem Spaziergang und morgens und abends lehren und auf unsere Türpfosten schreiben:

4 Höre, Israel: Der Herr ist unser Gott, der Herr allein! 5 Du sollst den Herrn, deinen Gott, aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit all deiner Kraft lieben. 6 Diese Worte, die ich dir heute befehle, seien in deinem Herzen! 7 Auch sollst du sie deinen Kindern einschärfen und von ihnen reden, wenn du in deinem Haus sitzt und wenn du auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. 8 Du sollst sie als Denkzeichen an deine Hand binden und als Mahnmal zwischen deinen Augen tragen. 9 Und du sollst sie auf die Pfosten deines Hauses und auf deine Tore schreiben.¹³

2. Was die Liebe und Gottesliebe nicht ist:

*Nicht nur eine auf eigene Befriedigung ausgerichtete Leidenschaft,
nicht nur die edle Liebe zu einer abstrakten Idee oder zu impersonalen Seienden*

Gehen wir zunächst von der Liebe als solcher aus und betrachten wir, wie sie in der Gottesliebe eine ganz neue und unvergleichlich tiefere Dimension annimmt.

Was ist Liebe? ‚Liebe‘ kann zunächst in einem so weiten Sinne verstanden werden, daß alles an Etwas Hängen als Liebe bezeichnet werden kann, wie wenn man sagt, der Säufer liebe den Wein und ein Don Giovanni liebe Frauen. Wenn aber nur die rein sexuelle Anziehungskraft einer Frau oder die rein subjektive Qualität des angenehmen Weins gemeint ist, so sprechen wir von ‚Liebe‘ nur in einem ganz oberflächlichen Sinn und gar nicht von Liebe in jenem Sinne, in dem sie nur etwas in sich selber Wertvollem gelten kann.

Auch wenn wir aber Liebe in diesem letzteren und eigentlichen Sinne verstehen, können wir sie in dem weiten Sinn meinen, in dem wir auch nicht-personale Wesen lieben können.

Da gibt es einerseits eine Liebe zu abstrakten Gegenständen, wie etwa einer Idee, der klassischen Musik als solcher, der Kunst, Natur, oder Schönheit überhaupt, Philo-

¹² Ausnahmen dazu bilden in der Philosophie des 20. Jahrhunderts etwa verschiedene Werke Martin Bubers, etwa: *Zwei Glaubensweisen* (Zürich: Manesse Verlag, 1950); *Ich und Du*, in: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, 6. Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992); ders., *Gottesfinsternis*, in: Martin Buber, *Werke*, Bd. 1 (München, 1962). Noch eindeutiger ist Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke III* (Regensburg: J. Habbel, 1971), frei von jedweder solcher subjektivistischer Deutung der Gottesliebe.

¹³ *Deuteronomium* 1.4 – 1.9. Der Text fährt weiter: 10 Wenn dich nun der Herr, dein Gott, in das Land bringen wird, das er deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob eidlich versprochen hat, um es dir zu verleihen, in das Land mit großen und herrlichen Städten, die du nicht gebaut, 11 mit Häusern, die ohne dein Zutun mit allerlei Gütern gefüllt sind, mit ausgehauenen Zisternen, die du nicht angelegt, mit Weinbergen und Olivengärten, die du nicht gepflanzt hast, und wenn du davon ißt und satt wirst, 12 so hüte dich wohl, des Herrn zu vergessen, der dich aus dem Ägypterland, dem Haus der Knechtschaft, herausgeführt hat! 13 Den Herrn, deinen Gott, sollst du fürchten und ihm dienen und bei seinem Namen schwören! 14 Nicht aber dürft ihr anderen Göttern nachlaufen von den Göttern der Völker, die rings um euch leben. 15 Denn der Herr, dein Gott, ist ein eifersüchtiger Gott in deiner Mitte; sonst würde der Zorn des Herrn, deines Gottes, über dir entbrennen und dich vom Erdboden ausrotten. 16 Ihr sollt den Herrn, euren Gott, nicht versuchen, wie ihr ihn versucht habt in Massa! 17 Ihr sollt vielmehr die Gebote des Herrn, eures Gottes, halten, seine Weisungen und Satzungen, die er dir anbefohlen. (5Mos 6,4).

sophie, etc. In diesem Sinne haben viele Autoren die Gottesliebe als Liebe zu einer abstrakten Idee der Vollkommenheit interpretiert, etwa Immanuel Kant¹⁴, oder auch Cohen. In seinem fundamentalen Spätwerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ versucht dieser, seine These, man könne *nichts anderes lieben als eine Idee*, in folgender Weise zu begründen:

Liebt man doch sogar in der sinnlichen Liebe nur die idealisierte Person, nur die Idee der Person... Nur das Ideal kann ich lieben, und das Ideal kann ich nicht anders fassen, es sei denn, daß ich es liebe.¹⁵

Liebe im eigentlichen Sinne und die Gottesliebe als Liebe per eminentiam aber kann nie einem abstrakten Gebilde, einer bloßen Idee, gelten. Wie sinnvoll es immer sein mag, auch von der Liebe zu einer Idee und idealen Vollkommenheit zu reden, so ist doch die reale Existenz eine Urbedingung eigentlicher Liebe und diese kann keinem abstrakten Gebilde gelten.

Das sieht auch der große jüdische Philosoph Martin Buber sehr klar, wenn er gegen Cohen glänzend formuliert:

Aber wäre es sogar richtig, daß man in der „sinnlichen“ Liebe (vielmehr: in der sinnlichkeitumfassenden Liebe) nur die idealisierte Person liebe, so wäre damit keineswegs gesagt, daß man da nur die Idee der Person liebe: auch die idealisierte Person bleibt eine Person und wird nicht zur Idee; nur weil es die Person, die ich idealisiere, wirklich gibt, kann ich die idealisierte lieben.¹⁶

Neben der Liebe zu abstrakten impersonalen Gebilden, einer Liebe in einem weiteren Sinn, die nie mit einer eigentlichen Liebe und Gottesliebe identifiziert werden darf, gibt es auch eine Liebe zu konkreten Seienden, die aber nicht Personen sind, wie etwa die Liebe zu einem Hund, einer Katze, einem ganz bestimmten Kunstwerk, etc. Doch auch diese nichtpersonalen Wesen kann man nicht im eigentlichen Sinne des Wortes lieben. Die ursprüngliche biblische Einsamkeit Adams, über die Papst Johannes Paul II tiefsinnige Betrachtungen angestellt hat,¹⁷ kann wohl vor allem darin ihren Grund haben, daß man ein Tier nie wie eine Person im eigentlichen Sinne lieben kann.

II. Die Wesensmerkmale personaler Liebe im allgemeinen und ihre entscheidende Abwandlung in der Gottesliebe

Nur eine Person, nur ein rationales, erkennendes, wissendes, freies, im moralischen Sinne des Wortes der Güte fähiges Wesen kann im strengen Sinne Gegenstand der Liebe sein.

Wenn wir deshalb von der Gottesliebe reden oder vor allem, wenn wir Gott in der Tat lieben, erkennen wir seine Personalität, wenigstens stillschweigend, an. Denn nur ein personaler Gott kann geliebt werden.

1. Die fundamentale Abwandlung und Vervollkommnung des personalistischen Prinzips persona est affirmanda (amanda) propter seipsam in der Gottesliebe

Warum aber lieben wir eine Person? Wir lieben eine Person nicht nur, weil sie für uns selber ein Gut ist oder uns glücklich macht, sondern in erster Linie um ihrer selbst willen: weil sie in sich selber gut und kostbar ist. Darum kann Karol Wojtyła/Papst Johan-

¹⁴ Immanuel Kant, *Nachlaß* Xxiii 433: „Gott verehren als Idee ist Religion aber als Idol durch *cultus* der nicht auf uns selbst sondern auf ihn gerichtet ist, ist Superstition.“

¹⁵ H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden, 1927, S.185-187.

¹⁶ Martin Buber, *Gottesfinsternis*, in: Martin Buber, *Werke*, Bd. 1 (München, 1962), S. 70, 71.

¹⁷ Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò* (Vatican City: Città Nuova Editrice/Libreria Editrice Vaticana, 1987).

nes Paul II das Grundgesetz der Ethik nennen: *persona est affirmanda (amanda) propter seipsam*. (Die Person ist um ihrer selbst willen zu bejahen/zu lieben.)¹⁸

Die in sich ruhende Kostbarkeit der Person, die jeder Person als solcher eigen ist, nimmt aber in Gott eine unendliche Dimension an, die mit keiner anderen Kostbarkeit vergleichbar ist. Darum schulden wir Gott eine Liebe aus unserem ganzen Herzen, unserem ganzen Gemüt, mit allen unseren Kräften – eben weil Gott *unendlich* gut und heilig und kostbar ist.

Daraus hat Duns Scotus ein tiefsinniges Argument gegen jenen Eudaimonismus abgeleitet, den Aristoteles¹⁹ eingeführt hat und demnach alle Liebe und alle Moral nur durch das Ziel der Glückseligkeit motiviert seien, eine These, die der neue polnische²⁰ und der phänomenologische Personalismus²¹ als tiefen ethischen Irrtum erkannt haben, von dem auch Thomas von Aquin nicht ganz frei ist, wenn er behauptet, alle Liebe habe in der Selbstliebe und dem Glückstreben ihren Ursprung. Der selige Duns Scotus wendet, gerade von der Gottesliebe ausgehend, dagegen ein, daß wir dann unmöglich das erste Gebot erfüllen und Gott *über alles zu lieben* vermöchten, da wir dann Gott höchstens so sehr wie uns selber lieben könnten. Nein, echte Liebe besteht nur dort, wo wir eine Person um ihrer selbst willen lieben, und wir lieben daher Gott nur dann, wenn wir Ihn wegen seiner unendlichen Gutheit und um seiner selbst willen lieben. Thomas von Aquin hat dies übrigens selber gesehen, wenn er – gleichsam im Vergessen seiner Annahme des eudaimonistischen (auf Glücksstreben allein aufgebauten) Ansatzes – auf Grund seines eigenen Sachkontaktes mit dem Wesen der Liebe in einer der vielen personalistischen Wendungen seines Denkens sagt, daß die Liebe zu Gott eine größere Tugend sei als die Hoffnung, weil die Hoffnung Gott nur als *unser* höchstes Gut ersehne, die Liebe hingegen Ihn um seiner selbst willen bejahe.²²

¹⁸ Vgl. Tadeusz Styczeł, Andrzej Szostek, Karol Wojtyła, *Der Streit um den Menschen. Personalener Anspruch des Sittlichen* (Kevelaer 1979).

¹⁹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik = Ethica Nicomachea* (London University Press, 1962), Buch I.

²⁰ Dabei beziehe ich mich auf die Schule Karol Wojtyłas. Vgl. etwa Tadeusz Styczeł, „Karol Wojtyła – Philosoph der Freiheit im Dienst der Liebe“, in: K. Wojtyła – Johannes Paul II, *Erziehung zur Liebe* (Augsburg, 1979), S. 156 ff.

²¹ Vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5. Aufl. (Bern und München: Francke, 1966); Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, in: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 1973); ders., *Das Wesen der Liebe*; Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* III (Regensburg: J. Habbel, 1971); vgl. auch Josef Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (What is and what Motivates a Moral Action?), (Salzburg: Universitätsverlag A. Pustet, 1976).

²² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, in: *Opera Omnia* (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus), 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), vol. III, Iia Iiae, Q. 18, a. 1: Respondeo dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter, uno modo, propter seipsum; alio modo, inquantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem deo inhaerere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem, credimus enim ea vera esse quae nobis a deo dicuntur. Spes autem facit deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innititur ad beatitudinem obtinendam. [...] Ad tertium dicendum quod spes facit tendere in deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in deum uniendo affectum hominis deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed deo.

Und noch schöner und knapper *ebd.*, Q. 23, a. 6, co: Fides autem et spes attingunt quidem deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus.

Liebe richtet sich ferner auf eine Person in einer ganz besonderen Weise, nicht nur auf irgend etwas in sich Kostbares *in* ihr oder *an* ihr, wie die Bewunderung eines großen Geigers *qua* Geiger, sondern auf die Person als solche. Wir lieben eine Person als solche und als ganze. Dabei wird dieser Gesamtwert der Person aus vielen Quellen gespeist, gründet aber vor allem auf zwei hier von uns betrachteten Säulen: einmal auf einer ontologischen und unverlierbaren Würde und Werthaftigkeit der Person als solcher, zum anderen aber auf jener Gutheit, die einer Person ausschließlich durch sittliche und ihrer Freiheit entspringende Werte zukommen kann.²³ Eine durch und durch böse Person könnten wir nicht im eigentlichen Sinne lieben. Denn so liebenswert und bejahungswürdig selbst ein Teufel auf Grund seines ontologischen Wertes bleibt, so wenig hätten wir ein Recht einer unbedingten Liebe zu einem ewig bösen Wesen.

Dieser allgemeine Wesenszug jeder Liebe, daß sie die Person als solche auf Grund ihres Gesamtwertes, der aus den beiden erwähnten Quellen fließt, bejaht, nimmt in der Gottesliebe die vollkommenste Form an:

Denn erstens ist der Wert einer endlichen Person zwar unermesslich hoch, aber dennoch endlich und begrenzt. In Gott hingegen ist der Personwert unendlich, weshalb er unendlich liebenswerter ist als irgendein Geschöpf.

Zweitens sind beide Dimensionen der Liebenswertheit einer Person, nämlich deren ontologische und moralische Vollkommenheit, die im Menschen auseinanderfallen können und deren zweite im Menschen auf Erden stets bedroht bleibt, in Gottes Heiligkeit notwendig und wesentlich vereint, weshalb Gott in völlig anderer *unbedingter* Liebe geliebt werden kann und soll, da die Güte Gottes durch nichts gefährdet ist.

Drittens lieben wir in Gott die Quelle aller anderen Personen, den Schöpfer aller Engel und Menschen, die wir ihm verdanken. Deshalb kann deren Liebenswertheit und Gutheit der Gutheit und Liebenswertheit Gottes niemals gleichkommen, sondern nur ein herrlicher, aber dennoch schwacher Abglanz der Herrlichkeit Gottes sein, der *alles* Gute in den Geschöpfen in sich vereinigt und vor allem unendlich übertrifft.

Viertens müssen wir in einem Menschen immer zum wahren und liebenswerten Sein und Wesen seiner Person als etwas, das weitgehend eine Berufung der Person ist, die sie noch nicht verwirklicht hat, durch eine Menge von Unvollkommenheiten und Schatten, die diesen Wert seiner Person überwuchern, durchdringen. In der göttlichen Vollkommenheit hingegen ist *alles* vollkommen und *liebenswert* und verbirgt sich die Schönheit seines Seins und Wesens nicht hinter irgendwelchen Hindernissen oder Fehlern und Unzulänglichkeiten, sondern besteht in ihrer unendlichen reinen Schönheit. Deshalb sagt der hl. Pfarrer von Ars mit gewissem Recht, wenn auch in mancher Hinsicht irreführenderweise, je mehr und tiefer wir Gott erkannten, desto mehr würden wir ihn lieben, je tiefer wir hingegen einen Menschen kannten, desto weniger könnten wir ihn lieben.

Zurück zu dem wichtigen zweiten Unterschied zwischen Gottesliebe und Liebe zu einem Menschen: Die tiefste Quelle der Liebenswertheit einer endlichen Person ist immer in Gefahr, wenigstens teilweise unrealisiert zu bleiben, ja sogar hinsichtlich ihrer tiefsten moralischen Dimension ins Gegenteil umzuschlagen. Denn die sittliche Gutheit, die erst die Person in ihrem innerlichsten Wesen erhebt und kostbar macht, ist im

²³ Anderswo bin ich auf vier Quellen der Würde und des liebenswerten Wertes der Person eingegangen, von denen ich hier zwei (das bewußte Erwachen und die geschenkhaft *verliehene Würde*) hier weglasse. Vgl. Josef Seifert, „Die vierfache Quelle der Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte“, in: Burkhardt Ziemke (Hg.), *Staatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele zum 65. Geburtstag* (München: Verlag C.H. Beck, 1997), S. 165-185.

Menschen kontingent und hängt von einer nicht notwendigen freien Entscheidung ab.

Deshalb kann dem Menschen diese in moralischen Werten begründete Gesamtschönheit auch abhanden kommen, wenn er sich dem Bösen zuwendet. Daher kann die geschaffene Person sogar in einem objektiven Sinne hassenswert werden, wie Luzifer, bzw. sich selbst hassenswert machen, indem sie endgültig das Böse wählt. Zwar ist selbst einer durch und durch bösen Person gegenüber immer noch eine Liebe möglich, die auf den ontologischen Wert dieser Person antwortet und etwa den Schmerz über ihren Abfall fühlt und selbst einem Teufel gegenüber das Gegenteil der Schadenfreude oder des puren negativen Hasses fordert.

Dennoch aber würde eine durch und durch böse Person, wie der Teufel, eine grundsätzliche Negation, eine Absage an sie, ja jenen „vollkommenen Haß“ verlangen, von dem der Psalmist im 51. Psalm spricht, in dem sogar derjenige, der jene nicht haßt, die Gott hassen, als selber böse bezeichnet wird.²⁴

Auf Grund der Gefährdetheit der Gutheit und damit auch der Liebenswertheit jeder endlichen Person liegt in der liebenden Bejahung einer geschaffenen Person als solcher immer auch ein Element der Hoffnung, daß sie im Guten ausharren und Gott endgültig wählen möge, aber damit auch ein Moment von Sorge, Sorge darum, ob sich das wahre Sein und Wesen dieser Person verwirklichen wird. Ja in jeder menschlichen Liebe, und auch in jener unserem eigenen endgültigen Gut gegenüber, sollte ein Moment von Furcht und Zittern vor dem möglichen Abfall vom Guten liegen, wie der Apostel uns einschärft.²⁵

In Gott hingegen sind sowohl die ontologische Kostbarkeit seines Seins als auch seine moralische Gutheit und Heiligkeit, die Ihn unendlich liebenswert machen, nicht nur unbegrenzt und schrankenlos, sondern sie stehen auch jenseits aller möglichen Zerstörung. Wir brauchen nicht zu hoffen, sondern können wissen und jedenfalls fest glauben, daß Gott schon alle sittliche Wertfülle verkörpert und daß in ihm kein Schatten der Unvollkommenheit und Veränderung,²⁶ oder gar der viel schlimmere Schatten der Ungerechtigkeit, Unbarmherzigkeit oder moralischen Bosheit ist oder auch nur sein *könnte*. Dies ist ein höchster Trost, denn der Gedanke eines bösen Gottes oder Weltwillens, wie wir ihn etwa bei Schopenhauer finden, ist der schrecklichste aller Gedanken. Deshalb liegt in der Gottesliebe hinsichtlich ihres Gegenstandes eine vollkommene Ruhe und Sicherheit, ein innerer Friede, dem all jene Momente der Unsicherheit und Besorgtheit fehlen, die selbst aus der vollkommensten zwischenmenschlichen Liebe nie ganz zu verbannen sind, da jeder von uns bis zum Tod moralisch gefährdet bleibt.

Dazu tritt etwas ganz Neues: Gottes unbegrenzte und aus sich selber bestehende Wertfülle, seine Heiligkeit, in der sich höchste ontologische und moralische Vollkommenheit mit dem *Numoniosen*, dem *Geheimnisvollen*, verbinden,²⁷ verdient eine ganz andere, eine volle, grenzenlose, unbedingte und uneingeschränkte Liebe, ja eine Ant-

²⁴ Perfecto odio oderam illos; Ps 139: 21 Soll ich nicht hassen, Herr, die dich hassen, soll ich nicht deine Widersacher verabscheuen? 22 Mit äußerstem Haß hasse ich sie; zu Feinden wurden sie mir. 23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz; prüfe mich und erkenne meine Sorgen! 24 Sieh zu, ob ich auf dem Weg des Götzendienstes bin, und leite mich auf altbewährtem Weg!

²⁵ Phil 2,12: Wirkt also, meine Geliebten, gehorsam, wie ihr allezeit wart, nicht nur in meiner Anwesenheit, sondern jetzt erst recht in meiner Abwesenheit, wirkt euer Heil mit Furcht und Zittern!

²⁶ Jak 1,17: Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, vom Vater der Lichter, bei dem kein Wechsel ist oder ein Schatten von Veränderung.

²⁷ Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Sonderauflage (München: Verlag C.H. Beck, 1962).

wort anbetender Liebe, die keinem anderen Wesen gegenüber angemessen oder auch nur erlaubt wäre. Diese Form der vollen, absoluten, uneingeschränkten, verehrenden und anbetenden Liebe, die Gott gegenüber, der *wesenhaft* die Fülle alles Guten aus sich selber heraus ist, die einzig angemessene Antwort ist, wäre jedem Geschöpf gegenüber Götzendienst, weshalb selbst der höchste Engel davor zurückschrecken muß, Gegenstand dieser anbetenden Liebe zu werden.²⁸

2. Vier Kriterien des *ordo amoris* als Argumente, warum wir Gott über alles lieben sollen

Man könnte auch aus einer anderen Betrachtungsweise heraus erkennen, warum wir Gott mehr als alle anderen Wesen, ja über alles, lieben sollen. Es finden nämlich auf die Gottesliebe alle vier Gesichtspunkte des *ordo amoris* im strengsten Sinne ihre höchste Anwendung und verlangen, daß wir Gott – und zwar mit einem gleichsam unendlichen Abstand – mehr lieben als alle Geschöpfe.²⁹

1. *Werthöhe des Geliebten*: Da Gott unendlich gut ist, ist Er allein auch *unendlich* liebenswert. Und deshalb gebührt Ihm eine Liebe über alle andere Liebe, und zwar *unvergleichlich* mehr als alle andere Liebe. Dieses hier verlangte ‚Mehr‘ schließt eine größere Intensität, einen tieferen und stärkeren Affekt und Einsatz unseres Willens, vor allem aber ein qualitativ höheres Mehr ein, das der unendlichen Güte und Heiligkeit Gottes entspricht. Es ist dies jenes ‚Mehr‘, das der hierarchisch höchsten und unübertrefflichen ‚Position‘ Gottes angemessen ist. Dieses ‚Mehr‘ entspricht der Absolutheit Gottes, und der Unendlichkeit seiner Herrlichkeit und Liebenswertheit. Freilich ist es dem Menschen oft schwer, in diesem Tal der Tränen und Ort so zahlreicher Übel bis zur Sicht auf die unendliche göttliche Gutheit durchzudringen und nicht von Zweifeln oder sogar von geheimer Auflehnung oder Groll gegen Gott erfüllt zu sein, wenn er nicht versteht, warum Gott so furchtbare Übel, wie sie uns umgeben, zuläßt. Dennoch ist es schon dem Philosophen, und erst recht dem Gläubigen möglich zu erkennen, daß die Schönheit und unendliche Wertfülle Gottes in keiner Weise zu recht auf Grund der Übel in der Welt geleugnet werden darf, sondern daß Gott eben wegen der Unendlichkeit seines Gutseins eine Liebe *über alles* gebührt.³⁰

2. *Zuordnung auf den Geliebten hin*: In anderen Liebeskategorien wie ehelicher Liebe und Freundschaft ist eine besondere Zuordnung und Affinität, eine geheimnisvolle innere Wesensentsprechung vorausgesetzt, die uns keineswegs mit jedem Menschen geschenkt ist. Von diesen Liebesarten gilt, was Paul Claudel in der *Annonce faite à Marie* die Liebenden sprechen läßt: *il y a un grand mystère entre nous*. Dieses zwischen zwei Menschen bestehende Geheimnis schließt auch jene besondere Zuordnung ein, die es begründet, warum man die eine, vielleicht gleich vollkommene Person mehr liebt als eine andere, zu der wir keine vergleichbare Zuordnung haben oder warum wir uns in die eine Person verlieben, die andere hingegen nicht in dieser Weise der bräutlichen Liebe oder auch mit Freundesliebe lieben können.

²⁸ Vgl. *Offb* 19,10: Da fiel ich ihm zu Füßen, ihn anzubeten, er aber sprach zu mir: „Nicht doch! Ein Mitknecht bin ich von dir und deinen Brüdern, die das Zeugnis Jesu haben. Gott bete an! Denn das Zeugnis Jesu ist der Geist der Weissagung.“

²⁹ Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe, Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971), Kap. 14.

³⁰ Vgl. Josef Seifert, „Zur Herkunft des Glaubens. Gründe und Hintergründe. Reflexionen über das Problem einer Theodizee angesichts der Leiden und Übel in der Welt“, in: *Glaube im Unglauben der Zeit* (Augsburg: Dialogsekretariat, 1983); ders., *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), 2. Aufl. 2000.

Zu Gott hingegen besteht eine viel tiefere und vollkommenere Zuordnung und Entsprechung – so wesenhaft und in einer solchen Weise wie in keiner anderen Liebe, weshalb hier keine besondere Zuordnung nötig ist, die der eine Mensch auf Gott hin hätte, der andere hingegen nicht: alle letzte Erfüllung der Erkenntnis, des Glücks, des Guten im Menschen ist nur in dieser Beziehung zu Gott voll realisierbar. Nur einen kleinen Teil dieser Zuordnung, die das ganze sittliche Leben, alle Tugenden, alles religiöse Leben und die ganze ewige Seligkeit betrifft, hat Augustinus in dem großen Wort ausgedrückt:

Denn Du hast uns auf Dich hin geschaffen und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir.
quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.³¹

Wir können hier auch einen unverdächtigeren Zeugen, den atheistischen Philosophen Friedrich Nietzsche zitieren, der mit unvergleichlicher Kraft diese Zuordnung des Menschen auf Gott gerade dort ausspricht, wo er sich an den Atheisten wendet:

Excelsior! „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehenzubleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Glut in seinem Herzen trägt – es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden ... – Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!“³²

Nietzsche sagt hier also, kein Mensch habe die Kraft, wirklich ohne Anerkennung dieser Zuordnung auf Gott zu leben und spricht dabei auch jene letzte und höchste Zuordnung an, die einer der Gründe ist, aus denen wir Gott über alles lieben sollen.

3. Der Grad des Geliebtheits vom Anderen: Ein anderer allgemeiner Gesichtspunkt, unter dem wir eine Person mehr lieben sollen als eine andere, ist die Frage, wie

³¹ Augustinus, *Confessiones*, I, 1.

³² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, „Excelsior“ IV, 285. Nietzsche wendet sich dann im zweiten Teil dieser Stelle, sowie im *Antichrist* und anderen Werken gegen den Kern dieser Einsicht, indem er sich als jenen Übermenschen fühlt, der zum ersten Mal die Kraft hat, konsequent als Atheist zu leben und eine „Umwertung aller Werte“ zu vollziehen.

Vgl. etwa auch die folgende und viele andere Stellen: Wohin ist Gott? Haben wir denn das Meer ausge-trunken? Was war das für ein Schwamm, mit dem wir den ganzen Horizont um uns auslöschten? Wie brachten wir dies zustande, diese ewige Linie wegzuwischen, auf die bisher alle Linien und Maße sich zu-rückbezogen, nach der bisher alle Baumeister des Lebens bauten, ohne die es keine Perspektiven, keine Ordnung, keine Baukunst zu geben schien?

Vgl. Eugen Biser, „Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen“, ders., *„Gott ist tot“: Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*. Siehe gleichfalls Balduin Schwarz, *Antwort an einen Atheisten* (Reden zur Zeit, Bd. 26), (Würzburg 1968), S. 28, 31.

In diesem großen Bild der „ewigen Linie“ sowie in anderen gewaltigen Bildern beschreibt Nietzsche die Konsequenzen des Atheismus: *Der tolle Mensch*. – ...*Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, vorwärts, seitwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht käl-ter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, die Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung?...Gott ist tot!...Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt das Blut von uns ab? Mit welchem Wasser können wir uns reinigen? (*Die Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 125)

sehr wir von der anderen Person geliebt werden oder geliebt wurden. *Ceteris paribus* sollten wir diejenige Person, die uns mehr liebt, auch mehr lieben. Es gibt in der Liebe nicht nur eine Antwort auf die Liebenswertheit der Person als solcher, sondern auch eine Antwort auf das Geliebtwerden, auf die Liebe des Anderen, auf die andere Person selbst, insofern sie sich uns zuwendet und uns in Liebe bejaht. Dies ist einer der Gründe, aus denen wir die eigenen Eltern, die uns lieben und in einer guten Ehe aus Liebe das Leben geschenkt haben, mehr lieben sollen als andere Menschen, die uns weniger geliebt haben. Es gibt nicht nur eine Sehnsucht nach Einheit und Erwidern der Liebe in jeder Liebe, wenn auch in ganz verschiedenem Grad und Maß, sondern auch eine gewisse Forderung, auf das Geschenk dieser Liebe mit einer Erwidern der Liebe zu antworten und gleichsam die Liebe zurückzuschenken, die wir empfangen haben. Das „Lieb’ um Liebe Schenken“ ist ein Gesetz der Liebe.

Gerade unter diesem Gesichtspunkt aber schulden wir Gott eine Liebe, die mit keiner anderen Liebe vergleichbar ist. Denn niemand liebt uns mehr oder hat uns mehr geschenkt als Gott. Auf diesen Aspekt, der sich viel tiefer dem Glauben als der reinen philosophischen Einsicht öffnet, werden wir noch im zweiten Teil unserer Ausführungen zurückkommen.

4. Ein ‚Mehr an Liebe‘ als Folge einer Liebeskategorie: Nicht nur die geliebte Person, unsere Zuordnung auf sie hin, sowie ihre Liebe zu uns, sondern auch die besondere Eigenart und kategoriale Struktur einer Liebe, der jeweilige Logos der vorliegenden Liebeskategorie, kann ein ‚Mehr‘ an Liebe verlangen. So verlangt der *Logos*, die kategoriale Struktur der bräutlichen oder der ehelichen Liebe, ein Mehr an Liebe im Vergleich zur Freundschaft. Und wiederum ist es auch unter diesem Gesichtspunkt klar, daß aus dem Wesen und der kategorialen Struktur der Gottesliebe, aus dieser Art vollständiger, restloser und *anbetender Liebe*, folgt, daß Gott als der in dieser Liebe Geliebte mehr geliebt werden soll als der Geliebte in allen anderen Liebeskategorien.

3. Die völlig neue Selbstschenkung in der anbetenden Gottesliebe

Mit der uneingeschränkten Fülle des absoluten Wertes der geliebten Person in der Gottesliebe, und den anderen Gründen, aus denen Gott über alle Wesen hinaus geliebt werden soll, berühren wir ein weiteres allgemeines Moment jeder Liebe, das in der Gottesliebe zu seiner höchsten Vollendung gelangt: nicht nur wird die geliebte Person *als ganze* um ihrer selbst willen bejaht, was Gott gegenüber in einer ganz neuen Weise angemessen ist, sondern auch das Subjekt *gibt sich selber* in der Liebe *als ganzes* hin, schenkt sich ihr als ganze. Dies gilt von jeder Liebe überhaupt, aber ist ein Element, das in den verschiedenen Arten und Kategorien der Liebe eine gewaltige Abwandlung erfährt. Es ist nicht nur etwas in unserer Person, das wir in der Liebe verschenken, wie in der Bewunderung, in der wir eine Wertantwort³³ auf etwas Schönes geben, sondern es ist immer die Person selber, die sich in der Liebe schenkt und hingibt in dem großen Paradox personaler Selbstschenkung: Einerseits nämlich darf, ja *kann* keine Person jemals als Besitz verschenkt werden oder sich selber verschenken; keine Person kann je in objektiv gültiger Weise besessen werden, weshalb sogar die Römersklaven zuerst zur Sache, zur *res*, deklariert wurden, bevor man ein Besitzverhältnis ihnen gegenüber

³³ Zu diesem Begriff vgl. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, in: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), Kap. 17-18; sowie Josef Seifert, „Karol Cardinal Karol Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy“, in: *Aletheia* II (1981), pp. 130-199.

begründen konnte. Andererseits aber kann zugleich *nur* eine Person sich selber *ganz* schenken und hingeben, was nur durch eine personale Liebe zu geschehen vermag, zu der weder Sachen noch Tiere fähig sind. Dabei ist es nur ein scheinbares Paradox, das hier obwaltet, denn in Wirklichkeit ist das personale sich *als Person der geliebten Person Schenken* radikal von jedem Eintreten in ein Besitzverhältnis, das nur gegenüber apersonalen Gebilden möglich ist, verschieden.³⁴

Was aber von aller Liebe gilt, daß in ihr das Selbst der Person selbst verschenkt wird, gilt in ganz neuer Weise von der Gottesliebe. In der anbetenden Liebe nämlich vollzieht sich diese Selbstschenkung in einer ganz anderen, realeren und umfassenderen Weise, die Thomas von Aquin in seinem eucharistischen Hymnus *Adoro Te* wunderbar beschreibt und die jedem Geschöpf gegenüber Götzendienerei wäre:

Ich bete Dich, verborgne Gottheit an, die Du unter diesen Gestalten wahrhaft Dich verbirgst. Dir gibst sich mein Herz ganz hin, da es in Deinem Anschauen ganz vergeht.³⁵

In dieser realen und totalen Selbstschenkung der Gottesliebe angesichts jener Herrlichkeit und Heiligkeit, aber auch unendlichen Liebenswertheit Gottes, vor der das Geschöpf gleichsam vergeht, übergibt sich die Person in allem, was sie hat und ist, ganz Gott – in einer Form absoluter Hingabe und Unterordnung, wie sie nur Gott und keinem Geschöpf gegenüber angemessen ist, aber in der zwischenmenschlichen Liebe, vor allem der echten und reinen ehelichen Liebe, eine wahre Analogie besitzt, welche die Hl. Schrift, die Mystiker und Heiligen, und in besonderer Weise der gegenwärtige Papst Johannes Paul II, häufig verwenden.³⁶

4. Gottesliebe und Gottes Schönheit

Die Liebe, vor allem jene volle Liebe, die auch eine Antwort des Herzens verlangt, ist ferner nur dort möglich, wo nicht nur jene Majestät des Personwerts erfaßt wird, der

³⁴ Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung* (München: Kösel-Verlag, 1979): Spousal love differs from all the other ... forms of love which we have analyzed. It consists in the gift of the person. Its essence is the gift of one's self, of one's own „I.“ ... We find here something which is at the same time different from, and more than, ... benevolence. All these other forms of coming out of oneself, in order to go toward another person, go less far than spousal love. „To give oneself“ is more than being kindly disposed toward somebody and wishing him well, even in the case where, due to our willing of the other person's good, another „I“ becomes in some fashion „mine“ (another self: alter ego) in the way in which this takes place in friendship ... (Yet) first the question poses itself whether one person can give himself to another one, since each person is by his very essence inalienable and *alteri incommunicabilis*. Hence the person can neither alienate himself from himself (leave himself) nor give himself away. The nature of the person opposes itself to the gift of oneself. ... The person as such cannot like a thing be owned by another one. Consequently, it is equally excluded that anyone be permitted to treat a person like a (mere) means for our pleasure. ... Nevertheless, on the order of love and in a moral sense (the gift of self) can take place. Here one person can give himself to another one – to man or to God – and thanks to this gift a particular form of love comes into existence which we shall call spousal love. This fact proves the dynamism proper to the person and the peculiar laws which govern the existence and development of the person. Christ has expressed this in the following word which can appear paradoxical: „Whosoever will find his life, will lose it, and who will lose his life for my sake, shall find it.“ ... Thus the most complete love expresses itself precisely in the gift of oneself, in the fact of the gift of this inalienable „I.“ The paradox here is twofold and goes in two directions: first (it consists in the fact) that one is capable to come out of and leave one's own self, for in the order of nature man is ordained towards self-perfection; secondly, the paradox consists in the fact that, in so doing (in leaving and giving one's self), one neither destroys nor devalues it, but on the contrary develops and enriches it. (*Amour et Responsabilité*, pp. 87 ff.)

³⁵ *Adoro Te devote, latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas. Tibi se cor meum totum subicit, quia, Te contemplan, totum deficit.*

³⁶ Vgl. Die oben zitierten Stellen sowie Papa Giovanni Paulo II, *Uomo e donna lo creò* (Vatican City: Città Nuova Editrice/Libreria Editrice Vaticana, 1987).

uns verbietet, ihre Würde durch Grausamkeit oder Unrecht zu verletzen, sondern wo die innere Schönheit und Delektabilität des Wertes der geliebten Person erfaßt wird und uns berührt. Auch daß die Liebe mit der intimen inneren Schau des Wertes des Geliebten, mit der Wahrnehmung seiner Schönheit, verbunden ist und aus dem Bewegtsein der Seele und des Herzens durch die Schau der Gesamtschönheit der geliebten Person *als solcher* – der Schönheit ihrer Seele, ihres innersten Selbst – motiviert wird, worauf schon Sokrates wunderbar hinweist,³⁷ findet in der Gottesliebe die reinste Ausprägung. Um Gott wahrhaft aus ganzem Herzen *lieben* zu können, muß man jenen intimen Innenaspekt der Wertfülle Gottes, der sich in Gottes Schönheit, in der Ausstrahlung seiner Gutheit, ihrem Duft und Glanz manifestiert, erfassen und von ihm affiziert und zuinnerst getroffen werden. Der Tatsache, daß dieser Aspekt jeder Liebe, daß man nicht nur die ehrfurchtgebietende Majestät, sondern auch die Schönheit der geliebten Person erfassen muß, um sie zu lieben, hat der hl. Augustinus wunderbaren Ausdruck verliehen, wo er Gott die Schönheit selbst nennt und gerade darin den letzten Grund der Liebenswertigkeit Gottes erblickt, daß seine absolute Schönheit über alle Schönheit hinausgeht:

Spät habe ich Dich geliebt, o alte und neue Schönheit, spät habe ich Dich geliebt! Und siehe, Du warst in mir und ich war draußen, und dort habe ich Dich gesucht, und auf jene Schönheit, die Du gemacht hast, habe ich mich häßlich gestürzt, Du warst mit mir, aber ich nicht mit Dir. Die Dinge, die nicht wären, wenn sie nicht in Dir wären, hielten mich lange fern von Dir. Du hast geschrien und gerufen und meine Taubheit zerbrochen: Du hast geblitzt und geleuchtet und meine Blindheit ist geflohen. Du hast geduftet und ich habe die Luft eingesogen und seufze nun nach Dir, ich habe gekostet und hungere und durste, Du hast mich berührt, und ich verzehre mich glühend nach Deinem Frieden.³⁸

³⁷ Vgl. Platon, *Alkibiades*: [131c] SOKRATES: Wer also in des Alkibiades Leib verliebt ist, der ist nicht in den Alkibiades verliebt, sondern in etwas, was dem Alkibiades gehört. – ALKIBIADES: Du hast recht. – SOKRATES: Wer aber in dich, der liebt deine Seele. – ALKIBIADES: Notwendig nach deiner Rede. – SOKRATES: Und wer deinen Leib liebt, der geht ab und davon, wenn dieser aufhört zu blühen? – ALKIBIADES: Natürlich. [131d] – SOKRATES: Wer aber die Seele liebt, der geht nicht ab, solange sie dem Besseren nachstrebt. – ALKIBIADES: Wahrscheinlich wohl. – SOKRATES: Bin ich nun nicht der nicht Abgehende sondern Bleibende, auch nachdem dein Leib verblüht ist und die andern fortgegangen sind? – ALKIBIADES: Wohl tust du gewiß daran, o Sokrates, und gehe nur ja nicht! – SOKRATES: So bestrebe dich denn recht, schön zu sein. – ALKIBIADES: Das will ich mich bestreben. [131e] – SOKRATES: Daß es also mit dir so steht, Alkibiades, der Sohn des Kleinias, wie wir sehen, hat keinen Liebhaber weder gehabt noch hat er deren jetzt als nur einen allein, und zwar einen, mit dem er zufrieden sein muß, Sokrates, den Sohn des Sophroniskos und der Phainarete. – ALKIBIADES: Richtig. – SOKRATES: Sagtest du nun nicht, ich sei dir nur um ein wenig zugekommen, indem ich dich anredete; denn du hättest mich zuerst darauf anreden gewollt, um zu erfahren, weshalb doch ich allein mich nicht zurückzöge? – ALKIBIADES: So war es freilich. – SOKRATES: Dies nun ist die Ursache, daß ich allein dein Liebhaber war, die andern aber nur des Deinigen. Das Deinige aber nimmt ab an Schönheit, du selbst hingegen fängst erst an zu blühen. [132a] Und wenn du nur jetzt nicht von dem Volke der Athener verdorben oder häßlicher wirst, werde ich dich nicht verlassen. Denn das besorge ich nur am meisten, daß du uns nicht etwa ein Volksliebhaber werdest und dadurch verderbest; denn gar Vielen und Guten ist das schon begegnet unter den Athenern. Denn schön ist von Larve des großmütigen Helden Erechtheus Volk, aber ausgezogen muß man es sehen. Gebrauche also ja die Vorsicht, die ich dir anriet. – ALKIBIADES: Welche doch? [132b] – SOKRATES: Übe dich zuerst, o Bester, und lerne, was du mußt gelernt haben, um an die Angelegenheiten der Stadt zu gehn; ohne das aber nicht, damit du mit guten Gegenmitteln versehen gehst und dir nichts Übles begegne. – ALKIBIADES: Du scheinst mir sehr gut zu reden, o Sokrates! Aber ich versuche nun auch mir zu erklären, auf welche Weise wir denn nun für uns selbst sollen Sorge tragen? – SOKRATES: Soviel ist uns doch schon im voraus bestimmt, was wir nämlich sind, darüber sind wir doch ganz einig. Wir fürchteten aber, daß, wenn wir dieses verfehlten, wir, ohne es zu wissen, für etwas anderes sorgen könnten als für uns. – ALKIBIADES: So ist es. [132c] – SOKRATES: Und nach diesem haben wir nun für die Seele zu sorgen und hierauf zu sehn. – ALKIBIADES: Offenbar.

³⁸ Augustinus, *Conf.* X, 27: Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam, et in ista formosa, quae fecisti, deformis inrueram. mecum eras,

5. Gottesliebe und Affektivität

Damit berühren wir eine andere wichtige Eigenschaft der Liebe: daß sie nicht ausschließlich ein Akt des Wollens, oder gar des Denkens ist, sosehr sie auch freie Akte und intellektuelle Akte wie die freie Bejahung des anderen im vollen zu ihr gesprochenen ‚Ja‘ der Liebe und eine tiefe innere Überzeugung vom Personwert des Geliebten einschließt und verlangt. Doch gibt es eine nicht nur zum Menschen, sondern zu *jeder Person* tief gehörige geistige Affektivität, ein Fühlen, das nicht in unserer Macht steht und sich vom Wollen unterscheidet, das aber sinnvoll der Wirklichkeit und den Gütern und Übeln entspricht und ohne das die Person ein geistiger Krüppel wäre. Gefühle, wie etwa Dankbarkeit, sind keineswegs „alle irrational“, wie rationalistische Philosophen oder Theologen uns oft glauben machen; sie besitzen vielmehr das, was Blaise Pascal die *Logik des Herzens*, die *logique du coeur*, nennt.³⁹ Auch in dieser Stimme des Herzens gibt es Angemessenes und Unangemessenes und in ihren höchsten Formen gehört das geistige Fühlen von Freude, Reue, Frieden, Liebe wesentlich zum geistigen Leben der Person. Glück etwa kann gar nicht real existieren, wenn es nur gedacht oder gewollt ist und nicht gefühlt wird.⁴⁰ In diesem Sinne gehört die Liebe zu jenen Akten der Person, die nicht durch den reinen, nackten Willen vollzogen werden können, sondern die nur das Herz als Sitz geistiger Affektivität in ihrer Fülle fühlen kann.

Wenn auch der Wille als freies Zentrum eine einzigartige Macht und Verfügungsgewalt besitzt, die dem Herzen fehlt, und gleichsam einen unersetzbaren Schlüssel zum Innersten der Person besitzt, kraft welcher Tatsache der Mensch sich nur in der Freiheit ganz hingeben kann, so gibt doch die Antwort des Herzens ebenfalls etwas in der Person, das der Wille nicht ersetzen kann. Der Akt der Liebe in seiner vollen Wirklichkeit umfaßt daher beides, den Willen und das Herz.

In der Gottesliebe, auch wenn der Durchschnittsmensch sie nur selten *fühlt*, nimmt doch das Fühlen eine unerhört neue und tiefe Bedeutung an, die bis zur geistlichen Extase und Seligkeit, zu einer unbeschreiblichen Freude und einem überirdischen Ent-

et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam: coruscasti, splendisti et fugasti caecitatem meam: fragrasti, et duxi spiritum, et anhele tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. – Auch an einer anderen herrlichen Stelle verbindet Augustinus die göttliche Schönheit mit der Liebe zu ihm (*Conf.* III, 6): de quibus etiam vera dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo, mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. o veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi.

³⁹ Vgl. Blaise Pascal, *Gedanken*, übertragen und hrsg. von Ewald Wasmuth (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1963). Balduin Schwarz, „Über die Dankbarkeit“, in: J. Tenzler (Hg.): *Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag*. Freiburg-München 1968, S. 677-704; „Del agradecimiento“ (spanische Übersetzung desselben Aufsatzes von Juan Miguel Palacios), in: *Ediciones del Departamento de Etica y Sociologia de la Universidad Complutense en omenaja a su catedrático director R.P. José Todolí Duque O.P. con ocasion de su jubilacion*. Madrid 27 de Mayo de 1985; ders., „Der Dank als Gesinnung und Tat“, in: J. Seifert (Hg.), *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschseins*. Carl Winter-Universitätverlag. Heidelberg 1992. S. 15-26; „Some reflections on gratitude“, in: B. Schwarz (Hg.): *The human person and the world of values. A tribute to Dietrich von Hildebrand by his friends in philosophy (=C.1)*, New York 1960, S. 168-191; „Réflexions sur la gratitude et l’admiration“, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel 1976, S. 229-248 (S. 242-248 Diskussion). Balduin Schwarz hat ferner herausgegeben: (B. Schwarz, Hg.), *Dankbarkeit ist das Gedächtnis des Herzens. Aphorismen*. Veränderte Neuauflage. Don Bosco Verlag. München 1992. Vgl. auch Josef Seifert, „Phänomenologie der Dankbarkeit als Zugang zu einer personalistischen Metaphysik“, in: J. Seifert (Hg.), *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschseins* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1992), S. 75-95.

⁴⁰ Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität* (Regensburg: Josef Habel, 1967), Kap. 2.

zücken des Mystikers reicht, wie sie in einer zwischenmenschlichen wahren Verliebt-heit zwar ein Abbild besitzt, aber durch sie niemals erreicht werden kann. Freilich gehört für den normalen religiösen Menschen das volle Gefühl dieser Liebe wohl erst zur transzendenten ewigen Form ihrer Verwirklichung, die der Mystiker, aber nicht nur er, schon auf Erden schattenhaft vorwegnimmt. Wir brauchen nur die Gebete oder Autobiographien der Heiligen zu lesen, um diese überwältigende Rolle der Affektivität in ihrer Gottesliebe zu erkennen.

Von der unersetzlichen Rolle des Herzens in der Gottesliebe legen sogar jene rein *moralisch gesehen* höchsten Formen der Liebe in der Erfahrung der geistlichen Nacht und Trockenheit Zeugnis ab, von denen die Mystiker sprechen – nicht nur weil auch diese Trockenheit schmerzlich gefühlt wird, sondern weil in diesem Schmerz deutlich wird, wie wesentlich die gefühlte Freude und Liebe, deren Abwesenheit dem Mystiker ein furchtbares Kreuz wird, zur vollen Liebe gehören.

6. Gottesliebe und Lobpreis –

eine weitere Verwandlung eines Wesensmerkmals der Liebe in der Gottesliebe

Das Entzücktsein und Entbrennen in Liebe drückt sich auch in der Dankbarkeit und dem Lobpreis der Person aus, die wir lieben, deren Geburtstag wir feiern, der wir vielleicht ein Lied oder ein Gedicht widmen, die wir preisen, wie Florestan im Fidelio Beethovens: „Wer ein solches Weib errungen, stimm in unsren Jubel ein; nie, nie wird es zu hoch besungen, Retterin des Gatten sein...“.

Auch dieser in jeder Liebe, insbesondere in der tiefsten menschlichen, der bräutlichen Liebe, anwesende Wunsch, den Geliebten und seine Schönheit zu preisen oder Gedichte und Lieder auf ihn zu singen und ihm zu weihen, nimmt in der Gottesliebe eine ganz neue Form an: die aus der Liebe kommende liturgische Anbetung und Lobpreisung Gottes, die jener vollen und ganzen Antwort des innersten Seins der Person auf Gott entspringt. Keinem Geschöpf gebührt ein solcher öffentlicher Lobpreis, wie er auch in den Psalmen und Tagzeiten Gott dargebracht wird.

Leider ist dieser Geist, der den Psalmisten ausrufen läßt, daß sich seine Seele in Sehnsucht nach dem Hause des Herrn verzehrt und daß es keine Freude gibt, die mit jener vergleichbar wäre, Gott mit Zimbeln und Harfen zu loben,⁴¹ ja daß derjenige die Freu-

⁴¹ Vgl. *Psalm* 84: 1 Wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr der Heerscharen! 2 Meine Seele lechzt, ja verzehrt sich nach den Vorhöfen des Herrn. Mein Herz, mein ganzer Leib, jubelt dem lebendigen Gott entgegen. 3 Findet doch der Sperling ein Heim, die Schwalbe ihr Nest, worin sie ihre Jungen birgt, bei deinen Altären, Herr der Heerscharen, mein König und mein Gott. 4 Selig, wer in deinem Hause wohnen darf, immerdar dich preisen kann! [Zwischenspiel]

Ps 138: 1 [Von David.] Ich preise dich, Herr von ganzem Herzen, vor den himmlischen Wesen will ich dir lobsingen! 2 Zu deinem heiligen Tempel hin bete ich an und preise deinen Namen ob deiner Huld und Treue; denn über alles hast du deinen Namen und dein Wort erhöht! 3 Am Tage, da ich rief, erhörtest du mich, mehrtest in meiner Seele die Kraft. 4 Alle Könige der Erde sollen dich preisen, Herr, wenn sie die Worte deines Mundes vernehmen! 5 Die Leistungen des Herrn sollen sie besingen; denn groß ist die Herrlichkeit des Herrn. 6 Ja, erhaben ist der Herr und schaut doch auf den Niedrigen; den Stolzen erkennt er von ferne. 7 Muß ich auch mitten in Bedrängnis wandeln, du erhältst mich am Leben; gegen die Wut meiner Feinde streckst du die Hand aus, während deine Rechte mir hilft. 8 Der Herr wird es für mich vollenden! Herr, deine Huld währt ewig. Laß nicht ab vom Werk deiner Hände!

Salomos *2Chron* 5: 13 Die Trompeter und Sänger ließen gleichzeitig einen gemeinsamen Chor erklingen, um den Herrn zu preisen und ihm zu danken. Sobald sie auf ihren Trompeten, Zimbeln und sonstigen Instrumenten kräftig einsetzten und den Lobpreis des Herrn anstimmten: „Ja, er ist gut; denn ewig währt seine Huld“, da erfüllte eine Wolke das Haus, das Haus des Herrn. 14 Die Priester konnten der Wolke wegen nicht zum Dienste antreten; denn die Herrlichkeit des Herrn erfüllte das Haus Gottes.

de nicht kenne, der nicht ein Fest im Hause des Herrn gefeiert habe, unter uns Christen, die sich oft in die Kirche schleppen als wäre dies das größte Opfer und die lästigste Pflicht, schrecklich abwesend. Liebe hat jedoch mit Freude und Lobpreis, und auch mit einem Festgeist zu tun. Wir feiern die Existenz und das Geschenk, das eine geliebte Person ist, etwa wenn wir ihren Geburts- oder Namenstag feiern. Dies jedoch gilt von der Gottesliebe, die mit dem ewigen himmlischen Festmahl und einer Hochzeitsfeier verglichen wird, im höchsten Maß: der Lobpreis, das Feiern, das Verherrlichen Gottes gehört zum innersten Sehnen der Gottesliebe, und zwar auch schon in jener Form, in der sie sich auf die natürliche Gotteserkenntnis stützt. Denken wir an die tiefe Einsicht des heidnischen Philosophen Epiktet in diesen Wesenszug der Gottesliebe, wo er schreibt:

Sind dies etwa die einzigen Werke der Vorsehung an uns? Und welche Worte reichten aus, sie nach Gebühr zu schildern und zu preisen? Denn wenn wir Verstand hätten, sollten wir da etwas anderes tun – alle zusammen und ein jeder für sich –, als die Gottheit rühmen und preisen und die Gefühle unseres Dankes zu vollstem Ausdruck zu bringen? Sollten wir nicht beim Hacken des Feldes, beim Pflügen und beim Essen den Hymnus auf die Gottheit singen: ‚Groß ist Gott, weil er uns diese Werkzeuge geschenkt hat, mit denen wir die Erde bearbeiten, groß ist Gott, weil er uns Hände, Schlund und Magen verliehen und es sogefügt hat, daß wir wachsen, ohne daß wir es merken, und im Schlaf von selbst atmen‘? Solchen Preis sollte man bei jeder Gelegenheit erschallen lassen und den größten und göttlichsten Hymnus dabei singen: daß er uns die Fähigkeit verliehen hat, diese Dinge mit dem Geist zu erfassen und den richtigen Weg hierzu zu benutzen. Doch wie steht es hiermit? Wo ihr, die große Masse, mit Blindheit geschlagen seid, sollte da nicht einer sein, der dies Amt versieht und für alle den Lobgesang auf Gott singt? Was vermag ich lahmer Greis denn anderes als die Gottheit zu preisen? Wenn ich eine Nachtigall wäre, würde ich die Stimme der Nachtigall, wenn ein Schwan, die des Schwanes erklingen lassen. Aber ich bin ein vernunftbegabtes Wesen. Daher muß ich die Gottheit preisen. Das ist mein Beruf; ihn erfülle ich, und diesen Posten werde ich nicht verlassen, solange es mir vergönnt ist, und ich rufe euch zu diesem selben Lobgesang auf.⁴²

Und da murrst du, wo du alles, selbst deine eigene Person, von einem andern empfangen hast, und schiltst den Geber, wenn er dir etwas nimmt? Wer bist du denn? Und wozu bist du auf die Welt gekommen? ... Und als wen hat er dich ins Leben treten lassen? Nicht als eine sterbliche Kreatur? ... Willst du da, ... wenn er dich dann aus diesem Leben abberuft, nicht scheiden, indem du anbetest und dankst für alles, was du gehört und gesehen hast? ... Brich daher auf und scheide, voll Dankbarkeit und Ehrfurcht...⁴³

Wie aber in der Gottesliebe die tiefe Sehnsucht liegt, den unendlich herrlichen Gott gebührend zu loben und zu lieben, so liegt in ihr auch ein tief schmerzliches Erlebnis unserer Unfähigkeit, Gott die Ihm gebührende Liebe zu schenken, Ihm das Ihm gebührende Lob zu erweisen. Deshalb ist es für den Christen, und in neuer Weise für den die hl. Messe feiernden Katholiken, eine wunderbare Erfüllung des innersten Wesens dieses Aktes der Gottesliebe und des Lobpreises, der auf ein – dem Menschen aus eigener Kraft unmögliches – Gott *angemessenes Lieben und Loben* abzielt, daß er dieses Gotteslob nicht aus eigener Kraft und nur durch die eigenen Akte gleichsam ohnmächtig zu vollziehen braucht, sondern daß er Gott alle Ihm gebührende Verherr-

⁴² Siehe Epiktet, *Diatriben*, „Von der Vorsehung“, in: *Epiktet Teles Musonius*, hg. v. W. Capelle, a.a.O., S. 100. Hier wird der tiefste Gebrauch der Freiheit, die auch dem lahmen Greis offensteht, gerade in dem Dank und der gebührenden Antwort auf Güter gesehen, die in keiner Weise in unserer Macht stehen und so die für die stoische Ethik charakteristische Einschränkung des Interesses auf das in unserer Macht Stehende im Sinne einer Ethik, die Dankbarkeit und die gebührende Antwort in den Mittelpunkt stellt, durchbrochen.

⁴³ Epiktet, *Diatriben*, „Von der wahren Freiheit“, a.a.O., S. 158.

lichung *in* und *durch Jesus Christus* erweisen darf. In diesem Sinne ist der religiöse Glaube an die liturgische Feier in und mit Christus eine Erfüllung der *Natur* des andernfalls tragisch unerfüllten Charakters menschlichen Gotteslobes.

7. *Gottesliebe und das dreifache Geschenk
des Geliebten, des Geliebtwerdens und der Liebe*

Noch ein anderes Moment jeder Liebe findet in der Gottesliebe einen neuen Ausdruck: der Geschenkcharakter der Liebe. Geschenk und Liebe sind in vielfältiger Weise mit einander verknüpft: Die geliebte Person selbst ist ein Geschenk, ihre Liebe und ihre nur durch die Liebe mögliche Schenkung an uns sind ein Geschenk, und unsere Liebe, lieben zu können und zu dürfen, ist ebenfalls ein großes Geschenk, wie Goethe sagt: „Lieben, Götter, welch’ ein Glück!“

All dies findet seine Erfüllung in der Gottesliebe: Gott selber ist das höchste Geschenk, für das wir danken müssen: *gratias agimus Tibi propter magnam gloriam Tuam!*

Gottes Liebe und die nur durch sie mögliche Selbstschenkung Gottes an uns ist ein ungeheures Geschenk, das der Christ in ganz neuer Weise erfährt: Denn worin könnte dieses Geschenk übertroffen werden, so wie es in der Liebe Gottes zu uns und vor allem in jener unermeßlichen Liebe, die uns den lebendigen Sohn Gottes im Stall und am Kreuz und in der hl. Messe und Eucharistie schenkt, und uns immer neu zuteil wird, erfahrbar wird?

Nicht nur die geliebte Person und das Geliebtwerden, auch unsere Liebe selber aber ist ein Geschenk und ein hohes objektives Gut *für* den Liebenden. Und dieses Geschenk hat auch damit zu tun, daß Liebe nicht nur ein freier, in unserer Macht stehender Akt, sondern zugleich eine Antwort unseres Herzens und unseres Gemüts ist. In dieser Sphäre des menschlichen Herzens und Fühlens aber herrscht zwar ein größerer Reichtum als im Willen, zugleich aber stehen Gefühle und die Bewegung unseres ganzen Herzens nicht in unserer Macht.

Wie kann uns aber dann geboten werden, Gott aus unserem ganzen Herzen zu lieben?

8. *Geschenk und Freiheit in der Gottesliebe*

Wohl nur – und damit berühren wir einen weiteren tiefen Zug jeder Liebe, der in der Gottesliebe eine unvergleichliche Form annimmt – weil trotz der Geschenkhafteit der Liebe auch der Freiheit in ihr eine tiefe Rolle zukommt: und zwar sowohl in der Vorbereitung auf den Empfang dieses Geschenkes als auch *im Innern dieser geschenkten Liebe selber*.

Dies alles gilt in besonderer Weise für die Gottesliebe. In Form der indirekten Freiheit, in der wir etwa Zeit zur Meditation nehmen, unsere Gedanken und unser Herz zu Gott erheben, um die Liebe beten, kleine Schritte und Taten setzen, haben wir eine große Verantwortung für das Umgraben und Brechen des Bodens unserer Seele, damit darin das Geschenk und die Blume göttlicher Liebe erblühen kann. Aber auch wenn uns die Gottesliebe als Antwort unseres Herzens sowie als innerste Antwort jener Dimensionen der Freiheit, die nicht schlechthin in unserer Macht stehen, unerwartet und ohne unser Zutun geschenkt ist, darf unsere Freiheit der Gefühlsbewegung in unserer Seele, die sich in tief sinnvoller Weise auf Gott richtet, nicht gleichsam tatenlos zusehen. Vielmehr ist es jetzt die mitwirkende Rolle der Freiheit, die zur Geltung kommt, wenn wir dieses Geschenk der Liebe des Herzens frei sanktionieren, innerlich bejahen, uns ganz aneignen und gleichsam mit dem Innersten unseres freien Personenzentrums ergreifen, damit diese Liebe kein akzidentelles Gefühl, sondern durch Vermählung unserer Freiheit mit die-

sem Gefühl ganz zu unserer *eigenen* werde.⁴⁴ Auch diese innerlichste Vereinigung der Freiheit mit der Stimme unseres Herzens aber erschöpft die Rolle der Freiheit in der Gottesliebe nicht. Die Bewährung der Gottesliebe in Taten der Liebe und im Halten der Gebote Gottes erweist die ungeheuerliche Rolle der Freiheit als Zeichen und Ausdruck, aber auch als eine gewisse Realisierung und Erfüllung der Gottesliebe (in dem Sinne der Worte Christi: „Wer meine Gebote hält, der ist es, der mich liebt.“).⁴⁵

All diese Dimensionen des Geschenkes und unserer freien Mitwirkung mit ihm, die in gewissem Maße jede Liebe charakterisieren, sind in einzigartiger Weise in der Gottesliebe präsent. Denn diese ist nicht nur das höchste Geschenk und in ihr wird uns nicht nur die höchste Gnade zuteil, sondern sie verlangt auch mehr als jede andere Liebe unsere freie Mitwirkung. In der Gottesliebe müssen nicht nur das Herz, der Sitz aller Gefühle, und der freie Wille, sondern auch Natur (Freiheit) und Gnade zusammenwirken, damit diese erhabenste aller Lieben in uns lebe. So wird eines der innerlichsten Geheimnisse der Beziehung zwischen Gott und der geschaffenen Person, das Zusammenwirken von Gnade und freier Mitwirkung, das wir gerade auch in dem Geheimnis der mit-erlösenden Rolle Marias, aber auch in einer ähnlichen Rolle Abrahams, den Juden und Muslims mit den Christen verehren und dessen geistig vollzogenes Opfer seines Sohnes von Gott als Grund der göttlichen Entscheidung bezeichnet wird, die Menschheit zu erlösen, in der Gottesliebe in einmaliger Intensität und Tiefe gegenwärtig.⁴⁶

9. Die grundsätzlich verschiedene Rolle des Sprunges und ‚Ausziehens der Linien‘ sowie des Glaubens und der Hoffnung in zwischenmenschlicher und in Gottesliebe

Alle Liebesformen zeichnen sich ferner durch ein Moment des Glaubenskredits aus, den wir einer geliebten Person schenken müssen, um sie wahrhaft zu lieben. Denn jene Gesamtschönheit einer Person, insbesondere insofern sie auch von der sittlichen Gutheit der Person abhängt, ist uns ja niemals vollständig gegeben. Daher müssen wir die Linien dieser Schönheit der anderen Person als solcher gleichsam ausziehen, um jene Gesamtschau der Person zu gewinnen, die den Boden für die Liebe darstellt.

Bei genauerer Betrachtung betrifft dieser Glaubenskredit der Liebe drei ganz verschiedene Dimensionen.

Die erste bezieht sich einfach auf die Tatsache, daß die Gesamtschönheit der Person als ein Wert, der ihr als solcher eigen ist, uns in gewisser Weise manifest wird, aber in anderer Hinsicht verborgen bleibt und es daher eines gleichsam unendlichen Sprunges bedarf, um von dem bißchen, was uns von der anderen Person in erfüllter Anschauung gegeben ist, auf die Abgründe dessen überzuspringen, was unserem Erkennen verborgen ist: alles, was wir von dem Wesen der anderen Person noch nicht geschaut und erfahren haben. Wie wir sehen werden, setzt dieser Schritt in zwischenmenschlicher Liebe, nicht aber in der Gottesliebe, notwendig einen Glaubenskredit voraus, weil wir von dem, was wir von einem anderen Menschen erfahren und wissen,

⁴⁴ Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Ethik* (Stuttgart: Kohlhammer, o. J., 1971?), Kap. 25; vgl. auch Andreas Laun, „Die mitwirkende Freiheit bei Dietrich von Hildebrand und die geistliche Lehre des hl. Franz von Sales“, in: *Truth and Value. The Philosophy of Dietrich von Hildebrand*, Aletheia Vol. V, Bern: Peter Lang Verlag, 1991, pp. 258-264.

⁴⁵ *Joh* 14,21: Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt. Wer aber mich liebt, wird geliebt werden von meinem Vater, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren.

⁴⁶ Vgl. Josef Seifert, „Mary as Coredemptrix and Mediatrix of all Graces: Philosophical and Personalist Foundations of a Marian Doctrine“, in: Mark I. Miravalle (Ed.), *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*, Theological Foundations II (Santa Barbara, CA: Queenship Publishing Company, 1996), pp. 149-174.

durch reines Wissen keinen rein erkenntnismäßigen Überstieg in die unbekannten Dimensionen seines Wesens, das ja auch vom Erfahrenen abweichen könnte, tun können. Daher liegt in der Liebe zu einem Menschen auch eine eigene Form der Kühnheit der Liebe, des sich Aussetzen möglicher Täuschung im anderen Menschen, indem wir an ihn und seine Gesamtschönheit glauben. Es ist dies eine besondere Ausprägung des viel allgemeineren Phänomens der Kühnheit der Liebe.⁴⁷ Ohne dieses Element eines Glaubens an den anderen Menschen, der prinzipiell Enttäuschungen und Verwundungen ausgesetzt ist, wäre die Liebe zum anderen unmöglich.

Im Falle der Gottesliebe kann dieser Sprung vom religiösen Menschen ebenfalls in einem tiefen Glauben an alle göttliche Schönheit, die wir nicht sehen, vollzogen werden. Prinzipiell aber kann er im Falle einer rein philosophischen Erkenntnis auch in einer evidenten Erkenntnis, die einen spekulativen Schritt über alles selbst Gegebene hinaustut, unternommen werden. Ein solcher von Erkenntnisevidenz getragener Schritt von der erkannten in die unerkannte und unerkennbare Schönheit Gottes ist bei der Liebe zu einem Menschen unmöglich. Damit berühren wir ein weiteres:

Das zweite Moment, auf das sich der Glaubenskredit bezieht, betrifft einen besonderen Mangel unseres sicheren Wissens hinsichtlich der Gesamtschönheit eines *Menschen*, das nicht durch die Unvollständigkeit unserer Erkenntnis und den dadurch nötigen Schritt über alles unmittelbar Erkannte und selbst Gegebene hinaus, sondern durch die Unvollkommenheit und Kontingenz, die Ambivalenzen und Unsicherheiten des freien Innenlebens jeder menschlichen Person bedingt ist. Weder können wir all das erkennen, was die geliebte Person in ihrer Vergangenheit war noch was sie jetzt ist. Dieser Mangel an sicherem Wissen gründet nicht nur in der Unvollständigkeit unseres *Erfahrens* der anderen Person, die ebenfalls und erst Recht in der Gottesliebe vorhanden ist, sondern auch in der Kontingenz der Persönlichkeit des Menschen selbst, die uns kein sicheres Wissen um die Gesamtschönheit und den Gesamtcharakter der geliebten Person erlaubt.

Nur ein Glaubenskredit und Vertrauen kann deshalb jenen Abgrund überbrücken, der den Bruchteil dessen, was wir im eigentlichen Sinn vom Innern einer menschlichen Person wissen und dem, was wir glauben müssen, um sie lieben zu können, trennt. Wir müssen an die Person glauben und darauf vertrauen, daß sie auch in jenen Tiefen ihres Seins und Seelenlebens, die nicht nur uns verborgen, sondern objektiv gefährdet und kontingent sind, in jenen Zeiten ihres Lebens, in denen sie von uns getrennt war und ist, jene Liebenswertheit, Schönheit und Treue besitzt, die das Fundament unserer Freundschaft oder ehelichen Liebe sind. Ein total mißtrauischer Rationalist, der ausschließlich das annimmt, was er mit Gewißheit weiß, kann deshalb keinen Menschen lieben, weil er ohne den Glaubenskredit niemals eine *ganze* Person in allem, was sie ist, erkennen kann.

Ein *drittes* objektives Moment, auf das sich dieser Glaubenskredit bezieht, ist die Unbestimmtheit der menschlichen Zukunft, der künftigen Entscheidungen menschlicher Freiheit. Wird der Andere allen Versuchungen standhalten? Wird er in Treue und

⁴⁷ Vgl. Auch Siegfried Johannes Hamburger, „Kühnheit der Liebe“, in: Balduin Schwarz (Hg.), *Wahrheit, Wert und Sein* (Regensburg: J. Habel, 1970), S. 99-106; bes. S. 99-100: „Kühnheit ist der tragend Grund, der excitator mentium, das pulsierende Leben jeder Hingabe überhaupt ... um des Großen und Hohen willen, das für uns in dieser Welt immer ein vom anderen, fernen Ufer herüberleuchtendes Licht ist. Wir können es nur erreichen, wenn wir uns hineinwagen in den dunklen, gefährvollen und unbekannten Strom, der uns von dem jenseitigen Ufer trennt. ... Denn von allen hohen Werten geht die unabweisliche ... Forderung eben nach der Kühnheit der Wertantwort aus. ... Damit ist schon ausgesprochen, warum die Liebe, die höchste, kontemplativste aller Wertantworten, ihrem innersten Wesen nach kühn sein muß. ... sie ist die kühne Haltung per eminentiam.“

Beharrlichkeit an allem jetzt in ihm Bestehenden festhalten können? Da wir, ja auch der Geliebte selbst, nie mit Sicherheit wissen können, was der andere Mensch in aller Zukunft sein wird, müssen wir uns darauf in einer besonderen Form des Glaubens an ihn und der Hoffnung beziehen, daß jene Gesamtschönheit seiner Persönlichkeit, auf die wir uns in der Liebe zu ihm richten, auch die Zukunft seiner Persönlichkeit mitumfaßt. Wenn wir glauben könnten, er würde uns morgen untreu werden und verraten, könnten wir ihn auch heute nicht mit Liebeskategorien wie Freundschaft und ehelicher Liebe lieben, sondern nur mit einer Nächstenliebe oder Feindesliebe. Also baut jede andere menschliche Liebe auf einem Glauben an den positiven Inhalt der kontingenten Zukunft der geliebten Person auf.

In der Gottesliebe aber wird ein Glauben an das, was wir von Gott nicht sehen, in ganz neuer Form verwirklicht: er fällt auf der einen Seite ganz weg, auf der anderen aber trifft er gleichsam auf ein unendliches Meer, das einen viel größeren Sprung verlangt, um überbrückt zu werden. Letzteres gilt von der *ersten Dimension*, dem reinen Sprung vom bruchstückhaft und nur wie in einem Spiegel der Geschöpfe Gottes von Gott Erkannten zu den unendlichen Tiefen der göttlichen Gutheit und Schönheit. Selbst der Weg von der unvergleichlich tieferen, aber dennoch nur ahnungshaft, und durch den Glauben erfahrenen Herrlichkeit Gottes durch die Offenbarung ist in gewissem Maße ein Weg im Halbschatten und ohne die volle Anschauung Gottes.

Im Unterschied zur menschlichen Liebe können wir aber den Sprung von einer unvollkommenen Erkenntnis Gottes auf die Vollkommenheit seiner Wesenheit auch ohne Glauben vollziehen, wenn wir – etwa in den Kontingenzbeweisen oder im ontologischen Gottesbeweis⁴⁸ – die innere Notwendigkeit der wesenhaften unendlichen Güte Gottes rational einsehen. Andererseits können wir auch im Glaubenssprung und aus diesem geborenen Glaubenswissen sicher wissen und unverrückbar daran festhalten, daß die unendliche Güte Gottes auf immer und ewig feststeht. Wir brauchen daher in einer rein philosophischen natürlichen Perspektive an diese ‚Gesamtschönheit‘ Gottes nicht so zu *glauben*, wie im Falle eines menschlichen Geliebten, noch ist uns die künftige Gutheit des Geliebten verborgen, wie bei einem kontingenten Menschen. Vielmehr wissen wir durch reine Vernunft oder auch durch den Glauben, daß Gott jetzt und immer und in alle Ewigkeit unendlich vollkommen ist und sein wird.

Nicht nur die Unsicherheit des Wissens um den Charakter einer Person und ihre Zukunft, von der die Gesamtschönheit kontingenter Personen abhängt, fällt in der Gottesliebe weg, sondern auch deren Fundament in der Kontingenz menschlicher Freiheit, deren Entscheidungen in uns und im Geliebten uns stets enttäuschen können.

In diesem Sinne ist der Glaube an die Gesamtschönheit eines anderen Menschen ein stets falsifizierbarer Glaube, ein Glaube, der prinzipiell auf Erden immer enttäuscht werden kann. Diese Bezogenheit unseres Glaubens an die Gesamtschönheit auf die kontingente und allzu schwache künftige Freiheit der geliebten Person sowie auf die von uns unerreichbaren und nicht notwendig zum Guten hin bestimmten Dimensionen ihrer Persönlichkeit und ihres Charakters, in denen wir stets enttäuscht werden könn-

⁴⁸ Vgl. Anselm von Canterbury, *Monologion*, in: *S. Anselmi opera omnia*, 2 Bde., (Hg.) F. S. Schmitt (Stuttgart/Bad Canstatt: Friedrich Frommann/Günter Holzboog, 1968), Bd. I, S. 1-87; vgl. Anselm von Canterbury, *Monologion*, in: Rudolf Allers (Hg., Übers.), *Anselm von Canterbury, Leben, Lehre, Werke*, (Wien: Hegner, 1936). Vgl. auch Josef Seifert, „Die natürliche Gotteserkenntnis als menschlicher Zugang zu Gott“, in: Franz Breid (Hg.), *Der Eine und Dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende* (Steyr: Ennsthaler Verlag, 2001), 9-102, und *Gott als Gottesbeweis*, 2. Auflage (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000).

ten, wie sie bei Menschen durch den Glaubenskredit überbrückt werden müssen, besteht in der Gottesliebe nicht. So fällt jener Glaubenskredit ganz weg, der in menschlichen Liebeskategorien eine bedeutende und unerläßliche Rolle spielt.

Erst recht jener Kredit den Fehlern geliebter Menschen gegenüber, daß wir sie nicht auf diese festnageln und Fehler vielmehr als einen Abfall von ihrem *wahren Wesen* erleben, fällt bei der Gottesliebe ganz weg.⁴⁹

Auf der anderen Seite aber ist unsere Erkenntnissituation hinsichtlich des Gegenstandes der Gottesliebe nicht in jeder Hinsicht besser als in zwischenmenschlicher Liebe. Denn es ist ja in der irdischen Form der Gottesliebe nicht so, daß Gott selber in unserer Erfahrung so präsent wäre wie die andere menschliche Person. Nur in tiefen philosophischen Einsichten oder aber in jenem Glauben, der sich auf den objektiv immer anwesenden, aber in unserer Erkenntnis abwesenden und nicht selber in seiner Anwesenheit unmittelbar erfahrenen Gott richtet, können wir uns in der Gottesliebe auf Gott beziehen.

Auch bestehen zwischen der Wahrnehmung der göttlichen Schönheit und Liebenswertheit und den Leiden und Qualen der Menschen sowie den Bosheiten dieser Welt so unergründliche Geheimnisse und scheinbare Konflikte zu Gottes Güte, daß wir selbst in der rein philosophischen Einsicht in die Güte Gottes einen Sprung tun müssen, der dem Glaubenskredit insofern verwandt ist, als er einen Sprung ins Unergründliche des Geheimnisses einer Gesamtschönheit eines Gottes, der zu all diesen Untaten und Leiden zu schweigen scheint, bedeutet.

In diesem Sinne liegt der Gottesliebe immer ein Mysterium eines Glaubens über die Erfahrung hinaus zugrunde. Job ist das große Beispiel dieses Mysteriums. Das innere Festhalten an Gottes Güte trotz aller Leiden und Rätsel, und der von Soeren Kierkegaard in einer *erbaulichen Rede* wunderbar entfaltete Primat der Dankbarkeit und Gottesliebe vor allen Klagen entspricht hier in gewisser Hinsicht jenem Glaubenskredit gegenüber geliebten Menschen, von dem wir sprachen.

Darin liegt in der Tat eine besondere Hingabe an Gott. Für viele Menschen scheint angesichts der vielfältigen und furchtbaren Übel in der Welt ein rein rationales Wissen um Gottes unendliche Liebenswertheit und Schönheit überhaupt ausgeschlossen und sie suchen deshalb Zuflucht in einem *rein* religiösen Glauben an diese verborgene Schönheit und Liebenswertheit Gottes.⁵⁰ Während wir die Gerechtigkeit und Treue und Liebe unserer Frau oder unseres Freundes oder die Zärtlichkeit ihrer Liebe unmittelbar erfahren dürfen, richtet sich unsere Gottesliebe, vor allem die religiös motivierte, auf einen unendlich liebenswerten und liebenden Gott, dessen Güte und Liebe aber nicht unmittelbar erlebt und geschaut werden, sondern in besonderer Weise von unserer Erfahrung abwesend sind. Ja in rätselhafter Weise scheint Gott zu der Fülle von uns umgebenden Grauen grausam zu schweigen. Daher können wir rein philosophisch an der göttlichen Güte und Liebenswertheit nur in einem relativ abstrakten Wissen, das sich nicht tagtäglich verifizieren läßt, festhalten. Auch in einem reinen Glaubensakt an Gottes Liebe halten wir an einer Liebe fest, die wir oft nicht in den Fügungen unseres und anderer Leben sehen können. Daher liegt auch in dieser Liebe ein Sprung des Glaubens, ein Festhalten an dem, was wir nicht sehen.

Der religiöse Glaube, wenn er Gottes unendliche Liebenswertheit anerkennt, umfaßt außerdem nicht nur jene Quellen göttlicher Schönheit und Liebenswertheit, welche sich der philosophischen Einsicht in das „*Etwas, worüber hinaus nichts Größeres gedacht*

⁴⁹ Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Kap. 3.

⁵⁰ Vgl. Josef Seifert, „Beten alle zum selben Gott? Gottesbegriffe in den Hochreligionen“, in: Franz Breid (Hg.), *Beten alle zum selben Gott?* (Steyr: Ennsthaler Verlag, 1999), S. 79-158.

werden kann“ enthüllen, sondern richtet sich auf viele rein geoffenbarte Dimensionen dieser Schönheit und auf paradoxe Geheimnisse wie jenes der Menschwerdung und Erlösung, die *nur* im Glauben erreichbar sind. Wenn wir etwa an die Liebe Gottes zu Abraham und zum Volk Israel oder zu Ismael, oder wenn die Christen unter uns an die unendliche Liebe seines fleischgewordenen göttlichen Sohnes, der ganz Gott bleibt und doch als dieselbe Person ganz Mensch wird, in der Einzigkeit seiner Person und der Zweiheit seiner Naturen glauben, so erfassen wir eine überwältigende und unendliche Schönheit göttlicher Liebe, die uns aber allein im Glauben zugänglich ist – im Gegensatz zur menschlichen Liebe, in der wir die Liebenswertheit anderer Personen erfahren können.

Daher besitzt im Glauben an die Liebenswertheit und Schönheit Jesu Christi, des fleischgewordenen Sohnes Gottes, das Hinausgehen über alle Erfahrung im Erkennen der Gesamtschönheit des Geliebten oder der Glaube an deren geheimnisvolle Abgründe schon von Anfang der religiöse motivierten Gottesliebe an eine zentrale Rolle.

Dieses Übersteigen der Erfahrung und dieser Glaube beziehen sich ja nicht nur auf den unbekannten Teil der geliebten Person, sondern auf die ganze Person in ihrer Liebenswertheit – insbesondere soweit uns diese nicht in einer rationalen Einsicht bekannt ist.

Doch selbst unsere rein rationale, philosophische *Erkenntnis* der göttlichen Schönheit unterscheidet sich wesentlich von jener unmittelbaren Gotteserfahrung, die der Mystiker besitzt oder auf die wir im himmlischen Jerusalem hoffen. Und in diesem Sinne überbrücken wir auch in der Gottesliebe den Abgrund zwischen seiner *gegebenen* und seiner *wirklichen* Schönheit nur durch den Glauben oder teilweise durch einen dem Glauben ähnlichen Sprung ins von uns nicht direkt erfahrbare Geheimnis seiner Gutheit.

Auch ein Hoffungskredit⁵¹ besteht in jeder Liebe. Lieben wir einen Menschen, so hoffen wir, daß er auch in den Abgründen seines Wesens so schön sei, wie wir ihn erfahren und daß er in alle Zukunft so bleiben möge. Wir hoffen auch, daß eine Tat von ihm, die unrichtig oder sogar böse scheint, doch gut sein oder von ihm nicht begangen sein möge. In Gott wissen wir dies und brauchen es nicht zu hoffen.

Dennoch besteht auch in der Gottesliebe analog zur menschlichen Liebe, und in anderer Hinsicht unendlich gesteigert, ein Moment der Hoffnung, – wenn auch in ganz neuer, so doch in entfernt verwandter Form. Wir hoffen nämlich nicht nur auf die Vereinigung mit Gott, sondern auch auf die Anschauung aller verborgenen Dimensionen seiner Gutheit und auf die Auflösung all jener Rätsel, die angesichts seiner Allmacht und seines Schweigens zu den grauenhaften Übeln in der Welt noch geheimnisvoller sind als sie schon in sich betrachtet wären, und die seine Schönheit uns in gewisser Weise noch viel mehr verbergen als die eines geliebten Menschen, der ja nicht allmächtig ist und deshalb nicht alle Übel in der Welt verhindern kann. In diesem Sinne kommt Glauben und Hoffnung eine noch höhere Bedeutung in der Gottesliebe zu als in der Liebe zu einem Menschen, wenn auch in ganz anderer Form.

Vor allem betrifft die Hoffnung der Gottesliebe nicht in erster Linie Gott selbst oder seine innere Gutheit, sondern unsere Beziehung zu Ihm, unser Heil in Ihm, unsere Vereinigung mit Ihm trotz all unserer Sünden und Schwächen und Untreue. Und diese Hoffnung auf Vereinigung, die auch in der zwischenmenschlichen Liebe lebt, findet in der Gottesliebe eine ganz neue, tiefe, metaphysische und mit dem Innersten des morali-

⁵¹ Vgl. zu diesen Dimensionen des Kredits der Liebe die bahnbrechenden Untersuchungen Dietrich von Hildebrands in seinem *Das Wesen der Liebe: Dietrich von Hildebrand. Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971), Kap. 3.

schen Lebens verknüpfte Note, die sich auf Gott den Gerechten, vor dem wir zittern, und den Barmherzigen, auf den wir unsere unerschütterliche Hoffnung gründen, richtet.⁵²

10. Die *intentio benevolentiae* in der Gottesliebe:

Ist Gott nicht nur der Liebende und der Geliebte, sondern auch der Dankbare?

Ein Kommentar über ‚Al-Shakur‘, den 35. der 100⁵³ Namen Gottes nach dem Islam

Die *intentio benevolentiae* ist ein anderes Grundmerkmal der Liebe. Sie besteht einerseits in der Sehnsucht, in dem glühenden Wunsch, daß die geliebte Person alles Gute und alles Glück erlange, andererseits in der Sehnsucht, den Geliebten selber durch unsere Liebe und kraft ihrer glücklich zu machen, und schließlich in der Freude über sein Glück und Heil. In der Gottesliebe besteht diese *intentio benevolentiae* nicht so wie in der menschlichen Liebe. Es wäre absurd, Gott Güter zu wünschen, die er noch nicht besäße, für sein Heil zu beten oder gar, ihn erst durch unsere Liebe erst glücklich machen zu wollen, so als bedürfte er unserer Liebe zu seinem Glück.⁵⁴

Dies schließt aber dennoch nicht aus, daß es in dem Mysterium der Gottesliebe und der göttlichen Liebe zu uns eine Art *Geschenkwerden für Gott* und ein *Gott Freude Bereiten* gibt, in dem wirklich das Geschöpf Gott „glücklich macht“ und jedenfalls Gott „wohlgefällt“, sodaß Gott auch dem Geschöpf gleichsam danken kann.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß Gottes 99 heilige Namen nach dem *Koran* auch den des „Dankbaren“ einschließen.

Diese Eigenschaft Gottes, zumindest wenn sie als ‚der Dankbare‘ übersetzt wird, erstaunt zunächst. Denn Dankbarkeit erscheint wesenhaft als *geschöpfliche Tugend*. Sie setzt ja in ihren tiefsten Dimensionen zwei Personen voraus – eine, die dankbar ist, und eine andere, die in verschiedensten Weisen und Hinsichten der Adressat der Dankbarkeit ist. Und um sinnvollerweise dankbar sein zu können, wird vom Dankbaren vorausgesetzt, daß er etwas vom Schenkenden empfangen hat, das er nicht aus sich selber besitzt, und daß seitens des Adressaten der Dankbarkeit ein Wohlwollen besteht, durch das ihm, dem Dankbaren, bestimmte Geschenke zuteil wurden, die der Geber *als Geschenke für ihn intendiert* hat.

All dies – das Empfangenhaben und das Wohlwollen des Schenkenden – ist in jener tiefsten metaphysischen Dimension der Dankbarkeit impliziert, die Matthias Claudius in das unvergessene deutsche Gedicht (*Täglich zum Singen*) gefaßt hat:

Ich danke Gott und freue mich,
wie's Kind zur Weihnachtsgabe,
daß ich bin, bin, und daß ich dich,
schön menschlich' Antlitz, habe.

Daher setzt die Dankbarkeit eine *nicht absolute*, und deshalb Geschenke *empfangende* Grundsituation seitens des Dankbaren voraus: er ist Empfänger von Gaben, die er nicht aus eigener Kraft besitzt oder sich geben könnte. Ohne eine solche Abhängigkeit seitens des Dankbaren von der Güte des Gebers scheint Dankbarkeit unmöglich zu sein. Damit erreichen wir den Kern des Problems:

Wie kann Derjenige, der alles aus sich selber hat und dem es niemand geschenkt

⁵² In seinem *Te Deum* hat Anton Bruckner gerade diesen Satz „In Te, Domine, speravi; non confundar in aeternum“ (Auf Dich, o Herr, habe ich gehofft; ich werde auf ewig nicht zuschanden werden) wunderbar vertont und dabei das absolut Neue dieser Hoffnung in der Gottesliebe zum Ausdruck gebracht.

⁵³ 99 nennbare und ein unnennbarer.

⁵⁴ Freilich scheinen manche der mystischen Lehren des Angelus Silesius dies in einer hoch problematischen Weise auszudrücken und anzudeuten.

hat, dankbar sein? Die absolute göttliche Vollkommenheit scheint *jenseits* der Dankbarkeit zu liegen und zu machen, daß es keinen denkbaren Grund *göttlicher* Dankbarkeit geben kann: denn das von der Dankbarkeit untrennbare Moment der Endlichkeit des Dankbaren schließt aus, so scheint es, daß der ewig aus sich Seiende dankbar sein könnte.

Doch denke ich, daß dieser Schluß voreilig und falsch ist, was man aus folgenden Überlegung erkennen kann:

1. Erstens gibt es eine der Dankbarkeit ähnliche und rein göttliche Antwort auf das Gute, welche in der Übersetzung von ‚Al-Shakur‘ als ‚der Vergelter des Guten‘ ausgedrückt wird. Dabei liegt aber in der *Anerkennung alles Guten* durch Gott ein der Dankbarkeit verwandtes Moment, was ja auch dem französischen Wort für Dankbarkeit, *reconnaissance* entspricht: Gott erkennt alles Gute an; er vergißt nichts von allem, was einer Gutes tut, wie der Undankbare, oder auch nur, was ein Mensch Gutes in seinem Herzen denkt.

So sehr Dankbarkeit und das Vergelten und Belohnen alles Guten zwei ganz verschiedene Akte und Vollkommenheiten sind, so haben sie doch eine tiefe innere Verwandtschaft, auf die der Name ‚Al-Shakur‘ hinweist: daß nämlich nichts ohne die ihm entsprechende Anerkennung bleibt, daß nichts ohne den entsprechenden Lohn bleibt.

Noch ein Schritt in dieser ersten Interpretation ist möglich, der im Gesagten impliziert wird. Dankbarkeit setzt ja notwendig, um sinnvoll zu sein, die Freiheit der Person, der wir danken, voraus: einer Maschine oder Marionette können wir nicht danken. Daher liegt auch in der göttlichen Anerkennung und Dankbarkeit des Vergelters allen Guten eine Anerkennung der Freiheit der Person, die Gott mehr als eine Kreatur gibt, weil kein endliches Wesen dieses Ausmaß der Freiheit und des guten Willens kennt, welches den eigentlichsten Grund berechtigter Dankbarkeit darstellt, aber von keinem Menschen angemessen erkannt wird.

Und diese Anerkennung und Vergeltung, vor der nichts vergessen bleibt, gehört im höchsten Maße nur Gott. Im Lichte dieses Zusammenhangs erkennen wir auch die wesenhafte Unvollkommenheit aller menschlichen Dankbarkeit.

2. Noch eine zweite, weitere Interpretation ist möglich, die es verständlich macht, warum Gott mit ein und demselben Ausdruck ‚Al-Shakur‘, zugleich der Dankbare und der Vergelter alles Guten genannt werden kann: Wie in der Dankbarkeit sozusagen ein ohnmächtiger Versuch lebt, demjenigen, der uns etwas Gutes erweist, alles zu vergelten, was er getan hat, wie etwa der gebräuchliche Ausdruck ‚vergelts Gott‘ oder die herrliche Arie Florestans in Beethovens *Fidelio* *Euch werde Lohn in bessern Welten* Dankbarkeit ausdrückt, so ist eben Gott derjenige, der gleichsam die Intention des Dankbaren vollkommen erfüllt und durch den Lohn, als ewiger Belohner des Guten, *alles* Gute vergilt, für das wir dankbar sind. So ist jene göttliche Dankbarkeit, als des Vergelters alles Guten, die Erfüllung der menschlichen Dankbarkeit: sie allein ist jene Vergeltung aller Verdienste und Wohltaten, die der Dankbare in der intentionalen Richtung auf Gott meint, wenn er seinen Dank eben mit dem Wort ‚vergelts (vergelte es) Gott‘ zum Ausdruck bringt.

3. Doch ist eine dritte Interpretation möglich: nämlich daß Gott so voll Barmherzigkeit und Liebe ist, daß er gleichsam im Namen aller Menschen, denen wir Gutes erweisen, und gleichsam aus Liebe zu ihnen, *für sie* dem Menschen dankt, der ihnen Gutes erweist, so daß auch dann, wenn ein Mensch undankbar ist, Gott im Namen aller Empfänger von Gutem und Liebem uns dankt. Diese ganz andere Quelle göttlicher Dankbarkeit, die erst aus der tiefen Transzendenz der *intentio benevolentiae*, die so sehr

an dem Innersten *aller* Personen teilnimmt, daß sie alles, was *für diese gut* ist, unter diesem Gesichtspunkt bejaht, daß es ein objektives Gut *für die andere Person* ist, verständlich wird, ist gleichsam eine *reine Dankbarkeit reinsten Liebe*.

4. Diese Dankbarkeit *reinsten Liebe* führt zu einer vierten Interpretation dessen, was mit der göttlichen Dankbarkeit gemeint sein kann: nämlich eine noch weitergehende Solidarität, die aus dem glühenden Interesse der Liebe an dem *für ihn Guten* geboren ist und noch weiter geht darin, indem nämlich alles, was *für die geliebte Person gut oder schlecht ist*, als etwas erfahren wird, das *deshalb weil es für die geliebte Person gut oder schlecht ist, auch als indirektes Gut oder Übel für die eigene Person* erfahren wird.⁵⁵ Dieses tiefe Phänomen finden wir in menschlicher Liebe und es schließt eine einzigartige Transzendenz des warmen gütigen Interesses an der anderen Person ein. Der 35. Name Gottes scheint gerade diese Güte von Gott zu implizieren: Gott dankt uns *für alle Menschen*, denen wir Gutes tun, als hätten wir deshalb weil wir dies *für sie* tun, auch *für Gott* getan. Diese letzte Solidarität Gottes mit allen, die Wohltaten geben und sie empfangen, könnte man mit dem Wort ausdrücken, daß Gott allen, die Menschen Wohltaten erweisen, so dankt, als wären diese Wohltaten ihm selbst erwiesen worden.

Dieses Mysterium einer Anwendung philosophischer Einsichten in das *indirekte objektive Gut für die Person* kann uns helfen, jene geheimnisvollen Worte Jesu zu verstehen, durch den Gott selber zu den Guten sprechen wird: „Wahrlich ich sage Euch: was immer ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

5. In noch tieferer Weise kann aber die Antwort der Dankbarkeit sich auch auf die Weise beziehen, in der ein Mensch, der Gott liebt, für diesen zum Geschenk werden kann, wie wenn wir einem Kind sagen, es solle Gott Freude bereiten oder Ihn wohlgefallen. Entspricht aber einer solchen Rede nur eine subjektive Intention, Gott zu preisen, oder können der Mensch und seine Taten Gott tatsächlich zum Geschenk werden? Ich denke, wir müssen antworten: Es besitzt nicht nur subjektiv die *intentio benevolentiae* der Liebe Gott gegenüber und die Selbstschenkung der Person den Charakter eines zum *Geschenk für Gott* werden Wollens, sondern in gewisser Weise in der unfaßbaren Ordnung der Liebe tatsächlich den eines Geschenkes, für das Gott – gewiß in einem geheimnisvollen und von uns nicht ergründbaren Sinne – zu danken vermag. In dieser Weise erfuhren auch die großen christlichen Mystiker die intime Liebe und gleichsam die beglückende und selber das größte Geschenk darstellende Dankbarkeit Gottes für ihre Hingabe ihrer selbst. Auch dies hängt zutiefst mit der Freiheit zusammen, da niemand, selbst Gott nicht, jenen Akt freier Selbsthingabe der Seele an Ihn ersetzen kann.⁵⁶ In wundervoller Weise hat E. Schaper in seiner Erzählung, *Der vierte König*, dieses höchste Geschenk des Selbst des durch seine Güte verarmten vierten russischen Königs beschrieben. Wenn all dies auch in der jüdischen und islamischen Mystik aus anerkannt wird, so gewinnt es doch von der Perspektive des christlichen Glaubens her eine völlig neue Konkretheit und wird diese Dankbarkeit noch viel realer und greifbarer, wenn Gott sich in der Menschheit des Sohnes nicht nur für das Böse der Grausamkeit, sondern auch für das menschliche Fühlen der Liebe und des Trostes erreichbar gemacht hat und deshalb in seiner Menschheit auch für all das danken kann, was ihm geschenkt wird.

⁵⁵ Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* III (Regensburg: J. Habel, 1971), Kap. 7.

⁵⁶ Für Katholiken, die an die Echtheit der Marienerscheinungen in Medjugorje glauben: Vielleicht deshalb die etwas sonderbaren täglichen Dankworte Marias bei den Erscheinungen dort?

6. Eine letzte und die tiefste Interpretation Gottes als des Al-Shakur aber würde fragen, ob diese vom Koran Gott zugeschriebene Eigenschaft Gott ausschließlich im Verhältnis *ad extra*, also zu den Kreaturen, zukommt, oder ob sie ihm wesenhaft, als innerste reine Vollkommenheit seines eigenen Wesens eigen ist. Das scheint wesensunmöglich zu sein, wenn Gott nur eine *einzigste Person* ist. Dann kann er sich selber nicht danken. Denn wesensgesetzlich ausgeschlossen ist es, daß eine Person sich selbst dankt. Dankbarkeit ist immer eine *fremdpersonale* Stellungnahme, in der wir gerade das Gute anerkennen und beantworten, daß uns von einer *anderen* Person zuteil geworden ist. Im Rahmen des Koran mit seinem *unipersonalen Monotheismus* also ist diese Bedeutung, die doch nach dem christlichen Glauben den innersten Sinn der Vollkommenheit göttlicher Vollkommenheit der Dankbarkeit ausmacht, unerklärlich. Die Bedingung einer rein *innergöttlichen Dankbarkeit* scheint dann aber nicht gegeben zu sein und Dankbarkeit nur eine göttliche Vollkommenheit im Verhältnis Gottes zum Geschöpf zu sein, nicht in sich.

Der christliche Glaube hingegen erlaubt uns, die Dankbarkeit auch als eine rein *innergöttliche Vollkommenheit* anzuerkennen, in welcher der Sohn dem Vater für seine ewige Liebe und Zeugung dankt, der Vater dem Sohn für seine freie und unendliche Wiederliebe, der Heilige Geist dem Vater und dem Sohn und diese wieder ihm. Der ewige Kreis von schenkender und dankbarer Liebe würde dann in Gott selbst vollendet und gleichsam wieder zurückstreben in seinen Anfang und die göttliche Dankbarkeit, Erinnerung und Vergeltung alles Guten würde ewig in Gott selber als dem, der den Namen Al-Shakur wir niemand sonst verdient, leben.

11. Die Vollendung und prinzipiell neue Form der intentio unionis in der Gottesliebe

Ein anderes Grundmerkmal alle Liebe ist die Sehnsucht nach Einheit, ja nach Vereinigung mit der geliebten Person. Diese Sehnsucht der Liebe nach Vereinigung mit dem Geliebten kann nur erfüllt werden, wenn eine gegenseitige Liebe besteht. Denn nur in der Liebe öffnet sich die Person dem Du gegenüber, nur in der Liebe eilt sie zum Anderen hin, nur in der Liebe liegt eine wahrhaft vereinigende Kraft. Auch in einer ehelichen Beziehung kann die engste Lebensgemeinschaft oder sogar die geschlechtliche Vereinigung vorliegen; wenn jedoch beide Partner sich nicht lieben, werden all diese der gegenseitigen Liebe äußeren und sie nie ersetzenden Formen der Einheit sie nicht in personaler Weise vereinigen, ja sie eher trennen als vereinigen.

In der Liebe zu Gott nun erreicht gerade diese Sehnsucht der Liebe ihre höchste Ausprägung. Denn hier ersehnt die Liebe eine so letzte Vereinigung mit dem Geliebten, daß deren Freude die ganze Ewigkeit mit unendlichem Sinn zu füllen vermag. In der Gottesliebe also besitzt diese Sehnsucht nach Einheit eine ganz neue Form. Erstens ist sie ungleich größer und tiefer, denn sie richtet sich wesenhaft auf eine letzte, abgründige Einheit, die mit keiner geschaffenen Person denkbar ist. Sie richtet sich auch auf eine Einheit, die gleichsam für die tiefste Erfüllung der Person konstitutiv und notwendig ist. Da die ewige Seligkeit, und damit also *alles* wahrhaft *letzte* Glück, von dieser Vereinigung abhängt, ist die Sehnsucht nach ihr ungleich tiefer als die in einer menschlichen Liebe lebende.

Auf der anderen Seite liegt, wenn man von der mystischen Erfahrung absieht, gerade in dieser Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Geliebten in der Gottesliebe eine so transzendente Dimension, daß die *unio* hier viel mehr Gegenstand der Sehnsucht und Hoffnung als der Erfüllung ist. Dies gilt zwar in gewisser Weise auch von aller

menschlichen Liebe, die eine so vollkommene Einheit ersehnt, wie sie auf Erden fast niemals verwirklicht ist. Doch gibt sich immerhin das Zusammensein mit dem geliebten Menschen, das gegenseitige sich Erschließen, das Gespräch, die Mitteilung und Verlautbarung der Gefühle, die körperliche Vereinigung in der Ehe – all diese Dimensionen der Einheit geben sich in der normalen menschlichen Erfahrung in einer Form, in der die meisten Gläubigen die Vereinigung mit Gott nur glauben und erhoffen, nicht aber schon auf Erden erfahren dürfen. Sie werden real erfahren.

Man könnte meinen, die Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott stelle eine Verunreinigung der Selbstlosigkeit der Gottesliebe dar. Fénelon war scheinbar dieser Meinung, indem er nicht nur die Wahrheit betont, daß wir Gott in erster Linie *um seiner selbst willen* anstatt nur als Quelle unseres Glücks lieben sollten, sondern auch eine Art Indifferenz gegenüber dem eigenen Glück als Ausdruck einer vollkommeneren Gottesliebe anzunehmen schien anstatt zu sehen, daß die Sehnsucht nach Vereinigung und das Glück über Gott eine Steigerung der Hingabe an Gott ist.⁵⁷ Die Sehnsucht nach Vereinigung entspringt aber in Wirklichkeit nicht nur unserer Sehnsucht nach Glück, sondern sie ist in vielen Liebeskategorien Teil und Ausdruck der liebenden Bejahung der anderen Person selber um ihrer selbst willen. Sie ist Teil der besonderen Hingabe dieser Formen der Liebe.⁵⁸ Fern davon, als solche ein Ausdruck der Selbstsucht zu sein, ist vielmehr die Sehnsucht nach Einheit als Glück für beide intendiert und hat damit an dem Hingabecharakter der Liebe teil.

In der Gottesliebe erwächst sie organisch aus der letzten Hingabe seiner selbst. Auf sie in einem *amour désintéressé* verzichten zu wollen, würde auch die echte Hingabe an Gott untergraben.

12. Die fundamental neue Form der Beziehung zwischen Glück und Gottesliebe

Ein weiteres Merkmal aller Liebe ist deren Verbindung zum Glück. Nichts anderes vermag einen Menschen glücklicher zu machen als die Liebe und das Geliebtwerden und die geliebte Person selber. Und dieses Glück, diese Wonne über die Existenz der geliebten Person, über den Akt der Liebe selber, über das Geliebtwerden durch ihn und über die Einheit mit ihm nimmt in der Gottesliebe einen unendlich höheren, wenn auch in mancher Hinsicht erlebnismäßig auf Erden weniger vollkommenen, Charakter an als in jeder anderen Liebe. Denn nur Gott ist unser *letztes Glück*, wie auch Friedrich Nietzsche in dem erschreckenden Gedicht vom *Jäger-Gott* sagt, das ein Gottesbild des hochmütigen, auf sich zentrierten Menschen darstellt:

Wer wärmt mich, wer liebt mich noch?	Darniedergeblitzt von dir,
Gebt heiße Hände!	... gequält
Gebt Herzenskohlenbecken.	Von allen ewigen Martern,
Hingestreckt, schauernd,	Getroffen
Halbtotem gleich...	Von dir, grausamster Jäger,
Von dir gejagt, Gedanke!	Du unbekannter – Gott!
Unnennbarer! Verhüllter! Entsetzlicher!	...
Du Jäger hinter Wolken!	Was willst du? Sprich!

⁵⁷ Vgl. auch Robert Spaemann, *Spontaneität und Reflexion* (Stuttgart: Kohlhammer, 1968). Zu einer tiefdringenden und scharfsinnigen Kritik dieser Auffassung, die in Fénelons Auseinandersetzung mit Bossuet auch eine Reihe wichtiger ethischer Einsichten enthält, vgl. Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971), Kap. 11.

⁵⁸ Vgl. die Analyse von drei Arten der Hingabe der Liebe in Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971), Kap. 11.

Du drängst mich, drückst mich –
 Ha! schon viel zu nahe!
 Weg! Weg!
 Du hörst mich atmen,
 Du behorchst mein Herz...
 Weg! Weg! Wozu die Leiter?
 Willst du *hinein*,
 ins Herz,
 Einsteigen...?
 Du Blitz-Verhüllter! Unbekannter! Sprich,
 Was *willst* du, unbekannter – Gott?
 Wie? Lösegeld?
 Was *willst* du Lösegelds?
 Verlange viel – das rät mein Stolz!
 Und rede kurz – das rät mein anderer Stolz!

Haha!
Mich – willst du? Mich?
 Mich – ganz?...
 Haha!
 Und marterst mich, ...
 Zermarterst meinen Stolz?
 Gib *Liebe* mir...
 ...dem Einsamsten,

Den Eis, ach! siebenfaches Eis
 Nach Feinden selber,
 Nach Feinden schmachten lehrt,
 Gib, ja ergib
 Grausamster Feind,
 Mir – *dich!* – –
 Davon!
 Da floh er selber,
 ...
 Mein großer Feind,
 Mein Unbekannter,
 Mein Henker-Gott! –
 – Nein! Komm zurück,
 Mit allen deinen Martern!
 Zum letzten aller Einsamen
 O komm zurück!
 All meine Tränen-Bäche laufen
 Zu dir den Lauf!
 Und meine letzte Herzens-Flamme –
Dir glüht sie auf!
 O komm zurück,
 Mein unbekannter Gott! Mein Schmerz!
 Mein letztes – Glück!⁵⁹

III. Der Unterschied der religiös motivierten übernatürlichen christlichen Gottesliebe (caritas) von der natürlichen Gottesliebe

1. Die neue Qualität der christlichen Liebe zu Gott

Wenn schon eine rein ethische und philosophische Betrachtung der unendlichen Vollkommenheit Gottes die Erkenntnis begründen kann, die dem ersten Gebot zugrundeliegt, daß wir Gott über alles lieben sollen, dann erhält diese natürliche Einsicht eine völlig neue Motivation durch die Offenbarung und erhält auch die Qualität der Liebe selbst eine ganz neue Dimension, in der all die erörterten Wesensmerkmale der Gottesliebe eine total neue Gestalt erlangen.

Nicht nur wird der „sehende und lebendige“ Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der zu den Propheten spricht, viel klarer als *personaler Gott* erkannt als der vom Philosophen erkannte Gott, obwohl auch dieser klar als personales Wesen erkennbar ist.⁶⁰ Dieser Gott wird nicht nur als personales Wesen erkannt, vielmehr spricht er direkt zu uns, wie es Pascal in seinem herrlichen *Memorial* ausdrückt:

... Depuis environ dix heures et demi du soir jusques environ minuit et demi.

Feu.

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants.
 Certitude, certitude, sentiment, joie, paix.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV, Der Zauberer I. In: F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta (München: C. Hanser, 1966), Bd. II, S. 491-494.

⁶⁰ Dies versuchte ich in *Gott als Gottesbeweis* und in „Die natürliche Gotteserkenntnis als menschlicher Zugang zu Gott“ zu zeigen.

(Dieu de Jésus-Christ).
 Dieu de Jésus-Christ.
Deum meum et deum vestrum.
 Ton Dieu sera mon Dieu.
 Oubli du monde et de tout, hormis Dieu.
 Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
 Grandeur de l'âme humaine.
 Père juste le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.
 Joie, joie, joie, pleurs de joie.
 Je m'en suis séparé
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
 Mon Dieu me quitterez-vous
 Que j'en sois pas séparé éternellement
 Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé J.-C.
 Jésus-Christ
 Jésus-Christ
 Je m'en suis séparé, je l'ai fui, renoncé, crucifié
 Que je n'en sois jamais séparé
 Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
 Renonciation totale et douce.
 Etc.
 Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.
 Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.
 Non obliviscar sermones tuas. Amen.⁶¹

Diese personale Präsenz Gottes in der religiösen Erfahrung eines Moses und der Propheten gibt Gott ein ganz anderes konkretes Gesicht und zeigt ihn in seiner providentiellen Fürsorge und Liebe in ganz neuer Weise, die auch der jüdische Philosoph Martin Buber so tief sieht und hervorhebt. In den Prophezeiungen des Messias, der Liebe Gottes zu den Menschen nun enthüllt sich Gott, und darauf kommt es uns hier an, in seiner Liebe, in den konkreten Taten und Offenbarungen derselben, und damit auch in Seiner Liebendigkeit in ganz neuer Weise. Die religiös motivierte Gottesliebe ist daher Liebe als Antwort auf Gottes sich konkret in der Geschichte, der Vorsehung, Seinen Verheißungen und deren Erfüllung, den Wundern und der Erlösung *offenbarenden* Liebendigkeit und Liebe.

In dieser Hinsicht geht die Glaubenserkenntnis der Liebendigkeit Gottes des Christen unvergleichlich weiter als die des Juden und Muslim, wenn wir hier die Wahrheit dieses Glaubens voraussetzen oder auch in einer religionsphilosophischen *epoché* in seiner reinen Wesenheit betrachten. Denn der Christ liebt Gott in Antwort auf die von ihm geglaubte Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, in seiner Menschwerdung aus Maria, seiner Geburt im Stall zu Bethlehem, seiner Epiphanie, seinem den aus dem Morgenland kommenden Königen und allen Menschen *erscheinenden Herrlichkeit*. In alledem, aber in ganz neuer Weise in der Passion und dem Tod am Kreuz des Gottmenschen enthüllt sich, wenn man an dies glaubt, eine überströmende und überwältigende Liebe, auf die der religiöse Mensch nur dann mit einer neuen Qualität der Gottesliebe antworten kann, wenn er an diesen sich offenbarenden Gott glaubt. Der

⁶¹ Blaise Pascal, der wesentliche Text des von Pascal stets in seine Kleider eingenähten Memorials (Le Mémorial), das auf eine überwältigende religiöse Erfahrung zurückgeht. Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Préface d'Henri Gouhier, prés. et notes de Louis Lafuma (Paris: Aux Éditions du Seuil, 1963), S. 618.

Christ erblickt in allen Worten und Wundern Jesu eine Offenbarung einer intimen und alle philosophischen Ideen über Gott übersteigenden Liebe und Liebenswertheit, die eine völlig neue Qualität der Liebe verlangt, von der wir erkennen, daß sie die einzig angemessene Antwort auf diesen geoffenbarten Gott darstellt. Von dieser neuen Qualität der Gottesliebe glaubt der Christ, daß sie zwar nur durch die Gnade vollendet werden kann, daß sie aber in ihrem neuen Wesen auch religionsphilosophisch *gegeben* ist.

Im Glauben an Gottes reale Präsenz am Altar, in der hl. Messe, und an seine eucharistische Gegenwart und barmherzigen Liebe in den Sakramenten besitzt der Katholik und der orthodoxe Christ einen ganz neuen unendlichen Grund zur dankbarsten und Gottes *erste Liebe* erwidern den Liebe.

Wenn es nämlich allgemein ein Gesichtspunkt des Ordo amoris ist, denjenigen mehr zu lieben, der uns mehr liebt, so gibt es nichts Vergleichbares zu dieser göttlichen Liebe zu uns, an die der Christ glaubt, und deshalb muß er aus innerstem Herzen mit einer ganz neuen Liebe auf diesen geoffenbarten Gott antworten, der die Liebe selbst ist und diese Liebe, die alles Begreifen übersteigt, im geöffneten Herzen seines Sohnes geoffenbart hat.⁶²

2. Die Gottesliebe der Caritas

als Fundament der Nächstenliebe und ihr Ausschließen der Feindesliebe

Nur in der Gottesliebe kann auch die ganze Liebenswertheit jedes Nächsten und sogar unseres Feindes, aufleuchten, auf die wir zu antworten haben. Wenn wir Gott nicht lieben und nicht an die Liebe Gottes zu jeder menschlichen Person *glauben*, wie können wir dann jene bewegende Schönheit des gemeinsten und stinkendsten und ärmsten Menschen erkennen, die eine Mutter Theresa bewegte, die Sterbenden in Calcutta voll Liebe aufzusammeln und die Aidskranken barmherzig und liebevoll zu betreuen? Wie sollen wir in unseren Feinden, von denen sogar noch das Alte Testament uns sagt, wir sollen sie hassen, lieben? Nur jenes überwältigende Erlebnis aus dem Glauben an eine göttliche Liebe, die alle menschlichen Grenzen mit ihrem unendlichen Glanz zerbricht, kann es begründen, daß jeder Neid, jeder Haß – selbst der schlimmsten eigenen Feinde, die einem entsetzliche Übel zufügt haben – überwunden wird, daß wirklich eine Liebe, die alles Erkennen übersteigt, auch in uns, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, Fuß faßt, sodaß wir für jene beten, die uns steinigen oder kreuzigen. Diese Liebe, die Paulus zu dem heroischsten Grad der Liebe bewegt hat, wo er sagt, daß er sogar bereit wäre, seine ewige Seligkeit hinzugeben, um seinen jüdischen Brüdern und Schwestern die ewige Seligkeit zu sichern, kann nur als Teilhabe an jener übernatürlichen, glanz-

⁶² In vielen gewaltigen Texten spricht Augustinus von dieser neuen Qualität der Gottesliebe, etwa: uide-te quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum, nisi de radice caritatis. nam multa fieri pos-sunt quae speciem habent bonam, et non procedunt de radice caritatis. habent enim et spinae flores: quae-dam uero uidentur aspera, uidentur truculenta; sed fiunt ad disciplinam dictante caritate. semel ergo breue praeceptum tibi praecipitur, dilige, et quod uis fac: siue taceas, dilectione taceas; siue clames, dilectione cla-mes; siue emendes, dilectione emendes; siue parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere. (ep. Joh. Tract. 7, 8: In epistolam Johannis ad Parthos Tract. Decem [PL 35 p. 2033/41], Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum) – ergo, fratres, „si praeoccupatus fue-rit homo in aliquo delicto, uos, qui spirituales estis“, quicumque estis qui spirituales estis, „instruite huius-modi in spiritu lenitatis“. et si clamas, intus ama. hortaris, blandiris, corripis, saeuis: dilige, et quicquid uis fac. non enim pater odit filium: et tamen pater, si opus est, uerberat filium; incutit dolorem, ut tueatur salu-tem. hoc est ergo, „in spiritu lenitatis“. si enim praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto et dixeris. non ad me pertinet. (Frangip. 5, 3: Sermones ab O.F. Frangipane editi [MA 1 p. 215/4], Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum)

vollen, heroischen und wahrhaft göttlichen Liebe verstanden werden, die Gott uns in Christus geoffenbart hat und die der letzte Test der übernatürlichen Gottesliebe ist.⁶³

Wer seinen Nächsten, den er sieht, nicht liebt, sagt uns die Schrift, lügt, wenn er behauptet, Gott zu lieben.⁶⁴ Diese Form übernatürlicher Nächstenliebe ist nur durch diese qualitativ neue Qualität der *caritas* möglich. Diese übernatürliche Liebe aber, die unserer Erfahrung nach aus der Antwort auf die Liebe Christi geboren wird, und von der uns der Glaube sagt, daß wir sie nur als Gnadengabe Gottes empfangen können, die auch alle natürlichen Liebeskategorien, ist aber keineswegs auf die kategoriale Form der *Nächstenliebe* als der Liebe zu jedem, auch uns unbekannten oder unsympathischen Menschen, oder gar der *Feindesliebe*, beschränkt. Vielmehr hat diese neue Qualität der Liebe ihre eigentliche Quelle und ihre höchste Form in der Liebe zu Gott, sie lebt aber auch in der Freundschaft, Kindesliebe und ehelichen Liebe, und soll diese durchformen. Dabei *beläßt* die echte *caritas* alle diese Liebeskategorien in ihrer Eigenart. Wie Papst Pius XII in einer wunderbaren Ansprache an Neuvermählte gesagt hat, zerstört die *caritas* ihre Liebe nicht, sie verändert sie nicht einmal in ihrer Eigenart; sie verklärt sie nur und bringt ihren jeweiligen *Logos als Freundschaft, als eheliche Liebe, als Elternliebe oder als Kindesliebe* zur Vollendung.⁶⁵

Dieser Geist der *caritas* aber, der alle Liebesarten *durchformen* soll, kann nur in der Gottesliebe, und zwar letztlich nur jener sublimeren Gottesliebe, die eine Antwort auf die geoffenbarte Schönheit Gottes in Christus ist, ihre letzte Wurzel haben. Sie unterscheidet sich in vielfacher Hinsicht von der Qualität der natürlichen Liebe. So ist die *intentio benevolentiae* in ihr nicht bloß ein *dem anderen Menschen* ‚Gutwerden‘, das mit der Feindschaft anderen Menschen gegenüber verträglich ist. Vielmehr ist die Intention der Güte in dieser Liebe *universal*, gleichsam eine *substantielle Güte*, die in der Gottesliebe wurzelt und jeder Person gilt. Auch besitzt sie nicht nur den bescheide-

⁶³ Giovanni Reale (a cura di), *Agostino. Amore assoluto e „terza navigazione“. Commento alla Prima Lettera di Giovanni dieci discorsi. Commento al Vangelo di Giovanni*. Secondo discorso (Milano: Rusconi Libri, 1994), IX 11.

⁶⁴ Augustinus, *Kommentar des ersten Briefes des Johannes*, IX 10: Si quis dixerit: Diligo Deum. Quem Deum? Quare diligimus? Quia ipse prior dilexit nos, et donavit nobis diligere. Dilexit impios, ut faceret pios; dilexit iniustos, ut faceret iustos; dilexit aegrotos, ut faceret sanos. Ergo et nos diligamus, quia ipse prior dilexit nos. Interroga unumquemque, dicat tibi si diligit Deum. Clamat, confitetur: Diligo, ipse scit. Est aliud unde interrogetur. Si quis dixerit, inquit: Diligo Deum, et fratrem suum odit, mendax est. Unde probas quia mendax est? Audi: Qui enim non diligit fratrem suum quem videt: Deum quem non videt, quomodo potest diligere? Quid ergo? Qui diligit fratrem, diligit et Deum? Necesse est ut diligit Deum, necesse est ut diligit ipsam dilectionem. Numquid potest diligere fratrem, et non diligere dilectionem? Necesse est ut diligit dilectionem. Quid ergo, quia diligit dilectionem, ideo diligit Deum? Utique ideo. Diligendo dilectionem: Deum diligit. An oblitus es quod paulo anti dixisti: Deus dilectio est? Si Deus dilectio, quisquis diligit dilectionem: Deum diligit. Dilige ergo fratrem, et securus esto. Non potes dicere: Diligo fratrem, sed non diligo Deum. Quomodo mentiris si dicas: Diligo Deum, quando non diligis fratrem; sic falleris, quando dicis: Diligo fratrem, si putes quia non diligis Deum. Necesse est qui diligis fratrem, diligas ipsam dilectionem; dilectio autem Deus est: necesse est ergo ut Deum diligit quisquis diligit fratrem. Si autem non diligis fratrem quem vides, Deum quem non vides quomodo potes diligere? Quare non videt Deum? Quia non habet ipsam dilectionem. Ideo non videt Deum, quia non habet dilectionem; ideo non habet dilectionem, quia non diligit fratrem: propterea ergo non videt Deum, quia non habet dilectionem. Nam si habeat dilectionem: Deum videt; quia Deus dilectio est: et purgatur ille oculus magis magisque dilectione, ut videat illam incommutabilem substantiam; cuius praesentia semper gaudeat, qua perfruatur in aeternum coniunctus angelis.

⁶⁵ Vgl. zur tiefen Analyse des jeweils ganz verschiedenen Verhältnisses zwischen der Qualität der *caritas* zur Nächstenliebe, zur Gottesliebe und zu den klassischen natürlichen Liebeskategorien Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* III (Regensburg: J. Habel, 1971), Kap. 11, *Caritas*.

neren sittlichen Wert, den jede natürliche Liebe oder Freundschaft hat, sondern sie fällt mit dem Herzen der Moral zusammen. Ja, die ihr eigene wesenhafte Gutheit ist das innerste Prinzip der Moral des Christen und eine Teilhabe an der Liebe Gottes.⁶⁶

IV. Gottesliebe und Unsterblichkeit

Anselm von Canterbury's Beweis der Unsterblichkeit der Seele aus der Gottesliebe

Unter jenen, die die Gotteserkenntnis und die Gottesliebe auch als Gegenstand natürlicher philosophischer Erkenntnis hervorgehoben haben, ragt der größte christliche Denker und Philosoph des 11. Jahrhunderts, Anselm von Canterbury, heraus. Dabei hat Anselm nicht nur vieles vom Wesen der Gottesliebe erkannt, was wir bereits erwähnt haben, sondern er hat auch in der Gottesliebe einen philosophischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele erlickt. Anselm hat nicht nur den in gewisser Weise einfachsten Gottesbeweis, das berühmte ontologische Argument,⁶⁷ das ich hier nicht behandeln kann, sondern im *Monologion* auch den einfachsten und in den Kern des Ewigen im Menschen vorstoßenden Unsterblichkeitsbeweis aus der Gottesliebe entwickelt.⁶⁸ Er sagt in diesem Argument, das ich hier nur schlaglichtartig skizzieren möchte und das von dem tiefsten Akt der Vernunft, der Gotteserkenntnis, und dem tiefsten sittlich-religiösen Akt des Willens und Herzens, der Gottesliebe, ausgeht, das folgende:

1. Es gehört zur Natur des menschlichen Geistes, daß er die höheren von den niedrigeren Gütern unterscheiden und ein höchstes und grenzenloses Gut, Gott, erkennen kann; ja seine Rationalität definiert sich durch diese Fähigkeit der Werterkenntnis und des Erfassens dieser Hierarchie der Güter:

Für die vernünftige Natur bedeutet also vernunftbegabt zu sein nichts anderes als zwischen dem Gerechten und dem nicht Gerechten, dem Wahren und dem nicht Wahren, dem Guten und dem nicht Guten, dem höheren und dem geringeren Gut unterscheiden zu können.⁶⁹

Und vor allem liegt die Rationalität des Menschen darin, daß sie das beste und höchste aller Güter („id, quod optimum et maximum est omnium“),⁷⁰ das nicht nur an oberster Stelle in einer Reihe von Gütern steht, sondern zugleich und vor allem das *id quo maius nihil cogitari possit* (worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann) ist, wie Anselm im *Proslogion* sagt, erkennen und lieben kann.⁷¹

2. Sobald der endliche Geist jedoch erkennt, daß es ein höchstes und unübertrefflich hohes Gut gibt, versteht er auch, daß kein Gut in höherem Maß um seiner selbst

⁶⁶ [CCL 27 p. 247/21], Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum.

⁶⁷ Vgl. Anselm of Canterbury, *Proslogion* und *Ad Proslogion*, in: Anselm of Canterbury (Aosta), S. Anselmi Opera Omnia, Franciscus Salesius Schmitt (Hg.), 2 Bde. (Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Frommann/Günter Holzboog, 1968), Bd. I, S. 89-139. Vgl. auch Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 2. Auflage (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000).

⁶⁸ Anselm, *Monologion*, 68-74.

⁶⁹ Anselm von Canterbury, *Monologion*, 68: Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono. Vgl. auch *ibid.*, 66-67.

⁷⁰ Anselm, *ebd.*, 67.

⁷¹ Der Begriff des *id quo maius nihil cogitari possit* und der des *summum bonum* sind ganz verschieden, auch wenn beide sachlich zusammenfallen; sowohl dieser begriffliche Unterschied als auch ihr objektives Zusammenfallen sind für das im *Proslogion* erörterte ontologische Argument Anselms entscheidend. Der Bedeutung nach nämlich kann das *summum bonum* auch ein endliches Gut bezeichnen, das nur das faktisch höchste in einer Reihe von Gütern ist, während das *id quo maius nihil cogitari possit* das absolut und unendlich Gute bezeichnet. Vgl. mein *Gott als Gottesbeweis* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), Kap. 1, 5, 11.

willen geliebt und verehrt werden soll als dieses Gut und daß sein ganzes Sein dazu geschaffen ist, dieses höchste und absolute Gut über alles zu lieben – weil ihm die höchste Liebe gebührt.

3. Deshalb trägt die höchste und für die Rationalität des Menschen konstitutive Erkenntnis Gottes für ihn ausschließlich dann Frucht, wenn er auch den auf ihrem Boden einzig angemessenen Akt der unbedingten Gottesliebe vollzieht, der vom Kern der Rationalität und ihrer Grunderkenntnis der Hierarchie der Güter und des höchsten Gutes her gefordert ist. Auf Grund dieser Erkenntnis der Liebe, die Gott gebührt, soll der Mensch sich auch frei für Gott entscheiden. Ohne diesen höchsten Akt der Freiheit, die Gottesliebe, wäre alle rationale Gotteserkenntnis nutzlos. Der Text Anselms darüber, der die eben zitierte Stelle fortsetzt, ist so meisterhaft formuliert und sublim, daß ich ihn noch einmal zitieren möchte, obwohl wir ihn schon anfangs betrachtet haben:

Dieses Können jedoch ist für denjenigen völlig nutzlos und hohl, der nicht das, was er unterschieden und erkannt hat, gemäß dem Urteil seiner Unterscheidung liebt oder verwirft. Daraus geht mit hinreichender Klarheit hervor, daß jedes rationale Wesen dafür existiert, daß es, wie es mit der Unterscheidungskraft der Vernunft etwas als mehr oder minder gut oder als nicht gut beurteilt, so es auch mehr oder weniger liebt oder ablehnt. [...] Daher ist es klar, daß das vernünftige Geschöpf sein ganzes Vermögen und Wollen darauf verwenden soll, sich an das höchste Gut zu erinnern, es zu verstehen und es zu lieben. Denn das vernunftbegabte Wesen begreift, daß es gerade dazu sein Sein besitzt.⁷²

Deshalb kulminiert auch das moralisch Gute in der Gottesliebe und erfüllt der endliche Geist die höchste Gerechtigkeit, wenn er Gott, das höchste Gut, über alle endlichen Güter liebt, und er wird im höchsten Maß ungerecht, wenn er es verachtet.⁷³

4. Diese Berufung zur niemals endenden Liebe zu Gott, und damit berühren wir den Kern dieses Arguments, verlangt aber, um ihren Sinn zu erfüllen, Unsterblichkeit. Denn wenn der Mensch zur Gottesliebe geschaffen und doch nicht unsterblich wäre, so gäbe es hinsichtlich seines als Ende seiner Liebe verstandenen Todes nur zwei Alternativen:

(a) entweder er würde freiwillig diese Liebe verlassen bzw. sich von ihr für immer im Tod abwenden, was nicht nur dem wesenhaften Abzielen der Gottesliebe auf ewige Vereinigung mit Gott widerspräche und mit ihr unverträglich wäre, sondern was frei zu wollen seitens des Geschöpfes Unrecht und böse wäre; oder

(b) er würde durch Gewalt daran gehindert werden, seiner Liebe weiter zu leben. Dies widerspräche jedoch Gottes Güte und Gerechtigkeit und ist deshalb unmöglich.

⁷² Anselm von Canterbury, *Monologion*, 68 (Gekürzt: Hier und im folgenden verwende ich eine eigene Übersetzung aus dem Lateinischen, J. S.). Die Stelle im vollständigen Originaltext lautet: Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium. Hic itaque satis patenter videtur omne rationale ad hoc existere, ut sicut ratione discretionis aliquid magis vel minus bonum sive non bonum iudicat, ita magis vel minus id amet aut respuat. Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam. Amare autem eam nequit, nisi eius reminisci et eam studuerit intelligere. Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere. Des weiteren schreibt Anselm *ebd.* 67: Omnino autem cogitari non potest rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque simile summae sapientiae, quam hoc quia potest reminisci et intelligere et amare id, quod optimum et maximum est omnium. Nihil igitur alius est inditum alicui creaturae, quod sic praeferat imaginem creatoris.

⁷³ Anselm von Canterbury. *Monologion*, 70-71.

Der Mensch wäre dann dazu geschaffen, diese Gottesliebe nur kurze Zeit zu leben und hernach, entgegen dem Sinn dieser Liebe und entgegen all dem, was die Liebe ersehnt und verdient, ins Nichts zurückzusinken (was als Schöpfungszweck Gottes Willen zuzuschreiben Unrecht, ja sakrilegisch – *nefas* – wäre).

Daher bleibt nur, daß wir dazu geschaffen sind, Gott ewig zu lieben.⁷⁴ Jedes freiwillige Ablassen von dieser Liebe oder sich mit dem Tod, der die Liebe endet, Zufriedengeben wäre inadäquat, eine unsittliche Abweichung von der moralischen Forderung zur niemals genügenden Gottesliebe, ja wäre dem Liebenden *unmöglich*. Diese Liebe kann die Seele also nur dann erfüllen, wenn sie lebt und nur, wenn sie unsterblich lebt, „weshalb sie also geschaffen ist, um ewig zu leben, wenn sie immer will, wozu sie geschaffen ist“⁷⁵ – ein Argument, das stark an einen berühmten Text aus Dostojewskis *Bessessenen* erinnert, der wie eine literarische Neuformulierung Anselms anmutet, auch wenn dieser Text wohl kaum durch jenen Anselms inspiriert wurde.

Stefan Trofimowitsch sagt dort angesichts seines Todes, und mit diesen bewegenden Worten, die dem Grundgedanken Anselms Ausdruck geben, will ich schließen:

„Meine Freunde,“ sprach er, „Gott ist mir schon deshalb notwendig, weil er das einzige Wesen ist, welches man ewig lieben kann ...“

Mochte er wirklich glauben, oder mochte die erhabene Zeremonie der Spendung des Sakraments ihn erschüttert und die künstlerische Empfänglichkeit seiner Natur angeregt haben, aber fest und wie man jetzt erzählt, mit großem Gefühl sprach er einige Worte, welche seinen früheren Überzeugungen schnurstracks zuwiderliefen:

„Ich muß schon deshalb unsterblich sein, weil Gott kein Unrecht tun wird und das einmal in meinem Herzen zu ihm entbrannte Feuer der Liebe nicht auslöschen wird. Und was ist kostbarer als Liebe? Die Liebe steht höher als das Dasein, die Liebe ist die Krone des Daseins, und wie ist es möglich, daß das Dasein ihr nicht unterworfen ist? Wenn ich Gott geliebt und mich meiner Liebe zu ihm gefreut habe, wie ist es da möglich, daß er mich und meine Freude auslöschen und uns in Nichts verwandeln wird? Wenn Gott existiert, so bin ich unsterblich!“⁷⁶

⁷⁴ Anselm von Canterbury. *Monologion*, 69: Dubium autem non est humanam animam esse rationalem creaturam. Ergo necesse est eam esse factam ad hoc, ut amet summam essentiam. Necesse est igitur eam esse factam aut ad hoc ut sine fine amet, aut ad hoc ut aliquando vel sponte vel violenter hunc amorem amittat. Sed nefas est aestimare summam sapientiam ad hoc eam fecisse, ut aliquando tantum bonum aut contemnat, aut volens tenere aliqua violentia perdat. Restat igitur eam esse factam ad hoc, ut sine fine amet summam essentiam.

⁷⁵ Anselm von Canterbury. *Monologion*, 69: At hoc facere non potest, nisi semper vivat. Sic igitur est facta ut semper vivat, si semper velit facere ad quod facta est.

⁷⁶ Dostojewski, *Die Bessessenen*, Ebd., S. 487. Und der bemerkenswert herrliche Text folgt: Schon der eine beständige Gedanke, daß etwas unermesslich Gerechteres und Glückliches als ich existiert, erfüllt mich mit maßloser Rührung und – maßlosem Dank –, o, wer ich auch immer gewesen, was ich auch immer getan! Bei weitem notwendiger als das eigene Glück ist dem Menschen das Wissen und der allaugenblickliche Glaube, daß es für alle und jeden ein vollkommenes und ruhiges Glück gibt ... Das ganze Gesetz des menschlichen Daseins beruht nur darin, daß der Mensch sich stets vor etwas unendlich Erhabenem beugt. Nimmt man dem Menschen das unendlich Erhabene, so hört er auf zu leben und stirbt vor Verzweiflung. Das Unermeßliche und Unendliche ist dem Menschen ebenso notwendig wie der kleine Planet, welchen er bewohnt ... Meine Lieben, Sie alle, alle: es lebe der große Gedanke. Der ewige, unendliche Gedanke! Jeder Mensch, wer er auch immer sei, muß sich davor beugen, daß der große Gedanke existiert. Sogar der dümmste Mensch bedarf des Erhabenen. Petruscha ... O, wie gern möchte ich sie alle noch einmal sehen! Sie wissen nicht, wissen nicht, daß auch von ihnen der ewige große Gedanke anerkannt wird!

Jörg Splett

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M

Von der Göttlichkeit und Menschlichkeit Gottes

XENOPHANES aus Kolophon kritisiert die Lehrer der Griechen:

„Homer und Hesiod haben den Göttern alles zugeschrieben, was bei den Menschen schändlich ist und getadelt wird: zu stehlen, die Ehe zu brechen und sich gegenseitig zu betrügen.“¹ „Aber die Sterblichen meinen, die Götter seien geboren und hätten solche Kleider wie sie selbst, eine Stimme und einen Körper“ (167). „Die Äthiopier sagen, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker behaupten, die ihren hätten hellblaue Augen und rote Haare“ (168). „Aber wenn Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten oder mit ihren Händen malen und Bildwerke vollenden könnten, wie das die Menschen tun, dann würden die Pferde die Göttergestalten den Pferden und die Rinder sie den Rindern ähnlich malen...“ (169). Dabei ist „ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder dem Körper noch der Einsicht nach in irgendeiner Weise den Sterblichen gleich“ (170). „Als ganzer sieht er, als ganzer denkt (versteht) er, und als ganzer hört er“ (172). „Ohne Anstrengung, durch das Denken seines Geistes erschüttert er alles“ (171).

I. Gott der Ganz-Andere

1. Große und zu Recht berühmte Sätze. Doch auch ihrerseits zu korrigieren. Denken wir an Ägypten. Hier stellen Menschen ihre Götter nicht als Menschen dar, und nicht bloß „Untergötter“, gar Tierfetische, sondern ausgerechnet den „Hochgott“: Der große Horus hat Falkengestalt.² Andererseits, könnte ein Kritiker anmerken, rede gerade XENOPHANES anthropomorph, wenn er Gott durch Geist- und Denkkraft bestimmt. Nicht als wäre der Mensch reiner Geist; doch ist offenbar die „Denkkraft“ das Besondere an ihm, das ihn vom Tier unterscheidet.³

Wir werden auf diese Frage zurückkommen müssen. Zunächst genüge, dass XENOPHANES wie Ägypten darin übereinkommen, die Andersheit des Göttlichen herauszustellen. Bei HOSEA heißt das: „Gott bin ich, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte“ (11,9).⁴ Dabei sammelt sich die Spannung in den Schlussworten: heilig – inmitten.

Denn „heilig“ meint – entgegen dem heute üblichen Verständnis – zunächst nicht moralische Vollkommenheit, sondern Selbstvorbehaltenheit, Unzugänglichkeit, Fremdheit, eben das Einzig- und Ganz-Anders-sein der Gottheit. Diese verzehrende Hoheitlichkeit führt dazu, dass man mit Gott nur durch Mittler verkehrt. Durch irdische Mittler wie

¹ KRS fr. 166.

² G. WIDENGREN, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, 76 u.116.

³ Mit P. SINGER wäre entsprechend der Anthropomorphismus als Speziesismus zu bezeichnen. Praktische Ethik, Stuttgart 1984, Kap. 3.

⁴ Auch hier wird der Kontext noch eigene Erörterung finden. Jetzt schon nur dies, dass die begegnende feministische Übersetzung „kein Mann“ der gemeinten Andersheit nicht gerecht wird (vgl. Jes 55,8f: „Meine Gedanken sind nicht eure...“; 49,15: „... wenn sie ihn vergessen würde: ich nicht“).

Mose (Ex 20, 18f) – oder noch in der Neuzeit Künstler und Dichter⁵ – sowie durch himmlische Zwischenwesen, Untergötter, Heilige. Solche Andersheit ist dann wiederum nicht mehr so gänzlich anders als das, was man auch von hiesigen Autoritäten kennt.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt analytische Reflexion. Das Andere kann auch als Ganz-Anderes nicht so völlig anders sein wie behauptet; denn um so benannt zu werden, muss es offenbar doch in einer gemeinsamen Sphäre begegnen. Eins wie das andere ist so zum Anderen ein Anderes. Man „definiert“ sich gegenseitig, was dem Wortsinn nach sowohl bestimmen wie begrenzen bedeutet.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL hat das für die Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem vorgeführt.⁶ Das Unendliche bloß ins Jenseits gesetzt, wird damit „selbst als ein Endliches gesetzt“ (198). Das endliche Bewusstsein aber, auf sein Endlichsein versteift, beharrt eben darin unendlich auf sich.

„Dieser Standpunkt gibt sich nun zunächst an als den der Demut, und diese seine Demut besteht darin, dass das Ich das Unendliche, das Wissen und Erkennen Gottes von sich ausschließt, Verzicht darauf leistet und sich als Endliches dagegen bestimmt. Aber diese Demut widerlegt sich damit selbst, ist vielmehr Hochmut, denn ich schließe eben das Wahre von mir aus, so dass ich als dieser im Diesseits allein das Affirmative und das an und für sich Seiende bin, wogegen alles Andere verschwindet“ (199).

2. Soll also, statt bloß davon *geredet*, das Ganz-Andere *gedacht* werden, dann kann dies offenbar nur so geschehen, dass man es als das *Nicht-Andere* an-denkt. Diesen Gottesnamen hat mit großer Freude und Dankbarkeit der Philosoph und Theologe NIKOLAUS VON KUES gefunden, wohl im Winter 1461/62.⁷ Das Geschöpf ist zu den anderen Geschöpfen wie zu seinem Schöpfer ein je anderes Etwas (*aliquid* = *aliud quid*). Gott aber ist weder derart ein anderes unter anderem/n, *wie* wir dies sind, noch ist er etwas anderes *zu* unserem Anders-Sein, also ein anderes *als* wir. Er ist eben überhaupt nicht anders, sondern schlechthin das Nichtandere – mit einer dreieinen Formel gesagt, welche CUSANUS fasziniert: Gott ist jenes Nichtandere, das nicht(s) anderes ist als Nichtanderes (Kap 1 u. 5). „Alles andere“ demgegenüber ist – (ein) anderes. Und zugleich doch – gerade so – „*nichts anderes*“ als jeweils es in seiner Andersheit“ (Kap 9 u. 10), also seinerseits durch das Non-aliud bestimmt, ohne es/Ihn nicht seinsmöglich, ja nicht einmal zu denken.

Das ist nun hochabstrakte Spekulation. Ihr will der Kardinal ja Wegleitung geben. Aber bei aller Freude am Denken ist sie nicht Selbstzweck. Für unsere Frage erlaubt sie, die Streitfrage des sogenannten Anthropomorphismus korrekt zu situieren und sachgerecht zu erörtern.

II. Anthropomorphismus?

Anthropomorphismus erklärt der Fremdwörter-Duden als „Vermenschlichung, Übertragung menschlicher Gestalt und menschlichen Verhaltens auf andere Wesen, besonders in der Gottesvorstellung.“ Wenden wir uns zunächst dem zweiten Wortteil, der Morphe = Gestalt zu. Immer wieder wird hierzu, auch und gerade von Atheisten, das biblische Bilderverbot zur Sprache gebracht.

⁵ Vgl. bes. F.HÖLDERLIN, Dichterberuf, Brot und Wein VII, Wie wenn am Feiertage... Kl. Stuttgarter Ausg. II 47, 98, 122-124; doch auch die Rolle, die ST. GEORGE und R. M. RILKE für viele gespielt haben (von GOETHE als Lebensmeister bis heute zu schweigen).

⁶ Sämtl. Werke (GLOCKNER), z.B. XV 191-210.

⁷ NIKOLAUS CUSANUS, Vom Nichtanderen – De non aliud (P. WILPERT), Hamburg 1952; zur Entstehung und Entdeckung des offenbar nicht vollendeten Tetralogs (mit dem Titel „Directio speculantis“): XVIIff. Zur Aussage: P. BOLBERITZ, Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk „De non aliud“, Leipzig 1989.

1. Nicht von ungefähr selbstverständlich, denn was können Menschen noch sagen, wenn sie sich die Bild-Sprache verbieten lassen? Nicht so verständlich, wenn man dem auch in Theologenkreisen begegnet, mit Plädoyers für das Schweigen – als dächte auf Dauer der Mensch noch an den, von dem und zu dem er nicht mehr spricht.⁸

Natürlich hat man nicht unaufhörlich zu reden (auch dieser Beitrag kommt zum Ende – um der Widerrede Raum zu geben). Schweigen aber bedeutet anderes als Verstummen: es muss (er)klären, was es (v)erschweigt.⁹ Und von denen, die ständig Satz 7 aus L. WITTGENSTEINS *Tractatus* zitieren, sollte sich mancher doch dem Anstoß stellen, auf den man im Nachlass F. WAISMANNs trifft (zu HEIDEGGER ausgerechnet): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. „Das hat schon der heilige AUGUSTINUS gewusst, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!“¹⁰

Menschen der Bibel wissen Gott als Redenden, und Christen wissen, dass im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war, sondern Gott war – und ist (Joh 1,1). Darum hat Gott auch nicht etwa erst mit dem Ereignis der Inkarnation sein ewiges Schweigen gebrochen.¹¹ Denn in Jesus Christus wurde nicht das Schweigen Wort, sondern das ewige Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer sich keineswegs – beschränkt auf die innere „*sacra conversazione*“ – „unbezeugt gelassen“ (Apg 14,17). Nicht allein wurde alles, was geworden ist, durch das Wort (Joh 1,3),¹² obendrein hat Gott „viele Male und auf vielerlei Weise... zu den Vätern gesprochen“ (Hebr 1,1 – und die christlichen Lehrer nennen auch die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann HANS URS V. BALTHASAR entschieden klarstellen, „dass trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“; braucht Gott in seinem Wort sich doch „nirgendwo selbst zu negieren...“, um sich besser, göttlicher zu bekunden.¹³ Derlei kommt erst aus der Begegnung mit nicht-christlicher religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie.¹⁴

⁸ Da aber -logen *per definitionem* reden, sprechen sie nunmehr einerseits über ihr Nicht-sprechen-Können, andererseits inhaltlich über den Menschen und seine privaten wie gesellschaftlichen Probleme. Dem Anthropomorphismus entkommt also solche Theologie, indem sie – à la FEUERBACH – Anthropologie wird.

⁹ ST.J. LEC (Alle unfriesierten Gedanken, München 1982, 12): „Ohne die Kenntnis der fremden Sprache wirst du niemals das Schweigen des Ausländers verstehen können.“

¹⁰ Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt/M. 1967, 68f. (AUGUSTINUS, Conf. I 4, 4: „vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.“) – wa 8 (stw) 1984, 472: „Das Unaussprechbare... gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“ Was Anm. 8 bei Theologen kritisierte, wünscht so positiv F. STIER von der nicht-theologischen Wissenschaft: sie sollte „wenigstens davon sprechen, dass sie darüber schweigen muss, weil sie davon nicht sprechen kann... der Grenzen ihrer Kompetenz bewusst“. Vielleicht ist irgendwo Tag, Freiburg 1981, 240. Ebd. seine Notiz zum „vielbeschworenen Pluralismus“, der besser (GOETHE) „Vielmeinerei“ hieße. – Zu Ansprüchen an die Sprache aber eine Anmerkung M. HEIDEGGERS selbst: „Statt das oft gesagte ‘individuum est ineffabile’ immer neu zu wiederholen, wäre es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das ‘fari’ haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrundeliegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der ‘Gesamtpersönlichkeit’ gründet...“ Wegmarken (GA 6), Frankfurt/M. 1976, 39f (Anmerkungen zu K. JASPERS’ *Psychologie der Weltanschauungen*).

¹¹ Siehe IGNATIUS V. ANTIOCHIEN, Magn 8, 2 – nach Weish 18,14 u. Röm 16,25. Vgl. H. WALDENFELS, An der Grenze des Denkbaren, München 1988, Kap. 5: Wort und Schweigen.

¹² Vgl. W. KERN, Gott schafft durch das Wort, in: *Mysterium Salutis* II 467-477.

¹³ Bibel und negative Theologie, in: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik* (Hrsg. W. STROLZ), Freiburg 1984, 13-31, 13; vgl. *Theologik* II 80-113.

¹⁴ Für das Judentum siehe besonders Mose ben Maimon. J. SPLETT, Mit Mose ben Maimon im Gespräch.: Gottesbild und Gottesdienst, in: *ThPh* 80 (2005) 75-91.

2. Wird aber nun dem Zeugen zu reden gestattet, dann stellt sich sofort die Frage nach der rechten Redeweise. Bei Theologen, die von den Naturwissenschaften beeindruckt sind (oder waren?), kann man dann lesen, „streng genommen sollte es nur in einer formalisierten Sprache erlaubt sein, über Gott zu sprechen (wie es etwa einem Physiker nur erlaubt ist, sinnvoll und widerspruchsfrei über ein Elektron in einer formalisierten Sprache zu sprechen, außer der Aussage, dass es eben da sei)“.¹⁵

Doch ist die bildlose Sprache der modernen Physik nicht bloß unpraktikabel, etwa weil die Richtigkeit der Begriffe in der Rückübersetzung nicht verifiziert werden könne oder eine streng formalisierte Sprache die Verständnisfähigkeit der meisten Gläubigen und Theologen überschreite. Die Unvorstellbarkeit Gottes lässt sich vielmehr prinzipiell nicht mit jener des Psi in der Operatorenmechanik vergleichen (ebd. 53, 71).

Gerade umgekehrt also (H. LENZ):

„Da wir in der Religion ‘nicht als autonome, kritische Subjekte dem Objekt Gott gegenüber[stehen]’, weist WELTE in Anlehnung an THOMAS auf den Unterschied zwischen begreifendem und berührendem Denken hin. Das begreifende Denken ist jenes des Urteilens und Feststellens im Bereich der endlichen Seienden. Der AQUINATE sagt nun: ‘... comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo.’ Das heißt: ‘Im Berühren des Unbegreiflichen reicht unser Geist also weiter als dort, wo er sich einrichtet im Begreifen des Begreiflichen. In der Weise des berührenden Denkens wandelt sich die Negativität in eine sublimen Positivität, die als solche nicht positiv aussagbar’ und doch von grenzenloser Bejahung erfüllt ist.“¹⁶

Über Gott nämlich spricht der Mensch, indem er seine Selbst- und Welterfahrung im Verweis auf beider Grund und Abgrund hin auslegt, welchen er Gott nennt. Das heißt, er stellt nicht Hypothesen auf, baut keine Theorie, sondern er legt sich auf ein bestimmtes Verständnis des ihm Widerfahrenen fest. Freundschaft heißt eben nicht: Leben mit der Hypothese, dass mein Freund mir beispringt.¹⁷

Ebenso wenig heißt Glauben „Leben mit der Hypothese Gott“. Er besagt vielmehr ein Leben aus – nicht bloß privatem – Gedächtnis an Worte und Taten (im Hebräischen das selbe Wort) und daraus in Vertrauen und Hoffnung auf seine Treue. Er spricht sich darum in Erzählung, Dank und Lobpreis, in Hoffnungs-Bekenntnis und Bitttruf aus.¹⁸ Und – wie eigens zu erwägen – in Protest und Klage. Im Reden von Gott, doch zuvor und vor allem im Reden zu Ihm.

All das sagt gewiss zuerst und vor allem etwas über den so sich verhaltenden Menschen aus. Es meint zunächst

„nichts anderes, als dass der Sprechende sich dem, was er Du nennt, vollkommen als Ich übergibt. Du-sagen drückt hier nicht nur den Verzicht aus auf alles Gebrauchen und Verfügen und das Vorstellen nach Begriffen apriori, das Du-sagen setzt jetzt vielmehr zugleich die Einsicht voraus, dass alles, was der Mensch in diesem Verhältnis tut, ursprünglich als Antwort geschieht... In diesem Du-sagen geht es nicht darum, das Absolute als Person zu bezeichnen, sondern sich selbst aus dem Sein in der Beziehung auf das Absolute als Person zu verstehen.“¹⁹

¹⁵ R. LAY, *Zukunft ohne Religion?* Olten 1970, 53. Vgl. P. SCHULZ, *Ist Gott eine mathematische Formel?* Hamburg 1977.

¹⁶ *Mut zum Nichts als Weg zu Gott*, Freiburg 1989, 208; die WELTE-Zitate: *Ideologie und Religion*, in: CGG 21, 79-106, 98; *Zeit und Geheimnis*, Freiburg 1975, 222; THOMAS: *Sth I* 12, 7 (Gott zu begreifen ist jedweder geschaffenen Vernunft unmöglich, doch wie auch immer Gott mit dem Geist zu berühren ist eine große Seligkeit.)

¹⁷ Dies übrigens auch schon darum nicht, weil man von Hypothesen – im Dienst des Erkenntnisfortschritts – eigentlich deren Falsifizierung erhoffen sollte.

¹⁸ J. SPLETT, *Gott-ergriffen*, Köln 42006, Kap. 5.

¹⁹ U. HOMMES, *Transzendenz und Personalität*, Frankfurt/M. 1972, 202.

Und doch wird so zumindest mit-gesagt, dass dieses Absolute/Unbedingte derart ist, „dass wir erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und dass wir uns als Personen zu ihm verhalten müssen“²⁰ – dass wir zu ihm Du sagen müssen. In diesem Sinn hat B. WELTE es das Du-hafte genannt. Das meint, es kann nicht bloß als „nur etwa ‘geltende’ Idee interpretiert werden“, auch nicht bloß als Grenzbegriff unseres Ich und Wir; vielmehr weiß der Glaubende sich von ihm her und auf es hin; dass es uns um es selbst gehen soll (so wie unserem Denken und Reden um Wahrheit).

Dann aber „kommen wir in die Nähe des Bereiches, in dem wir das Wort ‘Du’ als das gemäßige gebrauchen. Was darunter läge, wäre bei weitem zu leer und zu nichtig hinsichtlich der Bedeutsamkeit, auf die wir uns und alles immer schon verstehen und deren lautlosem Anspruch wir uns immer schon finden.“²¹

Dementsprechend hat FRANZ ROSENZWEIG den Anthropomorphismus-Artikel der Encyclopaedia Judaica kritisiert. „‘Unzulänglichkeit der Sprache’, ‘Beschränktheit des Denkens’, ‘unsre sinnliche Erfahrung’, zuletzt als Clou der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte ‘Gott’ – so behandelt man heut ein theologisches Problem!“²² Es gehe weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. „Nie wird Gott – was doch die Redensart, dass ihm etwas ‘zugeschrieben’ werde, still voraussetzt – beschrieben“ (528). „Und wenn ein Michelangelo einst ein Bildnis machen wird, so wird er dazu fähig, nicht weil Dawid sang, sondern weil Phidias bildete“ (529).

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

Darin, dass er auch die Gott-Rede der Metaphysiker als unerlaubte Beschreibung versteht, muss man ihm nicht folgen. Ein wohlwollender Blick erkennt vielmehr auch sie als Reflexion auf Erfahrung und als Versuch, ihr – angefochten – gegen den Augenschein der Widerlegung treu zu bleiben.²³ Um bildhafte Sprache, den Gebrauch von Metaphern, kommt allerdings selbst sie nicht herum. Wie viel weniger eine nicht philosophische Sprache. Und am wenigsten, wie schon gesagt, die Bibel. Was aber ist es dann mit dem Bilderverbot?

III. Nicht Idol noch Abbild – Da-sein im Bild

1. „Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was

²⁰ E. KUNZ, Glaube – Gnade – Geschichte, Frankfurt/M. 1969, 287.

²¹ Heilsverständnis, Freiburg 1966, 106.

²² Kleinere Schriften, Berlin 1937, 525-533, 527.

²³ Warum sollen ‘Allmacht’, ‘Allwissenheit’, ‘Allgüte’ „unerfahrene Hirngespinnste“ sein (530), bloß weil der „Versuch, sie aus- und zusammenzudenken“, in Schwierigkeiten gerät? Israels anamnetische Geschichtstheologie entfaltet zunächst ihre kosmologischen Implikationen, um dann, in Begegnung mit griechisch-ägyptischem Denken, sich auch metaphysisch auszulegen. – Die Schwierigkeiten der Metaphysik sind dann keine anderen als die Ijobs oder des hadernd fragenden Psalmisten – bzw. die Not dessen, der in „Gottesfinsternis“ doch denen antworten, ihnen „Rechenschaft (logon) geben“ will (1 Petr 3,15), die ihn fragen: „Wo ist nun dein Gott?“ (Ps 42,4.11; 79,10; [vgl. Jer 2,28; Dtn 32,37]).

im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.“, schreibt I. KANT.²⁴ „...kein Gottesbildnis“ heißt es nach der Einheitsübersetzung Ex 20,4/Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: „Du sollst dich nicht vor andern Göttern niederwerfen...“ So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderen Orts: Ex 20,23: „keine Götter aus Silber... und Götter aus Gold nicht“; Ex 34,17; Lev 19,4: „keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall“ Lev 26,1: „keine Götzen (Nichtse)...“; Dtn 27,15: „Gottesbildnis, das dem Herrn ein Greuel ist, ein Künstlermachwerk...“

Das heißt, es muss, wie CHRISTOPH DOHMEN anmerkt, „von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), dass alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen..., nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort ‘Bild’ abgesteckt wird, so dass also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbotes gar nicht tangiert werden.“²⁵

Und nähere Untersuchung ergibt, dass ebenso wenig die „bildende Kunst“ als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern bzw. Götzen im Blick. Und als später das Verbot erweitert wird und nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. „Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden“ (21).

Die Probleme religiöser, sakraler und kultischer Kunst lassen sich hier weder historisch noch systematisch behandeln. Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine „der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes“ - (FIDES BUCHHEIM) als einen verhängnisvollen Abweg.²⁶ (Anders steht es mit Gottes Hand über dem Menschgewordenen – in Bethlechem, am Jordan oder am Kreuz – und vor allem mit jenem symbolischen Dreibild, das wir ANDREJ RUBLEV verdanken.) Hier sollten Christen sich endlich von Juden und Muslimen zur Besinnung rufen lassen.

Das besagt kein Verbot christlicher Kunst. Der Sohn ist darstellbar – und der Geist in seiner Erscheinung: Sturm und Windhauch, Taube, Feuerzungen.²⁷ Zu erörtern aber ist die anthropologische Basis dieses Gestaltens, zumal sie auch das Fundament des idolischen Anthropomorphismus darstellt: die sogenannte „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen.

2. Dieser wie selbstverständlich verwendete Ausdruck²⁸ scheint mir nicht nur unglücklich, sondern falsch – aus dem einfachen Grund, weil Gott nicht „aussieht“. Ähnlich gilt das – in der klassischen Analogie-Lehre – für die tradierte Rede von (similitudo) Ähnlichkeit. Wenn das vierte Laterankonzil in seiner berühmten Erklärung die je größere Unähnlichkeit bei noch so großer Ähnlichkeit hervorhebt (DH 806), so muss es sich sagen lassen, dann sei entweder gar nicht mehr von Ähnlichkeit zu reden, nach normalem Sprachgebrauch jedenfalls, oder man komme schließlich doch auf den Gleichheits-Kern in der Ähnlichkeit – sowie auf den der Identität in der Gleichheit.

²⁴ I. KANT, Kritik der Urteilskraft B 124 (WW [W. Weischedel], Darmstadt 1966, V 365).

²⁵ Religion gegen Kunst?, in: ... kein Bildnis machen (Hrsg. CH. DOHMEN / TH. STERNBERG), Würzburg 1987, 11-23, 14; vgl. CH. DOHMEN, Das Bilderverbot, Frankfurt/M. 1987.

²⁶ F. BUCHHEIM, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit, Würzburg 1984, 11. – Meine Sympathie hat ein „bildtheologisches Modell“, wonach das Bild „in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung“ austrägt. R. HOEPS, Bild und Ikonoklasmus, in: DOHMEN/STERNBERG 185-203, 193, mit Verweis auf C. BRANCUSI, J. POLLOCK und vor allem B. NEWMAN. Siehe Kunst u. Kirche 1993, Heft 1; LebZeug 1995, Heft 4.

²⁷ Doch im Blick auf die „in maiestate aequalitas“ verbietet es sich, zwei Männern einen Vogel beizugesellen.

²⁸ Den Sammelband (mit dem korrekten Titel) *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, leitet L. SCHEFFCZYK (Hrsg.) ein: Die Frage nach der Gottesebenbildlichkeit in der modernen Theologie (IX-LIV).

Historisch ging es ja auch diesen Weg; „denn am Ende des 13. Jahrhunderts hat DUNS SCOTUS und wenig später WILHELM OCKHAM anerkannt, dass die [so gefasste!] Analogie selbst schon ein univokes Element voraussetzt.“²⁹

Wie aber ließe sich dann noch von Gott reden, ohne dass man ihn damit verendlichte? Viele Theologen scheint das wenig zu kümmern; sie haben ja die Bibel. Ein Luther konnte darum erklären, außerhalb Jesu Gott suchen sei der Teufel.³⁰ Und heute beruft sich KLAUS BERGER gegen die Regensburger Rede auf die Antithese PASCALS vom Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams.³¹

Verständlich wird das gegenüber einem Rationalismus, der die Glaubens-Botschaft und das Glaubensdenken schulmeistern will. Also vor einem Denken, das nicht bloß – rechtens, ja pflichtgemäß – als „Filter“ (*norma negativa*) auftritt (denn in der Tat hat Glaubensgehorsam vernünftig zu sein – ein „rationabile obsequium“³²), sondern im Namen seiner „Autonomie“ Offenbarung als Erkenntnisquelle grundsätzlich nicht wirklich gelten läßt. Doch definiert sich Philosophie weder durch die Denker auf dem Areopag, die von der Auferstehung nichts hören wollten, noch durch Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Und grundsätzlich darf der Unterschied zwischen dem Vernunftzugang zu Gott und seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus nicht zum Widerspruch zugespitzt werden. Und zwar, wie *Fides et Ratio* eingeschärft hat, sowohl um des Glaubens willen wie im Interesse der Vernunft.³³

Anders als begrifflich-mathematischer Verstand, der auf Gleichheiten hin abstrahiert, kann die Vernunft durchgreifende Differenzen im Selben erfassen. Schon beim wesenhaft leiblichen Menschen steht es so, dass seine Sprache nicht nachahmt, sondern vergegenwärtigt. Der Leib ähnelt nicht dem Ich; und wie sieht Liebe aus, dass eine Gabe sie abbilden könnte? – Bereits hier also wird nicht ein Ur- und Erstbild – mehr oder weniger annähernd – abgebildet; sondern „Unsichtbares“, „versichtbart“ sich: es erscheint. Besser wäre (gemäß dem Wortsinn von ‘Analogie’) *Entsprechung*.

Dazu kommen wir nochmals auf den CUSANUS und seine Relations- bzw. Funktional-Ontologie zurück.³⁴ Wie ein mathematisches Verhältnis sich in einer Bruch-Formel oder einer Kurven-Graphik darstellen kann – und zwar so, dass jeder Punkt der Kurve – ihm nicht etwa ähnelt, sondern es (in der konkreten Zeichnung stets nur annähernd) präzise „re-präsentiert“ –, so gibt sich in jedem Seienden die „Welt“: Sie ist, „obwohl weder Sonne noch Mond, doch in der Sonne Sonne und im Monde Mond“. ³⁵ Und darin – „mediante universo“ – erscheint Gott selbst.³⁶

²⁹ W. PANNENBERG, Analogie und Doxologie, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 181-201, 191.

³⁰ In XV Psalmus graduum, WA 40 III; 373.

³¹ Jesus predigt keine Werte, in: FAZ Nr. 292 (15. Dez. 2006), 44.

³² Röm 12, 1: λογικὴν λατρείαν. Denken vor Gott (Anm. 4), Kap. 3 (Vernunft im Dienst „vernünftigen Dienstes“).

³³ BERGER: „Vernünftigkeit ist nicht das Maß des Glaubens, und die empirische Beweisbarkeit nicht das Maß aller Dinge.“ Hat Benedikt das gesagt? Wie andererseits wird hier, auch wenn man das nicht als „Parallelismus membrorum“ liest, Vernunft und Vernunftbegründung verstanden (wie das „logon didonai“ 1 Petr 3, 15)?

³⁴ „Versichtbarung des Unsichtbaren“: K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, Nicolaus Cusanus, Frankfurt/M. 1968, 72f; K. JACOBI, Die Methode der Cusanischen Philosophie, Freiburg-München 1969. Siehe meine Durchführung in: Gotteserfahrung im Denken, München 2005, Kap. 7: Gottes Menschlichkeit, bes. 117ff.

³⁵ De docta ignorantia II 4: Philosophisch-Theologische Schriften (L. GABRIEL / D. u. W. DUPRE), Wien 1964-1966, I 342f.

³⁶ „Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate“ (ebd.).

3. Gott erscheint. Er erscheint nur, doch erscheint er wirklich, und dies in doppelter Hinsicht. *Erstens* erscheint wirklich Er, vermittelt-unmittelbar (wenn auch auf endliche Weise); zweitens ist seine Erscheinung wirklich, d.h., das „Phänomen“ muss nicht schwach und „durchscheinend“ sein, um ihn „hindurchscheinen“ zu lassen. Je dichter, wirklicher es ist, desto wirklicher ist er *erwirkt*. Darum ist der höchste Aufgang schöpferischer Souveränität die Souveränität geschaffener Freiheit.

Siehe dazu R. GUARDINIS Klärungsversuch:³⁷ Das Werkzeug hebt den Stein, das Licht weckt und leitet den Keimling, Überredung gewinnt, Überzeugen lässt einsehen... Liebe gibt ins streng Eigene frei, in einer Weise, dass der Befreite sagen kann: „Ich verdanke ihr alles; aber so, dass ich durch sie überhaupt erst ich selbst geworden bin“ (38). – Im Maß wie hier Intensität und „Reichweite“ der Einwirkung wachsen, steigern sich deren „Zurückhaltung“, ihr Appell an Eigensein und -wirken des Betroffenen, zuletzt dessen Freiheit nicht bloß respektierend, sondern sie eigentlich weckend. (Darum ist in solcher Perspektive Allmacht strikt als Erwirken[können] von Freiheit zu definieren – statt als das Vermögen, alles Mögliche „machen“ zu können.)

Zugleich aber steht solche größte Nähe in größtem „Abstand“ zum Schöpfer. Wieder in doppelter Hinsicht. Je souveräner zunächst die Freiheit ist (je „ähnlicher“ ihm), desto mehr verdankt und schuldet sie ihrem Ursprung (desto „unähnlicher“ ist sie also). Und zwar gerade nochmals insofern, als sie, je mehr sie (verwiesen, relativ) ihm verdankt, umso mehr in Wahrheit „hat“ und in sich (selbständig, „absolut“) ist.

Aus solchem Selbstsein nun wird *zweitens* das Erscheinen selber gegenwändig. Damit ist mehr gemeint als die schlichte, doch ihrerseits häufig vergessene Tatsache, dass die Erscheinung nicht der Erscheinende ist, sondern eben dessen Erscheinung. Es geht vielmehr darum, dass unter Umständen dies Erscheinen ausgerechnet „sub contrario“ (MARTIN LUTHER) erfolgt. Hatte es oben zum *Non aliud* geheißen, dass Gott nur in der Weise alles ist, dass zugleich nichts von allem Gott ist, so gilt jetzt: der unsichtbare Gott „sieht“ zwar so „aus“, wie Welt und Mensch sich/Ihn zeigen; dies aber einzig im Sinn jenes berühmten physiognomischen Paradoxes, auf dem RUDOLF KASSNER besteht: „dass der Mensch nur so sei, wie er aussehe, weil er nicht so aussieht, wie er ist.“³⁸

So zeigt Gottes Göttlichkeit sich im Menschsein des Menschen – wie in seiner Unmenschlichkeit. Ich verweise auf einen Kerntext christlicher Meditation, das „Ecce Homo“-Wort des PILATUS (Joh 19,5): An diesem Menschen erscheint der Mensch als Henker und Verräter; in ihm erscheint der Mensch als liebender Dulder; und in beidem erscheint durch ihn Gott als der überliefernd-verlassende (Mt 10,4 – Röm 8,32 [*paradidónai* = überliefern tun Judas und Er]; Mt 27,46) – wie als rettend liebender Vater (Lk 23,46; Joh 12,28; 17).

IV. Erscheinung in Geschichte

1. Wird aber damit nicht alles beliebig? Was erscheint nun im Menschen als Bild = Erscheinung Gottes? Was erscheint überhaupt in der Schöpfung? – Die Antwort der Tradition, heute vielen offenbar nicht mehr verständlich, nennt das „Sein“.³⁹ – Natürlich ist damit nicht der leere Begriff bloßen Nicht-nicht-Seins, purer Existenz gemeint, sondern jenes „Datum“ = Gegebene, dass es gibt, was es gibt. – Was am Geschöpf er-

³⁷ Gottes Walten und die Freiheit des Menschen, in: ders., Glaubenserkenntnis, Würzburg 1949, 33-44.

³⁸ Sämtl. Werke, Pfullingen 1969ff, III 192 (IV 499, V 74, 102, 104).

³⁹ Vgl. G. SIEWERTH, Sein und Wahrheit, Düsseldorf 1975, 651-685: Das Sein als Gleichnis Gottes.

scheint, ist sein unselbstverständliches und unableitbares Gegebenensein. Und was diese Erscheinung versichtbart, ist das freie Erscheinen und Sich-Gewähren Gottes als Schöpfer, d.h. als der Welt zum Grunde „dienender“ Herr.

In der Tat stellt sich hier nämlich eine klare Alternative: *Entweder* dient die Schöpfung unter irgendeiner Rücksicht ihrem Schöpfer zu etwas. Das machte den Menschen zum geborenen Sklaven, beraubte ihn also seines Person-Seins und der Würde dessen.⁴⁰ Doch ebenso ginge Gottes Würde verloren: er wäre nicht mehr der Absolute. Wäre die Schöpfung ihm notwendig, dann litte er an einer Not, die sie ihm wenden müsste. Und wäre es auch nur die Not einsamen Reichtums, das Fehlen von Armut und Schicksal.

(In Entfaltung dieser Einsicht wäre zu erörtern, wie weit überhaupt ein Theismus konsequent denkerisch durchgehalten werden kann, der nicht über ein pures Unum in Gott selbst hinaus kommt – einmal, um die Mannigfaltigkeit der Schöpfung verständlich zu machen [auch wo sie fälschlich als Abfall vom Göttlichen oder als Gottes Fall gedacht wird, stellt sich die Frage nach den innergöttlichen Bedingungen der Möglichkeit dessen]; sodann, um verständlich zu machen, dass Gott der Welt nicht bedarf; dass das Spiel von Reichtum und Armut, Selbstbesitz und Selbstentäußerung auch ohne uns seine ewige Seligkeit bildet.⁴¹)

Oder Welt und Mensch sind Gott zu gar nichts nütze. Dann aber ist seine Liebe zu uns – Lieben heißt sagen (JOSEF PIEPER): Es ist gut, dass es dich gibt; es soll dich geben; und was Gott sagt, geschieht, dann ist sein Ja, aus dem wir sind, völlig selbstlos. Das heißt einmal, wir sind als wir selber gemeint, ohne Rechts-Titel oder Qualitäten, auf die wir uns stützen könnten – und vor deren Schwinden wir zu zittern hätten. Das heißt des weiteren, wir sind diesem Gott, obwohl zu nichts nütze, unendlich, wörtlich: göttlich wichtig.⁴² Gott zeigt sich als freier Geber, und Schöpfung ist seine Erscheinung als „Deus datus – gegebener Gott.“⁴³ – Vor allem näheren Was und Wie zeigt die Tatsache, dass es sie gibt, eben dies, daß Er gibt. Insofern ist wirklich Gottes „unsichtbares Wesen deutlich zu schauen“ (Röm 1,19f), freilich als bleibend „unsichtbar“ (1 Tim 6,16f); denn der Gebende ist kein Gegebenes, kein „Datum“ neben oder auch hinter den faßlichen Daten, gegeben ist er einzig *in* ihnen.

2. Das lässt nun auch das besondere Bild-Sein des Menschen bestimmen: die gelebte ontologische Differenz (wofür der Speziesismus-Argwohn – Anm. 3 – blind ist).

⁴⁰ Besagt Anerkennung von Person doch unbedingte Anerkennung. Siehe oben R. GUARDINI (Anm. 37). Wir gerieten so in die Entfremdung (Andersheit) des Herr-Knecht-Verhältnisses, bei dem am Ende entweder die Geschöpfe Sektperlen im Kelch des zu sich selbst gekommenen Absoluten darstellen (*Phänomenologie*-Schluß) oder Gott als der Schaum von deren Träumen offenbar wird (FEUERBACH, MARX).

⁴¹ J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung*,³ Köln 2006, Kap. 3 u. Teil IV; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, Freiburg 1997 u. ö.; S. 219: „Die Kenntnis der göttlichen Personen ist notwendig..., um über die Schöpfung richtig zu denken“, bemerkt Thomas kurz und bündig (STh I, 32, 1 ad 3).“ Dem füge ich an die Adresse des AQUINATEN den Hinweis auf das 1. Vaticanum an, der Schöpfergott sei mit dem natürlichen Licht der Vernunft zu erkennen (DH 3004), um seiner Kritik an der Trinitätslehre RICHARDS zu begegnen.

⁴² Theologisch: vom Wert seines Sohnes. Ihm geht es (da es ihm mit uns nicht um sich gehen kann) um uns. Gott „dient“ – unbedürftig – der Welt. Und eben darin offenbart sich seine Herrlichkeit (biblisch – Joh 13: der Sohn wäscht – *als* Meister und Herr – den Seinen die Füße). – Solche „Dienlichkeit“ ist darum auch der „Sinn“ der Welt Dinge, deren Wirklichkeit sich nur in ihrer alldurchdringenden Bezüglichkeit und Funktionalität erfüllt: „Kosmos“ als „Spiel“.

⁴³ NIKOLAUS CUSANUS, *De dato Patris luminum*, Kap. 2. In: *Schriften* (Anm. 35) II 654. Vgl. zum Ganzen J. SPLETT, Anm. 34. F.V. BAADER, Satz 13 „aus einer religiösen Erotik“: „Der Geber ist nicht die Gabe, und diese nicht jener, und doch gibt der Geber in der Gabe sich selber, insofern er liebt, und der Empfänger empfängt den Geber in der Gabe, insofern er ihn liebt.“ SW (Aalen 1963) IV 189.

Meint 'Sein' das Gegebensein und -werden des Seienden, dann wird dies im Fall des Menschen zum Sich-geben. Dies ist die innere „*analogia entis*“: insofern Menschsein einerseits *gegebenes* Sich-geben (= Gegebenwerden) ist,⁴⁴ andererseits aber – als solches – ein *sich gebendes* Gegebenwerden = Sich-geben.⁴⁵

Dieses Sich-Geben geschieht nun auf unterschiedliche Weise. Zuhöchst im Selbsteinsatz für den anderen (Joh 15,13). Unauffällig tragend im alltäglichen Mit-Sein.⁴⁶ Doch selbst in Lieblosigkeit und Unmenschlichkeit noch: insofern dies eben „unmenschlich“ heißt. Anthropologisch gewendet: Menschsein, Menschlichkeit und Menschenwürde bestehen nicht im Gut-Sein des Menschen, sondern in seinem Gut-sein-Sollen (und Sollen-Dürfen). Theo-logisch gesagt: Gott „kommt“ mit der Erfahrung unbedingten Beanspruchtheits „ins Denken“.⁴⁷

Ist so das Gewissen der Ort von Gottes Da-sein, dann wird die Unterscheidung wichtig, die – in Anknüpfung an HIERONYMUS – die mittelalterlichen Denker zwischen *synteresis* und *conscientia* getroffen haben.⁴⁸ Wie nun bei theoretischer Evidenz um den tatsächlich einsichtigen „Kern“ sich leicht ein „Hof“ von vermeintlich Mit-Evidentem legt, so gilt dies auch für die praktische Evidenz = *Sazienz*.⁴⁹

So schon günstigenfalls. Erst recht kommt es zu Trübungen dadurch, dass der Mensch nicht bloß reinen Herzens und Willens vor Gott steht. Das religiöse Zentrum eines privaten und gesellschaftlichen Ethos verleiht so auch Einzelnormen religiöse Weihe, die sie nicht verdienen.⁵⁰ Es bedarf eines mitunter längeren, auch leidvollen Prozesses, bis Einzelne oder ein Volk erkennen, dass bestimmte Normen keine legitimen Konkretionen des bejahten Prinzips sind. Hier erhält dann ein Gedanke sein Recht, den die Neuzeit verabsolutiert: von der Geschichte als Bildungsgeschichte und theoretisch-praktischem Fortschritt.

Begrenzt bleibt sein Recht gleichwohl; denn das eigene von Bewußtseins- und Freiheitsgeschichte lässt sich gerade nicht durch die biologische Kategorie der Entwicklung verstehen.⁵¹ Weder Aufstieg noch Verfall bestimmt sie entscheidend, sondern der unbeliebige Ruf im Kairos, dem „Augenblick“ der jeweiligen „Stunde“. – Allerdings hat auch das Recht dieser Einrede seine Grenze.

⁴⁴ Man hat eben sich und sein Sich-geben nicht ganz in der Hand. Der Mensch kann „sich selbst nicht erzwingen; er kommt zu sich wie ein Geschenk“ K. JASPERS, Philosophie, Berlin 1948, 332 (330ff: Sich-ausbleiben und Sichgeschenktwerden).

⁴⁵ Darum lässt sich hier kein „univoker“ Kern herauschälen. Die Univozität des „es gibt“, des bloßen Vorhanden- oder richtiger Nicht-nicht(s)-seins stellt sich als *Abstraktion* dieses Geschehens statt etwa als dessen Wahrheit und Mitte heraus. Im Faktum des „Es gibt“ als solchem könnte kein (Sich-)Geben aufscheinen; es wäre pur sinn-loses Vorhandensein (SARTRES „de trop“).

⁴⁶ Vgl. H. CAROSSA (Sämtl. Werke, Wiesbaden 1979, I 59): „Was einer ist, was einer war / Beim Scheiden wird es offenbar. / Wir hörens nicht, wenn Gottes Weise summt. / Wir schaudern erst, wenn sie verstummt.“

⁴⁷ E. LEVINAS, Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hrsg. B. CASPER), Freiburg-München 1981, 81-123.

⁴⁸ H. G. STOKER, Das Gewissen, Bonn 1925; J. STELZENBERGER, *Syneidesis, conscientia, Gewissen*, Paderborn 1963.

⁴⁹ R. LAUTH, Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1967, 53-55 (vom mittellateinischen *sacire*, das uns heute nur noch in *saisir* begegnet.).

⁵⁰ Das gilt zum Ärgernis, welches F. BUGGLE an blutrünstigen Texten der Bibel nimmt (Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Reinbek b. Hamburg 1992; wie zu dem Ärgernis, das Theologen geben, indem sie dort erzähltem Sexualverhalten „emanzipative“ Normkraft zusprechen (zu H. GOLLWITZER und H. HAAG siehe meinen Beitrag: „Du bist schön, meine Freundin...“ in: GuL 54 [1981] 422-431, 429f). – Christlich gehören ebenso die Kreuzzüge hierher, die freilich auch als Reaktion zu sehen wären, auf eine militärische „Mission“, deren schlimme Zuspitzung heute die Selbstmordattentäter bilden.

⁵¹ M. MÜLLER, Erfahrung und Geschichte, Freiburg-München 1971, Abh. 8: Evolution und Geschichte.

Erst einmal darf man nicht etwa eine „Situationsethik“ akzeptieren, die – mit welchen Gründen immer – sich nicht bloß bei Normen, sondern auch beim Prinzip Ausnahmefällen offenhalten möchte. Hier ist auf der unbedingten Geltung des „kategorischen Imperativs“ zu bestehen (gegenüber einer nur zu durchsichtigen Abwertung der Menschenrechte als „abstrakt“ und „formal“). – Sodann stellt sich die Frage, ob und wie zu den verschiedenen epochalen bzw. kairologischen Mitten und ihrer Gott-Unmittelbarkeit (LEOPOLD RANKE) sich eine „Mitte aller Mitten“ denken lasse. Derer bedarf es, wenn anders der Mensch nicht „in Geschichten verstrickt“ (WILHELM SCHAPP) bleiben soll, sondern im *singulare tantum* von Menschheit, Welt und Geschichte auf sein gemeinsam eines umfassendes Heil hoffen darf.

3. Zunächst aber – ob in Geschichten oder in die Geschichte – findet der Mensch sich verstrickt. In einer Situation, die immer wieder Dank und Lob als ahnungslos, wenn nicht zynisch erscheinen lässt. Darum übertönen sie Protest und Klage. Wenn Gott so ist, wie er sich hier zeigt, inwiefern wäre – um von andern Einwänden zu schweigen – von ihm eine Erlösung aus all dem und dessen endgültige Verwandlung zu hoffen?⁵²

Nun darf man gewiss nicht vergessen, dass Menschen an Gott glauben und auf ihn hoffen. Es gilt eben, dass „die Himmel“ nicht allein als solche „die Ehre des Herrn“ erzählen; sie tun dies im Mund des Psalmisten.⁵³ Darum ereignet sich tatsächlich Gottes Offenbarung nicht schon in Welt und Geschichte für sich, sondern – wie bei jedem Erscheinen – erst in ihrer (sie mit-konstituierenden) Akzeption: im Glauben des Menschen. Nicht der Mund ist der Ort des Wortes, sondern das Ohr.

Dass solcher Glaube alles andere als selbstverständlich ist, sagt uns die Theologie, indem sie ihn als „Gnade“ bestimmt. Man sollte sich darum hüten, die Glaubenden vorschnell für ahnungslos, töricht oder gefühllos zu halten. In Auschwitz selber wurde das *Sch'ma Israel* gesprochen und das *Vater Unser* gebetet. Einzig aufgrund frühkindlicher Prägung bzw. entsprechender Regression?

Doch nicht einmal Glaube muss es so sehen. Kardinal NEWMANS Wort von der Unerkennbarkeit des Schöpfers in Welt und Geschichte wurde schon zitiert: „... wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht...“⁵⁴ Gottes Wort in der Welt sei derart bestürzend verborgen, dass man es eher als Schweigen zu bezeichnen hätte: „ein Schweigen, das redet.“⁵⁵

Es redet – weil („im Modus des Schweigens“ – MARTIN HEIDEGGER) die Stimme (nicht des „Daseins“, sondern des Heiligen) im Gewissen spricht. (Darauf bezog sich der frühere Hinweis auf Gottes Erscheinen „sub contrario“ in der Erfahrung des Nicht-sein-Sollens.) – Doch wenn Menschen sich anders entscheiden als NEWMAN, spricht diese Stimme dann auch noch in ihnen? Genauer: spricht sie nicht bloß bezüglich Mensch und (Um-)Welt, doch nicht zum Thema Gott?

Bei ALBERT GÖRRES, in seiner Antwort an TILMAN MOSER, heißt es, nach einer eindrücklichen Beschreibung unseres Elends:

⁵² N. HOERSTER, Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems, in: ThPh 60 (1985) 400-409, 404. Antwort: J. SPLETT, Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung, ebd. 410-417, 412f.

⁵³ P. RICOEUR, Die Interpretation, Frankfurt/M. 1969, 28.

⁵⁴ Apologia: Ausgew. Werke (M. LAROS / W. BECKER), Mainz 1951-1969, I 278f.. Vgl. F. H. JACOBI, der an Gott glaubt „nicht um der Natur willen, die ihn verberge; sondern um des Übernatürlichen willen im Menschen, das allein ihn offenbare und beweise. Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal... Der Mensch offenbart Gott...“ Von den göttlichen Dingen. Werke (1816), Darmstadt 1980, III 424f.

⁵⁵ Entwurf einer Zustimmungslehre (AW VII), 278.

„Für viele Menschen ist das Schweigen Gottes zu ihrer Abkehr von ihm ein Zeichen, dass dieser Gott für sie nur unendliche Gleichgültigkeit empfindet...“⁵⁶ „Gott fühlt sich übel an. Die Theologie unseres Gefühlsdenkens folgt einer einfachen Formel: Eine böse Schöpfung muss einen bösen Schöpfer haben...“ (ebd.).

Dann aber: „Wenn wir unsere Gedanken lange genug auf solchen Wegen haben gehen lassen..., wird es eines Tages Zeit, dass wir das gleiche tun, was auch in psychoanalytischen Behandlungen viele Patienten eines Tages nötig finden: daß wir nämlich unsere Gefühle wieder einmal an die Hand nehmen und zu denken anfangen. Der erste klare Gedanke wird uns sagen: Gott kann unmöglich so sein, wie er sich anfühlt. Ein kleinlicher, mieser, unhilfsbereiter... Dieser Gott ist in der falschen Weise nach unserem Ebenbild gestaltet. Wir können auf die Frage, wer Gott eigentlich sei, nur dann eine Antwort finden oder hören, wenn wir uns entschließen, von unserem Verstand, sei er groß oder klein, stark oder schwach, einen radikal vernünftigen Gebrauch zu machen“ (216).

Das in der Tat ist nötig. Nicht Gefühle oder Wünsche stehen an, sondern die Forderung von Sach-Richtigkeit, der Anspruch der Wahrheit und die Selbstachtung eines Denkens, das auf seinen Wahrheitswillen „nicht verzichten kann“.⁵⁷ Anders gesagt, es geht um intellektuelle Redlichkeit, um Gewissen und Gewissenhaftigkeit im Denken.⁵⁸ Denn selbstverständlich meint Gewissenserfahrung keine Emotion(alität). Wäre darum das Schweigen zur Abkehr (Schuldgefühle, aus dem Über-Ich, bewusst beiseitegelassen) nicht eher als Diskretion des Heiligen zu verstehen?⁵⁹

Zum Glück übrigens schweigt es kaum je definitiv. Und es genügt ihm, sozusagen „anonym“, „inkognito“ zu sprechen. Angesichts der ihnen hier begegnenden gewaltlosen Macht jedenfalls sehen Menschen sich zur Hoffnung berechtigt, ja sogar verpflichtet.⁶⁰

V. Gott als Vater

1. Mit anderen Worten: der Mensch schaut erwartend aus – nicht nach einer geschichtsjenseitigen wortlosen Weisheit, welche sich höchstens in lächelndem Schweigen zu zeigen vermöchte, sondern nach der authentischen Deutung von Gott, Welt, Mensch und Geschichte: nach dem autorisierten „letzten“ Wort.⁶¹ – Wenn Sinn und Wahrheit menschlicher Geschichte sich als deren endgültige Wahrheit zeigen sollen – im Unterschied zur Vielfalt und Vorläufigkeit der Ansichten der Wirklichkeit (wobei „Ansicht“ durchaus im doppelten Wortsinn: subjektiv wie objektiv gelesen sei) – dann muss solche Bestätigung als Wort *eines* Gottes in der Vielfalt und Vorläufigkeit seiner Worte und Interpretationsmöglichkeiten *ein* Wort, *eine* Offenbarung sein.

⁵⁶ Kennt die Psychologie den Menschen?, München 1978, 215.

⁵⁷ In diesem Sinn meint GÖRRES (W.JENS [Hrsg.], Warum ich Christ bin, München 1979, 200) das Nicht-Können, psychologisierend missverstanden von F. BUGGLE (Anm. 50, 300f). Siehe meine Klarstellung: Gewusst, wem wir glauben..., in: MThZ 43 (1992) 449-460, 458.

⁵⁸ Darum ging es Benedikt XVI. in Regensburg. Und darum geht es dem AQUINATEN. Schlechte Beweise setzen den Glauben nur dem Gespött aus. Was die Vernunft übersteige, wie die Trinität, sei nicht beweisbar (ScG I 9; Sth. I 32 I [46 2]); es ruft aber nach – vernünftiger – Verteidigung (H.-P. TORRELL, Magister Thomas Freiburg 1995, 126-130).

⁵⁹ Vgl. F. NIETZSCHE: „Das habe ich getan“, sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben – sagt mein Stolz [vielleicht auch nur Bequemlichkeit, Hartherzigkeit – oder Angst?] und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach.“ Sämtl. Werke (COLLI/MONTINARI: KSA) V 86 (JGB 68).

⁶⁰ Siehe Jes 7,10-14: Der Prophet wirft seinem König Ahas vor, Gott zu belästigen, weil er nichts von ihm erwartet.

⁶¹ Nicht zuletzt im Blick auf Missverständnisse eigener Worte (insofern „alles religiöse Wissen um Gott... ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber“ ist – M. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen [Ges. Werke 5], Bern 1954, 143.). Andererseits ist auch durch *Nostra Aetate* die klärende Anmerkung J. H. NEWMANS keineswegs überholt: „Nehmen wir an, bestimmte Bischöfe und Priester unserer Tage begännen zu lehren, der Islam oder der Buddhismus seien eine direkte und unmittelbare

Udenkbar, widersprüchlich wäre das, wenn wir Gott sozusagen als gewaltiges Seins-Gebirge vorzustellen hätten. Unter den verschiedenen „Ansichten“, die es böte, könnten einige zwar sehr wohl reicher und charakteristischer sein als andere. Aber von einer als *der*, der „absoluten Ansicht“ zu sprechen ergäbe eine *contradictio in adiecto*. Konsequenterhandelt deshalb KARL JASPERS von Chiffren statt von Symbolen, um jede göttliche Autorisierung einer bestimmten Perspektive auszuschließen.⁶²

Hätte man Gott aber nicht bloß nachträglich „metaphorisch“, sondern umgekehrt ursprünglich personal zu denken, dann wäre nicht mehr auszuschließen, dass er eines seiner Worte als *das* Wort meint. Und ist es nun offen, beliebig, wie man Gott denkt? Agnostizismus und Relativismus sind mitnichten neutral-objektiv. Sie gehen vielmehr aus Entscheidungen hervor, über deren Gründe ebenso zu diskutieren wäre wie über die des biblischen Glaubens. Und Gleiches gilt für Versuche, die unterschiedlichen religiösen Lehren auf Aspekte eines es-haften Weltbestands oder Weltgrunds zurückzuführen: von Lebensfluss und Weltmusik bis zum in den Wassern gespiegelten Monde.

Beim lebendigen Gott aber wäre eine besondere Offenbarung nicht allein möglich – also nicht im voraus auszuschließen. Es wäre vielleicht gar damit zu rechnen. Jedenfalls wird verständlich, dass die Menschen sie – nicht ohne Angst – erhoffen.

Dies nicht zuletzt darum, weil – wie anklang – die Stimmenvielfalt und der „Konflikt der Interpretationen“ (PAUL RICOEUR) nicht bloß als Reichtum „symphonischer Wahrheit“⁶³ begegnet, sondern auch als (FRIDOLIN STIER, Anm. 10) „Vielmeinerei“. Kakophonie von Eigensinn und Eigenwillen. So ist die authentische Klärung unweigerlich auch Gericht. – Wird sie nun obendrein als ein Gericht erhofft, das nicht nur aburteilt, sondern aufrichtet und vergebend neuschafft, dann ist dies erst recht nicht von partikulären und vorläufigen Ausblicken zu erwarten, sondern nur von einer definitiven Selbst-Zusage Gottes.⁶⁴

2. „Allah hat im Koran 90 verschiedene Namen, die seine Größe und sein Wesen umschreiben, aber wird niemals als ‘Vater’ angerufen... Allahs Göttlichkeit schafft einen unüberbrückbaren Abstand zu den Menschen. Wohl wird er als barmherzig gepriesen, aber er ist vor allem unnahbar und thront in undurchsichtiger Ferne... Statt der Nähe des Vaters zu den Seinen verweist der Koran wieder und wieder auf den unerklärlichen Willen Allahs. Er ‘tut, was er will’ (2,254; 3,157; 5,19; 5,65; 42,51 usw.) und ist darum nicht frei von Zügen göttlicher Willkür... ‘Islam’ heißt ‘Hingabe’. Und diese Hingabe richtet sich nicht auf die Person Allahs, sondern auf seine Willen. Gott *habe* keineswegs Liebe; noch weniger *sei* er Liebe. Er empfangen diese Hingabe, vollziehe sie aber selbst keinesfalls. Vielmehr habe der Geliebte – wie auch zwischen Menschen im Fall von ‘Abhängigkeit’ – den Liebhaber völlig in der Hand“ (PAUL JOSEF CORDES).⁶⁵ – „Liebe zu Allah zielt für den Moslem nicht auf *Einswerden*, sondern auf *Entwerden* (140).

Anders steht es im Judentum. Bei den Rabbinen ist von Gottes Selbsterniedrigung,

Offenbarung von Gott, so wäre [die Kirche] verpflichtet, die Autorität zu gebrauchen, die Gott ihr gegeben hat, und zu erklären, dass ein solcher Satz mit dem Christentum nicht vereinbar ist...“ Entwurf einer Zustimmungslehre (Anm. 55), 104.

⁶² Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, Teil IV und V.

⁶³ E. ROSENSTOCK-HUESSY, Soziologie in zwei Bänden, Stuttgart 1956, I 294; H. U. V. BALTHASAR, Die Wahrheit ist symphonisch, Einsiedeln 1972.

⁶⁴ Ausführlicher: J. SPLETT, Der Mittler, in: TheolPhil 50 (1975) 161-182. Wahrhaftig nicht dem *Schleischen Boten* (ihm war es selbstverständlich), doch vielen, die heute neureligiös seinen Weihnachtsspruch zitieren, sei klärend erwidert: „Wird Christus tausendmal in dir geboren / Und nicht erst dort, du bleibst noch ewiglich verloren.“ Cherubinischer Wandersmann I 62: ANGELUS SILESII, Sämtl. poetischen Werke I-III (H. L. HELD), München 21924, III 19.

⁶⁵ P. J. CORDES, Die verlorenen Väter. Ein Notruf, Freiburg 2002, 137.

seiner Trauer und Klage die Rede.⁶⁶ In der Bibel begegnet

der „Begriff ‘Vater’ als Metapher“ (Dtn 14,1f.; Ps 103,13; Jer 31,9; Jes 1,2f.; Hos 11,1-4...). „Von der völkischen Konzeption des Vaterglaubens ist es kein weiter Weg zu seiner persönlichen allgemeinen menschlichen Anwendung. Doch es zeigt sich eine auffällige Zurückhaltung, Jahwe in der individuellen Klage ‘Vater’ zu nennen. Eine direkte Anrede lässt sich überhaupt nicht finden“ (obwohl Hinweise auf die Gewissheit, dass er der Vater ist“ [Ps 27,10]).⁶⁷

„Vater“ steht also „nicht im Vokativ, sondern im Kontext von Aussagen über Gott. Als dann schließlich doch vor Jesu neutestamentlichem Auftreten die Vateranrede in Stücken der altjüdischen Gemeinde als Gebetsform auftaucht, steht sie bezeichnenderweise nur im Plural: ‘unser Vater’“ (145).

3. Der Offenbarer des Vaters ist Jesus Christus. (Er kann sich in seiner Einzigkeit natürlich nicht – im neuzeitlichen Sinn des Worts – „beweisen“, sondern nur glaubhaft behaupten; und diese Glaubwürdigkeit liegt in der Glaubhaftigkeit der Botschaft wie des Boten; vielleicht ließe sich bereits philosophisch sagen: in beider Identität.) Für den Christen hat der Vater ihn durch die Auferweckung beglaubigt.

Damit aber erreicht das Ärgernis seinen Gipfel.⁶⁸ Glaubhaftigkeit besagt ja das Gegenteil von „naheliegend“ oder „wahrscheinlich“. Oder sollte es dem „hässlichsten Menschen“ (FRIEDRICH NIETZSCHE) auch nur im geringsten Maß wahrscheinlich sein, er sei von Gottes täuschungsloser Liebe vorbehaltlos angenommen? – Dies zumal darum, weil der gefallene Mensch kaum anders kann, als seine eigenen angstgebornen Machtphantasien in Gott einzutragen. So meint er, seine Nacktheit erkennend, sich vor dem Schöpfer verbergen zu sollen, als ob nicht einzig dessen Liebe ihn bekleiden könnte (Gen 3,10.21; Lk 15,22) – wie dies dann unter Liebesleuten auch menschlicher Herzblick vermag.⁶⁹

Um dieses „sacrificio dell’ intelletto“ aber, nicht um die Hinnahme metaphysischer oder meta-metaphysischer Rätsel geht es bei dem „Eu-angelion“, und das „absurdissimum“ des Glaubens⁷⁰ bezieht sich wesentlich nicht auf unwahrscheinliche historische Einzelereignisse, sondern auf die bindende Zusage der göttlichen Annahme unser.

Sie dem Zeugen glauben? Und dann – unumgänglich für Wesen in der Geschichte – den Zeugen des Zeugen? Von dorthier stellt unser Thema die Frage, ob der humanistische Protest sich überhaupt gegen Gott als Gott kehrt, sei es gegen ihn als den Größten, den Höchsten oder als Vermittler menschlicher Identität – statt eigentlich und in Wahrheit gegen den Menschen. Gegen Gott also bloß insofern, als er den Menschen auf Menschen verweist, ihn nur über Menschen mit sich selbst wie ihm selbst vermittelt.

Menschlichkeit? Der Mensch weiß offenbar, was er von sich und seinesgleichen zu gewärtigen hat. Weiß Gott es weniger – oder besser?⁷¹ „Folie divine: Gott? Jener Große, Verrückte, der noch immer an den Menschen glaubt.“

⁶⁶ P. KUHN, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968; ders., Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung, Leiden 1978.

⁶⁷ CORDES 142-144.

⁶⁸ Von diesem Ärgernis der Inkarnation, ihrer End-gültigkeit und ihrer fortwährenden Gegenwart besonders in der Eucharistie handelt G. DUFFRER, Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes. Gottes Dienst im Pascha, Kevelaer 1971.

⁶⁹ Zu Adam im Versteck siehe die Verse FRIEDRICH HOFFMANNS in: Freiheits-Erfahrung (Anm. 41), 12; zum Bekleiden des Leibs durch die Seele Madame GUYON in: J. SPLETT, Lernziel Menschlichkeit, Frankfurt/M. 21981, 69; zur „Gottesvergiftung“ auch und gerade der Theologie durch die Sünde: R. SIEBENROCK, Theologie aus unmittelbarer Gotteserfahrung – oder von der gefährlichen Faszination der Sünde für die Theologie, in: Vom Fluch und Segen der Sündenböcke (Hrsg. J. NIEWIADOMSKI / W. PALAVER FS R. SCHWAGER), Thaur 1995, 69-91.

⁷⁰ F. NIETZSCHE SW, V 166 u. 67 (JGB 229 u. 46).

⁷¹ Siehe I Joh 3,20. Dieser Vers muss nicht bedeuten, unser Selbsturteil sei falsch; nur dass es nicht das letzte Wort ist (weil nicht schöpferisch). Das Schlusszitat: K. MARTI, Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt 1979, 34.

Predrag Čičovački

College of the Holy Cross, Worcester, MA, USA

The Meaning of Christ's Sacrifice: Reflections on Dostoevsky's Idiot

At the beginning of *The Idiot*, Prince Lev Nikolayevich Myshkin is on the train heading toward St Petersburg. After spending several years in a sanatorium in Switzerland, the prince eagerly returns to his native land where he has no relatives or friends. In his crowded third class car, the prince befriends Ragozhin and Lebedev and learns of Ragozhin's passion for the beautiful Nastassya Filippovna. That very same day, the prince will find himself thrown into a whirlwind of fascinating events which will change forever the destiny of Ragozhin and Nastassya Filippovna, as well as his own life. After the murder of Nastassya Filippovna, Ragozhin will be headed to Siberia to serve his sentence, and the prince will be sent back to the Swiss sanatorium.

By using a Christ-like figure of Prince Myshkin and his tragic fate, Dostoevsky poses some of the deepest philosophical questions concerning the meaning of life. Dostoevsky offers his own treatment of these questions not only in an artistic form, but by relying on most unexpected devices: reading faces and playing games. After analyzing in depth these two devices (sections I and II), we will come to see that Dostoevsky's unconventional approach allows us to understand the issues concerning the meaning of life and the sacrifice of Christ in an original and profound way (section III).

I. Reading Faces

Decoding faces plays a prominent role in this novel. Prince Myshkin reads Nastassya Filippovna's face (initially from her portrait), as well as the faces of the Yepanchin ladies the first time they meet. When the middle daughter, Adelaida, asks the prince to suggest a subject for her new painting, he recommends that she paints the face of a person about to be guillotined. Yet another face which plays an important role is the face of the prince himself, before and during his epileptic attacks. The expression of this face, together with the shriek that accompanies the attack, scares away Ragozhin when he intends to kill the prince. There is one final face to account for – the face of Christ on Holbein's painting which puzzles the prince, Ragozhin, and the dying Ipolite.

The face of Nastassya Filippovna dominates the novel. At first it appears that its radiant beauty illuminates the whole landscape. Toward the end of *The Idiot*, Nastassya's striking face is a dark cloud that spells doom for everyone associated with her. Prince Myshkin recognizes the conflicting sides of Nastassya's personality. Her beauty first attracts his attention. Ragozhin tells him that he fell in love with Nastassya at first sight and could not sleep that night. And upon seeing Nastassya's portrait in General

Yepanchin's office, Prince Myshkin can understand Ragozhin's sentiments. Nastassya's beauty is so incomparable that it prompts Adelaida's spontaneous remark: "One could turn the world upside down with beauty like that" (Pt. I, Ch. 7, 83).¹ Whether or not this is indeed so, and whether (physical or spiritual) "beauty can save the world," as Ipolite charges the prince of saying, these are the topics of great significance to Dostoevsky. The prince toys with them but does not reach a decisive conclusion.

Unlike General Yepanchin or Ganya, who are very interested in Nastassya, the prince sees more than Nastassya's good looks on her portrait:

Her face seems cheerful, but she has suffered terribly, hasn't she? The eyes tell this, and the cheekbones that form two points under her eyes. It's a proud face, a terribly proud face; and yet, here I can't tell, is she a good person? Ah, if only she were! Everything would be all right! (Pt. I, Ch. 3, 37).

The prince cannot but notice Nastassya's suffering and pride. His intuition tells him that where pride is, malice lingers as well. Prince Myshkin hopes this is not the case, yet his intuition is correct. Nastassya's guardian, Totsky, seduced this gorgeous girl while she was still a teenager. Her "ride of initiation" from childhood to womanhood, her passage from light to darkness, was so painful that, even with the later help of the prince, she is not able to find her way back to light. For Nastassya, things are never again going to be all right.

The idle and playful Yepanchin sisters develop an instant liking for the naïve prince. And so they challenge him during their first meeting to tell them what he sees in their faces. He obliges and is right on target, which fascinates them even more. The prince instantly recognizes that Madam Yepanchin is a wonderful child, despite her need to appear authoritarian. The oldest sister, Alexandra, has "a lovely and very sweet face," which nevertheless betrays a hidden sorrow: "your heart is certainly the kindest, but you are not gay." In the middle sister, Adelaida, the prince recognizes "a happy face, the most likeable face of all three" (Pt. I, Ch. 6, 78). He praises the spontaneity of her approach to others and her quickness in understanding them. The prince does not say anything about the other side of that simple-mindedness, about the shallowness and a short span of attention with which Adelaida approaches her paintings' subjects – and her own life.

Nor does the prince say anything about the youngest sister, Aglaya. When pressed to do so, he tells her in her face what only a child – or an idiot – would dare say so directly: "You are extraordinarily beautiful, Aglaya Ivanovna. You are so pretty that one is afraid to look at you" (Pt. I, Ch. 7, 79). Of all present, Aglaya's mother is disappointed that he has nothing more to say. The prince defends himself in a mysterious way: "It is difficult to pass judgment on beauty; I am not ready yet. Beauty is a riddle" (Pt. I, Ch. 7, 79).

While commenting on this sentence, Eduard Thurneysen captures well Dostoevsky's sentiments when he claims that, "The beauty of woman seems to break out of all logical and ethical contexts, out of all perceptible continuity with the rest of life."² Since there is perhaps nothing that our soul craves as much as the sight of beauty, we find it difficult to cease talking about something so attractive. Adelaida, who is always ready for mischief, stays on the subject by asking the question the prince already an-

¹ *The Idiot*, trans. Henry and Olga Carlisle (New York: Signet Classics, 2002), Pt. I, Ch. 7, page 83. All subsequent references to substantial quotations from this work will be given in the text, immediately after the quotation.

² Eduard Thurneysen, *Dostoevsky*, trans. Keith R. Crim (Richmond: John Knox Press, 1964), 24. See also Malcolm Jones, *Dostoevsky: The Novel of Discord* (New York: Harper & Row Publishers, 1976), 102.

swered: "She is beautiful, isn't she?" The prince steers the ship in a wrong direction: "Extremely! ... Almost as beautiful as Nastassya Filippovna, though her face is quite different" (Pt. I, Ch. 7, 79-80).

In this one sentence Dostoevsky reveals the character of his hero. One of the reasons why the prince is so often called "an idiot" by others is because of his impracticality. You do not win any woman's heart by praising in her presence another, perhaps even more beautiful woman. The prince will repeat this mistake several times in the course of the novel. When with Aglaya he talks about Nastassya, and with Nastassya about Aglaya.

All this chit-chat about the faces of the Yepanchin ladies starts after the prince suggests to Adelaida to paint the face of a person about to be executed. The wealthy Yepanchin daughters have been spared of difficult trials of life. They do not know rites of initiation comparable to the trials of Nastassya Filippovna. The young ladies are interested in the mysteries of love, not in the mysteries of death. They do not know what to make of Myshkin's fascination with the person about to be guillotined, even though the execution the prince witnessed left a lasting impression on his soul. The important thing about this face, the prince argues, is not its unique physical characteristics. Rather, the painting would have to capture an exemplary moment. Both Myshkin and Ipolite later cite a line from Revelation which encapsulates what he is unsuccessfully trying to explain to Adelaida: this is the moment when, paradoxically, there will be no more time. Put more precisely, this is the moment when time stops, when everything freezes, at the boundary of life and death. "Did you ever feel like that when you've been frightened, in moments of terror when your reason still functions but to no avail?" (Pt. I, Ch. 5, 66). Adelaida does not answer because she does not know what to say, but the prince presses on. These are the moments when "the brain is terribly alive and active"; the person "knows everything and remembers everything" (Pt. I, Ch. 5, 67). Paint the face, the prince continues feverishly, with its blue lips kissing the cross and eyes that reveal that he "knows everything."

What that "everything" is which the executed knows and remembers in such moments before the blade falls, the prince does not say. He either guesses or, more likely, compares the experience of the executed with his own epileptic attacks. Right before an attack, "in the midst of sadness, spiritual darkness, and a feeling of oppression, there were instants when it seemed his brain was on fire, and in an extraordinary surge all his vital forces would be intensified" (Pt. II, Ch. 5, 236). In such brief instants,

His mind and heart were flooded with extraordinary light; all torment, all doubt, all anxieties were relieved at once, resolved in a kind of lofty calm, full of serene, harmonious joy and hope, full of understanding and the knowledge of the ultimate cause of things. But these moments, these flashes were only the presage of that final second (never more than a second) with which the fit itself began. That second was, of course, unbearable (Pt. II, Ch. 5, 236).

And then – like the fall of the guillotine blade – the fit begins: "the face is suddenly horribly distorted, especially the eyes." Spasms seize the entire body and not just the face. "A terrible, incredible scream, unlike anything imaginable, breaks forth; and with this cry all resemblance to a human being seems suddenly to disappear" (Pt. II, Ch. 5, 245).

Of all the fascinating things which Prince Myshkin mentions about the face of a dying person, there is one about which he is silent, although this may well be the main issue of the entire novel. It is possible that Dostoevsky thinks that, at this point in the narrative, neither his readers nor the carefree Yepanchin ladies are ready for it yet.

What the prince clearly believes is that death is also a rite – not of initiation but of purification. Symbolically speaking, this passage is reversed from the one of initiation. This time human beings pass from darkness to light, from the darkness of this world to the light of another.

The prince insists that the dying person be painted in such a way as if he “knows everything.” All this person can know, strictly speaking, is the past, not the future. The ancients believe that we walk toward the future backwards – our faces are turned toward what has happened, and we are walking, unseeing, toward the future. Christianity reverses this pagan attitude. Through faith Christians are convinced that death is a rite of purification, a passage from darkness to light. A priest brings a cross to the dying person and he eagerly kisses it. The prince insists that this must be captured on the painting because it symbolizes the strength of faith, the ultimate victory of life over death, the triumph of spirit over nature.

The prince does not articulate this issue clearly enough to the Yepanchin girls, and it is brought closer to light only when Hans Holbein the Younger's painting, “Christ in the tomb” is mentioned later in the novel.³ This life-size painting depicts the decaying body of Christ after the torturous death on the cross and before the resurrection. The image is a shockingly realistic portrayal of a man who has met a violent death. The body is swollen and is turning green around the wounds, indicating a state of corruption. The face is painted with a wide open mouth and the eyes gazing with astonishment at some distant, perhaps inscrutable aim. Although the face of Christ is usually portrayed with the traces of extraordinary beauty, this face is positively ugly and repulsive. The viewer is spared none of the physical aspects of putrefaction.

A reproduction of this painting hangs in Ragozhin's house. When the prince visits him, Ragozhin calls his attention to the painting, curious to hear Myshkin's reaction. The prince offers a surprisingly detached response: he correctly identifies the painting, mentions that he had seen the original in Switzerland, and complements the quality of the copy. The prince understands that the painting may be shocking “to some,” but it does not appear to have much effect on him.

The painting certainly bothers Ragozhin more than Myshkin. Ragozhin's late father, who was an “Old Believer” and member of the extreme sect of “Castrates,” acquired a copy of this painting. The whole household and its family members suffer from this symbolic denial of life and its association with death. The house is as dark and unpleasant as a catacomb. Ragozhin's mother lives there alone, more dead than alive. Ragozhin – whose first name Parfyon means “virginal” – also does not know what to do with his life. He has a volcanic passion, directed positively toward Nastassya Filippovna and negatively toward anyone who may take her away from him. But this passion presents an unbearable burden to Ragozhin. After several months of torturous struggle, his frenzy finds its release not in his love of Nastassya but in her murder.

Holbein's painting has an even more disturbing affect on Ipolite. In his “Essential Statement,” this “progressive” young man describes the shock that the image of the dead Christ produces on him. Ipolite is dying of consumption, and the “Statement” is

³ Hans Holbein the Younger was born either in 1497 or in 1498, and died of plague in 1543. His painting, the full title of which is “The Body of the Dead Christ in the Tomb,” was painted either in 1521 or in 1522. John Ruskin considers Holbein to be a “most earnest and complete” artist, with incredible attention to every detail: “what he sees, he sees with his whole soul; what he paints, he paints with his whole might”; *The Art Criticism of John Ruskin* (New York, Da Capo Press, 1964), 339.

written as a disillusioned farewell to his friends and acquaintances before he attempts suicide. Ipolite has been seriously sick for a while and the mystery of death preoccupies him. Ipolite believes his death is imminent, and he both welcomes and fears it. When he sees the painting in Ragozhin's house, Ipolite is utterly captivated by it. Just as the sight of Nastassya Filippovna put Ragozhin in a state of seizure, this painting has the effect of seizure on Ipolite. It destroys any hope of life after death that this young nihilist secretly nourishes. The painting shatters any undisclosed hope that spirit may triumph over nature. The "deaf and unfeeling machine" of nature swallows up "a great and priceless Being." Ipolite wonders about those who brought the Christ's collapsed body down from the cross: "How could they believe, gazing on such a cadaver as that, that this martyr would be resurrected?" (Pt. III, Ch. 6, 427). Then an even scarier thought enters his mind: Had Christ himself known what would happen to him, how would he have reacted? "And if on the eve of the crucifixion the Teacher could have seen His own image as He would be, would He then have mounted the cross and died as He did?" (Pt. III, Ch. 6, 427).

These questions belong to the very heart of Dostoevsky's novel. Ipolite has enough courage – and enough fear – to phrase them so directly. Once brought to surface, they burn like an open wound. Ipolite can be forgiven for he does not know what he is doing. The subtitle of his "Essential Statement" is "*Après moi le déluge*," but once the Prince scratches Ipolite's egotistical and nihilistic surface he finds a scared child.

Ipolite's honest remarks about Holbein's painting help us understand why Dostoevsky is so preoccupied with faces in this novel. Together with *The Brothers Karamazov*, *The Idiot* belongs to Dostoevsky's most "Christian" novels. While in *The Karamazovs* the references to Jesus and Christianity are direct and many, Dostoevsky approaches the same issues in *The Idiot* in a more veiled way. Reading faces is not his only device, but it is the first we confront in the novel.

The word "face" indicates the surface of things, that which appears to us. In the case of human beings, facial expressions are indicative of both bodily and mental states. The face is not part-body and part-soul but both body and soul. The face is a cross-road, a meeting point of body and soul, for it belongs equally to both.

The ancient Greeks do not pay any particular attention to human faces. Their magnificent sculptures reveal that they are far more interested in the beauty of the human body. The Romans advance over the Greeks in the sense that they relate face to a mask. The Latin word *persona* means a mask which actors use; by using various masks, the same actors can play different roles in the same play. Both in their private lives and in their theaters the Romans show more awareness than the Greeks that there are many games we play with our faces: those of revealing and hiding, of seducing and deceiving.

The relevance of face and personality dramatically increases with the development of Christianity. While in Greek and Roman ontology personality is a mere addition to the independently existing being, for Christians personality is its true essence. The body secures the identity of a human being, i.e., its individuality, but not its personality, not its spiritual aspect. This aspect is most fully expressed through the face. The Bible abounds with unforgettable visual images, from the face of Job to the face of Christ on the cross.

While in the West the face of God and other sacred objects are represented in sculptures and paintings, in Dostoevsky's Orthodox Christianity, icons perform this role. The Russian word *ikona* derives from the Greek *eikona*, meaning "image" or

"portrait." (The Russians also use the word *obraz* [= image] together with the word *ikona*.) The function of an icon is not only to represent the divine, but also to reassure us that the human face has retained the features of the divine face. As the object of devotion, an icon is put in a corner of a room and lit with a little light.⁴

An icon in general, regardless of who it represents, portrays the intersection of God and mankind, the unknowable and the known, eternity and history. In Dostoevsky's works we often find icons which represent the Mother of God. She is the clearest symbol of the interplay between the divine and the human, the spiritual and the physical. In Dostoevsky's novels only women pray before the icon. By contemplating the image (the face) of the Mother of God, they hope to approximate its divine archetype. Sonia Marmeladova, in *Crime and Punishment*, is one such gentle, meek woman who does not attempt to "correct nature." In *The Brothers Karamazov*, Alyosha retains the image of his mother, Sophia, praying and crying before an icon. In *The Idiot*, the prince compares Alexandra Yepanchin's face to Holbein's gentle Madonna. Interestingly, we never see Alexandra or her sisters pray before the icon. It is easier to imagine Nastassya's hands folded in prayer, although Dostoevsky does not give us any such image in *The Idiot*. Of all the female characters in this novel, the quiet Vera Lebedeva – whose first name means "faith" and who is often seen with an infant sister in her hands – is the one who is portrayed as a true Russian woman most resembling the Mother of God. Like Sonia Marmeladova, Vera is the intermediary not only between the shameless behavior of her father and the innocence of children, but also between the material and the spiritual aspects of the world.

Dostoevsky's male characters display ambiguous attitudes toward the icon. In *The Possessed*, Stavrogin accidentally breaks Tikhon's icon. In *The Adolescent*, Versilov smashes an icon against the stove so that it breaks into two parts. In *The Brothers Karamazov*, Fyodor breaks the icon of Alyosha's mother, to which she reacts with hysterical fits. Later in the same novel the Elder Zosima tells the story about his dying teenage brother Markel. The beginning of his spiritual transformation and his acceptance of death starts with his long refused approval to the old nanny to light the lamp before the icon:

Light it, dearest, light it. I was a monster before not to let you light it. For that's your way of praying to God, and watching you makes me happy and in my happiness I pray for you too, which means that both of us are praying to the same God (Bk. VI, Ch. 1).

The dying Ipolite never reaches this point. He has no roots in his native soil and religion. In the moments of crisis, Ipolite does not remember the image of God of the Russian Orthodoxy, but the Western painting devoid of any iconographical signs of divinity. Ipolite belongs to a generation educated in the Western spirit of doubt. He is afraid that death cannot be anything like what the prince imagines it to be. It is not a recovery of harmony and a passage to light, but a transition into a cold darkness of never-ending night. In the scared mind of Ipolite, the sacrifice of Christ has lost all meaning. And if his sacrifice has no meaning, how could the sacrifice of the prince, or of anyone else, have any meaning either?

Dostoevsky's *Idiot* raises more questions than it answers. Some things, however, we understand even at this stage of our discussion of this sublime novel. For Dostoev-

⁴ My discussion here relies on Sophie Olivier, "Icons in Dostoevsky's works," in *Dostoevsky and the Christian Tradition*, eds. George Pattison and Diane Oenning Thomson, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 51-68, on Chapter 6 of Harriet Murav's *Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels & the Poetics of Cultural Critique* (Stanford: Stanford University Press, 1992), and on Christopher Merrill's book *Things of the Hidden God: Journey to the Holy Mountain* (New York: Random House, 2005).

sky, face is the point of meeting of the bodily and the spiritual, or, more generally, of the two planes of existence: the profane and the sacred. This point allows us to see a marked difference between *The Idiot* and some of Dostoevsky's more negatively oriented novels. God is absent in *Notes from the Underground*, and for the most part from *The Possessed*. There are more indications of the presence of the divine in this world in *Crime and Punishment*, and this presence is even more intensely felt in *The Idiot*. God may not be directly seen and completely understood, but his presence is manifested in a variety of ways – through icons and faces, through Holbein's painting, and through Myshkin's acts of compassion. The profane and the sacred are inseparably interlaced together, and this intimate connection has significant implications for Dostoevsky's vision of the world and his understanding of the meaning of life.⁵

The very presence of the sacred reveals that the world is not a uniform machine but pervaded by elements which are not fully homogeneous. This heterogeneity is manifested with regard to both space and time. Some space is a sanctuary, or a home, and in terms of its quality is irreducibly different from any other. Some moments are also more precious than others, and time is not just a linear tick-tock of successive, quantitatively identical units. The prince knows how rare and special some moments are. That is why he suggests to Adelaida to paint the face of a person about to be executed. Recall also what he once told Ragozhin about that special moment of illumination before the epileptic seizure: "Yes, one might give one's whole life for this moment! ... That moment by itself would certainly be worth the whole of life" (Pt. II, Ch. 5, 237).

Yet another lesson regarding the reading of faces and, more generally, of the experience of the sacred, deals with our being captivated by them. Ragozhin and Myshkin are "seized" by Nastassya's beauty; Myshkin experiences his epileptic seizures; Ipolite is captivated by the image of the dead Christ. Dostoevsky thinks it is better to be captivated by some ideal than be apathetic. Lebedev complains about the spirit of our age in comparison to, say, the twelfth century. After admitting the backwardness and evils of the previous epochs, Lebedev issues an emphatic challenge to his audience during the surprise celebration of Myshkin's birthday:

There must have been something stronger than the stake and fire, even stronger than a habit of twenty years. There must have been an idea stronger than all the calamities, the crop failures, torture, plague, leprosy, and all that hell which mankind could not have endured without that idea binding men together and guiding their hearts and fructifying the "water of life"! Show me anything as strong as that in our age of vice and railroads – that is, one should say in our age of vessels and railroads, but I say in our age of vices and railroads because I'm drunk but right. Show me an idea that binds men together with even half of the strength as in those days. And dare say, then, that the "water of life" has not been weakened and polluted under this "star," under this network that has entangled people. And don't try to scare me off with your prosperity, your wealth, the rarity of famine, and the rapidity of the means of communication! There's more wealth, but there's less strength; the

⁵ According to Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Macmillan, 1925), 160, "God is the ultimate limitation, and His existence is the ultimate irrationality." I believe that this statement expresses Dostoevsky's sentiments as well. Christopher Merrill emphasizes another important point for the Orthodox (and Dostoevsky's) understanding of God: "the Greek word for God, *Theos*, derives from a verb whose meanings include to burn, to run, and to see – active verbs ... which point to God's energies, not His essence. In the apophatic tradition, God is unknowable in His essence; only His divine energies, His power and grace, are revealed in the things of the world. 'Creation is the task of energy', says Cyril of Alexandria. And our task is not only to recognize this energy but to partake of it through the sacraments"; *op. cit.*, 119.

binding idea doesn't exist anymore; everything has turned soft, everything is rotten, and people are rotten (Pt. III, Ch. 4, 397).

The crucial issues, then, are: (i) whether there is any ideal that seizes us, (ii) what this ideal is, and (iii) how strongly it captivates us.

It is not accidental that Lebedev gives this speech during the prince's birthday celebration. Birthdays symbolize our remembrance and celebration of events of the past. Reading faces turns us also in the direction of the past; our faces resemble those of our ancestors. Dostoevsky strengthens this connection of faces and the past by making Myshkin and Nastassya express their conviction that they have seen each other's faces somewhere before. We know that this is physically impossible, and Nastassya herself remarks, "I seem to have seen your eyes somewhere – but that can't be! ... Perhaps in a dream" (Pt. I, Ch. 9, 109). "Perhaps in a dream" is an indication that Dostoevsky thinks that reading faces transposes us to a primeval plane of existence, that faces symbolize archetypes.⁶ Reminding us of the past and of the sacred is also the function of an icon. The very word "religion" means "to trace back," to return to our origin, to our ultimate parents, to our home. Like religion, reading faces takes us backward, toward the past that still has an impact on who we are and what we strive toward. If we are to find the meaning of human life, we have to face our past in hope of remembering our spiritual origin and recovering our home.

As reading faces is not a matter of abstract and calculative thinking, Dostoevsky does not expect that rediscovering life's meaning is either. Reading faces belongs to thinking not in concepts and abstractions but to thinking in pictures and images. It is not accidental that mythological stories and the Bible are full of concrete visual representations, but mythology and religion are not the only occasions when we think in pictures and images. The same kind of thinking dominates the manifestations of the unconsciousness in dream, in hallucinatory or epileptic states, in the creative works of artists and scientists, and in the play of children. Besides reading faces, playing games belongs to the core of *The Idiot* as well.

II. Playing Games

According to Lebedev's interpretations of the Apocalypse – and Nastassya Filippovna concurs with this reading –

we're living in the age of the third horse, the black one, whose rider carries the scales in his hand; for everything in our century is weighted on scales and settled by agreement, and people are seeking only for their rights: "A measure of wheat for a penny and three measures of barley for a penny," yet they still want to have a free spirit, a pure heart, a sound body, and all the gifts of God. But they won't hang on to these things just by rights alone, and the pale horse will follow, and he who is named Death behind whom is Hell (Pt. II, Ch. 2, 210).

What to make of Lebedev's interpretation? Edward Wasiolek takes it seriously and claims that it "can be the epigraph to *The Idiot*."⁷ Everyone in Petersburg society in which the prince suddenly finds himself is demanding some rights, and the common

⁶ In *The Art of Creation* (London: Picador, 1975), 353, Arthur Koestler clarifies that the literal meaning of the word "archetype" is "implanted (*typos* = stamp) from the beginning." The archetypal material points to the roots of our thinking and our being, in contrast to the surface preoccupation of modern man, who lives under the illusion that, following one of his utopian visions of a blissful future, he can recreate or restructure the world *ex nihilo*. The *locus classicus* for the discussion of archetypes is Carl Gustav Jung, *The Archetypes of the Collective Unconsciousness* trans. R. F. C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1968).

⁷ Edward Wasiolek, *Dostoevsky: The Major Fiction* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1964), 85.

denominator of these rights is money. Burdovsky and his fellow nihilists demand that his rights regarding the inheritance be satisfied; Ganya and his sister Varya believe that their family has been treated unfairly; Totsky and General Yepanchin seek the rights that belong to them based on their social status and charitable deeds. Yes, indeed, we have arrived at the age in which all the insulted and the injured seek their rights, and “a penny” is customarily taken as the measure of these rights.

Whether all of this is indeed in the Apocalypse is ultimately irrelevant. What certainly matters for Dostoevsky is that there is a different way to approach life than through seeking one’s rights, just as there is a different economy than the economy of the market. The prince himself is a messenger and a symbol of that alternative view of the good and the holy. He creates a commotion in the stale social hierarchy by his childish playfulness and his utter disregard for rights and riches. One immediate effect of his presence is to provoke others into playfulness and lead them, at least for the time being, to suspend their usual ways of behavior. Playfulness does not exclude seriousness – the prince cannot be accused of not being serious – but allows for a new spirit which provokes imagination and brings different attitude toward life.

To illustrate this and penetrate deeper into the meaning of *The Idiot*, we will consider only three of the numerous “games” played in the course of the novel. The first is Ferdyschchenko’s game at Nastassya’s birthday party. This game consists of telling the worst of all the actions committed in the course of one’s life. The second occurs at the conclusion of the same party, when Nastassya’s tempts Ganya by throwing a large bundle of rubles into the fireplace. The third game unfolds throughout the novel, and this is the “love” game of Aglaya and Prince Myshkin, culminating in their engagement and sudden break-up.

The set for the first two games is intentionally theatrical. It is Nastassya Filippovna’s twenty-fifth birthday and at her evening party the queen of beauty will announce who she is going to marry. Totsky and General Yepanchin have every reason to believe that it will be their protégé Ganya, which would suit their plans perfectly: with Nastassya Filippovna removed from his life, Totsky is free to marry Alexandra Yepanchina. The General, on his part, is hoping he can enjoy the favors of Nastassya Filippovna through Ganya. Ganya, who loves Aglaya, not Nastassya, is also present, as is the clown Ferdyschchenko and several other characters. The tense atmosphere is relaxed by the arrival of the prince who comes uninvited. The stage is set, but Nastassya does not make her announcement – she appears to be waiting for something to happen or someone to arrive. To cheer up the guests, and also to mock them, Ferdyschchenko proposes an ingenious game, immediately supported by Nastassya Filippovna: an honest public confession of the most evil act a person has committed. While the ladies are excluded, all the gentlemen are expected to participate voluntarily.

Ferdyschchenko’s proposal is not greeted with enthusiasm. From the point of view of the majority, the game is counterproductive. The stakes are high and the gain nonexistent. Unlike religious confession, in this game one is to confess without being forgiven and, quite contrary to the sacrament, publicly exposed. For the hurt pride of Nastassya Filippovna this game is just right – certain gentlemen of high reputation should be exposed for who they really are. Since the cards are in Nastassya’s hands, the guests have no choice but to participate.

Dostoevsky was a great admirer of Friedrich Schiller from his youth and was certainly familiar with his famous view that nothing reveals our character as much as

playing.⁸ The two games played at Nastassya's birthday party are very much intended to reveal the characters of those present. After Ferdyschenko's proposal, Ganya spontaneously reacts: "Naturally, everyone is going to lie" (Pt. I, Ch. 13, 149). Ganya says too much. He is not supposed to admit aloud, or at least not so bluntly, that the society is run on lies. Ganya cannot control himself because the lies involved around Nastassya's planned marriage hurt both his self-respect and his interests. Ferdyschenko's reply to Ganya's "Naturally, everyone is going to lie," is equally illuminative: "Yes, and the interesting thing is just how a man will lie!" (Pt. I, Ch. 13, 149). Society is run on lies, but there is a great difference in what we lie about and how we do so.

After the drawing of lots, Ferdyschenko is the first to confess. He tells how he stole a small amount of money from a friend's house. One of the maids was accused and dismissed, and Ferdyschenko himself was among those who interrogated the maid and expressed his outrage at her lack of morals. General Yepanchin is next. He had a pot stolen from him and he rushed to an old woman who he believed had stolen it. She was sitting in her chair without saying a word to his fuming accusations, and only later did he find out why she did not move or say anything – at the time of his rage she was already dead. To relieve himself of the "sense of guilt," General Yepanchin donated a large sum of money to a charity. The next is Totsky, the seducer of the teenage Nastassya. He confesses a nasty joke he played on a friend in love. This friend told him about how his beloved greatly desired camellias for a special occasion and how lucky he is to find a rare merchant who grows camellias. Before this special occasion Totsky meets the merchant and convinces him to sell Totsky all the camellias before his friend can buy any. After finding out that every camellia is sold, Totsky's friend is driven into delirium. He eventually recovers but is killed during his next military campaign. Many years later, poor Totsky still remembers this event with uneasiness and guilt.

At this point Nastassya interrupts the game. She is fed up with the shamelessness of her guests and their obsession with "a penny." They believe that money can buy everything – beauty, redemption, honor. Nastassya then starts her own game – the game of rebellion against the world so blatantly corrupted by money.⁹ To the astonishment of all her guests, Nastassya asks the prince to determine her fate and tell whether or not she should marry Ganya. Whatever the prince says, Nastassya will accept. She only met him earlier that day, yet she has full confidence in him:

The prince is the first man I have ever met in my whole life whose sincerity and devotion I have believed in. He believed in me at first sight, and I believe in him (Pt. I, Ch. 14, 161).

"*Ecce homo*," Nietzsche would add with a smile.

The guests are astonished that Nastassya can put her fate into the hands of the prince whom she barely knows, but she is determined to respect anything he says. The prince is ecstatic at the chance to tell her not to marry Ganya, for this is the purpose of his attendance at the party to which he is not invited. Following his words, the feverish Nastassya announces that she will not marry Ganya. She then returns to General

⁸ See Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, especially the famous Fifteenth Letter in which he claims that man "is wholly Man when he is playing." For further discussion, see M. I. Spariou, *Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 53-66, and Frederick Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination* (New York: Oxford University Press, 2005), 119-168.

⁹ Leonid Grossman characterizes the atmosphere in *The Idiot* as worship "of the Golden Calf"; Dostoevsky: *A Biography*, trans. Mary Mackler (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975), 436. Malcolm Jones offers similar interpretation; *op. cit.*, 94.

Yepanchin a precious necklace received earlier that day and rejects Totsky's dowry of 75,000 rubles. She will begin a new life without a penny.

The abrupt arrival of Ragozhin and his pals escalates the already heated atmosphere. Earlier that day, Ragozhin also made a bid on Nastassya's favors. He first offered 18,000 rubbles, then 40,000, and finally 100,000. After a maddening day spent trying to collect this enormous amount in cash, he now throws in front of Nastassya's feet the sum wrapped in the greasy pages of *The Stock Exchange News*.

This is not the end of bidding. In an unexpected reversal of fortune, Myshkin also proposes to Nastassya and then discovers that he has inherited a large amount of money. Nastassya hesitates to accept his offer because of her stained past, but after the prince's most sincere assurances that he will always respect her, caught in the whirlwind of exasperating emotions Nastassya agrees:

Then I really am a princess! ... I am getting married, have you heard? To the prince. He has a million and a half – he's Prince Myshkin and he's marrying me! (Pt. I, Ch. 16, 173).

This moment is a highly significant one in Dostoevsky's opus. It captures the structure behind all the chance happenings and the unpredictability of events in his novels. As Yuri Lotman points out,

unpredictability and even absurdity in Dostoevsky are a sign not only of scandal but also of miracle. Scandal and miracle are the poles which mark, on the one hand, final ruin and, on the other, final salvation and they are both unmotivated and abnormal. So the eschatological moment of instant and final solution to the tragic contradictions in life is not brought into life from outside, from the domain of ideas, but is found in life itself.¹⁰

In *Notes from the Underground* there are no miracles. In *The Possessed* there are scandals. In *Crime and Punishment* there are traces of miracles. Only in *The Idiot* there is a closer balance between scandals and miracles. Nonetheless, as an illustration for this important insight, Lotman does not have in mind *The Idiot* but *The Gambler*. Gambling embodies both "the outrageousness of outrageous life" and the expectation of "the eschatological miracle as a solution to all problems." The love of gambling, as Dostoevsky knew well, is not a matter of money but of a hunger for instant and final salvation. This is exactly the position in which Nastassya Filippovna finds herself – she is contemptuous of money but is yearning for that final solution and salvation.

And then, just when everything appears settled, when it looks that Nastassya will be walking away with the bargain of her life, Ragozhin's shriek wakes her up from the spell. Ragozhin refuses to admit that the game is over and demands of the prince: "Give her up!"

In *The Gambler*, the cool Englishman Ashley remarks that "roulette is a mostly Russian game," implying the antithesis between western caution and utilitarianism and Russian longing for instant salvation and ruin. Alexey Ivanovich, the hero of *The Gambler*, faces the same dilemma. And so does Nastassya Filippovna.

In yet another reversal, Nastassya decides to go away with Ragozhin because, according to her admission, she realizes that she cannot forget her past and fears she will ruin the prince: "I'm a shameless person myself. I was Totsky's concubine. Prince! You ought to marry Aglaya Yepanchin and not Nastassya Filippovna, or else – Ferdyschenko will be pointing his finger at you!" (Pt. I, Ch. 16, 176).

Not a very rational reason, we admit, but the shocked guests are beginning to real-

¹⁰ Yuri Lotman, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*, trans. Ann Shukman (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 167.

ize what is going on. "This is Sodom, Sodom!" shouts the shocked General Yepanchin, but Nastassya's game is not over yet. She realizes that Ragozhin is no prince, but also that he is the second best among the present. Like the prince, Ragozhin does not care about money but about Nastassya. His gift is for Nastassya to do with it whatever she wants. Since the money is hers, Nastassya shows her final contempt for it and the society which worships it. She declares she will throw the whole bundle of 100,000 rubbles into the fireplace, and only Ganya can take it out. If he can bend so low to his deity, the money is his. If not, if he still has some dignity left, the money will disappear in the flames.

Dostoevsky is superior to any writer in describing the kind of games in which everything is pushed to the limit, in which the lives and destinies of his heroes and heroines hang on a narrow thread. The vivid images that Dostoevsky creates could not be easily duplicated. Some of them, like the one that follows, are of the unmatched mastery. As the hungry flames lick the greasy wrappings, the company is captivated by the sight. They are in the "moment" of seizure which approaches the intensity of Myshkin's epileptic attack or that of the condemned's expectation of the falling blade. The low creatures Lebedev and Ferdyschenko beg Nastassya to allow them to crawl into the fire to save the money. The others are crossing themselves. With an "insane smile on his face," Ganya faints and falls down to the floor.

His vanity, concludes Nastassya, is greater than his lust for money. Let him have the bundle, she decides. For the prince, she has a few words before running away with Ragozhin: "Good-bye, Prince, in you I've seen what a human being is for the first time in my life!" (Pt. I, Ch. 16, 182).

At the street entrance, the four troikas are already pulling away. The only thing that breaks the silence of the night is Ragozhin's hysterical, uncontrollable laughter. Inside the house, Totsky is not sure whether he is trying to console his friend General Yepanchin or himself: "Who would not sometimes be captivated by this woman to the point of losing his reason and – all the rest? ... My God, what might have been made of a woman with such character and such beauty. But in spite of all efforts, in spite even of her education – it is all lost!" (Pt. I, Ch. 16, 183).

In *The Idiot*, Dostoevsky forces us to reflect on the nature of play and playfulness. Like Plato and Shakespeare, Dostoevsky does not think that tragedy and comedy, scandal and miracle, exclude each other. Quite the contrary, both are needed for playfulness in the highest sense. Dostoevsky engages his audience in a variety of ways. For example, he does not miss the opportunity to play with the names of his characters. The name of the prince, Lev Myshkin, brings together the allusions on two animals which we do not usually associate – lion (Lev) and mouse (Mysh; Myshka = little mouse). The name of Nastassya Filippovna is mentioned several hundred times in the novel, but her last name – Barashkova – only on rare occasions. *Barashek* is the Russian word for lamb, which in combination with her first name – Anastasia, abbreviated as Nastassya – suggests that she is marked as a victim to be resurrected by virtue of her sacrificial death. Aglaya's name means "splendor," and she is one of the "three Graces," the other two being Euphrosyne (= rapture) and Thalia (= abundance). While the mythological Euphrosyne sends forth the energy of Apollo into the world, Aglaya brings the energy back, and Thalia embraces the other two. The three Graces correspond roughly to the Christian Trinity: Euphrosyne to the Son, Aglaya to the Holy Spirit, and Thalia to the Father.

It is worth pointing out, together with René Girard, that Dostoevsky does not use religious symbols in the function of promoting institutional religion, but that they are

entirely in the function of the novel and his art.¹¹ Art itself is something playful, something that displays and reveals the nature of play and playfulness. Before we return to the further consideration of *The Idiot*, let us briefly touch upon two important features of play and playfulness: their double nature and their relatedness to abundance and gift.

When a boy builds a sand castle, he is aware that the castle is both real and unreal. It is a castle, and not an ordinary house, but it is not a castle because it is a pile of sand. The balance between the two is delicate, and children are better in maintaining it than adults. Adults are too rigidly trained in the serious logic of either-or, which kills the nature of play. There are two typical reactions to this ominous training. Either we end up being fools carried away by the game, or we become cynics who refuse to play and perhaps with time become incapable of playing. In our dealing with Dostoevsky, in our attempt to reconstruct his understanding of the meaning of life and of Christ's sacrifice, we need to keep both options in mind at all times. Dostoevsky creates fiction that is not just mere fiction. He is a player who plays with the most important questions of human existence.

Dostoevsky holds that we would be better people, and our age less spiritually devastating, if we were more playful. Playfulness stimulates the development of certain attitudes and leads to the containment of others. Arthur Koestler's division of human emotions into the self-asserting and the self-transcending helps us clarify Dostoevsky's attitude. Among self-asserting emotions Koestler considers anger, fear, hatred, malice, and hostility. Among self-transcending, he counts compassion, love, care, and sympathy. The self-asserting emotions are focused on "here and now," while self-transcending emotions establish a distance from "here and now" and are more concerned with "then and there." Self-asserting emotions are inflexible and non-participatory, while self-transcending emotions are flexible and participatory.

If we are to understand the meaning of life, we should not look at our lives only in connection with what is worst in it, and that is evil with everything it represents – murder, victimization, destruction, hatred, fear, or deception. We need to look at ourselves also when we are at our best – most alive, most loving, and most playful. This is exactly what Dostoevsky tries to do in *The Idiot*, and that is why we need to return to his narrative about the two most splendid characters in his novel: Prince Myshkin and Aglaya, and their intriguing love-game.

Dostoevsky unfolds this love-game in three different phases. The first of them is the stage of the appreciation of the mutual beauty, the second is the love-game proper, which then transposes into its final stage – the marriage-game. The first phase begins during the very first meeting – the prince cannot but notice Aglaya's splendor, just as she cannot but notice that he is a prince of inner beauty. The course of events leads to their separation and thus creates an obstacle for the further development of this mutual admiration. The prince helps the cause by sending Aglaya a short but significant letter. She correctly understands the hints that the letter contains and does not show it to anyone. Aglaya hides the letter in her copy of *Don Quixote*, for she intuitively understands that the knight of La Mancha and the prince are distant spiritual cousins.

The next meeting between the two shows how strong their initial attraction had been. With time and distance it did not die. If anything, it grew stronger, at least in Aglaya's case. The meeting is playful to the highest degree. It takes place a few days

¹¹ René Girard, *Deceit, Desire and the Novel*, trans. Y. Freccero (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976), 312.

after the prince returns to Petersburg and has a serious epileptic attack. The prince is recovering in Lebedev's summer house in Pavlovsk, a short distance from the summer residence of the Yepanchins. Upon hearing the news, Madam Yepanchin typically overreacts: "he is on the deathbed," and rushes with her daughters to see the nearly recovered prince. In the days before this meeting, the secret of the "Poor Knight" has somehow become familiar to Aglaya's sisters. To the annoyance of the baffled mother who does not understand what they are giggling about, the sisters tease Aglaya and provoke her to reveal in the presence of the prince more than she desires. Besides the work of Cervantes, there is also a poem by Pushkin with the title of "Poor Knight," which Aglaya in her deepest respect now associates with Myshkin. To those present in Lebedev's house, Aglaya explains: "This poem presents a man who is capable of having an ideal and, what's more, who having set himself an ideal believes in it, and having believed in it blindly devotes his whole life to it. This does not often happen in our days" (Pt. II, Ch. 6, 260). How does Aglaya perceive him who she admires so much? She holds that "the 'poor knight' is the same as Don Quixote, but a serious one and not comic. At first I didn't understand and I laughed, but now I love the 'poor knight', and most of all, I respect his deeds of valor" (Pt. II, Ch. 6, 261).

Aglaya does and does not understand the prince. She understands how unique he is and how his ideals are higher than those of the people who surround her. Unfortunately, Aglaya confuses two rare but distinguishable virtues, those of nobility and purity. The spirit which is directed toward the highest ideal is noble, and thus turned away from everything small and average. Nobility is associated with high-mindedness and generosity. Don Quixote is one example of a person striving for nobility, as are the medieval Knights of the Round Table.

Purity, by contrast, means something untainted by evil. This is the principal Christian virtue and its greatest model is Jesus. Purity is the highest spiritual value which, however, is not the result of "deeds of valor," nor the result of fighting and conquering evil. Purity is an original state before all guilt, thus it is the virtue of an innocent person. As Nicolai Hartmann explains,

One who is pure has nothing to hide; concealment, secretiveness is alien to him. He ... lacks the shame of the guilty. He needs no covering, no mask.... The same goes for his directness in conduct. He lacks both the occasion and the worldly wisdom for tricks. He has no need of deception.¹²

In his book Hartmann recognizes Prince Myshkin as an exemplar of purity, not of nobility. Aglaya does not, and this is the source of many of her disappointments. She cannot understand why he is not excited about having a duel with an officer he offended while defending Nastassya Filippovna. Aglaya is shocked even more when she learns that the prince has no idea how to load or fire a pistol.

From the whole confusion surrounding Aglaya's passionate recitation of Pushkin's poem and her account of it, the prince understands that Aglaya may well be in love with him. The surest sign of her strong feelings is her jealousy toward Nastassya Filippovna. While citing the poem, Aglaya changes the original initials of A.M.D. ("Ave, mater Dei"; "Hail, the Mother of God") into A.N.B. ("Ave, Nastassya Barashkova"). Neither the prince nor Aglaya could at that point imagine to what extent this

¹² Nicolai Hartmann, *Ethics*, trans. S. Coit (New York: Macmillan, 1932), vol. II, 213; translation modified. Hartmann offers elaborate distinctions between nobility, purity, richness of experience, and goodness, as well as between justice, brotherly love, love of the remote, and personal love.

jealous love will contribute to his doom, so well anticipated by Pushkin's poem:

Returning to his distant castle,
He lived a lonely season,
Ever sad and ever silent,
And dies, bereft of reason (Pt. II, Ch. 7, 263).

Like romantic medieval lovers, the two spend time together playing games. Aglaya beats him badly in chess, but the prince is incontestably better in playing "Fools." Aglaya is not used to losing and displays all of the colorful feathers of her temper after the loss. She then tries to compensate for her outburst by convincing Kolya and his friend to sell her their hedgehog, and sends the hedgehog immediately to the prince as a sign of her affection.

There is nothing more difficult to handle than love. Beauty is a tricky thing, but love is far tougher. We have already seen the mismatch of beauty and love in Nastassya Filippovna – instead of trusting her feelings and marrying the prince, she would rather "sacrifice" herself and suffer with Ragozhin. The issue now is whether the beautiful Aglaya is better versed in the mysteries of love.

To be in love is to be possessed – possessed by the desire to possess the beloved. This, at any rate, is how Aglaya understands love and its demands. She is possessed and she wants to possess, which, she finally agrees, should be translated into marriage. As far as Aglaya is concerned, her union with the prince has to exclude Nastassya Filippovna – love does not leave any room for the third.

The prince does not see things in the same way, neither with respect to beauty nor to love. Dostoevsky provides plenty of examples. Recall the prince's accounts of how he liked to spend his days in Switzerland. Every afternoon he would go to see the waterfall. A waterfall is a typical example of natural beauty, but it is also a unique kind of beauty. As Dudley Young clarifies,

The waterfall is not only beautiful, as flowers and birdsong are beautiful, but it also embodies power and violence. The roaring water crushes upon itself with great force ... and yet nothing changes, nothing dies: extraordinary violence is unleashed and yet contained, and contained moreover in an experience both awesome and delightful. No wonder such things tend to draw us to them hypnotically, as if all of life's wearying contradictions might be resolved by surrendering to the mystery of such changeless change, harmless harm, and terrible beauty.¹³

The prince reacts to this "terrible beauty" by sitting next to it in reflection. The "terrible beauty" of the waterfall does not excite him to leap – which is the original meaning of the word "play"¹⁴ – but to quiet appreciation of this majestic gift of nature.

The prince treats love in a similar manner. The story of Marie and the children at the beginning of the novel shows that just as his virtue – purity – is Christian, so is his love. Platonic *Eros* presupposes that there must always be a reason for erotic attraction: the beauty and attractiveness of the person or, in more sophisticated cases, her virtue. The Christian conception of love means precisely the absence of any reason for love. Christian love is moreover universal and cannot be limited to one person or object – to love one is to love none. The gift of love is – like any gift – to be passed on and spread around, not possessed for oneself. The prince does not quite understand our concept of possession, and thus has a very unconventional conception of love and marriage.

¹³ Dudley Young, *The Origins of the Sacred: The Ecstasies of Love and War* (New York: Harper Perennial, 1992), 190.

¹⁴ Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of Play Element in Culture* (Boston: Beacon Press, 1955), 37.

Taken by themselves, these differences between the prince and Aglaya need not lead to the scandal that occurs in the novel. The prince does have very strong feelings for Aglaya as a unique individual, and this feeling is stronger than any he may have for other persons. Moreover, Aglaya forgives him for the "scandalous" behavior during the party at the Yepanchins where the prince was to be presented to the "respectable society" as her bridegroom. It is the set of circumstances, combined with the differences in the understanding of love, which leads to the scandalous outcome of the meeting between Aglaya, Nastassya, and the prince.

Aglaya's tension leads her to force the issue: no matter if it ends in scandal or miracle, once and for ever she needs to clarify the relationships between the three of them. The anxiety builds because before the fateful encounter, Nastassya and Aglaya exchange letters. Nastassya, who initiates the exchange, suggests that Aglaya marry the prince and find her happiness with him. Nastassya would step away and marry Ragozhin. This fits Aglaya's plans, except that she senses from the letters just how much Nastassya loves the prince and nobody else but him. Aglaya thus forces the meeting of the three, hoping to resolve the tension by seeing for herself that the prince does not love Nastassya but only her.

By forcing the issue, Aglaya commits a terrible mistake. She demands proof of love, which is a cardinal sin, equivalent to asking for a proof of the immortality of the soul before we become genuine believers in God. Two later episodes show that Aglaya's behavior is not an accidental whim but a revelation of her immaturity. First she demands proof of love from Ganya by asking him to burn his finger in the candle flame. Since poor Ganya does not understand what she wants, out of spite Aglaya runs away with a Polish "count" and converts to Catholicism.

The bitter exchange between Aglaya and Nastassya displays just how fragile these two proud women are. Aglaya gets carried away and loses control over her words. Nastassya realizes what is going on and hits her right in the heart: "You wanted to find out for yourself whether he loves me more than you or not, because you are terribly jealous" (Pt. IV, Ch. 8, 595). Nastassya feels instantly that her enemy is shaken and continues her counterattack. Like a gambler possessed completely by the game, Nastassya then stakes the future of all three of them on the last card: "There he is – look!" she cried at last to Aglaya, pointing to the prince. "If he doesn't come to me at once, if he doesn't take me and doesn't give you up, take him for yourself, I give him up, I don't want him!" (Pt. IV, Ch. 8, 596).

Caught between the persons he loves more than anybody else, the prince is the one who makes the last blunder. As Nastassya and Aglaya "both stood there is expectation, staring at the prince like insane women," "he perhaps did not understand the whole force of the challenge.... He only saw before him the face, despairing and demented, which he had once told Aglaya had 'pierced his heart forever'." The prince could not bear it and turned reproachfully to Aglaya: "How can you? She's – so unhappy!" (Pt. IV, Ch. 8, 596).

This is not exactly what you expect your bridegroom to say to you, and the humiliated Aglaya runs out. "The prince ran too, but at the threshold a pair of arms seized him." After asking him: "You're following her?" Nastassya drops unconscious into his arms. The prince stays with Nastassya. In the scene that represents a reversal of the pieta, the prince "at once began caressing her head again, and tenderly drawing his

hands over her cheeks, soothing and comforting her like a child" (Pt. IV, Ch. 8, 597). The game was (almost) over. And all have lost.

III. *The Meaning of Sacrifice*

From the beginning of the last part of *The Idiot* (Part IV), the narrator turns against the prince. He wants to convince us to blame Myshkin for the disaster that occurs. The narrator does not tell us about the implications of this scandal, but I have already indicated some of them in connection with Ipolite's reflections on Holbein's painting of the dead Christ. The questions that Ipolite raises reduce to two. First: How can those who had seen the distorted body of Christ taken down from the cross and put in the grave still believe in him and in the possibility of resurrection? Second: Had Jesus been able to foresee what would happen to him, would he have considered his sacrifice worth making?

At the end of the novel, we as the readers are left with these same questions. If we sympathize with the Jesus-like character of the prince, what do we make of the events that take place? Are Ipolite's despair and the narrator's disappointment the last words on the subject?

These issues are of such crucial importance to Dostoevsky that he makes Yevgeny Pavlovitch discuss them with the prince himself. Yevgeny Pavlovitch is a wealthy and socially well-respected suitor of Aglaya. Despite that, there is no personal animosity between him and the prince. Yevgeny Pavlovitch even displays signs of sympathy for Myshkin, both before and after the scandalous event. Nevertheless, as the narrator's representative of practical wisdom and common sense, Yevgeny Pavlovitch takes Aglaya's side.

The dialogue between the prince and Yevgeny Pavlovitch is yet another masterpiece of Dostoevsky's art. While the prince is understandably emotional and confused, Yevgeny Pavlovitch is articulate and intelligent. He seems to understand everything, yet in his lucid reconstruction of what has happened, it becomes increasingly clear that he misses or distorts virtually every important point. Yevgeny Pavlovitch is a character-type later developed in the person of the prosecutor at Dmitri's trial in *The Brothers Karamazov*.

The prince tells Yevgeny Pavlovitch that he is going to marry Nastassya Filipovna, not to make her happy, but "I'm simply marrying her – that's all." But that marriage changes nothing, "it doesn't matter." He is marrying Nastassya, yet he cannot bear to face her eyes: "'I am afraid of her face', he added in extraordinary terror." So, concludes Yevgeny Pavlovitch, you are marrying Nastassya even though you do not love her. Prince Myshkin shocks him one more time:

"Oh, no, I love her with all my soul! For she's – a child. She's a child now, a complete child. Oh, you know nothing!"

"And at the same time you assured Aglaya Ivanovna that you loved her?"

"Oh, yes, yes."

"How is that? Do you want to love both of them?"

"Oh, yes, yes!"

"For heaven's sake, Prince, what are you saying? Come to your senses!"

"Without Aglaya I – I absolutely must see her! I – I shall soon die in my sleep. Oh, if only Aglaya knew, if she knew everything – I mean absolutely everything. For in this matter you have to know everything – that's what is most important! Why can we never learn *everything* about another person, when we have to, when that other person is at fault. But I don't know what I'm saying, I'm all mixed up. You've shocked me terribly" (Pt. IV, Ch. 9, 608).

Yevgeny Pavlovitch concludes that the prince is not in his right mind. While this may be part of the truth, it is not the whole of it. To come an inch closer to the truth, and also nearer to answering Ipolite's questions, let us separate two issues intermingled in *The Idiot*. The first of them deals with whether what happens at the end of the novel had to happen, considering the prince's character. The second and more important issue deals with the meaning of the scandal that occurred, and ultimately, with the meaning of the prince's sacrifice. As Christ ends up in the tomb on Holbein's painting, Myshkin "dies in his sleep" and ends up in the asylum, in the tomb of his own deranged mind. What should we make of this?

The first issue is easier to resolve and the answer to this question is that a disaster had to occur – as much as Dostoevsky resisted this conclusion and played with other options, there is no other consistent way to conclude the novel. The prince's role in this scandal is anticipated several times during the course of the narrative. The most obvious and the best developed episode is the one when Prince Myshkin disappoints the Yepanchins and their class on the one hand, and Burdovsky and the representatives of the younger, nihilistic group on the other. The Yepanchins cannot understand why the prince even associates with such lowly "bastards," much less why he is willing to take their unfounded demands seriously. The nihilists cannot grasp why this nice person who shows his contempt toward the higher classes and their greed by throwing his money around has anything to do with those "parasites" who live on the blood and sweet of the poor. Standing alone between the two groups, the prince is scrutinized by both parties with the greatest attention. To the disappointment of the both, he behaves according to his kind, gentle, child-like nature, willing to assume responsibility for everyone's fault. By smiling innocently and answering seriously the most shameful questions and demands, the prince annoys everyone present. The two groups ignore for once their irreconcilable differences and turn their indignation on the only one among them who is pure. To all their reproaches he replies with gentleness, for what they quarrel about is irrelevant. What really matters, they do not even try to understand.¹⁵

For further clarification of Prince Myshkin's character, recall one of the funniest and most telling encounters in the novel, which occurs during the first meeting of the prince and the Yepanchin ladies. Madam Yepanchin asks the prince about his initial impression of Switzerland, and he gives her more than she bargains for. "My first impression was very strong," began the prince in a solemn manner, explaining that he had a hard time adjusting to how foreign everything was.

This foreignness was killing me. I completely recovered from this depression, as I recall, one night after I had reached Switzerland and was in Basel, when I was awakened by the braying of a donkey in the marketplace. The donkey made a great impression on me and for some reason pleased me intensely, and at the same time everything seemed to clear up in my head (Pt. I, Ch. 5, 57).

We can easily imagine the shocked face of Madam Yepanchin and the hearty laughter of her daughters after this reply. Of all the remarkable things in Switzerland, a donkey made the strongest impression on the prince! While speaking of Basel, he could have mentioned Holbein's painting of Christ, where it is exhibited and which the prince later told Ragozhin that he saw there. Already during this first meeting, we see

¹⁵ My presentation in this paragraph relies on Hermann Hesse's interpretation of *The Idiot*; see Hesse, "Thoughts on *The Idiot* by Dostoevsky," in *My Belief: Essays on Life and Art*, trans. Richard and Clara Winston (New York: Henry Holt, 1974), 88-89.

that the reactions of others do not distract Prince Myshkin from his course. Like a stubborn mule, he continues:

From that time on I developed a great fondness for donkeys; it's even a kind of special affection. I began to ask questions about them, because I had never really seen them before, and I was immediately convinced that it is the most useful of animals, hardworking, strong, patient, cheap, and long-suffering (Pt. I, Ch. 5, 57).

Even Madam Yepanchin could not resist the temptation to identify the prince with a donkey after this. While for her the donkey is a symbol of stupidity, an image of a donkey "pleased the prince immensely" and "cleared up his head." It could also be that the prince had in mind an image of Jesus on the back of a donkey on his final trip to Jerusalem, or the famous words of St. Paul: "Hath not God made foolish the wisdom of this world?"

For Dostoevsky, Prince Myshkin is a "holy fool," one of those "fools for Christ" who possess the "wisdom of the fool."¹⁶ The idea behind this archetype is that, in the purity of their hearts, the untutored and simpleminded can penetrate profounder truths than those who have accumulated academic learning or conventional wisdom. According to this tradition, whenever human intelligence questions itself and acknowledges that the heart has its reasons that reason does not know, a kind of wisdom is attributed to the fool.

The tradition of the holy fool involves such major figures of Western civilization as Jesus and Socrates, yet it has always survived only in the undercurrents of the mainstream culture. Writers as celebrated as Sophocles, Aristophanes, Thomas More, Erasmus, Rabelais, Cervantes, Shakespeare, and Tolstoy create some of their best characters within this tradition, and yet the idea of the holy fool has always remained something of an aberration. Philosophers of the Enlightenment are especially hostile to the tradition that reveres holy fools. They find it impossible to reconcile reason and nature – notwithstanding our sophisticated rational schemes, nature is always recalcitrant. While human intelligence is guided by the principle of sufficient reason – the principle that holds that for every occurrence there must be sufficient reason for its happening – nature does not reveal any reason for some of its occurrences. In *Crime and Punishment*, Raskolnikov wants to correct this irrational nature, and in *The Idiot* Ipolite compares nature to a dumb, irrational beast.

If it is impossible to reconcile reason and nature, why condemn nature? There are thinkers before Dostoevsky – Pierre Bayle, Blaise Pascal, Alexander Pope, and later Albert Schweitzer – who wonder about this and conclude that we cannot rationally comprehend the order of the universe. They think it foolish and arrogant even to try. For the philosophers, such as Hegel, who nevertheless insist that everything real must be rational, or that sooner or later we will figure out the hidden laws of nature, Erasmus coined the phrase "foolosophers." Nicolas of Cusa made a related contribution of his own by coining a beautiful phrase: *docta ignorantia* – "learned ignorance."

Dostoevsky belongs among those thinkers who refuse to glorify reason. His assault begins with the underground man who claims that reason is the twentieth part of who we are. Dostoevsky does not hold rationality to be the governing faculty within

¹⁶ The preparatory notes for *The Idiot* indicate that Dostoevsky struggled mightily with the right conception of Myshkin, until he decided that he must be a holy fool. Here is a typical entry: "*Enigmas*. Who is he? A terrible scoundrel or a mysterious ideal?... *He is a Prince*... Prince Yurodivyi [holy fool]. (he is with children.)"; quoted from *The Notebooks for The Idiot*, ed. and intro. Edward Wasiolek, trans. Katherine Strelsky (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 14.

our soul, nor does he think that it should be. When we treat rationality as a quasi-deity, we end up worshipping false idols.

If we dethrone rationality, the problem is whom or what to trust as authority, a source of values, and a guide to our decisions and actions. Like Bayle, Pascal, Pope, and Schweitzer, Dostoevsky believes that we need to turn to faith. If there is a solution to the mystery of the meaning of human life, faith should be our authority and our guide.

Dostoevsky has a unique understanding of faith. In *Crime and Punishment* his comprehension of faith seems to remain mostly within the confines of the Orthodox Christianity. In *The Idiot*, his understanding is more advanced and also more idiosyncratic. Since it is questionable whether Dostoevsky ever completely develops his conception of faith, I will try to reconstruct it with utmost caution.

Traditional Christian views often display remarkably little interest in nature and this world. When St. Paul talks about God making foolish the wisdom of this world, he believes that this world is not our destination but only our temporary station; to rely on it and its wisdom is foolish. This is not how Dostoevsky understands “fools for Christ,” nor how he treats nature. Dostoevsky does not share in the contempt for nature which is often found in the Western Christianity and, no less frequently, in secular doctrines of modernity. Despite Raskolnikov and Ipolite, Dostoevsky thinks that nature is not a dumb mechanism which needs to be corrected, nor an irrational beast which needs to be tamed.

This does not mean that Dostoevsky glorifies nature. Despite the interpretations of some Russian scholars, the mystical return to “Mother Nature” is not the ultimate credo of Dostoevsky’s faith in *The Idiot*. Although nature does play a far more prominent role in *The Brothers Karamazov*, in *The Idiot* Dostoevsky insists that nature has its limitations and that they must be recognized. For instance, nature does not distinguish between Nastassya Filippovna and the fly that buzzes over her dead body. Nor does nature tell us why Ipolite has to die, while some scoundrels, such as Lebedev, live full lives. The natural processes continue, and it does not make any difference as to who lives and who dies. Life continuously devours life, just as it continuously creates new life.

Had this been the whole story, Raskolnikov and Ipolite may have been right. But, in his foolish wisdom, Prince Myshkin understands some things – more intuitively than rationally – which the others do not. Think about Nastassya Filippovna again. Nature does not discern a buzzing fly from Nastassya’s beauty, but nature has made Nastassya astonishingly beautiful. Why is someone born so beautiful? Why Nastassya rather than someone else? There are no answers to these questions. Yet even without such answers, the beauty remains. And beauty is truly a gift of nature, a miracle of nature that can be neither rationally explained nor rationally recreated.

Love belongs to the mystery of a different order. Just as beauty is a gift of nature, love is a gift of spirit. They both have something inscrutable, but their inscrutability comes from different sources. And if beauty poses many challenges, love outmatches it in this regard.

Dostoevsky thinks of a ladder of beauty and love in terms of the steps we have to climb before we can reach faith and hope. Earlier we have seen how many characters in *The Idiot* cannot appreciate beauty. They do not understand that beauty is a gift, something which cannot be controlled or manipulated, but which must be appreciated and shared. They think of Nastassya’s beauty – and to lesser extend of Aglaya’s as well – as a commodity, something they can possess or buy with “a penny.”

Those who think of beauty as a commodity are stuck in the trap of their own ego,

forced to observe the world from their “frog perspective,” the same perspective from which Holbein makes us view the body of Christ in the tomb. Those who think of beauty as a commodity cannot climb the next step of the ladder, the one of love, and will never reach faith and hope. Nastassya and Aglaya know that beauty must be appreciated for what it is, but they both fail in the mysteries of love. Their failure is not the failure of nature but the failure of spirit. Just as Totsky and General Yepanchin think that they can manipulate beauty, Nastassya and Aglaya think that they can do the same thing with love. Yet love cannot be controlled, and in an attempt to do so, they spoil it. They both end up lacking faith, which leads them to disbelief, fear, even madness.¹⁷

The prince is the one character in *The Idiot* who is capable of love and who has faith. Myshkin is different from others because he does not see them in relation to his desires. This makes him stand above the usual daily concerns and see things from a higher perspective. And his perspective not only affect his behavior and his judgments of others, but also the behavior and the judgments of those who associate with him. The prince’s disinterestedness, his purity and sincerity invites others to put off all disguise before him.

Pure and good-natured, Prince Myshkin obviously does not understand some things that occur around him. Despite these faults, he knows exactly who Lebedev is and how he tries to manipulate the prince. He understands what the crowd behind “Pavlishchev’s son” wants. He senses that it is Ragozhin’s blood-thirsty eyes that are following him. He has no illusions about Nastassya Filippovna and the madness that overcomes her. The prince cannot be accused of expecting to find the final paradise on earth, or of being oblivious to other people’s faults. Nor does Myshkin like people because he is under the illusion that they are better than they really are. What separates him from the rest of the characters is unique: the prince accepts even the worst in others and likes them in spite of it. He does not judge others. He has faith in them.

This is something that Yevgeny Pavlovitch and other persons of conventional wisdom find so hard to understand. The prince hopes that Aglaya’s love may help her understand where he stands. Love can, indeed, overcome many obstacles, but is Aglaya’s love deep enough and pure enough to pass this trial? The fact that in her hurt pride Aglaya does not even consider giving Myshkin a chance to explain himself suggests otherwise. Yevgeny Pavlovitch tries to defend Aglaya:

No, Prince, she won’t understand! Aglaya Ivanovna loved you like a woman, like a human being, not like – a disembodied spirit. Do you know, my poor Prince? Most likely, you never loved either one of them (Pt. IV, Ch. 9, 609).

Yevgeny Pavlovitch is again both right and wrong. The prince does not love either one of them in the sense in which Yevgeny Pavlovitch understands love. Prince Myshkin loves like a disembodied spirit because love is a gift of spirit, not of body or of nature. The manifestations of that spiritual love in the body and in nature are only of

¹⁷ According to Zweig, “the most amazing of all Dostoevsky’s achievements is his analysis of the love sentiment. For hundreds of years, ever since the days of classical antiquity, literature has taken the relation of man to woman and woman to man as its central theme and as the fountain-head of existence. Yet Dostoevsky has pushed his researches in this domain into deeper channels and on to higher peaks; indeed he has won to an ultimate knowledge of the topic, and that is perhaps the greatest of his deeds. Love is for other imaginative writers the aim of life, the goal towards which the story as a work of art is directed; for Dostoevsky, however, love is no more than a stage on life’s highway.... Dostoevsky’s heaven is at a far greater altitude”; *Three Masters: Balzac, Dickens, Dostoevsky*, trans. Eden and Ceder Paul (New York: Viking, 1919), 211.

secondary importance. Such manifestations are important only when the spiritual purity of that love is secured. Put differently, whenever the choice is between passion and compassion, the prince will follow the latter because the humanity in a person is of a higher value than her individuality. He tries to awaken the hearts of those around him for the power of compassion, whether that is Nastassya or Aglaya. Yevgeny Pavlovich may rightly argue that the prince fails to evoke compassion in any one of them. The prince would nonetheless insist that compassion – as the opening of one's heart for the suffering of other human beings – is the way toward faith and hope.

Suppose, then, that we accept as Dostoevsky's "ladder" something along the following lines: beauty → love → faith → hope.

How would this line of thought help us answer the questions raised by Ipolite?

It is not too difficult to see how this ladder can aid us with the second question: Had Jesus known what would happen to him and his body, would he make his sacrifice again? The answer is: Yes, he would willingly make his sacrifice again. Why? Because his sacrifice is a gift of spirit. It is an act of love.

In the *Symposium*, Plato's outlines his "ladder of beauty" – to climb up to the vision of the Beauty itself, or the Idea of Beauty, demands an uncommon sacrifice and devotion.¹⁸ Dostoevsky differs from Plato: our sacrifice is not needed for the appreciation of beauty but for the cultivation of love. The measure of the meaning of someone's sacrifice is not an external success; it cannot be measured in hedonistic, utilitarian, or pragmatic terms. What happens after the sacrifice is utterly irrelevant for any meaning of sacrifice performed out of an act of love, in the same way in which it is irrelevant what happens to a gift which we give to someone out of love. The sacrifice of Jesus, and by analogy the sacrifice of Prince Myshkin, is a gift of love, an act of grace.

The sacrifice of Jesus and his suffering on the cross do not belong to the cause-effect chain of natural events. Nor should we treat them as the means-ends relation of the calculative morality. The sacrifice of Jesus and his suffering on the cross belong to a different order of "logic," the logic of spirituality, the logic of part and whole. They signify an act of solidarity between various parts of the same whole. While the notion of right is negative – because it means someone's right against someone else's right, the notion of sacrifice is positive – it is sacrifice for someone. Sacrifice means our participation in a larger whole, a willing and loving participation in the game of life, regardless of the final outcome of that game. One of the central problems of the modern era, Dostoevsky maintains, is that – unlike the people of by-gone epochs – we do not have any ideal that seizes us. Without such an ideal, it is hardly possible to escape the dominance of what Koestler calls "self-assertive tendencies": I want to be a center of the universe, if necessary at the expense of others. In that frame of mind, I cannot but be weary of sacrifice and death.

Without sacrifice and faith, there can hardly be genuine dialogue with others. Without them we cannot establish that kind of relatedness to the other on which a developed personality can be grounded. Sacrifice always implies the presence of self-transcending tendencies, the presence of a positive ideal of a higher order not based on any self-oriented calculus of pleasure and displeasure. By sacrificing myself for someone else, I am showing my reverence for this person. I am rendering the other sacred, in the original Latin meaning of the word *sacer*: "set apart," "untouched," "taboo," and, therefore, "sacred."

¹⁸ Plato, *Symposium*, 209c-211c.

Through the character of the prince, Dostoevsky wants to show us how the self-transcending attitude of reverence opens up for us the mystery of everything that exists and the value-depth of that existence. Reality discloses itself on a different level and reveals the layers that the individual of the self-asserting mind cannot perceive. Prince Myshkin has this reverent attitude and a penetrating eye which leads to a sense of trust: he trusts others and they trust him. This is how Dostoevsky wants us to understand “incarnation,” which literally means: “to cause flesh to grow,” or, symbolically, “the word becoming flesh” – an ideal becoming reality. Prince Myshkin recognizes that sacrifices are worthy, that life is given back to those who are willing to sacrifice it for others.

Thus, Prince Myshkin is not bothered by Holbein’s painting of the dead Christ. He has no fear of death, nor is he scared of “dumb, unfeeling nature.” In those rare moments of supreme insight before his epileptic attacks – the moments when time stops, the moments worth an entire life – he is able to empathize with everything and recognize the interconnectedness of all life. All life is sacred and everything can be accepted. “Yes” can be said to anything that belongs to the mysterious dance of life.¹⁹

In the Gospel of John, Jesus tells his disciples at the end of the Last Supper: “Let us dance!” And they all held hands in a circle, and, following Jesus, they sang: “Glory be to thee, Father.” At the end of the dance, Jesus said to his disciples: “A door am I to thee that knocketh at me.... A way I am to thee, a wayfarer.” And then he walked out into the garden to be taken and crucified.

Prince Myshkin carries on a similar sense of participation in the dance of life through everything he does, and this is where he loses Yevgeny Pavlovitch. He says “Yes” to Aglaya, and “Yes” to Nastassya, and the prince sees no contradiction. He says “Yes” to Lebedev and to Burdovsky, to Ganya and to Ipolite, to Keller and to General Ivolgin. He says “Yes” even to Ragozhin, who is trying to kill him. The prince is out of this world.

The prince’s purity is powerless, yet by no means harmless. The likes of Yevgeny Pavlovitch will either put the prince back into an asylum or execute him publicly, as a warning to anyone else who may come up with similar, “other-worldly” ideas. The foundation of every society consists in establishing firm boundaries between right and wrong, good and evil, acceptable and unacceptable. Prince Myshkin defies these boundaries. He is a game-spoiler, a “spoil-sport,” who could be far more dangerous for our social games than any cheat. As Johan Huizinga clarifies in his book *Homo Ludens*,

By withdrawing from the game [a spoil-sport] reveals the relativity and fragility of the play-world in which he had temporarily shut himself with others. He robs play of its *illusion* – a pregnant word which means literally “in-play” (from *inlusio*, *illudere* or *inludere*). Therefore he must be cast out, for he threatens the existence of the play-community.²⁰

Prince Myshkin is as much of a game-spoiler as was Jesus, and this spirit of game-spoiling also pervades Holbein’s painting of Christ. Dostoevsky knew of this painting from his childhood, from the time he read Karamazin’s *Letters of a Russian Traveler*. Karamazin there reports his interest in the “paintings by the celebrated Holbein who was born in Basel and was a friend of Erasmus.” Having first been impressed by Holbein’s majestic painting of “Madonna” in Dresden, which he considered “the

¹⁹ Thurneysen sums it up well: “So in Dostoevsky there comes a full acceptance of life, of nature, and of man, a paradoxical affirmation of that which is, as it is, for the sake of that which it is *not*”; *op. cit.*, 70.

²⁰ Johan Huizinga, *op. cit.*, 11. Gerard similarly argues in *Violence and the Sacred* that the idea of sacred violence can function only as long as there is complete unanimity of all the participants.

supreme embodiment of quiet and secret sorrow," Dostoevsky travels to Basel to see Holbein's painting of the dead Christ. His expectations are not disappointed. In an entry to her *Diary*, written shortly after the event, Dostoevsky's wife reports how her husband "was completely carried away by it, and in his desire to look at it closer got on to a chair, so that I was in a terrible state lest he should have to pay a fine, like one is always liable to here." The embarrassed Anna Grigorievna afterward changes the story in her published (and unfortunately much edited) *Reminiscences*. Her later account is that Dostoevsky was so excited about the painting that, after standing in front of it for fifteen or twenty minutes, she pulled him away in fear that his epileptic seizure may begin. Dostoevsky was indeed experiencing seizure, but it was of a different kind.²¹

Hans Holbein the Younger lived at the crossroads of Christianity and Humanism, but his painting of the dead Christ is as little the product of an atheistic mind as Erasmus' *Praise of Folly* is. His uncompromising realism – Holbein used as his model the corpse of a man found dead in Rhein – was an abiding element in late medieval meditations on Christ's Passion. Such paintings, like Erasmus' book, were intended to be as dramatic as possible so that the audience's power of imagination would be greatly intensified in contemplating the Passion and Christ's sacrifice. As John Rowlands explains,

It was this heightened sense of drama for revealing the events that was taken up later by St. Ignatius and used to such effects by his followers. [Holbein's] painting aptly demonstrates the need to understand it in terms of its milieu and the purpose for which it was originally intended.... Far from conveying despair, its message is intended as one of belief, that from the decay of the tomb Christ rose again in glory of the third day.²²

Myshkin is not bothered by this painting, but Ragozhin and Ipolite are. What may disturb a viewer on the painting itself are two things. Most obviously, the open mouth and eyes of Christ are in violation of the burial ritual. The ritual itself, however, is more pagan than Christian, and it reveals the fear of the demonic. Nevertheless, since the thirteenth century, Christian Europe has closed the eyes of the deceased, "out of fear of the evil eye." Similarly, the mouth is closed, "lest this evil spirit seize the living and drag them down with him into death." The second disturbing aspect of the painting, more symbolic than literal, is the lack of opening of any kind. Everything about the painting is coffin-like, including its size. The fact that there is no opening, no gate, no bridge, symbolizes that there is no passage from one mode of existence to another. The sacred is entrapped by the profane. The divinity of Christ is double-bounded by the profane: not only does the coffin ensnare him, but the body itself is symbolically a tomb. Holbein's friend Erasmus liked to quote the famous line from Plato's *Gorgias*:

Who knows whether living is not dying and dying living? And perhaps we are actually dead, for I once heard one of our wise men say that we are now dead and our body is a tomb.²³

Ragozhin shows Holbein's painting to Myshkin and asks him whether he believes in God. Myshkin tells him a few stories, the last of which involves a mother of a baby who smiles for the first time. That peasant woman told the prince: "There is joy for a mother in her child's first smile, just as God rejoices when from heaven He sees a sinner praying to Him with his whole heart" (Pt. III, Ch. 4, 231). In this sentence of a

²¹ My presentation in this passage is based on Joseph Frank, *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 220-222.

²² John Rowlands, *Holbein: The Paintings of Hans Holbein the Younger* (Boston: D.R. Godine, 1985), 52-53.

²³ Plato, *Gorgias*, 492d-493a.

simple, illiterate woman, Myshkin tries to explain to Ragozhin, “the whole essence of Christianity is expressed – I mean the whole conception of God as our own Father and of God’s joy in man, like a father’s in his own child.” Since Ragozhin probably continues to stare at Myshkin with a dazzling look, the prince tries again: “the essence of religious feeling doesn’t depend on reasoning, and it has nothing to do with wrongdoing or crime or with atheism. There is something else there and there always will be, and atheists will always pass over it and will never be talking about *that*” (Pt. III, Ch. 4, 231).

About what? About that joy of the mother looking at the child’s smile, about the joy of the Father looking at the sinner praying to Him with his whole heart.

Everyone has difficulty understanding “*that*,” because of the notorious absence of the moral categories from Myshkin’s account. The trapped and decaying body of Christ does not bother him, and he even claims that the essence of religion does not have anything to do “with wrongdoing or crime.” The prince never reproaches anyone for wrongdoing, nor does he think that sinners should be threatened with punishment from God: “God rejoices when ... He sees a sinner playing to Him with his whole heart.” Myshkin’s own purity is not the same as goodness,²⁴ and our reconstruction of Dostoevsky’s ladder (beauty → love → faith → hope) does not mention any moral category either.

Should we then understand Dostoevsky’s positive worldview in entirely non-ethical terms, or should we assume that his outlook is ethical in an unusual sense?

Dostoevsky wavers between the two options. He thinks, for instance, that although Myshkin’s purity is not identical with goodness, it is not opposed to it either. Had Dostoevsky been a philosopher, he may have developed a moral philosophy quite different from both utilitarianism and Kantianism. Unlike the former, Dostoevsky is not preoccupied with the instrumental and teleological aspect of human activities, which focus on the end result of our actions. What is practically useless and aimless does not turn Dostoevsky away. Nonetheless, the argument may go, he is far more interested in the inter-subjective aspect of human lives, in the dialogical relationship between two or more persons: instead of justice he is preoccupied with mercy; instead of human rights Dostoevsky considers caring and compassion to be the exemplary human attitudes.

The focus on caring and compassion would also explain how Dostoevsky differs from Kantianism, although this approach would be closer to him than any utilitarian ethics. Kant emphasizes not the consequences of our actions but their motives and our good will. Instead of an enlightened egoism of utilitarianism, Kant insists on the ethics of principles (formulated as the famous “categorical imperative”) which treats every person as an end and never as a means only. Dostoevsky nonetheless rejects Kant’s rigid ethics of principles: caring and compassion do not presuppose any moral principles, no moral law, and no a priori deduced sense of duty, expressed in the form of a categorical imperative. If Dostoevsky were to write a moral philosophy, it would be the morality of sympathy, not the morality of principles.²⁵

²⁴ As Nicolai Hartmann explains, “The meaning of goodness is entirely positive, that of purity – as the word itself implies – is negative as regards the intended content; it means untainted by evil. Here the pursuit of values, even of the higher ones, is confronted by the non-pursuit of disvalues, especially of those that are lower and elemental. He is pure whom no desire leads astray, no temptation allures. His ethos consists of an inner tendency turned away from disvalues altogether and as such”; *op. cit.*, 211.

²⁵ An ethical theory of such a kind is never fully developed. Two noteworthy attempts involve: Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, and Tzvetan Todorov, *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps*.

There are also good reasons to believe that Dostoevsky wants to separate ethics and religion. Myshkin's purity is not something that can be earned, as all ethical achievements must be earned, but is a gift which in its ultimate nature is incomprehensible. While not opposed to goodness, purity borders on holiness. The tie of purity to the religious realm is even more obvious when purity is lost. Morally speaking, once purity is lost, it can never be restored. Hartmann rightly argues that religion tries to do what is ethically impossible:

For ages past religious thought has met this need [of restoration of innocence], just at the point where the value of purity as such is drawn into the centre of moral consciousness. The ancient concept of "purification" (*catharsis*) as the superstitious "wiping away of guilt" is here joined with the thought of forgiveness and salvation through the suffering and sacrifice of the divinity intervening for man. Purity returns as a gift of grace. The condition which man must fulfill is simple belief. The mystery of the new birth resolves the antinomy of the values.²⁶

Although Hartmann's line of thought does not directly refer to Prince Myshkin (he mentions Alyosha Karamazov as an exemplar of purity), we can easily recognize Dostoevsky's concern in the quoted passage. Jaroslav Pelikan makes an even stronger case for the view that the absence of the moral categories from Dostoevsky's worldview is not accidental, but, on the contrary, his great contribution:

In delineating the distinctiveness of the Holy as a reality far transcending the morally Good, Dostoevsky succeeded in stating a profoundly Christian judgment. It may be easier to identify the Holy and the Good, it may be more practical, it may even be more rational and normal to do so. But the Christian faith does not pretend to be easy or rational or normal. It claims only to be an account of how the Holy has addressed himself to men decisively in Jesus Christ. This was the insight that Dostoevsky was determined to carry out, even if it should cost him his sanity. In the twilight zone of his insanity he rediscovered some of the most profound implications of the Christian gospel. As a fool for Christ, he directs those implications at us, too, calling us into that fellowship with God in Christ which reaches beyond all morality and all ethics, the fellowship he knew in the madness of the Holy.²⁷

Keeping these insights in mind, let us now return to *The Idiot* and Myshkin's account of the essence of religion. Ragozhin is touched by the prince's account, however he happens to understand it. He wants to exchange with the prince the crosses they wear around their necks, which is equivalent to sharing blood and becoming spiritual brothers. And to his new-found brother Ragozhin is willing to present a gift of what is the dearest to him in the whole world – Nastassya Filippovna: "Well, take her, then, since it's fated to be! She's yours" (Pt. II, Ch. 4, 233). Yet, whatever string the prince touches in Ragozhin, its vibration does not last very long. A miracle turns into a scandal when, later that same day, Ragozhin tries to murder the prince.

Ipolite is scared by Holbein's painting even more than Ragozhin. His disease and the inevitability of death place Ipolite in a similar position to that of the prince – he does not belong to society, he is an outcast, a spoil-sport. Unlike the prince, he does not accept his role, or the fate intended for him. More precisely, he does not accept it all of the time. For this reason, Ipolite goes back and forth, between the desire to belong and the disgust that he might be just like the mediocre others. This unsettled status puts him in a good position to express what others do not dare, or do not understand in the first

²⁶ Hartmann, *op. cit.*, 221.

²⁷ Jaroslav Pelikan, *Fools for Christ: Essays on the True, the Good, and the Beautiful* (Philadelphia: Fortress Press, 1955), 83-84.

place. Ipolite is the dying man, who, unlike the dying man that the prince tells about, does not realize that life is a gift bestowed on him. He does not marvel, as the man about to be guillotined does: Why is it that people do not live their lives to the fullest? He does not wonder, as Jesus does when looking from the cross: How is it that they do not see what they are doing?

Yet Ipolite is dying. His fear of death is childish, yet it does not make it any less authentic or primordial. Primitive man must have often wondered: What if the sun does not rise tomorrow? He must have had persistent fears of darkness, the bareness of the land, and the death from which there is no sequel. The fears of a modern, non-believing man are the same fears; they are simply expressed and manifested differently.

A modern day Ipolite would doubt the meaning of beauty, of play, of love, of life, of death, and of sacrifice. He would want a reassurance, a proof that we are not helpless in the face of contingency. But are such proofs needed?

In an attempt to explain the nature of play, Johan Huizinga uses a wonderful German expression: "*zwecklos aber doch sinnvoll*." The translator renders it as "pointless but significant."²⁸ This is a correct translation, but it does not do a full justice to the phrase. The English "but" is too weak, too abbreviated for the intentional double negation phrase "*aber doch*," which is translated more accurately as "yet nonetheless." The first word, *zwecklos*, is rendered better as "purposeless," as it is always done in the translations of Kant, who uses this word in his discussion of the playfulness of art and the questions of teleology. The last word of the German phrase, *sinnvoll*, literally means "full of meaning," thus "meaningful."

The phrase "purposeless yet nonetheless meaningful" captures what Dostoevsky wants to say about beauty, play, sacrifice, life, and death in *The Idiot*. They are strange things. But, then, the whole issue about the meaning of life is peculiar as well. Think about it one more time: Does not the phrase "meaning of life" sound like a contradiction in terms? We understand the word "meaning" as referring to something ordered, determined, and purposive, while the word "life" refers to the opposite characteristics of flow, indeterminacy, and chance. What to do about this incompatibility? We cannot understand life differently than it is, but are we equally stuck with our established understanding of the meaning of "meaning"? Do we not have to look for a different meaning of "meaning" because there is apparently some meaning in all of the transformations and tribulations of life? Any good dictionary will tell us that "meaning" is "something in the mind," but is that really so? Why must "meaning" be understood in terms of conscious purpose, aim, or intent? The meaning of "meaning" is actually weaker: to signify, to express, to indicate. It is our modern distortion to take for granted that these characteristics do require "meaning" to be in the mind. Nevertheless, "meaning" can be found in our interactive relation with the things or events perceived to signify, or express, or indicate something. Furthermore, "meaning" need not be understood in any strictly intellectual way. "Meaning" need not be something that is grasped rationally, but can also be – and often is – merely something that is felt or intuited.

To illustrate this, think again about beauty. What is the meaning of beauty? Beauty is its own meaning. What is the meaning of play? Why, play itself! Not the individual players. Not the outcome of the game. Play itself. Think about poetry. As Arthur Koestler states, "The effect of the rhythm of a poem ... is not due to our perceiv-

²⁸ Huizinga, *op. cit.*, 19.

ing pattern in something outside us, but to our becoming patterned ourselves.”²⁹ This rhythmic periodic cycle is a fundamental characteristic of any play or game, and the foundation of life's meaning as well. Rhythm means measure and this measure – unless it is too rigidly mechanical and repetitive, as is the case with machines – reminds us of the pulsations of life. The measure does not have to be perceived consciously, as it does not have to be quantifiable. We subconsciously and intuitively recognize this measure in face readings and in games played.

Beauty, dance, poem, life – there is rhythm in them all; there is something meaningful in them even without any explicit purpose and without any rational apprehension of what their meaning is.

Ipolite's fear, intensified after looking at the dead body of Christ locked in that tomb, is that he will never rise again. The prince looks at the painting and believes: “Christ has died, Christ has risen, Christ will come again.”

Christ's is the sacrifice whose blood conquers darkness. The holy blood will purify the “water of life,” the polluted blood of the world. Life will continue. The sun will rise tomorrow.

But what kind of life will it be? What kind of day will it be?

What the prince realizes, and Ragozhin and Ipolite do not, is that nature is not to blame for whatever kind of life and whatever kind of day it turns out to be tomorrow. Regardless of the gifts it bestows on us, or fails to do so, it is not nature that obscures man's life and his chances of salvation. It is human beings and our attitudes toward what nature (and God) presents to us. A miracle and a scandal are the two aspects of the same event. Yet how can that be?

Of the two questions that Ipolite poses, the one about those who witness the burial of Christ is far more difficult to answer. How can anyone who has seen his tortured, distorted body still have faith? How can anyone who has witnessed the scandal still believe in the miracle?

Beauty is cast into the world, and we are not capable of appreciating this beauty. A gift is cast into the world, and we are not capable of appreciating this gift. Prince Myshkin is a holy fool, and this fool is a gift. What is such a man doing in this world?

The purpose of his gift is not to initiate a crisis in this world, nor to resolve an already existing one. As Dostoevsky sees it, the purpose of his holy fool is to intensify the crisis, so that we feel it more intensely, so that it becomes unbearable for us. How can we look at the prince without being shamed into righteousness?

A gift, any gift, enriches us. Yet it also puzzles us. In our age of commerce we understand the meaning of penny, but the meaning of gift escapes us.

Dostoevsky sometimes offers answers but more often leaves us with questions. *The Idiot* poses one of the most difficult riddles: Given a gift, what will we do with it?

²⁹ Koestler, *op. cit.*, 311.

Klaus Müller

Katholisch-Theologische Fakultät, Münster

Selbsterhaltung

Ein stoisches Korrektiv spätmoderner Kritik am modernen Subjektgedanken

1. Bewegtes Szenario

Auf einem Philosophie-Kongress 1962 in Münster zitierte Arnold Gehlen (1904-1976), einer der Repräsentanten der im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts neu entstandenen *Philosophischen Anthropologie*, ein Diktum Hugo von Hofmannsthals (1874-1929) über den Begriff des Individuums:

„Sie [Die Gegenwart; K.M.] schleppt zu schwer an dieser Ausgeburt des sechzehnten Jahrhunderts, das das neunzehnte großgefüttert hat.“¹

Gehlen lag damit ziemlich falsch. Das Individuum ist ungleich älter, und nicht erst das 19. Jahrhundert hat es großgefüttert. Ganz zu schweigen, dass der Gedanke im 20. Jahrhundert und auch gegenwärtig über beträchtliche Aktualität verfügt. Wahr freilich ist an von Hofmannsthals Sottise, dass der Begriff des Individuums samt seiner begrifflichen nächsten Verwandtschaft, namentlich dem Subjektgedanken, in neuerer Zeit – grob gesprochen seit Hegels Tod – mehrfach in die schweren Wasser frontaler Kritik geriet. An dieser Stelle wäre für die letzten 175 Jahre eine turbulente Geschichte sich überbietender Destruktionsprogramme zu erzählen, gegen die sich allerdings der philosophische Anspruch des inkriminierten Theoriefeldes auf mehrfach verblüffende Weise, etwa auch ausgerechnet im Kontext der analytischen Sprachphilosophie, resistent erwies.² Ein besonders markantes Segment aus dieser Gemengelage möchte ich nachfolgend etwas in Blick nehmen, weil in ihm ein spätantikes Motiv in einen dezidiert kritischen Gebrauch innerhalb einer Gegenwartsdebatte genommen wird.

Allem voran hatte es Nietzsches Identifikation von Subjektsein und Herrschaftsanspruch zu einer Wirkungsgeschichte gebracht, die sie heute Bestandteil einer weit verbreiteten Idee vom Subjekt sein lässt, ohne dass groß gefragt würde, ob diese denn wirklich zutreffe. Am meisten haben für die Verbreitung dieser These Martin Heidegger (1889-1976) und Emmanuel Levinas (1912-1995) getan – darauf wird näher zurück zu kommen sein. Levinas besetzt in der Philosophie des 20. Jahrhunderts – nicht zuletzt biographisch bedingt – eine ganz singuläre Stelle, die ihn sehr wohl unterschieden, aber in der Sache des Subjekts gleichwohl denen nahe sein lässt, die gemeinhin etwas sehr grob unter dem Etikett des Poststrukturalismus bzw. der Postmoderne zusammengefasst werden. Die darunter Subsumierten, namentlich Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004), Jean-Francois Lyotard (1924-1998) und in Italien Gianni Vattimo (*1936) suchen

¹ Zit. nach Lepenies, Wolf: Briefe aus dem 20. Jahrhundert. XV: Gehlen an Adorno. Süddeutsche Zeitung, Nr. 86. 12/13.04.03. S. 19.

² Vgl. dazu ausführlich: Müller: Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität. Frankfurt a. M. u.a. 1994. (Regensburger Studien zur Theologie; Bd. 46). Kap. 4.

direkt Anschluss an Nietzsche und Heidegger, ein Jacques Lacan (1901-1981) und in seinem Gefolge ein Slavoj Žižek (*1949) an Freud, um jenes diagnostizierte Herrschersubjekt zu dekonstruieren, wie sie sagen, also zu entthronen und seiner Logozentrik und monolithischen Geschichtsmächtigkeit eine radikale Pluralität von Sinnen versus *den* Sinn, von Geschichten versus *die* Geschichte, von Wahrheiten versus *die* Wahrheit entgegenzusetzen. Die interessantesten Entwicklungen lassen sich dabei derzeit bei Vattimo und Žižek beobachten, weil sie im Gange ihre radikalen Pluralisierungsprogramme überraschend erneut auf ein letztes, altmodisch gesagt: transzendentes Einheitsmoment als der Bedingung der Möglichkeit radikaler Vielheit und Heterogenität zu stoßen scheinen. Umgekehrt bleibt aber genauso zu vermerken, dass die These, das Subjekt sei nicht Herr im eigenen Haus, also seiner selbst nicht mächtig, sehr wohl auch der elaboriertesten, aus kantisch-idealistischen Ressourcen gespeisten Subjekttheorie der Gegenwart geläufig ist, die auf Dieter Henrich (*1927) zurückgeht. Denn zu dieser gehört die Erkenntnis, dass sich das selbstbewusste, individuelle Individuum gerade hinsichtlich der elementaren Frage seines Aufkommens wie des Ineinandergreifens seiner Strukturmomente und des Zueinanders von Selbst- und Weltbeziehung in ein mit den Mitteln natürlicher Vernunft nicht aufhellbares Dunkel verfügt findet, also gerade nicht in sich steht – und darum der Selbsterhaltung bedarf. Genau deshalb ruft Henrich dieses Motiv, das seine originären Wurzeln inklusive seiner Verschlingung mit dem Selbstbewusstseinsgedanken in der Stoa hat, gegen die These – man kann auch sagen: den Mythos – vom Herrschersubjekt in den kritischen Zeugenstand.

2. Selbsterhaltung – antik und modern

Der philosophische Begriff der Selbsterhaltung reicht bis in die Zeit der griechischen Klassik zurück.³ In der beginnenden Neuzeit erlebte er eine Renaissance, die ihn wegen der Verflechtung von Selbsterhaltung mit dem Gedanken der Selbstliebe phasenweise in eine antitheologische Drift zieht. Noch später – mit Thomas Hobbes (1588-1679) – rückt er in den Rang eines „Begründungsbegriff[s]“⁴ ein, was ihn zu einem Kerngedanken der Moderne avancieren lässt. Seit bald 40 Jahren wird der Begriff darum diskutiert und in Gebrauch genommen als ein diagnostisches Instrument, mit dessen Hilfe das spezifische Profil der Moderne zur Geltung gebracht werden kann. Dabei kommt es nicht nur zu aufschlussreichen Verknüpfungen von Perspektiven, die ansonsten als eher unabhängig voneinander gelten, sondern auch zu Kontroversen um den Anspruch und das Recht der Moderne gegenüber demjenigen Denken, gegen das diese sich kritisch ausgebildet hat.⁵ Das alles soll hier nur in äußerster Kürze angerissen werden, um den Begriff der Selbsterhaltung so plastisch vor Augen zu bekommen, dass er für unseren eigentlichen systematischen Zweck herangezogen werden kann. Das Phänomen selbst erschließt sich am besten dadurch, dass wir der begrifflichen Verfassung in den angegebenen Grenzen etwas nachgehen:

Von Aristoteles her ist in den Begriff der Selbsterhaltung das Moment des Erhalts der Gattung eingegangen, seitens der stoischen Philosophie die Idee der Erhaltung des Einzelnen sowie der Verknüpfung mit dem Selbstbezug.⁶ Diogenes Laertius schreibt in seinem Kompendium *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*:

³ Zur historischen Orientierung vgl. Mulsow, Martin: Art. Selbsterhaltung. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9. Darmstadt 1996. Sp. 393-406.

⁴ Mulsow: Selbsterhaltung (Anm. 3). 399.

⁵ Vgl. zum Folgenden: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Hg. u. eingel. v. Hans Ebeling. (1976). Neuaufl. Frankfurt a.M. 1996. (stw 1211).

⁶ Zur Stoa vgl. diesbezüglich zuletzt Sellmer, Sven: Formen der Subjektivität. Studien zur indischen und griechischen Philosophie. (Neue Phänomenologie; 6). Freiburg / München 2005. 37-92.

„Der erste Trieb, so sagen sie [die Stoiker; K.M.], der sich in einem lebenden Wesen regt, sei der der Selbsterhaltung; dies sei eine Mitgabe der Natur von Anbeginn an, wie Chrysipp im ersten Buch über die Endziele sagt mit den Worten: für jedes lebende Wesen sei seine erste ihm von selbst zugewiesene Angelegenheit sein eigenes Bestehen sowie das Bewußtsein davon. Denn es war doch nicht zu erwarten, daß die Natur das lebende Wesen sich selbst entfremde, oder auch, daß sie, nachdem sie das Geschöpf einmal hervorgebracht, sich weder die Selbstentfremdung noch die Selbstbefreundung habe angelegen sein lassen. Es bleibt also nur übrig zu sagen, daß sie nach vollzogener Schöpfung es mit sich selbst befreundet habe.“⁷

In diesem Kurzreferat des Diogenes Laertius fallen zwei Stichworte, die auch schon einen ersten Wink auf Kontinuität und Differenz zwischen diesem alten Selbsterhaltungsdenken und dem spezifisch neuzeitlichen und für die Moderne zentralen Begriff der Selbsterhaltung zu geben vermögen:

(a) Zum einen hat laut Diogenes schon Chrysipp die Tendenz der Selbsterhaltung mit dem Moment des Bewusstseins dieser Tendenz im sich selbst erhaltenden Wesen verbunden: Selbstverhältnis und Selbsterhaltung gehören zusammen. Und das ist eine Denkfigur, die erst in der Moderne wirklich in vollem Umfang zur Geltung kommt. Die Zusammengehörigkeit von beiden kann als so zentral begriffen werden, dass von ihr her Versuche der Formulierung einer allgemeinen Theorie der Subjektivität und des Selbstbewusstseins unternommen werden können.

(b) Gleichzeitig aber kommt in der Laertius-Passage auch schon in gewissem Umfang der entscheidende Unterschied zwischen dem stoisch-antiken und dem modernen Denken über Selbsterhaltung zur Geltung: Für die Stoiker ist die Tendenz des Lebewesens, im Dasein zu bleiben, dessen Wesensverfassung von Anfang an durch die es hervorbringende Natur eingeschrieben. Selbsterhaltung ist deren Mitgift. Die christliche Schöpfungslehre hat diese Perspektive modifiziert fortschreiben können: Auch sie kennt eine Selbsterhaltung der Geschöpfe; ihnen eignet ein Bleibenwollen im Dasein als inneres Moment ihres Strebens und ihrer wesenhaften Hinordnung auf ein höchstes und letztes Ziel. Formal gefasst: Stoisch und christlich gesehen gründet die Selbsterhaltung der Wesen in ihrem konstitutiven Bestimmtheit durch die Natur oder den Schöpfer. Oder pointiert gesagt: Beide Male wurzelt Selbsterhaltung in Fremderhaltung.

Genau hier liegt die Bruchlinie zwischen Mittelalter und Moderne. Weil die Glaubwürdigkeit eines letzten Telos im Gang der Krise der abendländisch-christlichen Metaphysik zerbrochen war, trat an die Stelle einer Beziehung auf dieses Ziel die radikale Selbstbeziehung. Selbsterhaltung impliziert dann aber notwendig den Ausschluss jeglicher Fremderhaltung, zumal einer theologisch gedachten. Mit der Abstoßung des damit verbundenen Schöpfungsgedankens geht zugleich mehr oder weniger direkt einher, dass sich Erhaltungsprozesse auch nicht mehr so einfach an naturgesetzlichen Vorgaben orientieren können, sondern vielmehr der umgebenden Welt das Beharren in ihr durch die experimentell gestützte Formulierung von Hypothesen über sie abgerungen werden muss. Sich selbst bestimmende Subjektivität muss auch ihre Erhaltung selbst besorgen. Robert Spaemann leitete daraus seine viel zitierte These von der Inversion der Teleologie ab und baute sie später in ein Instrument fundamentaler Neuzeitkritik um: „Inversion der Teleologie“ meint: Während in christlicher Perspektive Selbsterhaltung auf ein Ziel hingeordnet ist, wird nunmehr neuzeitlich Selbsterhaltung selbst zum Ziel, allerdings zu einem, das Spaemann im gleichen Atemzug desavouiert:

„Die teleologische Interpretation der Natur war, nach dem Worte Bacons, geopfert worden als gottgeweihte Jungfrau, die nichts gebiert. An die Stelle der dynamisch-teleologischen

⁷ Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. VII, 85.

Struktur, kraft deren alles, was ist, auf eine ihm gemäße Tätigkeit, diese Tätigkeit aber ihrerseits auf die Realisierung eines spezifischen bonum ausgerichtet ist, tritt nun eine Inversion der Teleologie: das Sein steigert sich nicht zum Tätigsein, sondern die Tätigkeit ihrerseits hat zum alleinigen Ziel die Erhaltung dessen, was ohnehin schon ist.⁸

Diese Einschätzung hat mehrfach Kritik erfahren: Zum einen durch Hans Blumenberg (1920-1996), zum anderen durch Günther Buck. Blumenberg hat nachgewiesen, dass der gesamte neuzeitliche Komplex der Selbsterhaltung weit mehr als vom Gedanken der aktiven Selbsterhaltung des Wesens von demjenigen seines Beharrens im Sinn der physikalischen Trägheitskraft, also von intransitiver Selbsterhaltung durchherrscht war. In dieser Form sei Selbsterhaltung das Prinzip der Rationalität der Neuzeit geworden, und von ihr her müsste dann auch verstanden werden, was an transitiven Selbsterhaltungsprozessen auftrete.⁹ Günther Buck wiederum hält Spaemanns These entgegen, sie verkenne, dass auch in der modernen Selbsterhaltung ein Moment der Zielgerichtetheit präsent bleibe, nämlich in Gestalt der Selbststeigerung.¹⁰

Ich erwähne diese Positionen und Namen nicht zuletzt deshalb, weil sie zugleich symbolisch für eine Diskussionslage stehen, in der sich bis heute grundlegende Fragen der Neuzeitinterpretation mit gesellschaftlich-kulturellen Verständigungsprozessen der Gegenwart unmittelbar verweben (ohne dass das momentan einer größeren Öffentlichkeit so richtig bewusst wäre). Noch mehr als die bisher Genannten macht ebendies der letzte der an diesen Diskussionen Beteiligten kenntlich, dessen Name darum hier noch fallen muss: Hans Ebeling (*1939). Ebeling faltet das Prinzip Selbsterhaltung systematisch in die Perspektiven aus, die in der Phase seines neuzeitlichen Aufkommens noch gar nicht thematisch waren bzw. sein konnten oder aber auch von den anderen Trägern des Diskurses außer Acht gelassen wurden. In diesem Sinn erinnert Ebeling daran, dass Selbsterhaltung systematisch gesehen in ein Perspektivennetz aus Gegen- und Folgebegriffen eingebunden ist:¹¹

– Selbsterhaltung steht nicht nur der Fremderhaltung gegenüber, sondern gleichsam überkreuz damit steht

– Selbsterhaltung auch in Bezug zu Selbstvernichtung wie zu Fremdvernichtung oder einer Kombination aus beidem.

– Es gibt Selbsterhaltungsformen, die sich an so genannten natürlichen Zügen des Menschen orientieren, in Wirklichkeit aber „naturalistische Regressionen“ sind – so etwa eine Selbsterhaltung, für die eine Lenkung durch Vernunft als überflüssig erklärt wird, oder die – während der letzten Jahre vor allem in der Neuropsychologie – virulent gewordene Rückschneidung des Menschen auf allein biologische Kategorien. Wird demgegenüber eine Vernunftgeleitetheit von Selbsterhaltung festgehalten, so impliziert diese notwendigerweise – bestimmte kommunikationstheoretische und -praktische Unterstellungen, wie sie heute in der Diskurstheorie entfaltet werden. Dazu gehört etwa die Unhintergebarkeit einer kommunikativen Ebene mit dem ihr spezifischen Geflecht von Rechten und Pflichten, ebenso die Unterstellung, dass die Kommunizierenden an der Kontinuität ihres Daseins interessiert sind.

⁸ Spaemann, Robert: Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie. In: Subjektivität und Selbsterhaltung (Anm. 5). 76-96. Hier 79-80.

⁹ Vgl. Blumenberg, Hans: Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität. In: Subjektivität und Selbsterhaltung (Anm. 5.) 144-207.

¹⁰ Vgl. Buck, Günther: Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit. In: Subjektivität und Selbsterhaltung (Anm. 5). 208-302.

¹¹ Vgl. dazu Ebeling, Hans: Einleitung: Das neuere Prinzip der Selbsterhaltung und seine Bedeutung für die Theorie der Subjektivität. In: Subjektivität und Selbsterhaltung. (Anm. 5). 7-40.

Dass zu unserer anthropologischen Situation gehört, konstitutiv mit anderen vernetzt zu sein, fällt ja bereits in die Reichweite der Selbsterhaltung im alten aristotelischen Sinn: Wir sind vor allem zu Beginn und meist auch am Ende unseres Lebens auf Gedeih und Verderb auf andere angewiesen. Weitaus brisanter ist, dass am Leitfaden des Themas „Gesellschaft“ neuzeitlich das Problem der Selbsterhaltung erstmals wirklich reflektiert wurde. Das geschah in der politischen Theorie Thomas Hobbes'.¹² Der Staat ist für ihn Ausdruck des Willens aller Bürger:

„Die Absicht und Ursache, warum die Menschen bei all ihrem natürlichen Hang zur Freiheit und Herrschaft sich dennoch entschließen konnten, sich gewissen Anordnungen, welche die bürgerliche Gesellschaft trifft, zu unterwerfen, lag in dem Verlangen, sich selbst zu erhalten und ein bequemerer Leben zu führen; oder mit anderen Worten, aus dem elenden Zustande eines Krieges aller gegen alle gerettet zu werden. Dieser Zustand ist aber notwendig wegen der menschlichen Leidenschaften mit der natürlichen Freiheit so lange verbunden, als keine Gewalt da ist, welche die Leidenschaften durch Furcht vor Strafe gehörig einschränken kann und auf die Haltung der natürlichen Gesetze und Verträge dringt.“¹³

Verwirklichen lässt sich dieses Ziel für Hobbes nur folgendermaßen:

„...jeder muß alle seine Macht oder Kraft einem oder mehreren Menschen übertragen, wodurch der Wille aller gleichsam auf einen Punkt vereinigt wird, so daß dieser eine Mensch oder diese eine Gesellschaft eines jeden einzelnen Stellvertreter werde, und einer jeder die Handlungen jener so betrachte, als habe er sie selbst getan, weil sie sich dem Willen und Urteil jener freiwillig unterworfen haben. Dies faßt aber noch etwas mehr in sich als Übereinstimmung und Eintracht; denn es ist eine wahre Vereinigung in einer Person und beruht auf dem Verträge eines jeden mit einem jeden... Auf diese Weise werden alle einzelnen eine Person und heißen Staat oder Gemeinwesen. So entsteht der große Leviathan oder, wenn man lieber will, der sterbliche Gott, dem wir unter dem ewigen Gott allein Frieden und Schutz verdanken.“¹⁴

Als Ausdruck des Willens der Bürger ist der Staat weder nur ein Instrument, mit dessen Hilfe eine Gruppe von Menschen ein bestimmtes Ziel zu erreichen sucht; denn dann dürfte es keine staatliche Gewaltausübung im Namen der Bürger gegen den Willen eines oder mehrerer von ihnen geben. Noch dient der Staat der Realisierung einer Weltordnung; dann würde der Staat nur als Forderung an die Bürger begegnen können, nicht aber Ausdruck ihres Willens sein. Im Willen eines jeden Einzelnen wird so die Korrespondenz zwischen dem Individuum und seiner Freiheit einerseits, der Institution und dem Gesetz andererseits verankert. Dieser Staatsbegriff ergibt sich für Hobbes aus seiner Anthropologie, genauer aus dem Bedarf der Selbsterhaltung, den diese impliziert. Der Mensch ist Individuum, jeder ist sich selbst der Nächste und des anderen Wolf. Jeder strebt nach Lustbefriedigung, alle wollen die gleichen Güter, und zwar nicht um eines Zieles willen, das nach seinem Erreichtsein genossen werden könnte, sondern um das Gewinnen von Gütern als solchen geht es, um das Begehren; Begehren macht das Dasein aus. Jedoch sind die Güter knapp. Folglich kommt es zu Konflikten. Diese sind aber keineswegs etwas, das Hobbes am besten vermieden sähe. Im Gegenteil kommt erst in konfligierenden Situationen das Phänomen der Macht im Sinn der Durchsetzung eigener Ansprüche auf, und genau das ist es, was die größte Lustbefriedigung gewährt. Sofern dabei aber selbst der Stärkste vom Schwächsten etwa durch List vernichtet werden kann, fürchten alle den Tod (darin sind sich alle gleich) – und wollen, um der Zerstörung zu entgehen und sich

¹² Vgl. zu Hobbes jüngst die vorzügliche Studie von Sellmann, Matthias: Öffentliche Religion als Ressource sozialer Ordnung? Gesellschaftstheoretische Analysen in ethisch-religionspolitischer Absicht. Diss. Münster 2005. Kap. 3.

¹³ Hobbes, Thomas: Leviathan. Erster und zweiter Teil. Übers. u. hg. v. J.P. Mayer. Nachwort v. M. Dieselhorst. Stuttgart 1978. (Reclam U.-B.; 8348).151.

¹⁴ Hobbes: Leviathan (Anm. 13). 155.

selbst zu erhalten, eine Macht, die größer ist als jede mögliche individuelle Machtausübung: den Staat, den Hobbes schnörkellos „Leviathan“ tauft, also mit dem Namen, den die Bibel dem Untier aus der Meerestiefe, der unter der Oberfläche des Kosmos, also der „Ordnung“ schlummernden Vernichtungsmacht gibt. Das war ein starkes Votum gegen jegliche Art geistlich-kirchlich-klerikaler Gewalt, die ja auch als politischer Anspruch über die Gewissen der Menschen erhob. Die staatliche Vergemeinschaftung hat für Hobbes nicht die Funktion, ihre Glieder zu einem bestimmten Ziel zu bringen, sondern dient der Selbsterhaltung individueller, autonomer, begehrender Subjekte unter der Bedingung der Sozialität. Der Staat und seine Gewaltausübung sichern den Fortgang des Begehrenkönnens aller – eben unter Umständen durch gewaltsame Einschränkung der Ansprüche Einzelner, weil solche Grenzüberschreitung für die anderen wie für den Betroffenen selbst desaströs enden könnte: *conservatio sui*, Selbsterhaltung zweiten Grades – zweiten Grades deshalb, weil der Mensch ja bereits aus Gründen der Selbsterhaltung zu Beginn seines Lebens in jenen Verbund mit anderen gezwungen wird, der ihm dann den Willen zum Staat als Instrument der Selbsterhaltung innerhalb dieses Verbundes abnötigt.

Die antitheologische Spitze der Rede vom Staat als „Leviathan“ darf nicht davon ablenken, dass sie einen für unsere Fragestellung nach der Struktur der Selbsterhaltung wichtigen Hinweis impliziert, der direkt genau auf das zurückführt, was sich bei den Analysen der anderen Weisen der Selbsterhaltung jeweils als Konsequenz ihrer inneren Logik herausstellte. In der vorhin zitierten Passage bemerkt Hobbes – auf den ersten Blick etwas rätselhaft, statt „Leviathan“ zu sagen, könne man auch vom „sterblichen Gott“ sprechen, dem ein ewiger Gott gegenübersteht. „Sterblicher Gott“ kann somit nur eine Chiffre sein für das komplexe Phänomen eines unbedingten Machtanspruchs, der nur in beschränkter Weise zur Durchsetzung kommen kann. Das Eingehen von Vergesellschaftungsformen zur Erhaltung des eigenen Daseins ist unbedingt nötig, muss aber an internen Grenzen enden, damit das Eigensein des Daseins und damit dieses selbst tatsächlich erhalten bleiben.

3. Spätmoderne Subjekt-Dezentrierung

Diese Hobbes'sche Füllung des Selbsterhaltungsgedankens muss ohne Zweifel als höchst brisant gelten, allein schon deswegen, weil sie schnörkellos auf jene Zusammenhänge deutet, deretwegen Spätere, schon Nietzsche, dann aber vor allem M. Heidegger und E. Levinas das Subjekt unter die moralische Anklage stellen, von Wesen eine Herrschaftsinstanz zu sein, der einzig daran gelegen ist, sich alles Andere ihrer selbst zu unterwerfen. So heißt es etwa in einem Diktum Nietzsches aus seinem Nachlass:

„Der ganze Erkenntniß-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat – nicht auf Erkenntniß gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge: ‚Zweck‘ und ‚Mittel‘ sind so fern vom Wesen wie die ‚Begriffe‘. Mit ‚Zweck‘ und ‚Mittel‘ bemächtigt man sich des Prozesses (– man erfindet einen Prozeß, der faßbar ist), mit ‚Begriffen‘ aber der ‚Dinge‘, welche den Prozeß machen.“¹⁵

Ich hatte bereits in der einleitenden Übersicht zum spätmodernen Schicksal des Subjektgedankens kurz darauf verwiesen, dass diese Verknüpfung von Subjektsein und Herrschaftsanspruch zunächst vor allem durch Martin Heidegger zu einem prominenten Moderne-Charakteristikum avancierte und trotz des sperrigen Wortlauts von *Sein und Zeit* und noch sperrigeren Tönen in Heideggers Spätwerk erst eigentlich breitenwirksam geworden.

Die okzidentale Philosophie habe Sein als Anwesenheit interpretiert, als Vorhandensein, so Heidegger. Auch sich selbst verstehe der Mensch so. Als das Wesen, dem es wesentlich um das Sein geht, nehme er vom Standpunkt seiner Anwesenheit, seiner Selbstgegen-

¹⁵ Nietzsche, Friedrich: KSA (Hg. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari). München 1988. 11. 164.

wärtigkeit alles andere Vorhandene in seine Verfügung, mache es zum ihm zuhandenen Zeug – und verfehle damit das Sein und sich selbst; darum verdichte sich im neuzeitlichen Subjektgedanken die Seinsvergessenheit auf eine Weise, die nur noch in den Nihilismus führen könne. Seinen eigenen radikalen Neuansatz leitet Heidegger darum mit einer Vertreibung des Subjekts aus seiner vermeintlichen Zentralstellung ein – „Dezentrierung“ sagen manche später. Statt von „Subjekt“ spricht er von „Dasein“, anstelle von „Bewusstsein“ steht „Sorge“.¹⁶ Das Dasein als in die Welt geworfenes Sein-zum-Tode verfüge so wenig über sich selbst wie über das Sein. In dem Vortrag *Die Zeit des Weltbildes* von 1938 heißt es:

„Der Mensch als Vernunftwesen der Aufklärungszeit ist nicht weniger Subjekt als der Mensch, der sich als Nation begreift, als Volk will, als Rasse sich züchtet und schließlich zum Herrn des Erdkreises sich ermächtigt... Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde. Die neuzeitliche Freiheit der Subjektivität geht vollständig in der ihr gemäßen Objektivität auf.“¹⁷

Das ist die Kontrastfolie, gegen die Heidegger seinen existenzialontologischen Gegenentwurf zum okzidentalen Herrschaftssubjekt zeichnet. Hans-Georg Gadamer ist diesbezüglich in seiner hermeneutischen Philosophie seinem Lehrer ohne Abstrich gefolgt. Was Subjekt-Dezentrierung bedeutet, kommt in seiner Konzeption des Verstehensprozesses vielleicht noch drastischer zur Geltung als bei Heidegger selbst, wenn es in *Wahrheit und Methode* etwa heißt, der Fokus der Subjektivität sei ein Zerrspiegel, und bei der Selbstbesinnung des Individuums handle es sich lediglich um ein

„Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens.“¹⁸

Weit radikaler als Gadamers Dezentrierung des Subjekts freilich nimmt sich die Kritik eines anderen aus, der wie Gadamer zunächst von Heidegger her dachte, dann aber gegen ihn und weit über ihn hinaus aus noch ganz anderen Quellen und Erfahrungen das abendländische Denken in Frage zu stellen sich gezwungen sah. Ich spreche von Emmanuel Levinas. Levinas' Denken ist in den letzten Jahren bei uns zu einer erstaunlichen Bekanntheit gelangt. Gerade seitens der katholischen Theologie hat es eine lebhaft – und ich meine: ausgesprochen problematische – Rezeption erfahren. Es gibt in Teilen so etwas wie eine theologische Levinas-Jüngerschaft, die dazu tendiert, den für Levinas zentralen Gedanken radikaler Alterität in einen christlichen Transzendenzgedanken umzulesen und im gleichen Zug daraus eine theologische Moderne- und Subjektkritik abzuleiten.¹⁹ Werfen wir darum zunächst einen Blick auf Levinas' originäre Subjektkritik, ihr Motiv und ihre Konsequenzen!²⁰

Bei Levinas muss unweigerlich einer direkten biographischen Dimension seines Denkens Rechnung getragen werden. Ein großer Teil seiner Verwandtschaft kommt in den KZ's um. Der Schock über die Bestialitäten, deren Menschen ausweislich des Krieges und vor

¹⁶ Vgl. dazu Gethmann, Carl Friedrich: Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit. In: Heidegger und die praktische Philosophie. Hg. Annemarie Gethmann-Siefert u. Otto Pöggeler. Frankfurt a.M. 1988. (stw 694). 140-176. Hier 157-158. 162.

¹⁷ Heidegger, Martin: *Die Zeit des Weltbildes*. In: Holzwege. Frankfurt a.M. 1977. (GA; 5). 75-113. Hier 111.

¹⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (1960). Tübingen 1990. (= Gesammelte Werke Bd. 1). 281.

¹⁹ Vgl. dazu die Analysen bei Dickmann, Ulrich: *Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*. Tübingen und Basel 1999. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; 16). 199-230.

²⁰ Vgl. Zum Folgenden auch Lesch, Walter: *Religiöse Ethik*. In *Geschichte der neueren Ethik*. Bd. 2: *Gegenwart*. Hg. Annemarie Pieper. Tübingen u. Basel. 1992. (UTB; 1702). 1-28. – Menke, Karl-Heinz: *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*. Einsiedeln 1995. (Kriterien; 94). 111-115.

allem der Judenvernichtung offenkundig fähig sind, lassen ihn nicht mehr los. In sein zweites Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* schreibt er als Widmung:

„Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus.“²¹

Philosophie kann nach Auschwitz nicht mehr genauso betrieben werden wie vorher (Theologie ebenso wenig). Von daher rührt auch der Eindruck der Fremdheit, den Levinas' Opus erweckt. Verstärkt wird er für die durchschnittlichen Leser von heute dadurch, dass Levinas' Philosophieren stark durch Motive der biblisch-jüdischen Tradition, zumal das prophetische Einklagen der Menschlichkeit und Anklagen allen Unrechts geprägt wird. Zwar achtete Levinas darauf, Religion und Philosophie nicht zu vermengen. Die Auslegungen zum Talmud, die er veröffentlichte, ließ er immer in anderen Verlagen erscheinen als seine philosophischen Werke. Dennoch leitet sein Denken unverkennbar die Absicht, jüdische Weisheit in griechische Sprache, d.h. in Kategorien des westlichen Denkens zu fassen. Biblische Texte werden dabei nicht zur Illustration okzidentaler philosophischer Positionen herangezogen, sondern als philosophische Texte eigenen Rechts und Ranges gelesen.

Die Erfahrung der Shoa hat Levinas gewiss gemacht, dass mit dem abendländischen Denken, das sich so viel auf seine Leistung zugute hält, schon im Ansatz etwas nicht stimmen kann. Dieser Ansatz besteht für ihn darin, dass alles, was es gibt, immer als das Andere des Subjekts gefasst wird. Alles, was es gibt, auch die anderen, sind Objekt für mich, Entgegengesetztes, das ich – ICH! – von meinem Punkt aus identifiziere, klassifiziere, in meine Verfügung zu nehmen versuche. Das Andere als Anderes – also sein Eigentliches, seine Andersheit im Vergleich zu mir – spielt dabei überhaupt keine Rolle. Sie wird ignoriert, annulliert, gegebenenfalls mit Gewalt aufgehoben, damit das Andere in meine Koordinaten passt. Geht es dabei nicht um das Andere, sondern um den oder die Anderen, fällt solcher Zugriff nicht schwer. Menschen sind verletzbar. Umso leichter können sie der objektivierenden Subjekt-Perspektive unterworfen werden. Und das geschieht auch, weil das Subjekt nichts ihm Fremdes dulden will. Nach Levinas geht es der klassischen abendländischen Weltbeschreibung primär um Macht und Herrschaft. Den Grund dafür macht er in einer konstitutionellen Überheblichkeit des Subjekts aus. Jedenfalls ergibt sich aus Levinas' Sicht der abendländischen Philosophie logisch zwingend der Ausgangspunkt für ein alternatives Denken, das gegen den Verfall und die Folgen des Subjekt Denkens von seinem Ansatz her gefeit ist: Es kann sich nur um ein Denken handeln, das von der uneinholbaren Andersheit des Anderen, also einer fundamentalen Alterität ausgeht.

In dieser Perspektive begegnet der andere nicht mehr als jemand, über den oder die ich verfügen könnte. Allein sein Anblick, sein Angesicht nimmt mich bereits in Pflicht, für ihn Verantwortung zu tragen. Dem Du wird ein unhintergebarer Primat vor dem Ich zugeschrieben. Das geschieht so unbedingt, dass dieser Primat nicht einmal von der Frage „Wer ist mein Nächster?“ angemessen zur Geltung gebracht wird. Das ist erst dann der Fall, wenn ich frage: „Wem bin ich der Nächste?“ Es reicht schon, dem anderen als solchen zu begegnen, um unbedingt in Anspruch genommen zu sein:

„Warum betrifft mich der Andere? [...] Bin ich der Hüter meines Bruders? – diese Fragen haben nur Sinn, wenn man bereits zur Voraussetzung gemacht hat, daß das Ich sich nur um sich sorgt, nur Sorge ist um sich selbst. Unter dieser Annahme bleibt es in der Tat unverstündlich, daß das absolute Außerhalb-meiner – der Andere – mich betrifft. Doch hat in der ‚Vorgeschichte‘

²¹ Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München 1992. (Alber-Reihe Philosophie).

des für sich gesetzten Ich eine Verantwortung das Wort. Das Sich ist von Grund auf Geisel, früher als es Ego ist, schon vor den ersten Ursachen. Es geht für das Sich, in seinem Sein, nicht darum zu sein. Jenseits von Egoismus und Altruismus geht es um die Religiosität des Sich.

Die *Conditio* der Geiselschaft ist der Grund dafür, daß in der Welt Mitleid, Anteilnahme, Verzeihen und Nähe möglich sind... Die Unbedingung der Geisel ist nicht der Grenzfall der Solidarität, sondern die Bedingung jeglicher Solidarität.²²

Moralisch handle ich nur, wenn ich mich vom anderen als unbedingt anderen als Geisel nehmen lasse und so meinen Lebensgang der Störung durch den anderen aussetze. Zwischen dem Ich und dem Anderen waltet eine Asymmetrie zugunsten des letzteren. Je näher mir eine oder ein anderer ist, desto unbedingt habe ich seine Andersheit, seine Fremdheit anzuerkennen – und praktisch auszuhalten. Der Wucht dieses ethischen Impetus ist zunächst – gerade auf der Folie seiner Genese – jeglicher Respekt zu zollen. Trotzdem dispensiert das nicht von der Frage nach der Konsistenz der Rekonstruktion des modernen Subjekts, im Gegenzug zu der dieser Impetus freigesetzt wird. Dieter Henrich hat das in einem Interview einmal präzise begründet:

„Die Erkenntnis der Geltung eines Imperativs oder Wertes kann unterlaufen und ins Schwan-
ken gebracht werden, wenn diese Erkenntnis nicht von einer Weltbeschreibung komplettiert
werden kann, innerhalb deren verständlich wird, daß etwas unbedingte Geltung, und zwar für
mich, haben kann. Diese Weltbeschreibung kann auch nicht einfach nur um der Norm willen
angenommen werden. Sie muß schon für sich einleuchten können.“²³

Genau dem aber mangelt es in Levinas Behandlung des Subjektgedankens, weil in dessen von ihm behaupteter Verfassung der konstitutive Zug der Selbsterhaltung keinen Platz finden kann.

4. Korrektiv „Selbsterhaltung“

Gewiss wird durch den modernen Gedanken der Selbsterhaltung – auf zum Teil durchaus polemische Weise – die Idee der Erhaltung durch Fremdes, namentlich durch einen Gott, abgewiesen. Aber eben daraus resultiert in keiner Weise die Proklamation einer triumphierenden Selbstgenügsamkeit, aus der das Subjekt dann Herrschaftsansprüche ableitete. Im Gegenteil: Sich selbst erhalten und seiner Bedürftigkeit, sich erhalten zu müssen, inne sein kann und muss nur ein Wesen, das sich sein Dasein und seine Verfassung weder selbst geben noch sie aus eigener Kraft garantieren kann. Virulent zu werden vermochte der Selbsterhaltungsgedanke auf die faktisch gegebene Weise einzig deshalb, weil – ausgerechnet – die selbstbewusste Subjektivität der Moderne am radikalsten gewahrt wurde, dass sie nicht in sich selbst gründet, weil sie in der Perspektive der Selbstbeziehung gleichsam aus unverfügbarem Grund aufkommend zu sich erwacht und in der Perspektive ihrer Weltbeziehung durch ihre Marginalität und Konditioniertheit auf ihre radikale Kontingenz gestoßen wird.

Ohne an dieser Stelle auch nur ansatzweise auf das ganze damit in Blick genommene Perspektivenbündel einzugehen, lässt sich gleichwohl das systematische Resümee ziehen: Der Begriff der Selbsterhaltung ist philosophisch fundamental genug angesiedelt, um als Steuerungsinstrument eines systematischen anthropologischen Diskurses fungieren zu können. Er ist außerdem so konstitutiv mit normativen Dimensionen verknüpft, dass er aus sich den Verdacht entkräften kann, selbsterhaltende Akte seien notwendig Äußerungen des sich zum alle und alles beherrschenden Souverän sich aufschwingenden neuzeitlichen Subjekts. Gerade im Raum der katholisch-theologischen

²² Levinas, Emmanuel: *Jenseits* (Anm. 21), 260-261.

²³ Henrich, Dieter: *Bewußtes Leben und Metaphysik*. In: Ders.: *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*. Stuttgart 1999. (Reclam-U.-B.; 18010). 194-216. Hier 213. – Vgl. auch Ders.: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus* Tübingen - Jena (1790-1794). 2 Bde. Frankfurt a.M. 2004. Bd. 1. 799-801.

Abwehr der Neuzeit, aber auch etwa von Martin Heidegger wurde bzw. Levinas wird dieses Verdikt über das selbstbewusste Subjekt der Moderne gesprochen. Damit wird aber unterschlagen, dass sich notwendigerweise nur dasjenige Wesen selbst erhalten muss, das gerade nicht souverän über allem steht und nicht einmal über sein eigenes Auftreten und Beharren verfügt. Dieter Henrich bringt das auf den Nenner:

„Selbstbewußtsein kommt überhaupt nur in einem Kontext zustande, der sich aus seiner Macht und Aktivität gar nicht verstehen läßt. Und es kommt in ihm so zustande, daß es von dieser Dependenz ursprünglich weiß. Deshalb hat es sich aus der Notwendigkeit der Selbsterhaltung zu verstehen.“²⁴

Dass es im Gange selbsterhaltender Prozesse zu einer Verselbständigung der sie unterhaltenden Dynamik kommen kann, die destruktive oder selbst autodestruktive Konsequenzen freisetzt, steht dabei auf einem ganz anderen Blatt. Das Phänomen selbst ist uns Heutigen mehr als bekannt: Die „globalen Herausforderungen“, etwa die (national gesehen äußerst asymmetrische) Bevölkerungsentwicklung oder die ökologischen Desaster, sind seine bekanntesten Indizien. Philosophisch ist schon seit mehr als einem halben Jahrhundert von der „Dialektik der Aufklärung“ die Rede, so der Titel des berühmten Werkes von Adorno und Horkheimer 1947.²⁵ Bereits sechs Jahre zuvor hatte Horkheimer seinen Beitrag zu einer Benjamin-Festschrift mit *Vernunft und Selbsterhaltung* überschrieben.²⁶ Und schon dort lautete die Kernthese: Selbsterhaltung habe sich in blindwütiger Verabsolutierung der technisch-instrumentellen Vernunft zu Formen totaler Beherrschung von Natur und Gesellschaft pervertiert. Den entmenslichenden Konsequenzen dieses Vorgangs könne nur noch eine Aufklärung der Aufklärung, also eine radikale Selbstkritik der Vernunft etwas entgegensetzen. Denn:

„Wenn die atomisierten und zerfallenden Menschen fähig werden, ohne Eigentum, ohne Ort, ohne Zeit, ohne Volk zu leben, so haben sie sich auch des Ichs entschlagen, in welchem wie alle Klugheit auch die Dummheit der historischen Vernunft und all ihr Einverständnis mit der Herrschaft bestand. Am Ende des Fortschritts der sich selbst aufhebenden Vernunft bleibt ihr nichts mehr übrig, als der Rückfall in Barbarei oder der Anfang der Geschichte“²⁷ –

so endet Horkheimers 41er Essay. Mir scheint alles andere als ein Zufall, dass in dem damit umschriebenen apokalyptischen Szenario in dem Stakkato „ohne Ort, ohne Eigentum, ohne Zeit, ohne Volk“ eine Art Gegenbild dessen evoziert wird, wofür in der Tradition der Stoa der Titel der οἰκείωσις steht, der gemäß weitreichendem Konsens – „[...] einen Grundpfeiler der stoischen Ethik“²⁸ bezeichnet und sich auf die geordnete Zueignung von Dingen an Personen bezieht. Dem schließt sich die Überlegung an,

„dass der Ursprung der Oikeiosis als das Entstehen der Differenz von Eigenem und Fremdem gewissermaßen die Initialzündung der Subjektivität bedeutet.“²⁹

Dann aber liegt auch unmittelbar auf der Hand, warum und wie das stoische Motiv der Selbsterhaltung, das ausweislich etwa Ciceros Zeugnis engstens mit der οἰκείωσις verknüpft ist³⁰, als Vergegenwärtigung einer apriorisch-konstitutiven ethischen Prägung des Subjektbegriffs in Anspruch genommen werden kann, wo dem modernen Subjekt unterstellt wird, genetisch an einem blinden Fleck in ethicis zu leiden.

²⁴ Henrich, Dieter: Die Grundstruktur der modernen Philosophie. In: Subjektivität und Selbsterhaltung. (Anm. 5). 97-121. Hier 113.

²⁵ Vgl. Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1947.

²⁶ Vgl. Horkheimer, Max: Vernunft und Selbsterhaltung. In: Subjektivität und Selbsterhaltung (Anm. 5). 41-75.

²⁷ Horkheimer: Vernunft und Selbsterhaltung (Anm. 26). 74.

²⁸ Sellmer: Formen der Subjektivität. (Anm. 6). 43.

²⁹ Sellmer: Formen der Subjektivität. (Anm. 6). 45.

³⁰ Vgl. M. Tullius Cicero: De finibus bonorum et malorum. III 16.



Victoria S. Harrison

Department of Philosophy, University of Glasgow, Scotland, UK

Theism and the Challenge of Twentieth-Century Philosophy

Abstract: This paper examines the challenge that philosophers influenced by positivism posed to religion during the twentieth century, and considers how philosophers more sympathetic to theism responded to this challenge. By focusing upon the trajectory of the philosophical challenge to theism in the twentieth century, this paper seeks to highlight the various ways that the relationship between theistic faith and reason was conceived by those debating the credibility of religious belief. The paper concludes that although the conception of reason's relationship to faith dominant at the end of the twentieth century was more conducive to creative religious thought than was that prevalent at the beginning of the century, it nevertheless generates significant unresolved problems.

Many modern philosophers have sought to undermine theism at its root by subjecting belief in the existence of God to rational examination. The challenge philosophers posed to theism became particularly acute during the early twentieth century. This paper examines the challenge that philosophers influenced by positivism posed to religion during this period, and considers how philosophers sympathetic to theism responded to this challenge. By focusing upon the trajectory of the philosophical challenge to theism in the twentieth century, this paper seeks to highlight the various ways that the relationship between theistic faith and reason has been conceived by those debating the credibility of religious belief.

In the early twentieth, under the influence of positivism, many denied that religious faith could remain credible to one who had accepted the methods of modern philosophy. Positivists were concerned to avoid all metaphysical speculation, and to confine their thought exclusively to what was given 'positively' in sense experience. This turn to a strict form of empiricism was taken even further by a group of philosophers known as the logical positivists. As we shall see, they were convinced that religious belief is contrary to reason. Indeed, in their view, religious discourse is mere nonsense.

Logical Positivism and the Analytic/Synthetic Distinction

At the heart of the challenge philosophers posed to religion in the early-twentieth century lay a distinction between analytic and synthetic propositions. An analytic proposition is tautologous, and can be known to be true merely by analysing the terms employed. A synthetic proposition cannot, for in being non-tautologous, it contains some further information beyond the predicates of the sentence merely restating what is contained in the subject of the sentence. Commitment to a hard and fast distinction between these two types of proposition was a central feature of logical positivism—

arguably the most influential western European philosophical movement during the first half of the twentieth century. The main contention of logical positivism was that every genuine proposition is either analytic or synthetic, and that synthetic propositions have to be, at least in principle, if not in fact, verifiable in order to be meaningful. This seemingly innocuous claim has far-reaching implications for the assessment of religious beliefs. For logical positivists judged the utterances of religious believers to be non-analytic, and to belong to the class of meaningless synthetic pseudo-propositions. Not surprisingly, this judgement had a devastating effect on the philosophy of religion. A direct result of the success of logical positivism was that the philosophy of religion ceased to be regarded, in many western universities, as a serious branch of philosophy.

Logical positivists advised that if we are to acquire genuine knowledge about the world, we must concentrate on synthetic propositions. But not all propositions that contain two logically distinct concepts give us information about the world. The logical positivists insist that only those propositions that can be verified (or falsified) by observation are genuinely informative. The claim that only such propositions are meaningful follows from the logical positivist's novel theory of meaning, according to which the meaning of a proposition just is the method of its verification. Logical positivism is thus premised upon what is known as the 'verification principle': a proposition is factually significant, and hence meaningful, only if we know how to verify (or falsify) it. In other words, logical positivists employ the verification principle as a test to determine if a synthetic proposition is genuinely informative about the world. Only meaningful propositions pass this test, and are thus shown to be genuine synthetic propositions.¹ All purportedly informative propositions, therefore, were required to pass the test of being in principle, if not in practice, empirically verifiable before they were admissible, by the logical positivists, as meaningful. 'The universe is shrinking uniformly' is an example of a proposition that fails the test.² This proposition fails the logical positivist's test because it is unverifiable in principle—no possible observation could confirm that the universe is shrinking uniformly. All observers along with their measuring devices would be shrinking at the same rate as anything being measured. Hence, no universal shrinkage could be detected. Contrast 'The universe is shrinking uniformly' with the proposition 'There are intelligent life-forms in other galaxies'. The propositions may seem similar because they both refer to situations outside of our immediate experience. But, nevertheless, there is a crucial difference between them. Unlike 'The universe is shrinking uniformly', the second proposition is verifiable in principle. We do have some ideas about what observations would confirm it. The conceivability of empirical observations—potential, not actual, verification—relevant to the truth or falsity of a proposition is enough to render it meaningful according to the logical positivist's theory of meaning.³

¹ Various philosophers active in the logical positivist movement attempted to formulate the verification principle more precisely. One of the most well-known attempts was by A. J. Ayer. According to Ayer, a proposition will be non-analytically significant to a given person if and only if that person knows how to verify the claim it expresses. In other words, that person must know what observations would lead him or her under certain conditions to accept the proposition as true, or reject it as false. See A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

² Moritz Schlick originally proposed this example.

³ For a discussion of the logical positivists' empiricist criteria of meaning, see William P. Alston, *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964), Chapter 4.

Why were the logical positivists led to posit the verification principle? The hyperbolic doubt of René Descartes was a major impetus behind the development of modern philosophy. Indeed, Descartes is widely regarded as its founder. He argued that we might be mistaken about virtually anything we currently think we know. Our apparent 'knowledge' could be the result of illusion or a dream-state, or it could even be caused by an evil demon.⁴ The logical positivists responded to Descartes' scepticism by claiming that we can at least be certain that we are having the experience of seeing particular colours and shapes, and of hearing particular sounds. In short, we can be certain of our own 'sense data'. But if we can only be certain of sense data, then our knowledge of the world needs to be understood in terms of such sense experience. What, then, of things we are not currently experiencing? We can refer to things in the world by means of the sense data we would have if we were to engage in certain actions. So, we can refer to the wall in front of us by means of the colours and shapes that we associate with that wall, but we can also refer to an object behind that wall by means of the sense data we would have as a result of climbing over the wall. Hence, saying that a ball is on the other side of the wall is really to say that there are certain experiences one would have were one to go over the wall. In other words, the meaning of 'there is a ball on the other side of the wall' consists in the experiences one would have in seeing or touching that ball. The method of verification of that statement consists, then, in what one would need to do in order to have the appropriate experiences. If there were no experiences that one could possibly have that would verify a statement, then that statement is not referring to anything. For reference is constructed out of actual and possible experiences. And in failing to refer, such a statement would be meaningless.

At the root of logical positivism, then, was the fundamental conviction that to exist is to make an empirically observable difference. Perhaps one reason for the popularity of logical positivism was that this conviction struck many as intuitively plausible. Few would deny that empirical verification is, and ought to remain, central among our means of gaining knowledge about the world. Furthermore, the astonishing scientific advances that occurred during the twentieth century convinced many of the efficacy of pursuing knowledge through empirical investigation of the natural world.

Verification and Religious Belief

However, the price of adopting the verification principle as the sole criterion of meaning proved to be a high one. Not only were religious claims consigned to the set of meaningless propositions—for many religious claims seem immune to verification or falsification—but aesthetic and ethical claims meet the same fate. For example, what possible experience could verify the claim 'Murder is morally wrong'? We might be able to verify that people say that murder is morally wrong, and we might be able to verify that they behave as if they believe it to be so. But how do we verify that is really is morally wrong? Purported ethical properties, such as rightness and wrongness, are not, logical positivists claim, given in sense data. We cannot experience, say, wrongness, in the way that we can experience, say, hotness or coldness. Because it appears that religious, aes-

⁴ See René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, translated by John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

thetic and ethical claims are incapable of verification by any possible experience, such claims were widely thought to be incapable of either truth or falsity.⁵ Hence, many came to regard the very idea of religious, aesthetic, or ethical knowledge as vacuous.

On the other hand, this also led some to conclude that something must be amiss with the verification principle. Nevertheless, many were reluctant to give up the idea that if beliefs are true, there ought to be something within our possible experience that can, at least in principle, confirm their truth. The worry is that to give up the verification principle seems tantamount to admitting that the relationship between knowledge and experience is unimportant, and that fantasy or wish-fulfilment are no less legitimate as sources of knowledge than is veridical experience. Consider the following well-known parable:

Once upon a time two explorers came upon a clearing in the jungle. In the jungle were growing many flowers and many weeds. One explorer says, 'Some gardener must tend this plot.' The other disagrees, 'There is no gardener.' So they pitch their tents and set a watch. No gardener is ever seen. 'But perhaps he is an invisible gardener.' So they set up a barbed-wire fence. They electrify it. They patrol with bloodhounds. (For they remember how H. G. Wells's 'Invisible Man' could be both smelt and touched though he could not be seen.) But no shrieks ever suggest that some intruder has received a shock. No movements of the wire ever betray an invisible climber. The bloodhounds never give a cry. Yet still the Believer is not convinced. 'But there is a gardener, invisible, intangible, insensible to electric shocks, a gardener who has no scent and makes no sound, a gardener who comes secretly to look after the garden which he loves.' At last the Sceptic despairs, 'But what remains of your original assertion? Just how does what you call an invisible, intangible, eternally elusive gardener differ from an imaginary gardener or even from no gardener at all?'⁶

Antony Flew employs this parable to demonstrate the process of adding *ad hoc* qualifications by which the claims of religious believers become increasingly detached from experience, and hence from all possible verification or falsification. At the end of the parable, the Sceptic accuses the Believer of claiming nothing at all. If the existence of the gardener can make no observable difference to the universe, then one may as well admit that the claim that the gardener exists is neither true nor false. Now, consider the claim 'God exists'. The Sceptic will challenge the Believer as follows: what observable difference does it make to the universe whether the claim 'God exists' is true or not? What actual, or possible, observable evidence would either verify or falsify this claim?

Flew argues that as theists are extremely reluctant to accept that observation of the world can falsify their belief that God exists, they should be equally reluctant to accept such observation as verifying that belief. But reluctance to take observation into account renders their claim 'God exists' neither verifiable nor falsifiable. And if their claim is neither verifiable nor falsifiable, then, from the point of view of someone who accepts the verification theory of meaning, it is neither true nor false. In other words, the claim 'God exists' is not a meaningful claim at all. But, continues Flew, theists do regard 'God exists' as meaningful, therefore they cannot avoid the responsibility of specifying some observation which would be relevant to its verification or falsification.

⁵ Ayer: 'to say that "God exists" is to make a metaphysical utterance which cannot be either true or false. And by the same criterion, no sentence which purports to describe the nature of a transcendent god can possess any literal significance'. Ayer, *Language, Truth and Logic*, *op. cit.*, p. 152.

⁶ In Antony Flew's contribution to Antony Flew, R. M. Hare, and Basil Mitchell, 'Theology and Falsification: A Symposium' in Basil Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1971), p. 13. The parable was originally presented in John Wisdom, 'Gods', *Proceedings of the Aristotelian Society* 45 (1944–45): 185–206.

Defusing the Verificationist's Challenge

One possible response a theist might offer to a verificationist relies on the distinction between 'direct' and 'indirect' verification. A theist will probably not even try to argue that, during this life, at least, 'God exists' can be verified or falsified by the kind of *direct* observation that would satisfy a logical positivist. This is because the qualities typically ascribed to God by monotheists (infinite, perfectly good, eternal, for example) are not the sorts of qualities that finite, morally weak and mortal human beings are likely to be able to observe directly. Indeed, Hick argues that while the method of direct verification is appropriate for physical objects, it is not appropriate for a wider range of phenomena—specifically, but not exclusively, religious phenomena. To illustrate this point, consider the claims you might make about the character of one of your best friends. Are claims about your friend's character directly verifiable in the same way as your claims about medium-sized physical objects? Can you *directly observe* that your friend is honourable, just, kind, and so on? On the other hand, can you *directly observe* anything that contradicts these claims about your friend, and thus falsifies them?⁷

To account for your mooted knowledge of your friend's character, without abandoning the basic verificationist insight that claims should have some relationship to experience, one might appeal to the notion of *indirect* verification. Claims, like those about a person's character, might be progressively confirmed through the accumulation of a variety of observations. The notion of indirect verification thus may enable one to explain how it is that claims that cannot be directly verified nevertheless have some connection to experience. Such claims might include those concerning religion, morality, aesthetics and even large-scale scientific theories (as such theories typically cannot be confirmed by means of direct observation). With regard to the core claim of monotheism—namely, that God exists—Hick posits that the

experiential confirmation of God's existence will not...consist in a direct observation of God but in experiencing features of the universe, as it changes through time, which trace the difference that the existence of God makes.⁸

What features of the universe might we experience that 'trace the difference that the existence of God makes', and thus provide indirect verification of God's existence? Hick advises us to attend to all those 'features of the universe' which 'constitute the fulfilment of the divine purpose for the creation'.⁹ For, as Hick points out, the Abrahamic religions portray time as linear. Time flows in one direction from the beginning to the end of the universe. Moreover, this linear conception of time is combined with the view that the universe is moving towards a final state. And the achievement of this state was the reason why God created the universe. This final state is variously conceived as the Kingdom of God, paradise, or heaven and hell. Hick suggests that we call it the 'eschatological state' or 'escaton'. And if the universe is indeed becoming closer to the final state as time passes, then we should be able to observe it slowly changing

⁷ One way a verificationist might respond is by reducing things like character traits to observable behaviour, or dispositions to behave. See Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York: Barnes & Noble, 1949). But this seems to lead to some odd implications. Consider happiness. Whereas it might be plausible to construe another's happiness in terms of how lively they are, how often the smile, and so on, it would be strange indeed to reduce one's own happiness to outward manifestations.

⁸ John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, 1989), p. 178.

⁹ *Ibid.*

for the better. Such observations will count as indirect evidence for the existence of God. In addition, Hick claims that in the eschatological state we will be able to experience God with a new clarity that is not possible here and now:

Whereas in this life the sense of God's presence occurs in tension with experiences of pain and suffering, of injustice and the triumph of evil, which continually challenge its authenticity, in the eschatological state there will be no such tension. Our God-consciousness will be unimpeded and free from any seeds of doubt.¹⁰

Hick's strategy to meet the verificationist's challenge, then, is to propose that religious claims can be indirectly verified by careful observation of the world in its current state, and that these claims will be directly verified in the *eschaton*—the final state of the universe. At the end of time, then, our observations will either verify or falsify religious claims, particularly the claim 'God exists'. Relating this to the examples used earlier, Hick would claim that 'God exists' is like the proposition 'There are intelligent life-forms in other galaxies' (because it is verifiable in principle, if not in practice), and unlike the proposition 'The universe is shrinking uniformly' (because the latter is unverifiable in principle).

Although Hick's argument is couched in the language of an (albeit qualified) verificationist, still a verificationist might not be entirely convinced. The cogency of Hick's response hinges on whether or not we can coherently imagine an eschatological state in which we are in a position to make observations. If a philosopher denies that such a state of affairs is coherent, then he or she will not find Hick's argument satisfying. And there is at least one good reason why someone might question the coherence of this state of affairs: observation is a process that takes place in time. However, time is supposed to have ended in the *eschaton*. If there is no time, there can be no observation, and without observation neither verification nor falsification can take place. Perhaps, then, Hick's attempt to immunise religious beliefs from the challenge of verificationism rests on a logical inconsistency.

An alternative response to the verificationist's challenge, adopted by some theists, involves biting the bullet, and conceding that religious claims are not propositions and do not convey information. The philosopher R. M. Hare employs this strategy when he proposes that the content of religious belief is a distinctive attitude to the world.¹¹ In Hare's view, being a religious believer centrally involves commitment to a particular religious attitude, not to a set of propositions. If he is correct, the verificationist challenge to religious belief is misguided because it relies on a false theory concerning what religion consists in. But does Hare's characterisation of religion as an attitude genuinely capture religion's essence and allow the theist to evade the challenge posed by verificationism? Perhaps Hare has rashly conceded too much to verificationism? The claim that religious beliefs are non-informative and merely express a particular religious attitude struck many twentieth-century theists as far too drastic a response to the threat of verificationism. Rather than opt for this purported solution, other philosophers who were sympathetic to religion confronted the verificationist's philosophy head-on. They proposed that verificationists were simply mistaken in their claim that unverifiable (and unfalsifiable) propositions are meaningless.

¹⁰ *Ibid.*, p. 179

¹¹ See R. M. Hare's contribution to Antony Flew, R. M. Hare, and Basil Mitchell, 'Theology and Falsification: A Symposium' in Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion*, *op. cit.*, p. 17.

Brian Davies, for example, objects that people do, in fact, 'seem to be able to understand statements without being able to say what available sense experience would make it likely or unlikely that they are true'—an ability which adherents of the verification theory of meaning cannot explain.¹² Davies illustrates this ability by means of the following example, which he borrows from Richard Swinburne:

A man can understand the statement 'once upon a time, before there were men or any other rational creatures, the earth was covered by sea', without his having any idea what geological evidence would count for or against this proposition, or any idea of how to establish what geological evidence would count for or against the proposition.¹³

On the face of it, the ability to understand the meaning of statements without having any idea how they might be verified does not augur well for the verification principle and its associated theory of meaning. Like the person who says he understands the proposition in Swinburne's example, a theist might claim that she understands the proposition 'God exists' despite the fact that she has no idea what sense experience would count for or against its truth. If we are prepared to admit that the theist could be right about her own ability to understand the proposition 'God exists', then, Davies argues, the verification principle and the verificationist theory of meaning must be discarded.

However, Swinburne's example might be argued to miss the significance of the logical positivists' insistence that verification or falsification of a proposition need only be *in principle* for it to count as meaningful. Consider the following: had, counterfactually, there been humans around when 'the earth was covered by sea', then we have no difficulty envisaging what kind of experiences they would have enjoyed. This could be taken to provide some meaningful content for claims about the prehistoric past. But we do not have even the slightest idea of what kind of experience might verify the claim that murder is morally wrong, rather than that people say that it is morally wrong or that they act as if they believe it to be so. In other words, there are certain propositions, logical positivists could insist, that are of a quite different order to those concerning the distant past. And religious claims, they could further insist, are of this different order.

Nevertheless, despite the wide success initially enjoyed by logical positivism and the seeming abundance of its resources for answering objections to it, many simply rejected the verificationist principle out of hand because it appeared to rule out meaningful talk about far too many vitally important aspects of our lives—aspects which many insist we are able to talk about meaningfully. As we have seen, by means of the verification principle, the logical positivists had denied meaning not only to religious claims but also to ethical and aesthetic ones. All such assertions were consigned to the realm of the meaningless. To many, this was simply unacceptable. But more importantly, serious philosophical problems with this extreme form of empiricism were evident to many from the late 1940s onwards. For example, W. v. O. Quine famously came to challenge the cogency of the analytic/synthetic distinction (for he argued that any proposition is, in principle, revisable, and hence not simply true by definition), and offered in its place a more holistic theory of meaning. In doing so he dealt, what many philosophers regarded as, a fatal blow to logical positivism.¹⁴

¹² Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 5.

¹³ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 28.

¹⁴ See Willard van Orman Quine, 'Two Dogmas of Empiricism' in Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View* (New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row, 1961), pp. 20–46.

Moreover, some philosophers began to wonder how the logical positivists could establish that the verification principle was itself meaningful: for it does not seem to be analytically true, yet what observations could possibly establish the truth or falsity of logical positivism's key principle? As Davies points out, it seems unlikely that there is any sense experience that would 'count in favour of the claim that a [proposition is only]...meaningful if some sense experience or observation statement makes it probable or counts in its favour.'¹⁵ In which case, it would appear that, by their own lights, logical positivists base their philosophy upon a meaningless claim. On the other hand, if, as seems likely, the verification principle, while being neither analytically true nor in principle empirically verifiable or falsifiable, is nevertheless not meaningless, how can logical positivists be justified in confidently rejecting certain other propositions that are neither analytically true nor empirically verifiable as meaningless (such as religious, moral or aesthetic ones)?

As the limitations of logical positivism became increasingly apparent, its popularity waned. And once the grip of verificationism had loosened, philosophers began to experiment with new ways of characterising the relationship between reason and religion. Consequently, the debate between atheists and theists began to exhibit fresh dimensions. The key figure in this new development was Ludwig Wittgenstein. Despite the fact that Wittgenstein wrote very little explicitly on the topic of religion, his ideas have had a tremendous impact on the philosophy of religion, as well as on academic theology.

Wittgenstein on the Proper Role of Philosophy

In his later works, Wittgenstein claims that the only legitimate role that philosophy may perform is to enable the philosopher to acquire a sympathetic understanding of the views ordinary people express in language. Criticism of these views lies outside the scope of philosophy's purpose, Wittgenstein famously iterates. Underlying this claim lies a radical break with the modern western philosophical tradition. Prior to Wittgenstein, philosophers had viewed their *raison d'être* as the shedding of light on superstitious, irrational beliefs in the hope of freeing people from them. We saw, above, that the logical positivists regarded religious beliefs as nonsense and, as such, not worthy of serious consideration. They thought that philosophers were performing a great service to humanity by exposing all metaphysics as meaningless nonsense. Moreover, philosophers sympathetic to logical positivism lamented the undisciplined use of language that resulted in the utterance of wholesale gibberish. Some, Bertrand Russell, for example, went so far as to propose reforms of spoken languages in order to bring them more into line with the findings of modern philosophy. Clearly, Wittgenstein's insistence that the only legitimate role of philosophy was to understand the views of ordinary people is tantamount to rejecting all of these claims outright. With this rejection, he ushered in a new stage in the history of western philosophy—a stage characterised by a preoccupation with 'ordinary language'.

Wittgenstein shared a central concern with the philosophy he set out to reject: namely, how best to explain the nature of linguistic meaning? Many modern philosophers, including, as we have seen, the logical positivists, had also attempted to provide an account of meaning. A major theme of Wittgenstein's later writings is that, contrary

¹⁵ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, *op. cit.*, p. 5.

to the influential theory earlier advanced by John Locke, a viable theory of language cannot explain meaning by appeal to the representative function of ideas. In opposition to a representational theory of language, Wittgenstein proposed a new theory; the central idea being expressed in the slogan ‘meaning is use’.¹⁶

Clearly, if the meaning of a locution is its use, then to ascertain the meaning of any statement, one should examine the way that people ordinarily employ it. If Wittgenstein is correct, meaning will be exhibited in ordinary linguistic practice. The theory of meaning proposed by Wittgenstein, then, is aligned with his new conception of the role of philosophy:

Philosophy may in no way interfere with the actual use of language; it can only describe it. For it cannot give it any foundation either.

It leaves everything as it is.¹⁷

Practised thus, philosophy would emerge, Wittgenstein famously claims, as a form of therapy—a therapy that he regarded as a remedy for the puzzles generated by the former way of doing philosophy.¹⁸

But what if a philosopher heeds Wittgenstein’s advice, and attends to the way that ordinary speakers use language, only to find that they do not always use language consistently? Wittgenstein argues that correct use is to be judged by the standards of the linguistic community. Even if linguistic practices prove to be inconsistent, the mere fact that language is employed in a social context is enough to dignify it with meaning. If a locution has a use, it has a meaning; and if it has more than one use, it has more than one meaning. In short, it is the linguistic community that establishes what meanings statements have. Language is public, and its use is governed by socially accepted standards. One implication of this is that a private language is incoherent. Language has its meaning because of its public use. Yet in attempting to apprehend the world on the basis of personal sensations (sense data), the logical positivists seemed to require language to be able to refer to purely private experiences. If Wittgenstein’s claims are correct, then logical positivism seems to be premised upon a mistaken view of language.

Wittgenstein’s new theory of linguistic meaning had a profound effect on the attitude of many philosophers towards religious belief. Clearly, people do have religious beliefs and they typically express these beliefs in language. According to Wittgenstein, the mere fact that religious language is used establishes that it has meaning. The philosopher has no business questioning such meaning, or claiming that propositions expressing religious beliefs are somehow deficient in meaning. Instead, the philosopher should simply examine the meaning given in the language religious believers use, and attempt to describe that language: ‘Philosophy simply puts everything before us, and neither explains nor deduces anything.—Since everything lies open to view there is nothing to explain’.¹⁹ In other words, philosophers should focus their attention on the things that believers actually say. And in doing so, criticism is out of place.

¹⁶ ‘For a large class of cases—though not for all—in which we employ the word “meaning” it can be defined thus: the meaning of a word is its use in the language.’ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1988), p. 20 (paragraph 40). The definition of meaning as use is in stark contrast to the logical positivist’s claim that the meaning of a proposition is its method of verification.

¹⁷ *Ibid.*, p. 49 (paragraph 124).

¹⁸ Wittgenstein: ‘What is your aim in philosophy?—To shew the fly the way out of the fly-bottle’. *Ibid.* p. 103 (paragraph 309).

¹⁹ *Ibid.*, p. 50 (paragraph 126).

Wittgenstein's theory of meaning proved to be immensely popular among twentieth-century philosophers, and his influence long outlasted that of the logical positivists. The effect of Wittgenstein's ideas on the way that many philosophers viewed the relationship between reason and religion was almost immediate. It was as if the siege under which modern philosophy had placed religion had suddenly been lifted.

Malcolm on the Groundlessness of Religious Belief

As we have seen, according to Wittgenstein, philosophy could not legitimately be deployed to criticise religious beliefs but only to understand them. This view has an important implication that Wittgenstein did not emphasise: namely, that it is also beyond the legitimate function of philosophy to support religious beliefs. A philosopher would exhibit a misunderstanding of the scope of philosophy if he or she were to seek rational grounds for such beliefs. In other words, philosophers should not seek foundations for beliefs of a religious nature. Norman Malcolm elaborates on this idea by claiming that religious belief is groundless. This claim assumed huge importance within the philosophy of religion in the second half of the twentieth century. What, then, does Malcolm mean when he claims that religious belief is groundless?

Malcolm's non-foundationalism was inspired by an entry in one of Wittgenstein's last notebooks: it is difficult 'to realize the groundlessness of our believing'.²⁰ Wittgenstein's point seems to have been that we hold a huge proportion of our beliefs on the basis of no evidence whatsoever. In other words, we accept a vast number of beliefs simply on trust or without giving them much thought. Moreover, it rarely, if ever, occurs to us to doubt most of these beliefs—unless, that is, our thinking has been contaminated by malpracticed philosophy. As an example of a fundamental belief that most of us simply accept without reflection, Malcolm proposes 'the belief that familiar material things (watches, shoes, chairs) do not cease to exist without some physical explanation', adding that²¹

[o]ur attitude in this matter is striking. We would not be willing to consider it as even improbable that a missing lawn chair had 'just ceased to exist'. We would not entertain such a suggestion. If anyone proposed it we would be sure he was joking. It is no exaggeration to say that this attitude is part of the foundation of our thinking. I do not want to say that this attitude is *unreasonable*, but rather that it is something that we do not *try* to support with grounds. It could be said to belong to 'the framework' of our thinking about material things.²²

The key claim is that significant proportions of our beliefs are embedded within a framework composed of fundamental beliefs that cannot be seriously questioned. Beliefs supported by the framework can be questioned, however, and we may seek justification for them by appealing to the fundamental beliefs themselves. The latter cannot be justified but must be simply accepted. Moreover, according to Malcolm, it is largely our upbringing within a particular human community that determines which beliefs are fundamental to us: 'The framework propositions that we accept, grow into, are not idiosyncrasies but common ways of speaking and thinking that are pressed on us by our

²⁰ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (New York: Harper & Row, 1972), p. 24 (paragraph 166).

²¹ Norman Malcolm, 'The Groundlessness of Belief' in Stuart C. Brown (ed.), *Reason and Religion* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1977), pp. 143f.

²² *Ibid.*, p. 145.

human community.’²³ The sense in which our fundamental beliefs are thought to be groundless should now be clear. They are groundless insofar as they form part of the framework upon which non-fundamental beliefs are based. Groundless beliefs, unlike the non-fundamental ones, are not dependent on evidence and do not require justification.

Malcolm applies this analysis to religious beliefs, claiming that these fall into two categories: the fundamental and the non-fundamental. Beliefs in the first category are insensitive to evidence. They are simply accepted, and hence form the framework that supports beliefs in the second category (which are sensitive to evidence). This analysis of religious belief adheres to Wittgenstein’s stipulations about the legitimate scope of philosophy. Malcolm thus purports to describe two kinds of religious belief that ordinary people hold, even though they may not be aware of the distinction before a philosopher succeeds in pointing it out to them.

Now, Malcolm is occasionally misunderstood when he claims that belief is groundless, for his distinction between the two kinds of belief is often overlooked. His view is that non-fundamental religious beliefs are grounded upon fundamental ones, but the latter are themselves groundless. The significance of this is that, even if it were legitimate for philosophy to criticise certain everyday assumptions, it would be illegitimate for it to criticise fundamental religious beliefs on the basis of their groundlessness. All fundamental beliefs are groundless, on Malcolm’s Wittgensteinian view. Fundamental religious beliefs, like any fundamental belief, should simply be accepted because they are not in need of justification and are not candidates for doubt. People can, of course, still argue about, criticise, and doubt non-fundamental religious beliefs. But to do so presupposes that they first accept the framework that makes possible these critical activities.²⁴ So, if Malcolm is right, fundamental religious beliefs have a special status that protects them from criticism: they are groundless, insensitive to evidence and lacking ultimate justification.

However, not all philosophers find this acceptable. Many feel that religious discourse is not solely justified by its use within a particular community. Rather, in their view, it rests upon a genuine foundation: an omnipotent, omniscient, perfectly good God. And for those who hold that there are genuine foundations for religious claims, it is irrational to hold religious beliefs that are groundless, insensitive to evidence and unjustified. And surely, many would argue, believers are not completely mistaken in seeking some rational grounds for their religious beliefs. For if they were to allow that there could, in principle, be no such grounds, would they not be implicitly conceding an inability to distinguish between beliefs that genuinely tell us something about reality and those that might not? However, a global non-foundationalist could reply that even science is ultimately without foundations. Scientific discourse equally obtains its meaning by its use. Hence, religion no less tells us the truth than science. Nevertheless, a serious problem would seem to remain. If religious beliefs are not rationally grounded, it can seem that there can be no rational grounds for adhering to one consistent set rather than another—a conclusion that would trouble many believers. Admittedly, Malcolm thought that we were only entitled to accept without justification the beliefs that formed part of the framework of thought in which we had grown up. But where does that leave those who have not been brought up to accept any religious framework? Just

²³ *Ibid.*, p. 147.

²⁴ See *ibid.*, p. 152.

as the logical positivists, perhaps, went too far in the evidential demands they laid on religious belief, it may be that Malcolm has also gone too far towards the other extreme. So, I now turn to a position that attempts to occupy a middle ground.

The Middle Ground: Reformed Epistemology

In the last two decades of the twentieth century, a new movement emerged within the philosophy of religion. The central conviction motivating this movement was that it could be rational to hold religious beliefs *regardless* of whether or not arguments in favour of them, or evidence in support of them, are available. This conviction was reminiscent of the ideology of the sixteenth-century Christian reformers. Hence, the movement took the name 'reformed epistemology'. Alvin Plantinga²⁵ is a leading figure in this movement, and in the following we shall principally be concerned with his views.

As we have observed, Malcolm's claim that religious beliefs are not rationally grounded is unacceptable to many believers. And many epistemologists assume that evidence in support of a belief is required if it is to be deemed rational for someone to hold that belief. It is precisely this assumption that Plantinga rejects in an attempt to avoid the worries raised by Malcolm's theory. Plantinga, like Malcolm, questions the cogency of traditional foundationalist epistemology, according to which all beliefs that it is rational to subscribe to fall into one of two categories: they are either (a) self-evident or incorrigible; or (b) derived from, and hence justified by, beliefs that are in category (a). Clearly, religious beliefs fall into neither category. Hence, according to this epistemological theory, it is not rational to hold them. Traditionally, category (a) is taken to provide the foundations for category (b). The solution, Plantinga claims, is not to reject foundationalism, as Malcolm does, but to modify it so that a broader range of beliefs can be regarded as foundational, or as he puts it: 'properly basic'.²⁶ And Plantinga hopes to persuade us that religious beliefs can be properly basic under certain conditions. But first he has to offer a plausible theory about how we might identify properly basic beliefs. Rejecting the idea that a criterion of proper basicity is required before we can begin assessing particular beliefs, he proposes that we

must assemble examples of beliefs and conditions such that the former are obviously properly basic in the latter, and examples of beliefs and conditions such that the former are obviously *not* properly basic in the latter. We must then frame hypotheses as to the necessary and sufficient conditions of proper basicity and test these hypotheses by reference to those examples. Under the right conditions, for example, it is clearly rational to believe that you see a human person before you: a being who has thoughts and feelings, who knows and believes things, who makes decisions and acts. It is clear, furthermore, that you are under no obligation to reason to this belief from others you hold; under those conditions that belief is properly basic for you.²⁷

²⁵ Plantinga has contributed a trilogy to reformed epistemology: *Warrant: The Current Debate* (New York: Oxford University Press, 1993); *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993); and *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000). Plantinga's main arguments are presented in Alvin Plantinga, 'Reason and Belief in God' in Plantinga and Wolterstorff (edd.), *Faith and Rationality*, *op. cit.*, pp. 16–93.

²⁶ Plantinga provides a self-referential refutation of the form of foundationalism he wants to reject. He claims that the thesis stating that all beliefs fall into one or other of these two categories itself falls into neither—thus there must be at least one other category into which beliefs can be classified. See *ibid.*, pp. 75f.

²⁷ *Ibid.*, p. 76.

Notice that, according to Plantinga, under normal circumstances it would be incorrect to claim that the belief that there is a human person in front of one is groundless. Under the right conditions, this belief is grounded in the experience one has had of the person in front of one. So, in Plantinga's view, properly basic beliefs may lack justification in other beliefs while being neither groundless nor irrational.²⁸ The important point is that, if Plantinga is right, a belief can be properly basic even though it is neither self-evident (or incorrigible), nor justified by a self-evident (or incorrigible) belief.

Plantinga, then, attempts to broaden the class of propositions that can be regarded as properly basic to include beliefs that are generated by personal experience. He does not argue that highly abstract beliefs are properly basic, because they are not directly related to our experience. Plantinga concedes that the proposition 'God exists' is abstract, and hence is not a candidate for proper basicity. He proposes, however, that other important religious beliefs should be regarded as properly basic because they are typically generated by the experience of those who hold them. Plantinga provides the following examples:

God is speaking to me.
 God has created all this.
 God disapproves of what I have done.
 God forgives me.
 God is to be thanked and praised.²⁹

Because such beliefs are generated by experience, in Plantinga's view, they can be properly basic. There is a qualification, however. Such beliefs can only be properly basic to whomever has the relevant experience. Nevertheless, if the proper basicity of such beliefs is conceded, then the abstract proposition 'God exists' should be regarded as justified (at least to those people for whom the other beliefs are properly basic). 'It is not', writes Plantinga, 'the relatively high-level and general proposition *God exists* that is properly basic, but instead propositions detailing some of his attributes or actions'.³⁰ Upon this claim stands Plantinga's attempt to find a middle ground between the logical positivist's charge that religious beliefs are meaningless because they are insensitive to observation, and Malcolm's claim that religious beliefs (at least the fundamental ones) are groundless and not appropriate subjects for rational debate. The middle ground occupied by Plantinga purports to view a significant number of religious beliefs as grounded in experience (contra the verificationists), and as rational (contra Malcolm) because properly basic.

Although Plantinga's form of reformed epistemology has been enormously influential, his account of religious belief raises significant problems. One concerns the religious propositions that Plantinga regards as basic for those who have the relevant experience. It may be that the gap between an experience and its interpretation as, say, 'God speaking to me', is wider than Plantinga would allow. The more tenuous the relation between experience and interpretation is thought to be, the less plausible will

²⁸ In his early work, Plantinga regards properly basic beliefs as being justified by, for example, the experience that gave rise to the belief. In his later work, however, he emphasises a distinction between justification and warrant—arguing that beliefs can be warranted even though we are not in a position to recognise that they are justified. Whether a belief is warranted or not is thought to depend on the mechanism for belief-formation through which it was arrived at.

²⁹ See *ibid.*, p. 81.

³⁰ *Ibid.*

seem Plantinga's claim that propositions expressing purported religious experiences are properly basic. Moreover, if the same experience could have a religious and a non-religious interpretation (for example, a psychological one), then Plantinga's claim will seem even less persuasive. Another mooted problem is that Plantinga's account of religious belief can be used to support a number of different and competing religious belief systems. Plantinga's characterisation of proper basicity would seem to commit him to holding that the beliefs of a variety of religious faiths may be rational.³¹ This is not a conclusion that Plantinga, as a Christian exclusivist, would be willing to accept. Malcolm's position left no grounds for rationally preferring one religion to another (one was expected to embrace whichever tradition within which one was brought up); it seems that Plantinga has arrived at the same impasse. How is one to judge between rival religious belief systems? Plantinga must surely resort to arguments if he wishes to promote his own religion—Christianity—as rationally preferable to others.

Conclusion

We have examined some of the challenges posed to religious belief by twentieth-century philosophers and considered some of the responses to these challenges developed by philosophers sympathetic to theism. The most powerful criticism was mounted by philosophers influenced by positivism who argued that experience does not (or never could) support rational belief in the existence of God.

In an effort to circumvent this criticism, Malcolm—following Wittgenstein—claimed that religious belief was groundless. Many, however, found this position unsatisfactory because it seemed to entail that the holding of religious belief could not be rationally justified; a conclusion that flies in the face of most traditional religious teaching. And such attempted truce between philosophy and religion thus came with too high a price attached: religious belief could be neither criticised nor ultimately supported by philosophy. This conclusion was unwelcome to many religious thinkers who feared that religion would simply cease to be relevant if it could not be rationally defended. One response to this problem was that advanced by reformed epistemology. As we have seen, thinkers within this movement attempted to reconfigure the relationship between faith and reason by introducing the notion of 'properly basic beliefs'.

It is clear then that, by the end of the twentieth century, the relationship between religion and philosophy was no longer constituted simply by the open conflict typical of the earlier part of the century. Indeed, in responding to the challenge of positivism philosophers of religion generated new ways of conceiving the relationship between faith and reason, ways which, despite their own problems, have been creatively deployed in defence of theism.

³¹ Plantinga might appeal to the Calvinist notion that we have a God-given disposition to believe certain propositions, adding that we are disposed towards the beliefs of one tradition rather than those of another. There would, however, seem to be little evidence to support this claim. Moreover, even if we have such a disposition, it is unlikely to be fine-tuned enough to allow us to discriminate among religions that share a significant number of beliefs, as do Judaism, Christianity and Islam. See *ibid.*, p. 80.

Сергей В. Роганов

Институт Философии Российской Академии Наук, Москва

Смерть и предел человека в современной культуре

Death and Limit of Human Being in the Modern Culture: Not so long ago phenomenon of death was fundamental dimension of human being for continental philosophy. After Second World War postmodern culture deconstructed the “Subject” and the Age of Enlightenment’s values and the phenomenon of death also. It turned into the language game, metaphor, in other words, moved into the space of texts and linguistic. — Now people in developed societies behave as if death does not exist. The main hidden barrier to the investigation of human mortal nature – “shame of death” (F. Aries). People shame of aging and therefore death and avoid them. In the modern world there is a domination of technological immortality’s logic, i.e. aging/death is considered as a fatal mistake of Nature, which may be and must be corrected. — Collapse of the Soviet communist system was the accomplished logic of immortality of limit-less man, who encountered inevitability of absolute historical and cultural limit. Unfortunately, phenomenon of death of the Soviet and post-Soviet person remained without serious attention of both Russian and West culture. — However, from my point of view, logic of Soviet “mangod”, Soviet ideology and empire’s collapse hold answers on most cardinal issues of modern period of world history. The matter is not the returning to the religious values, but next step to the image of mortal being and, therefore, to the mortal human being, who is aware and demand human limits in practice.

Не так давно феномен смерти был фундаментальным измерением бытия человека в континентальной философии. После второй мировой войны культура постмодернизма деконструировала субъект и ценности эпохи Просвещения, а вместе с ними и сам феномен смерти. Последний превратился в языковую игру, метафоры, словом, переместился в пространство текстов и лингвистики. — В настоящее время по выражению Филиппа Арьеса, общество ведет себя так, будто смерти не существует. Главное скрытое препятствие к исследованию смертной природы человека – стыд смерти (Филипп Арьес). Смерти, а, следовательно, и старения, стыдятся и избегают. В современном мире господствует логика технологического бессмертия, т.е. представление о старении/смерти как фатальной ошибке природы, которая может быть и должна быть исправлена. — Коллапс советской, коммунистической системы представлял собой завершённую логику бессмертия безграничного человека, испытывавшему неизбежность абсолютного предела. К сожалению, феномен смерти в советской и пост-советской культуре остался без серьёзного внимания, как российской культуры, так и западной. — Однако, на мой взгляд, логика советского человекобога, советской идеологии и крах империи таят в себе ответы на самые острые вопросы современного этапа развития мира. Не возвращение к ценностям религиозного мирознания, а следующий шаг вперед к образу смертного, а, значит, сознающего и требующего на деле свои пределы человека.

Любой шаг прогресса, любой шаг просвещения и экспансии европейской системы ценностей, любые мировые войны представляли собой своего рода восстание

против христианской религии, христианских догматов. И познание, и практика человека высвобождались от вековых христианских запретов и догм и, чаще всего, путем насилия и разрушения. Но почему феномен смерти, проблемы отношения человека к персональной смерти так важны для понимания и осмысления в христианской/постхристианской культуре?

Следует вернуться к тексту Библии и рассмотреть основные события грехопадения и наказания, – в них мы без труда узнаем основные этапы европейской истории, включая настоящий.

Как известно, люди были сотворены бессмертными и поселены в рай. Одним из запретов был запрет на употребление в пищу плодов с дерева, которое растет в центре рая. Однако сатана предложил женщине отведать плодов с дерева, которое среди рая (Библия, «Бытие» 3,1-5).

«2 И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть,

3 только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть

4 И сказал змей жене: нет, не умрете,

5 но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло».

Отсюда, по сути, берет начало континентальная (европейская) философия. И, именно в облике мыслителя, философа происходит первое восстание человека перед Богом, или, иными словами, бог начинает умирать, а первые европейские человекобоги – философы начинают свой путь. Смерть, как бессилие, бессилие познавать добро и зло и именно последнее ставится первой мишенью человека в борьбе с религией. «Я мыслю, следовательно, существую» – становится основой нового образа человека на несколько столетий. Я, свободный и самодостаточный, возможен, как познающий добро и зло.

Христианская парадигма «бессмертная душа-смертная плоть» последовательно преобразуется в новоевропейский дуализм Декарта. Главное, что необходимо подчеркнуть, – сознание/мышление/познание остаются бессмертными. Разум, по выражению Гегеля, – отблеск божественного, не знает преград в своих стремлениях познать, переосмыслить с чистого листа мир истории и человека. Смерть касается только тела, но разум онтологически бессмертен, именно поэтому возможно познание добра и зла, коль последнее приравнивается, по сути, к божественному акту – «вы будете, как боги, знающие добро и зло». Созаем ли мы это или нет, «бессмертное», или «божественное» измерение разума и воли правилом миром культуры.

Событие же смерти превращается в мгновенное прекращение существования организма свободного индивида, которое сознают, о котором размышляют, которое остается скрытой или тайной угрозой человеческой свободе и всемогуществу, но которое остается не только недоступным, но и невозможным для свободного сознания. Опыт смерти не просто трансцендентен для сознания. Старение, и, значит, смерть – атрибут организма. Смерть сознания невозможна, – оно может слабеть, но лишь потому, что слабеет тело, оно может болеть, но лишь потому, что тело дарит человеку немощь, но оно (сознание) не может умереть, его (сознания) смерть/исчезновение лишь последствия старения/исчезновения организма.

Скрытые пружины восстания против бога/смерти бога раскрывают движение свободного человека к следующему этапу «смерти»/утраты бога – индустри-

альному атеизму. На смену свободному познанию идет свобода воли, свобода действия. Мартин Хайдеггер называл эту эпоху «эпохой смерти бога». Впервые за столетия развития человеческой свободы, требование бессмертия открыто появляется в новой культуре. Требование/поиск бессмертия и героический вызов смерти – по-другому человекобог и не мог поступить. Человекобог и бессмертие – облик героев конца XIX - первой половины XX века.

Сатанинское искушение познать добро и зло и стать, как боги завершилось трагедиями мировых войн первой половины XX века. В самом деле, смерть была инструментом прошлого столетия. Новая историческая эпоха «сверхчеловека» (Ф. Ницше) в Европе и «человекобога» (Ф. Достоевский) в России требовала смерти старого, религиозного, по-христиански смертного человека. Ни одна философская школа не могла обойтись без смерти как таковой. Более того, смерть была фундаментальным измерением бытия человека в работах таких известных континентальных философов как М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Унамуно, К. Ясперс. Но, что более важно для нас, – эта смерть имела свое особое значение, – собственно говоря, это не была смерть в современном смысле этого слова, – все виды спокойной, обыденной смерти в собственной кровати, в кругу своих близких были отнесены в одну область и названы «естественной смертью». Философия презирала естественную смерть как то, что принадлежит телу, но остается невозможной для свободного духа/сознания. Философия принимала только жертвоприношения и жертву или угрозы быть убитым, или смерть как пограничную ситуацию, т.е. достойную смерть для сверхчеловека или человекобога: для солдат вермахта или Красной Армии, для диссидентов, для тех, кто был в оппозиции тоталитарным режимам.

С легкой руки философии героического индустриализма, культура вспомнила, что смерть, размышления о смерти – отправная точка философии и практики. И, коль мышление и практика несут на себе печать бессмертия, познание перед лицом не-у-местной смерти, а не перед богом, заняло центральное место в самой философии. На первый взгляд, философия, сам человек, начинались с осознания фундаментального события – смерти. «Бытие-к-смерти» (М. Хайдеггер), «влечение смерти» (З. Фрейд), «нужда смерти» (М. Унамуно) определяли саму возможность присутствия человека на Земле.

Это погружение мысли в событие смерти скрывало, на самом деле, погруженность человека в созерцание собственного бессмертия. Именно поэтому не отношение к смерти, а отношение к собственному бессмертию занимало, в действительности, континентальную философию индустриальной эпохи. «Бытие и время» Мартина Хайдеггера до сих пор является своего рода «библией» для исследователей феномена смерти. Интерпретации «бытия-к-смерти» посвящено сотни и тысячи трудов многих философов. Однако, «то, что открыто Dasein, есть только бытие направленное к смерти, бытие, обреченное смерти и никогда, по сути, не умирающее, как замечает Деррида, бессмертное бытие»¹. Именно поэтому биологическая смерть выступала своего рода символом бессмертия для прежнего человека. Наказание смертью человека значила, прежде всего, наказание

¹ «Смерть в деконструкции», Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001.

бессилием бессмертного перед лицом вечности, но именно всемогущество разума и воли утверждал сверхчеловек/человекобог в первой половине XX века. Бессилие бессмертного только утверждалось гордым вызовом неподвластному событию мгновенной смерти.

Героическая смерть человекобога и ослепление собственным бессмертием были отвергнуты самой историей. Времена прошли – нет мировых войн, нет революций. Наступила постиндустриальная эпоха, или, иными словами, господство общества потребления. Интерес культуры к человеческой смерти строго ограничен сферой здравоохранения, – по иному потребители просто не могут мыслить и действовать. С этой эпохой господства общества потребления связаны такие исторические феномены как старение обществ и резкое снижение уровня рождаемости. Говорим ли мы о северо-американском континенте или о Японии, – старение обществ – настоящее развитых стран. И вновь, на настоящем этапе развития история человека вновь идет проторенным путем, возможно даже до конца не сознавая, что все еще остается в младенческом состоянии, – в парадигме христианского мирозерцания, точнее слепого восстания против христианства.

Прежняя героическая смерть человекобога канула в лету. Но и сами представления о сущности и содержании смерти человека радикально трансформировались. Так же, как не существует человека «вообще» (Гегель), не существует и смерти «вообще». Каждая эпоха, каждая культура имеют свои собственные представления о смерти, ее понятие и критерии. Господствующее у нас понятие смерти – «биологическая смерть» тоже имеет свою историю, – оно сложилось в эпоху перехода от Возрождения к Новому времени.

Появление и стремительное развитие биотехнологий со второй половины XX века, потребовало радикального пересмотра вековых традиционных критериев и понятия смерти. Или, иными словами, развитие биотехнологий стало возможным во многом благодаря открытости человека к новому осмыслению своего бытия, и, соответственно, феномена смерти человека. В современной науке смерть представляет собой процесс с достаточно размытыми параметрами. Таким образом, за последние 50 лет традиционное понятие и критерии смерти (трансцендентность, мгновенность, необратимость, «телесность», или биологические критерии) радикально трансформировались, и в настоящее время культура стоит перед необходимостью философского анализа не только феноменов старения и смерти, но и целого бытия человека.

Радикальная трансформация традиционного феномена смерти раскрывает главную движущую силу потребительского общества. Из пустого, недоступного мгновения, смерть становится точкой в конце процесса умирания, а последнее, – итогом процессов старения человека, – не мгновение исчезновения занимает человека настоящего, а именно те процессы развития человека, которые завершаются исчезновением в итоге. Теперь старение, а с ним и смерть, могут быть уничтожены для каждого руками новых технологий и прогресса.

«22 И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно.»

Человек простер руки и хочет взять плодов от древа жизни и вкусить вечности и стать бессмертным.

Смерть как процесс, а точнее, процессы старения, умирания и смерти отражают фундаментальную черту потребительского общества в целом. Человек отказывается от старения в пользу долголетия, подчас в пользу радикального prolongирования жизни вплоть до потенциального бессмертия. «Стареть» в обиходе, – значит быть неудачником, быть смертным, значит позволить себе выйти из круговорота воспроизводства потребления в современном мире. Потребление и его воспроизводство само по себе представляет своего рода «вечный двигатель» современного сознания.

Одновременно с этим, происходит отказ от возможной затраты себя в будущих поколениях, – угроза резкого снижения уровня рождаемости, сокращение среднего количества детей на одну семью, отказ, в целом, любых затрат, ускоряющих процессы старения, и, следовательно, отодвигающие потенциально бессмертие. Я подчеркиваю связь между увеличением продолжительности жизни и снижением уровня рождаемости в современных обществах, поскольку, на мой взгляд, эти процессы представляют собой две стороны одной медали.

Как известно, смерть (т.е. старение и прекращение существования) появляется на стадии возникновения многоклеточных организмов в процессе эволюции. Можно сказать, что старение/смерть являются платой за возможность полового размножения. Не будем останавливаться на всех сложностях эволюционистских теорий старения и отбора, – когда добровольная кастрация становится одним из видов сервиса, помогающим человеку (мужчине) отодвинуть признаки старения организма в современном мире, когда отказ иметь детей (или много детей) в пользу возможной карьеры заставляет женщин искать любые способы избежать не только беременности, но и нормального, здорового секса, связь между старением общества и снижением рождаемости приобретает знакомые очертания «эпохи смерти бога».

«16 Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою». И далее. «17 Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, ... со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей;... 19 в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься.»

Общество потребления требует безболезненного вынашивания и рождения детей. Когда искусственное созревание плода станет возможным благодаря новым технологиям, услуги суррогатных матерей, вынашивающих абсолютно чужих детей, канут немедленно в Лету. «В болезни», т.е. дорогой старения возможно продолжение рода своего. Не сотворение из праха или ребра мужчины, а путем старения, увядания, умирания человек может продолжать свой род.

Не познание добра и зла, а бесконечный круговорот потребления, не героический вызов недоступной смерти, а бесконечная погоня за долголетием и бессмертием: экология, фитнес, здоровое питание, достойные человека условия труда и отдыха, – система ценностей человека радикально трансформируется в постиндустриальную эпоху. Никто не желает питаться со скорбью, – эта честь передается многочисленным мигрантам из развивающихся стран. Никто не желает в поте лица есть хлеб, дожидаясь неизбежного возвращения в землю.

Таким образом, как бы радикально не изменялась система ценностей нового мира, человек продолжает последовательно оспаривать свое беспредельное

могущество у призрачного мира религии, христианских догматов веры и не перед лицом неизбежных старения и смерти, а уничтожая их посредством достижений биотехнологического прогресса.

В современной науке смерть представляет собой процесс с достаточно размытыми параметрами, и, соответственно, критерии смерти и сама констатация факта смерти представляют собой, по мнению наиболее радикальных новаторов, точку, поставленную произвольно руками науки и медицины на линии жизни. Но, если эту последнюю точку ставит не природа, а медицина, если благодаря достижениям науки человеческий организм утрачивает прежние биологические, т.е. «смертные» рамки, то, возможно, сам по себе факт смерти не более чем нелепая, фатальная ошибка природы?

Крионика, нанотехнологии с каждым днем все больше проникают в повседневную жизнь современного общества. Набирают силу и такие новые направления науки как геронтология, исследования биологических процессов старения и, соответственно, технологий омоложения; исследования в области клонирования выходят на свет из закрытых лабораторий и институтов. Появился и новый эликсир бессмертия – «стволовые клетки» и новые мифы о чудодейственных результатах лечения препаратами, изготовленных на основе тканей человеческих эмбрионов, полученных в результате абортов.

В настоящий же момент развития истории культура ведет себе не так, как будто смерти не существует, а так, как будто смерть может быть и должна быть уничтожена. Таким образом, вновь, не смерть или отношение к возможной смерти господствуют в сознании общества и индивида, а отношение к возможному *бессмертию* становится реальностью в повседневной жизни развитых стран. Если Николай Федоров на рубеже XIX-XX веков мог только мечтать о всеобщем воскрешении на земле с помощью науки, то современные сторонники «земного бессмертия» опираются уже на осязаемые результаты развития современных технологий.

В последнее время можно слышать предупреждения в адрес сторонников радикального продления жизни/бессмертия старые слова: «Не надо пытаться играть в богов!», мы возвращаемся к логике индустриального атеизма и героического бессмертия. «Давайте играть в богов!» – призывает трансгуманизм и имморталисты новые поколения. Новый человекобог заявляет свои права в современном мире. Но очень необычный человекобог.

Впервые человекобог появляется в романах Федора Достоевского. В образе «логического самоубийцы» Кириллова идея человекобога выходит, наконец, из тени спокойного, отстраненного философского мышления. «Почему я должен умереть?» – да, это исходная точка, фундаментальный вопрос всей западной философии прошлого века. Конечно, герои только и могут спрашивать «Почему я должен умереть?» и находить ответ, но был человек, который знал иной смысл новой человеческой смерти, не только спрашивал, но и своим поступком дал окончательный ответ:

«Я обязан застрелиться, потому что высший пункт моего своеволия, – убить себе своими руками.

Но вы не единственный, кто убивает себя, самоубийц много.

У них была причина. Но сделать это без всякой причины, просто из-за своеволия, я один.»²

Кирилов, один из главных героев романа Федора Достоевского «Бесы», – логический самоубийца. Считается, его судьба – зловещий символ для тех, кто поверил в смерть бога, кто решил, что должен следовать своей собственной дорогой, кто решил разрушить старый христианский мир и заменить бога новым, сильным сверхчеловеком (или, как говорил Достоевский, – человекобогом). Разумеется, можно рассматривать «метафизику» Кириллова в традиционных ипостасях философии прошлого столетия, – феноменология, экзистенциализм, герменевтика, постструктурализм, и было немало интерпретаций этой логики, утратившей автора, – просто человека. Но теперь, после краха богочеловечества на постсоветском пространстве, мы замечаем иные смыслы в нелепой, парадоксальной логике:

«– Если бога нет, тогда я бог.

– Постойте, я никогда не мог понять этот ваш пункт: почему вы бог?

– Если бог существует, тогда вся воля – его, а из его воли я не могу. Если его нет, тогда вся воля моя, и я обязан заявить своеволие.»³

И именно необходимость осуществления смерти – ускользнувшая идея «метафизики» логического самоубийцы – Кириллов добавляет незадолго до вполне возможной возможности смерти в облике самоубийства поразительные слова, так и пропущенные философией, слишком занятой интерпретациями бесконечных текстов и потому неспособной на настоящий поступок.

«Сознать, что нет бога, и не сознать в тот же раз, что сам богом стал – есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь – ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет? Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать. Я еще только бог поневоле и я несчастен, ибо *обязан* заявить своеволие. Все несчастны, потому что все боятся заявлять своеволие. Человек потому и был до сих пор так несчастен и беден, что боялся заявить самый главный пункт своеволия, и своевольничал с краю, как школьник. Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь.

Страх есть проклятие человека... Но я заявлю своеволие, я обязан уверовать, что не верую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу. *Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически* (курсив мой – С.Р.); ибо в теперешнем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без прежнего бога никак.»⁴

Разумеется, для XIX века, как и для первой половины XX века мысль об изменении физических характеристик человеческого организма была абсурдна. Особенно в контексте необходимости принятия и «осуществления» собственной смерти для человека эпохи смерти бога. Но в настоящее время, глядя на достижения прогресса в сфере биотехнологий, когда не только «Субъект», но и традиционный человеческий организм человека мертв, т.е. может представлять собой систему искусственных и естественных органов и тканей, абсурдное, парадоксальное заключение логического самоубийцы обретает совершенно иной, парадоксальный смысл.

Да, мы можем сказать, – современный человек «переродился» физически, оставаясь в то же самое время тем же самым фактически «бессмертным» челове-

² Ф. М. Достоевский, «Бесы», М., Вагриус, 2005, С. 427.

³ Ф. М. Достоевский, «Бесы», М., Вагриус, 2005, С. 428.

⁴ Ф. М. Достоевский, «Бесы», М., Вагриус, 2005, С. 429-430.

ком, т.е. человеком, для которого его собственная смерть не более чем «невозможная возможность» (Ж. Деррида), которую теперь можно не только обойти, но и уничтожить, как таковую – современные нанотехнологии, исследования в области продления жизни дают надежду на то, что в ближайшем будущем мы можем вкушать плоды собственных безграничных возможностей, и вновь отодвинуть прежние старость и смерть в историю культуры.

Человекобог, стремившийся открыть двери будущему и призывающий принять смерть гордо и спокойно, как прежние боги и современный потребитель, ускользающий любимыми силами и средствами от традиционного человеческого облика. Мы как будто сталкиваемся с нелепым парадоксом – смерть, как потребность свободного человека, то, что представлялось естественным для человекобога Достоевского, превратилось в бессмыслицу для современных «бессмертных» людей.

Безусловно, современная ситуация России – повод к размышлениям, так же как всеобщая переоценка ценностей в мире христианской культуры. Но не борьба с давным давно умершим тоталитаризмом Сталина занимает умы российского общества. Сейчас проблема возникла совершенно парадоксальным образом – чем безграничнее представляются нам возможности человека, тем чаще мы начинаем задумываться не просто о пределах человеческих, но о возможности реализации собственных пределов, т.е. тем чаще мы начинаем требовать собственные пределы. Не так давно беспредельное могущество коммунистического режима и человекобога подошло к концу. Это событие истории не осталось для нас главой из учебника, а стало повседневностью, где каждый, так или иначе должен был сделать выбор: либо продолжать безграничное, беспредельное движение в новом мире, либо отступить в сторону, уступая дорогу новому миру. Окончательное разрушение СССР, гигантская миграция населения, разграбление экономического потенциала поставило новую Россию на грань катастрофы и только в последние пять-шесть лет общество начинает возвращаться к осмыслению необходимости пределов человеческому могуществу.

Речь идет не о прекращении/уничтожении тех или иных процессов – мышления, практики, то, что являлось основой действия человека XX века и в культуре и политике. Для всех нас в мире «внешние границы» отступают повсюду, человек рано или поздно преодолевает их, в том числе и внешнюю границу своего существования – биологическую, естественную смерть. Но внешние границы это отнюдь не пределы, т.е. то, что позволяет каждому живому существу выступать необратимо определенным существом, т.е. таким, которое благодаря этой определенности способно завершать собственное развитие и уходить.

Проблема человеческого предела – новая для нас, недоступная прежнему мышлению система отсчета. Мы говорим о потребности оставаться самими собой на постсоветском пространстве, не покидать себя самих, не покидать собственную конечность, «ограниченность» в погоне за новыми поколениями. Человеческий предел – стремление не избегать себя, не страшиться своего, но принимать все в себе от начала и до конца. Это стремление всегда оставаться у самого себе, в своем времени только и позволено реализовать от начала и до конца все то, что мы называем своим целым, своим собственным; раскрыть, сделать доступным словам и мыслям все то, что мы называем «тайниками» сознания, «изнанкой» поступков и мыслей.

Мы начинаем «требовать» человеческой смерти, понимая это требование, прежде всего, как попытку увидеть иной человеческий образ, свой собственный образ. Предел – быть всегда самим собой и с собой, в своем собственном настоящем, ни упуская ничего, не устремляясь бесконечно в будущее, но оказываясь постоянно только в настоящем и не «застывая» в прошлом, не застывая в воспоминаниях и ритуалах повседневности. Потребность предела есть потребность принять собственную смерть гордо и спокойно, как прежние боги, по выражению човекобога Кириллова.

Но это уже совершенно другая смерть, другой облик смертного/предельного/конечного человека...

Прежде всего, следует окончательно отойти от представления о человеческой смерти, как мгновенном событии нашей «природы», либо как естественном (природном) событии, открывающем человеку путь в иное «сверхчувственное» измерение. Такая смерть есть не более чем скрытое бессмертие. Событие смерти, его реализация принадлежит человеку. Но смерть не значит «исчезновение» – прекращение важнейших биологических функций, естественная смерть.

Смерть человека не тождественна биологической смерти, это очевидно, так же как и человеческие пределы не тождественны внешним, природным границам человеческого существования. Иными словами, человеческая смерть не тождественна факту исчезновения человека из «земных» пространства и времени и разнобразному осмыслению отношений к этому факту.

Человек конечен. Иными словами, человек – история, т.е. нечто рождающееся, развивающееся и приходящее к концу, история, развернутая в пространстве и во времени. Никто не станет сейчас утверждать, что человеческое рождение – мгновенный процесс слияния сперматозоида и яйцеклетки. Рождение человека – также конечный процесс, развернутый в пространстве и во времени – детство, отрочество, юность, зрелость. Но человеческая смерть, смерть конечного существа также конечна, т.е. имеет начало и конец. Человеческая смерть – не мгновение, а длительность, история, которая начинается задолго до «естественного исчезновения», которая разворачивается, развивается, принадлежит человеку на его земном пути и только таким образом доступно «осуществлению» самим человеком, может выступать пределом индивидуального развития, пределом целого, который человек на своем земном веку способен раскрыть и реализовать.

Человеческая смерть – абсолютно иное, чем жизнь, необратимая история, иными словами, человеческое присутствие разделено в себе самом на два совершенно иных, противоположных процесса, или, говоря языком философии – «бытие» и «небытие». Небытие человека возможно не как некий сверхчувственный, «запредельный» мир, не как превращенная форма биологической деструкции – гниение, распад, разложение и т.д., а как реальное земное измерение человеческого *присутствия*. Правда, никто не может миновать, избежать собственного исчезновения в конце-концов, как и никто не может пребывать чистой «естественной смертью», но каждый присутствует, в конце-концов, собственным небытием, необратимыми старением и умиранием; каждому доступен его собственный мир смерти, как земная история его человеческого присутствия, «земное» небытие.

Возможно, теперь мы только и подступаем к собственно проблеме человеческой смерти, когда, отступив от факта естественного исчезновения, начинаем рассматривать нечто, принадлежащее человеку, не просто принадлежащее, а то, что представляет такую же необходимую, фундаментальную предпосылку человеческого присутствия в мире как жизнь. Жизнь и смерть, но смерть как единый процесс старения и умирания – две формы человеческого присутствия в мире, то благодаря чему он является в «земном» пространстве и времени, проходит свой путь и исчезает, в конце-концов.

Мы разрушили все пределы: человека, истории, культуры. Мы только и можем передвигаться, разрушая границы, мы понимаем друг друга только в междисциплинарном поле. Мы бросили вызов биосфере. Мы научились клонировать себе подобных. Мы разрушили смерть как унитарный феномен и теперь можем бросить вызов естественной смерти, – это требование общества потребления, и мы стремимся лишить человека его собственной смерти всеми средствами – без сомнения, современная мания по поводу бесконечного продления жизни есть лишь другое выражение наших проблем с принятием смерти, но это только первый шаг, – мы действительно ищем технологии, которые помогут нам устранить старение, умирание и саму смерть.

Вся наша пост-христианская история есть история преодоления человеческих пределов. Сама мысль о возможной смерти унижала свободного, сильного, самодостаточного человека начала прошлого века так же, как бесконечно раздражает свободного, сильного безграничного потребителя нового тысячелетия. Способны ли мы по-иному посмотреть на пределы собственного могущества, на фундаментальные пределы современного «своеволия»? Способен ли современный человек по иному постичь свое смертное существо?

В ответах на эти вопросы кроются главные препятствия на пути к самому себе современного человека. Отрицая необходимость собственных старения и смерти, человек по-прежнему остается бездумным сверхчеловеком, которого, в конечном итоге, ждет крах, так же как обернулась крахом история тоталитарных режимов в прошлом столетии. Задача мысли на настоящем этапе нашей истории должна заключаться в осмыслении природы современного смертного (т.е. предельного) человека, и, соответственно, конечности технологического прогресса и культуры в целом.

Теперь, осмысляя постсоветский опыт смерти беспредельного могущества человека, мы получаем возможность увидеть совершенно по-иному свой новый образ, образ, не лишенный итога, конца, завершения в действительности, независимого от того, сознает человек это или нет. Мы получаем возможность действовать в новом этапе человеческой истории, в том, что, относится к необходимым рождению и смерти культур или народов, если мы действительно хотим говорить о множественном мире.

Но, теперь, осмысляя пределы своего недавнего безграничного могущества, получаем возможность действовать в настоящем, располагая собственными необходимыми пределами, располагая такой точкой зрения, которая, развертываясь, как определенная система отсчета, в какой-то момент перестает быть таковой, т.е. выходит за границы собственной определенности, с необходимостью раскрываясь парадоксами и противоречиями.

Мы получаем, далее, перспективу осмысления способности человека к познанию, понимая теперь пределы познания, языка, в целом – сознания как процессы, с необходимостью развивающиеся и тем самым предполагающие “прекращение” процесса познания; такое “прекращение”, которое выступает не внешней границей, не ограниченностью любой субъективной точки зрения, но имманентной составляющей любого сознательного процесса, то, что позволяет ему без конца следовать настоящему. История поиска, создания новых ценностей, либо «переоценка» ценностей иных культур представляется как процесс, который оставляет себе право к покою, саморазрушению, открывая путь совершенно иным, новым направлениям.

И, наконец, последовательно развивая собственную точку зрения, мы получаем возможность “спокойно” исследовать необходимый итог собственных усилий, то, что, в конце концов, с необходимостью развернется в совершенно противоположный процесс, возможный в реальности как процесс саморазрушения, когда собственная деконструкция позволяет подводить итог осмысленному. Любые замыслы конечны. Они не просто конечны, т.е. уходят со временем в историю, но они должны становиться конечными, чтобы обрести реальные очертания, формы в современном мире.

«Создать можно все, что угодно, но созданное являет себя в наших руках целым и завершенным, приступая к спокойному саморазрушению, несмотря на безумные человеческие попытки удержать непротиворечивые, ясные, никому не нужные истины. Угасая бессмыслицами и хаосом, системы отсчета покоряют эпохи и человечество, позволяя и познавать, и действовать.»⁵

⁵ С. В. Роганов, «Евангелие человекобога. Посмертно. Собственноручно», АСТ, 2005, С. 298.

Wolfgang Speyer

Institut für Klassische Philologie, Salzburg

Zur theologisch-philosophischen Bedeutung des Lichtes

„Von dem allerersten Werden
der unendlichen Natur,
alles Göttliche auf Erden
ist ein Lichtgedanke nur.“

F. Schiller, Die Gunst des Augenblicks V. 21-24

Zum Menschen als Lichtwesen

Im Menschen als dem Träger bewussten personalen Lebens, das sich in Raum und Zeit entfaltet, lebt ein Ahnen jenes Geistes, der ihn und das Universum durchpulst. Dieser Geist ist reines Bewusstsein, reines Leben, reine Macht. Dabei ist die hier gemeinte Reinheit in einem herausragenden Sinn zu verstehen, in einem Sinn, wie er in der Realität der raum-zeitlichen Welt nicht vorkommt und auch nicht vorkommen kann. Damit übersteigt der absolute oder göttliche Geist das Universum und seine Erscheinungen den Menschen miteingeschlossen. Alles, was der Mensch sinnenhaft wahrnimmt und geistig erkennt mit Einschluss seiner selbst, ist zugleich Ausdruck des reinen oder absoluten Urgeistes. Dieser Urgeist ist der Anfang, die Mitte und das Ende des räumlich-zeitlichen und bedingten Universums, das unter dem Gesetz von Werden und Vergehen und damit einer inneren Gegensätzlichkeit steht. Der Urgeist aber übersteigt wesentlich diese Welt des Bedingten und Gemischten, der sinnhaften aber auch der geistigen Wahrnehmung und des Erkennens.

Die Wirklichkeit des absoluten oder göttlichen Geistes ist auf Ausdruck angelegt. Dieser Ausdruck zeigt sich in den rhythmisch geordneten Erscheinungen der raumzeitlichen Wirklichkeitsebene, also in den sinnhaften Erscheinungen der Schöpfung – biblisch ausgedrückt – oder der Physis / Natura – griechisch/römisch formuliert. Das Wunder des Lichtes ist aber in der Ordnung dieser wundersamen Schöpfung oder Natur die wohl herausragendste und zentralste Erscheinung.

Wenn das Viele als das sich in der Zeit und im Raume weiter Differenzierende auf die geschaffene Einheit des Alls zurückweist, die sich in der zentralen Vorstellung von dessen einem Anfang verdichtet¹, so ist dieses Eine im Anfang der Schöpfung wohl das Licht; denn dieses zeigt sich als der erste und der am meisten entsprechende Ausdruck des geheimen göttlichen Geistes. In diese Richtung weist auch der erste Schöpfungsbericht des Buches Genesis: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde und am ersten Tag der Welt Licht und Finsternis².

¹ W. BEIERWALTES, Art. Hen: Reallexikon für Antike und Christentum (RAC) 14 (1988) 445-472.

² Gen. 1,1-5. Ähnlich verbindet der Evangelist Johannes Leben und Licht mit dem göttlichen Geist aufs Engste (1,1-5.9); s. u. Anm. 19.

Als der göttliche Geist Wesen erscheinen ließ, die ihn bis zu einem gewissen Grade erkennen und ihm in dieser Beziehung des bewussten Wissens ähnlich sein sollten, war es wieder das Licht, das nun als Licht des Erkennens, d. i. der Lichtwerdung des Bewusstseins, am Anfang der Tätigkeit des von der Gottheit geleiteten menschlichen Geistes stand. Den Augen des Leibes entsprach nunmehr ein seelisch-geistiges Organ im Menschen: das Auge des erkennenden Geistes. Beide Arten von Augen vermögen allerdings nur im Medium des Lichtes ihre Aufgabe zu erfüllen³. Insofern ist eine wechselseitige Einwirkung zwischen dem Göttlichen als dem Träger eines absoluten Lichtes und dem Licht der Himmelskörper sowie dem Licht der Geist-Seele erkennbar. Eine vertikale Stufung zeigt sich in dieser Abhängigkeit vom göttlichen unbedingten Anfang: Wie das Erkennen des menschlichen Geistes über dem Wahrnehmen seiner Sinne steht, so überragt das geistige Licht das durch den Augensinn vermittelte Licht. Damit gibt es ein Oben und ein Unten, wobei Oben und Unten nicht als Koordinaten des Raumes zu verstehen sind, sondern als eine transzendente oder ideale Ordnung. In der Erscheinungswelt stellen die Zweiheit von Himmel und Erde und die Zweiheit von Tag und Nacht diese Ordnung ebenso dar wie die Zweiheit der beiden Arten von Licht: Über dem Licht der Himmelskörper steht so das Licht des Geistes, der Geist-Seele.

Die Richtungen Oben und Unten aber sind aufeinander bezogen. Aus dem Zentrum des göttlichen Einen oder des einen Göttlichen gehen Raum und Zeit, Himmel und Erde, Tag und Nacht und damit das Licht und die lichterfüllten Wesen hervor: Zum einen sind dies die Himmelskörper, zum anderen die Engel, geordnet nach ihrer verschieden dichten Licht- oder Geisterfülltheit. Ihnen wächst eine Pyramide aus dem Dunkel der Erde, von unten, entgegen: die Wesen der Erde, die Pflanzen und Tiere und an deren Spitze der Mensch. Sie alle sind auf das Licht der Himmelskörper angelegt, da sie selbst lichterfüllt sind. Der Mensch ist zwar ein Gewächs von unten, ein Gewächs der dunklen Erde, wie sein Leib erweist, der nach dem Tode wieder zu Erde wird, aber er ist, wie sein Bewusstsein zeigt, für das Licht aus göttlichem Reich geöffnet. So besteht der Mensch aus Himmlischem und Irdischem und kann sich auf Grund der ihm geschenkten Freiheit dementsprechend verhalten. Deshalb ist auch sein auf das Göttliche angelegtes Erkennen immer wieder durch Wähnen und Irren verschattet. Der Mensch sucht mehr als er findet und wähnt mehr als er ahnt. Er weiß, dass das Ziel seines Strebens und Handelns niemals nur im Irdisch-Innerweltlichen liegen kann, sondern dass die Erscheinungen der äußeren Wirklichkeit ihn daran erinnern, dass er aus dem Leib und der Geist-Seele zusammengesetzt ist und so auch immer seiner Anlage nach über die Erscheinungswelt hinausstrebt. Wie alles Belebte aus der Erde zum Licht drängt, so drängt das menschliche Wesen zum göttlichen Geist, weil es von diesem her seinen Ursprung besitzt.

Deshalb kannten auch die Religionen der Völker eine Verehrung des Lichtes. Sie verehrten die leuchtenden Himmelskörper als die Ehrfurcht fordernden ältesten Manifestationen des Lichtes wie Gottheiten. In ihnen ahnten sie das deutlichste Erschei-

³ J. W. Goethe, Zur Farbenlehre:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

(ähnlich Zahme Xenien 3; nach Plotin. enn. 1,6,8; Manil. 2, 115 f.). Der Quellgrund des Gedankens war Platon, respubl. 6,508 a-b. Ferner vgl. E. GRUMACH, Goethe und die Antike 2 (Potsdam 1949) 819 f.; G. BÜCHMANN, Geflügelte Worte ³²(Berlin 1972) 221 f.; W. BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus = Philosophische Abhandlungen 40 (Frankfurt, M. 1972) 99f.

nungsbild des sich auch sinnenhaft offenbarenden göttlichen Geistes. Licht- und Feuerfeste begleiteten die beiden Sonnenwenden und bewiesen das religiöse Empfinden, die Ergriffenheit des Menschen für die Symbolkraft dieser Quelle des Lebens.

Die Urverwandtschaft des Menschen mit dem göttlichen Geist und Licht zeigt sich im Erkenntnisakt, der in einer inneren Lichtwerdung besteht. Aus dem Dunkel des Nicht-Wissens, der Unerleuchtetheit, tritt der Erkennende in den Lichtraum des Geistes ein. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, aus dem Dunkel und Nebelhaften in das Reich der Klarheit und des Lichtes und damit des Erkennens, und zwar des Erkennens der göttlichen Ordnung, immer wieder aufzutauchen. Deshalb begegnet der Hinweis auf das Licht in geistigen Zusammenhängen, in denen über das Geheimnis der Gottheit gesprochen wird. Die Hochgötter sind als Himmelsgottheiten stets auch Lichtgötter. Das gilt für den Polytheismus ebenso wie für den jüdisch-christlichen Monotheismus. Der ägyptische Aton ist bereits ein theologisch bedachter Sonnengott. Neben Zeus, dem Himmelsherrn, stehen in Griechenland die Sonnengötter Helios und Sol sowie Apollon, dessen Schwester Artemis/Selene und andere Mondgöttinnen das Gestirn der Nacht symbolisieren.

Der Lichtaspekt prägt auch die alttestamentliche Gottesvorstellung, wie vor allem die Gewittertheophanien und der 'Brennende Dornbusch' zeigen⁴. Der Hinweis auf göttliches Licht und Feuer durchzieht auch das Evangelium und das Leben Jesu Christi von seiner Empfängnis und Geburt über Verklärung auf dem Berge bis zur Auferstehung und Himmelfahrt⁵. Ebenso gehören der göttliche, der heilige Geist und das Feuer zusammen, wie der Bericht in der Apostelgeschichte über das Pfingstfest zeigt⁶. Auch bei einer Engelercheinung fehlt das himmlische Licht nicht: Es ist ein Widerschein jenes göttlichen Glanzes, der in seinem Geheimnischarakter vor allem dann bewusst wird, wenn der menschliche Geist, geblendet vom Licht und Glanze Gottes, zugleich auch dessen Unerkennbarkeit, Verborgtheit und Dunkelheit bemerkt. In dieser Gegensätzlichkeit vom Tag und der Nacht Gottes vermag dann der Mensch die Transzendenz des Unaussprechbaren, des ἄρρητον, zu erahnen⁷.

Die Dichte der Licht- und Geisterfülltheit ist innerhalb der Erscheinungswelt hierarchisch gestuft. An erster Stelle steht das Licht der Sonne und der Gestirne sowie des Blitzes in seiner Plötzlichkeit⁸. So erscheint das Licht nicht nur als das Machtvollste, sondern als diejenige sinnhafte Erscheinung, die dem Erkennen und dem Geist und damit dem Göttlichen am nächsten verwandt ist.

Entsprechend verehrten die Völker das Feuer, und zwar das Feuer, das der Blitz entzündet ebenso wie das durch Reibung zweier Hölzer oder durch Vulkanismus entstandene⁹. Überall wo sich Licht, Feuer und Glanz zeigen, schien sich zugleich eine Offenbarung des göttlichen Geistes in seiner Fülle von Macht, Leben und Herrlichkeit und seiner Schöpferkraft zu ereignen.

Wollen wir wissen, was Geist ist, so müssen wir uns als Leib- und Geistseele-Wesen an sein Kleid halten, denn als Menschen können wir dem Geist in der Regel nur

⁴ W. SPEYER, Art. Gewitter: RAC 10 (1978) 1107-1172, bes. 1146-1151. – Exod. 3,1-5.

⁵ W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld (1) = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50 (Stuttgart 1989) 235-253. 498.

⁶ Act. 2,1-4.

⁷ S. u. S. 119.

⁸ S. o. Anm. 4.

⁹ Zu beachten ist die Entsprechung von Feuerentzündungen durch Reibung zweier Hölzer und dem Zeugungsakt: Lichtwerdung und Entstehen des Lebens erscheinen so als zwei Erscheinungen Desselben (W. Speyer, Religionsgeschichtliche Studien = Collectanea 15 [Hildesheim, Zürich, New York 1995] 69 f.).

auf vermittelte Weise und zwar nur sinnhaft vermittelt begegnen. Eine Ausnahme bildet allein die mystische Schau des göttlichen Lichtes, von der Zeugnisse der Antike, des Christentums und anderer Religionen berichten¹⁰.

Das Kleid des Geistes ist sein Lichtleib. Auch diese Vorstellung ist ein alter Völkergedanke. Deshalb glaubten die Menschen des Altertums, dass auch die Sterne nicht tote Körper seien, sondern vielmehr Ausdruck ihres jeweiligen göttlich/engelhaften Herrschers: Jeder Stern erschien als Ausprägung einer oder der göttlichen Macht, sei diese individuell vorgestellt oder aber art- und gattungsmäßig¹¹.

Das Entscheidende der genannten religiösen Vorstellungen ist die grundlegende Überzeugung, dass alles Sichtbare und an dessen Spitze das Licht Ausdruck göttlichen Wesens, göttlicher Macht und Schöpferkraft sei. Ein Missverständnis allerdings war es, wie bereits die alttestamentlichen Propheten angemahnt haben, dass die Menschen der alten Kulturen den Ausdruck für das Wesen, den Leib für den Geist nahmen und so zur Anbetung der geschaffenen sichtbaren Lichtträger, wie der Sonne, des Mondes, der Sterne, des Blitzes und des Feuers, kamen. Nicht die Erscheinung ist das Eigentliche, sondern das, was sich der Geistseele in ihr zeigt, was die Erscheinung versinnbildet; denn die Wirklichkeit der Erscheinungen des Universums ist ihrem Wesen nach symbolisch: Sie besitzt Verweischarakter¹². Hierin liegt ein wesentlicher Charakterzug des Universums: Das Gesetz der Steigerung bestimmt die sinnhaft zugängliche Wirklichkeit¹³. Damit weist das Universum und alles, was es enthält, über sich hinaus. Das Ganze und seine Erscheinungen sind demnach auf Transzendenz geöffnet. Das Universum ist kein in sich geschlossenes System, am wenigsten eine ungeheure Maschine¹⁴.

Die von den alttestamentlichen Propheten angegriffene religiöse Verehrung der Erscheinungen des Universums, an erster Stelle der Lichtkörper, hat gegenüber der Reduktion dieser Erscheinungen auf ihre reine materielle oder körperhafte Dimension, wie sie das von Funktion, Maschine und Wirtschaft bestimmte neuzeitlich-moderne Bewusstsein vornimmt, etwas Wesentliches festgehalten: Die Menschen der polytheistischen Religionen des Altertums empfanden noch, dass alles Licht in der sichtbaren Wirklichkeit Erscheinung und Offenbarung einer das menschliche Erkennen übersteigenden, geheimnisvollen Macht sei und erfuhren so die religiöse Dimension des Kosmos.

Das Licht bildet sozusagen die innere Achse der Erscheinungen dieser sinnhaften raum-zeitlichen Wirklichkeit. Es erscheint in verwandelter Gestalt im Spiegel des Wassers, in den Blüten der Pflanzen und Bäume, in den Augen der Tiere und des Menschen, in allen Wesen, die das Licht der Sonne bescheint und das sie ihrerseits reflektieren, aber auch in Wesen, die im Schoß der Erde eingeschlossen sind und auf den Augenblick warten, da sie ins Licht der Sinne und ins Licht des geistig verstehenden Menschen auftauchen dürfen, seien sie Metall, Edelstein oder Perle.

¹⁰ Z. B. Porphy. vit. Plot. 23: P. HENRY / H.-R. SCHWYZER (Hrsg.), Plotini opera 1 (Paris, Bruxelles 1951) 34; E. BENZ, Die Vision. Erscheinungsformen und Bilderwelt (Stuttgart 1969) 326-340: 'Das himmlische Licht'.

¹¹ W. GUNDEL, De stellarum appellatione et religione Romana = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 3,2 (Gießen 1907) 122 Anm. 4. 127-129; M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion = Handbuch der Altertumswissenschaft 5,2,23 (München 1974) 490 Anm. 4.

¹² J. W. Goethe, Faust, Zweiter Teil, Schlussverse des Chorus mysticus: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“.

¹³ W. SCHADEWALDT, Goestudien. Natur und Altertum (Zürich, Stuttgart 1963) Reg. 'Steigerung'.

¹⁴ E. BENZ, Swedenborg. Naturforscher und Seher ²(Zürich 1969) 125-146: 'Die Entstehung des naturwissenschaftlichen Weltbildes'.

Die Stufen des Lichtes und die Stellung des Menschen im Wirklichkeitsganzen

Das natürliche Licht nimmt an der Ambivalenz teil, die alles Geschöpfliche und damit das jeweils Begrenzte bestimmt. Indem das natürliche Licht das Wesen des Feuers mit ausprägt, besitzt es die Kraft, die Finsternis und das Dunkel zurückzudrängen. Die Frage, ob das Licht dem Dunkel oder das Dunkel dem Licht vorangeht, ist nicht leicht zu beantworten, wenn auch das Gesetz der Steigerung, das im Universum und auf der Erde zu beobachten ist, dafür sprechen könnte, die Abfolge von Finsternis zum Licht anzunehmen¹⁵. In diese Richtung weisen auch mythische Überlieferungen und Offenbarungen¹⁶. In dem so eng aufeinander bezogenen Gegensatzpaar Licht und Finsternis fassen wir ein Urphänomen im goethischen Sinn.

Wie alle Erscheinungen dieses Universums ist das Licht nicht eine in sich eindeutige Größe. Es besitzt eine doppelte Kraft, die bald positiv, bald negativ wirken kann: Licht kann beleben, aber auch vernichten. Alles Organische bedarf für seine Entfaltung nicht nur des Lichtes, sondern auch dessen Gegenteils, der Finsternis. Ohne den rhythmischen Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter und von Wachen und Schlafen gibt es kein organisches Leben. Insofern ist das irdische Licht eine bedingte Größe und nicht etwas Eindeutiges und Absolutes; denn es bleibt stets auf sein Gegenteil, die Finsternis, verwiesen. Nur wo der ausgewogene Rhythmus von Licht und Dunkel mit Ansteigen und Abnehmen herrscht, gedeiht das Lebendige. Damit gehören Licht und Finsternis zu jenen Grundgegensätzen, die das uns sinnhaft vermittelte Wirklichkeitsganze bestimmen und in Bewegung halten¹⁷. Das aufeinander Bezogene erweist sich als jeweils durch das Andere, sein Gegenteil, begrenzt und damit bedingt. In dieser Begrenztheit dürfte zugleich auch die Möglichkeit liegen, negativ zu wirken. Zuviel Licht schadet dem Lebendigen, vor allem dem höher entfalteten Lebendigen, ebenso wie zuviel Finsternis. Für das Gedeihen kommt es auf den harmonischen, also geordneten Wechsel der beiden Größen oder Mächte an, konkret von Sonnenlicht und Schatten, von Tag und Nacht, von Sommer und Winter. Dabei zeigt sich in der Schöpfung als bestimmendes Prinzip eine bewegte, ja eine lebendige Ordnung¹⁸. Nur im geordneten Aufsteigen und Abnehmen der Lichtquellen am Firmament, vor allem der Sonne, aber auch des Licht reflektierenden Mondes, kann das pflanzliche, tierische und menschliche Leben gedeihen. Auch braucht das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne jeweils Körper, die es reflektieren. Es tritt nur in Erscheinung, wenn es an Körperlichem haftet. Auch darin zeigt sich das Licht dieser Welt als eine abhängige Größe. Es bleibt auf anderes verwiesen, will es selber sein. Damit wird es zu einem Sinnbild des Geschöpflichen, nicht zuletzt des Menschen und seines Geistes, der, um zu sein, auf das Du von Gott, Welt und Mitmensch angewiesen bleibt.

Für Tiere und Menschen ist das Licht eine Hauptbedingung, die Erscheinungen der Welt wahrzunehmen. Gewiss können auch der Tastsinn und gleichfalls der Gehörsinn die Differenziertheit der körperlichen Welt feststellen. Umfassend aber gewährt nur das

¹⁵ H. CONZELMANN, Art. *σκότος* κτλ.: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 7 (1964) 424-446, bes. 426 Anm. 21.

¹⁶ II. 14,259-261; dazu G. S. KIRK / J. E. RAVEN / M. SCHOFIELD, Die vorsokratischen Philosophen, deutsche Ausgabe (Stuttgart 1994) 19-23. – Gen. 1,1-5.

¹⁷ W. BEIERWALTES, Art. Gegensatz: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974) 105-117.

¹⁸ J. W. Goethe, Metamorphose der Tiere: V. 50-52: „Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür / und Gesetz, von Freiheit und Maß, von beweglicher Ordnung, / Vorzug und Mangel erfreue dich hoch: die heilige Muse / bringt harmonisch ihn dir, mit sanftem Zwange belehrend...“.

Auge, das Sehen, die Schau und den Überblick über das viele Verschiedenartige, das in der Einheit des Universums und des menschlichen geistigen Bewusstseins zurückgebunden ist¹⁹.

Insofern sind das natürliche Licht und das es wahrnehmende Auge Hinweise auf eine zweite, höhere Stufe des Lichtes, des inneren Lichtes der Erkenntnis, der Wirklichkeits-, Wesens- und Wahrheitserkenntnis. Auf dieser zweiten Stufe des Lichtes ist der Schritt von den sichtbaren Lichtquellen – der Sonne, dem Mond und den Sternen – zu der oder den geistigen Lichtquellen vollzogen. Hier erfolgt ein Aufstieg. Der Mensch als leiblich-geistiges Wesen vollzieht diesen Schritt vom Auge des Leibes zum Auge der Geist-Seele, von der Sinnes- zur Geistes-Erkenntnis mit dem Ziel der Wesens- und Wahrheitsfindung.

Das Erkenntnislicht steht in der Mitte zwischen dem geschaffenen natürlichen Licht und dem übernatürlichen göttlichen Licht. Wie die jüdische und christliche Offenbarung oftmals betont, ist Gott Licht, aber weder das Licht dieser Welt, noch das Licht der Vernunft, sondern das Licht, das diese übersteigt und als transzendentes Licht diese erst ermöglicht²⁰. Wenn der Mensch mit dem Auge der Vernunft erkennt, so vermag er das nur, weil Gott diesen von ihm geschaffenen geistigen Lichtstrom aus seinem göttlichen Licht-Geist entlässt. So preist der Fromme des Alten Testaments den Höchsten mit den Worten: „In deinem Licht sehen wir das Licht“²¹. Dieses Licht Gottes ist eine transzendente Größe, ja Ausdruck der Transzendenz. Da der Mensch mit seiner abgeleiteten, d. i. geschöpflichen diskursiven Erkenntniskraft in diese gründende, der Schöpfung vorausliegende Sphäre nicht vorzudringen vermag, muss er zu paradoxen Aussagen gelangen, wie, dass Gott zugleich Licht und Finsternis sei, also – abstrakt und allgemeiner formuliert –, dass Gott der Zusammenfall der Grundgegensätze sei, die *coincidentia oppositorum*²². Allerdings ist auch diese Aussage über Gott nur eine vorläufige, die ihrerseits wieder zu übersteigen ist: Gott als derjenige, der jenseits aller Gegensätze, aller Geschöpflichkeit, aller menschlichen Begrenztheit steht.

Steigen wir vom göttlichen Licht über das Licht der Erkenntnis zum Licht der Himmelskörper und schließlich zu den Lichtern auf der Erde herab, so ist der Eindruck

¹⁹ W. DEONNA, *Le symbolisme de l'œil* (Bern 1965); H. SCHIPPERGES, *Welt des Auges. Zur Theorie des Sehens und Kunst des Schauens* (Freiburg, Basel, Wien 1978). – Zum Hören vgl. F. K. MAYR, *Art. Hören*: RAC 15 (1991) 1023-1111.

²⁰ H. CONZELMANN, *Art. φῶς κτλ.*: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 9 (1973) 302-349, bes. 308-315 zum Alten Testament; 340-347 zu den johanneischen Schriften; ferner vgl. ebd. Bd. 10, 2 (1979) 1290 Nachträge zur Literatur; W. BEIERWALTES, *Art. Licht*: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5 (Basel 1980) 282-286; DERS., *Art. Lichtmetaphysik*: ebd. 289; A. LOCKER, *Segnung der Welt aus allerleuchtendem Licht. Polarität und Autologie als Strukturelemente einer 'Phaologie'*: Zeitschrift für Ganzheitsforschung N.F. 35 (1991) 59-68; G. BÖHME / H. BÖHME, *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente* (München 1996) 143-163: 'Die Quintessenz und das Licht'; B. ŠIJAKOVIĆ, *Amicus Hermes. Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie* (Podgorica 1996) 63-125: 'Le faisceau de problèmes de la métaphysique de la lumière' mit umfassender Bibliographie zu 'Licht' (1994).

²¹ Ps. 36 (LXX 35), 10.

²² Angelus Silesius, *Sämtliche poetische Werke*, hrsg. von D. A. ROSENTHAL² (Regensburg 1862) S. 43. Nr. 146 des zweiten Buches:

„Gott ist Finsterniß und Licht.

Gott ist ein laut'rer Blitz und auch ein dunkles Nicht.

Das keine Creatur beschaut mit ihrem Licht“.

Zu Nicolaus von Cues vgl. G. VON BREDOW, *Art. Coincidentia oppositorum*: Historisches Wörterbuch der Philosophie 1 (Basel 1971) 1022 f. – Ferner ŠIJAKOVIĆ a.O. (o. Anm. 20) 149-171: 'Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis'.

der, dass das Licht auf den verschiedenen Stufen eine abnehmende Intensität gegenüber der Unableitbarkeit des göttlichen Lichtes besitzt. Als das Urphänomen schlechthin kann nur das Gotteslicht bezeichnet werden. Die Unbedingtheit und der absolute Selbststand Gottes erscheinen als die Voraussetzung dafür, dass das Erkenntnislicht, das Licht der Himmelskörper und die Lichter der Erde in ihrer relativen Unableitbarkeit am Wesen des absoluten Gotteslichtes teilhaben. Dann ergibt sich eine Stufung, eine hierarchische Ordnung. Wie das personale Bewusstsein des Menschen als Fundament und Hintergrund seiner Erkenntnisfähigkeit unhintergebar und der nicht mehr hinterfragbare Ausgangspunkt für die Lichtwerdung der Kraft in ihrer 'intellektuellen Anschauung' und den einzelnen Erkenntnisakten ist, so steht es ähnlich mit dem Urgrund des absoluten Bewusstseins Gottes, zu dem der uns zugängliche Lichtaspekt wesentlich zu gehören scheint. Weil Gott ungeschaffenes und unbegrenztes Licht ist, ist die von ihm geschaffene Welt durchlichtet, jedoch in geschöpflicher Gebrochenheit und damit nur in einer relativen Reinheit.

Die aufgezeigte Hierarchie der vier Lichtstufen kann zugleich als Grundlage für das Verständnis des Menschen und der Welt, in der er steht, dienen: nämlich als der Ausgangspunkt für eine anthropologische Überlegung.

Wie sich aus dem nachgeordneten Platz des Menschen innerhalb der Seinsordnung ergibt, steht er mit seinem Erkenntnislicht in der Mitte zwischen dem göttlichen Licht und der von den Himmelskörpern erhellten Welt. Diese Mitte, die der Mensch einnimmt, ist nicht das tatsächliche Zentrum des Weltganzen, sondern weist den Menschen als das Wesen eines Zwischenzustandes aus. Aufgrund seines Wesens ist er auf Vermittlung angelegt und auf Vermittlung verwiesen²³. Beweis und Ausdruck hierfür sind die verschiedenen Sprachen über die er als Ausdrucksformen seines bedingten Geistes verfügt: die Gesten-, die Bild- und die Wortsprache, wofür der aus dem Kult entstandene Tanz ebenso zeugt wie die bildende Kunst, die Dichtung und die Schrift. Dabei durchzieht diese Bereiche bis hin zur Abstraktion in Gedanken und Zeichen das Bild, die Metapher, als vom Erkenntnislicht erhellte Vermittlung.

Vergisst der Mensch die Vertikale mit dem Fixpunkt oder dem Polarstern Gott, dann bringt er sich um sein wahres Wesen; er tötet seine Wurzeln, die sowohl himmlisch als auch irdisch, sowohl göttlich als auch geschöpflich-irdisch sind. Deshalb nannten Theologen des Mittelalters den Menschen auch einen umgekehrten Baum, also einen Baum, dessen Wurzeln im Himmlischen liegen²⁴.

Tatsächlich hat der Mensch wesensmäßig die Aufgabe, zwischen zwei Extremen – so erscheinen sie ihm –, dem Bedingten, dem Dunklen, dem Irdischen, Körperhaften und Sinnenhaften, und dem Unbedingten, dem Lichten, dem Idealen, Himmlisch-Göttlichen zu vermitteln. Je mehr er seine sekundäre Stellung in der Mitte der Wirklichkeit bedenkt, umso besser vermag er diese vermittelnde Aufgabe als Ausdruck seines wahren

²³ Der griechische Gott Hermes kann als eine Vergegenwärtigung des Menschen in seinem Sein als einem Wesen des 'Zwischen' verstanden werden. Als der 'Götterbote' verbindet Hermes Himmel und Unterwelt, Oben und Unten, Höhe und Tiefe. Hermes Logios versinnbildlicht die Kraft der menschlichen Geistseele, die zwischen Idealität und Realität vermittelt, ähnlich wie die Gegenwart des menschlichen Bewusstseins Vergangenheit und Zukunft vermittelt. – Ein jeder Mensch steht wie der griechische Heros Herakles am Scheidewege (W. HARMS, *Homo viator in bivio* = *Medium Aevum*. *Philologische Studien* 21 [München 1970] 29-221 und Reg.: *littera Pythagorica* [Y]).

²⁴ C. G. JUNG, *Studien über alchemistische Vorstellungen* = DERS., *Gesammelte Werke* 13 (Olten, Freiburg, Brsg. 1978) 334-338. 342. 367f.

ren Wesens zu verstehen und ihr zu entsprechen. Im Menschen begegnen sich so auch alle Gegensätze, die die geschaffene Wirklichkeit bestimmen, und streben in ihm nach einer bewusst vollzogenen Vermittlung. Das menschliche Denken fügt, wenn es sich schöpfungskonform verhält, nicht eine neue und andersartige Wirklichkeit zu einer bereits bestehenden hinzu, sondern vollzieht nur bewusst, was unbewusst die vorgegebene große Ordnung der Schöpfung immer schon zeigt und was sie bedeutet. Deshalb kann der Mensch auch der Herzpunkt des geschaffenen kosmischen Rhythmus der fundamentalen Gegensatzpaare heißen. In ihm kommen so auch Rhythmus und Proportion zu sich selbst, falls er sich, wie es die Stoiker ausgedrückt haben, gemäß der Weltvernunft, gemäß dem Logos, der geistdurchwirkten Natur verhält.

Je mehr der Mensch seine ihm vom Schöpfer zugeteilte Stellung in der Mitte zwischen den Extremen bejaht, umso schöpfungs- und gottentsprechender denkt, wirkt und lebt er. Deshalb wird er immer zugleich ein Betender und Arbeitender sein, da er den Himmel, die Lichtregion, zu verehren, die Erde aber zu bebauen hat²⁵.

Als Vermittelnder hat der Mensch auch allein ein Wissen seines eigenen Todes, seines Abschiedes von der ihm zugeteilten Möglichkeit, Antwort auf die Wirklichkeit zu geben, in der er stehen darf. Er allein vermag von allen Geschöpfen, die wir unmittelbar kennen, Leben und Tod in einem Atem auszusprechen, sie zu vermitteln, da er an Beidem Anteil besitzt²⁶. Er vermag aber weder irdisches Leben sowie irdischen Tod aus eigener Macht zu überwinden noch aus eigener Kraft das Licht des Auges und das Licht der Vernunft hinter sich zu lassen und ins göttliche Licht zu blicken. Diese Möglichkeiten kann ihm nur die menschen- und schöpfungsunabhängige Urmacht Gottes gewähren. Deshalb vermögen einzelne Menschen, die in einer außergewöhnlichen Nähe zum Göttlichen stehen, von diesem göttlichen Licht entzündet selber zu strahlen. Mythisch/dichterische und geschichtliche Zeugnisse aus Antike, Judentum und Christentum weisen darauf hin²⁷. Die bildende Kunst verwendet den Lichtnimbus, um diesen göttlichen Glanz, der vor allem vom Kopfbereich ausgeht, auszudrücken²⁸.

Der Mensch hat auf der Bühne seines Daseins zwischen den Ansprüchen aller Gegensatzpaare, die die Wirklichkeit bilden, auszuharren, bis der göttliche Erlöser ihn aus diesem Zwischenzustand abrückt²⁹. Aus dem 'Bete und arbeite'; aus dem Leben der Bewährung, der *vita virtuosa*, kann Gott den Menschen in sein unerschaffenes Licht, in sein göttliches, ewiges Wesen heimholen. Diese Heimholung bedeutet für den Menschen eine Wandlung zum Höheren, eine Steigerung zum Ziel, der Ruhe in Gott. Aus der Bedingtheit und Uneigentlichkeit dieses irdischen Lebens mit all seinen Vorläufigkeiten, Zweideutigkeiten, Unsinnigkeiten, Paradoxien, Irrwegen und Leiden heißt es

²⁵ Vgl. die nicht alt bezeugte Devise des Mönchtums, besonders des benediktinischen: 'Ora et labora'; dazu J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age* = *Studia Anselmiana* 48 (Roma 1961) 140-144.

²⁶ Hierin lag R. M. Rilkes innerer Auftrag; vgl. M. HECK, Das 'Offen-Geheime'. Zur Todesdarstellung im lyrischen Werk R. M. Rilkes, Diss. Bonn 1970, bes. 180-187: „Die 'gewusste Figur' als Figur der Einheit von Leben und Tod“.

²⁷ A. DIETERICH, *Nekyia*. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse ²(Leipzig, Berlin 1913, Ndr. Darmstadt 1969) 38-45; K. KEYßNER, Art. Nimbus Nr. 2: Pauly/Wissowa 17,1 (1936) 591-624, bes. 592-595; E. C. BREWER, A dictionary of miracles (Philadelphia 1884, Ndr. Detroit 1966) 39-41; H. GÜNTHER, Die christliche Legende des Abendlandes = Religionswissenschaftliche Bibliothek 2 (Heidelberg 1910) Reg.: 'Leuchten des Körpers'; O. LEROY, *La splendeur corporelle des saints* (Paris 1936).

²⁸ M. COLLINET-GUERIN, *Histoire du nimbe des origines aux temps modernes* (Paris 1961).

²⁹ Vgl. die Sicht des Sokrates bei Plat. *Phaed.* 61c-62c.

dann auf Gottes Geheiß zum ewigen Licht aufzusteigen. Auferstehung und Himmelfahrt des menschengewordenen Logos, des Christus, im göttlichen Licht sind hierfür die gültigen Bilder³⁰.

Während der Mensch sich in seinem irdischen Dasein als aus Leib und Geistseele zusammengefügt erfährt und in allem, was er durchlebt, den Zusammenklang von Bedingtem und Unbedingtem, von Notwendigkeit und Freiheit, von Selbst- und von Fremdbestimmung, von äußerem Einfluss und eigenem inneren Antrieb, von Finsternis und Licht und wie derartige Gegensatzpaare sonst noch lauten mögen, vernimmt, tritt er mit dem Tod in den Ewigkeitsraum des Unbedingten, des Eigentlichen, des Ewigen, Vollen und Absoluten ein. Aus dem Zustand des Zwischen, auf den die Komplementarität der Gegensätze dieser Welt ebenso hinweist wie die Bilderwelt der Träume und der Mythen sowie die Metaphorik der abstrakten Sprache, steigt er in das Taborlicht Gottes, in die Verklärung auf. Aufgrund einer derartigen Erfahrung ließ Kardinal Newman die Worte auf seinen Grabstein setzen: *ex umbris et imaginibus in veritatem*, wobei in diesem Wahrheitsbegriff die Vorstellung des göttlichen Lichtes deutlich mitanklingt.

³⁰ Vgl. auch die Berichte des Evangeliums über die Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor (Mt. 17,1-13; Mc. 9,2-13; Lc. 9,28-36) und Act. 9,3; 22,6; 26,13 über die Christuserscheinung des Paulus.



Mary Lenzi

University of Wisconsin, Platteville, WI, USA

Plato's Last Look at the Gods: Philosophical Theology in Law

Plato's theology contains the overriding claim that human beings and actions are part of an entire network of reality in which cosmic, divine laws connect human beings to the whole of being through God(s). If Plato can convincingly show this bold claim, then his last visionary work in the *Laws* may more reliably demonstrate his long-standing idea of the necessary connection between: (a) human, law-based justice in political society, and (b) natural (cosmic-divine) law-based justice in the afterlife of the soul.¹ Moreover, such theological justification and its accompanying legal sanctions may serve as the best Platonic defense to Sophistic teachings in any age, classical or contemporary. In their broad history, Platonic philosophy and theology attempt to overturn the extreme side of Sophistry, that which makes the interests (power or rights) of superior individuals, elites, or hegemonic political states also the dominant ruling standards for all. Surely, such conventional standards change and vary in time and place; they rise and fall apart from any unchanging or transcendent moral, cosmic divine standards and beings that are immovable and unchangeable.

Instead, Plato proposes that a human being should conceive oneself as a cosmic-divinized individual, someone whose values and activities may manifest the life of the universe by aiming and acting according to the virtues and design of God.² To establish such relational claims between humans and cosmic divine beings and God, the present analysis assumes the burden of showing that, for the first and last time in his corpus, Plato becomes uniquely interested in demonstrating the necessity and prominence of theological doctrines and wisdom in the *Laws*. One can infer that this final change in

¹ For pertinent background scholarship, see Christina Schefer, "Platons Philosophie als Religion," in *Philotheos* 4 (2004): 222-236; "Philosophy and Theology," *Classical Philosophy*, ed. Terence Irwin (Oxford: Oxford University Press, 1999), 375-87; M. Lenzi, "Platonic Polypsychic Pantheism," in *The Monist* (April, 1997) Vol. 80 No. 2: 232-250; M. Morgan, "Plato and Greek Religion," in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1992), 227-47; L. Gerson, *God and Greek Philosophy* (London: Routledge Press, 1991); W. Burkert *Greek Religion*, trans. J. Raffan (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985); W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1950). One recent commentator overextends the connection between Plato's theological account in *Laws* and the Christian God; Adams claims that Plato's God operates according to a divine command theory of law, a view I do not find tenable in *Finite and Infinite Goods*. Oxford: Oxford University Press, 1999).

² Robert Hall seems mistaken to emphasize the virtue of the individual *qua* individual in Plato's philosophy; see *Plato and the Individual* (The Hague, Netherlands, 1963), 187-219. For further explanation of self-transcendence in Plato's theory of virtue, justice, and happiness in the *Laws*, see David Carr, "The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology," *The Philosophical Quarterly* (2005) Vol. 38 No. 151: 191-200; M. Lenzi, "Plato's Equivocal Wisdom" (Binghamton, New York: SUNY Press, 2005): 1-11.

Plato's theory seems substantive and pertinent, in that a new theology becomes indispensable for making Plato's overall philosophy of the human and divine, the changing and unchanging, both coherent and plausible.³

To understand the contributions of Plato's theology and its cosmic, divine designs for humanity, one first must adopt a certain Platonic perspective of the human individual. A person is primarily a *psyche* (soul) in the center of concentric circles: A human is 'one' being among others, surrounded by enlarging circles of society, government, cosmos, cosmic divinities of Mind and Soul, immaterial Forms, and God.⁴ Tentatively one may grant Plato this perspective of humans as parts of the whole of reality, without further granting necessity to the divinities Mind (*Nous*) and Soul (*Psyche*) in addition to necessary divine Forms. The reader may especially question the need for some overarching *personal* God at the apex of being and reality, in addition to the Platonic *Good* of the *Republic*, and the *One* of the *Parmenides*. Are such cosmic divinities (Mind and Soul), and a supreme God indispensable for human and cosmic goodness or for reality itself, or merely useful for making the political society and government of the *Laws* securely tethered in religion.

Friedrich Solmsen, a key commentator on theology of the *Laws* claims:

"How can the World Soul or the star-gods inspire citizens with loyalty towards their state; how can these powers support political institutions or act as guardians of law and morality...? Is it not evident that we have to regard them as strangers to the life of the city?"⁵

Cosmic divine Mind and Souls appear to have little in common with the personal and social pursuits of virtue and the political stability of the State through education, culture, and law that are based on dialectical philosophy and reasoning. Plato carefully articulated and defended the primacy of philosophical virtue and ruling wisdom in the *Republic* and *Statesman*, dismissing the need and value of invoking theology and religion into the ideal States depicted there. Typically then, Platonic scholars identify with this common chain of reasoning in dismissing the value of any new Platonic theology being introduced in the *Laws*. The laws of motion governing the human soul and human society appear very different from those governing the motions of Souls in the heavens; hence, any purported common principles at first glance seem counterintuitive.

The usual scholarly interpretation when applied to Plato's entire corpus of dialogues, however, is no longer plausible, especially if one closely examines Plato's *Laws*. Instead, as to be shown here, only if one focuses primarily on these and other key dialogues that examine Plato's theological views, then the standard interpretation may still hold true and stable. To the contrary, one may hold that Plato's philosophy requires a theologically based virtue and wisdom for 'crowning' philosophical virtue and wisdom.

³ For additional scholarship on Plato's *Laws*, see G. H., *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, Zetemata series, no. 25, (Munich, Germany: Beck, 1960); G. Morrow, *Plato's Cretan City* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960); R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws* (Oxford: Basil Blackwell, 1983); M. Lenzi, *The Virtues of the Laws* (Ann Arbor, MI: Univ. of Michigan, UMI, 1989); C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast*, (Oxford: Oxford University Press, 2002).

⁴ Elsewhere I have explained Plato's use of 'God' rather than 'gods' in his theology in *Laws X*, without making the claim that Plato is a monotheist; see M. Lenzi, "Platonic Polypsychic Pantheism," *The Monist* (April, 1997) Vol. 80 No. 2: 232-250.

⁵ F. Solmsen, *Plato's Theology* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1942), 162; See Stalley, *The Laws*, 166-78; G. Vlastos, *Plato's Universe* (Oxford: Clarendon Press, 1975); Rachel Gazolla de Andrade, *o Cosmos, o Homem e a Cidade* (Petropolis: Vozes, 1993).

The three-part analysis (I-III) below provides a new reading and interpretation of Plato's theology, and the dominance Plato assigns to it in his theory of virtue, foremost in the *Laws*, and secondarily in his other chief dialogues. [This revision of his theological doctrines perhaps adds credibility to the claim that Plato prefigures subsequent Judeo-Christian theology in the course of history.] Plato's theology further serves three purposes (Parts I, II, III), although these three do not exhaust the meaning and purposes of eschatological myths throughout Plato's dialogues.

Part I will examine the following aims of Plato's theological account of justice: 1. To deter a person from evil; 2. To elucidate the essence of human virtue and human immortality in theological terms as human spiritual assimilation to God, divine virtue, and immortal being; 3. To establish that there is a natural cosmic-divine law of justice in the course of human life cycles of the soul.

Notably unlike the *Republic* and *Timaeus*, the *Laws* stands apart in articulating the idea of singular God, extending the role of theology, especially evident in Plato's doctrine of divine providence. **Part II** significantly must demonstrate that this is the first time in his dialogues that Plato puts forth an elaborate account of divine providence. Even though in the *Timaeus* Plato had stated that the Demiurge created the world with forethought and design, he went on to claim that the Demiurge then retreated into solitude, without exercising care over the ensuing activity of the created world.⁶ In contrast, in the *Laws* Plato maintains that God watches over and cares for the ongoing life of human beings and the universe.⁷

Part III will explain how and why Plato's theology may possess coherence, despite certain inconsistencies arising from Plato's various aims and uses of rhetoric, analogy, and logic in showing theological and philosophical claims in his written dialogues.

I. Cosmic, Divine Justice

A human being's belief in the immortality of the soul serves as a moral deterrent. Plato advises humans to be the "most God-fearing of living creatures."⁸ Plato maintains that, through divine arrangement, each individual ultimately gets what one deserves. The individual soul inevitably experiences happiness or suffering by being in association with souls of like character in an afterlife.⁹ This doctrine aims to disarm the human defense of rationalizing one's wrongs, which attempts to make the wrong seem right by practicing rituals and making sacrifices in order to appease God.¹⁰

The critical moral purpose for the doctrine of immortality is to establish the plausibility of a natural law of justice. This purpose is usually not acknowledged in scholarly attributions of the origins of natural law theory; instead, however, Aristotle is com-

⁶ *Timaeus* 30b7-c1.

⁷ Some commentators claim that the World Soul has an irrational part; see Cornford, 209-210; Morrow, 437; R. Robinson, 83. Yet an irrational element in the World Soul is never mentioned in the *Timaeus* and cannot be inferred from the *Laws*. I agree with Meldrum, who argues there can be no irrational part to the Rational World Soul, 72. Thus, the view that God is the religious personification of the Rational World Soul seems to reflect Plato's own view.

⁸ *Laws* 967d; see *Timaeus* 41d5-42a1. Translations from Loeb Classical Library Plato. *Laws*: Vol. 1 and Vol. 2, trans. R. G. Bury (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1926). For additional analysis, see Lenzi, *The Virtues of the Laws* (1989): 223-353.

⁹ *Ibid.*, 903d5-905a1; 728b, 837a.

¹⁰ *Ibid.*, 885d10. Cf. Burkert (1990) in Schefer (2004): 224, 226.

monly considered the first Western philosopher to promulgate a theory of natural law. Yet consider Plato's own origination of this theory in his counsel to humanity:

"O humans, which God, who, as old tradition tells, holds the beginning, the end, and the center of all things, and completes his circuit by nature's ordinance in straight, unswerving course. With him follows Justice always, as avenger, of them that fall short of the divine law."¹¹

Further evidence for this Platonic innovation is found in the frequent personification of Justice as apparently the Divine Avenger of human wrongdoing.¹²

Thereby Plato's theory strongly implies that there is a divine law that is more authoritative than human law, and according to which human beings are rewarded and punished naturally in accordance with their desert.¹³ Thus a study of Plato's notion of the divine law of justice, by which God judges a person's immortal soul, reveals that perhaps his most important motivation for proposing the notion of immortality and divine justice is to provide the foundation for a natural law of justice. This natural foundational law is common to humanity and to God (and, given the cosmology of *Laws*, divine justice pervades the cosmos overall).¹⁴ Plato's own wording is strikingly similar to that found in Judeo-Christian religions:

Very likely you are disturbed, when ... you discover—whether from hearsay or from your own personal observation—some who have been guilty of many dreadful impieties, and who, just because of these, have risen from a small position to royalty and the highest rank; then the consequence of all this clearly is that, since on the one hand you are unwilling to hold the gods responsible for such things because of your kinship to them, and since on the other hand you are driven by lack of logic and inability to repudiate the gods, you have come to your present morbid state of mind, in which you opine that the gods exist, but scorn and neglect human affairs.¹⁵

If the divine law of justice inheres in all reality, then those persons who reject the virtuous life and transgress the law (human and divine) will have to pay the penalty, not only in this life, but above all, to God, as the divine authority in the afterlife of the soul. One must further examine Plato's notion of a 'natural law' of justice, since it represents the cornerstone of his religious theory. Conversely, such an account may also serve to harmonize his theory of virtue and law-based justice with Plato's broader theology.

First, it is important to evaluate Plato's emphasis on the natural law of justice, if only because such a view seems unusual to the modern mind. Plato counsels humanity that although evil individuals may seem to be prospering at times, they will actually be punished because of the inevitable course of nature. He often argues that it is the "nature of things," that it is "nature's appointment," and "nature's penalty"¹⁶ that the unjust person must experience the effect of what seems to be a natural law of justice. Plato clearly believes that this law extends not only to the afterlife, hence the doctrine of immortality, but to this life as well. Plato counsels: "You will pay to the gods your due penalty, whether you remain here on earth, or have passed away to Hades."¹⁷ Such

¹¹ Ibid., 715e8-716a3.

¹² Ibid., 716b1-8, 717d2-3, 729e1-730a10, 8729-e5, 943d7-e3.

¹³ In the second proof for the immortality of the soul Plato employs his notion of *anamnesis* (human 'recollection' of unchanging eternal Forms), which only suggests that the soul existed before its association with a body and not necessarily after its bodily existence (*Meno* 77a-c).

¹⁴ This view in the *Laws* is consistent with Plato's earlier view in the *Gorgias* 508a, where the cosmos is said be bound by justice. Cf. Lenzi (1997; 2005).

¹⁵ *Laws* 900a-b3.

¹⁶ Ibid., 931c5, 931e10, 870e.

¹⁷ Ibid., 905a8-10.

warnings aim to convey that acting contrary to this natural law will only bring a person misery. As Plato reasons: "One seems to be some great one, but after no long time pays the penalty, not unmerited to Justice, when one brings to total ruin oneself, one's home, and one's country."¹⁸

Second, Plato's notion of the natural law of justice is based upon the assumption that there is a causal connection between one's inner virtue and the whole scheme of the universe. Plato's doctrine of natural law entails that both human and divine justice inexorably exact payment in kind from the unjust person. This notion seems derived from the universal principle of 'like is to like,' a maxim prevalent in Plato's thinking.¹⁹ According to this notion, since evil is akin to evil, an evil person necessarily produces evil for oneself as well as for others. This notion was expressed earlier in *Theaetetus*, where Plato argued that evil people naturally become assimilated to an evil and miserable life; this kind of spiritual and emotional punishment is deemed worst than death and physical suffering.²⁰

The basis for Plato's view seems to stem from his belief that human goods such as wealth, beauty, and power necessarily depend on "divine goods" or the virtues for their value and enjoyment. For, as Plato argues, nothing is good, nor will happiness be attained if someone does not possess the greatest divine good, virtue.²¹ Thus, the evil person, not society, is primarily responsible for the pain and suffering experienced as a result of one's vice; society merely confirms what one has become, and reacts accordingly.

Third, given his notion of the natural law of justice, it seems evident that Plato fully acknowledges the external causal consequences of a person's justice and injustice. Such awareness of the consequences need not suggest that Plato's notion of justice as a good in itself has in any way weakened. Although someone is said to be just only when justice intrinsically motivates someone, one's inner justice inevitably has complex and multiple consequences, and such consequences further contribute to human motivation. Plato's argument suggests that even though these consequences manifest themselves as the internal well being or misery of the person, they necessarily manifest themselves further as external rewards and punishments either in this life or in the next. This complex (causal) nexus powerfully reverberates both inside and outside the human person.

In the *Myth of Er* (*Republic X*), a human being exercises freedom of choice, and hence is responsible for one's own evil: The gods are "blameless." As Plato argues, "The fault lies with the chooser, god is not responsible."²² In *Timaeus*, Plato states again that the creator Demiurge is "blameless" for the vice of human souls.²³ In the *Laws*, Plato likewise explains:

"The causes of the generation of any special kind [God] left to the wills of each one of us humans. For, according to the trend of individual human desires, and the nature of individual souls, each one of us generally becomes of a corresponding character."²⁴

Plato's religious doctrines of natural, cosmic, and divine laws of justice, along with the theological explanation of human-divine kinship, manifest a metaphysical

¹⁸ *Prelude* to entire body of legislation, *Laws* 716b1-8; see *Republic* 613d.

¹⁹ *Lysis* 214ab; *Symposium* 212a; *Timaeus* 57a; 45c, and 46e9-47e3.

²⁰ *Theaetetus* 176ab.

²¹ *Laws* 696d10-e10.

²² *Republic* 617e.

²³ *Timaeus* 42d4-e3.

²⁴ *Laws* 904b9-c4, 904d5-7.

scheme of the universe and all being. For, if the cosmic order and place of the parts of the universe are determined according to the natural law of justice, then each person has a definite place assigned in the afterlife and generally in this life as well. For further understanding of Plato's natural law of justice, an examination of his argument concerning divine providence becomes critical.

II. God's Divine Providence

Plato makes his argument concerning God stronger still: God personally cares for all things great and small so that everything will turn out in accordance with justice.²⁵ Thereby Plato's account of a natural law of justice not only implies but also appears to require divine providence. *Laws X* contains Plato's doctrine of divine providence (externally framed by the state law against impiety).²⁶ One must undertake a closer evaluation of his attempt to convey the truth and value of this doctrine; only then will it be possible to understand its place and prominence in the theory of virtue of persons and the State. It is necessary to consider Plato's notion of God's nature in order to conceive how God is able to ensure goodness in the world and the afterlife of souls. Plato finds it natural to compare God to a human ruler, and confidently asks, "Are not all gods the greatest of all guardians?"²⁷

A critic of Plato might immediately object to this comparison by claiming that some God may have cared enough only to set the world in motion but is no longer involved in its ensuing activity. Not only is this precisely Plato's earlier view in *Timaeus* but again Solmsen, a pivotal interpreter of Plato's theology, held this same view is also true of *Laws*: He argues that, according to Plato, God embodies only a teleological form of causality.²⁸ Parts II and III provide argumentation showing that in Plato's theology, God exercises both teleological *and* efficient causality. Although contemporary scholars have broadened this long-standing debate about the differences between Aristotle's and Plato's accounts of God, they continue to adopt Solmsen's basic view—that Aristotle's God is Absolute *Nous*, the Unmoved Prime Mover, involved in the universe as its ultimate *telos* and actuality.²⁹

Plato combines two methods to present his notion of divine providence—analogy and rhetoric. Before one may detail and interpret Plato's particular blend of rhetorical analogy in demonstrating his theology in *Laws X*, it is important to recall diverse kinds of rhetorical arguments employed throughout the *Laws* in *preludes* to different laws: Some are logically discursive, while others, such as those embodying myth and analogy, rely on artistic devices. For instance, the rhetoric found in the religious part of the *Prelude* in *Book X* is less formal than his cosmological argument in the first part of the *Prelude*. With this qualification in mind, let us consider Plato's blend of rhetoric and analogy on behalf of establishing religious views.

First, to demonstrate divine providence Plato articulates how the parts of the universe are related to the whole:

²⁵ *Laws* 903b4-d10.

²⁶ *Laws* 899d4-907d3.

²⁷ *Ibid.*, 907a1-2.

²⁸ Solmsen, 154.

²⁹ S. Menn, *Plato on God as Nous*, Monograph of the *Journal of the History of Philosophy* (Carbondale, Ill.: University of Southern Illinois Press, 1995); R. Hackforth, "Plato's Theism," *Classical Quarterly* 30 (1936): 4-9.

“To each of these parts [of the universe], down to the smallest fractions, rulers of their action and passion are appointed to bring about fulfillment even to the uttermost fraction; whereof your portion also, O perverse human, is one, and tends therefore always in its striving towards the All, tiny though it be. ... For every physician and every trained crafts-person works always for the sake of a whole, and not a whole for the sake of a part.”³⁰

According to this rationale, parts of the universe are designed to contribute to the good of the whole, and each part of the universe, as far as it can, does and suffers what is proper to it. In so doing, each part fulfills its own end, while, at the same time, the ends of the parts contribute to the end of the whole. The ends of the parts are harmonious with the universal end of the whole because of the “common origin” of all parts of the whole.³¹

Second, by means of analogy, Plato argues for divine providence by comparing God to a craftsperson, someone who by definition is concerned and involved in one’s productions.³² Plato resorts to the craft analogy in his attempt to convince his listeners that God, like a human craftsperson and ruler, cannot afford to ignore even the smallest part if the product, the universe, is to turn out well. Most important, God’s supreme art of ruling requires the knowledge necessary to care for all parts of the universe and to assign each part its proper place (according to the natural law of justice), in order to bring about the good of each part and of the whole.³³

The following argument reconstructs Plato’s craft analogy:³⁴

1. If God, like any craftsperson, cares for someone or something, God must care for the small as well as large matters regarding the being or objects under God’s care.
2. God cares for the large matters in the universe.
3. Therefore, if God neglects small matters it must be because God is (1) ignorant, (2) not powerful, or (3) non-virtuous.
4. *God knows all things.* (Theological Assumption)
5. Hence, God must know that small matters are important in ensuring the good of the whole universe. $\sim(1)$
6. *God is powerful.* (Theological Assumption)
7. God does not neglect small matters. $\sim(2)$
8. God is not lazy or idle, for these are marks of cowardice, and God is not cowardly.
9. God is not overcome by pleasure or pain, for these are marks of intemperance, and God is not intemperate.
10. Because God is courageous, temperate, and knows all things, *God is virtuous.* $\sim(3)$
11. God, then, does not neglect human beings, or any small matter in the universe, because God is knowledgeable, powerful, and virtuous. (Modus Tollens)
12. Therefore, God is capable in attending to large and to small matters relating to human beings and the whole universe.³⁵ (*Doctrine of Divine Providence*)

Despite its rhetorical consistency and force, this reasoning initially seems inadequate to establish the following: 1. God is *completely* good, and further, 2. God’s perfect virtue leads God to care intently to the details about human beings and their world. Regarding claim #1, when Plato argues that God is virtuous, one seems expected to provide for oneself, and to accept as valid, the notion that God must be justly good,

³⁰ *Laws* 903b4-d10.

³¹ *Ibid.*, 903b7-d3.

³² *Ibid.*, 902d2-903a4.

³³ In Plato’s use of the craft analogy, he concentrates on God’s craft of ruling the universe rather than creating it (as he described the Demiurge in the *Timaeus*).

³⁴ *Laws* 901a-903a10.

³⁵ This conclusion is the opposite claim of the materialist philosophy of Epicureanism.

based upon Plato's argument concerning the natural law of justice (Part I). Moreover, one notes that the argument above (claiming to show God is indeed virtuous) is established by *negation*: God is *not* cowardly or intemperate; hence, God is courageous and temperate. This conclusion is not logically necessary, hence questionable. It seems then that one is expected to view God's perfect virtue as an assumed or underlying 'truth' of Plato's theology. This assumption of truth returns the reader to the move Plato makes in *Republic* where he simply asserted God's complete virtue:

"'God is good' is the basic proposition laid down at the beginning of the discourse (*Republic II*). No attempt is made to prove it. The two concepts simply belong together."³⁶

This religious truth notwithstanding, regarding claim #2—God's goodness entails providential care of human beings and the universe—Plato primarily uses the craft analogy. Given the dialectical difficulties with Plato's use of the craft analogy in earlier dialogues, again this last attempted 'demonstration,' in relation to God, does not provide adequate justification for this claim. Of course, it is also necessary to share his assumption of what the possession of a craft entails, and further to agree upon the essential attributes of a craftsperson. According to Plato's attempted definition in *Republic I*, any craftsperson, in the "precise sense" of the word, must seek the good of the object of the craft.³⁷ The art of the ruler, in particular, demands that one seek the good of one's subjects and rule for their benefit. God, then, as a divine craftsperson who rules the universe, must be good and caring, because, a ruler—in the "precise sense of the word"—must possess these attributes, if one is to fulfill the function of one's particular craft.³⁸

It is critical then to convey that Plato does not seem to believe that logic is the only vehicle able to convey truth, for he clearly holds that his "charming words" (*muthos*) and overall rhetoric regarding divine providence also provide a true "account" (*logos*) of life.³⁹ Although he does not or cannot provide a full and clear demonstration of his religious theory, he clearly thinks that his rhetoric contains the outline of truth regarding how to attain the good life. Thus there comes a point in interpreting Plato's writings at which it is meaningless merely to oppose *logos* (dialectical reasoning) and myth by claiming that the one is logical, hence true, while the other cannot be true, merely because it is figurative and not formally logical.⁴⁰

Perhaps this inherent lack of demonstrability for Plato's religious beliefs led Ernst Dodds to think that Plato's theology represents a shorter, easier way to the truths of his complex philosophy.⁴¹ Since it is not feasible to determine whether Dodds's assessment is correct, we might suggest instead that Plato uses his religious investigation as a path of reasoning toward truth and virtue, which stands or falls independently from philosophical investigations; (even in contemporary times, similar controversy occurs

³⁶ Solmsen, *Theology*, 68, 149.

³⁷ *Republic* 341b8-c2

³⁸ *Laws* 628d-e.

³⁹ *Laws* 905c3-6.

⁴⁰ See J. Mattei, "The Theater of Myth in Plato," in *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. Charles Griswold (New York: Routledge, Chapman, and Hall, 1988): 66-83; A. W. Nightingale, "Writing/Reading a Sacred Text: A Literary Interpretation of Plato's *Laws*," *Classical Philology* 88 (1993): 279-300.

⁴¹ E. Dodds, "Plato and the Irrational," *Journal of Hellenic Studies* 45 (1947): 21-23. See Schefer (2004): 230-232, and Schefer, "Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries: A New Interpretation of the Platonic *Phaedrus*," in *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, trans. by A. Michelini (Boston: Leiden, 2003): 175-196.

over such questions). One (philosophy) cannot be enlarged or reduced to the other (religion), because fundamentally these two paths remain incommensurable. Nevertheless, both seem to lead to the same destination. For instance, the notion of the eternal self-motion of the soul is portrayed mythically in *Phaedrus*, whereas in *Laws* it becomes the subject of Plato's cosmological argument for the existence of the gods, namely the cosmic gods of Mind (*Nous*) and Soul (*Psyche*).⁴² Still, even in the *Laws*, Plato's formal cosmological argument could not exhaust his idea of the nature of Soul. Arguably, Plato cannot rely upon myth to express its essence, and predictably he moves toward the more rationally developed theology in the *Laws* of a providential God to ensure virtue, justice, and being of human souls, cosmic Mind and Soul, and all reality.

The target, then, both of Plato's philosophical cosmology and his religious investigation remains holistic and complex: *a.* to explain human virtue as assimilation to God, and *b.* to provide an ultimate source of law in the universe. Following from these claims [*a.* and *b.*], Plato justifies law independently of any human ruler and legislator (regardless of how wise and virtuous) in the context of ever-changing historical human society and political governance. Therefore, the individual's moral sovereignty does not entail that someone is the lone ultimate source of the inner law of justice found in one's conscience or *daimon/daimonion*.⁴³ The reader must dissociate Plato's classical view of moral decision-making from Kant's modern view of individual moral decision-making based on individual moral autonomy and the universal moral law; human reason alone is the source of the moral law. Rather, Plato's religious doctrine assumes that the law found in one's conscience must be educated and trained to be subsumed harmoniously under the divine cosmic law of justice, since the same law connects the individual parts of the universe to the whole.

III. Connecting Divine Justice and Divine Providence

Nevertheless, how can Plato convincingly maintain that a very powerful and providential God can ensure justice in the ultimate triumph of good over evil?⁴⁴ Plato's argument in earlier books of the *Laws* seems to conflict with the theory of divine providence put forth in *Book X*. For only in a rationally organized cosmos will each part flourish or suffer according to justice or injustice. Plato himself seriously complicates this claim for victory of good over evil when he presumes: "The heaven is full of many things that are good, and of the opposite kind also, and those not good are the more numerous, such a battle ... is undying, and needs a wondrous watchfulness."⁴⁵ Plato seems to be contradicting himself (although in different passages in *Laws*): God cares for the good of the whole, yet God permits "more numerous" manifestations of evil rather than of good.

Further complications arise in determining what happens when the harmony between an individual's conscience and the objective natural law of justice is not present or is incomplete: How, then, does God's care for the individual ensure the triumph of

⁴² H. McLendon, "Plato Without God," *Journal of Religion* 39 (1959): 88-102; F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (New York: Harcourt, Brace, and Co., 1937). Note that Plato's argument is an early form of the cosmological argument of the Middle Ages, as in St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I, 2, 3.

⁴³ *Laws* 904c6-9.

⁴⁴ *Ibid.*, 904b3-7.

⁴⁵ God, however, is only responsible for the good in the universe (*Laws* 906a3-7; *Republic* 378-379).

good over evil for each person? In other words, how does or why would God help someone who wants to choose evil for oneself, or is oneself the victim of evil? To answer these questions, one must consider further to what degree the individual is alone responsible for the evil that one experiences or produces. In other dialogues, Plato seems uncertain whether a person is totally responsible for the evil encountered in the course of life. On the one hand, a person is not meant to be the cause of evil for oneself.⁴⁶ However, since throughout his dialogues Plato argues that injustice is 'involuntary' (not rationally or knowingly chosen), it remains difficult to discern a fully consistent theory regarding the individual responsibility for one's own evil.⁴⁷

Yet Plato's doctrine of divine retribution together with his notion of an individual's conscience strongly suggest that one is ultimately responsible for one's character (see Part I). Furthermore, if we do not assume that the individual is morally responsible for one's evil, it would indeed be difficult to make his doctrine of divine and natural justice comprehensible. Divine justice, in particular, does not seem aimed toward curing or rehabilitating an evil individual soul, but more toward punishing and possibly deterring someone from moral wrongdoing. Granted that this analysis presents the standard view of divine justice, Plato's religious view is more complex, and must be made compatible to other pedagogies. Generally, individual, interpersonal 'psyche therapy' (to coin a phrase) occurs through moral and legal education of citizens in the political society described throughout the *Laws*. Pedagogical arts and training serve to cure and to rehabilitate souls, turning them toward more complete virtue and justice, through theology as much as through moral education and dialectical philosophy.

In the *Laws* Plato still holds that someone is responsible for one's character whether virtuous or vicious. Yet in light of these significant novel developments in his religious views, Plato no longer seems to believe or strongly argue that an individual can be solely responsible for one's destiny, or for one's overall experience of good and evil. These conditions are also (necessarily) the production of good or bad fortune in relation to one's health, wealth, appearance, and reputation, which consequently constitute a more comprehensive state of affairs than one's individual character or socio-political conditions. Plato, however, might here object that the natural law of justice only ranges over *moral* good and evil, and simply does not apply to accidental or natural good and evil due to whims of fortune, or the common human experience and condition of weakness and vulnerability.

A human being, then, must translate God's care as ensuring that reason and justice prevail, but not that someone is granted all that one needs to be happy. Above all, Plato believes that someone must first make oneself morally worthy of happiness and morally worthy in order to enjoy the goods of fortune, but ultimately happiness stems from one's virtue and not from the goods of fortune.⁴⁸ Some readers, however, may be more sympathetic to the Aristotelian position, that is, whether a person achieves perfect (*teleios*) happiness is not entirely dependent on one's degree of virtue.⁴⁹ Still, it seems

⁴⁶ *Timaeus* 86d8-e5, 42d4-e3; *Republic* 617e, *Myth of Er*; *Laws* 904b9-c4, 904d5-7.

⁴⁷ R. Carone, "Teleology and Evil in *Laws* 10," *The Review of Metaphysics* 48, no. 2 (December 1994); A. W. Nightingale, "Plato on the Origins of Evil: The *Statesman* Myth Reconsidered," *Ancient Philosophy* 16 (1996): 65-91; M. Guerout, "Le X Livre des *Lois* et la Dernière Forme de la Physique Platonicienne," *Revue des Etudes Grecques* 37 (1924): 27-78.

⁴⁸ *Laws* 697a10-c3.

⁴⁹ Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1097a15.

as though Plato's doctrine of divine providence must provide a better account of evil, if a person is to believe that God arranges everything for the good of the whole.

To save his argument, the reader, like Plato, must assume that if God is to ensure the overall victory of good over evil, God must be more supremely powerful than the forces of evil. Such superior potency of God (along with the highest *Good*) imply that even though vice is more manifold and varied, the rational divine forces of God (and the *Good*), though not as numerous, must be more unified, more knowing, and more powerful.⁵⁰ This argument could further derive authority from the idea that God may be a religious personification of the Rational World Soul. Thereby, as Plato already tried to demonstrate in a more formal logical fashion in the first part of *Prelude in Laws X*, the Rational World Soul is totally rational and good. One then may assume (or believe) that God too is as capable of ensuring the *predominance*, though not the complete dominance, of rational order and goodness on earth, as the Rational World Soul accomplishes in the heavens and cosmos.⁵¹

In addition, Plato's doctrine of the immortality of the human soul helps establish that divine rational forces indeed prevail in another life if not totally in this one. Because the individual human soul is answerable to the natural law of justice, good is ultimately victorious over evil in the course of the immortal life cycles of each individual's soul and reincarnations. Therefore, the so-called myth of personal immortality actually assumes greater importance in Plato's theory of religion than other commentators are willing to argue or to acknowledge—it makes his doctrine of divine providence all the more plausible, and hence theology more vital to the Platonic corpus and legacy.

The foregoing inquiry leads to these claims and implications for Plato's theology in light of the Judeo-Christian traditions.

First, the belief in the perfect goodness of God is a valuable principle and worthy means toward the important purposes of imparting virtues and right reasoning to citizens, thereby fostering acceptance and compliance to law and justice. Plato's two-fold purpose of the *Prelude in Laws X* is to instill a virtuous character in the citizens and to provide the best defense for the laws of the State.⁵² Plato's defense takes direct offense to Sophistic teaching by demonstrating how the universe, human society, and the individual manifest virtue, because they are the products of a God who is the source of all virtue and the natural law of justice. He makes his final attempt to supersede that persistent Sophistic notion of human nature and "natural law" as representing the natural right of a person to seek as much power and pleasure as one can, rather than being bound to "unnatural," conventional laws.⁵³ Plato's philosophy in *Laws* indeed offers an alternative worldview and rationale. If anyone expects justice and happiness, one's personal good and values as well as those of society should reflect those of the whole cosmos, in accord with divine person of God.

Second, the ultimate aim of Plato's theology is to inculcate and support all the virtues. At one level, theology is directed toward instilling human virtue by which the human person is able to attain virtue based on fear of God and the belief that God is the

⁵⁰ See also *Laws* 901c, 902e9-903a4.

⁵¹ *Ibid.*, 897b7-898c9.

⁵² *Ibid.*, 907c8-d1.

⁵³ *Gorgias* 483e.

beginning, middle, and end of things. Contrary to the Sophistic maxim of Protagoras, "God" [not humanity] "is the measure of all things."⁵⁴ Human virtue, for Plato, necessitates the thinking of mortal thoughts. The individual becomes aware of one's place and special role in the larger cosmos. One lives for the sake of the cosmos, and the cosmos does not revolve around oneself. This self-knowledge rids someone of the natural tendency towards hubris, or undeserved pride and self-aggrandizement, which are significant obstacles to the attainment of virtue and well-being. If this human-divine justice is not apparent in the living of this life, then Plato wants humans to believe it will be established in the soul's afterlife. This level of self-knowledge and virtue is attainable by most people who accept Plato's God and adhere to his religious tenets. Such virtue of the good citizen is necessary to prepare the way toward any higher kind of divine-like virtue, wisdom, and happiness.

Third, given the present interpretation of Plato's broadened worldview of humanity, the universe, and reality, Plato's theology as well as his philosophy are both necessary paths to virtue and happiness. Consequently, it appears more rational to accept that Plato's theory culminates thus in the *Laws*. Not only human beings and socio-political causes and processes, but also the cosmic-divine beings of Mind, the Rational World Soul, and God are indispensable: They must join with the divine Forms of Truth, Goodness, and Beauty for the sustenance and fulfillment of the virtue, justice, and well-being of life and reality.⁵⁵ Law, because of its political rationale and these underlying cosmic, divine beings (that justly order parts and whole), plays no less a role than the traditional Platonic triad—Truth, Goodness, Beauty. Law serves as not only the external constraint, sanction, and rational support for individuals, but more importantly works as a rational motivating force, stabilizing, and even harmonizing humans bound by society and political governance.

Finally, this analysis strongly implies that Plato's accounts of virtue, philosophy and theology in the *Laws* aim to empower philosophers, political leaders, and legislators effectively to share wisdom and goodness with others, and to guide individual citizens and their society by means of laws both human and divine. By so doing humans and their political states may transcend their worldly condition, and participate in a simulacrum of the good life of the gods, cosmic-divine Mind and Soul, and their highest unified being in a personal, providential God. By this theological culmination of his philosophy, Plato may come more clearly to mind as someone who offers an alternative 'philosopher's' theology of lasting style, purpose, and value.

⁵⁴ *Laws* 715e7-718c.

⁵⁵ M. Lenzi, "Truth: Essentials of truth," in *Philosophy and Ethics*, ed. Martin Cohen (London: Hodder Arnold Publications, 2006): 285-287.

Eugen Schweitzer

Kirchheim unter Teck, Germany

Plato's Proof of God's Existence

History and philosophy of science cannot be regarded separately. The best sample is the recent decoding of Plato's Atlantis story. Here Plato stated in form of a myth his conceptual foundations of science as well as the corresponding general philosophical theses. Plato's legacy remained undiscovered for 2350 years and now it shows to be even today a visionary cognition.

Plato classified in his Analogy of the Line' (*Republic* VI 509c–511e) the world into a visible world subdivided into the world of things and beings and the world of shadows, and into an intelligible world subdivided into the world of science and the world of ideas. Plato explained their ratio of ranking by the sample of a respectively divided line. The treatment of this line as outline of a circle divided into four equal sections shows also graduated valences of Plato's pattern of thinking represented by the terms reason, understanding, belief, and conjecture. Plato demands to arrange them in a pro-

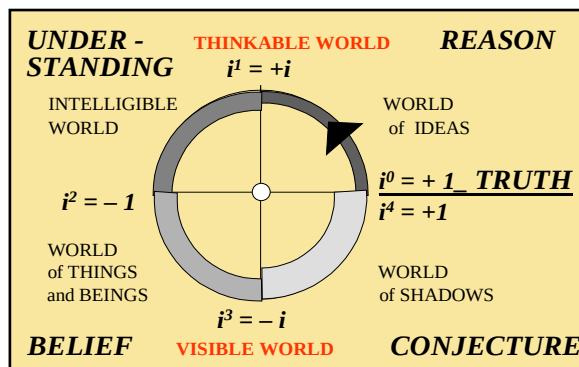


Fig. 1

portion as their objects partake in truth (*Republic* VI 509d,e). This leads to a dimensional evaluation of a cyclic development, which automatically intrudes the modern image of the mathematical term 'Unit Circle in the Complex Plane' (Fig. 1). As conclusion it has to be recognized that Plato's complete worldview is mathematically based, and it becomes evident that Plato already entered the field of complex geometry two thousand years before Gauss.

If there are any doubts about Plato's access to complex mathematics one may look at Plato's Atlantis image. Here he transformed the concentric rings of earth and water of Atlantis-City exactly to the rectangular grid-net of the irrigation channels in

the plane of Atlantis (Fig. 2). Those patterns correspond exactly with a respective sample in a modern Manual of Transformation (Fig. 3).

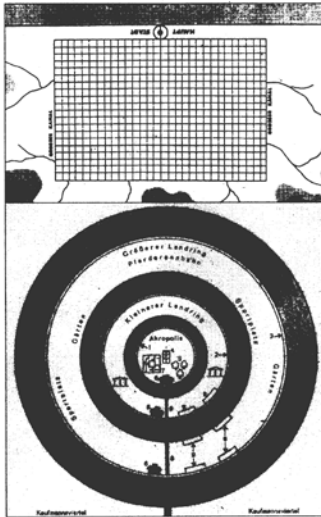


Fig. 2

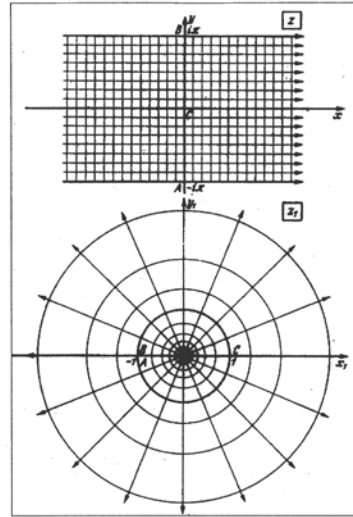


Fig. 3

Plato topped his demonstration of complex geometry by the transverse channels (*Critias* 118e) through the plain of Atlantis, which retransformed to the concentric circles show logarithmic spirals. This leads to an amusing finding about the construction of the fascinating Atlantis: Plato mentioned in his text directly or indirectly by related matters quite a lot of geographical places; marking those spots on a map of the ancient world and playful connecting them in, the same order as outlined in the text, shows such a logarithmic spiral (Fig. 4).

Plato also reveals another access to his unifying cyclical dimensional concept by a passage dealing with the essential difference between understanding and reasoning, knowledge and cognition by means of an example where Plato mentions the dimensional sequence of number (d^0), lengths (d^1), depths (d^2), breadths (d^3), and speeds (d^4) in analogy to the graduation of reasoning. Individually viewed those terms mix

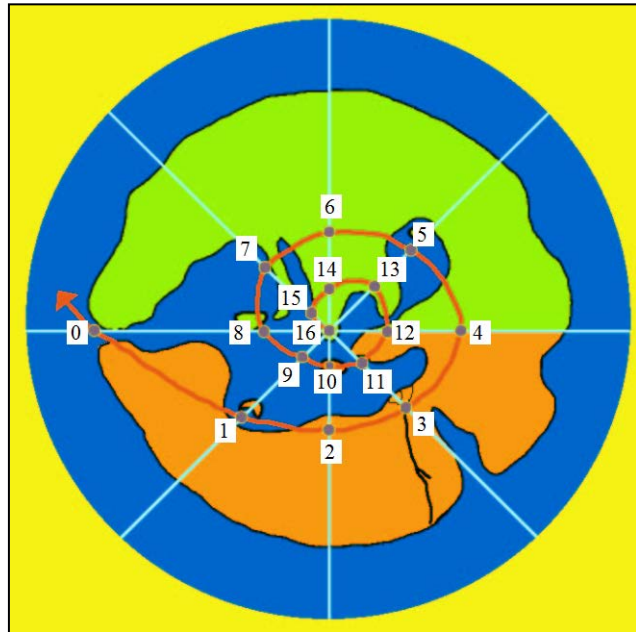


Fig. 4

mathematics, geometry, and physics and all in all Plato defines speed as the fourth dimension (*Statesman* 284e, 299e) (Fig. 5, 6).

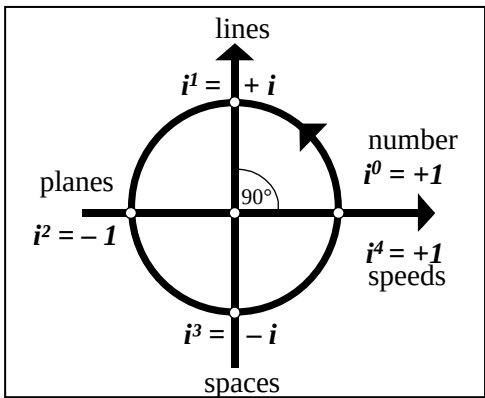


Fig. 5

The definition of speed, $v = s/t$, as d^4 allows to deduce time, $t = s/v$ respectively $t = d^4/d^1$ or d^{-3} (Fig. 6), the inversion of space, being d^3 (Fig. 7). No plausible argument can be offered as to why the dimensional development should cease at the third or fourth dimension. That means the ‘Unit Circle in the Complex Plane’ may be regarded as the plane projection on a complex base of an endless spatial screw of potencies.

Transferring this spiral of dimensions into a matrix of this cyclical development easily enables consequently to deduce acceleration, force as cyclical projection, d^{16} , of the inherent self-motoned power of the zero-dimension, and thereof to define mass (Fig. 8), energy, etc. as respective dimensions as well as their cyclical recurrences showing another, but closely related capability in another field of physics. It is a unique sample of a unifying physical system, a ‘Theory of Everything’ including the structures of ideas and virtues (Fig. 9).

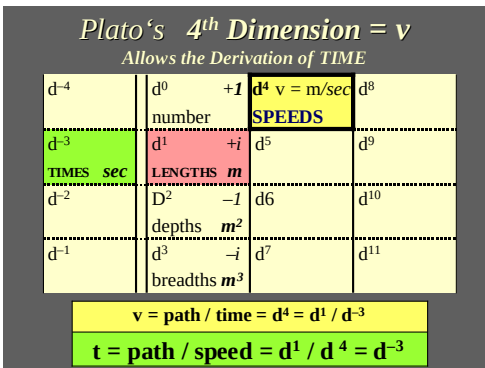


Fig. 6

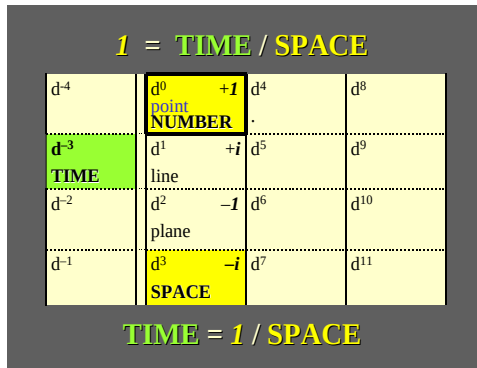


Fig. 7

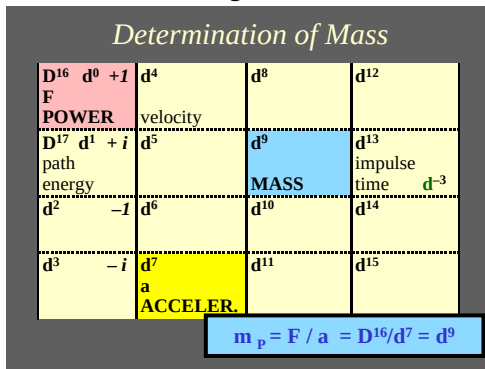


Fig. 8

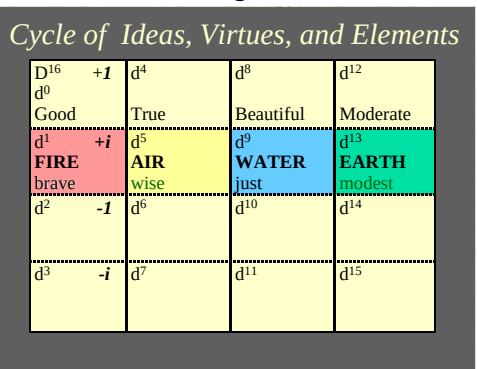


Fig. 9

Einstein's Formel									
$d^0 + I$	d^4 v	d^8	d^{12}	D^{16n} c	D^{4+16n} c	D^{8+16n} c			
$d^1 + i$ E_i	d^5	d^9 M_i	d^{13}	D^{1+16n} E_n		D^{9+16n} M_n			D^{13+16n} E_{n+1}
$d^2 - I$	d^6	d^{10}	d^{14}						
$d^3 - i$	d^7	d^{11}	d^{15}						

$E_{n+1} = M_n c^2 \quad D^{1+16} = d^9 d^4 d^4$

Fig. 10

Plato's Potential Force of Mass									
$D^{16} d^0 + I$ GRAVITAT. Force of 2 Mass	d^4	d^8 POTENTIAL Force of 1 Mass	d^{12}						
$D^{17} d^1 + i$ path energy	d^5	d^9	d^{13}						
$d^2 - I$	d^6	mass 1+2 d^{10}	d^{14}						
$d^3 - i$	d^7	d^{11}	d^{15}						

$F_p = U_1 \cdot U_2 = d_1^8 \cdot d_2^8 = d^{16} \quad U_p = m/r = d^9/d^1 = d^8$

Fig. 11

It is even possible to playfully derive Einstein's $E = mc^2$ (Fig. 10) and to display the most difficult physical formulations within this unifying Platonic matrix. (By the way Einstein studied Plato intensively when his famous formula came from heaven.) Plato's intention was to formulate the Law of Gravity – 2 millennia before Newton (Fig. 11), expressed in his Atlantis-story as clashing of the potencies of Athens and Atlantis with the consequence of their subsequent sinking – caused by gravity.

Matrix of Dimensions - Mechanics

$D^{16} d^0 + I$ power F mks^{-2}	d^4 velocity performance v c $ms^{-1} \quad m^2ks^{-3}$	d^8 gravity-poten. energy-dose φ $kgm^{-1} \quad m^2s^{-2}$	d^{12} resistance mass-flow *m(t) ks^{-1}
$D^{17} d^1 + i$ length path work energy l E $m \quad m^2ks^{-2}$	d^5 kin. viskos. v $m^2s^{-1} \quad m^{-1}kgs$	d^9 mass m kg	$d^{13} (d^3)$ time impuls-moment t P $mks^{-1} \quad s$
$D^{18} d^2 - I$ area A m^2	d^6 density volum-stream ζ $kgm^{-3} \quad m^3s^{-1}$	d^{10} mass.str.dens. l $kgm^{-2}s^{-1} \quad kgm$	d^{14} pressure energ.density p $m^{-1}kgs^{-2}$
$D^{19} d^3 - i$ volume -space revolution R $m^3 \quad s^{-1}$	d^7 acceleration a ms^{-2}	d^{11} inertiamom. dyn. viskos. B $kgs^{-1}m^{-1} \quad kgm^2$	d^{15} m^{-1}

Fig. 12

Matrix of Dimensions - ELT															
D ¹⁶ d ⁰ +I elt.power voltage per mittivity U ε V kgm ² s ⁻³ A ⁻¹ N				D ²⁰ d ⁴ elt.current performance I P W A kgm ² s ⁻³ Js ⁻¹				D ²⁴ d ⁸ per meability μ ₀ Hm ^r kgms ⁻² A ⁻²				D ²⁸ d ¹² elt. resistance R Ω m ² kg s ⁻³ A ⁻²			
D ¹⁷ d ¹ +i charge, elt.flux elt.capacity q C C F J kg ⁻¹ m ⁻² s ⁴ A ² As				D ²¹ d ⁵ m ² s ⁻¹ m ⁻¹ kg s				D ²⁵ d ⁹ inducti vity L H kgm ² s ⁻² A ⁻²				D ²⁹ d ¹³ magn.flux elt.resistivity Φ _m ² s ⁻² A ⁻¹ We Vs			
D ¹⁸ d ² -1 elt. moment current density m _e Cm Am ⁻² msA				D ²² d ⁶ magn.moment m Am ²				D ²⁶ d ¹⁰ kgm				D ³⁰ d ¹⁴ elt.charge- density η Cm ⁻³			
D ¹⁹ d ³ -i magn. field-strength H Am ⁻¹				D ²³ d ⁷ kgm ⁻² ms ⁻²				D ²⁷ d ¹¹ magn. flux density B T kgs ⁻² A ⁻¹ Wbm ⁻¹				D ³¹ d ¹⁵ elt.flux-density elt.field-strength E Vm ⁻¹ mkg s ⁻³ A ⁻¹			

Fig. 13

Plato’s framework allows even integrating modern physical dimensions of all physical areas. Finally it is possible to fill the matrix with all physical definitions, using only motion, d¹, as defining component (Fig. 12, 13) instead of today’s meter, kilogram, and second. Plato’s physical structure is a unifying system of potentialities, a transsectoral ‘Theory of Everything’. This reveals the actuality of Plato’s historic masterpiece regarding philosophy of science. Critics should consider that Plato’s framework is 2350 years old.

Atlantis left when sinking nothing but mud, the mixture of the elements water and earth, in Plato’s terminology standing for the today’s terms mass and impulse. The mixture respectively the middle proportion of mass and impulse is inertia (Fig. 14) with the transsectoral meaning of mental inertia as consequence of the mixture of being just and moderate in the analogue cycle of ideas and their sub-cycle of virtues. Mental inertia not enables to differentiate between facts and fantasy, which hindered science from decoding the Atlantis myth.

Cycle and Mixture of Elements															
D ¹⁶ d ⁰ +I force				d ⁴ speed				d ⁸ gravit. U potential v ²				d ¹² R resistance			
d ¹ +i FIRE Energy E				d ⁵ AIR				d ⁹ kg WATER Mass m				d ¹³ EARTH Impulse P			
d ² -I				d ⁶				d ¹⁰ mkg				d ¹⁴			
d ³ -i				d ⁷				d ¹¹ MUD Moment of INERTIA T				d ¹⁵			
T = m s ² = d ⁹ x d ² = d ¹¹ oder = √UR = d ⁹ x d ¹³ /2 = d ¹¹															

Fig. 14

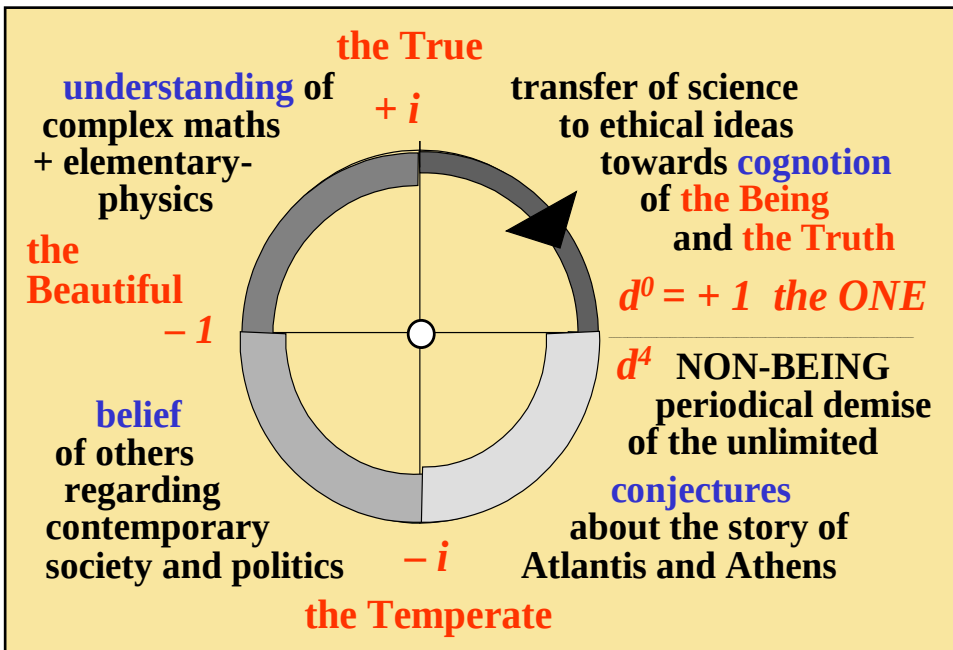


Fig. 15

When Plato constructed this irony he started the dimensional sequence at $d^0 = +1$, Plato's ONE, to be physically identified with self-motion and philosophically as the utmost cognition, the ultimate Truth, from which the down mirroring of the following worlds ends in visualizing this shadow world of Atlantis. The contrariwise proceeding that is what Plato expected from eligible scholars (Fig. 15).

The mathematical related analogy of a convincing system of physical cognition and philosophical stages of perception are the foundation of Plato's scientific worldview. He left his cognition in form of the respectively coded Atlantis myth as his historical brainteaser for his posterity. The decoding of this myth impressively confirmed his unique visionary cognition. The sensational results have to be registered, analysed, and evaluated by both History and Philosophy of Science as well as from Theology.

The great advantage of the mathematical and physical teachings of Plato as discovered and presented here is that they can all be retraced, one by one, and they might be accepted, conceding that the natural-scientific standard applied must be one of Plato's times, and not one of modern natural science. On the other hand, some of Plato's natural scientific considerations and their consequences may even today be a vision for the future. The philosophical aspects are demonstrated by his graded criterias of knowledge corresponding with his analogue ethical framework.

But there is also a theological message in his Atlantis story. One matter that philosophers dealt with from time immemorial is the proof of God's existence. Plato answered this question coded in the Atlantis story as natural scientific proof of his ethical creed. Plato already met Kant's demand that the highest ethical instance should be at the same time causation of nature (Kant KrV A 810–B 838). Plato identifies implicitly

God with the Good: “the Good itself is not essence but still transcends essence in dignity and surpassing power.” (*Republic* VI 509b). Plato constitutes this Good indirectly by mathematical means, however disclosed only to those who are suited to understand the complex message he coded in his Atlantis story referring to statements in other dialogues.

In his dialogues, Plato often provokes his readers with more or less ironic hints leading in the wrong directions in order to challenge them to use their capacity of thought and dialectical argument skills to figure out the correct interpretation. At the same time Plato gives, if necessary, covert hints for the underlying intention, either directly in the context, or else hidden in continuative links somewhere in his dialogues. This demands a deeper examination and analysis of the text. Compared to this usage in the written dialogues, he once dared to give an oral lecture or series of talks ‘On the Good’, addressed directly to the listeners about the construction and the quintessence of his ideas. A useful source to have is the compendium of fragments by Sextus Empiricus (Sextus Empiricus *Adversus Mathematicos* X 248–283). Plato submitted an incomprehensible theoretical survey about the principles of geometry, dimensions, and numbers, the relation of numbers and ideas, ontology and the Good, and cosmology. It is reported that apparently he even had difficulties getting his basic mathematical principles about explanations of the Good across to his contemporaries – or they rather had problems following him. Anyhow, both, Plato and his audience were disappointed. However, since Plato expressed his fundamental thoughts with reference to cyclic dimensions of a complex basis regarding the mirrored levels of understanding, the handed-down fragments and facings of this lecture(s) now fit together and make sense. Maybe Plato’s frustration about the unsatisfactory attendance of his lecture was reason for him to subsequently disclose knowledge and teachings completely coded as irony in the variegated story about the lost Atlantis.

Plato’s lecture ‘On the Good’ may have been a mathematical and ontological summary of his teachings of the complex circle of dimensions as deduced from his present examination. One has to differentiate between the ideas of the Good as a superficial synonym of the ONE (as $d^0 = 1$) respectively the Truth, and the Good itself (*Republic* VI 508e–509c). Daring to express an ethical transcendence of the Good as ‘the source of knowledge and truth’ (*Republic* VI 509a) it mathematical means, the Good itself has to be regarded as the causation of a self-motion. It can be assumed that Plato’s idea of the Good is mathematically the growth factor of the exponent of the complex dimensions that move those potencies by itself into an inherent complex cyclic pattern that rules the world. This causes the power that governs the world of thoughts and beings (*Timaeus* 90d), causes evolution, and the expansion of the universe, and the contraction of its masses, which causes gravity. As the potency of the mass can wrongly be regarded as an analogue potency for evil, this might cause a misunderstanding about the existing of evil as an independent force; the Good is the ultimate Being, evil per se is just a not-being. Though the effects of evil contrasts seemingly the effects of the divine Good, evil is in this understanding a human behaviour and under human responsibility. The Good itself is the cause of development and not primarily responsible for evil. A contrasting element of the Good does not exist.

Being aware that such statements may looked at as a sophisticated way of avoiding the suggestion that the first principle of the Good itself causes evil, Plato feared

that ineligible persons could due to this misunderstanding find an excuse for their misdoings in it. Likewise, he worried that they could wrongly conclude that even the evil might be agreeable to God. Since Plato saw this possible abuse as a socio-political danger, this could explain his warnings that his teachings might even endanger the community by creating lawlessness (*Republic* VII 537e and 539a). Therefore, he advises: "The manner in which a state that occupies itself with philosophy can escape destruction." (*Republic* VI 497d). One more reason that might have Plato determined to hide his ethical credo could be the fear to confess his faith and trust in God. He clearly says that he is hiding the fundamental principles in cryptic expressions so that incapable people, who might laugh at it, could not possess them (*Letters* II 312d,e and II 314a). But more convincing to hide his faith ironically according to Plato's explanation that 'there is no fear lest anyone should forget the truth if once he grasps it with his soul, seeing that it occupies the smallest possible place' (*Letters* 344e). Plato trusts in this regard 'the word which is written with intelligence in the mind of a learner, which is able to defend itself and knows to whom it should speak, and for whom to be silent.' (*Phaedrus* 276a). Insofar his Atlantis ironic myth is beside his colourful pictures in fact a true logos that should be considered Plato's 'own legitimate offspring that may spring up in worthy manner in our souls' (*Phaedrus* 278a) – as Plato's ironically coded mathematical proof of God's existence as 'the Good itself that is not essence but still transcends essence in dignity and surpassing power' (*Republic* VI 509b).



Deepa Majumdar

Purdue University North Central, Westville, IN, USA

***Mysticism and the Political:
Stairway to the Good in Plato's Allegory of the Cave
Two Models of Numinous Politics
(Part I)***

It is in times like these—epochal times marked by global terror, mechanized wars, and clashing incongruities¹—that the violence in religious politics manifests itself most fully. Apocalyptic waves of religious fundamentalism, carnage in the name of God, and a profane politicizing of the Divine all point to principles of a seemingly inexorable law—that there is no unsullied fusion of religion and politics, that this mix *will* explode in slaughter, and that the separation of church and state is apposite. Yet, such a severance, based not so much on moral grounds as the lower ground of expediency, may be harmful and hasty—for the numinous is a wellspring of the nobler political values. In fact, this severance can detract us from what is urgent—a contemplation of the inmost nexus of religion and politics. Recent events force us to rise above expediency and re-examine this nexus. In our times, while the manifest normative, social, and ceremonial aspects of formal religiosity and their expression through politics are receiving attention, the quieter, contemplative, and subtler affiliation between mystical enlightenment and the highest ideals of politics, explored long ago by Plato, is perhaps yet to be studied. It leads to what may be the most germane question today: does violence recede and wisdom flow when religion and politics are fused, not at their ego-driven ideological base, but their highest levels? Only a scrutiny of the charge of quietism, long laid at the door of the contemplative in western culture, can do justice to this question. Her archetypal withdrawal from the world must be comprehended in terms that discover the numinous in the political and the political in the numinous.

Within the Platonic vision, there might be at least two models of numinous politics—the first represented by Plato (428-348 B.C.) and the second by Plotinus (ca. 205-270 A.D.), said to be the father of Neoplatonism and western mysticism.² At the risk of oversimplifying, it might be claimed that while mysticism serves the political in Plato's *Allegory of the Cave*, in Plotinus the mystical ascent is earned through the political,

¹ One example of such incongruities is *Jihad* versus *McWorld*. Adapted from the title of Benjamin R. Barber's book, published originally as an article in the March 1992 issue of the *Atlantic Monthly*, this phrase, "Jihad versus Mc. World" is used here to signify the puritanism in "jihadic" religiosity unleashed in reaction to the mindless hedonism represented by global capitalism (McWorld). "Jihad" is used here obviously not in its spiritual sense (the personal strife against evil within the human heart).

² As Rist suggests, Plotinus' date of birth is somewhat unreliable. J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 3.

leading all the way to *unio mystica*. Notwithstanding Plotinus' central difference from Plato in his radical monism and exclusion of politics from philosophy,³ this second model can perhaps be inferred from his *Enneads*, where political life, to be drawn from the civic virtues, becomes a vital aspect of the process of divinization. Here Plotinus is not uncharacteristic of Neoplatonists. In *Platonopolis* O'Meara brings to light the subtlety of Neoplatonic politics, when he argues against the conventional view—that the goal of Neoplatonism, which is the divinization of man, *in principle* excludes interest in political philosophy—by demonstrating that the very process of divinization actually includes political life.⁴ Compared in the light of the central thesis that religion and politics mesh ideally only when the highest mystical level is correlated with the highest level of an ideal politics, these two models are examined in two separate papers. Here, in this first paper, Plato's thought, as expressed in the first part of *The Allegory of the Cave* (*Republic*, Book VII, 514-521), is studied in the light of the first model.

What is not examined is the rest of the *Republic*, where Plato presents his central argument—that ruling a state is, or should be, a skill based on precise knowledge of the Forms (*ideai*)—the “suprasensible, eternal, and unchanging realities.” Drawing from such knowledge, the rulers of *Kallipolis*, or “splendid City” (the third city of the *Republic*⁵), the “Philosopher-Kings,” described by Saunders as a “highly trained cadre of Guardians,” are to exert a non-democratic, “direct and total” political control.⁶ Without consideration of the rest of the *Republic*, a limited inquiry is made in this paper into the interplay between the numinous and the political in Plato's *Allegory of the Cave*. This inquiry is divided into three sections: (1) Plato's *Allegory of the Cave*, (2) Numinous Politics, and (3) Plato's Dualistic Mysticism and its Implications.

Plato's Allegory of the Cave

In 386 B.C. Plato returns to Athens from his travels to found the first university in Europe, the *Academy*, and write the great dialogues from his middle period, which include the *Republic*. In Book VII of the *Republic*, Plato attempts to explore this highest amalgam of spirituality and politics in the *Allegory of the Cave*—a parable that has come down to us through Cicero, who was familiarized with it through Aristotle's deliberate allusion to Plato's image of the cave in his early dialogue, *On Philosophy*. By accomplishing two correlations—that between mystical enlightenment and political ideals on the one hand, and that between education *qua* “leading out” and conversion *qua* “turning around,” on the other, Plato edifies religious politics, rescuing it from degradation in the hands of zealots and offering hope to those who despair of ever striking the right balance between the numinous and the political.⁷

As Bambrough and others points out, Plato was against a conventional political ca-

³ M. L. Gatti, “Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism,” in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. L. P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 24.

⁴ D. J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 5, 8.

⁵ D. Clay, “The Sun, the Line, and the Cave,” in *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2000), 249.

⁶ T. J. Saunders, “Plato's Later Political Thought,” in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 464.

⁷ Clay, 230-1. See Clay also for the “unacknowledged debt to Plato” in Sir Francis Bacon's *Great Instauration* and a reference to Bacon's and Descartes' early modern “purgative” exercises, aimed at “estrangement from familiar and long-held beliefs.”

reer because of his disgust with the Thirty Tyrants, the crimes of the Athenian Democracy, and most of all, their juridical murder of his venerated master, Socrates. Plato inherits from the latter the conception of the statesman or political moralist, and in the *Republic* unfolds the notion that government is a special skill or science. He concludes that salvation for mankind is not possible unless philosophers acquire political power, or rulers by divine inspiration are converted to philosophy. Thus, as Bambrough notes further, it is from Plato's central claim—"that the philosopher's knowledge of *what is* entitles him to judge *what ought to be*"—that all his concrete political recommendations derive.⁸

In the *Allegory* Plato deems the political role of the leader of the *Republic* to be so important that it has even enlightenment at its service! Although enlightenment is a spiritual achievement entailing a dualistic knowledge of the Good, its purpose in this *Allegory* is more than salvific. It serves the further purpose of qualifying and training the aspirant as leader of the ideal state of the republic. Only when the released prisoner has thrown off his shackles by rising noetically to the knowledge of the Good, is he worthy of the mantle of this leadership. The Good is the *telos* and knowing the Good amounts to enlightenment. It is not as if the political needs of the republic induce this mysticism, for enlightenment is a sovereign event. Thus in Plato's scheme of things, being good *qua* enlightened is to lead to doing good *qua* leading the republic politically—and not the other way around. A dualistic knowledge of the Good and the Platonic Forms—that is, a knowing that leaves the knower separate from the object(s) of knowledge—while leaving the subject transfigured, but stubbornly human, lends him the spiritual powers of detachment and objectivity that make him the philosopher-king, more suited than others, to lead the republic. Plato does not envision this ideal political role or its arena as the training ground for the ascent to the Good. It is not the realm wherein virtue is gleaned to befit the aspirant for the ascent. Rather, he asks that the released prisoner be dragged out of the nether world of shadows of artificial objects, all the way to the knowledge of the Good, the very source and parent of intelligence and truth, in order that he gain the ideal, detached, yet insightful deportment of the leader of the republic. Clearly, it is the numinous that leads to the peak political role and not the other way around.

Yet, insofar as Socrates demands that the enlightened be held to their political responsibilities and reminds them that they have been reared with a social good in mind—"brought into existence" and given a numinous education not only for their own sake but also for that of their country—the political becomes the *raison d'être*, or in Aristotelian terms the "final" cause (*aitia*) of the mystical in this *Allegory*. If anything, enlightenment itself becomes a political feat insofar as mystical knowledge of the Good silhouettes that ideal state of soul that defines and begets the philosopher-king and his numinous qualities so necessary for the commonweal in the ideal political state.

The *Allegory of the Cave* has been described by commentators as a pilgrimage of man from the immanent to the sphere of the transcendent. For Raven it is an "imaginative and all-embracing picture of the pilgrimage of man," from "total illusion to total enlightenment." Plato's purpose is to tell us how to rise from a grasp of the "particular and incessantly changing objects of opinion" to the "eventual apprehension of the constant objects of knowledge."⁹ For Murdoch Plato depicts human life as a "pilgrimage

⁸ R. Bambrough, ed., "Plato's Modern Friends and Enemies," in *Plato, Popper and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy* (Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1967), 8-9.

⁹ J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of his Metaphysics* (London: Cambridge University Press, 1965), 166-7, 175.

from appearance to reality.”¹⁰ Inherent in this pilgrimage is an educative progress through stages of representation, leading towards greater degrees of reality and truth. Yet, notwithstanding the linearity in this progress, Plato delineates in the *Allegory* a scheme of representation that runs counter to ordinary norms of veracity. That which is truer, with its greater power of representation should represent the less true. In the *Allegory* however, instead of representing the less true by the more, Plato represents the truer, more real entities by a plethora of analogous less true symbols. Thus the Sun represents the Form of the Good and shadows and reflections represent their truer originals. Designed for the unenlightened mind, representation here is *educational*. It cannot go from the more to the less, but must, with the aid of the less, climb to the more, thus orienting the aspirant to the Good, or *educating* her. Aristotle declares this learning by ascent to be the key principle on which the image of the Cave is based and constantly refers to this Platonic conception: “Learning in all of us proceeds from what is less intelligible in nature (but known to us) to what is more intelligible (but at first less known to us)” (*Metaphysics*, 1029 B 4 ff.). In fact, this mantic order of representation recurs beyond Plato, for as Proimos notes, all reality in Plato and Neoplatonism tries to represent the reality of the ideal forms – always unsuccessfully, yet necessarily.¹¹

What qualifies an image to represent its archetype is the “right relationship” it bears to the latter. Yet, the direction of this “ontological dependency,” as Kraut describes the dependence of images on their Forms, is reversed when it comes to the political and the mystical.¹² While the mystical is anything but a direct Platonic Form of the political, it is the superior of the two. Even the highest, ideal level of the political (the role of the philosopher-king) exists merely in the visible world of shadows, while the mystical realm of the Good and the Platonic Forms reigns in the archetypal intelligible world.¹³ The political is thus unmistakably less than the mystical *qua* intelligible, but now less no longer represents more. The political does not represent or lead to the mystical, except as a metaphor, insofar as the republic and its ideal governance by the philosopher-king is an analogy for the soul and its ideal governance by reason.¹⁴ Instead, the mystical experience of enlightenment serves the political goal of leadership in the *Republic*.

Before proceeding any further it is important to be clear about exactly what constitute the political and numinous dimensions of the *Allegory*. *Prima facie*, the political appears directly only in the delineation of the ideal role of the philosopher-king. Thus what Plato is most concerned with is, not the politics entailed in seeking justice through revolution, or even the politics expressed through democracy, but with that which is the reverse of *Realpolitik*—the politics entailed in governing the *ideal* state and the *ideal* conditions propitious to the role of its leader. Yet, *Realpolitik*, or a politics that aims at

¹⁰ I. Murdoch, *The fire & the sun: Why Plato Banished the Artists* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 2.

¹¹ C. Proimos, “Martin Heidegger on *Mimesis* in Plato and Platonism,” in *Neoplatonism and Western Aesthetics*, ed. A. Alexandrakis and N. J. Moutafakis (Albany: SUNY Press, 2002), 154.

¹² R. Kraut, “Introduction to the Study of Plato,” in *Cambridge Companion to Plato*, 11-2.

¹³ As Murdoch, 3, notes, Aristotle (*Metaphysics* 987 a-b) considers Plato's theory of Forms to have a double origin—in Socrates' search for moral definitions and in Plato's early Heraclitean beliefs.

¹⁴ Thus as Murdoch, 4, notes, “The just man and the just society are in harmony under the direction of reason and goodness.” *Kallipolis* is, as Clay, 249-50, notes, a “metaphor and model designed to illustrate the state of the human soul.” Just as the model of the state is complete with the addition of the class of guardians (guardians proper and guarantors of the internal harmony of the state and self), to the laboring and warrior classes, Socrates discovers three elements in the soul—the lowest being desire, the middle that of spirit, and the highest and ruling element, that of reason.

power, perhaps enters this *Allegory* by the back door as it were, through the grim underworld of the cavernous chamber in which a “shadow theater ... flickers on the surface of the cave wall”¹⁵ before fettered prisoners, who Socrates declares are “like ourselves.” There behind them, screened by the track with the parapet built along it, hide the puppeteer “performers” who carry *artificial* objects—figures of men and animals in wood or stone. By the light of the fire behind them, these performers, or “unseen manipulators”¹⁶ project shadows on the wall before the prisoners. Twice removed from reality, these shadows are the subterfuges that dupe the prisoners in their state of ignorance. The prisoners see these shadows, hear echoes of the voices of the puppeteers, and form opinions about both, thus becoming deluded, or as Raven puts it, recipients of the whole category of “second-hand impressions.”¹⁷ All such promulgators of ignorance are the power-wielders who corrupt the fabric of society and mould the minds of the masses—the great swindlers and architects of *Realpolitik*, like dissolute politicians, teachers, and the media.¹⁸ Insofar as the ascent out of the cave frees one from the shackles of shadows, it frees one also from the grip of a power-driven politics. Thus in this *Allegory*, the political enters, not only at the *ideal* level of the leadership of the republic, but also through the shackles of *Realpolitik* and the revolutionary quest for freedom from such chains. Mystical knowledge of the Good, or even the attempt to reach it, is a revolutionary force, beneficent, not only metaphysically, but also politically, for it frees the prisoner from the power of the puppeteer-performers. Thus one might conclude that the political in this *Allegory* is more comprehensive than first meets the eye.

Likewise, the numinous dimensions of this *Allegory* are not confined to the Good alone. While the “essential Form of the Good” is indeed resplendent with powers—it is the sovereign peak of the intelligible world and thus the parent of intelligence and truth, the highest object of knowledge or “the last thing to be perceived and only with great difficulty,” the cause of “whatever is right and good,” and the cause of light in the visible world—the gradual stages of reality the released prisoner encounters in his upward journey are not to be dismissed. In keeping with his dualistic vision of enlightenment, Plato does not polarize the Good and the visible world into the real and the unreal, as in the supremely monistic tradition of Shankaracharya’s *Advaita Vedanta*. Like Shankaracharya, for whom, the divine alone is real, Plato too deems the Good the only complete or ultimate reality. But Plato does not regard what is not the Good as unreal. Thus the remaining levels of the intelligible world are less real than the Good and the whole vista of the visible world of becoming comprises less real images of intelligible archetypes—it is not illusory.

In the *Symposium*, each step in Diotima’s ladder is sublimated unto the next, through *eros*, which is the essential vehicle of ascent. Here in the *Allegory* the ladder in question is a noetic stairway of truth and reality, leading from less to increasingly greater intelligibility, all the way to the very source of being and intelligibility. Climbing this stairway comprises the education of the released prisoner—an education unsullied by sophistry.¹⁹ Even though the lowest rung of this hierarchical pilgrimage, an

¹⁵ Clay, 230.

¹⁶ Kraut, 10.

¹⁷ Raven, 147.

¹⁸ As Pappas notes, the prisoners who “squint at and squabble over shadows represent all those citizens who believe what politicians and artists tell them.” N. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, 2d ed. (New York: Routledge, 2003), 153.

¹⁹ As Wild, 179, notes, sophistry is “a transcendental confusion of direction in the individual understand-

abyss compared to the peak represented by enlightenment and reality, has been characterized by Plato as “meaningless illusion,” and by commentators as “total illusion” or “appearance,” it is not unreal.²⁰

If we take a risk and match the lowest level in the “Simile of the Cave” with that of the “Divided Line,” even this weakest level of cognition—called upon to grasp the weakest level of truth in the shadows twice removed from sensible reality in the underground cave—comprises, not a denial of truth, but imagination. To the extent that such imagination is, in a Cartesian sense, grounded in corporeal reality²¹—it too attempts to grasp reality—albeit only a trace of it. Even the prisoners’ vision of what they take to be reality—shadows in the underground cave that elicit subjectivity and distorted perceptions from those who are least enlightened—is a faint mimetic grasp at a trace of numinous reality. Clutching at mere shadows, this grasp nonetheless retains its epistemological foothold, for what it gains is more a trace of knowledge than absolute ignorance. In fact, nothing in this journey represents untruth or the absolute opposite of truth—except of course the ruse by which the puppeteer-performers dupe the prisoners.

Thus Plato casts no aspersion on the reality of the world of sense in this *Allegory*.²² The shadows on the cave wall, the artificial objects, and the fire-light in the underground cave, belong to the visible realm of becoming and change—they are not altogether unreal but copies of real intelligible beings, and thus traces of truth. Such images acquire their being through the route of becoming. They are less real than the world of Forms, which, as Kraut notes, are placed by Plato “at the top of a scale that ranks objects according to their degree of ontological dependency.” One might conclude then that all the intermediate stages and degrees of truth, from the grasp of the shadows in the cave to the vision of the heavenly bodies in the sky, constitute one long adumbration of the parent and author of truth itself—the essential Form of the Good.

From the underground cave, *en route* to the Good, as he ascends from the visible to the Intelligible world, the released prisoner encounters stage by stage, traces and degrees of reality or truth—from the shadows in the cave, to the artificial objects which cast those shadows, to authentic shadows and reflections of real objects in the sunlight, to the sensible objects themselves, and finally, to heavenly bodies and the sky itself, before the final direct beatific vision of the Sun. Insofar as these traces of truth acclimatize and strengthen his vision and thus prepare him for the final vision of the Good, they serve a noetic purpose and are part of his spiritual quest. Characterizing this education and ascent out of the cave in terms of four stages of things “seen,”²³ it is tempting to draw a correspondence with the four sections of the quadripartite divided

ing, which reverses the whole educational process, and thus inverts the very life of man.” See J. Wild, *Plato's Theory of Man* (New York: Octagon Books, 1973).

²⁰ Raven 175; Murdoch, 2.

²¹ In “First Meditation,” Descartes argues that imagination is grounded in corporeal reality, characterized by certain simple and universal entities—“corporeal nature in general, and its extension; the shape of extended things; the quantity, or size and number of these things; the place in which they may exist, the time through which they may endure, and so on.” Descartes, *Meditations on First Philosophy*, ed. J. Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 14.

²² Commenting on Book X, *Republic*, Kraut, 11, notes that Plato is not casting aspersion on the *existence* of the sensible world. He is expressing the point that images derive from or are dependent on archetypes.

²³ As Pappas, 152, notes, these are the shadows (cast by firelight) of the statues of things, the statues themselves, shadows (cast by sunlight), of those things of which the statues are images, and finally, the things themselves.

line²⁴ in Book VI of the *Republic*, representing a hierarchy of four levels of mental powers—imagining, belief, thinking, and intelligence.²⁵ In fact, Plato himself wants the “Simile of the Cave” to be fitted to what was said of the “Simile of the Sun” and that of the “Divided Line”.

Yet, as White and others note, there are difficulties with applying the “Simile of the Cave” to that of the “Divided Line”—especially when it comes to mathematical objects in the second-highest section of the “Divided Line,” which as White notes, seem to have disappeared from the “Simile of the Cave”. White also points out the difficulties in interpreting the different objects in this Simile. If the shadows are sensible objects, then the genuine objects in the outer world seem to be the Forms, in which case, the identity of the artifacts (whose shadows are seen in the cave) and the reflections outside remain unknown. White asks if these latter reflections are the intermediate mathematical objects, and argues that there is nothing especially mathematical about them.²⁶ Likewise, Pappas too points out the difficulty with accommodating the *Allegory* to the Line, when it comes to mathematical objects and suggests that the *Allegory* translates the “static imagery” of the Divided Line into images of “education and governance,” but does not exactly match the Line.²⁷ Ross notes that although there is no distinct reference to the divided line in Plato’s passage of summary in the *Allegory* (517 a 8–c 5), by identifying the cave with the visible world and the upper world with the intelligible, Plato indirectly identifies the cave with the lower section of the line, and the upper world with the higher, for he is explicit that the lower and the higher sections of the line represent the visible and the intelligible respectively (509 d 8). Yet Ross too points out that the whole tone of the Cave is different from that of the Line. The distinctions pertaining to the latter are epistemological, while the Cave focuses on the ethical journey from the life of sense to that of intelligence, from acquiescence in “half-truths and human conventions” to the “direct apprehension of moral truth.”²⁸ The basic problem might lie in the fact that although Plato wants us to fit the two similes together, he leaves it to us to pursue, instead of suggesting that it must be executed in detail in order for his main line of argument to be understood.²⁹ Finally, as Raven concludes, to surmise that the “Divided Line” and the Cave are intended to parallel each

²⁴ As Murdoch, 4-5 notes, the levels of awareness that the pilgrim passes through, in the ascent from the lowest stage in the cave, each corresponds to a different part of the soul. The lowest part of the soul is “egoistic, irrational, and deluded,” the central part is “aggressive and ambitious,” and the highest is “rational and good and knows the truth which lies beyond all images and hypotheses.”

²⁵ In Book VI of the *Republic*, Plato describes the Divided Line, with its hierarchy of the intelligible world of the Good and the Forms at the highest, and the arts below, and the visible world, with sensible objects at its highest and their shadows and reflections below. Correspondingly, there are four levels of noetic powers. As Wild, 178, notes, the intelligible world is known by non-sensory rational insight (*noesis*), divided into two types—that which reveals a “limited area of reality,” which it accepts as hypothesis without discovering its ultimate source (*dianoia*), and that which corrects such rational assumptions by direct contact with the “whole realm of essence as it is in its source” (*nous*). The structure of the visible world is assessed by opinion (*doxa*) which is divided into two types—that which judges according to the “subjective appearance of the physical thing” (*eikasia*) and that which tends to “correct such plausible conjecture by further experience of the physical thing itself which appears, and is the source of the appearance” (*pistis*).

²⁶ N. P. White, *A Companion to Plato’s Republic* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979), 184.

²⁷ Pappas, 152, 154.

²⁸ D. Ross, *Plato’s Theory of Ideas* (London: Oxford University Press, 1966), 71-2, 76. For a critical view of the correspondence between the ascent from the cave and the sections of the divided line, see Ross, 70-8, and Clay, 232-5.

²⁹ White, 184.

other, is a "misleading over-simplification." Instead of being three related but independent wholes, the three great allegories of *Republic* VI and VII are rather, "the three complementary and interdependent parts of a single whole." Together they "construct the metaphysical basis of Plato's theory and syllabus of higher education."³⁰

Numinous Politics

The format of the *Allegory* appears to point to a tidy separation between the mystical and the political—with political questions regarding good governance appearing after the mystical ascent to the Good is completed. The political seems inconsequential in the journey to the intelligible realm, for the released prisoner ascends, not through virtuous civic actions, but through growing knowledge. But in truth, it may be difficult to disentangle the numinous from that special type of politics—the politics of liberation (not civic actions, the power-driven politics of everyday life, or the governance of the ideal state)—for the two permeate one another in ways that are subtler. To fully understand their co-mingling, the entire ascent has to be explored. It leads from the indistinct simulacrum of shadows in the cavernous chamber underground (representing the visible world) to the sunlit world above (representing the intelligible world) and finally to the vision of the Sun itself (representing the Good).

Unwittingly anticipating the cinematic projection of images,³¹ Plato depicts a scene in the cave that leads from a morass of deprivation, ignorance, bondage and deception to the first faltering steps of liberation. At the inception of this scene, we find the prisoners chained by the leg and the neck since childhood and thus unable to see anything but what is before them. Such fettering indicates not only a state of spiritual "unwisdom," from which the prisoners need healing, but also one of political unfreedom. The prisoners do not possess the civic freedom to engage with one another or choose their locus inside the cave. Although one prisoner is set free at what Clay describes as a "mysterious moment,"³² and "forced" to stand up—thus implying an inactive free-will, and the implicit presence of a guide or "liberator,"³³ much like the guide in the *Symposium*, who coaxes the aspirant up the ladder of love—this prisoner is no automaton. That his eyes, which ache at first, when confronted by the fire-light, indicating how painful the first throes of knowledge are, gain so much strength that they can ultimately look at the Sun itself and contemplate it "as it is in its own domain," and not as it appears when reflected in an alien medium, points to a gradual strengthening of his free-will in conjunction with an inner purification that empowers his vision with the aid of the lower objects of vision he sees *en route* to the Good. Thus as Raven notes, in the *Allegory*, the ascent to the first principle is "necessarily gradual." The fourth and last stage in which the prisoner looks at actual objects in the outside world represents the "gradual ascent, from hypothesis to higher hypothesis," culminating in the contemplation of the Idea of the Good.³⁴

³⁰ Raven, 175.

³¹ As Cornford observes, a modern Plato would compare his cave to an underground cinema. F. M. Cornford, *The Republic of Plato* (London: Oxford University Press, 1971), 228, note 2.

³² Clay, 237.

³³ As Clay, 239, notes, latent within Socrates' allegory is perhaps another allegory. This "anonymous" liberator and philosopher, a "nameless person," enters into dialogue with the prisoner just released, guides him by asking questions and drags him out of the cave. The liberator *qua* Socrates remains within the cave.

³⁴ Raven, 173, also points out that it is not until the *Sophist* that the fact that the ascent to the first principle is necessarily gradual is adequately explained and by then the Idea of the Good has disappeared.

That the prisoners have an innate nature is evinced in Clay's point that when Socrates says that a prisoner might somehow be released from the cave by *nature*, he means his "native inner resources, not by his education or the conventions of his society."³⁵ It is precisely as a part of this innate nature that a dormant free-will prevails in the incipient shackled state of the prisoners. Such dormancy indicates that given the totalitarian scene in the underground cave, free-will is asphyxiated, but not destroyed. Free-will is roused from dormancy and enticed into manifestation as his noetic depth of soul blossoms with the released prisoner's ascent out of the cave. Thus it is not literally the despotism in the underground cave that quells free-will—rather, the ignorance this causes—an ignorance thrust upon the prisoners who have been in this state since childhood. Conversely, what releases free-will is knowledge of higher degrees of reality. Access to greater reality is not automatically purificatory unless the will wills so, as is evinced by the example of the notorious puppeteers. They know more than the prisoners—they know shadows to be shadows—yet remain renegades, notwithstanding this noetic superiority. The freedom of the will receives perhaps greater stress in the *Allegory* than in the *Symposium*. As Raven notes, unlike the *Symposium*, which tends to leave the impression that progress is "automatic," Plato's stress on the obstacles encountered in the ascent in the *Allegory*—"the pain caused by the increasing brightness of the light" and "the prisoner's constant desire to return to the darkness whence he came"—counteracts this "mistaken" impression in the *Symposium*.³⁶

In the first step of this noetic stairway inside the cave, the objects apprehended by the prisoners are the shadows, or their absence, and degrees of light cast by the unseen fire behind them. Although the shadows are real, they deceive, not only because the prisoners mistake them as the only and ultimate reality, but also because all shadows are inherently misrepresentative. They raze away significant features like color and the third dimension. On account of their "unnaturally restricted apprehension," in this first stage before the ascent, the prisoners attain, as Wild notes, a collective "inverted view of their environment," yet one that is not wholly false.³⁷

When one prisoner is "set free" he ascends to the second level of the noetic stairway, a level "somehow nearer to reality," in which he is shown and apprehends with greater objectivity the artificial objects made of wood and stone that are the source of the erstwhile shadows. If forced to look at the firelight, his eyes would hurt, for he is unused to direct light and the brilliance of this finite source of knowledge. The fact that he would prefer to return to the shadows, indicates that the deconstruction of subjectivity and old "truths" entailed in his gaining this greater objectivity and truth, are painful. As his objects of vision are now more vivid and true, so is the noetic capacity with which he grasps them. Even if he did return to the prior shadows, it would not be the same, for now he is aware that they are shadows. The gnosis gained is irreversible. If anything, this first faltering step in education teaches the prisoner a noetic code embedded in the order of representation that constitutes his ladder—that the explanation of every appearance lies in its accessible archetypal cause and that each icon is an intimation of its archetype. As a catalytic force native to the noetic ladder he is ascending (much like the power of an escalator), this logical connection between archetype and

³⁵ Clay, 238.

³⁶ To explain this difference Raven, 175, notes that the "picture of the *Republic*, unlike that of the *Symposium*, is only a preliminary to certain practical proposals."

³⁷ Wild, 181-2.

image exhorts the released prisoner's ascent. A force in its own right, it adds to other sources of propulsion—the will power of the released prisoner, that of his guide, and most importantly, the magnetic power of the Good implicitly enticing this ascent. This noetic code appears inwardly in his soul perhaps as the curiosity regarding corresponding archetypes sparked by their mere images—images that act as tantalizing clues and thus harbingers of their archetypes. Given its numinous nature, such curiosity exhorts his further ascent. This code constitutes perhaps that inner guide which takes over from his human liberator (who remains inside the cave) and directs the prisoner above the cave all the way to the vision of the Good. In fact, this noetic code may very well be a trace of the Good engraved in the human heart.

The *praxis* of virtue can be both the result and cause of gnosis. Actions that are just, kind and true can cause wisdom in the soul, quite as much as a prior wisdom can cause virtuous actions. It is noteworthy that Socrates does not explain why this one prisoner is selected and no other. He does not tie his first faltering step towards ascent, to prior good actions. The prisoner attains the first pellets of gnosis, not through virtuous deeds, but through knowledge of a greater degree of reality, when shown the various artificial objects and forced to look at the fire-light. Plato does not openly declare why this one prisoner is chosen for liberation and no other. What incipient cause inspires the guide to coax the prisoner to stand up and turn around and then drag him forcibly out of the cave? This cause has to be the Good itself—a cause that transcends both the metaphysical and the political, for it is the cause of *everything*—why it is even the cause of the internment in the cave! Of all the prisoners, only this one prisoner is ready for gnosis, perhaps because the Good deems him ready.

Clearly then the stairway from the underground cave to the Good is noetic. Yet, it is, on its underside, also a political and ethical stairway, expressing a righteous use (or flowering) of his free-will. This is manifested, not through virtuous civic deeds, but through his will to continue in the rugged ascent, deriving thereby a concomitant expansion in his ethical and political awareness, and in the fact that the released prisoner refrains from emulating the band of puppeteers—unlike the latter, he does not misuse the power he derives from a greater knowledge of reality to exploit those with less knowledge. Through his growing awareness of the more mundane levels of reality, the prisoner should realize that his prior deception was caused by human promulgators. His political consciousness should be aroused from the stupor caused by prior chains. That he does not remain in the cave to lead a revolt there, seeking the highly finite, cause-driven and short-lived justice³⁸ that would redress the injustices in the cave, but is led, unwillingly, rather to the very source of the Form of Justice, demonstrates, not only the primacy of the mystical over the political, in Plato's way of thinking, but also a sophisticated vision of the political. The ascent from the shadows on the cave wall to the artificial objects and the fire, and the further ascent out of the cave are also stages in political maturation—those earned neither through politically virtuous deeds, nor resulting immediately in such deeds. Insofar as the prisoner lets himself be dragged to further knowledge, this indicates a period of political incubation. To give in to the revolutionary urge of the moment and seek social justice instead of delving into the contemplation that will guide political action, is immature—ethically, metaphysically *and* politi-

³⁸ So long as he remains inside the cave, all he can know is the finite justice (a trace of the Form of Justice) implicit in the idea of social justice—and not the absolute justice inherent in the Form of Justice—for he has not yet beheld the Form of the Good.

cally. It is all the more immature in this context, given Plato's dictum that no one can act with wisdom in the personal or public spheres without a "vision" of the Form of Goodness—a decree that mandates, by inference, that even the political quest for social justice inside the cave must be pursued only after fecundity and wisdom are garnered through a contemplation of the Good.

Moreover, the noetic code the prisoner encounters in the cave (that behind every appearance lies its archetypal cause and explanation) amounts also to a political code (that behind every political façade lies its causative explanation). This latter code disappears once the prisoner leaves the cave. Above the cave all he faces are—not deliberate man-made subterfuges—but the limitations of his own mind that delineate the noetic stairway—the limitation that he can climb only one step at a time, or encounter only a representation or appearance before ascending to its archetypal essence. Yet, given its inherently purgative impact, even the higher intelligible ascent in the sunlit world above the cave is political. This portion of the pilgrimage demonstrates the hard work of self-purification that a political agent must undertake to rise from subjectivity towards objectivity and a deeper understanding of the self and the world. Such was the self-purification and training in non-violence and truthfulness that the followers of Mohandas K. Gandhi and Martin Luther King Jr. undertook before engaging in direct political action. If nothing else, this training teaches the political agent to look for archetypes behind appearances and understand the subjectivity and limitations of his own mind. It fetches for him the fecundity he needs with which to perform feats of extraordinary political courage. Most importantly, it gives him moral strength and teaches him to transcend the finite cause at hand and seek values and wisdom, not from a mere political cause, but from the *Cause* of all causes—the Good.

The exit from the cave is forced. Socrates asks Glaucon, suppose "someone" were to *drag* the released prisoner out of the cave, not letting go until he is hauled into the sunlight. This coercion demonstrates the firmness necessary in the guide or "anonymous philosopher,"³⁹ at least in the early stages of education, when free-will can go willy-nilly if allowed license. Above the cave, as he ascends on his own, from shadows of real sensible objects, to reflections, to the things themselves, to the heavenly bodies in the sky, his will gathers strength alongside his fund of gnosis. It fructifies finally in his ability to *contemplate* the Sun, the symbol of the Good. The released prisoner's growing powers, accompanying his growing propinquity to the Real, are in the ultimate, also the political powers of the disenfranchised, who combat the wielders of hollow worldly power, with the abiding arsenal of spiritual strength, garnered through growing gnosis—that strength that Gandhi characterized as *Satyagraha* or "truth force."

These powers fructify in the final beatific, immediate but dualistic vision and contemplative knowledge of the Good leading to concrete, perhaps non-discursive insights—that the Good *qua* Sun controls everything in the visible world, so much so that it is "in a way" the cause of even all that he and his companions used to see, namely, the shadows on the cave wall. This stupendous conclusion consummates the dualistic mysticism at hand for it attributes *all*—even ignorance and fetters—to the divine, thus acknowledging that even evil and ignorance in the visible world must first be permitted by the Good before they can exist, a conclusion echoed centuries later by St. Augustine.⁴⁰ As the cause

³⁹ Clay, 239.

⁴⁰ In *The Enchiridion on Faith, Hope and Love* (XI) St. Augustine claims, "For the Almighty God, who, as even the heathen acknowledge, has supreme power over all things, being Himself supremely good,

of the firelight (representing the power of the Sun), which directly causes these shadows, the Good is, "in a way," literally the cause of the shadows on the cave wall. But a deeper meaning can be read into the literal—that the Good, as it were, facilitates the shadows through the firelight, permitting the puppeteer-performers to misuse their free-will and dupe the prisoners, keeping them fettered in their state of ignorance. Notwithstanding the dualistic nature of the enlightenment in the *Allegory*, this interpretation forecloses an anomalous circle, placing the Good in the monistic position of being the only source behind both good and evil. Yet it also throws light on the dualistic aspect of what might be a divine plan—a plan such that the Good must first eclipse itself from man, through the darkest portion of the state of unenlightenment signified by the shadows on the cave wall, before permitting the ascent out of the cave or endowing it with meaning.

Plato's Dualistic Mysticism and its Implications

Within the compound of duality, the crowning moment of mysticism in the prisoner's contemplative knowledge of the Good is at once also a crowning moment of the political—in at least two ways. First, implicit in this ascent is the prisoner's growing unification with the cosmic and intelligible All, a unification discovered more clearly in the *Enneads* of Plotinus.⁴¹ This indicates that enlightenment is anything but a private experience. Rather, it is that collective and empathetic experience that transcends the ego and serves the world. Platonic enlightenment in the *Allegory* should be an all-embracing experience that shatters the shell of subjective individuation primarily because of the absolute nature of the Good. In knowing the Good, the erstwhile prisoner is led to a final frontier so absolute, that it eschews all individuation, save that which is unavoidable in a dualistic mystical encounter. The absolute nature of the Good and the transcendence of private benefit attained upon knowing the Good are clear from the words of White:

A little reflection shows that it would be very unlikely for Plato to think that an effort to pursue the Good is simply an effort to gain what is good for oneself. For ... it is generally agreed ... that for Plato the Good is in some sense unqualifiedly or absolutely good, rather than a relative notion that each person must scrutinize, so to speak, only with reference to himself. And if this is so, then it cannot be that in seeking the Good each person is simply pursuing his own benefit.⁴²

Plato does not speak of the direct effects of this contemplation of the Good on the rest of the populous. But we might infer that this one prisoner's contemplative, non-discursive direct knowledge of the Good showers its benediction of peace on earth through his peak state of empathy. Taking the highest expression and essence of the political to be what Saint Catherine of Siena describes in *Letter #58* as "divine charity, which is a sweet and glorious medium that doesn't separate but unites"—the political, when it reaches this essence should become wholly indistinct from the numinous. Understanding this notion of a charitable politics, or peak state of empathy, as the very substance of the political, the moment of enlightenment in the *Allegory*—that dualistic acme of the mystical (a peak state that nonetheless maintains dualism, insofar as the

would never permit the existence of anything evil among His works, if He were not so omnipotent and good that He can bring good even out of evil."

⁴¹ A. H. Armstrong, "The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus," in *Plotinian and Christian Studies* (London: Variorum Reprints, 1979), 188, 195.

⁴² White, 194.

knower remains separate from his object of knowledge, the Good)—becomes as well the acme of the political.

Second, in ascribing even his prior ignorance (“all that he and his companions used to see”) to the Good, the prisoner displays a peak state of resignation before this latter—a resignation that signifies once again the acme of political maturation. Like all great leaders he realizes that even suffering and ignorance are somehow permitted by the divine. Such a seemingly counter-revolutionary insight can be the greatest political arsenal for the oppressed. It can lead to forgiveness of the enemy, detachment in the fight for justice, and supplication to the divine, this being the highest source of aid even as it permits social injustice.

Plato first speculates what would happen if the enlightened one were to serve by returning to the cave where he runs the risk of being ridiculed and put to death. Later, the enlightened one is to return for the last time to serve as the philosopher-king or guardian of the commonwealth, leading the non-philosophers of the republic, symbolized by the prisoners in the underground cave. Inherently hypothetical as an allegory or parable is, Plato is also explicitly hypothetical in much of the *Allegory* and in particular, in his description of the exit from the cave, as evinced by Socrates’ use of “suppose”—“suppose someone were to drag him forcibly up ... and not let go until he had hauled him out into the sunlight.” Likewise, the first return to the cave is also speculative and hypothetical—“Now imagine what would happen if he went down again to take his former seat in the Cave.” Yet commentators like Clay, who point out that latent within Socrates’ allegory is another allegory, treat both returns as actual. As Clay notes, the released prisoner is not the person who liberates his fellow prisoners when he returns to the Cave. The role of the liberator is actually undertaken only by the “anonymous philosopher” who drags the one prisoner out.⁴³ This is the putative role of a spiritual *savant* rather than a revolutionary—yet this too can yield political fruits. If Socrates’ speculations turned out true—if the enlightened one indeed returned to the cave and freed the remaining prisoners with success—he would win for them not only their metaphysical freedom, but also political freedom. That it is compassion for their simultaneous fetters, both noetic and political, that might prompt him to return, rather than anger at the puppeteer-performers—Socrates claims that the released prisoner would be “sorry” for his erstwhile companions—proves that his understanding of servitude is now complete. He understands that the Good is the cause of even the ignorance in the cave. He can now conclude that so long as the Good continues to permit shadows on the cave wall, a revolutionary overthrow of the immediate human causes of the prisoners’ bondage (the puppeteer-performers) must fail and the ignorance of the prisoners symbolized by their fetters cannot be removed. In fact this compassion itself—the direct result perhaps of his beatific vision—demonstrates the larger-than-political empathy that the enlightened one carries as his armor, like a seal of the Good.

At first, the released prisoner is reluctant, not so much to return to “take his former seat in the Cave,” as to fall back to his old ways—the ways of triumphant and arrogant ignorance illustrated by the possibility that the prisoners might award prizes for expertise on shadows. In a direct allusion to the juridical murder of Socrates, Plato con-

⁴³ Treating the two returns as actual, Clay, 239, claims, “When the prisoner is inexplicably forced to return to the cave, he is not the person who attempts to liberate his fellows,” and “The cave is returned to one last time in the *Republic*.”

tinues further and speculates that if the prisoners could "lay hands on the man who was trying to set them free and lead them up," they would kill him. It is not clear whether this possible savior is the enlightened one, whom the disaffected prisoners are likely to mock for his seeming confusion, or his erstwhile liberator who, as commentators note, remains in the cave after hauling him out.⁴⁴ But what is clear is the character of the fettered prisoner. Plato, the idealist, demonstrates his astute pragmatic, clear-sighted, and unsentimental assessment of the oppressed. Living as they do in what Wild describes as an "inverted world," those who are oppressed politically and metaphysically will resist their liberator and if possible even put him to death. All that prevents them from committing this murder is their fettered state, for Socrates qualifies his warning by stating, "if they could lay hands on ..." This cool pragmatic assessment of the subjugated often escapes those who neglect the numinous and seek merely a political resolution, resorting to subjective ideologies that deify the oppressed. Plato can surmise the effects of bondage with such ruthless clarity perhaps because his protagonist has sought a metaphysical solution to human bondage. Yet as Clay notes, it is not the released prisoner who attempts to liberate his fellow prisoners, when he is "inexplicably forced to return to the cave." It is the "anonymous philosopher" or "liberator" (representing perhaps Socrates), who has remained in the cave after initially forcing the prisoner out.⁴⁵ Thus the role of the *savant* is, in the ultimate, redundant for the enlightened one who is to return only as the philosopher-king.

Yet alongside this commendable maturity, Plato also reveals, in his depiction of the return to the cave, what may be a naïve view of the mystical potential—the dualistic view that notwithstanding his enlightenment, the released prisoner would be reluctant to descend from the "upper world," that he would see the upper and lower worlds dualistically, as two separate realms. This naïveté is caused perhaps by the intractable dualism inherent in Plato's depiction of enlightenment in terms of a knowledge of the Good that leaves the knower separate from the known. The duality in this blessed encounter is caused perhaps by a yet deeper reason—because the larger explicit forces propelling the ascent are merely political and not theological. The ascent to the Form of Goodness remains inauthentic insofar as it is compelled, not by an *epistrophic* yearning of the hungry soul, or even the superior wisdom of the liberator who rescues the prisoner. Rather, it is orchestrated by a social need. In contrast with philosophers in other states, the philosopher-ruler *qua* erstwhile released prisoner in the republic has been reared and educated, not only for his own sake, but also for a social purpose—for the sake of the common good: "We have brought you into existence for your country's sake as well as for your own, to be like leaders and king-bees in a hive; you have been better and more thoroughly educated than those others and hence you are more capable of playing your part both as men of thought and as men of action" (520).⁴⁶ Thus the

⁴⁴ Yet, it remains a puzzle as to how the liberator can haul the prisoner "out" into the sunlight, without exiting the cave.

⁴⁵ Clay, 239.

⁴⁶ As Clay, 239, notes, unlike other corrupt cities, where philosophers arise of their own accord by means of their own natural gifts, thus implying that the only means of escape from the cave in these cities comes, not from the prisoner's society, but from character, in *Kallipolis*, the guardian class is educated. Neither the liberator or "anonymous philosopher" nor his philosophical guardians have left this cave for the "rapture of contemplating the heavens." Thus Clay concludes, "... the committed philosopher can never really leave the cave of Athens and political life. He can only be aware, as others are not, of what that life really is."

overriding cause of freedom from the cave lies outside this parable—it lies in Plato’s architecture of the republic and its concomitant political needs. Given this rather mundane political reasoning behind the numinous education of the released prisoner, the culmination of his ascent to the Good cannot help but retain the finitude of duality. It is inevitable. He can know the Good only dualistically. A monistic unity is ruled out. He cannot become the Good.

Socrates understands why “those who have reached this height are reluctant to manage the affairs of men”—“their souls long to spend all their time in that upper world” (517). Were the enlightenment monistic, the released prisoner would become wholly divinized, his political power would be accordingly greater, deriving from this fuller enlightenment, and he would no longer divide the lamentable world of the cave from the beatific level of the Good. Seeing with an eye that is equal, he would no longer long to spend time in that upper world. Instead, he would perhaps seek out his erstwhile companions and their dark environ with eagerness, detecting at once their potential divinity, alongside their actual state of abysmal ignorance. Instead of fearing that he might be *compelled* to dispute about shadows of justice or the images which cast those shadows, or wrangle over subjective notions of what is right in the minds of those who have never beheld Justice itself, or *compelled* to descend from the Good to watch over and care for other citizens in the darkness of the visible world represented by the cave, he would seek them out eagerly and relieve them from their political, spiritual, and moral burden, with a will derived from the Good—a will that is iron, but gentle.

Yet, even as we point to the superiority of a monistic enlightenment, we must bear in mind that a dualistic enlightenment is not gratuitous. It too can yield a spirit of service. As White points out, even as he speaks of the philosopher-rulers being “forced” to rule, Plato also speaks of them as considering the justice that requires them to rule as something necessary (540d-e). Thus, as White concludes, when he says they are forced, Plato does not mean that they do not in any sense choose to rule and are compelled against their wills, but that they “consent to rule in spite of the realization that they could otherwise be better off.” Moreover, their training has prepared and led to their consent because it has been “designed to harmonize their spirited and philosophical tendencies, not allowing the latter to grow completely unchecked.”⁴⁷

Plato’s dualistic mysticism equips the now-enlightened-released-prisoner more for the lesser metaphysical and political task of the philosopher-king and soldier than that of the spiritual savior in the underground cave. This erstwhile prisoner does return to the cave one last time—for there is a cave even in *Kallipolis*: one that represents the republic of non-philosophers in the fettered state and one in which the original liberator remains. That his metaphysical experience of enlightenment is portent with political maturation is evident in the gifts he bears with him as he descends—spiritual as well as political gifts to be applied to the combined political-and-philosophical task of the philosopher-king. As White notes, here Plato thinks of “philosophizing” not as a task additional to “ruling,” but as an “essential part” of effective ruling.⁴⁸

Quite the reverse of a demagogue and not a leader chosen democratically, the philosopher-king is, as it were, the leader of a mystical theocracy. Yet he is hardly aristocratic, for he labors and rises all the way up from the lowest level of the underground

⁴⁷ White, 192.

⁴⁸ Ibid., 190.

cave—an abyss that constitutes a near privation of the Good. He bears numinous gifts—detachment towards offices of state and worldly power, the spiritual wealth that brings happiness, and above all, the gift of mystical objectivity or the ability to recognize every image for what it is, with eyes that have beheld the Forms of justice, beauty and goodness. His detachment stems from a sublimation of worldly forms of happiness through the true happiness gained in the experience of enlightenment. Such numinous gifts are a sign that the purpose behind the ascent and experience of enlightenment has been met—the purpose of transfiguring the mortal soul, shrouded in ignorance and subjectivity, to the detached and objective spirit radiating the light of the Good. The very cave that fettered him in its gloom can now be illumined by the gifts he bears. By shining directly inside the cave through its conduit, the philosopher-king, the Good makes a recrudescence appearance into the political, bestowing conscience, thus divinizing it, and saving it from becoming petrified within the confines of a rigid ideology.

Conclusion

In the *Allegory*, Plato grooms the philosopher-king and resolves the political impasse in the cave, not by political means, but by the mystical apprehension of the Good. Thus for the prisoners in the cave, the very possibility of freedom (political and metaphysical) lies, not in a political revolution in which they rise up and overthrow the errant puppeteer-performers, but in their potential for a metaphysical ascent. That Socrates singles out only *one* prisoner for the painful journey upwards eschews any collective will to liberty. Although they share in a collective experience of noetic and political impasse inside the cave, the prisoners suffer individually. Accordingly, the resolution of their suffering must lie in a quasi-individual metaphysical liberation. On the one hand, the highly personal nature of the experience of enlightenment demonstrates the sheer individuality entailed in a final metaphysical liberation from the cave. Yet on the other hand, this enlightenment remains merely *quasi*-individualistic, for it bequeaths an empathetic access to a universal consciousness, as it were, entailing as it does, an encounter with the absolute Good. Thus although the political appears to be the overall *raison d'être* of the mystical in the *Allegory*, where solutions are concerned it is the metaphysical and numinous that take precedence. In spiritual terms only one prisoner appears ready to ascend to the knowledge of the Good. Were Plato concerned with the political alone—mere political freedom, ideals, and values, all driven by the finite political *cause* in question, and not the Good—he would, with ideological fervor, emphasize a violent and infeasible equality. The very finitude of the political cause would spur ideological tones and their consequent violence. In a manner falsely plebeian, he would see to it that *all* prisoners were *equally* and simultaneously freed.

In fact, by resolving the internment of prisoners in the underground cave metaphysically rather than politically, Plato manages to avoid the spiral, or eternal recurrence of enmity, so characteristic of the dialectic of revolution. Because freedom, both political and metaphysical, occurs through growing knowledge, rather than political action, the last scene in the cave is not a pandemonium of revolution, in which the former puppeteers are cast in chains. Instead, in sober tribute to the dignity of the Good, it is a quiet scene in which only one prisoner is led from the cacophony of the cave to the silence of the vision of the Good.



Andre Archie

Colorado State University, Fort Collins, CO, USA

The Unity of Plato's Minos

Abstract: The *Minos* is a much neglected dialogue. The scholarly attention that has been given to it is unimaginative and general. Our discussion of the *Minos* remedies these scholarly deficits. We have read the dialogue closely and have concluded, on a textual basis, that Socrates intends an empirical investigation of νόμος insofar as νόμος is the product of tradition and the behavior it prescribes. Our investigation also has been especially sensitive to the dialogue's etymological sophistication. Besides Plato's *Cratylus*, no other dialogue comes close to mirroring the argument explored with its etymological foundations. This observation justifies the seriousness with which we have treated Socrates' discussion of King Minos. In fact, it is Socrates' discussion of King Minos that unifies the dialogue as a whole. Our hope is that the treatment contained in these pages of the *Minos* contributes to a scholarly reevaluation of this profound and complex dialogue.¹

Introduction: Scope of the Argument

The goal of our discussion of the *Minos* is to offer an alternative reading of the role νόμος² (law, tradition, custom or culture) plays in the dialogue. Prevailing interpretations of the *Minos* typically favor one of two views regarding the status of νόμος: (1) It is mere convention and, thus, relative. Consequently, φύσις (nature) is needed as an independent criterion to evaluate νόμος;³ or (2) it has an objective priority to what people or the community affirm. According to this interpretation νόμος operates causally like the Forms; wherever we find a particular sphere governed by fundamental principles we find the corresponding Form prior to and guiding the sphere's activity.⁴

We reject both these interpretations on textual grounds in favor of a reading that preserves the objective nature of νόμος, while denying it metaphysical causal status. We do this by dividing the dialogue into halves. The first half (313a-315b) of the dialogue argues that νόμος is wise and just political judgment that is beneficial and productive. This focus is different than the 'Form as cause' interpretation because it is an em-

¹ Except where indicated, M. Schofield's (Cooper 1997, 1308-1317) translation is used. For a scholarly defense of Plato's authorship of the *Minos* see Morrow 1960, 24-37, and Pangle 1980, 511n1; 1987, 1-7. Both commentators focus on the style of the *Minos*, as well as the likelihood of the dialogue having been written as an introduction to the *Laws*.

² It must be kept in mind that the usual translation of νόμος as a legislative decree is narrow. At 314d Socrates defines νόμος as a decree of the community, but only to show that the extension of the term is not exhausted by such a definition. Νόμος must be taken in its broad sense to also mean tradition, custom or culture—that which is authoritative for proper human behavior. This way of defining νόμος reflects the fact that for traditional cultures, the law and convention permeated all aspects of life. For example, Torah may mean law. Judaism has an embracing system of law as does Islam. Whereas secular government allows religion to continue but law and custom do not forcefully cover all spheres of life like traditional culture.

³ See Strauss 1968, 65-75, Cairns 1970, 193-210, and Chroust 1974, 47-53.

⁴ See Cobb 1988, 187-206, and Bruell 1999, 7-15.

pirical investigation, the focus of which is to show that νόμος is an objective prejudice. The significance of construing νόμος in this empirical way is to rescue the dialogue from discussions of νόμος in terms of hidden entities and mysterious causes, and to show that νόμος contains explanatory power given the explanandum, but it is, at bottom, a regulative concept fundamentally unable to disclose reality in a metaphysical sense.

The second half (316c1-321b3) of the dialogue illustrates how νόμος, as an objective prejudice, functions in the political sphere. Νόμος becomes the embodiment of tradition; it is self-sufficient and objective, but, by its very nature, subject to interpretation. In this way, νόμος functions the way a *sign* functions. Through such signs behavior is prescribed by inducting the interlocutor into its convention; he becomes subject to νόμος and its meaning that he has not experienced first-hand nor produced himself. Consequently, we may speak of the interlocutor as under the influence of a tradition and its concomitant ways of being. It is precisely how the interlocutor should speak about objective, traditional practices and ways of thinking that Plato goes to great lengths to illustrate in the second half of *Minos*.

I. Identity and Objectivity (313a-315b)

The dialogue begins with Socrates asking the interlocutor:

"The law—in our view,⁵ what is it?" (Ὁ νόμος ἡμῖν τί ἐστίν, 313a)

The interlocutor responds by asking:

"What sort of laws (νόμων) are you asking about?" (Ὅποιον καὶ ἐρωτᾷς τῶν νόμων, 313a2)

Socrates' initial question is of course the classic "what is the X?" question, the purpose of which is to get the interlocutor to specify the necessary and sufficient condition for being the kind of thing X is (τί ἐστίν). But the "what is the X?" question is not without ambiguity.⁶ In asking such a question is Socrates solely making attempts at definitions or is he seeking Form-like definitions? The latter question requires Plato's theory of Forms to adequately account for X's mode of being; while the former question calls for an empirical investigation of X. Such an investigation would focus on uncovering the bundle of properties which unify members of the X class and differentiates that class from all other classes. In the *Minos* we will demonstrate that there is no solid textual evidence in support of construing the "what is the νόμος?" question as suggesting that a correct grasp of νόμος hinges upon a correct grasp of a timeless, external Form. In fact, in response to the interlocutor's initial answer, Socrates' analogical illustrations make it clear that the type of definition he is seeking, and the proper way to define νόμος, is ascertained best by sifting through what has been said (*endoxa*) about it.⁷

A. Though the interlocutor's initial answer is in the form of a question, it can be construed as a type of answer, since Plato's interlocutors often answer with questions: *there are many sorts of νόμοι. Νόμος as a whole is a collection of many things, not*

⁵ "in our view" (ἡμῖν) can also be translated "for us". The latter translation better captures the ambiguity of the abrupt opening so that Socrates asks about the human law or even the law of Athens; or he may be asking what we suppose that law is whether or not this fits with what those who originated the law supposed.

⁶ See Aristotle (*Metaphysics* 987a30-b15, 1078b-1079a4, 1086a30-b11) on ways of construing the "what is the X?" question.

⁷ Approaching νόμος in this way is not a Socratic show of eristics (i.e., superfluous linguistic analysis) but instead is a carefully contrived argument to alter the perspective, if ever so slightly, of a skeptical interlocutor who denies that νόμος has any defining properties. Thus, the intellectual motivation of the dialogue is to counterbalance the interlocutor's skepticism about νόμος by showing what νόμος is and how it functions.

one thing. Perhaps the interlocutor has in mind various sorts of laws such as written law, criminal law, contract law, property law, etc. Nonetheless, Socrates is dissatisfied with the interlocutor's answer and in his response he identifies the inadequacy of the interlocutor's definition of νόμος:

Well, now! Is it possible that law differs from law in this very respect of being law? Think about the question I'm actually asking you. If I had asked: 'What is gold?' (χρυσός, 313a5), then if you had asked me in the same way: 'What sort of gold am I referring to?', I reckon that your question would have been incorrect. For surely gold does not differ at all from gold nor stone from stone in respect of being stone or in respect of being gold. (313a-b)

Socrates' remarks indicate where the interlocutor went wrong in his definition of νόμος and how the interlocutor can repair it. His use of the plural in his answer ("What sort of laws (νόμων) are you asking about?") tells us that the interlocutor has grossly misconstrued the type of definition sought by Socrates. The implication introduced by the plural is that νόμος is relativized to particular instances of νόμος; νόμος as such lacks an identity that confers the status of νόμος on its instances. The interlocutor has implied *that* νόμος is, but not indicated *what* νόμος is.

The quotation under consideration does suggest how the interlocutor might reevaluate his definition of νόμος through reflecting upon the comparison between gold and νόμος. Socrates illustrates the case by comparing his question, "Νόμος—in our view, what is it?" to asking "what is gold?" Regarding such a question the interlocutor would not bother to ask "what sort of gold?" because the nature of gold is the same whether or not we are discussing flakes or nuggets of gold or gold jewelry, gold utensils or gold coins. Socrates is requesting that the interlocutor give a definition of νόμος in terms of the necessary and sufficient condition for being the kind of thing it is. Such a definition would display a thing's real nature or what a thing is. It is the properties that are constitutive of a kind, and thus underlie and explain the kind's other necessary attributes. It is the kind's properties that account for its stability and support inductive inferences and characteristic interactions.

B. In light of the gold/νόμος analogy, Socrates seems to suggest that νόμος, too, is *like* the kind of thing that can be grasped in its constitution or structure. All νόμοι should be objectively identifiable because, at the most basic level, they have the same properties. Socrates says as much when he reflects upon νόμοι that are foundational for the operation of various crafts, he goes to great lengths to stress that these νόμοι *qua* νόμοι are always productive of what is best and most authoritative in each sphere (i.e., medicine, cooking, music, 316-318a). Political νόμοι are productive of what is best and most authoritative for the craft of politics because they always instill sobriety, virtue and happiness in the souls of those who make use of them. Consequently, νόμος is necessarily beneficial and productive in its sphere of influence. These two causal properties constitute νόμος self-identity.

Unlike gold, νόμος' properties are not known directly. However, not knowing directly the properties of νόμος need not be problematic if we could establish that the principle νόμος-givers, those who promulgated foundational νόμοι, of each craft were good. Once established, not only do we have the beneficial and productive effects of the crafts' νόμοι to establish the existence of νόμος properties, we have an indirect, causal argument for the properties' goodness through the goodness of the principal practitioners of the crafts. Establishing that the ancient mythical King Minos was the

principal νόμος-giver in the craft of politics, and that he was good, is the type of argument Socrates uses in the second half of the dialogue to show that all good νόμοι have identical properties due to their common origin.

If we are correct in reading the opening remarks of *Minos* in this way, especially in light of the gold analogy, a definition of νόμος must entail the following proposition: There is something that law is in virtue of itself. So one law is not more law than another law, but in so far as they are laws they are all laws. Socrates is not asking whether lawgivers might be mistaken and there are better and worse laws and there are different sorts of law, he is asking what is law whenever anything is law.

Considering what has been said thus far, Socrates allows the interlocutor to retool his definition of νόμος. Socrates and the interlocutor have the following exchange:

What I am asking, then, is just this—the global question: what is law? If you have an answer to hand, say it. — What else would law be, Socrates, but what is accepted? (τὰ νομιζόμενα, 313b)

Again notice that the interlocutor's answer is in the form of a question. His answer is meant to respond to Socrates' request to give a single account that covers all νόμος—νόμος itself. What is translated here as "what is accepted" is in Greek the verb νομίζειν, which preserves the connection with νόμος. When νόμος is said to be "what is accepted," what is being said is that νόμος is what is taken as customary, conventional, or as legal. The interlocutor's answer—"νόμος is what is accepted as νόμος"—may be circular in inasmuch as it uses some of the notion being defined in the definition. Yet it has the generality which allows for different sorts of νόμοι: νόμος in whatever area or whatever polis is whatever is there accepted. This account finds a way to get universality in relativity, but it seems to diminish the standing of νόμος since it perhaps views it as merely something instituted by humans. The interlocutor's answer hardly seems implausible, considering legal positivists, too, believe that the law is merely whatever the polis accepts as law. But for Socrates νόμος is not νόμος because it is accepted as νόμος (this would be like saying that fool's gold is gold if it is accepted as gold). This account of νόμος is too wide and misses what is essential. The interlocutor does not really entertain the possibility that νόμος has real standing beyond its being accepted by humans, i.e., that all good νόμοι have identical properties.

The interlocutor's confidence in his subjective, relativistic notion of νόμος persists, so Socrates tries to discredit his answer—"νόμος is what is accepted"—to show that it has things backwards, by working on its linguistic formulation. Drawing on the analogy of perceptual faculties, Socrates asks very pointed questions,

And so speech, in your view, is what is spoken, or sight what is seen, or hearing what is heard? Or speech one thing, what is spoken another, sight one thing, what is seen another, hearing one thing, what is heard another—and so law one thing, what is accepted another? Is that so, or what is your view? (313b-c)

Just as the interlocutor says that νόμος is what is accepted, so someone might say that speech is what is said (τὰ λεγόμενα) or sight is what is seen (τὰ ὁρώμενα) or hearing is what is heard (τὰ ἀκουόμενα). This seems to set up three possible analogues to νόμος and that which is accepted: speech and the spoken, sight and the seen, and hearing and the heard. The latter two are obviously faculties (or activities) and their objects, and perhaps we could view speech as a faculty and what is said as the product or object. So if νόμος is analogously some sort of faculty or power, then it should not be defined as its product or object. Now does νόμος give rise to various νόμοι, as speech gives rise

to the various things said, or is νόμος rather the disclosure of what is lawful (νομίμου, 316b5)? The interlocutor agrees (313c6) that law is not merely what is accepted as law, any more than speech is what is said, sight what is seen, or hearing is what is heard. Νόμος is not just that which is accepted but the accepting of that which is acceptable or lawful. The problem is the reversal of faculty-object and also that the singular law is defined in terms of what is plural (things being accepted).

C. After having considered the perceptual-faculty analogy, the interlocutor recants his claim that νόμος is what is accepted and he and Socrates have an exchange:

Since it is by law that what is accepted is accepted (Ἐπειδὴ νόμῳ τὰ νομιζόμενα νομίζεται), what is this law by which such things are accepted? Is it a form of perception or revealing (αἰσθήσει τινὶ ἢ δηλώσει), as what is learned is learned by the revelations of knowledge (δηλούση τῇ ἐπιστήμῃ)? Or is it a form of discovery (εὕρεσει τινί), as what is discovered is discovered—for example, facts about health and sickness by medicine, or the intentions of the gods (as the diviners say) by divination: For a skill is surely in our view a discovery of things (τέχνη ἡμῖν εὕρεσις ἐστὶν τῶν πραγμάτων), is it not? — Certainly. (314a6-314b1)

According to Socrates, a general account of νόμος must begin by positing that νόμος functions like a faculty of perception, so that what νόμος does is reveal (like perception) or discover things (like art), such as “facts about health and sickness by medicine.” In other words, exercising νόμος is a craft (τέχνη) that discloses of what is factual or real. The interlocutor’s reformulation of the general account of νόμος indicates that he has been helped by the perceptual-faculty analogy. Let us see the interlocutor’s version of the type of answer Socrates is seeking,

The resolutions and decrees themselves (Τὰ δόγματα ταῦτα καὶ ψηφίσματα), in my view. What else could one say that law is? So it looks as though the answer to your global question about law has to be: resolution of a city (τὸ ὅλον τοῦτο, νόμος, δόγμα πόλεως εἶναι). — Political judgment, it appears, is what you call law. (Δόξαν, ὡς ἔοικε, λέγεις πολιτικὴν τὸν νόμον, 314b10-c2)

Instead of law being either perception or knowledge by some instrument such as the eyes or wise soul, the interlocutor says law is the resolution of a city. On either of Socrates’ proposals, revelation by perception or discovery of facts applicable to specific crafts, law would presumably have to be true or right, since perception and knowledge are true. But the interlocutor proposes the resolution of a city, which can be true or false. He still wishes to allow for a variety of νόμοι of the various communities. Might we have an excellent answer now?

Socrates agrees with the interlocutor’s answer in part. Its deficiency is that it does not cover wise resolutions and decrees. Resolutions and decrees or the political judgment of the city may discover facts, but the discovery of such facts would be worthy only if promulgated by politically astute or wise opinion. The necessity of getting the interlocutor to understand where political judgments originate is to persuade him that the variety of political judgments have a common origin in wise and just political judgments. Socrates returns to his usual style of questioning to illustrate the instantiation of νόμος’ self-identity in wise political judgment. “Aren’t the wise wise in virtue of wisdom?” (Οὐκοῦν οἱ σοφοὶ εἰσιν σοφία σοφοί; 314c5-6); “The just are just in virtue of justice?” (Οἱ δίκαιοι δικαιοσύνη δίκαιοι; 314 c6-7); “Aren’t the law-abiding law-abiding in virtue of law” (Οὐκοῦν καὶ οἱ νόμμοι νόμῳ νόμμοι; 314c7-8). Socrates further asks if the law abiding are just, and the lawless are unjust. This is the classic questioning pattern often used to secure agreement that the X is, i.e., that there is the subject

matter for examining what the X is. If a, b, c are X, are they not by virtue of sharing in the X or X-ness? So there is X-ness or the X to account for all the various things being X.

Based on the interlocutor's agreement that the law-abiding are just and the lawless unjust, Socrates can suggest that justice and law are very fine, while injustice and lawlessness are very shameful (αἴσχιστον). What he has managed to do is to put νόμος and lawfulness and justice on the fine and noble side, while lawlessness and injustice are on the base side. Justice and νόμος seem to save cities and all things, whereas injustice and lawlessness seem to destroy everything (314d5-6). So νόμος should be thought of as something noble (καλοῦ) and sought as something good (ἀγαθόν). But law was said by the interlocutor to be resolutions and decrees or political judgment of the city, and some opinions are admirable and some wicked (314d-e). So the interlocutor's account of νόμος is too wide if νόμος is good, and Socrates says as much (314e).

Socrates has established that wise political resolutions and decrees of the city have a common origin in so far as these resolutions and decrees are good in virtue of the wise and the just. But precisely how is Socrates intending the reader to construe the 'in virtue of' relationship between instances of X and X-ness or wisdom and the wise? The conventional way of construing the relationship in the *Minos* is to posit some sort of causal theory of the Forms.⁸ However, the difficulty of this approach is deciding whether the Form (wisdom, justice, etc.) is the paradigm by which the wise are measured, and deemed wise; or is it by heeding or following wisdom that the wise become wise; or is it by participating in wisdom which makes the wise wise? Another difficulty entailed in introducing the theory of the Forms is locating where the Form as a property of its instances lies. For example, is wisdom a property of the actions performed by the wise person? Or is it a property of the wise person's character?

These problematic questions may be avoided by not appealing to a transcendent cause to account for instances of X (wisdom, justice, etc.) sharing in X-ness. Alternatively, an appeal to ways of thinking and behaving that accompany a proper regard for X seems the more fruitful construal of X. The historical, interpretive tradition out of which X is constituted should be the bases of determining the correct attribution of the terms wisdom and justice to acts and one's character. An appreciation of X in this fashion is not an idiosyncratic or subjective prejudice, rather one that is objective because it has developed within an historical tradition. Our appreciation of X is necessarily mediated by how it has been previously understood. In this way *the* tradition properly understood is to discover reality.

In light of historical, interpretive traditions, the wise partake in activities that traditionally befit the wise; the just partake in activities that traditionally befit the just. The wise are measured against the criteria of what constitutes *a* wisdom tradition; the person striving to be just is the product of having followed or heeded the advice of exemplary figures in *a* just tradition; and wisdom is the result of engaging in activities that traditionally confer *the* distinction of wisdom. All such traditions encompass their practitioners behavior, making their constituents the property of the act performed and an essential part of the practitioner's character. Traditions of behavior dictate to what degree tradition can be useful. Crafts, like politics, are recognizable precisely because they operate according to traditions of behavior that have been handed down. They are not seeking innovation, but the innovation that may be desired results in a piecemeal

⁸ Cobb 204n9 construes the passage (314c) conventionally (i.e., as suggesting Forms are causes).

process from within the craft's tradition to achieve a given end. The politician must know the traditions of behavior that have defined his craft, considering he is a part of the tradition; and when to tweak the tradition, as the occasion demands, in order to make his laws most effective.⁹

Each of these traditions has an identity, the product of traditions, which unify the variety of ways they are manifested. Socrates seems to encourage this way of reading the text, considering at this point (315b) and for the remainder of the dialogue crafts and their traditions are the topic of conversation. Under this reading the difficult questions that arose in appealing to Forms are irrelevant. Compared to Forms, objective prejudices are philosophically efficient and more in line with the text of the dialogue.

D. The interlocutor is brought around to seeing that νόμος as wise political resolutions and decrees cannot be unlawful (i.e., wicked, shameful, unjust). It would be a conceptual or linguistic anomaly for νόμος to be unlawful. They now agree that νόμος is 'admirable justice' and 'true judgment' (315a), which is the discovery of reality. The interlocutor is not so convinced that νόμος discovers reality because "... we do not always make use of the same νόμοι on the same matters, assuming we have discovered reality" (315a5). The discomfort the interlocutor has with the notion that νόμος discovers reality is due to the fact that law seems to vary from community to community about the same things, but how could this be the case if law is disclosure of reality? Again the interlocutor keeps to his basic line from the beginning of the dialogue, that there are many sorts of law and law seems to be what is accepted in various communities.

Socrates tries to defend his answer by stressing that νόμος, ideally, intends or wishes to discover reality:

Ideally, nevertheless, law is discovery of reality (Βούλεται μὲν οὐδὲν ἥττον ὁ νόμος εἶναι τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις). So it must be that any human beings who do not always make use of the same laws, as appears to be the case with us, are not always capable of discovering what ideally the law does discover—reality (οὐκ ἀεὶ δύνανται ἐξευρίσκειν ὃ βούλεται ὁ νόμος, τὸ ὄν, 315a7-b2).

Socrates seems to allow that the Athenians may have different laws in different periods of their history and that different communities have different laws. But he contends that νόμος still wishes everywhere and always to be discovery of reality though some humans apparently are not always able to discover it. The stress placed upon 'wishes' (βούλεται) concedes some ground to the interlocutor's skepticism about wise, political resolutions and decrees discovering reality. However, Socrates' larger point is to get the interlocutor to see that νόμος in principle, in spite faulty interpretation and implementation, has efficacy. The interlocutor's preoccupation with the relativity of νόμος, as evidenced by the variety of νόμος from community to community, is on display when Socrates finally offers him the opportunity to make the case that in fact law shows all sorts of variety (315b-d) The companion launches into a speech about death practices. He points out that Athenians do not sacrifice humans since it is unholy but in Carthage such sacrifice is holy and lawful And it is not just barbarian cities such as Carthage that have different νόμοι—and such shocking ones as human sacrifice—but even the Greek city of Lycia and the descendants of Athamas practice human sacrifice. The interlocutor con-

⁹ In the context of politics, the ideological style is often contrasted with traditions of behavior (Oakeshott 2001, 159-188) The ideological style is characterized by a body of free-floating principles with pre-meditated ends that are supposed to determine and guide the arrangements of a political community.

cludes his speech by mentioning that earlier Athenian practices regarding the dead are no longer in use. So it seems that the Athenians do not always do the same things, even regarding death, and many communities do many different things from each other.

II. Tradition and Objectivity (316c1-321b3)

The interlocutor's insistence on judging the nature of νόμος by the relationship of νόμος to place and time, prompts Socrates to echo his earlier discussion about the nature of gold as unifying all instances of gold things. He asks the interlocutor to consider "that when we move the pieces at checkers they remain the same pieces" (316c1-2). A piece at checkers, like any game-piece, maintains its identity because its conventional meaning, despite a change in context or position, remains the same. Any perceived change of identity, due to shifting contexts, is merely apparent change. Analogously, at the level of basic principals or properties, individual crafts operate along the lines of their historical traditions insuring that what things people know, whether Greeks or barbarians, they accept these things as fundamentally the same (316d4-5). The νόμος properties that are constitutive of particular crafts aim to disclose reality in so far as the things that are accepted are accepted as being what they are, i.e., characteristic manifestations of received νόμος. Treatises, for example, are written by those knowledgeable in a craft and where the craftsman puts down only what he accepts as reality. Socrates cites (316a-d) several types of treatises having been written by various craftsmen on what they accept as being so. Such writings include treatises of doctors, and medical νόμοι; treatises on the νόμοι of farming; treatises on the νόμοι of gardening; treatises on the νόμοι of cooking; and treatises on politics, and administrative νόμοι.

The craft that is most significant for our discussion of tradition and objectivity is Socrates' extended treatment of treatises on politics and administrative νόμοι. That we should notice the extended treatment of the lawgiver's craft (νομοθέτης, 318c2) and who best embodies the craft among the ancient law givers, is attested to by the style of argumentation which appears to be unlike the treatments of crafts discussed earlier. After having argued directly in the first half of the dialogue that νόμος, *like* gold, is the kind of thing that is uniform and stable and that νόμος is the discovery of reality, Socrates' perspective shifts in the second half of the dialogue to the ancient lawgiver Minos as the paradigm case of a craftsmen who became a good apportioner (νομῆς) of νόμοι for the cities of Crete and Sparta by first discovering reality.¹⁰ That is, Minos becomes the embodiment of objective prejudices, i.e., wise and just political judgment.

E. Crete's νόμοι are the oldest νόμοι, going back to about 1200 BC; whereas the Spartan νόμοι go back to about 700 BC. The idea conveyed is that the craftsman who excels at his craft (e.g., the farmer, the flautist, the trainer of the human body, 317d-318b)¹¹ is

¹⁰ Much of the commentary on *Minos* is tepid when discussing Socrates' account of King Minos. Typical in this regard is Shorey's 1933, 425 comment that the story of Minos is a "disproportionate concluding digression" in a "not so bad introduction to the study of Plato's politics and ethics."

¹¹ Socrates connects νόμος with its etymological roots, distribution and apportioning, when discussing these various crafts. The farmer distributes (διανομαί) worthy seeds to each plot of land and is a good apportioner (νομεύς ἀγαθός) of seed and land; the flautist is the good apportioner (ἀγαθός νομεύς) and distributor (νεῖμαι) of notes in songs. Here νόμος is ambiguous; it could mean "law or song." The trainer is the best distributor (διανεῖμαι) and apportioner (νομεύς) of nutriment to human bodies. The significance of Socrates' etymological explorations is that they amplify the dialogue's theme: Νόμος takes us to the origins and beginnings of these crafts and shows connection, unity and objectivity.

the best apportioner of νόμοι and most authoritative in his sphere. Minos was the legislator who set the standard for good νόμοι. The focus of Socrates' change of perspective is whether Minos is good or not. Why would this mythical king's moral status warrant Socratic scrutiny? Because if Minos is the originator of the νόμοι in these two ancient cities and he was knowledgeable and good, Cretan and Spartan νόμοι are good and have some real wisdom and justice behind them. Thus, wisdom and justice is at the origin of the νόμοι of Crete and Sparta and these νόμοι have stood the test of time and continue to bring sobriety, virtue and happiness to those who make use of them. When Minos is thought about in this way, we have an indirect, causal argument in support of νόμος' objectivity going back to the properties of νόμος. Minos is supposed to instantiate the properties of νόμος in so far as he is at the origin of νόμος. Through his νόμοι reality is disclosed in the sphere of politics.

Socrates indicates that Minos and his brother Rhadamanthus were good kings in Crete and originators of its νόμοι (318d). The interlocutor objects that Minos is said to have been savage (ἄγριόν τινα), harsh (χαλεπόν), and unjust (ἄδικον), while Rhadamanthus has the reputation of a just man. The interlocutor's doubt about Minos' ability to disclose reality through his νόμοι and whether νόμος can have a good origin, prompts Socrates to counter the recent, theatrical tradition (i.e., the tragic poets) of attributing a bad reputation to Minos with an appeal to an older and more positive Homeric and Hesiodic tradition outside of Athens (318e). In recounting what the older tradition says about Minos, Socrates does not intend the interlocutor to simply exchange recent prejudices for older ones because they are old and their disseminators are more venerable. Socrates' defense of the older tradition is justified by his reflection, a *meta*-reflection, on tradition as such. His concern is to keep the interlocutor from falling victim, as the many have, to an impious and unstable interpretation of different types of beings.

F. One of the greatest impieties of the many is improperly distinguishing words and deeds concerning the gods and secondarily concerning divine humans (318e4-319). God is indignant with humans blaming those like themselves since they themselves must then be blameworthy, and those praising humans contrary to themselves must be bad since they do not follow their own praises. To avoid such impiety and to praise and blame humans correctly, one "should learn to distinguish admirable from wicked men" (χορὴ μανθάνειν διαγιγνώσκειν χρηστοὺς καὶ πονηροὺς ἄνδρας, 319a1-3). By saying that there really are good humans and wicked humans, Socrates seems to be emphasizing that there are objective standards embodied in traditions, so things are not as relative as the interlocutor supposes. But only if interpreted appropriately, can tradition reveal its standards so that the proper distinctions can be made. While on one level Socrates condemns the widespread mistake of denying that there are good humans, on another level he is calling the interlocutor's attention to the problematic interpretive structure of tradition. There are two assumptions about the structure of tradition that underlie Socrates' condemnation, and account for his defense of Homer and Hesiod's depiction of Minos:

- (1) All traditions have an original intention; their objective meaningful content intends to convey a particular conception of reality.

The Homeric and Hesiodic tradition sings the praises of Minos because it seeks to preserve proper human doing and ways of thinking.

- (2) The objective meaningful content of any particular tradition can be interpreted to make it comply with changing states of affairs; thus, altering its original intention.

The recent theatrical tradition's criticism of Minos seeks to reinterpret the story of Minos in light of *recent* intellectuals' willingness to speak differently of traditional things.

Due to the problematic interpretable structure of tradition—the vulnerability of a tradition to new, distorting interpretations—Socrates must get the interlocutor to appreciate that the older tradition is one that is already justified and accomplished (i.e., it consists of valid, objective prejudices and practices). The older tradition that attributes wisdom to Minos gained its legitimacy due to the recognition of its merits. That is to say, Socrates seems to be arguing that Minos' authority was not bestowed upon him; it was acquired through the recognition and acknowledgment of those living under his νόμοι that their knowledge of νόμος is limited and should therefore defer to Minos' better understanding.¹² This way of approaching the older tradition's praise of Minos refutes the implicit claim made by the interlocutor and the recent tradition that νόμοι are arbitrary and without real, objective foundations.

G. Socrates' defense of Homer and Hesiod's depiction of Minos begins by explaining that Hesiod considered Minos the "most kingly of mortal kings" (320d-e).¹³ Homer's lauding of the hero Minos is unique since of him alone is it said that he converses with the sophist Zeus and is educated by Zeus as though Zeus were a sophist. Every ninth year Minos is supposed to learn from the god and demonstrate what he learned from previous meetings.¹⁴ This honor of being educated by Zeus is assigned (ἀπένειμεν) by Homer to no other hero. This is wonderful praise (ἔπαινος θαυμαστός, 319c-d). And in the *Odyssey* (xi. 568-571) when Odysseus descends to the underworld, it is Minos rather than Rhadamanthus who has the golden scepter and judges the departed. Rhadamanthus is said neither to judge the dead nor to associate with Zeus, so Minos seems lauded by Homer beyond all others. Some suppose Minos' meetings with Zeus may have been drinking parties but their meetings could not have been so because the Cretans, followed by the Spartans, are that people among mankind that refrains from drinking parties with wine. One of the νόμοι of the Cretans instituted by Minos is not to drink until drunk. So the Cretans like other Greeks use wine, but not so much at parties and not to the point of drunkenness. Accordingly, Minos' legislation can be determined from current practices:

And indeed it is clear that what he accepted as admirable he laid down as accepted practice also for his own citizens (ἃ ἐνόμιζεν καλὰ εἶναι, ταῦτα νόμιμα ἔθηκεν καὶ τοῖς αὐτοῦ πολίταις). For Minos would surely not have accepted one thing but done something different from what he accepted, like a dishonest person (οὐ γάρ που, ὥσπερ γε φαῦλος ἄνθρωπος, ὁ Μίνως ἐνόμιζεν μὲν ἕτερα, ἐποίει δὲ ἄλλα παρ' ἃ ἐνόμιζεν). His form of association (συνουσία) was as I say, through discourses for education into virtue (ἐπὶ

¹² Hans-Georg Gadamer claims in *Truth and Method* that "the recognition of authority is always connected with the idea that what authority states is not irrational and arbitrary, but can be seen, in principle, to be true. This is the essence of the authority claimed by the teacher, the superior, the expert. The prejudices that they implant are legitimized by the person himself. Their validity demands that one should be biased in favor of the person who presents them. But this makes them then, in a sense, objective prejudices, for they bring about the same bias in favor of something than can come about through other means, e.g., through solid grounds offered by reason" (Gadamer 1975, 249). A similar view lies behind Socrates' discussion of the ancient lawgiver Minos.

¹³ This is the only extant source of Hesiod's passage.

¹⁴ Minos is lauded in the *Odyssey* (xix.178-179) as King of Cnossus every ninth season having converse with great Zeus. This is in Odysseus' made up story about himself to tell Penelope when he is in disguise as a beggar. Odysseus, as the beggar, claims to be the grandson of Minos who entertained Odysseus twenty years before.

παιδεία εἰς ἀρετήν). This is why he laid down for his own citizens those laws which made Crete happy for all time, and Sparta from when she began to make use of them, because they are divine (ἅτε θείοις οὖσιν). (320a-b).

Notice that Socrates' argument of Minos' praiseworthiness shifts from the testimony of Homer to current practices of the Cretans as giving evidence about how Minos must have associated with Zeus and the laws he instituted. Minos' own practice regarding drinking can be ascertained from the current νόμοι of the Cretans and the Spartans. We are to suppose that Minos lived according to the νόμοι he set up. Whereas it is conceivable that νόμος may be a source of imprecision making the knowledge of the statesman superior, in the passage under consideration Socrates argues that the wise statesman will live according to the νόμοι that he implements and will make νόμοι for others based on how he lives. According to this way of construing the passage, νόμος is not inferior to knowledge, but rather νόμος is derived from knowledge (i.e., historical) and contributes mightily to human happiness. In context this is proving that Minos was praiseworthy and good in spite of recent Athenian tales, but in the wider context it is arguing that law is not so variable, that there is a standard of good νόμος. Socrates' reliance upon the older tradition and current practices is an effort to give an account of the beginnings or principles at the origin of νόμος. Minos is supposed to be at the origin of νόμος. If these origins were good, based on knowledge, and the νόμοι have largely remained in place bringing happiness to those living under them, then we have evidence against the variability and relativity of νόμος that the interlocutor and the recent theatrical tradition urge.

H. At the urging of the interlocutor, Socrates concludes his investigation of νόμος by accounting for the reason why Minos got the reputation of "being uneducated and harsh" (ἀπαιδευτοῦ τινὸς καὶ χαλεποῦ ὄντος, 320d-e). Socrates states that anyone who is moderate and cautious and intends to have a good reputation must avoid incurring the hatred of a poet. Poets have great power regarding human opinion depending upon whether they eulogize or abuse. Regarding this Minos was mistaken:

[This] was the mistake (ἐξήμαρτεν) Minos made in waging a war on this city,¹⁵ where as well as many other forms of wisdom there are poets of every kind, who compose tragedy as well as every other kind of poetry (320e-321a).

As knowledgeable as Minos was in other ways, he made the great mistake of warring upon a nation of poets, i.e., the Athenians. What Socrates is getting at in the passage is how recent intellectuals speak differently of traditional things. Whereas Homer and Hesiod depicted Minos nobly, the writers in Athens give him rough treatment.¹⁶ While Socrates' interlocutor had emphasized the variety in νόμοι Socrates has argued that the origin of νόμος is in knowledge coming from a knowledgeable law-giver (νομοθέτης),

¹⁵ Minos has made war on the Athenians because they had killed his son. He made war to avenge his son's death. This led to the whole story of the Minotaur, the Labyrinth, and Theseus' slaying of the Minotaur. The Athenians had agreed to end the war and to send seven youths and maidens by ship every year as a tribute to be devoured by the Minotaur. This story figures prominently at the beginning and throughout Plato's *Phaedo*. The story links Minos also to the foundation of Athens since Theseus becomes an important king in Athens who united the various towns into the central city.

¹⁶ This is the classic Platonic attack on Athens. Athens celebrates poetry and tragedy rather than νόμος and virtue. Tragedy seems the very νόμος of Athens as the discovery of its true reality, what it first discovered (see 321aff.). For the attack on Athens we can compare Aristotle's *Politics* ii where Carthage, Sparta, and Crete seem to be the best existing constitutions, apparently because they emphasize education for virtue.

but the modern poets are those who change things. It is not so much νόμος that is variable but how intellectuals speak about it. If poets help form opinions, then they do what νόμοι, as discovery of reality, also do. The modern poets and intellectuals confuse us about the truth of origins.

III. Conclusion

The *Minos* is a much neglected dialogue. The scholarly attention that has been given to it is unimaginative and general. The latter typically is seen in the way the first half of the dialogue is construed as a commentary on the role Forms play on positive law or an introduction to themes treated more fully in Plato's *Laws*; the former typically is seen in the way Socrates' discussion of King Minos in the second half of the dialogue is treated as a superfluous, literary-historical excursus, with very little relevance to the dialogue as a whole. Our discussion of the *Minos* remedies these scholarly deficits.

We have read the dialogue closely and have concluded, on a textual basis, that Socrates intends an empirical investigation of νόμος insofar as νόμος is the product of tradition and the behavior it prescribes. Our investigation also has been especially sensitive to the dialogue's etymological sophistication. Besides Plato's *Cratylus*, no other dialogue comes close to mirroring the argument explored with its etymological foundations. This observation justifies the seriousness with which we have treated Socrates' discussion of King Minos. In fact, it is Socrates' discussion of King Minos that unifies the dialogue as a whole.

Our hope is that the treatment contained in these pages of the *Minos* contributes to a scholarly reevaluation of this profound and complex dialogue.

References

- Barnes, Jonathans. 1984 ed. *The Complete Works of Aristotle, Vol. 1 and 2*. Princeton: Princeton University Press.
- Bruell, Christopher. 1999. *On the Socratic Education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*. Maryland: Roman and Littlefield Publishers.
- Cairns, H. 'What is Law?' *Washington and Lee Law Review*, 27 (1970), pp.193-222.
- Chroust, A.-H. 'An Anonymous Treatise on Law: The Pseudo-Platonic Dialogue *Minos*,' *Notre Dame Lawyer*, 23 (1947), pp. 47-53.
- Cobb, William S. 'Plato's *Minos*.' *Ancient Philosophy*, 8 (1988), pp. 187-206.
- Cooper, John M. 1997 ed. *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Gadamer, H.-G. 1975. *Truth and Method*. New York: Continuum.
- Homer. *The Odyssey*. 1967. R. Lattimore trans. New York: Harper and Row.
- Morrow, G. 1960. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press.
- Oakeshott, Michael. 2001. 'Political Education' 159-188. *The Voice of Liberal Learning*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Pangle, Thomas trans. 1980. *Laws*. New York: Basic Books.
- Pangle, Thomas 1987 ed. *The Roots of Classical Political Philosophy: Ten Forgotten Dialogues*. Ithaca: Cornell University Press.
- Shorey, Paul. 1933. *What Plato Said*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1968. *Liberalism Ancient and Modern*. New York: Basic Books.

Aphrodite Alexandrakis

Barry University, Miami Shores, FL, USA

The Bird's Song and Platonic Formalism

In this paper I take into account and follow already established principles of particular formal theories of aesthetics such as Edward Hanslick's formal approach to musical theory¹ and Plato's praise of the formal elements as being of primary importance and the basic ingredients of a work of art. My goal is to find out whether, if by considering the above two theories' formal elements, a bird's song, specifically the nightingale's song, can be understood and appreciated from a formal aesthetic point of view. And as such, bird songs can be considered as a "structured" creation consisting of various formal parts as with any piece of music or with other types of art. My main questions are: Is a bird's song a "structured creation"? If so, what kind? Is it similar to nature's accidental creations such as driftwoods or the beautifully shaped pebbles at the seashore? Or is it closer to a man-made learned creation, a sonata or a painting for example?

In formalism, for an object to be considered a work of art, certain formal principles must apply; specifically harmony, rhythm and symmetry. We may ask if these formal elements can be applied to a bird's song in order to determine whether or not the song can be considered to be a music piece, beautiful, and therefore a work of art. Is it possible for birds songs to be analyzed in terms of *form* and *content* following Plato's theory in the *Republic* and in the *Philebus*? And also analyzed on Edward Hanslick's theory presented in his book *On the Musically Beautiful*. If so, then one may hold that a bird's song is real music consisting of all the required formal elements as presented by both, Plato and Hanslick. But, as we shall see, Hanslick's definition of *content*² is his own and he therefore holds that the bird's song is not, and could not be a work of art.

Plato's formalism will be discussed first followed by Edward Hanslick's theory of the "Musically Beautiful." Then in light of Plato's and Hanslick's formal principles, David Rothenberg's analysis of what a bird's song consists of will be introduced. By considering both, Plato's and Hanslick's formal elements, I will argue that for the following two reasons Plato would not have accepted birds songs as being a works of art; first because there was no available literature and no serious interest in bird songs at that time. And secondly for Plato, birds songs would have been an imitation of nature

¹ Gustav Cohen translated the Seventh Edition (1885) of Hanslick's *Vom Musikalisch-Schönen* as *The Beautiful in Music* (London and New York: Novello, 1891). The original edition of this translation is available in reprint (New York: Capo, 1974).

² Hanslick defines "content" as follows: "...means that a thing holds, what it includes within itself. In this sense, the tones out of which a piece of music is made, which as its parts constitute it as a whole, are the content itself...we usually confuse *content* with *subject*" (p. 75).

as with the rest of nature and art works. Perhaps if in both Plato's and Hanslick's time there had been available sources discussing bird songs as being a form of a "structured," learned composition, then they might have agreed on its formal structure.

Throughout history, people have tried to interpret bird songs, especially the nightingale's sounds and its variation of tones. Is it meaningful? Is it structured? Is it art? Singing, for example, like with all forms of artistic creation such as painting, sculpture, music, etc, is achieved through learning and talent. "Birds and humans share the ability to learn to sing, something no ape can do".³ Thus bird singing is a form of learning and hearing of his own song.⁴ Interestingly, Pliny was the earliest thinker to notice that the nightingale's song consists of calculated notes saying:

Nightingales pour out a ceaseless gush of song for fifteen days and night on end ... a bird not in the longest rank remarkable. In the first place there is so loud a voice and so persistent a supply of breath in such a tiny little body, there is the consummate knowledge of music in a single bird: the sound is given out with modulations and now is drawn into a long note with one continuous breath, now varied by managing the breath made staccato ... and at times sinks into a mere murmur, loud, low, bass, treble, with trills with long notes, modulated when this seems good – soprano, mezzo, baritone... Other younger birds practice their music and are given verses to imitate.⁵

Pliny's observation of the nightingale's remarkable features has been followed by current scholars' exciting studies. I hope to show the nightingale's song structure consists of formal elements just as any other piece of music that is created by humans.

For Plato, only pure form develops the love for the beautiful which is also the love of the good.⁶ Once the beautiful is recognized by its formal qualities, then the good is recognized (through the steps of education). But recognizing the beautiful is not enough. You must love it, for once you love the beautiful, you recognize and love the good. Accordingly Plato says:

Good speech, then, good accord, and good grace, and good rhythm wait upon a good disposition, not that weakness of head ... but the truly good and fair disposition of the character and the mind ... and there is surely much of these qualities in painting and in all similar craftsmanship.⁷

All the elements Plato refers to above are formal elements. They depend on education, and music is an important part of education, in fact, Plato says, "education in music is most sovereign, because more than anything else rhythm and harmony find their way to the inmost soul and take strongest hold upon it, bringing with them and imparting grace."⁸ Hence, grace, rhythm, melody, harmony (the *form*), is crucial to, and fundamental for something to be beautiful.

Based on what Plato says, a work of art lacking in formal elements such as harmony, grace, rhythm, melody, and harmony, would not be beautiful and therefore, would not nurture good qualities. True beauty and grace spring out of the formal elements only. Plato's formalism is further expressed in his theory that education starts with music which is composed of *melody* and *rhythm*. He insists that a good judge of any form of art must have three qualifications, "he must understand first, what the object repro-

³ David Rothenberg, *Why Birds Sing* (Basic Books: New York, 2005), p. 146.

⁴ It must be noted that this view is not accepted by everyone.

⁵ H. Rackham translation (Loeb Classical Library), *Pliny*, book X.XLII 81-84.

⁶ Edith Hamilton and Huntington Cairns, Editors, *Plato* (Princeton University Press, 1973), *Rep.* 403c.

⁷ *Ibid.* 400e.

⁸ *Ibid.* 401d.

duced is, next how correctly, third and last, how well a given representation has been affected, in point of language, melody and rhythm.” What Plato means by ‘how correctly’ refers to *taxis*-order. By this he means the correct arrangement of its parts; that is, if they are proportional (symmetric) to each other. It is this correctness of parts that harmony (the fitting together) depends and “by assigning what is proper to each we render the whole beautiful.”⁹ Thus, every particular form has to fit with the whole in order to be harmonious. Accordingly, a work of art lacking these qualities would not be beautiful and therefore, would not nurture good qualities. Elsewhere, Plato adds:

... For measure and proportion, always pass into beauty and excellence. For when I say beauty of form..., when sounds are smooth and clear and utter a single pure tone, they are not relatively but absolutely beautiful...¹⁰

On the subject of music, Plato refers to modes (*ᾠμονία*) as its main element. And in the *Republic*, he states his theory of music models and points out the importance of formal elements, such as grace, rhythm, and melody. On the musical modes, he says:

For upon harmonies would follow the consideration of rhythms; we must not pursue complexity nor great variety in the basic movements, but must observe what are the rhythms of a life that is orderly and brave, and after observing them require the foot and the air to conform to that kind of man’s speech and not the speech to the foot and the tune. What those rhythms would be, it is for you to tell us as you did the musical modes.¹¹

Certain musical modes, because of their formal qualities, are accepted. Certain kinds of rhythm in combination with various kinds of foot (composite, dactyl, heroic) combining long and short syllables in a given manner, are beautiful (*Republic* 400b-c). “... These rhythms ... accompany or fit good character” (*Republic* 400e). Yet, they are recognized through their formal elements.

Thus, despite Plato’s theory of art being just a *mimesis*, he, at the same time holds that in order for any phase of art (painting, architecture, poetry, music) to achieve beauty, it must have some basic formal qualities. Such qualities are harmony (good accord), good rhythm, and good proportion. His emphasis on the importance of three formal requirements is repeated in the *Laws*:

...first, what the object reproduced is (homiotēs); secondly, whether the different parts are proportional (symmetry), are correctly arranged one with another (*taxis*), and whether the colors and shapes are correct (harmony).¹²

The above quotation expresses clearly what Plato calls *pure form*. Only pure form develops the love for the beautiful. Hence, beauty is recognized through beautiful forms. And as long as the painting, sculpture, a poem, a piece of music, or any other form of art is made according to, and consists of, the formal elements, it is a work of art. Plato did not deal with Hegelian or Hanslick’s special emphasis on man-made objects or of a mental process’s production.

Edward Hanslick

Hanslick’s well known book “On the Musically Beautiful” is a formal theory of music. His formal approach to art in general and music in particular, is very much close to Plato’s. The beauty of music for Hanslick does not have its being in the representation of feeling. The kind of beauty a musical composition consists of is formal beauty. It is a “specifically musical kind of beauty ... a self-contained” that consists “solely of tones

⁹ *Rep.* 420d.

¹⁰ *Philebus* 53c.

¹¹ *Rep.* 399e-400a.

¹² *Laws* 669.

and ... relationships, fraught with significance..." Sound, Hanslick says, is the "primordial stuff" of music. The "animating principle" of music is *rhythm*. The composer's material is a system of a succession of tones "with melodic, harmonic, and rhythmic variety."¹³ The basic form of musical beauty is *melody*; it is "the jumping off point, the life, the original artistic manifestation of the realm of sound..." and all content is tied to it. The system or succession of tones expresses melody – musical ideas. Tones and harmony are animated by rhythm and, as mentioned, this is music's "animating principle."

Like Hegel, for Hanslick melody and harmony are products of the human spirit, a mental process, and therefore, they have beauty. By holding that only a product of the human spirit is beautiful, he automatically disqualifies every object and creature of nature from being beautiful. For he thinks that neither harmony nor rhythm are found in nature giving as an example the quail's and blackbird's song.¹⁴ This kind of rhythm produced by a bird's song is different from the human-made music in which, for Hanslick, "there is no isolated rhythm as such, but only melody and harmony" manifested rhythmically. Hanslick's view is that in nature neither melody nor harmony is conveyed by rhythm. The only thing that is conveyed, he says, is "incommensurable vibrations in the air."¹⁵ Contrary to this the composer's creation is a system or succession of tones with "melodic, harmonic and rhythmic variety" that express "musical ideas". These "musical ideas" are an end in and of themselves "a self-subsistent beauty" and not the medium for the representation of feeling or concepts. They are "self-contained" and consist of tones and their artistic combination.

Hanslick's analysis of music and of its parts or elements is very similar to Plato's. Both are formalists and therefore the beauty of music depends on its formal elements such as, tone, melody, and rhythm. For Hanslick, the formal elements are the source of beauty in any man-made construction.

It is important to point out again that, even though poets and scientists throughout the ages praised the nightingale's song, there was no research done on the structure of the nightingale's song before the 1920's, long after Hanslick's death (1904). It was only in the 1920's that some musicians noticed the unique qualities and musical behavior of the birds and began to experiment by recording their sounds. If Hanslick had lived longer and were aware of the formality, the "measured tones" he insisted on, of the nightingale's song, he may not have said that the bird's song is like a mechanical music box. For him, it is the *commensurability* of tones that determines whether something is music or not, and *commensurability* for him does not exist in nature. But the bird song does have commensurability. For Hanslick, nature and human construction are two separate realms. "Even the purest phenomenon of the natural auditory realm, namely bird song, stands in no relation to human music, in as much as it cannot be accommodated to our scale."¹⁶ However, *commensurability* later has been proved to exist in the analysis of the nightingale's song.

The Nightingale's song

Keeping in mind Hanslick's and Plato's formalism, I should like now to discuss the nightingale's song on the basis of, and according to, most recent research. In his bril-

¹³ Hanslick, p. 28.

¹⁴ Hanslick, p. 69.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

liant book “Why Birds Sing” the author, David Rothenberg, explores, analyzes and discusses the 20th century research on bird singing. Here he states his own theory on whether the birds’ song is a piece of music like that produced by humans. Rothenberg, a professional philosopher and musician, offers a detailed musical analysis of the birds’ song with great love and care. He quotes 4 lines from Lucretius’ book *On the Nature of Things* that point out that the bird’s song is the ancestor of human music:

Through all the woods they heard the charming noise
of chirping birds, and tried to frame their voice
and imitate. Thus birds instructed man,
and taught him songs before his art began.¹⁷

That humans having been taught to sing by birds, naturally is strongly opposed by Hanslick’ view that *harmony* and *melody* do not exist in nature; only rhythm does, as in the “gallop of the horse, the clatter of the mill, the song of blackbird and quail.”¹⁸ Furthermore, Hanslick says, there is no sonata overture or rondos in nature for these are created by the musician and they are commensurable, while nature’s sounds are not”. Thus, Hanslick is in agreement with Plato on what music is and what it consists of namely, melody, tone, and the rest of formal elements which, according to both views, can only be created by the human mind.

Rothenberg’s research, contrary to Plato and Hanslick suggest the opposite. He refers to the great biologist Julian Huxley who held that

bird song goes on beyond its functions. Birds continue to sing in all moments of excitement or exaltation. They are animals with excellent memories of territory, of songs heard (what word to you mean here? Herd or hearing-heard?, homes to return to, and strong emotions-feelings explained by a mixture of instinct and learning.¹⁹

Naturally, the presence of emotions for both Plato and Hanslick would be one additional reason for rejecting the bird song from being a piece of music for they are Formalists. But this is a minor part in the production of the bird’s song. In fact, most researchers agree that birds do not sing because of feeling an emotion. The song, Rothenberg says, consists of a particular structure of phrases of clear notes, rhythm, tone, melody and symmetry. Even the pewee’s song “is a true music, not just an out-pouring of emotion”²⁰ with exact spacing of notes. This kind of the bird’s song description reflects pure formalism which truly would be in accordance to the Platonic and Hanslick’s principles.

The research study and publication of Wallace Craig’s book on “The Song of the Wood Pewee: A study of Bird Music”²¹ analyzes in detail the minutes (16-32) of the wood pewee’s duration of song, the number of phrases, and their specific pattern and repetition. What Craig discovered in this study, was “a proof of an aesthetic principle as part of natural selection.”²² This was a good beginning. But it was not until the zoologist Olavi Sotavalta in 1963, and after reading Craig’s analysis of the pewee’s song that he began research and analysis of the “genuinely complex” thrush nightingale’s song (an Eastern European and Asian bird). He found that the timbre is “raw and com-

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ Hanslick, p. 69.

¹⁹ Rothenberg, p. 119.

²⁰ *Ibid.*, 126.

²¹ Rothenberg, p. 126.

²² *Ibid.*, p. 128.

plex, combining percussive rhythms and clear notes.”²³ The result of Sotavalta's study of 2 birds in 1947-48, was that the song of the first bird has 15 basic phrases, and the second, 17. He identified a definite form in the 15 basic phrases and the rhythm seemed more significant than the pitch. By decoding the nightingale's song, Sotavalta “found clear rules in it.” Three of these were

“(1) distinct ways nightingales sing back and forth to each other... Adjacent male nightingales sing and counter sing to one another, (2) timing the beginning of each song phrase in a precise way. (3) Songs alternate between one bird and another and there is mutual listening”²⁴!!!

The phrases (50-100) and their patterns, were called “packages.” They consist of the “parsing” and the “storing” process. Musicians “might call these packages ‘progressions’ or the song form: this would suggest a definite level of musical intelligence to the bird...”²⁵ Thus, it was explained how the bird listens, learns, “decides how to structure a series of phrases it learns, then recalls it from memory years after the fact.” It is interesting to know that imitation is much more important to nightingales than improvisation. “Every bird used in the experiment, learned 214 master song types off the tape but only if their caretaker or surrogate tutor was present.” Additional experimentation with, and decoding of, the mockingbird's song, also proved astonishing results. The mocking bird “composes his own precisely structured music out of the sounds around him. If so, then one may call the bird's song an improvisation as is the case with human music.

In conclusion, I have argued, that the nightingale's, and other birds' songs, is neither an accidental nor a mechanical creation of nature such as driftwoods or pebbles. According to the music experts, it is a *structured* composition and surprisingly, in accordance with Plato's and Hanslick's formal theory of beauty. While Hanslick assumed that only human made music is music because it has tone and is structured on the basis of some additional formal elements, it was proved that a birds' song is structured, it has tone, and includes the other formal elements also. Hanslick's decisive factor was the presence of *commensurability* of tones in a music piece, and its absence from a bird's song. As shown, it was proven that the element of *commensurability* is present in the birds' song. All the required formal elements of the above two theories are present in the structure of a bird's song; tone, melody, rhythm, symmetry, are all formal basic elements in the bird's song as they are in any music piece, painting, and sculpture.

In the absence of research, for thousands of years, it was believed that only a human being could create such a structured, learned, complex composition. It was proved that some birds have the capacity for this kind of creation also. The fact that we don't know much about certain aspects of other species should not suggest to us that they lack certain qualities and talents. While we don't know why birds sing (why do people sing?), research has shown that they do not sing because of a certain emotion they feel. The nightingale's song, like any musical composition, is measurable, proportionate, has tone and rhythm; that is, it consists of the formal elements and therefore, for the Formalists, it is aesthetically beautiful and therefore a work of art.²⁶

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, 136.

²⁵ *Ibid.*, 137.

²⁶ Many thanks to my friend Dr. Sandra Schuh for editing the manuscript.

Friedo Ricken

Hochschule für Philosophie, München

Plotin über Ewigkeit und Zeit und Leben in der Gegenwart

“Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht”, so schreibt Wittgenstein im *Tractatus* (6.4311), “dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.” In der entsprechenden Tagebucheintragung vom 8. Juli 1916 heißt es ergänzend: “Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich.”¹ Wittgensteins Gedanken dürften angeregt sein von William James², der in den Vorlesungen über Mystik (XVI und XVII) der *Varieties of Religious Experience* von der in “bestimmten philosophischen Kreisen heute” verbreiteten Lehre spricht, “daß die Ewigkeit zeitlos ist, daß unsere ‘Unsterblichkeit’, wenn wir in der Ewigkeit leben, weniger etwas Zukünftiges als vielmehr schon jetzt und hier verwirklicht ist”³. Aber was heißt ‘in der Gegenwart leben’? Wie kann der Mensch, der als handelndes Wesen in seinen Absichten notwendig ständig auf die Zukunft ausgreift, in der Gegenwart leben? Wie können wir, so fragt Plotin, der die philosophische Reflexion über die Mystik in den abrahamitischen Religionen wie kein anderer bestimmt hat, an der Ewigkeit teilhaben, da wir doch in der Zeit sind?⁴ Aber auch für ihn gilt wie für Wittgenstein, daß der Glückliche nicht in der Zeit lebt.⁵ Was es bedeutet, in der Zeit zu sein, und was es bedeutet, in der Ewigkeit zu sein, kann für Plotin erst klar werden, wenn wir zuvor gefunden haben, was die Zeit ist.⁶

Die Zeit, davon geht Plotin mit Platons *Timaios* aus, ist ein Abbild der Ewigkeit.⁷ So bieten sich für die Untersuchung zwei Wege an. Wir können mit der Ewigkeit beginnen; wenn wir das Urbild erkannt haben, wird auch deutlich werden, was es mit dem Abbild auf sich hat. Oder wir machen uns zunächst klar, was die Zeit ist; von dort können wir dann durch die Erinnerung zum Urbild aufsteigen.⁸ Plotin wählt den zuerst genannten Weg.

¹ Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe Band 1, Frankfurt a.M. 1984, 169.

² “Immer wenn ich dazu komme, lese ich jetzt James’ ‘Varieties of religious experience’.” Wittgenstein an Russell, 22. Juni 1912. Ludwig Wittgenstein, Briefe, Frankfurt a.M. 1980, 18.

³ William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, übers. von E. Herms und C. Stahlhut, Frankfurt a.M. 1997, 417.

⁴ III 7 [45] 7, 4f. - Plotin wird zitiert nach Kapitel und Zeile der Ausgabe: Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, 5 Bde., Hamburg 1956-1967.

⁵ I 5 [36] 7,22.

⁶ III 7 [45] 7,5-7.

⁷ III 7 [45] 1,19; Platon, *Timaios* 37d5-7.

⁸ III 7 [45] 1,18-24.

1. Ewigkeit

Anliegen der Ausführungen über die Ewigkeit ist es, Zeitbestimmungen durch ontologische Prädikate zu ersetzen. Die Ewigkeit (αἰών) heiße so nach dem “immer Seienden” (ἀεὶ ὄντος)⁹. Dieses ‘immer seiend’, so die abschließende These, sei als “wahrhaft seiend”¹⁰ zu verstehen. Vier nicht adäquat voneinander unterschiedene Gedankengänge wollen zu diesem Ziel führen. Die Ewigkeit, davon gehen sie aus, ist anzusiedeln im Bereich der zweiten Hypostase Plotins, dem Geist, der um das Eine kreist und die Gesamtheit der Ideen denkt¹¹. Die Frage, ob sie eine Eigenschaft des Geistes oder mit diesem zu identifizieren ist, bleibt zunächst offen.¹²

(a) Plotin geht aus von der Tätigkeit des Geistes. Der Geist wendet sich nicht jetzt diesem und dann jenem Inhalt zu, sondern er hat immer das Ganze, die Gesamtheit der Ideen, gegenwärtig. Dadurch, daß er in jedem Augenblick alles erkennt, ist seine Tätigkeit in jedem Augenblick vollendet. Weil er nicht von dem einen zu einem anderen Inhalt übergeht und seine Tätigkeit in jedem Augenblick vollkommen ist, kennt er keine Veränderung. Es gibt für ihn keinen früheren Zustand, aus dem heraus er sich in den gegenwärtigen entwickelt hätte, und er kann nichts werden, was er nicht jetzt bereits ist. Plotin nennt den Geist “teillose Vollendung” (τέλος ἀμερόεζ) und vergleicht ihn mit dem Mittelpunkt eines Kreises, der sich noch nicht in die voneinander unterschiedenen und teilbaren Radien entfaltet hat.¹³ Der Geist ist in seiner vollkommenen Tätigkeit unteilbar, weil er keine Verschiedenheit kennt und Teilbarkeit Verschiedenheit voraussetzt. Die Ewigkeit ist das Leben des Geistes: “das am Seienden sich vollziehende im Sein seiende Leben, das zugleich ganz und erfüllt und gänzlich unausgedehnt ist”¹⁴. Negiert werden die zeitlichen Bestimmungen der Vergangenheit und Zukunft: “Was also weder war noch sein wird, sondern nur ist, was dieses Sein als Ständiges hat, da es sich weder wandelt in das ‘Wird sein’, noch sich gewandelt hat, das ist die Ewigkeit.”¹⁵ Prädiert werden die zeitlichen Bestimmungen “Gegenwart”, “immer” und “jetzt”. Die Ewigkeit “ist immer in der Gegenwart, weil nichts an ihr vergangen ist und nichts in ihr erst sein wird”¹⁶; sie war nichts und sie wird nichts sein, was sie nicht jetzt schon ist¹⁷.

(b) Die Ewigkeit als vollendete Tätigkeit kommt der zweiten Hypostase, dem Geist, nicht in akzidenteller Weise zu (συμβεβηκέναι); sie ergibt sich vielmehr aus dem Wesen des Geistes.¹⁸ Bisher war von der Vollkommenheit des Lebens oder des Aktes die Rede, die darin besteht, daß ihm in jedem Augenblick die Gesamtheit des im Sinne Plotins Seienden, der Ideen, gegenwärtig ist. Damit ist jedoch noch nicht ausgeschlossen, daß dem Zugrundeliegenden (ὑποκείμενον)¹⁹, das Träger dieser Tätigkeit ist, diese vollkommene Tätigkeit zukommen, aber auch nicht zukommen kann. Wenn der Geist das

⁹ III 7 [45] 4,42f.

¹⁰ III 7 [54] 6,34.

¹¹ Zum philosophischen Hintergrund von III 7 vgl. Harder/Beutler/Theiler (siehe Anm. 4) Bd. IV b (1967) 511-515; W. Beierwaltes, Plotin: Über Ewigkeit und Zeit, Frankfurt a.M. ⁴1995, 11-34.

¹² III 7 [45] 2,1-19.

¹³ III 7,3,19f.; vgl. VI 5 [23] 5,17ff.; VI 8 [31] 18,8ff.

¹⁴ III 7 [45] 3,37f. Übers. Beierwaltes.

¹⁵ III 7 [45] 3,34-36 Übers. Beierwaltes.

¹⁶ III 7 [45] 3,21f. Übers. Beierwaltes.

¹⁷ III 7 [45] 3,27-31. – Beierwaltes (1995, S.177f.) weist darauf hin, daß Plotins Aussagen über die Ewigkeit mit wesentlichen Aussagen des Parmenides über das Sein (Frg. 8) übereinstimmen.

¹⁸ III 7 [45] 4,1-5.

¹⁹ III 7 [45] 3,24.

in Wahrheit Seiende ist, dann kann das, was ihm zukommt, ihm nur aufgrund seines Wesens zukommen; andernfalls wäre er veränderlich und nicht mehr vollkommen. Dem vollkommenen Seienden kommt mit Wesensnotwendigkeit die vollkommene Tätigkeit zu: „Das erstlich Seiende nämlich muß mit dem Ersten zusammen und in dem Ersten sein“²⁰. Wenn dem vollkommenen Seienden die vollkommene Tätigkeit aufgrund seines Wesens zukommt, dann sind auch für es, wie für das vollkommene Leben, Erleiden und Veränderung und damit Vergangenheit und Zukunft ausgeschlossen.

Plotin verdeutlicht das durch eine Gegenüberstellung. Das Sein der gewordenen Dinge ist ihr Werden; nimmt man ihnen das ‘wird sein’ weg, so sind sie nicht mehr, weil sie ihr Sein ständig hinzuerwerben müssen. Das All ist unvergänglich, aber auch es hat Vergangenheit und Zukunft, weil es schafft und sich bewegt und so danach strebt, immer zu sein. „Daher eilt es auch auf das Künftige hin und will nicht stillestehen, es zieht das Sein an sich, indem es immer Anderes schafft und sich im Kreise bewegt in einem Streben nach Sein; so haben wir auch die Ursache der Welt-Bewegung gefunden, die dergestalt durch das Künftige auf das Immer-sein zueilt.“²¹ Wollte man dagegen dem Geist ein ‘wird sein’ zusprechen, so würde man damit seinen ontologischen Rang bestreiten und behaupten, das Sein sei ihm nicht wesenseigen, „wenn es im Bevorstehen und Gewordensein und Später-Sein-Werden allererst wird“²². Aber die „ersten und glückseligen Wesen“ kennen kein Verlangen nach der Zukunft, denn sie sind „schon das Ganze und was ihnen zu leben gleichsam geschuldet wird, haben sie ganz“²³.

Diese Überlegungen führen zu einer zweiten Definition. Die Ewigkeit wird bestimmt als eine Weise des Seins eines Seienden: als Sein (οὐσία) oder Verfaßtheit (διάθεσις) oder Natur (φύσις) eines Seienden.²⁴ Diese Seinsweise besteht in der Vollkommenheit und Ganzheit der Art, daß die Gesamtheit der Teile gegeben ist und das Seiende durch keinen Prozeß vollkommener werden kann, weil es bereits alles das ist, was es durch einen solchen Prozeß werden könnte; es darf für dieses Seiende nicht zutreffen, daß es etwas nicht ist, was es sein kann. Plotin beruft sich für diese Definition auf die Etymologie von ‘Ewigkeit’ (αἰών); sie heiße so nach dem “immer Seienden” (ἀεὶ ὄντος)²⁵. Das “immer” bezeichnet hier keine zeitliche Dauer; nach dem Vorhergehenden ist die Etymologie vielmehr so zu verstehen, daß ein Seiendes gemeint ist, daß niemals und unter keiner Rücksicht nicht ist; es ist ein Seiendes, in dem nichts sein darf, “was irgendwann (ποτέ) einmal nicht ist”²⁶. Aber auch so ist der Bezug auf die Zeit nicht aus der Definition eliminiert; er findet sich in dem ‘irgendwann’.

(c) Die folgende Überlegung unterscheidet zwischen ‘ewig’ (αἰώνιος) und ‘immerwährend’ (ἀίδιος). Beide Wörter finden sich in dem Abschnitt des *Timaios* über die Erschaffung der Zeit. Das Urbild, nach dem der Demiurg den Kosmos schafft, ist ein “immerwährendes Lebewesen” (37d1); seine Natur ist eine “ewige” (d3), und diese Eigenschaft kann der Demiurg dem Erzeugten nicht vollkommen verleihen. Der Zeit wird die “immerwährende Wesenheit” (37e5) gegenübergestellt. Hier werden ‘ewig’ und ‘immerwährend’ also offensichtlich synonym gebraucht. Die unsterbliche Seele ist

²⁰ III 7 [45] 4,5f. Übers. Beierwaltes.

²¹ III 7 [45] 4,29-33 Übers. Beierwaltes.

²² III 7 [45] 4,23f. Übers. Beierwaltes.

²³ III 7 [45] 4,34f. Übers. Beierwaltes.

²⁴ III 7 [45] 4,37-43.

²⁵ III 7 [45] 4,42f.

²⁶ III 7 [45] 4,41f. Übers. Beierwaltes.

“immerwährend” (Phd.106d3; Resp.611b5). Tim.29a3f. stellt das “Immerwährende” dem “Gewordenen” (γεγονός) gegenüber. Plotin fragt, ob die Immerwährendheit (ἀιδιότης) mit der Ewigkeit identisch ist oder ob die Ewigkeit “entsprechend” der Immerwährendheit ist, d.h. ob etwas dadurch ewig ist, daß es immerwährend ist²⁷. Ein Wesen, so seine Antwort, das ewig ist, ist auch immerwährend; der Begriff ‘ewig’ schließt den Begriff ‘immerwährend’ ein. Immerwährendheit ist der Zustand des Zugrundliegenden (ὑποκείμενον), der ihm aus ihm selbst zukommt, Ewigkeit aber ist das Zugrundliegende zusammen mit der Manifestation dieses Zustands in der vollkommenen, unveränderlichen Tätigkeit²⁸, denn erst durch sie ist das Immerwährende immer *seiend* (ἀεὶ ὄν).

Ist etwas, so fragt Plotin, an dem schlechthin nichts geworden, d.h. das ewig ist, als solches bereits immerwährend, oder muß ihm eine Natur innewohnen, die gewährleistet, daß es so bleibt und nicht anders wird?²⁹ Die Ewigkeit, so seine Antwort, ist “unendliches Leben” (ζωὴ ἀπειρος)³⁰. Das ergibt sich daraus, “daß es schon ganz *ist* (was es ist) und nichts von sich selbst aufzehrt, da nichts in ihm vergangen ist oder künftig sein wird – denn sonst wäre es nicht schon ganz”³¹. Ewig ist ein Leben, das keine Veränderung und keine Vergangenheit und keine Zukunft kennt. Es ist folglich notwendig immerwährend; wäre es in seiner Dauer begrenzt, so stände ihm die Zukunft bevor, daß es einmal nicht mehr ist. Die Bedeutung dieses Schrittes liegt darin, daß die zeitliche Bestimmung des Immer aus der ontologischen Bestimmung der Ganzheit abgeleitet wird.

(d) Nach all dem, was Plotin bisher ausgeführt hat, kann kein Zweifel daran sein, daß es sich um eine ontologische und nicht um eine zeitliche Bestimmung handelt, wenn er die Ewigkeit als das immer Seiende bestimmt. Dennoch ist diese Rede irreführend; sie kann im Sinne eines Niemals-Enden-Wollens mißverstanden werden.³² Deshalb ist es notwendig, zwei Verwendungen von ‘immer’ zu unterscheiden. Wenn wir das Wort im eigentlichen Sinn (κυρίως) gebrauchen, dann negieren wir damit, daß etwas zu einem Zeitpunkt ist und zu einem anderen Zeitpunkt nicht ist; wir sagen von einem Wesen oder einem Zustand oder einem Prozeß, daß er niemals, d.h. zu keinem Zeitpunkt, aufhört. ‘Immer’ im eigentlichen Sinn gebraucht ist also eine Zeitbestimmung. Wenn wir dagegen von der Ewigkeit als dem immer Seienden sprechen, dann gebrauchen wir ‘immer’ zur “Erklärung der Unvergänglichkeit” (εἰς δῆλωσιν τοῦ ἀφθάρτου)³³; wir bedienen uns einer zeitlichen Kategorie, um uns eine ontologische Bestimmung zu veranschaulichen. Plotin erwägt, ob es, um Mißverständnisse zu vermeiden, nicht besser wäre, nicht besser wäre, auf das ‘immer’ zu verzichten und einfach vom Seienden zu sprechen. Aber auch dieser Terminus ist nicht eindeutig. Er ist zwar an sich ohne einen Zusatz ausreichend, um das Sein (οὐσία) zu bezeichnen. Da man aber auch das Werden für ein Sein hielt, war es notwendig, die eigentliche Bedeutung durch den Zusatz ‘immer’ kenntlich zu machen. Zwischen ‘seiend’ und ‘immer seiend’ besteht eben-

²⁷ III 7 [45] 3,2f.

²⁸ III 7 [45] 5,15-18.

²⁹ III 7 [45] 5,1-7.

³⁰ Der Begriff der Unendlichkeit ist hier “ein *intensiver* Begriff, dem alle Bedeutung extensiver Größe fernbleibt”: H. Jonas, Plotin über Ewigkeit und Zeit, in: A. Dempf/H. Arendt/F. Engel-Janosi (Hg.), Politische Ordnung und menschliche Existenz [Festschrift Voegelin], München 1962, 295-319; 303.

³¹ III 7 [45] 5,25-28 Übers. Beierwaltes.

³² Zum Folgenden siehe III 7 [45] 6,21-36.

³³ III 7 [45] 6,24.

sowenig ein Unterschied wie zwischen ‘Philosoph’ und ‘wahrer Philosoph’; der Zusatz ‘wahrer’ wurde erforderlich wegen denen, die vortäuschten, Philosophen zu sein. ‘Immer seiend’ ist als ‘wahrhaft Seiend’ zu verstehen, und “wahrhaft sein bedeutet: niemals nicht sein und niemals anders sein, und das heißt: unveränderlich (ῥσασύτως) sein, und das heißt: ununterschiedlich (ἀδιαφόρως) sein”³⁴. Das immer Seiende ist das wahrhaft Seiende, aber auch die Bestimmung des wahrhaft Seienden greift zunächst auf eine zeitliche Kategorie – das ‘niemals’ – zurück, um sie dann jedoch durch die ontologische Modalität der Unveränderlichkeit zu ersetzen.

2. Zeit

Seine Untersuchung über die Zeit beginnt Plotin mit einer Kritik an dem, was “die alten und seligen Männer” über die Zeit gesagt haben; er unterscheidet dabei drei Klassen von Theorien: die Zeit ist Bewegung; sie ist das Bewegte; sie ist etwas an der Bewegung³⁵. Für seine eigene Begriffsbestimmung geht Plotin davon aus, daß die Zeit Abbild der Ewigkeit ist. Ewigkeit ist “Leben in Ruhe (στάσις) und im Selben und unveränderlich (ῥσασύτως) und unendlich”. Als ihr Abbild ist auch die Zeit Leben, das Leben “der Seele in einer Bewegung, die aus einem Lebenszustand (βίος) in einen anderen übergeht”³⁶. Ursprünglich findet die Zeit sich allein in der Seele; der Kosmos hat sie nur als Gabe der Seele. “Man darf aber die Zeit nicht außerhalb der Seele ansetzen, ebensowenig wie die Ewigkeit dort außerhalb des Seienden; auch ist sie keine Begleiterscheinung oder ein Späteres, ebensowenig wie dort, sondern sie wird in ihr gesehen und sie ist in ihr und mit ihr, wie dort die Ewigkeit”³⁷. Zuerst verzeitlichte die Seele sich selbst; dann erst “gab sie der gewordenen Welt, der Zeit zu dienen”³⁸.

Die verschiedenen Lebenszustände, von denen Plotins Definition spricht, sind die auf einander folgenden Akte der diskursiv denkenden Seele. Die Seele verzeitlicht sich im Prozeß des diskursiven Denkens. Im diskursiven Denken vollzieht die Seele einen Akt nach dem anderen. Zusammen mit ihren verschiedenen Akten erzeugt sie so die zeitlichen Relationen des Nacheinander und des Früher und Später. Mit dem neuen Gedanken wird etwas Wirklichkeit, das vorher nicht gewesen ist; wird der neue Gedanke gefaßt, so ist der vorhergehende nicht mehr. Dadurch, daß die Gedanken verschiedene Aktindividuen sind, differenziert das Leben sich in verschiedene Lebenszustände, und dadurch, daß die Lebenszustände verschieden sind, nehmen sie eine verschiedene Zeit ein. “Zugleich nun war das Leben ein anderes, und dadurch, daß es ein anderes war, hatte es eine andere Zeit.”³⁹ Das Leben tritt in verschiedene Lebenszustände auseinander und erzeugt damit Zukunft und Vergangenheit. “Das Auseinandertreten des Lebens nämlich nahm Zeit ein und das immer weitere Vorwärtsdrängen des Lebens nimmt immer neue Zeit ein und das vergangene Leben nimmt vergangene Zeit ein.”⁴⁰ Die Seele nimmt die Abfolge ihrer Lebenszustände und damit die Zeit wahr.

Plotin läßt die Seele erzählen, wie sie dazu kam, sich zu verzeitlichen. Sie war nicht damit zufrieden, daß durch den Geist das Ganze des Seienden versammelt in ihr

³⁴ III 7 [45] 6,13f.

³⁵ III 7 [45] 7,10-20.

³⁶ III 7 [45] 11,43-46.

³⁷ III 7 [45] 11,59-62.

³⁸ III 7 [45] 11,31 Übers. Beierwaltes.

³⁹ III 7 [45] 11,40f.

⁴⁰ III 7 [45] 11,41-43 Übers. Beierwaltes.

gegenwärtig war; sie wollte das dort Gesehene auf anderes übertragen. Plotin gebraucht den Vergleich mit dem Samen. Die Form der Pflanze ist als Ganzes in ihm anwesend. Sie entfaltet sich in einem Prozeß, der viele Phasen umfaßt. Anstatt seine innere Einheit zu bewahren, verschwendet er sie an eine äußere und setzt an die Stelle der Einheit der Form die schwächere Einheit eines ausgedehnten Prozesses.⁴¹ An die Stelle der geistigen Schau, die im Seienden ruht, tritt der Prozeß des Hervorbringens, sei es daß der Künstler die geschaute Form auf den Stoff überträgt, sei es daß die Keimkraft des Samens die Pflanze hervorbringt. Dieser Prozeß ist von einem Zweck und damit vom Ausgriff auf die Zukunft bestimmt; er umfaßt Phasen oder Lebenszustände und damit die zeitlichen Relationen des Früher und Später.

Platons Gedanke, daß die Zeit Abbild der Ewigkeit ist, wird von Plotin in einer Reihe von Gegenüberstellungen entfaltet. Sowohl die Ewigkeit wie auch die Zeit sind Leben. Aber während die Ewigkeit Bewegung des Geistes ist, ist die Zeit Bewegung des diskursiven Vermögens der Seele. Der Selbigkeit und Unveränderlichkeit steht ein Leben gegenüber, das sich in immer neuen, anderen Akten vollzieht; der Einheit, die keine Teile kennt, das Nachbild der Einheit, die durch den Zusammenhang der Lebenszustände gebildet wird. An die Stelle der Unendlichkeit, die ein sich selbst gegenwärtiges und besitzendes Ganzes ist, tritt das immerwährende, ins Unendliche fortschreitende Nacheinander. Statt des in sich versammelten Ganzen finden wir ein Ganzes, das sich nur Stück für Stück verwirklicht und das ein Ganzes immer nur in Zukunft sein wird.⁴² „Denn so wird es das nachahmen, was bereits ein Ganzes und Versammeltes und bereits Unendliches ist, wenn es dadurch, daß es immer hinzuverwirbt, im Sein sein will; denn so wird es das jenseitige Sein nachahmen.“⁴³

3. Leben in der Gegenwart

Wie können wir, die in der Zeit sind, an der Ewigkeit teilhaben? „Aber wie es ist“, so beschreibt Plotin den Weg der Untersuchung, „in Zeit und wie in Ewigkeit zu sein, wird wohl erst erkannt werden, wenn zuvor die Zeit gefunden ist“⁴⁴. Was hat sich aus den Ausführungen über Ewigkeit und Zeit für die Frage nach dem Leben in der Gegenwart und der Ewigkeit ergeben?

In der Schrift III 7 gibt Plotin nur hypothetische Antworten. Wir sollen uns vorstellen, daß die Weltseele aufhört, ihr Leben in der Weise zu vollziehen, wie sie es jetzt tut, wo sie nicht auf sich selbst bezogen und in sich selbst ist, sondern sich im Herstellen und Entstehenlassen betätigt. Wir sollen einmal annehmen, die Seele lasse von dieser Tätigkeit ab und wende auch diesen ihren schaffenden Teil zum Jenseitigen, zur Ewigkeit, und verharre in Ruhe. Wäre das der Fall, dann gäbe es keine Zeit mehr, sondern nur noch die Ewigkeit. Die Seele hätte den Ausgriff auf die Zukunft und die Reflexion auf sich selbst aufgegeben; sie würde sich nicht mehr auf etwas von ihr Verschiedenes vor ihr Liegendes richten und auch nicht auf sich selbst, denn diese Reflexion würde voraussetzen, daß sie sich zuvor von sich selbst distanziert und sich selbst als

⁴¹ Siehe III 7 [45] 11,11-27.

⁴² „Die Vollständigkeit eines zeitlich Seienden liegt [...] nur in der Ganzheit des auseinandergelegten Prozesses (sofern sie ihm vergönnt ist), im Durchlaufen seiner Möglichkeiten, d.h. der Momente seines Wesens, und nirgends in diesem Verlauf gibt es wie im Intelligiblen ein ‘alles zugleich’“: H. Jonas (siehe Anm. 30) 301.

⁴³ III 7 [45] 11,56-59; zum ganzen Abschnitt siehe III 7 [45] 11, 45-59.

⁴⁴ III 7 [45] 7,5-7.

Gegenstand gegenübergestellt hat.⁴⁵ “Würde nun dieses Leben, gesetzt es vermöchte es, in die Einheit zurückkehren, so würde zugleich die in diesem Leben seiende Zeit aufgehoben”⁴⁶.

Plotin überläßt es dem Leser, diese Überlegungen zu Weltseele auf sich selbst anzuwenden. Leben in der Ewigkeit wäre Leben in einer Einheit, die keinen das Handeln und Herstellen leitenden Ausgriff und keine die Subjekt-Objekt-Differenz voraussetzende Reflexion kennt. In einem anderen Zusammenhang beschreibt er – wiederum in hypothetischen Aussagen – dieses Leben: Wenn jemand das Seiende schaute, das ein Ganzes und in keiner Hinsicht geworden ist, und wenn er von dieser Schau nicht abließe, “sondern in Bewunderung seines Lebens bei ihm verweilte und dies kraft unermüdbaren Wesens zu tun vermöchte? Oder gar selbst in die Ewigkeit liefe und dabei nirgendwo abweiche, um ähnlich und ewig zu werden, mit dem Ewigen in sich die Ewigkeit und das Ewige betrachtend?”⁴⁷

Können diese Bedingungen erfüllt werden? Ist ein Leben, wie es hier beschrieben wird, dem Menschen möglich? Weil der Mensch, so antwortet Aristoteles, ermüdet, kann er nicht ununterbrochen tätig sein⁴⁸; das glücklichselige Leben des Unbewegten Bewegers ist dem Menschen immer nur für “eine kurze Zeit” möglich⁴⁹. Plotin hat sich in einer eigenen Schrift mit der Frage auseinandergesetzt, ob das Glücklichein (εὐδαιμονεῖν) mit der Zeit wächst (I 5 [36]).⁵⁰ Das Glücklichein, so seine These, liege nicht in der Vergangenheit und nicht in der Zukunft, “sondern das Glücklichein besteht darin, daß man sich in einem bestimmten Zustand befindet (διακεῖσθαι). Der Zustand (διάθεσις) aber besteht im Anwesendsein (παρεῖναι) und ebenso die Tätigkeit (ἐνέργεια) des Lebens.”⁵¹ Es sei versucht, diese Aussagen mit Hilfe von des dritten Kapitels der Schrift zu interpretieren. Es lautet:

“Wie steht es nun mit dem ‘längere Zeit war er glücklich und längere Zeit sah er mit den Augen dasselbe’? Wenn er denn in dem Mehr das Genauere sah, hätte die Zeit für ihn etwas mehr bewirkt; wenn er aber durch die ganze Zeit in derselben Weise sah, dann hat dasselbe auch der, welcher nur einmal schaute.”⁵²

Die Ontologie des Glücklicheins wird wie bei Aristoteles⁵³ mit Hilfe der Ontologie des Sehens beschrieben. Plotin stellt zwei Weisen des Sehens einander gegenüber. Gemeinsam ist beiden, daß sie sich über eine längere Zeit erstrecken.

Im einen Fall führt die zeitliche Dauer dazu, daß der Gegenstand genauer erblickt wird. Es handelt sich, in der Aristotelischen Terminologie⁵⁴, um einen Prozeß (κίνησις). Ein Prozeß ist unvollkommen und auf ein Ziel gerichtet⁵⁵; das Ziel dieses Sehens ist erst erreicht, wenn der Gegenstand genau erfaßt ist. Wäre das Glück ein Prozeß, so wäre die zeitliche Dauer von Bedeutung. Wir müßten unterscheiden zwischen Glückliche-

⁴⁵ Vgl. III 7 [45] 12,4-15.

⁴⁶ III 7 [45] 13,28-30 Übers. Beierwaltes.

⁴⁷ III 7 [45] 5,8-12 Übers. Beierwaltes.

⁴⁸ Nik. Ethik X 4,1175a3-6.

⁴⁹ Metaph. XII 7,1072b14-16.

⁵⁰ Die Frage wurde von den Stoikern aufgeworfen und verneint. É. Bréhier verweist in seiner Übersetzung (Bd. I, Paris 1924, 88) auf I.v.Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* Bd. III Frg. 54.

⁵¹ I 5 [36] 1.

⁵² I 5 [36] 3.

⁵³ Metaph. IX 6,1048b23-26; Nik. Ethik X 4,1174b14-23.

⁵⁴ Metaph. IX 6,1048b28.34f.

⁵⁵ Aristoteles, Metaph. IX 6,1048b29; Nik. Ethik X 3, 1074a19-23.

werden und Glücklichsein, und das Glücklichwerden würde eine bestimmte Zeit beanspruchen. Wäre sie nicht gegeben, so könnte der Prozeß des Glücklichwerdens sein Ziel nicht erreichen. Im anderen Fall hat der Sehende den Gegenstand, den er erkennen will, vom ersten Augenblick an in allen Einzelheiten erfaßt. Der Akt oder die Tätigkeit (ἐνέργεια) des Sehens ist also vom ersten Augenblick an und zu jedem Zeitpunkt vollkommen und ein Ganzes, und die zeitliche Dauer trägt nichts zur Vollendung bei⁵⁶; die Tätigkeit, die sich über eine längere Zeit erstreckt, ist nicht vollkommener als die, welche nur einen Augenblick dauert.

Plotin läßt es offen, ob das Glücklichsein ein Zustand oder eine Tätigkeit ist⁵⁷. In ihrem Verhältnis zur Zeit unterscheiden Zustand und Tätigkeit sich nicht voneinander. Beide sind kein Prozeß; sie führen nicht in der Zeit zu einem Ziel hin. Die Tätigkeit hat immer schon ihr Ziel in sich, und ein Zustand ist das *Ergebnis* eines Prozesses. So ist z.B. das Gelernthaben oder habituelle Wissen das Ergebnis des Lernens oder das Gesundsein Ergebnis des Gesundwerdens. Ist der Zustand, z.B. die Magerkeit, erreicht, so ist der Prozeß, das Abmagern, beendet⁵⁸. Der Zustand als Zustand entsteht nicht und verändert sich nicht; was sich verändert, ist das Zugrundeliegende, das in einen Zustand kommt oder einen Zustand verliert oder von einem Zustand in einen anderen wechselt. Insofern das Glücklichsein als Tätigkeit jede Veränderung ausschließt, ist es ein Zustand. "Der Zustand aber besteht im Anwesendsein und ebenso die Tätigkeit des Lebens"⁵⁹: Ein Zustand und eine Tätigkeit entstehen oder vergehen nicht; sie sind zeitlos anwesend oder sie sind nicht.⁶⁰

Das Glücklichsein, so lautet also Plotins These, ist ausschließlich in der Gegenwart gegeben; die Vergangenheit dürfen wir nicht hinzuzählen; durch die zeitliche Dauer wird die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) nicht größer. Aber bei der Zeit, so wendet er ein, zählen wir doch die vergangene Zeit zur gegenwärtigen hinzu und bezeichnen die Zeit dann als größer. Warum sollen wir nicht sagen, die Glückseligkeit sei so groß wie die Zeit lang ist, in der wir glücklich sind? Es scheint doch offensichtlich zu sein, daß eine lang andauernde Glückseligkeit größer ist als eine, die nur eine kurze Zeit dauert.⁶¹

Die Erwiderung auf den Einwand arbeitet den Unterschied zwischen der Glückseligkeit und der Zeit heraus. Es ist nicht unsinnig, Zeit, die vergangen ist, zu messen; wir können etwas, das nicht mehr existiert, zählen, z.B. nach der Zahl der Menschen fragen, die in einem bestimmten Krieg ihr Leben verloren haben. Aber "zu sagen, eine Glückseligkeit, die nicht mehr ist, sei mehr als die gegenwärtige, ist unsinnig"⁶². Es ist für das Ausmaß der Glückseligkeit also ohne Bedeutung, wie lange ein Mensch in der Vergangenheit glücklich gewesen ist; seine Glückseligkeit wird dadurch, daß er lange Zeit glücklich war, nicht größer.

Plotins Argument für diese Behauptung beruht auf zwei Prämissen. (a) Die Zeit zerstreut, was in der Gegenwart als Eines gegeben ist. Deshalb heißt die Zeit mit Recht Abbild der Ewigkeit; sie ist ein Abbild, das die Tendenz hat, das Urbild zu zerstören. Was in der Ewigkeit ein bleibendes, gegenwärtiges Ganzes ist, wird in der Zeit in auf-

⁵⁶ Aristoteles, Nik. Ethik X 3,1174a17-19.b5f.

⁵⁷ I 5 [36] 1,4f.

⁵⁸ Aristoteles, Metaph. IX 6,1048b24-27.

⁵⁹ I 5 [36] 1,4f.

⁶⁰ Vgl. Aristoteles, Metaph. VII 8,1033b5-19.

⁶¹ I 5 [36] 1,4f.; 7,1-5.

⁶² I 5 [36] 7,10-12.

einander folgende, einander ablösende Phasen aufgelöst. Das Ganze ist nicht mehr als Ganzes gegenwärtig; es ist nur in der Abfolge der Phasen, der Abfolge des Entstehens und Vergehens. (b) "Wenn nun die Glückseligkeit im guten Leben besteht, dann ist klar, daß sie in das Leben des Seienden gesetzt werden muß; denn das ist das beste."⁶³ Das Leben des Seienden ist die Ewigkeit, in der es keine zeitliche Ausdehnung und folglich keine längere oder kürzere Dauer gibt.

Im Hintergrund der Prämisse (b) stehen die Ausführungen des Aristoteles über das Leben des Unbewegten Bewegers im zwölften Buch der *Metaphysik*. "Sein Leben aber ist so wie das beste, das sich bei uns nur kurze Zeit findet"⁶⁴. Das Leben des Unbewegten Bewegers ist, in der Sprache Plotins ausgedrückt, das Leben des Seienden oder die Ewigkeit. Auch wir haben an diesem Leben teil, aber bei uns findet es sich auf dem Hintergrund der Zeit; wir können die zeitliche Dauer messen, während deren wir dieses beste Leben leben. Plotin würde gegen die Behauptung, daß unser Leben (in) der Ewigkeit in den Rahmen der Zeit eingebettet ist, keine Einwände erheben; er unterscheidet die gegenwärtige von einer vergangenen Glückseligkeit⁶⁵. Die Tätigkeit oder der Zustand der Glückseligkeit ist nicht zeitlich ausgedehnt; der Zustand als solcher kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft⁶⁶, aber wir können uns mehr oder weniger lang und zu verschiedenen Zeitabschnitten in diesem Zustand befinden.

Plotin unterscheidet zwischen dem unausgedehnten, unteilbaren Jetztpunkt der Zeit und dem Leben der Ewigkeit, das "zusammen" (ὅμοῦ) umfaßt, was in der gesamten Zeit in eine Abfolge aufgelöst ist.⁶⁷ Leben in der Gegenwart ist nicht Leben im zeitlichen Jetztpunkt. Es ist das Leben in der Schau einer gegenwärtigen und nicht in der zeitlichen Abfolge von Phasen gegebenen Ganzheit, in der Intuition als Schau eines Ganzen, die vom diskursiven, analysierenden Prozeß verschieden ist, das Verweilen und Bleiben beim gegenwärtigen Ganzen im Unterschied zum intentionalen Ausgriff auf den zu verwirklichenden Teil und den nächsten Schritt. Die ägyptischen Weisen, so schreibt Plotin, bedienten sich nicht der Buchstabenschrift, die Schritt für Schritt Wörter und Prämissen durchgeht, sondern der Bilderschrift. Dadurch haben sie gezeigt, "daß es dort oben kein diskursives Erfassen gibt, daß vielmehr jedes Bild dort oben Weisheit und Wissenschaft ist und zugleich deren Voraussetzung, daß es in einem einzigen Akt verstanden wird und nicht diskursives Denken und Planen ist"⁶⁸.

⁶³ I 5 [36] 7,20-22.

⁶⁴ Metaph. XII 7,1072b14f.

⁶⁵ I 5 [36] 7,10f.

⁶⁶ I 5 [36] 7,7.

⁶⁷ I 5 [36] 7,28-30.

⁶⁸ V 8 [31] 6,7-9.

Jean-Michel Charrue

Institut Saint-Pierre, Brunoy, France

Origène élève d'Ammonius

Abstract: Was Origen pupil of Ammonius or not? The transcendence, manifold unity of Christ, inspired by the Salomon's Wisdom marked the nearness with a fragment of this one. But it is about freedom, that we can see a common inspiration. It is also, about man, soul and body, the first of divine nature, as is it quoted in the text. Finally Providence will have the same role of unity that will be found until Proclus, while the prescience of God excludes, as Plotinus any fatalism. The whole, and the nearness of method make this position, probable.

Lorsque Léonide, le père d'Origène, selon Eusèbe¹, fut martyrisé, celui-ci était encore jeune, car il devait en cette année 200 avoir seize ans. « Quel fut à partir de ce moment là, sa prédilection pour la parole divine ? »² : il en parlera, plus tard³. Sans doute, fut-il, là, conforté dans cette religion qu'il portait en son cœur, avec celle du Christ, dans l'expérience de la souffrance, et raffermi encore dans la foi qui était la sienne, « puisqu'il l'aimait déjà tout enfant, et que s'élancer dans la lutte lui était un plaisir »⁴.

Il fallait, en effet, avoir une force d'âme considérable, pour entreprendre toutes les activités qui furent les siennes, et ouvrir une école de grammaire, dont les rudiments lui avaient été enseignés par le père⁵. Il fallait aussi posséder une culture considérable. Et ensuite, à l'âge de dix-huit ans, une école de catéchèse, qui, au vu de cette force d'homme qu'il manifestait⁶, lui attira par sympathie, nombre de chrétiens. Toujours est-il, que chez lui, « les œuvres de la vie pratique contenaient de manière étonnante les actions vertueuses qui authentifient un philosophe »⁷. C'est, cet homme, qui, après avoir un instant délaissé le savoir livresque et vendu sa bibliothèque, serait allé vers 210, entendre les leçons d'Ammonius⁸ qui sera plus tard, le maître de Plotin.

Il ne faut pas pour établir la filiation entre deux pensées, qu'il y ait un accord sur tout, mais seulement sur un certain nombre de questions essentielles, ce que nous appelions « ces nœuds de doctrines » qui constituent la base d'une philosophie⁹. C'est à partir de quelques doctrines essentielles que l'on peut, selon nous, rapporter une pensée à

¹ EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 1, 2, 2a, volume. V-VII, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes, 41, 1983.

² EUSEBE, *ibid.*

³ Origène, *Homélie sur Ezéchiel*, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes 352, IV, 8, cf. P. NAUTIN, *Origène, sa vie, son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 414. « il ne me sert d'avoir un père martyr si je ne vis pas bien, et ne fais pas honneur à la noblesse de ma race, c'est à dire au martyr de mon père ».

⁴ EUSEBE, *op. cit.*, VI, 2, 3.

⁵ EUSEBE, *op. cit.*, VI, 2, 15., cf. P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 35.

⁶ EUSEBE, *op. cit.*, VI, 3, 3-4.

⁷ EUSEBE DE CESAREE, *op. cit.*, VI, 3, 6.

⁸ EUSEBE, *op. cit.*, VI, 19, 6.

⁹ « Ammonius et Les Chrétiens », Congrès d'Athènes, 22-26 /9/2004, *Diotima* 34., p. 110.

une autre. L'image d'un Ammonius d'abord chrétien¹⁰ a dû jouer un rôle dans cette sympathie manifestée. A cet égard un parallèle systématique entre Origène et Plotin, tel qu'il a été fait¹¹ n'apprendrait rien, et ne permettrait pas de conclure. Nul doute que les démarches ne soient originales, et parfois fort différentes, puisque l'un, Origène est chrétien et l'autre, Plotin, païen, mais nous ne pensons pas, que cela soit suffisant pour désavouer¹² le fait qu'Origène, ait pu, lui aussi, être l'élève d'Ammonius.

Ainsi les problèmes avaient pu s'imposer à Origène, par la vie, le problème de la transcendance du divin, en même temps que celui de l'homme à travers la souffrance qu'il avait pu ressentir, ou encore cette liberté de participer, à une autre existence, celle de Dieu, et au divin en général dans la relation à cette Providence divine. Mais ces problèmes, de la transcendance de Dieu, de la liberté, de l'homme et de la Providence, sont là, pour vérifier de manière ultime, la conviction, qui est la nôtre, que sur ces doctrines essentielles, au moins, il y a une certaine continuité entre lui et l'Origène du traité *Des Principes*, sa première œuvre écrite, vraisemblablement, un peu après 217, de retour à Alexandrie, après un séjour à Rome, consécutif aux persécutions contre les intellectuels¹³.

Ainsi la structure de composition rejoignait-elle l'existence. Faut-il s'en étonner de la part d'un auteur qui avait su authentifier la philosophie à travers la pratique, et qui sur le plan spirituel, s'était consacré à l'enseignement de la foi ? Les deux domaines allaient ainsi s'articuler et se renforcer l'un l'autre. Il est vrai que la structure donne au traité *Des Principes* l'allure qu'avait la philosophie grecque, à telle enseigne que l'on peut se demander si la réflexion de Porphyre selon lequel, en sens inverse d'Ammonius Origène était parti de la philosophie grecque ne lui est pas venue de la lecture de quelqu'un qui ignorant tout de la biographie, ne connaîtrait que les œuvres, et en particulier celle-là. Et sans doute le traité *Des Principes* est-il nourri de platonisme, avec ces lieux privilégiés que sont les citations du lieu supra-céleste du *Phèdre*¹⁴, du *Timée* 28c, selon lequel il est difficile de trouver « le père et le créateur de cet univers »¹⁵, de la *Lettre VII*, sur l'Ineffabilité du Bien¹⁶, ou encore de la *République* VI, qui oppose la vérité à l'erreur, le monde du vrai, à celui de l'opinion¹⁷. Comme lui, en effet Origène pense, et surtout, dans le traité *Des Principes*, que les substances principales sont spirituelles¹⁸.

Mais c'est à un platonisme chrétien, le platonisme des Pères, tel qu'il existe au II^e siècle. Le projet même d'écrire un traité *Des Principes*, s'il ménage cette ambiguïté vis à vis d'un traité issu de la tradition scolaire de l'antiquité sur « les principes de l'être », est, en fait, un traité chrétien partant de Dieu, ainsi qu'on peut le lire dans la Préface, pour arriver au monde, en passant par les créatures raisonnables. Ces principes vont en expliquer les causes, et l'origine pour le baptisé, à partir du Père, du Fils, et du Saint esprit, c'est à dire de la trinité chrétienne¹⁹. Clément d'Alexandrie avait, en effet,

¹⁰ Cf. notre article « Ammonius et Plotin », *Revue philosophique de Louvain*, 102, 2004, 1, p. 79.

¹¹ H. CROUZEL, *Origène et Plotin*, comparaisons doctrinales, Paris, Tequi, 1991.

¹² G. DORIVAL, « Origène et la philosophie grecque », dans *Origeniana prima*, Premier Congrès international sur Origène, Montserrat, (Espagne), Bari, Instituto di letteratura cristiana antica, 1975, p. 202.

¹³ Il s'agit des persécutions de l'empereur Caracalla de 215.

¹⁴ *Phèdre*, 247c, cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, VI, 19-20, H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, 1962, p. 51.

¹⁵ *Timée* 28c, cf. H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 53.

¹⁶ *Lettre VII*, 341d, cf. H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷ *République* VI, 509b et s., cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 45., Paris, Cerf, Sources Chrétiennes, 147, 1969, p. 227.

¹⁸ H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 22.

¹⁹ M. HARL, « Structure et cohérence du *Peri Archôn* », *Origeniana prima*, premier colloque international des études origéniques, Montserrat, 18-21 septembre, 1973, *op. cit.*, p. 23.

parlé, à plusieurs reprises de son projet d'écrire un traité *Sur les Principes*, auquel il donnait un sens physique : ainsi dans le préambule de la quatrième *Stromate*, où il montrait comment il allait passer des erreurs des hérétiques à l'enseignement de sa physiologie, et ce, afin de prouver l'existence d'un seul Dieu²⁰.

On peut donc présumer que si Origène l'a réalisé, c'était pour partie dans ses intentions clémentines, afin de prolonger cet enseignement. En sorte que la notion de principes, qui joue harmonieusement sur tous les sens du mot, et les recueille, même celui d'*In principio*, au commencement au début de la *Genèse*, s'ajoutant à celui principal de cause, assumait ainsi, dans son intitulé, l'ensemble de ces *archai* devenues multiples, aussi bien qu'uns, qu'étaient le Père, le Fils, le Saint Esprit, revendiquant pour partie l'héritage du maître chrétien d'Alexandrie. Origène considère comme son prédécesseur alexandrin, que la vraie philosophie est la philosophie chrétienne. Et qu'il maintient à peu près les mêmes parties de la philosophie que celui-ci, lorsqu'à la philosophie logique et rationnelle, à la philosophie morale, qui sera aussi une théologie ; il ajoutera plus tard, dans le *Commentaire sur le Cantique*, l'énoptique cette philosophie où l'esprit arrive à la contemplation des choses célestes²¹.

C'est pourquoi il faut recourir aux philosophies traditionnelles, particulièrement à celle de Platon, qui était la plus en vue de la philosophie chrétienne, participant d'une certaine approche du divin. Lorsqu'on considère le début du traité et les allusions à la raison qui sont autant de références à la pensée grecque au regard de la foi, on peut penser que celui-ci n'aura pas la même attitude que celle qu'il aura dans la *Lettre à Grégoire*, où les rôles seront parfaitement définis : la philosophie doit être utile à l'enseignement des écritures, et être ainsi une préparation à l'enseignement du Christianisme, devenant en quelque sorte un auxiliaire de la théologie²².

Sans doute faut-il considérer qu'il y a un moment du traité *Des Principes*, et ne pas mettre à plat toute la pensée, ce qui éviterait de parler du « système d'Origène », dont le traité serait l'élément constitutif. Il est seulement une phase d'une pensée en évolution, témoin la Préface, laquelle, pour ce qui concerne la vérité, est comme traversée par deux veinules qui la parcourent. La première est celle de la vérité intangible du dogme chrétien, de la révélation, à savoir que la vérité est dans le Christ, proclamée dès les premières lignes du § 1, puisqu'il le dit lui-même : « je suis la vérité (et que celle-ci ne vient) pas d'ailleurs que de la parole même et de la doctrine du Christ »²³, mais comme en ce début du III^e siècle, elle est devenue vacillante, en raison de la force toujours plus grande de la gnose, il convient de statuer d'urgence sur celle-ci, pour lutter contre ces doctrines qui la mettent en cause²⁴. En sorte qu'à côté de cette première vérité de la foi, en Dieu, et au Christ, qui est sagesse, il convient d'essayer de comprendre, et de traiter aussi des points qui n'ont pas encore reçu de solution : c'est ce qu'il appelle la théologie en recherche²⁵. Origène a-t-il assez précisé ? Il a pourtant déclaré que seule devait être crue la vérité qui n'est pas en désaccord avec la tradition ecclésiastique et apostolique²⁶.

²⁰ Cf. A. LE BOULLUEC, « La force de la polémique antignostique dans le *Peri Archôn* », *Origeniana* 1, premier congrès sur Origène, 1975, *op. cit.*, p. 57.

²¹ H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, 1962, p. 24 : « CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, XXVIII, parle de philosophie historique, et légales, la liturgique sur la nature, et l'énoptie chez Platon ».

²² ORIGÈNE, *Lettre à Grégoire le Thaumaturge*, Paris, Cerf, SC, 148, 1969, 88b 15-18., p. 188.

²³ ORIGÈNE, *Des Principes*, Préface 1, Paris, Cerf, SC 252, 1978.

²⁴ ORIGÈNE, *op. cit.*, Préface, 2.

²⁵ ORIGÈNE, *op. cit.*, Préface, 3.

²⁶ ORIGÈNE, *op. cit.*, Préface 2, 41-43.

C'est là qu'il faut revenir à Ammonius, puisque c'est le fait qu'il ait été ou non l'auditeur d'Ammonius, ainsi que le déclarait Eusèbe²⁷, qui est l'enjeu même de cette étude, même si cette information ne lui est venue que d'une tradition indirecte²⁸. Notons que si Origène l'a suivi, même seulement comme auditeur, ce ne peut être, que dans le style de la relation antique du maître et de l'élève, lequel devait être aussi bien un maître de vie, ou exercer une certaine influence. Origène a beau n'avoir été qu'un élève momentané d'Ammonius, il doit bien en rester quelque traces, même si sa culture manifestée dès le début n'en faisait pas à l'évidence sa seule source.

Or, n'y a-t-il pas déjà un élément qui apparente le traité *Des Principes*, à ce que l'on sait de l'enseignement d'Ammonius ? Cette théologie en recherche, qui était une méditation sur la vérité chrétienne, dans le progrès même qu'elle constituait, n'a-t-elle pas une certaine ressemblance avec ce que nous avons appelé la méthode d'Ammonius ? Celle-ci ne consistait-elle pas, en cette pédagogie « qui consistait à faire avancer leurs auditeurs dans l'intelligence de leur opinion »²⁹ ? Et, comme le platonicien du même nom, Origène le chrétien, dans la réflexion que constituait la théologie en recherche, s'éloignait-il de ce conseil ? Alors qu'on a fait le partage entre un platonisme, et un origénisme chrétien, nous arrivons à ce paradoxe, que l'Origène du traité *Des Principes* était d'autant plus « ammonien » qu'il était chrétien, c'est à dire progressait, par un retour sur soi de sa propre pensée.

Il reste les doctrines, puisque c'est sur ces quatre points de la transcendance, de la liberté, de l'homme, et de la Providence, que nous essaierons de mesurer l'influence d'Ammonius étant entendu, qu'il les a peut-être écrit, après son retour dans une méditation solitaire. Nous les verrons dans cette structure qui est devenue la leur, puisque ceux-ci étaient « comme des pierres taillées d'avance, comme des signes, les gestes qui montrent autre chose »³⁰. Plusieurs critiques ont montré cette apparence ontologique du traité³¹ qui n'est pas sans rappeler les *Ennéades*. Les larmes étaient séchées, et elles étaient devenues, comme pour conjurer les inquiétudes, ces pierres d'une grande construction qu'est le traité *Des principes*.

I. La transcendance

La transcendance est le premier de ces thèmes, car elle représentait pour un chrétien profond comme Origène, c'est à dire un chrétien qui cherchait en lui-même, dans l'intériorité de sa conscience, l'essentiel de sa foi, la plus grande des aspirations, celle de Dieu, puisque cet être suprême ne pouvait qu'être infiniment supérieur à tous les autres.

²⁷ C'est la déclaration d'EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, op. cit., VI, XIX, 5 : « Il a été, en effet, auditeur d'Ammonius, qui, à notre époque eut un grand succès en philosophie », qui constitue l'essentiel de la matière de cet article, puisqu'elle est l'objet de controverses.

²⁸ C'est un prêtre alexandrin nommé Piéros, qui aurait transmis cette information au cercle de recherche sur Origène, conduit par Pamphile, puis Eusèbe de Césarée., cf. E. JUNOD, « La vie d'Origène vue par Pamphile dans la lettre Préface de L'Apologie », *Origeniana Quarta*, Innsbruck, 2-6 Septembre 1985, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1987, p. 128.

²⁹ PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 20, 27-29, cf. notre article, Ammonius et Plotin, *Revue philosophique de Louvain*, 102, 1, 2004, p. 79.

³⁰ U. VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, Cerf, 1957, p. 124, cité par H. CROUZEL, « Qu'a voulu faire Origène en écrivant le traité des principes ? », *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 76, 1975, p. 259.

³¹ P. KÜBEL, « Zum Aufbau von Origenes 'De Principiis' », *Vigilae Christianae*, 25, 1971, p. 37; E. VON IVANKA, *Plato Christianus*, tr. française, Paris, P.U.F., collection Théologiques, 1990, p. 115-131: « Gnose, philosophie, ou christianisme » ?

Et c'est vrai que s'il y avait une part de rêve, on ne peut dire que c'était un pur imaginaire, puisque celui-ci reposait sur les textes sacrés de l'Ancien Testament, et des Evangiles.

Et, en même temps, elle allait devenir le pire écueil de cette réflexion théologique, puisque c'est là que le reproche de subordinationisme lui fut opposé. C'est vrai que celui-ci présente Dieu comme infiniment transcendant, mais on a probablement tort de voir en lui un auteur, qui aurait surtout nourri sa réflexion, à partir du moyen platonisme, dont il aurait projeté l'hyper-transcendance, sur la religion chrétienne. Si transcendance de Dieu, et en quelque sorte subordinationisme, il y a, c'est en fonction d'une parole du Christ : « le Père est plus grand que moi »³², qu'il commente ainsi dans le texte écrit peu de temps après le traité *Des Principes* : « Nous disons que le Sauveur et l'Esprit Saint dépasse toujours le créateur sans comparaison possible, et d'une manière tout à fait transcendante, mais qu'ils sont dépassés par le Père autant et même plus qu'ils ne dépassent les autres êtres »³³.

Ce subordinationisme fut-il seulement un « subordinationisme d'origine », comme le prétend H. Crouzel³⁴ ? Toujours est-il qu'il faisait du Fils essentiellement un Dieu, et Fils, et qu'Origène, dans le traité *Des Principes* même ne cesse d'affirmer la consubstantialité des personnes, et par là cette identité de nature qui était la leur. Celle-ci est apparente dans tout le traité, comme si Origène avait de rectifier une tendance avérée et de revenir plus près de la lettre de la doctrine chrétienne, qui supposait l'égalité des personnes trinitaires. Ainsi dès la Préface, note-t-il, à propos de l'Esprit Saint : « ils ont transmis que le Saint Esprit est associé au Père et au Fils, en honneur, et en dignité »³⁵, et parlera, dès le début, de « l'espèce unique de la divinité »³⁶. Et lorsqu'il s'agira de parler d'une puissance, élément le plus évident de cette transcendance, déclare-t-il que « le Père et le Fils sont une seule et même toute puissance, de même que le Seigneur n'est qu'un seul et même Dieu avec le Père »³⁷. Ainsi était-il l'auteur de cette conception remarquable d'une création de toute éternité : « nous savons que Dieu était toujours Père de son Fils monogène. Le Fils est né de lui, tenant de lui ce qu'il est sans aucun commencement qu'il s'agisse d'un commencement temporel ou d'un commencement de raison »³⁸, ajoutant même à la fin du traité : « On ne peut dire qu'il y ait un temps où le fils n'existait pas »³⁹. On sait que le *Commentaire sur Jean* parlera à un moment d'une différence τῆ οὐσίας, par l'être, entre l'un et l'autre, mais celle-ci n'était là que pour indiquer qu'il existait une distinction entre les êtres, comprendre ici les personnes, et non une différence de nature⁴⁰.

Il y avait cette substantialité identique par delà les distinctions, puisque « Le fils unique de Dieu est sa Sagesse subsistant de façon substantielle, notre pensée ne pourra plus soupçonner que sa substance est quelque chose de corporel »⁴¹. Il rejoignait ainsi Dieu dans son incorporéité, et son incarnation restera différente de celle des hommes. Il était uni à Dieu, et même invisible, « comme image d'un Dieu invisible »⁴², dans cette théologie de l'image.

³² Jean, XIV, 28.

³³ ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, III, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes 222, 1975, XIII, 25, 151, p. 113.

³⁴ H. CROUZEL, *Origène*, Paris, Lethellieux, Namur, Culture et Vérité, 1985, p. 246-247.

³⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, Préface 4, 84-85.

³⁶ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 1, 6.

³⁷ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 2, 10.

³⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 2, 2.

³⁹ ORIGÈNE, *Des Principes*, IV,

⁴⁰ P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Paris/Tournai, Desclée et Cie, 1960, p. 73.

⁴¹ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 2, 2.

⁴² ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 2, 6.

Ainsi la transcendance est-elle posée dès la préface et parcourt-elle le traité *Des Principes* : « Il y a un seul Dieu ; ce Dieu juste et bon, père de notre seigneur Jésus Christ a donné lui-même la loi, les prophètes et les évangiles »⁴³, puisque bonté et justice en seront les aspects principaux. Et elle réside, pour l'essentiel, dans le fait de sa toute puissance : « Père tout puissant, en ce qu'il possède la domination de tout, le ciel et la terre »⁴⁴. Sans doute, à ce stade est-il incompréhensible, « puisqu'il est impossible de le penser »⁴⁵, dans une sur-éminence qui n'est pas sans rappeler le néoplatonisme, et le « regard de l'intelligence humaine ne peut pas apercevoir sa nature »⁴⁶, et, à ce titre est-il incorporel, dépassant ainsi que l'âme, toute nature incorporelle⁴⁷, et l'on sait que ce thème de l'incorporéité du divin ne sera pas sans poser quelque problème, mais il aboutit à cette parenté entre l'intelligence et Dieu⁴⁸.

Sans doute l'élément le plus remarquable de celle-ci est-il dû au fait que Dieu est Père : avant de devenir le Père universel, que nous envisagerons avec la Providence, il assume sa paternité, dans le cadre de la trinité. Aussi sera-t-il transcendant comme personne et comme volonté. Il engendre, disions-nous de toute éternité, mais il a l'intelligence et la conscience de ses actes, en se saisissant comme autre que le Fils. Aussi cette transcendance est-elle bien celle de celui qui crée : la paternité confère cette puissance d'action par une volonté qui laisse inengendré celui qui engendre, et lui donne son être non pas pense-t-il, comme une puissance germinale, ou comme la volonté procède de l'intelligence⁴⁹. Ainsi, s'est-il à la fois fixé comme personne différente, et a-t-il créé, par cette façon singulière de donner qui lui confère la bonté, et fait que son être coïncide avec celle-ci. Il donne son existence au Fils, ce qui lui donne la toute puissance dans cette paternité qui confère le dépassement, mais le Fils lui aussi donne en faisant coïncider sa volonté avec celle du Père, dans cette parfaite harmonie entre les vouloirs⁵⁰, qui fait que le Père n'est plus Père que par lui qui donne aux autres êtres, ayant acquis lui aussi cette transcendance donatrice du Dieu bon.

Aussi quand il fait allusion aux différents caractères de sa Sagesse : « elle est un souffle de la puissance de Dieu, une émanation de la gloire du tout puissant, le rayonnement de la lumière éternelle, et le miroir sans fin de l'activité ou de la puissance de Dieu, et l'image de sa bonté »⁵¹, comme à ces attributs : « il a la puissance de la gloire, la lumière éternelle, l'activité et la bonté »⁵², s'inspirant alors de cette *Sagesse de Salomon*⁵³, où celle-ci était ainsi définie ; et lorsqu'il s'agira de définir celle de Dieu, c'est dans des termes proches, qu'il dira : « il est sagesse, justice, lumière, et la nature de l'esprit ne peut souffrir la souillure »⁵⁴. Alors que le début avait commencé par introduire la parole de Moïse : « Dieu est comme un feu qui se consume »⁵⁵, le feu, et le souffle, esprit viennent dans les corps, il commentait Jean, 4, 24, « Dieu est esprit (πνεῦμα) »,

⁴³ ORIGÈNE, *Des Principes*, Préface 4.

⁴⁴ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 2, 10, 369.

⁴⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 1, 5, 115-116.

⁴⁶ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 1, 5, 134.

⁴⁷ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 1, 6, 235.

⁴⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 1, 7.

⁴⁹ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 2, 6, 179.

⁵⁰ ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, III, *op. cit.*, 13, 36, p. 155. cf. P. NEMESHEGYI, *op. cit.*, p. 89.

⁵¹ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 2, 9, 264-270.

⁵² ORIGÈNE, *Ibid.*

⁵³ La Sagesse de Salomon, 7, 25, *La Bible de Jérusalem*, éd du Cerf, 2000, p. 1099-1100.

⁵⁴ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 8, 3, 94-100.

⁵⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 1, 1, cf. Deutéronome, 4, 24.

puisque sa culture grecque lui permettait à partir de l'âme ψυχή qui était à la fois l'un et l'autre de faire le même passage, pour le πνεῦμα⁵⁶. Mais l'exégèse n'en était pas platonicienne, mais biblique, puisque ces natures n'étaient pas purement abstraites, mais autant matérielles que spirituelles, car Dieu était ce feu qui se consume.

Que ce soit celle contemplée par les Parfaits, lorsqu'ils contemplent la *gloire* de Dieu⁵⁷, ou celle révélée par l'Esprit à l'ensemble des hommes, par les Ecritures qui permettent de contempler la gloire du Seigneur⁵⁸, il faut considérer ce qu'est la gloire du Tout puissant, celle du Père, avant de voir son émanation, ainsi qu'il le note dans l'explication⁵⁹. Cette gloire de la Sagesse est telle que seuls ceux qui ont su la mériter peuvent la voir⁶⁰. Mais la sagesse, selon ce que dit l'*Epître aux Hébreux*⁶¹, resplendit de cette gloire qui rayonne dans le Christ, qui en fait un attribut essentiel de sa puissance transcendante qui apparaît elle aussi dans les œuvres.

La *lumière* vient, quant à elle, peut être de ce feu ou souffle qui se consume⁶² dans la splendeur du soleil qui dépasse la lumière⁶³, mais surtout de la position de l'*Evangelie de Jean*, selon lequel Dieu est lumière⁶⁴. En sorte que « la sagesse de Dieu est, en effet, le rayonnement de sa lumière, non seulement en tant qu' 'il est lumière, mais aussi en tant que cette lumière est éternelle »⁶⁵.

Ce qui fait que l'*activité* est la puissance de Dieu, puisqu'il père en tout et en tous⁶⁶, après avoir engendré par sa volonté le Fils. Mais s'il y a une activité propre à chaque personne, celle du Christ est, bien sûr « le miroir sans tache de l'activité de Dieu »⁶⁷, et tout ce qu'il fait dans sa sagesse est l'image de ce que fit le Père, « ne différant en rien de celui-ci, par la puissance de ses œuvres »⁶⁸.

On a vu que pour le Père, le bien coïncidait avec l'être, ce qui est envisagé d'après les écritures, plus que dans une vision platonicienne⁶⁹, puisque dès la préface, Dieu, qui est l'Être, est qualifié de *juste et bon*. Et l'on sait que c'est un des points forts de la critique de ceux qu'il appelle les hérétiques, c'est à dire la gnose, de montrer que les deux termes sont en parfaite coïncidence au niveau de Dieu, et que contrairement à ce qu'ils croient le Dieu de l'Ancien Testament est juste, celui du nouveau bon, et que c'est le même Dieu⁷⁰. Ainsi le commentaire, à propos de la bonté du Christ insistera-t-il sur le fait qu'il est l'image de cette bonté du Principe originel⁷¹.

Ainsi les attributs basés sur la *Sagesse de Salomon*, 7, 25 rendent équivalents la transcendance du Christ à celle de Dieu. Elle conduisait à une réflexion sur les *epinoiai*

⁵⁶ Cf. J. RIUS-CAMPS, « Comunicabilidad de la naturaleza de Dios segun Origenes », *Orientalia Christiana Periodica*, 38, 1972, p. 430-432, pour une analyse des termes lumière, feu, souffle.

⁵⁷ ORIGENE, *Des Principes*, I, 4, 1, 32.

⁵⁸ ORIGENE, *Des Principes*, I, 1, 2, 61, cf. *Corinthiens*, 3, 18.

⁵⁹ ORIGENE, *Des Principes*, I, 2, 2, 10.

⁶⁰ ORIGENE, *Des Principes*, II, 6, 7, 253.

⁶¹ ORIGENE, *Des Principes*, I, 2, 5, 129, cf. *Epître aux Hébreux*, 1, 3.

⁶² ORIGENE, *Des Principes*, I, 1, 6 cf. *Deutéronome*, 4, 24.

⁶³ ORIGENE, *Des Principes*, I, 1, 5, 125.

⁶⁴ ORIGENE, *Des Principes*, I, 1, 10, cf. *Jean*, I, 5.

⁶⁵ ORIGENE, *Des Principes*, I, 2, 11, 404-406.

⁶⁶ ORIGENE, *Des Principes*, I, 3, 8, cf. *I Corinthiens* I, 30.

⁶⁷ ORIGENE, *Des Principes*, I, 2, 12.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ A la différence de H. CROUZEL, *Des Principes*, t. II, Notes, p. 76, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes 253, 1978.

⁷⁰ ORIGENE, *Des Principes*, II, 5, 1-3, p. 291-293.

⁷¹ ORIGENE, *Des Principes*, II, 1, 13.

du Christ, évoquée aussitôt après, dans la traduction de Rufin : « *appellationes* c'est à dire dénominations »⁷², alors que le terme qui n'est ni tout à fait théologique, ni tout à fait philosophique voulait plutôt dire réflexion, *epinoiai* qui resteront bibliques et que le *Commentaire sur Jean* : sagesse, Logos, Justice⁷³, ensuite « vertu », « lumière du monde », « chemin de vérité », « berger », « celui qui parle », « agneau de Dieu », « victime propitiatoire », « Sagesse et Puissance »⁷⁴.

La multiplicité des noms reflétait une unité comme dans le passage sur l'Unité du traité *Des Principes* : « Dieu est à la fois monade, ou pour ainsi parler hénade »⁷⁵, dans un passage d'inspiration néoplatonicienne qui revenait à Ammonius. Par opposition à l'absolue simplicité de Dieu, le Fils était dans une hypostase multiple, évoquant même ce que sera le *voûs* de Plotin⁷⁶. Origène avait dû trouver ainsi dans Ammonius, les repères et orientations de sa pensée. Le fond restait néo-testamentaire, et on avait en plus un platonisme qui se présentait comme un platonisme de réflexion.

La transcendance s'était déplacée : elle n'était plus la transcendance du Père sur le Fils, mais celle de la trinité, par rapport aux créatures raisonnables et aux corps, « puisqu'il n'était pas contre nature que cette âme substance raisonnable, puisse contenir Dieu, puisque, nous l'avons dit plus haut, elle s'était toute changée en lui, comme en la parole, la Sagesse, et la Vérité »⁷⁷. A cet égard, la passage du livre I présente d'étroites analogies avec la pensée d'Ammonius dans les fragments de Némésius que nous connaissons. En effet, il dit : « Puisque nous les hommes, nous sommes des êtres vivants composés d'un assemblage de corps et d'âme ; c'est ainsi qu'il nous a été possible d'habiter sur la terre. Mais Dieu était principe de tout : il ne faut pas penser qu'il soit composé : autrement les éléments dont il est composé seraient antérieur à lui le Principe »⁷⁸.

N'était-ce pas ce qu'avait posé Ammonius, dans le passage de Némésius : « il suffit de rappeler l'argument d'Ammonius, le maître de Plotin et de Numénios le pythagoricien. Il se présente ainsi : les corps, par leur nature absolue sont changeants, soumis à la dissolution, et dans leur être divisibles... en sorte qu'un corps requiert *quelque principe* qui le garde ensemble, rassemblant les constituants, et pour ainsi dire, les reliant et les maintenant dans l'union. Ce principe, c'est l'âme »⁷⁹. Chez Origène le principe devient Dieu, encore que l'âme ait manifesté sa parenté avec lui. Mais on notera la proximité d'inspiration et de thème : celle des principes dans ce passage cité par Némésius d'Emèse comme l'un des plus représentatifs de la pensée d'Ammonius. Origène récuse le thème gnostique des différentes natures, pour le divin⁸⁰, mais la transcendance, ainsi que nous l'avons montré ailleurs⁸¹, devenait cette transcendance de nature du divin en général, sur la nature corporelle.

⁷² ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 2, 13, 467.

⁷³ ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, Paris, Cerf, SC 120, 1996, I, 1, XIX, p. 123 et 124.

⁷⁴ ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, I, 1, 137, *op. cit.*, p. 129, empruntés à Jean-Baptiste, Jean, et Paul.

⁷⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 1, 6.

⁷⁶ H. CROUZEL, dans Origène, *Des Principes*, t. II, note 3, p. 33, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes 253, 1978.

⁷⁷ ORIGÈNE, *Des Principes*, II, 6, 3.

⁷⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 1, 6, 189-193.

⁷⁹ NEMESIUS D'EMÈSE, *De Natura Hominis*, II, 69-70, traduction latine de Burgundo de Pise, éd. critique de G. Verbeke et J. R. Moncho, Leiden, Brill, 1975, p. 52, cité par J.-M. CHARRUE, Ammonius et Plotin, *Revue philosophique de Louvain*, 102, 1, 2004, p. 81.

⁸⁰ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 8, 2, à propos de Valentin.

⁸¹ « Ammonius et les chrétiens », Congrès d'Athènes, Sur l'antiquité tardive et la pensée Chrétienne, 22-26 septembre 2004, *Diotima* 34, 2006, p. 125.

II. La Liberté

C'est pourtant le thème de la liberté qui forgea notre conviction, tant le rapprochement avec certains passages plotiniens nous apparaissaient évidents : c'est à partir d'une conception commune sur les grands idéaux que les philosophies peuvent se rapprocher, et celui de la liberté est peut-être l'un des plus probants en ce sens. Loin que les positions du traité *Des principes* aient été partagés par tous, puisque la gnose, presque dominante à ce moment là n'allait pas dans le sens d'un libre arbitre, comme élément de décision, même si on a pu nuancer et voir dans celle de Valentin, dont on trouve des échos, à la suite du mythe de la déchéance, dans les *Principes* I, 7, « cet accord des volontés libres qui acceptaient l'ordre et la perfection totale, en aspirant à la sagesse »⁸², elle restait loin de l'expression d'une liberté humaine. Si l'on ajoute à cela le stoïcisme, qui malgré son affirmation de l'autonomie, comportait une part encore importante de déterminisme, et les déterminismes et croyances astrales, on était loin d'une philosophie de la liberté.

Si la liberté humaine, à la suite de la liberté divine, a pu trouver sa place dans le traité *Des Principes*, dans cette concordance avec certains passages des *Ennéades*, c'est, pensons-nous qu'ils devaient procéder, d'une source commune : Ammonius. H. Langerbeck, frappé, lui aussi, par certaines convergences avec le traité VI, 8 de Plotin, et les positions d'Origène, en vient à se demander : « Après tout Plotin, n'est peut-être pas le témoin le plus fiable, en ce qui concerne Ammonius »⁸³.

Quant à Origène, tenons pour acquis l'affirmation d'Eusèbe qu'il avait toujours eu « cette profonde horreur pour les doctrines hérétiques »⁸⁴ qui l'inspirait au point, ajouterons-nous, d'espérer trouver dans la philosophie, cette rationalisation, à même de déjouer les mythes gnostiques, même si l'essentiel de sa conviction s'était trouvée faite par la foi, ainsi qu'il le dit ailleurs : « C'est un devoir de réfuter la prétendue gnose, pour opposer aux inventions des hérétiques la sublimité de la prédication évangélique »⁸⁵. On sait que la même accusation de fiction se trouve au cœur du traité II, 9 de Plotin, *Contre les gnostiques*.

Il a parfois été dit que la connaissance de ceux-ci apparaissait peu dans le traité *Des Principes*, qui restait imprécis et vague dans ses références⁸⁶. Mais n'est-ce pas le propre de la polémique que de styliser pour donner plus de force aux arguments ? Du reste certaines allusions permettent de situer que c'est bien la gnose de Marcion qu'il réfutait, et ce même si l'idée courante qu'il aurait emprunté au valentinisme un certain nombre de points dont la doctrine de la chute de l'âme, il s'attaque tout autant à celui-ci⁸⁷ : la doctrine valentinienne des natures pour expliquer la différences entre les psychiques et les hyliques créait une dangereuse inégalité entre les êtres. On a vu, que pour Origène il y une différence de nature, expliquant la transcendance du divin, par rapport aux autres êtres ; mais cela s'arrête là. Expliquer les êtres d'un même genre par leur nature, et non par leur volonté conduisait à un prédestinationisme gnostique qui ne saurait être toléré. Aussi est-ce précisément à Valentin et à Marcion qu'il s'oppose, lors-

⁸² R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, p. 152.

⁸³ H. LANGERBECK, « The philosophy of Ammonius Saccas », *The journal of hellenic studies*, 77, 1957, p. 67.

⁸⁴ EUSEBE, *Histoire Ecclésiastique*, op. cit., VI, II, 13-14.

⁸⁵ ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, V, VIII, t. I, Paris, Cerf, SC 120, 1996, p. 393 cité par R. Cadiou, op. cit., p. 130.

⁸⁶ A. LE BOULLUEC, « La polémique antignostique, dans le Peri Archon d'Origène », *Origeniana* 1, premier Congrès international sur Origène, Montserrat, 1973, op. cit., p. 49

⁸⁷ A. B. SCOTT, « Opposition and Concession, Origen's relationship to valentinianism », *Origeniana Quinta*, Boston College, 14-18 Août 1989, Louvain, Leuven University Press, 1992, p. 79-81.

qu'il note, dans le traité III, 1 : « voici une première réponse à faire aux hérétiques, pour renverser ce qu'ils supposent que Pharaon était d'une nature perdue », « Dieu a endurci le cœur de Pharaon, pour l'empêcher de laisser partir le peuple », mais ajoute-t-il « cela ne saurait se faire sans les volontés »⁸⁸. De même au § 9, à propos du Dieu juste et bon, c'est bien sûr la doctrine de Marcion qui est visée⁸⁹, puisqu'on sait que celui-ci voulait séparer les deux testaments, voyant l'injustice de Dieu dans le premier. Sur ce plan, il se devait, à propos de Dieu, de faire passer la Bonté, avant la liberté, car comme il le notera au § 15, tout serait, dans cette conception dû à la grâce de Dieu⁹⁰. On a ainsi, pour Dieu, la Bonté et la parfaite liberté, pour l'homme, à l'inverse, son libre-arbitre et sa bonté.

Cependant, en vertu du précepte du selon l'image⁹¹, qui unit l'homme à Dieu, on peut présumer que si l'homme est doté de libre-arbitre, ce qui est le thème général de III, 1, celui-ci est aussi libre. Et, en effet, à un certain moment le traité note qu'il « n'y rien en l'homme qui n'ait été en Dieu »⁹². Et ceci, en sa qualité de créateur, puisqu'il a créé de toute éternité⁹³ le Christ, et qu'il crée aussi l'homme et le monde. Ainsi la liberté αὐτεξούσιον de Dieu, équivaut-elle à sa volonté : « il y a la phrase ' le vouloir et l'agir viennent de Dieu ' »⁹⁴. Et là encore de réfuter ceux qui suppriment à sa suite, le libre arbitre en l'homme. Bien sûr, en raison de sa nature, celui-ci n'a pas su vouloir être capable de mal : ce n'est pas l'œuvre de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui est capable de miséricorde »⁹⁵. Sa bonté empêche ce vouloir de devenir arbitraire, aussi son action est-elle comparée à celle d'un médecin qui soigne, toute entière de persuasion⁹⁶, respectueux qu'il est de sa créature, au point même que sa pré-science ne peut empêcher la liberté de l'homme.

Pour qui connaît Plotin, le traité VI, 8, sur la liberté et la Volonté de l'Un porte déjà un titre qui évoque déjà une certaine ressemblance avec Origène. Cette idée même de la volonté de Dieu, présenté ici comme Un, comme l'avait bien noté Dihle, a, dans l'ensemble été peu développé par la pensée néoplatonicienne⁹⁷, et que ce traité se présente, à cet égard, un peu comme à part. L'érudition moderne feint parfois d'ignorer ces contacts, comme si christianisme et pensée hellénique ne vivaient pas dans la même ville et ne pouvaient fréquenter parfois les mêmes maîtres.

En ce sens, le parcours du traité VI, 8, par rapport au traité *Des Principes* ressemble à une asymptote. Un premier rapprochement au niveau du sens, se présente au § 7, lorsque Plotin, passant de la liberté humaine à la liberté divine, se demande : « S'il est possible de priver le Bien, de la libre-détermination, sous prétexte qu'il est le Bien, et qu'il demeure lui-même... puisqu'en effet, son être s'identifie à son acte »⁹⁸, ajoutant au § 9 : « précisément, parce que sa puissance est nature, et que ce qui possède cette

⁸⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 8 et 10, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes 268, 1980.

⁸⁹ Cf. J. RIUS-CAMPS, « Origenes y Marcion », *Origeniana* 1, op. cit., 1975, avec le tableau p. 306.

⁹⁰ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 15.

⁹¹ Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu selon Origène*, Paris, édition Montaigne, 1956, passim.

⁹² ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 14..

⁹³ Cf. P. GISEL, *La Création essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la foi, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 133.

⁹⁴ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 20, cf. *Philippiens*, 2, 13.

⁹⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 19, cf. *Romains*, 9,16.

⁹⁶ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1

⁹⁷ H. DIHLE, *The Theory of will in classical antiquity*, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1982, p. 123-144.

⁹⁸ PLOTIN, *Ennéades*, VI, 8 (39), 7, 43-47.

puissance est principe »⁹⁹. C'est le fait de se rapporter à l'idée de nature, qui constitue une certaine unité de sens, et qui rapproche les deux textes. Qui plus est Plotin précisera cette idée de nature, et ajoutera qu'il ne saurait être question que cet être arrive par hasard, réfutant, ainsi qu'il le fera à de nombreuses reprises dans le traité que l'Un ou le Bien, soit accidentel, ce qui était l'une des caractéristiques de Dieu chez Origène, essence différent des êtres formé par accident, réfutant par après l'idée de nécessité pour ne voir que la liberté de « cet être supérieur à toutes choses qui viennent après lui »¹⁰⁰.

Il reprendra un peu après, employant l'expression « créateur de liberté (ἐλευθεροποιόν), ce qui se rapproche de l'idée de création origénienne, avant d'inclure pour le Bien « le choix et la volonté de lui-même, αἵρεσιν καὶ θέλησιν, parlant de la Volonté du Bien ou de l'Un, toujours par θέλω qui était le vocabulaire même d'Origène dans cette proximité de sens.

L'autre point de rapprochement de l'asymptote, des deux textes, se situe en 20, lorsqu'il conclut : « C'est donc en lui que réside la libre-détermination dans sa totalité »¹⁰¹, là où se situe cet αὐτεξούσιος du Bien. On remarquera que Plotin employait souvent les mots ἐφ' αὐτῷ ou ἐλευθερον, vocabulaire qu'ignorait Origène, parlant surtout d'αὐτεξούσιος, ce n'est donc pas seulement un rapprochement de mots, mais de sens, et de problématique auquel on assiste, avec ce positionnement de l'idée d'essence ou d'accident, d'actes, références très fréquentes dans le texte plotinien, avec cette idée de nature, qui constituait une part importante de l'énoncé origénien, pour l'homme et, par symétrie, pour le divin.

Sans doute la courbe s'éloigne-telle, dans l'essentiel du traité, puisqu' aussi bien, ainsi que l'a noté H. Crouzel, le Dieu d'Origène est un Dieu personnel, la création se faisant de façon différente, et qu'alors que ce Dieu s'occupe du monde, l'Un plotinien est tourné uniquement vers lui-même¹⁰², avec encore un certain nombre d'autres différences, notamment celle-ci, que si la problématique morale si elle existe chez Plotin, puisqu'il y a cette bonté et que le Bien sera désiré¹⁰³ n'a cependant pas la même ampleur : la problématique de la Bonté pouvait-elle, par ses seules forces, conduire à cette transcendance d'une *volonté* libre ? Il est permis d'en douter.

Que conclure ? L'hypothèse d'un contact direct de Plotin, avec le traité III, 1 d'Origène, si elle n'est pas exclue reste malgré tout mineure, et rendue peu crédible, par les différences d'orientation des deux pensées. En sorte que la seule qui nous paraît devoir s'imposer, c'est que c'est sous l'influence d'Ammonius que Plotin aurait développé cet αὐτεξούσιος, cette libre volonté du divin, qui se rapproche ainsi, sur quelques points, de façon frappante de cette liberté du Dieu d'Origène, qui avait entendu le même maître.

La découverte la plus essentielle du traité III, 1, fut cependant la liberté humaine, celle qui s'énonce dans le titre même, *Du libre arbitre* (αὐτεξούσιον). En employant ce mot, dans la modestie de son approche, Origène ne se doutait guère, qu'en fin de compte, il créait une notion qui allait marquer les grandes philosophies jusqu'à Descartes. Dès l'énoncé du début sur l'αὐτεξούσιος, le libre-arbitre est perçu comme « l'un

⁹⁹ *Ennéades*, VI, 8 (39), 9, 2-4.

¹⁰⁰ *Ennéades*, VI, 8 (39), 9, 9, cf. 10, 6-7.

¹⁰¹ *Ennéades*, VI, 8 (39), 20, 33-34.

¹⁰² H. CROUZEL, « Le Dieu d'Origène et le dieu de Plotin », *Origeniana Quinta*, Boston College, 14-18 Août 1989, Leuven University Press, 1992, p. 406-407, et p. 413.

¹⁰³ *Ennéades*, VI, 8 (39), 9, 23; 6, 40.

des problèmes les plus nécessaires »¹⁰⁴. Nécessaire à l'homme, car elle allait en changer le statut, l'approche même, en lui conférant cette dignité qu'il n'avait pas jusqu'alors, en en faisant un être qui possède sa parfaite autonomie, au lieu d'un homme qui pouvait n'être qu'une créature aux mains de Dieu.

Les deux libertés allaient-elles pouvoir s'accorder ? En tout cas, elles se présentaient dans une parfaite correspondance, qu'exprime la fin du traité : « il faut les accorder et faire des deux une seule affirmation parfaite »¹⁰⁵. Dieu sait tout, et sa préscience n'arrive même pas à gêner l'homme, à entraver cette liberté, laquelle pourra s'accorder en toute harmonie avec la grâce¹⁰⁶, et donnait à cette partie du texte, le véritable sens de la liberté : « Car la volonté humaine, sans la connaissance qu'en a Dieu, ne peut destiner quelqu'un à l'honneur et au déshonneur, et par contre l'action de Dieu seule ne peut destiner quelqu'un à l'honneur et au déshonneur, sans la volonté humaine »¹⁰⁷, en explication de *Romains*, 9,21 où Paul avait parlé de ce potier qui travaille l'argile et fabrique à partir de la même pâte, tel vase pour un usage honorable, tel autre pour un usage sans honneur¹⁰⁸, ce qui était en fin de compte le sens véritable de cette liberté ainsi donnée à l'homme qui allait le prédisposer à l'action morale.

Aussi, lorsqu'en son centre, il en donne des explication théologiques, que ce soit celle d'Ezéchiel : « j'enlèverai leur cœurs de pierre et je leur mettrai des cœurs de chair »¹⁰⁹, là où il en conclut que l'explication littérale conduirait à considérer qu'il ne dépend pas de nous seulement de vivre vertueusement¹¹⁰, mais où celui qui allait devenir le maître de l'allégorie explique qu'en présence d'un maître qui veut lui ôter l'inculture, et lui donner la culture, cela ne veut pas dire qu'il n'a rien à faire. De même, dans les autres explications scripturaires moins controversées¹¹¹, qui supposent toujours à la fois volonté et acceptation de l'homme.

Il s'agissait en donnant la liberté à l'homme de résoudre le problème théologique de la prédestination, aussi répond-il : « à ceux qui inventent la doctrine des natures : s'ils conservent l'affirmation que d'une seule pâte proviennent les perdus et les sauvés, et qu'il y a un même créateur pour les perdus et les sauvés, s'il est bon celui qui fait non seulement les spirituels (pneumatiques), mais les terrestres (choïques)... »¹¹². On a vu que cela n'est pas possible : il n'y a pas pluralité de nature, au sein du genre humain, mais unité.

Si la lecture de l'interprétation origénienne, à partir des textes scripturaires ne pose pas de problème de fond et est relativement aisée, celle du début du traité (III, 1 à 5), dans sa partie philosophique, est moins perceptible. En fait, on ne comprend pas que celui-ci s'entame sur une analyse du mouvement, interne, les êtres mus en eux-mêmes, ou externe, mus du dehors. Et nous verrons ci-après les sources de ces positions. Essayons de comprendre le sens. Pourquoi Origène éprouve-t-il le besoin, s'agissant du problème du libre arbitre de commencer par le mouvement ? Ainsi, après avoir parlé des pierres, du bois, et des objets mus par l'extérieur, sera-t-il question des animaux, des plantes, et « des animaux maintenus ensemble par une force naturelle de croissance et une âme »¹¹³.

¹⁰⁴ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 1, 8-9.

¹⁰⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 24, 7.

¹⁰⁶ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 15.

¹⁰⁷ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 24.

¹⁰⁸ *Romains*, 9, 21, cf. III, 1, 24.

¹⁰⁹ *Ezéchiel*, 11, 29.

¹¹⁰ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 15.

¹¹¹ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 6, cf. *Deutéronome*, 30, 19, puis *Isaïe*, 1, 19.

¹¹² ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 23.

¹¹³ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 2.

Le point de départ philosophique ne peut s'expliquer lors que dans la partie scripturaire, où il s'agira d'une liberté don de Dieu¹¹⁴, en tout cas accordée par lui, qui finira par faire de celle-ci une volonté et une action en accord avec la sienne¹¹⁵, il s'agit ici de donner des assises terrestres à la liberté, dans une perspective que l'on peut qualifier de réaliste, voire naturaliste de la liberté. La liberté n'est pas seulement cet aspect vertical d'une relation à Dieu, encore faut-il lui donner une assise concrète. C'est pourquoi, il faut l'insérer non plus dans le surnaturel, mais dans la nature. On a vu que le problème de la nature avait fait la transcendance du divin : il n'y a pas pluralité de natures, mais il y a une nature divine dans la trinité ; on verra par la suite, ce qu'est la nature humaine, mais la liberté sous peine d'apparaître comme un concept vide, doit s'y réaliser.

Elle s'explique par ses réalités, elle va être la proie des désirs humains qui pourront être soumis à des stimulants extérieurs, comme celui du désir d'une femme qui est la cause d'une certaine incitation venue du dehors, car nous ne sommes pas semblables au bois ou aux pierres. La volonté ou l'agir deviennent l'expression de cette liberté comprise cette fois dans une perspective réaliste, qui fait qu'elle devait s'insérer dans ces jeux de force¹¹⁶, puisqu'elle aura à lutter au chapitre suivant, contre les puissances adverses et les forces démoniaques¹¹⁷.

Cet aspect multiforme de la liberté prise dans la liberté humaine, ne pourra toutefois prendre corps, avons-nous vu, qu'à partir d'une âme, qui va faire d'elle une raison, à même de percevoir le bien et le mal, alors que les animaux ne possèdent que la nature imaginative¹¹⁸.

Non pas que ces traités soient tous pareils, comme on parfois prétendu¹¹⁹, en particulier celui du gnostique Bardesane cité dans Eusèbe¹²⁰, qui opposait nature et liberté de choix, ou encore de cet épicurien qui combat le fatalisme du stoïcien Chrysippe¹²¹, avec des arguments fort différents; mais on note, une certaine similitude d'approche entre le texte de III, 1, 1-5 d'Origène, et le traité *Sur le destin* de Plotin.

Dans un premier temps, Origène paraît suivre l'échelle des êtres des stoïciens, lorsqu'il fait cette différence entre les êtres dont l'impulsion à agir vient d'eux-mêmes, et les êtres inanimés¹²², les animaux dont une représentation produit l'impulsion¹²³, et l'animal raisonnable, mais dans la suite, on peut noter un certain nombre de rapprochements possibles avec le traité *Sur le destin* d'Alexandre d'Aphrodise, qui avait été publié, un peu avant, en 198.

Mais sur les idées les plus essentielles c'est avec le traité de Plotin que les ressemblances apparaîtront les plus grandes. S'agissant de la doctrine fataliste, Plotin notait : « elle nous laisse à l'état de pierres, λίθους, qui subissent le mouvement, et non d'hommes qui agissent par eux-mêmes »¹²⁴, avec cette image que l'on trouve souvent

¹¹⁴ Cf. G. LEKKAS, *Liberté et progrès chez Origène*, Turnhout, Brepols, 1981, p. 27.

¹¹⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 24.

¹¹⁶ Cf. H.S. BENJAMINS, *Eingeordnete Freiheit, Freiheit und Vorsehung bei Origenes*, Leiden, Brill, 1994, p. 132.

¹¹⁷ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 2.

¹¹⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 3.

¹¹⁹ E. BREHIER, notice à *Ennéades*, III, 1, *Du Destin*, p. 3.

¹²⁰ EUSEBE, *Préparation évangélique*, VI, 10, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes 266, 1980, p. 213-233..

¹²¹ EUSEBE, *Préparation évangélique*, VI, 8, *op. cit.*, p. 183-199.

¹²² ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 2, cf. S.V.F. II, I.ab Arim, Stuttgart, B. G. Teubner, 1978, p. 161.

¹²³ ORIGÈNE, *Des Principes*, *ibid.* et S. V.F. II, *op. cit.*, 208, et III, p. 40.

¹²⁴ PLOTIN, *Ennéades*, III, 1, (3), 5, 18-19.

chez Plotin, opposant les pierres ou le bois à l'homme, alors qu'Origène notait que nous ne sommes pas semblables, aux pierres et au bois, qui sont mus par des forces s'exerçant du dehors¹²⁵.

Un peu après, Plotin note, à propos du Principe unique qui gouverne toutes choses, « bien que cette seconde opinion ait l'intention de nous faire à chacun une concession en admettant les choses qui dépendent de nous »¹²⁶, ce qui avons-nous vu se trouvait, au début, dans Origène.

Un peu plus loin, Plotin note : « C'est nous qui avons la tendance, elle n'est pas plus en nous que celle des animaux, des nouveaux nés dirigés par des instincts aveugles, ou même des fous »¹²⁷, alors qu'Origène avait parlé « de l'éducation qui prend en charge les plus intempérants et les plus sauvages », et un peu après de la jeunesse qui est par nature, la plus instable¹²⁸.

Ou encore, à la fin, s'agissant de l'âme : « lorsqu'elle prend pour guide (ἡγεμόνα), la raison pure et impassible, qui lui appartient en propre, c'est seulement qu'il faut dire que cet élan (ὄρμη), dépend de nous, qu'il est volontaire »¹²⁹, alors qu'Origène avait parlé de la raison qui est en nous, τοῦ ἐφ' ἡμῖν λογοῦ qui fortifient en nous les impulsions (ὄρμας)¹³⁰. Même terminologie stoïcienne de base, et même traitement du problème. On pourrait rapprocher quelques uns de ces passages du traité *Du Destin* D'Alexandre d'Aphrodise¹³¹, pour trouver une source commune. On notera que *Sur le Destin* des *Ennéades*, est dix fois moins important que le texte d'Alexandre, et le passage d'Origène, III, 1, 1-5, encore moindre. Alexandre faisait du libre arbitre essentiellement une délibération (βουλευέσθαι), et n'employait à peu près pas le mot âme. Ni Origène, ni Plotin n'utilisent ce mot, le premier parlant seulement de jugement, alors que tous deux emploient le mot âme. Origène : « tout ce que nous maintenons ensemble par une âme », ce que l'on retrouve chez Plotin, en d'autres termes. Si les deux auteurs se sont inspirés d'Alexandre, ils ont les mêmes ajouts, ou les mêmes silences.

Noam Chomsky notait à notre époque, qu'il y a infiniment de combinaisons possibles pour un livre, en sorte infiniment peu de chance qu'il y ait répétition, et que « lorsqu'il y a des modèles (patterns) appris avec répétition, l'innovation n'est plus qu'analogie »¹³². Sauf si, notons-nous, appliquant le modèle linguistique à notre propos, il y a une même direction, ou orientation commune qui en oriente les schémas : il est évident que c'est le cas, et que le maître qui l'a dirigé est probablement cet Ammonius.

III. L'homme

Des témoignages qui résultent de Némésius d'Emèse sur Ammonius se retire le caractère incomparable de l'âme avec la nature corporelle. Celle-ci fait partie des intelligibles, et se révèle de nature supérieure au corps, puisqu' avons-nous vu, la transcendance serait là, puisque la Trinité, est une seule réalité en trois personnes, et que l'âme serait d'une autre nature, dernière réalité venant du divin en l'homme. « Ammonius, le

¹²⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 5.

¹²⁶ PLOTIN, *Ennéades*, III, 1 (3), 7, 7-8, cf. Origène, *Traité Des Principes*, III, 1, 2.

¹²⁷ PLOTIN, *Ennéades*, III, 1 (3), 7, 17-19.

¹²⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 5.

¹²⁹ PLOTIN, *Ennéades*, III, 1, (3), 9, 9-11.

¹³⁰ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 3.

¹³¹ ALEXANDRE D'APHRODISE, *Du Destin*, tr. P. THILLET, Paris, Belles Lettres, C.U.F., 1984.

¹³² N. CHOMSKY, *Le langage et la pensée*, traduction française, Paris, Payot, 1968, p. 26-27.

maître de Plotin, résolvait le problème ainsi : il disait que c'est dans la nature des intelligibles, à la fois d'être capable d'union avec les choses à même de le recevoir, comme les choses corruptibles, et de rester néanmoins sans se confondre avec elles dans l'union (ἔνωσις), et impérissables, comme si elles étaient juxtaposées, car l'union des corps implique toujours quelque altération »¹³³.

La citation donne les grandes idées qui devaient être celles d'Ammonius : l'homme devait être un être à part dans la nature, et le règne vivant, cet être qui se distingue par sa dimension intelligible, mais qui savait dominer les choses corruptibles et corporelles, parce qu'il avait en lui cet élément qui restait non corrompu, malgré l'union, l'âme. On retrouve là l'idée de cet être incomparable que l'on retrouve dans certains traités de Plotin, par exemple, les traités III, 2 et III, 3 *Sur la Providence*.

S'y trouve, bien sûr, aussi l'idée plus classique dans l'hellénisme d'un composé humain, âme et corps qui en fixe les contours, avec toutefois la possibilité, par l'incorruptibilité, d'une immortalité. Peut-être est-ce là l'un des éléments tendant à prouver le christianisme d'Ammonius. En tout cas, il refusait, contrairement aux écoles matérialistes grecques (épicurisme, stoïcisme), d'y voir une nature corporelle, et en avait donné les raisons : par rapport au composé des deux, pour authentiquement maintenir ensemble celui-ci, dans le cadre d'une union, en tant soit peu pérenne, il fallait que l'un des deux éléments domine l'autre, et, en tout cas reste intact, non miscible, ce sans quoi, il aurait pris la nature changeante et corruptible : « Pour ce qui concerne, ceux qui attribuent une corporéité à l'âme, il suffit de rappeler l'argument d'Ammonius le maître de Plotin, et de Numénios, le pythagoricien. Il se présente ainsi : les corps, par leur nature absolue, sont changeants, soumis à dissolution, et dans leur être divisibles indéfiniment, sans qu'il reste rien qui ne soit soumis au changement. En sorte qu'un corps requiert *quelque principe* qui les garde ensemble, rassemblant les constituants, pour ainsi dire les reliant et les maintenant dans l'union. *Ce principe*, c'est l'âme »¹³⁴.

L'âme était-elle principe ? Il le semble, puisqu'elle était la dernière réalité divine. Toujours est-il qu'elle possédait cette incorporéité, qui en faisait paradoxalement l'élément d'unification du corporel, et son principe de cohésion, faisant ainsi de l'homme une nature à la fois corporelle et incorporelle.

On se perd en conjectures sur l'origine de l'homme, et sur l'explication de sa création : ainsi Origène, lorsqu'il est confronté à celle-ci, semble avoir émis différentes hypothèses. S'agissant de la préexistence des âmes, la question même tendait à prouver qu'il avait suivi un enseignement platonicien, dont elle est issue ; mais celui-ci était-il une explication des mythes, ou impliquait-elle une véritable croyance ? Toujours est-il que sans donner à celle-ci une place aussi centrale qu'on l'a dit¹³⁵, qu'on la trouve dans le traité II, 9 *Des Principes*, où, essayant de la relier à l'histoire d'Esau et de Jacob, il note : « Alors qu'ils n'étaient pas encore nés et qu'ils n'avaient rien fait de bien et de mal »¹³⁶, afin d'expliquer la décision de Dieu, en dehors de l'hypothèse de la gnose

¹³³ NEMESIUS D'EMESE, *De Natura Hominis*, III, p. 129, traduction latine de Burgundo de Pise, édition critique de G. Verbeke, et J.R. Moncho, Leiden, Brill, 1975, p. 52.

¹³⁴ NEMESIUS D'EMESE, *De Natura Hominis*, II, p. 69, *op. cit.*, p. 24., cf. notre article, Ammonius et Plotin, *Revue philosophique de Louvain*, 102, 1, 2004, p. 81.

¹³⁵ M. J. EDWARDS, *Origen against Plato*, Ashgate, 2002, p. 89, critique la position de M. HARL, La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène, *Origeniana Quarta*, Innsbruck, *op. cit.*, 1987, p. 238-258.

¹³⁶ ORIGÈNE, *Des Principes*, II, 9, 7, *Romains*, 9, 11.

d'êtres célestes, terrestres, ou infernaux, ou de métensomatose¹³⁷, et ajoute-t-il qu'il pouvait en être ainsi de tous les autres êtres, avant même le fait d'être devenu terrestres ils pouvaient, créés qu'ils étaient par Dieu, comme créature raisonnable, s'être acquis plus ou moins de mérite¹³⁸. L'idée de préexistence se trouvait déjà dans un contexte scripturaire, et dans l'angélologie juive¹³⁹. Et, d'autre part, avait-il dit que « toutes les âmes, toutes les natures raisonnables ont été faites ou créées, qu'elles soient saintes ou mauvaises, toutes par leurs natures sont incorporelles »¹⁴⁰.

Cette création première des natures incorporelles¹⁴¹, tendait encore à expliquer la préexistence, et à retirer l'idée qu'elle soit purement tirée du platonisme. Il y avait adaptation des deux doctrines. Cependant, les âmes, en effet, et c'est la deuxième hypothèse de la théologie origénienne, descendaient ici-bas. L'explication de cette *katabole*¹⁴² est dans cette phrase : « pour ces âmes qui, à cause des trop grandes défaillances de leur intelligence, eurent besoin de corps plus épais, et en vue de ceux à qui cela a été nécessaire, ce monde a été institué »¹⁴³.

Ainsi expliquait-il à la fois la création du monde et celle de l'homme terrestre, du fait même que des puissances contraires aient pu séduire les âmes¹⁴⁴. On assiste à la naissance de la dichotomie de l'âme et du corps, dès lors que celle-ci a quitté le *voûs* dont elle est issue, s'est refroidie, et a sa propre vie, « puisque nous les hommes, nous sommes des êtres vivants composés d'un assemblage de corps et d'âme »¹⁴⁵, idée du composé humain qui restera une formule constante à travers les autres œuvres, même quand s'ajoutera l'esprit¹⁴⁶, mais qui ici rend cette forme dichotomique, pour laquelle le rôle de l'âme s'avère essentiel, puisqu'elle possède « une vie et une substance qui lui sont propres »¹⁴⁷, et à ce titre fait l'essentiel de l'être, puisque toute âme raisonnable est douée de libre-arbitre et de volonté.

Ainsi allait-elle animer « ces corps qui, selon leur nature propre sont morts et tout à fait inanimés, puisque c'est par nous, c'est à dire par notre âme que le corps matériel est vivifié »¹⁴⁸, car l'esprit y a été inséré, non à la création même des corps, mais du dehors, une fois les corps créés¹⁴⁹. L'âme qui est venue l'habiter, une fois insérée, va lui procurer le mouvement¹⁵⁰, et lui donner une personnalité en fonction de ses dispositions bonnes ou mauvaises, de l'attraction plus ou moins grande vers les corps, et le péché.

Car on ne saurait mésestimer son rôle à l'intérieur du composé humain. Mais pris entre la naissance et la mort, le corps n'est qu'une présence provisoire et un instrument,

¹³⁷ Contre Basilide, cf. UGO BIANCHI, « Origen's treatment of the soul and the debate over metempsychosis », *Origeniana Quarta*, Innsbruck, *op. cit.*, 1987, p. 275, et note 21.

¹³⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, *Ibid.*

¹³⁹ G. BOSTOCK, « The source of the Origen's doctrine of the preexistence », *Origeniana Quarta*, Innsbruck, 1987, *op. cit.*, p. 260.

¹⁴⁰ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 7, 3.

¹⁴¹ Sur ce point, cf. G. LEKKAS, *op. cit.*, p. 19-56.

¹⁴² Le mot grec figure ainsi, dans la traduction latine de Rufin.

¹⁴³ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 5, 4.

¹⁴⁴ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 3, 2.

¹⁴⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 1, 6.

¹⁴⁶ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile de Mathieu*, XVII, 27, cité par J. DUPUIS, *L'esprit de l'homme, essai sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1967, p. 67.

¹⁴⁷ ORIGÈNE, *Des Principes*, Préface, 5.

¹⁴⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 4.

¹⁴⁹ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 7, 4.

¹⁵⁰ ORIGÈNE, *Des Principes*, II, 8, 5.

en sorte que l'homme sera défini « comme une âme se servant d'un corps »¹⁵¹. Et même, il sera d'un point de vue moral, la cause de nos fautes, avec ses impulsions, ses tendances à l'union sexuelle, à la cupidité, à la colère, à la tristesse¹⁵². Faut-il lui résister : peut-on agir contre la nature ?¹⁵³. En un sens, oui : si toutes les tentations viennent de la chair, si toutes les tentations viennent de la chair, il faut résister, lutter contre la chair et le sang ?¹⁵⁴. Car l'âme de toute chair, c'est le sang¹⁵⁵ ; et s'il représente la tentation, on ne saurait toujours lui céder, car la sagesse de l'esprit n'est pas celle de la chair¹⁵⁶ ; et si le corps est péché, peut-on admettre celui-ci ? Mais n'était-ce pas retomber dans la gnose ? Aussi n'est-il pas que le mal : dans cette union de l'âme et du corps, il y a, à travers cette présence, le fait pour l'âme, d'être l'objet « de différentes opérations d'esprits divers bons et mauvais »¹⁵⁷, et pour les créatures raisonnables « Dieu est en tout si leur union ne les éloigne pas du tout »¹⁵⁸.

En sorte que c'est la liberté des hommes qui leur permet d'échapper au mal, de participer à cette réalité divine qui est en eux. Et cette transcendance de la nature que nous avons déjà trouvée dans un passage du traité I¹⁵⁹, se retrouve ici en III, 6 : « tout ce raisonnement suppose que Dieu a créé deux natures générales : une nature visible, c'est à dire incorporelle, et une nature invisible, c'est à dire incorporelle »¹⁶⁰. Il venait d'être question de l'âme, et il est question de la nature incorporelle en général. Mais on ne saurait manquer de reconnaître, dans ce refus du mélange, et de la confusion les idées même de la citation faite par Némésius, de la doctrine d'Ammonius : « Il se présente ainsi : les corps par leur nature sont changeants, soumis à dissolution, et dans leur être divisibles indéfiniment, sans qu'il ne reste rien qui ne soit soumis au changement »¹⁶¹. Dans le passage d'Origène, il sera question aussitôt après de la nature corporelle qui reçoit un changement de sa substance, de sa matière qui peut se transformer en n'importe quelle forme¹⁶². La parenté des deux textes ne paraît guère faire de doute. Origène ajoute seulement, à la fin, que c'est Dieu, en dernier ressort, qui fait toutes choses, et les transforme, alors que chez Ammonius, il s'agissait de l'âme humaine de nature transcendante et d'essence divine.

Car l'âme humaine a été faite à son image : « La partie supérieure est ce qui a été fait à l'image de Dieu et à sa ressemblance, et l'autre partie est celle qui est assumée par la suite, à cause de la chute, du libre-arbitre, à l'encontre de la nature, de sa première condition et de sa pureté primitive »¹⁶³. Ainsi l'image ne s'étend elle qu'à l'âme et non au corps qui est une dégradation, et est susceptible de tomber dans le péché.

Ainsi l'image qui s'appliquait d'abord au Fils, devient-elle le fait de l'homme en général, dans sa partie spirituelle, et est, bien sûr, une application de la *Genèse* : « Quand

¹⁵¹ ORIGÈNE, *Des Principes*, IV, 2, 1.

¹⁵² ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 2, 2.

¹⁵³ ORIGÈNE, *Des Principes*, *Ibid.*

¹⁵⁴ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 2, 4.

¹⁵⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 4, 2, cf. *Lévitique*, 17, 14.

¹⁵⁶ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 4, 4, cf. *Galates*, 5, 17.

¹⁵⁷ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 3, 4.

¹⁵⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 6, 3.

¹⁵⁹ Cf. ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 1, 6.

¹⁶⁰ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 6, 7.

¹⁶¹ NEMESIUS D'EMESE, *De Natura Hominis*, II, 69, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶² ORIGÈNE, *Des Principes*, *ibid.*

¹⁶³ ORIGÈNE, *Des Principes*, II, 10, 7.

il raconte la première création de l'homme, Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance »¹⁶⁴.

Mais si dans les textes cités, l'anthropologie était cette anthropologie dichotomique de l'âme et du corps, peut-être par souci de simplification didactique, l'anthropologie d'Origène déployée entièrement était trichotomique : « esprit (*pneuma*), âme et corps). Ainsi, en IV, 2, 4 : « l'homme est un composé de corps, d'âme et d'esprit »¹⁶⁵, et c'est là l'une de ses positions les plus courantes. Dans le *Commentaire sur Mathieu*, il note : « Nous sommes un composé d'âme et de corps, nous omettons pour l'instant, de dire que nous avons aussi un *pneuma* »¹⁶⁶. Et si, dans le *Traité des Principes* surtout, il vient à cette dichotomie à l'intérieur de la trichotomie¹⁶⁷, n'était-ce pas pour assurer le passage entre cet enseignement qu'il avait reçu d'Ammonius, et la doctrine chrétienne ?

IV. La Providence

C'est pourtant d'un certain monisme, dont il va être question avec la Providence, puisqu'il s'agit en effet pour Dieu de manifester sa Providence dans tout l'univers, et d'y manifester ses œuvres partout¹⁶⁸. Cette manifestation d'originalité *Des Principes* trouve écho dans un des passages de Photius, où celui-ci résume les positions de Hiérocès, qui, par un effet de miroir sont censées remonter à Ammonius, ou à tout le moins être inspirées par celui-ci. C'est ainsi que dans son traité *Sur la Providence*, l'alexandrin montrait qu'il existait, par l'association des deux substances « corporelles et incorporelles, un monde à la fois double et unique, dans laquelle les êtres occupant le sommet, le milieu et la fin ont été distingués par la sagesse créatrice de l'univers... »¹⁶⁹, et ayant distingués trois espèces d'être, d'ajouter, un peu plus loin que « le destin de leur nature subsiste, sans confusion, dans l'unité »¹⁷⁰, car elle existe par « cette royauté paternelle de Dieu qui est tenue pour une Providence qui est une »¹⁷¹, manifestation à trois reprises cette unité de la Providence.

On peut dire qu'Origène, dans les passages où il traite de la fonction de la Providence, reste proche des positions manifestées dans ces passages. En effet, dans le *Traité Des Principes*, il déclare : « Il faut penser que toute notre substance corporelle que voici sera menée à cet état, lorsque tout sera restauré pour être un et que Dieu sera tout en tous »¹⁷². Comme à son habitude, sans doute, ramène-t-il à l'Écriture, puisque tout en tous correspond à un passage de Jean¹⁷³, et à la première épître aux Corinthiens de Paul¹⁷⁴, mais il est bien question dans la suite des âmes raisonnables et des corps spirituels¹⁷⁵, alors que le texte cité parlait des natures corporelles et incorporelles.

Origène vers 217 s'est-il inspiré de Hiérocès, qui n'a pu écrire son traité que vers 410 ? Le texte de Photius, par le traité de Hiérocès, revenait probablement à Am-

¹⁶⁴ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 6, 1, *Genèse* 1, 26; A. G. HAMMAM, *L'image de Dieu*, Paris, 1987, p. 134.

¹⁶⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, IV, 2, 4, cf. H. CROUZEL, « L'anthropologie d'Origène, de l'arché au télos », *Arché e telos, Atti di Colloquio di Milano*, Milan, 1981, p. 36-37.

¹⁶⁶ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile de Mathieu*, XVII, 27, cité par J. DUPUIS, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶⁷ H. CROUZEL, *art. cité*, p. 51.

¹⁶⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, IV, 1, 7.

¹⁶⁹ PHOTIUS, *Bibliothèque*, III, 172 a 26-28, Paris, Belles Lettres, Collection byzantine, 1962, p. 126.

¹⁷⁰ PHOTIUS, *Bibliothèque*, III, 172a39, *op. cit.*, p. 127.

¹⁷¹ PHOTIUS, *Bibliothèque*, III, 172 b 1-4, *op. cit.*, p. 127.

¹⁷² ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 6, 6, 164-167.

¹⁷³ *Jean*, 17, 21.

¹⁷⁴ *Corinthiens*, I, 15, 26.

¹⁷⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 6, 6, 177-179.

monius et était d'inspiration ammonienne, puisqu'il venait, juste quelques lignes plus haut d'encenser celui-ci : « jusqu'au moment où a brillé la Sagesse d'Ammonius dont il proclame qu'il fut nommé l'élève de Dieu ». Et Hiéroclès manifestait par là, probablement son inspiration ammonienne, dans cette idée d'une Providence qui crée l'unité de l'univers, que l'on retrouvera chez Plotin, dans le traité III, 2, du même nom, où l'univers est « cet être animé unique »¹⁷⁶ ; elle sera présente d'abord dans les âmes, avant d'entrer dans les corps.

Sans doute, le *Traité des Principes* associe-t-il cette idée à celle d'une harmonie du monde d'inspiration stoïcienne, là où ceux-ci voyaient cette beauté et cet ordre sous l'action de la Providence, et où celle-ci avait cette possibilité d'harmoniser le monde, dans la sympathie de ses éléments, ce qui se trouvait chez Posidonius¹⁷⁷, mais était déjà aussi dans le premier stoïcisme¹⁷⁸. Ainsi, lorsqu'il envisage la possibilité pour « l'âme d'être séparée de l'ordre, de l'organisation ou de l'harmonie donnée par Dieu »¹⁷⁹, ou lorsqu'il déclare que Dieu ramène la diversité des créatures à un unique accord et à la perfection d'un monde unique¹⁸⁰, peut-on voir s'ajouter à cette harmonie stoïcienne ce rôle d'unification.

Sans doute le confiera-t-il finalement au Verbe, lorsqu'il déclare à la fin, avec Paul que tout est lié pour tout au logos¹⁸¹, c'est à dire à la Parole du Christ qui sera l'une des premières manifestations de la Providence. Mais dans cette fonction même d'organisation et d'unification, il avait pu voir dans la pensée d'Ammonius, ce rôle que nous avons retrouvé dans la citation de Hiéroclès.

On ne s'étonnera pas de retrouver chez Proclus, dans le *De decem dubitationibus circa providentiam* où celui-ci dit : « Ainsi l'Un de la Providence, est donc plus parfaitement un que toute unité incorporelle, et sa puissance infinie est plus infinie que toute puissance finie », ce qui fait que « la providence était conforme à cet Un et de puissance infinie parmi les réalités qu'elle a produite »¹⁸². C'est aussi ce qui faisait déclarer à Plotin, que « c'est par l'Un que les êtres sont des êtres »¹⁸³, dans cette unité d'ensemble du néoplatonisme, dont s'est sans doute inspiré Origène, pour envisager la fonction de la Providence, avant d'en revenir, dans le *Traité Des Principes*, par un glissement qui lui est coutumier à des équivalents scripturaires.

Le thème du Dieu juste et bon qui exerce sa Providence sur le monde et sur l'homme se trouve aussi chez Hiéroclès, et, on va le voir chez Origène. Mais il est beaucoup plus difficile d'y voir une origine dans Ammonius, dès lors que le thème était répandu au II^e et III^e siècle, dans les milieux chrétiens. Hiéroclès, en effet, parle de la Providence *Heimarméné* comme *Diké*, justice, en en faisant un de ses caractères essentiels : « l'attribution des biens appartient à la providence pure, tandis que la correction des disposi-

¹⁷⁶ PLOTIN, *Ennéades*, III, 2 (47), 7, 37.

¹⁷⁷ H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, Berlin, Leipzig, W. de Gruyter, 1932, p. 223.

¹⁷⁸ S. V. F., III, 121, I. ab Amim, Stuttgart, B.G. Teubner, 1978; cf. H. CROUZEL, *Traité Des Principes*, II, Note 25.

¹⁷⁹ ORIGÈNE, *Des Principes*, II, 10, 5.

¹⁸⁰ ORIGÈNE, *Des Principes*, II, 1, 2.

¹⁸¹ ORIGÈNE, *Des Principes*, IV, 4, 4, 169, cf. *Corinthiens*, 9, 22, et H. KOCH, *op. cit.*, p. 67-71.

¹⁸² PROCLUS, *De Decem dubitationibus circa providentiam*, Q. 3, 11 et 12, traduction et commentaire de F. BRUNNER, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24, 1977, p. 112-126.

¹⁸³ PLOTIN, *Ennéades*, VI, 9 (9).

tions contraires à la nature et le châtement des fautes incombent à la providence matérielle »¹⁸⁴. Le dieu distribuera à chacun selon le mérite de ses dispositions, car pour les humains, ce sont les décrets de la providence, les jugements des divinités, le lot des vies, le châtement des faits anciens qui déterminent le genre de notre mort »¹⁸⁵. Il serait possible de voir dans cette vision issue du paganisme un rapprochement avec le christianisme d'Origène, mais beaucoup d'auteurs ont développé des visions comparables. Peut-être, comme le pensait Praechter, Hiéroclès s'est-il rapproché des thèmes chrétiens¹⁸⁶. Il se peut qu'Ammonius ait développé des idées comparables. Mais dans le foisonnement des idées sa contribution pouvait difficilement être originale. C'était le lot du platonisme du II^e siècle de rapprocher le dieu juste des *Lois*¹⁸⁷ de Platon du christianisme, ainsi que le note L. Scheffczyk¹⁸⁸, ou encore le dieu bon de la *République* 617d. Clément d'Alexandrie en avait fait le rapprochement et Origène l'a peut-être lu dans *Les Stromates*¹⁸⁹.

Il n'y a pas de moment où Dieu n'ait pas été pour Origène, Créateur-provident. Et il est vrai que cette providence se déploie à la fin, en un jugement de Dieu¹⁹⁰. Mais il fait une étude minutieuse et précise¹⁹¹ de ses plans, entre la naissance et la fin du monde, car elle doit s'accorder avec la diversité des situations. Elle se trouve ainsi dès la création par un Dieu qui donne à tous l'existence¹⁹². Et même la matière, contrairement à ce qu'affirmait les Grecs « a été créée par Dieu, en quantité suffisante pour pouvoir suffire selon les plans divins à l'ordonnance du monde »¹⁹³. Bien sûr, l'un des moments majeurs de cette Providence, sera celui du Christ Sauveur, celui de son intervention et de son Verbe, comme l'avait montré Clément¹⁹⁴, avant Origène, ainsi lorsqu'il s'approche des malades pour leur apporter la guérison, selon la parabole du Dieu médecin¹⁹⁵. Dieu pourra même retarder son intervention pour la rendre plus efficace.

La Providence de Dieu est tout en tous : la justice de Dieu sera en tous ses actes¹⁹⁶. Mais le Dieu bon sait être juste, et punir ceux qui ont péché : « le Juste n'a donc rien à craindre. Toutes les créatures sont à son service »¹⁹⁷. Mais il sait être sévère afin de provoquer le remords de ceux qui ont péché¹⁹⁸. Ce n'est pas là cruauté, comme l'avait cru la gnose.

La justice divine sait répandre le Bien pour ceux qui ont bien agi, leur juste récompense qui sera peut-être à venir, mais aussi le châtement, comme punition. « Ainsi

¹⁸⁴ PHOTIUS, *Bibliothèque* VII, 463b, *op. cit.*, 1974, p. 199, cf. sur le destin, I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin de Hiéroclès à Simplicius*, Paris, Etudes augustiniennes, 1978, p. 121-140.

¹⁸⁵ PHOTIUS, *Ibid.*

¹⁸⁶ K. PRAECHTER, « Hiérokles », *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Alfred Druckenmüller Verlag, 1962, VIII, 2, col. 1479-1487.

¹⁸⁷ PLATON, *Lois* IV, 716 a, cf. I. HADOT, *op. cit.*, p. 121.

¹⁸⁸ L. SCHEFFCZYCK, *Création et Providence*, t. II, tr. française, Paris, Cerf, 1967, p. 83.

¹⁸⁹ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, traduction A. LE BOULLUEC, Paris, Belles Lettres, C. U. F., 1998, p. 61, II, 12, 1.

¹⁹⁰ ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 6, 2.

¹⁹¹ Cf. H. KOCH, *op. cit.*, p. 28.

¹⁹² ORIGÈNE, *Des Principes*, I, 3, 8.

¹⁹³ ORIGÈNE, *Des Principes*, II, 9, 1.

¹⁹⁴ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VII, *op. cit.*, II, 6, 6, p. 53.

¹⁹⁵ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 15.

¹⁹⁶ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 5, 4.

¹⁹⁷ ORIGÈNE, *Des Principes*, II, 9, 7, cf. P. NEMESHEGYI, *op. cit.*, p. 144.

¹⁹⁸ ORIGÈNE, *Des Principes*, II, 10, 4.

procède la Providence divine : tous ceux qui descendent dans les luttes de la vie humaine, elle les gouverne dans sa très juste administration selon la mesure de chacun, que connaît seul, celui qui voit seul le cœur des hommes »¹⁹⁹.

Toute autre sera la vision qui semble procéder de l'accord entre la providence divine et la liberté humaine exprimé ainsi dans le résumé de Photius, de la pensée de Hiéroclès : « Le jugement providentiel qui règle les affaires humaines selon la justice et la loi, postule le principe de notre libre arbitre et de notre libre choix »²⁰⁰, phrase qui semble provenir d'Ammonius, tant elle paraît traduire, ce qu'avait d'essentiel, en ce sens, la pensée d'Origène et de Plotin.

On a vu que le premier s'était efforcé, dans le traité III, 1 Du libre-arbitre, de faire coïncider, ce qui n'était pas toujours facile, les interventions venant de Dieu, donc expression de sa Providence, avec celui-ci, en sorte que sa pensée pourrait s'exprimer toute entière à travers ce double pôle : l'idée d'une Providence de Dieu, d'une part et celle de la liberté humaine, en les maintenant en parfait harmonie, ainsi que dans la citation précédente.

On pouvait bien trouver quelque affirmation sur la liberté, et ce même dans l'exemple qui va suivre du caractère pédagogique des châtiments chez Clément, mais jamais l'affirmation d'une liberté de l'homme n'avait été brandie à ce point. Ainsi lors même de ses interventions, Dieu ne force pas la nature humaine, mais lui montre la voie. C'est cette *paideusis* que H. Koch voulait voir à côté de la *pronoia*, « une Providence en même temps pédagogie qui est au cœur de la pensée »²⁰¹ : le Dieu qui donne le châtiment est un Dieu qui apprend à l'homme, ce qui se traduit par un intense respect de son être.

D'autre part, il montre que « si celui-ci sait tout avant que cela ne se produise »²⁰², c'est à dire cette prescience de Dieu, comme manifestation de sa souveraineté providentielle, celle-ci ne saurait en aucune façon empiéter sur la liberté de choix de l'être humain. Un long passage de la *Philocalie* y est consacré : en effet, la prescience de Dieu ne fait pas obstacle à la liberté humaine, puisqu'elle est inscrite dans le mouvement des astres. Il montre, à partir de *Romains*, 8, 29, où ceux qui collaborent avec Dieu paraissent prédestinés et appelés, que l'interprétation faite par la gnose, qui consiste à y voir une supériorité naturelle, ne saurait être retenue, puisqu'elle ne saurait être le principe de leur vocation, et que Dieu ne connaît les événements que comme susceptibles de se produire ; et même s'il les connaît par avance, cette connaissance qu'est la prescience divine ne saurait être cause des événements, puisque l'homme est doué de toute sa liberté²⁰³.

Cette Providence qui maintient intacte la liberté humaine trouvait son expression dans la lutte contre le fatalisme astral. Et, l'on peut dire que sa réfutation ne trouve d'équivalent que dans le traité III, 1 *Sur le Destin*, de Plotin, car même si celui-ci avait été réfuté auparavant²⁰⁴, ou encore que c'était un argument d'école dans les écrits pseu-

¹⁹⁹ ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 2, 4.

²⁰⁰ PHOTIUS, *Bibliothèque* VII, 462a., 28-30, *op. cit.*, p. 195.

²⁰¹ H. KOCH, *op. cit.*, p. 41.

²⁰² ORIGÈNE, *Des Principes*, III, 1, 12, cf. Daniel, 13, 42.

²⁰³ Cf. la préface d'E. JUNOD à *Philocalie* 25, p. 73-75, et *Philocalie* 25, dans *Philocalie*, 21-27, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes 226, 1976, p. 213-233.

²⁰⁴ D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain, Bibliothèque de l'université, 1945, p. 318.

do-clémentins, on ne trouve une force de conviction comparable à celle qu'exprime Origène, que dans le texte du traité *Sur le Destin*, où Plotin, après avoir affirmé que tout est relié à une cause « ainsi lorsque je vais à la place publique parce que j'ai à y voir quelqu'un, ou bien que j'ai à y recouvrer une dette »²⁰⁵, « que la cause de l'enrichissement, c'est la découverte d'un trésor ou un don, ou le gain du commerce, issu du travail et de l'industrie. La cause de l'enfant, c'est le père... »²⁰⁶. Ainsi, pour réfuter l'astrologie, et pour découvrir l'acte libre qui dépend de nous, ce qu'il va faire au début du traité VI, 8²⁰⁷ fallait-il ne conserver que les causes internes, et l'extirper du système des causes extérieures, ce que fait Plotin, ce qu'a fait Origène.

Plotin avait de nouveau à affronter, comme en III, 1, les tendances, une nature qui déterminait l'acte en l'enserrant dans ses séries causales. La manière dont il réfute l'astrologie se fait à peu près avec les mêmes exemples que ceux qu'avait employé Origène, en *Philocalie* 23. Nous ne ferons que les résumer, parce qu'ils débordent le traité *Des Principes*, mais l'explique. Ainsi se demande-t-il : si les astres produisent les événements que les oiseaux et tous les autres êtres à partir desquels prédisent les devins sont les auteurs de ce qu'il prédisent, alors qu'Origène avait parlé de manière plus allusive des animaux sacrifiés et des étoiles filantes²⁰⁸ ; il s'étonne comme Origène de ce que les astrologues connaissent l'horoscope des parents d'après les enfants²⁰⁹, qu'ils annoncent d'après l'horoscope d'un individu la mort de son frère²¹⁰. Origène avait dit, en commentaire de la *Genèse* que « les luminaires servent de signes »²¹¹, leçon qu'il retient pour échapper aux causes : les astres ne produisent pas les événements, ils se contentent d'indiquer (*semainein*), ce qu'il avait noté en *Philocalie*, ce que dit aussi Plotin²¹². Il ajoute seulement qu'ils sont comme des lettres : « en tournant ses regard vers les lettres, celui qui connaît un pareil alphabet, lit l'avenir d'après les figures qu'ils forment »²¹³.

Lorsque deux musiciens jouent la même partition, ou sont en accord, on songe au chef d'orchestre. Celui-ci aurait été cet Ammonius, qui disait que l'âme restait intacte, sans mélange avec le corps. Plotin voit en elle « quand cet élan dépend de nous, qu'il est volontaire, qu'il est notre œuvre, qu'il ne vient pas d'ailleurs que de l'intérieur de l'âme pure », ce principe premier, dominateur et souverain²¹⁴. Origène, comme lui, avait vu, dans son traité *Du libre-arbitre*, en l'âme cette éclosion de la liberté, condition même de la responsabilité face au péché – Plotin, par rapport au mal.

La Providence pour l'un est celle d'un Dieu Chrétien, pour l'autre celle de l'Un ou de l'Âme du monde, mais il avait la même exigence, vis à vis de celle-ci, et de la liberté.

Conclusion

Que ce soit un prêtre nommé Piéros, qui ait transmis l'information auprès de Pamphile et de son cercle origéniste, puis d'Eusèbe, ne doit entraîner en soi aucune conclusion.

²⁰⁵ *Ennéades*, III, 1, (3), 1, 26-28.

²⁰⁶ *Ennéades*, III, 1 (3), 1, 31-33.

²⁰⁷ *Ennéades*, VI, 8 (39), 1, 39.

²⁰⁸ *Ennéades* III, 1 (3), 5, 33-37, cf. *Philocalie* 23, 16, 38-47, sur ce point, comme sur les suivants cf. E. JUNOD, Préface à *Philocalie*, Paris, 1976, p. 54.

²⁰⁹ *Ennéades*, III, 1 (3), 5, 45-46, cf. *Philocalie*, 23, 14, 24-30.

²¹⁰ *Ennéades*, III, 1 (3), 5, 48-49, cf. *Philocalie* 23, 16, 6-14.

²¹¹ *Genèse*, 1, 14.

²¹² *Ennéades*, III, 1 (3), 5, 38, cf. *Philocalie* 23, 14, 1-3.

²¹³ *Ennéades*, III, 1 (3), 6, 21-22.

²¹⁴ *Ennéades*, III, 1 (3), 9, 11-14.

Sans doute les études sur l'hellénisme et l'antiquité d'auteurs restés fidèles au paganisme, ont-elles toujours montré, et c'est le moins qu'on puisse dire un certain scepticisme vis à vis des positions soutenues par Eusèbe, en particulier qu'Origène ait pu être l'élève d'Ammonius, mais les cercles d'études origéniennes, d'abord acquis ainsi qu'H. Crouzel, semble de plus en plus gagnés, eux aussi par le scepticisme, à cet égard. Il fallait donc faire cette étude. La philosophie hellénique, et le christianisme naissant, avec des noms aussi grands que ceux d'Origène, n'étaient pas séparés par un apartheid culturel : ils vivaient dans la même ville, avaient pour partie les mêmes sources culturelles et pouvaient fréquenter les mêmes maîtres.

C'est pour cela que nous nous sommes résolu à la confrontation, choisissant ce que nous appelions ces quatre nœuds de doctrine, qui sont la transcendance de Dieu, la liberté, l'homme, et la Providence, parce qu'ils étaient essentiels, et qu'au demeurant, ils avaient été pour Origène, au cœur de son existence meurtrie, tant il est vrai que ce que l'on transpose sur le plan doctrinal, est le fruit d'une expérience propre, à laquelle conduit sa propre existence. Et l'on a vu, dès l'introduction, que sa réflexion, qui constituait cette deuxième veine du traité *Des Principes*, en dehors de la vérité intangible de l'écriture, pouvait s'être enrichie des progrès de sa propre pensée, ce qui est bien le cas après cette vérification, tant celle-ci s'avère riche et féconde.

Reste à savoir si Ammonius, sur ce que nous en savons et nous n'avons que des vestiges très partiels, même s'ils sont importants vu qu'ils retranscrivent ce que la postérité a bien voulu retenir du maître alexandrin, si celui-ci a pu, sur le plan des idées, avoir cette part d'influence qu'avait communément, le maître de l'école dans l'antiquité, autour de ces quatre thèmes.

Sur la transcendance, on ne peut mésestimer que la tension origénienne vers le subordinationisme, n'est pas sans évoquer cette tendance néoplatonicienne à surélever l'Un, ainsi que cela a été dit. Mais en définitive, celle-ci comprendra toute la trinité du divin, dont la nature est différente de la nature sensible, ce qui ainsi que nous l'avons montré ailleurs paraissait remonter au moyen platonisme. Mais la diversité des natures du même plan soutenue par la gnose devait être rejetée, au profit de cette unité de nature, marquant la limite entre le divin et l'humain. En outre la manière de présenter les *epinoiai* du Christ, peut apparaître, à la fois, comme une référence à ce néoplatonisme en devenir, et un souci de mettre en relation d'équivalence, les doctrines, comme si Origène cherchait à traduire une pensée en une autre, comme si l'Un et le multiple pouvaient être à la fois ces concepts et ces points de repère.

Sur la liberté, dont on a dit la force sur la pensée origénienne, nous avons trouvé, d'abord sur la liberté de Dieu, puis sur la liberté humaine, un série de parallèles entre le traité Sur le libre-arbitre, III, 1, et celui de VI, 8 chez Plotin, pour la liberté de Dieu, ou encore celui-ci, puis le traité III, 1 (3), *Du Destin*, dont il n'est peut-être pas inutile de rappeler que c'était un traité du début, où dans un cas comme dans l'autre, les affirmations vont tout à fait dans le même sens, et sont parfois fort proches, d'une revendication de la liberté, qui n'avait pas répétés-le, même quand elle existait la même force, dans d'autres doctrines et était même pour l'essentiel, contredite par la gnose : il s'agissait, avons-nous vu, de réaliser cette conciliation entre l'existence de Dieu, et une totale liberté de l'homme, à partir de ce qui dépend de nous, expression d'ailleurs souvent employée par Plotin, lui aussi.

Pour ce qui concerne l'homme, nous en avons vu le pivot dans cette citation où Ne-

mesius attribue à Ammonius une vision singulière et originale de l'âme, transcendant les corps que nous avons retrouvée chez Origène, dans le traité *Des Principes*, en III, 6, 7, dans des termes fort proches qui nous paraissent reprendre les mêmes positions. L'Âme était principe pour Ammonius, Dieu pour Origène, mais cela laisse entendre, qu'outre Clément, celui-ci a pu être à la source de la pensée d'Origène sur les principes, et sur le traité du même nom. Origène était là, dichotomiste, peut-être encore pour simplifier, ou se mettre en équivalence doctrinale, dans sa réflexion, même si par la suite, il conservera l'anthropologie trichotomiste issue des textes sacrés.

Enfin pour la Providence, nous avons vu, là aussi une parenté, avec un passage de Photius, citant Hiérocès d'Alexandrie, qui revenait, nous semble-t-il, à Ammonius, pour ce qui est de la fonction première de la Providence, de conférer cette unité à tous les êtres, qui caractérise tout le néoplatonisme jusqu'à Proclus : on la retrouve, à peu de chose près, dans le traité *Des Principes*, en III, 6, 6. Et si l'on sait assez peu, ce qu'avait pu dire celui-ci du Dieu juste et bon, dans sa Providence, les accents identiques se retrouvent dans la condamnation du déterminisme astrologique dans la *Philocalie* et dans le traité *Du Destin* de Plotin.

Chacun de ces quatre points de doctrine origénienne a même dégagé un halo de sens, autour duquel elle évolue. Il s'agit à chaque fois d'un passage, au détour du traité *Des Principes*. Pour la transcendance, en I, 1, 6 sur Dieu monade ou hénade, illustré en I, 2, 9 à partir de la *Sagesse de Salomon*, passage qui contient en germe la théorie sur les *epinoiai* du Christ, qui sera développé dans le *Commentaire sur Jean*. Pour la liberté, il s'agit essentiellement des passages de III, 1-5, du traité *Du libre-arbitre* qui sera rapproché des textes que nous avons cités de Plotin. Pour l'homme, le nœud, se trouve en III, 6, 7, du traité *Des Principes*. Enfin, pour la Providence, en III, 6, 6, sans compter, la convergence à l'encontre de l'astrologie.

Qu'a pu apporter Ammonius dans la réflexion théologique d'Origène, dans le traité ? Ces points de repère de l'Unité à la fois pour la transcendance et la Providence, qui seront le leitmotiv du néoplatonisme. On peut dire qu'Origène a clarifié sa pensée à partir d'Ammonius. On peut parler de concepts philosophiques ou d'un début de conceptualisation philosophique, autour de cette pensée de l'Un, et du multiple, de même encore pour l'âme, dans le cadre de l'anthropologie dichotomique, où là encore Origène semble s'être rapporté à ce que nous savons d'Ammonius, pour cette clarification conceptuelle, avant d'en revenir à celle de la Bible.

Mais, en outre une certaine vision de l'homme et du monde, autour à la fois du sens de l'homme où on le voit osciller sur des positions proches de celui-ci, enfin dans la liberté, qui s'affirme à la fois en l'homme et en Dieu. Tout cela nous permet de dire, que probablement Origène avait été l'élève d'Ammonius, cela se ressent au détour des textes du traité *Des Principes*, et dans la réflexion. Et Ammonius avait pu être, ce maître d'Origène et de Plotin.

Spyridoula Athanasopoulou-Kypriou

Hellenic Open University, Athens

Gregory of Nyssa's Anagogical Method of Interpretation and the Personal Realization of the Sacramentality of all Language

Abstract: In this paper, I argue that the implications of Gregory of Nyssa's anagogical method of interpretation are of paramount importance for the theological appreciation of contemporary literature. For his emphasis on the reader's disposition is an indication that in an orthodox Christian context, all language may correspond anagogically to God and lift people up to Him, provided people first recognize language's redemption in Christ, and, then, actualize its sacramentality in their liturgical act of reading and through the grace of the Holy Spirit.

Gregory of Nyssa is one of those Fathers of the Church whose hermeneutical work was very influential during the constitutive years of Christianity and long after that. Being indebted to Platonic, Aristotelian, Hellenistic and Philonian thought and being influenced by his brother Basil the Great and Origen, Gregory uses creatively all methods of interpretation available to him. Although his name is associated with the allegorical and typological methods, he has equally employed and shown his respect to literal interpretation.¹ In fact, he adopts whichever method seems more appropriate and effective for people's benefit. At the preface of his work on *The Song of Songs*, he responds to and opposes those who stress the importance only of the literal interpretation of the Scriptures and suggests that one has to employ all methods and techniques in order to discern anything useful.²

However, his use of the literal interpretation is limited for what is more important for him is to move from *historia* to *theoria*, that is, from concrete singular experiences and events to universal truths. Moreover, reading the Bible is not only about assimilating historical information but also about progressing in perfection. In his work *In Inscriptiones Psalmorum*, Gregory states clearly:

For the divine scripture has not made use of historical information for the sole purpose of making us knowledgeable of facts through which we learn about certain deeds and experiences of the ancients, but that it might instruct us in teaching related to the virtuous life when the historical consideration is transferred to the more sublime meaning.³

¹ In his *Apologia in hexaemeron*, Gregory follows Basil and uses the literal interpretation though in a more systematic way.

² [The Greek text: ἐπειδὴ δὲ τισι τῶν ἐκκλησιαστικῶν παρίστασθαι τῇ λέξει τῆς ἁγίας γραφῆς διὰ πάντων δοκεῖ καὶ τὸ δι' αἰνιγμάτων τε καὶ ὑπονοιῶν εἰρῆσθαι τι παρ' αὐτῆς εἰς ὠφέλειαν ἡμῶν οὐ συντίθενται, ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι πρῶτον περὶ τούτων τοῖς τὰ τοιαῦτα ἡμῖν ἐγκαλοῦσιν ἀπολογήσασθαι, ὅτι οὐδὲν ἀπὸ τρόπου γίνεται παρ' ἡμῶν ἐν τῷ σπουδάζειν ἡμᾶς παντοίως θηρεύειν ἐκ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς τὸ ὠφέλιμον. Gregory of Nyssa, 'In Canticum canticorum', in H. Langerbeck (ed.) *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 6 (Leiden: Brill, 1960) p. 4.]

³ Ronald E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms: Introduction, Translation, and Notes* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 126. [The Greek text: Gregory of Nyssa, 'In Inscriptiones Psalmorum' in J. McDonough (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 5 (Leiden: Brill, 1962), p. 72, lines 6-12.]

In this respect, historical events are retold in a particular way so that they can become relevant to people who want to transform their life into a life in Christ. For instance the life of Moses becomes a model for people's imitation. Analogously, the reading of *The Song of Songs* becomes the means by which those who are still bound to the cosmic reality can be led to a more spiritual state.⁴ At the beginning of his interpretation of *The Song of Songs*, Gregory says that it is through contemplation (διὰ θεωρίας) of this book that one can move from a carnal to a more spiritual state (ἀλλ' ἐφ' ὅτε τοῖς σαρκωδεστέροις χειραγωγίαν τινὰ γενέσθαι πρὸς τὴν πνευματικὴν τε καὶ ἄϋλον τῆς ψυχῆς κατάστασιν) and the 'philosophy',⁵ which is hidden in the things said, can be found (ὥστε διὰ τῆς καταλλήλου θεωρίας φανερωθῆναι τὴν ἐγκεκρυμμένην τοῖς ῥητοῖς φιλοσοφίαν).⁶ Yet, this contemplation should not be just any contemplation but the 'appropriate one' (διὰ τῆς καταλλήλου θεωρίας) – and later on I shall explain what makes a particular contemplation appropriate. For Gregory, the 'appropriate one' is the anagogical (διὰ τῆς ἀναγωγῆς θεωρίαν) which in turn can be called either tropology (τροπολογία) or allegory (ἀλληγορία). According to Gregory, it matters little what people call it for the point is to have a beneficial effect on them.⁷

Nevertheless, although Gregory claims that it does not really matter what one calls the kind of exegesis that moves from *historia* to *theoria*, he favours the term 'anagogy'.⁸ At this point one could say that, for Gregory, 'anagogy' is another word for the allegorical method of interpretation. This is true only to the extent that the anagogical method of Gregory, like the allegorical, recognizes and respects the metaphoricity of language. In this respect, anagogy, like allegory, assumes that words may have multiple meanings, enabling people to speak of one thing in terms of another. However, in terms of Gregory's anagogical method of interpretation, the multiplicity of meanings does not drift into meaninglessness or into an infinite deferral of meaning. Where allegory and the allegorical method of interpretation, when taken to their extremes, can infinitely defer meaning and thus turn self-referential and meaningless, there anagogy and the anagogical method of interpretation do not drift into meaninglessness because

⁴ It must be made clear that at this point Gregory does not devalue the cosmic reality. Neither does he argue for a boundary opposition between cosmic and transcendent reality or between a carnal and a spiritual state where the spiritual is higher and more desired than the carnal. I think that if there is an opposition that Gregory speaks of and advocates, this concerns people's attitude towards the world. What I am suggesting here is that Gregory distinguishes between the carnal state, according to which the world is seen as an end in itself, and the spiritual state, according to which the world is seen as a sacrament of communion with God. I shall return to this later on.

⁵ In this case Gregory uses the term φιλοσοφία to refer to universal truths. Similarly, Aristotle has considered the term as referring to the *universalia*. In his *Poetics* (1451a-b), he speaks of ποιήσεις as being more philosophical than history because 'it speaks the universals' (διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσεις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποιήσεις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει). Aristotle, 'Poetica' in R. Kassel (ed.), *Aristotelis de arte poetica liber* (Oxford: Clarendon Press, 1968).

⁶ Gregory of Nyssa, 'In Canticum canticorum', pp. 3-4.

⁷ Gregory of Nyssa, 'In Canticum canticorum', p. 5. Gregory uses various names in order to speak of the deeper and spiritual meaning of the Scripture. For instance he uses the terms θεωρία, τύπος, τροπικὴ σημασία, κατ' ἀναγωγὴν θεωρία, νοητὴ θεωρία, πνευματικὴ θεωρία, μυστικὴ θεωρία, to name but a few. The fact that he ascribes the same meaning to different terms is very much in accordance with his understanding of linguistic signs as not having univocal meaning.

⁸ In *The Life of Moses*, Gregory uses the term 'anagogy' eleven times and he does not seem to use the term 'allegory' at all.

they maintain the referentiality of language, thus enabling people to speak in a meaningful way about God without however identifying language with God.

Let us see, then, more analytically, in what sense anagogy differs from allegory. The term 'anagogy', which derives from the Greek words ἀνω-ἄγω, bears within itself the transcendent horizon of interpretation. Unlike the allegorical method of interpretation, which might infinitely defer meaning, the anagogical leads the exegete upwards, enabling him/her to refer to and communicate with God. This happens because the anagogical method of interpretation assumes a particular kind of contemplation of the world and of anything in it.

I mentioned earlier that, for Gregory, it is through the appropriate contemplation that one moves from a carnal to a spiritual state. Gregory calls this appropriate contemplation 'the contemplation of anagogy' (διὰ τῆς ἀναγωγῆς θεωρίαν). The basic feature of this contemplation is that it does not take the world and the texts found in it as an end in themselves. For Gregory, the world and the Scriptures are sacraments of communion with God. People need to be purified first, that is, stop seeing the world as an end in itself, and then contemplate and see the world and the Scriptures as full of divine riches (πέπνισμαι γάρ σου καθαρεύειν τὸν τῆς ψυχῆς ὀφθαλμὸν ἀπὸ πάσης ἐμπαθοῦς τε καὶ ὁυπώσης ἐννοίας καὶ πρὸς τὴν ἀκήρατον χάριν διὰ τῶν θείων τούτων ῥητῶν ἀπαρραποδίστως βλέπειν).⁹ When understood as full of divine glory and as sacraments of communion with God, the created world and the Scripture can lift people up to God and relate them to the divine. Appropriate is the contemplation that sees and interprets everything as full of divine grace and thus as able to communicate the divine. Anagogy, as a practice of interpretation, assumes a way of pious (in Christ) living as well as reading. It, therefore, assumes an anagogical contemplation of the world that does not see the world as an end in itself but as full of grace, as a sacrament of communion with God.

In this respect, Gregory might well read the Scriptures allegorically since he breaks with a literal or merely symbolic interpretation, but his allegorical reading is informed by his faith in and love for God and its objective is to lift people up (ἀνάγει) to the higher levels of virtue. In other words, the allegorical method as such does not necessarily have a theological perspective, whereas anagogical method, as conceived by Gregory, uses the allegorical method so as to harmonize (προσαρμόσαι) what is perceived with a theological and spiritual sense (τῇ ἀναγωγῇ προσαρμόσαι τὸ νόημα).¹⁰ It is thus more precise to speak of Gregory's anagogical method of reading the Scriptures for two reasons: first, because he himself favours this term and, second, because this term bears the traces of the aims and conditions of his allegorical reading.

From what has been said, I hope it is clear by now that what is important for Gregory is to move from the literal meaning of Scripture to a more spiritual one. By employing the anagogical method of interpretation, the readers can move from history to theory and adjust what is perceived and said to a theological and spiritual sense and transform it into doxology. This move is a move of love. Inspired by their love and desire for God, the readers recognize God's glory in every linguistic sign, for every sign participates in the divine glory, becoming doxological, in so far as everything par-

⁹ Gregory of Nyssa, 'In Canticum canticorum', p. 4.

¹⁰ Gregory of Nyssa, 'De Vita Mosis' in J. Daniélou (ed.), *La vie de Moïse Grégoire de Nysse*, 3rd edn., Sources Chrétiennes (Paris: Cerf, 1968), Ch. 2, sec. 153, lines 1-2.

ticipates in the eschatological reordering and recapitulation through Christ. In Christ, signs are read allegorically as sacraments of communion with God. Yet, when allegory is inspired by people's faith in Christ and their love for God and when the allegorical method is performed in the name of Christ, then allegory is not meaningless but becomes an allegory of love, an allegory that has God as its transcendental point of reference. In other words, when inspired by faith in and love for God, allegory becomes an *allegoria amoris*, which can serve as an alternative term for anagogy, and can lift people up to God.¹¹

However, in order for the readers to proceed with an anagogical interpretation of the signs, according to which all signs can be seen as sacraments of communion with God, they need to be prepared accordingly. As Gregory says at the beginning of his first homily on *The Song of Songs*:

All of you, following the counsel of Paul, have stripped yourselves of *the old man* (Col. 3. 9) like a soiled garment with all his works and desires; and by the purity of your lives you have put on the snow-white garments of the Lord which He showed us at His Transfiguration on the mount. All of you, then, who have been transformed into something divine and sinless – it is to you that I speak of the mystery of the Canticum of Canticles. Come within His incorruptible bridal chamber, now that you have put on the white garment of pure and chaste thoughts.¹²

In the above passage, we come across the three stages of the soul's approach to God as understood and expressed by Gregory. That is to say, that first we have the soul's initial withdrawal from wrong and erroneous ideas of God and then the soul becomes aware of the vanity of cosmic things and is guided through sense phenomena to the world of the invisible. Finally, after having been purified and illuminated and after having been transformed into something divine and sinless, the soul can enter within the secret chamber of the divine knowledge.¹³ According to Gregory, it is by having been transformed into something divine and sinless that people can listen to the mystery of *The Song of Songs* and harmonize what is perceived with a spiritual sense. Otherwise, if they are not well prepared to read or listen to the mystery of *The Song of Songs*, the readers may try to reduce the pure words of the Bride and Bridegroom to the level of irrational, animal pleasure. Thus, the readers become absorbed in sensuous images and expressions, instead of ascribing a meaning, which is incorruptible, to the sensuous expressions by using the anagogical exegesis.¹⁴

Interestingly, Gregory relates the anagogical reading of *The Song of Songs* to the third stage of the soul's ascent to God. In other words, the soul, having been transformed into something divine, having been left outside all that can be grasped by sense or by reason, is left with the invisible and the incomprehensible and does not slip into any improper meaning of carnal expressions. Rather the soul uses such carnal words to instruct her by chaste concepts in the life that is divine. Furthermore, speaking of the one who uses the anagogical method and through sensuous expressions finds a spiritual

¹¹ On the term *allegoria amoris* see also Graham Ward, 'Kenosis and naming: beyond analogy and towards *allegoria amoris*' in Paul Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 252-254.

¹² Herbert Musurillo (ed.), *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995), p. 152. [The Greek text: Gregory of Nyssa, 'In Canticum canticorum', pp. 14-15.]

¹³ Gregory of Nyssa, 'In Canticum canticorum', pp. 322-323.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 14-15.

meaning, Gregory compares him/her to an angel. Angelic life is a life in God. All angels do is worship and bless God for the gift of creation, seeing everything as a sacrament of communion with the creator and letting God be the support of their existence. Being like angels, the readers, who employ the anagogical method of interpretation, ascend to God through all language because they recognize the glory of God in all the creation. Gregory writes:

So too here the sacred text uses expressions the obvious meaning of which would suggest carnal passion; and yet it does not slip into any improper meaning, but rather uses such words to instruct us by chaste concepts in the life that is divine. And in doing this it shows us that we are no longer to be men, with a nature composed of flesh and blood. Rather, it points to that life we hope to attain at the resurrection of the saints, a life like that of the angels, free from all concupiscence.¹⁵

At this point, one could say that Gregory introduces a literary and theological anthropology. That is to say that Gregory develops a specific understanding of human nature that is presupposed in the reading process. For Gregory, the reading subject, its nature, its characteristics and its dispositions are of great importance because they condition the outcome of interpretation. For instance, as we will see in the following, when a person, who becomes the reading subject, has a relationship with God and is a member of the Church, this relationship with God affects the way he/she reads and interprets a text. Thereby, different interpretations imply readers with different dispositions and attitudes towards God.

In this respect, by setting the preconditions for an effective and beneficial reading of the Scriptures and by describing the training moments the reader has to go through, Gregory defines the nature of the reader who may proceed with an anagogical reading of *The Song of Songs*. And this reader is the one who is prepared to be challenged by the carnal and sensual expressions of the text and is able to overcome them and give them a spiritual and theological meaning, transforming any text into a sacrament of communion with God. Here is one who recognizes that God is all in all and has been successfully through the stages of purification and illumination, and through the moments of reading other texts that are more appropriate for someone who is in the process of purification and illumination, namely, the *Proverbs* and *Ecclesiastes* respectively. In this context, Gregory says that

By using Solomon as a vehicle, God speaks through his words first in the *Proverbs*, then in *Ecclesiastes* and then in the philosophy of *The Song of Songs* that we have in front of us, indicating with his words the stages we have to go through in order to attain to perfection.

... But for different ages there are different things that are adequate and effective. Hence, we see that there is an analogy between the soul and the different bodily ages. That is why *Proverbs* teaches in a different way, and *Ecclesiastes* speaks equally differently. As for *The Song of Songs* with its higher teachings, that book is beyond the other two books and finds itself at a higher level.¹⁶

In the above excerpt, Gregory relates the act of reading to the soul's approach to God. By relating the reading of the *Proverbs* to the first stage of the soul's ascent to God, the reading of *Ecclesiastes* to the second and the reading of *The Song of Songs* to the third, Gregory suggests that as people progress in perfection, the way they read changes and they are able to respond and interpret analogically more demanding texts. And *The*

¹⁵ *Ibid.*, p. 155. [The Greek text: Gregory of Nyssa, 'In Canticum canticorum', pp. 29-30.]

¹⁶ [The Greek text: Gregory of Nyssa, 'In Canticum canticorum', pp. 17-18.]

Song of Songs is most demanding for it requires the readers not to be scandalized by its carnal and passionate language, but rather to try and find the spiritual meaning that is hidden in what is said. On the other hand, the books of *Proverbs* and *Ecclesiastes* are less demanding than *The Song of Songs*, they do not scandalize the readers and differ in style not only from *The Song of Songs* but also from each other.

Proverbs employs aphorisms, commands, apophthegms, imperatives, sayings and cataphatic language to show the right way, the way to God, to those who have just returned to God and are getting purified. The book addresses fallen humankind who is still bound to the distinction between good and evil. This book employs the language people speak and understand after the fall when they decided to stop seeing everything as 'very good' and introduced 'evil' in this world: the language of good and bad. In this book, the *good* is constructed in opposition to the *bad*. This book instructs people and states what is good and what is bad because people are not ready yet to see everything as being *very good* and move beyond the distinction between good and bad.

In an analogous way, the book of *Ecclesiastes*, with its sceptical philosophical language, deliberates on the vanity of this fallen cosmic world, its distinctions and its relative morality, pointing to the invisible divine reality. This book challenges the relative and finite reason of this world and questions the dominating cultural paradigms and conventions, preparing people to hear the voice of the unknown Other, the voice of God. *Ecclesiastes* addresses those people who have already recognized their fallen nature and have just returned to God and prepares them to attain to union with God and the deification of the created order.

Once people have read these two preparatory books, once they are properly purified and illuminated, they enter to the divine darkness and participate in God's glory. People are ready to experience the paradox of knowing God without knowing Him, of seeing Him without seeing Him. In the same sense, people are trained to face any kind of paradox. Being transformed into something divine and having received the divine grace, people are able to find harmony where everything seems formless, meaning where everything seems absurd, purity where there is sinfulness and thus they can be instructed in purity by words that seem to suggest passion. As Gregory puts it:

What could be a greater paradox than using your own human nature as a means of purification of your own passions, legislating and teaching impassibility through words that are considered full of passions? Solomon does not say that we have to rid ourselves of our carnal desires, deaden our bodily parts and keep our mouths clean of passionate words. Rather, he brought our soul to the stage where the soul can see purity through things that seem to deny it, finding divine meaning in words that seem full of passions. Let the divine Scripture teach us that those introduced to the sacramentality of this book (*The Song of Songs*) are no longer human beings but their nature has become a godlike nature.¹⁷

As Gregory would say, the more people progress in perfection the more trained they are to welcome transgression, for they are able to recognize the divine glory in whatever seems strange and unfamiliar. God's grace may be expressed and represented by any means. Divine grace can seem rational or irrational, formless or harmonious, carnal or spiritual to the human understanding. This happens because people measure everything against their anthropological standards, reducing God to a human projection. But as people approach God, as they get transformed into something divine, they break with the senses and reason and leave behind them all sorts of human epistemic

¹⁷ [The Greek text: *Ibid.*, p. 29.]

categories and logical distinctions. As Gregory points out, in so far as people's ascent to God never ends, since what they think they have attained is nothing compared to what remains unattainable,¹⁸ they should expect their understanding to be challenged again and again.

In this respect, as we get closer to God, as we know God in darkness, we experience God's incomprehensibility and ineffability and we realize that the divine resists representation and affirmative language as being idolatry. If for Gregory, having entered within the divine darkness, approaching thus God, means that we can listen allegorically to the *Song of Songs* and move from the carnal expressions to a more spiritual meaning, we can also say that as we progress in perfection we can challenge –I am not saying deny– representation, we can deny the pre-eminence of certain literary convention and, in a sense, we can even accept formlessness and absurdity without feeling always the need to naturalize them and make them reasonable and sensible by using any interpretative method. For affirming the incomprehensible elements of our life means that we can also realize and accept that there is always something that remains unattainable or even something that is meant to be incomprehensible, that is, God's essence. In this respect, those artefacts that, in one way or another, put representation under question, or disrupt people's need to arrange things in a meaningful order, may be closer to the apophatic moment of theology, where the possibility of grasping, of speaking of and representing God's essence is denied.

I thus want to stress that if we take Gregory's understanding of the act of reading in relation to the soul's ascent to God further, we can broaden the literary and interpretative horizons of those critics/readers who want to remain within a Christian context. That is to say, that the more distant we are from God, the more absent He is and the more we objectify Him in order to bring Him within our horizon by means of representation and cataphatic language. Besides, we must annul 'presence' in order to arrive at any sort of representation. On the contrary, the more we approach God, the more present God is and the more we experience Him by means not of representation and cataphatic language, which break down, but of our participation in the divine energies. In this respect, instead of disregarding and rejecting as inappropriate the new and often absurd ways of representation, the new literary forms that break with traditional poetics and the negativity and self destructiveness of modern art, the Christian critics/readers, when prepared accordingly both as beings towards God and as readers, may welcome them as a way of referring to God's ineffability and incomprehensibility and as a way of speaking of a divine experience, which is anyway beyond any expression.

In this respect, as they get closer to God, people can see more and more clearly that everything is a sacrament of communion with God. What is important for Gregory is to emphasize first, that theological interpretation is conditioned by the persons' dispositions and their relationship with God; second, that although for Christians the sacredness of the book of *The Songs of Songs* is explicit, its sacramentality needs to be realized by the Christian readers in their act of reading in faith; and third, that it is only when a person's life has been transformed into a life in God, that is, into a 'eucharistic' life, that that person can discern the theological significance of any artefact that would otherwise seem blasphemous or even atheistic.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 245-246.

Zoran Djurović

Roma

St. Augustine's Filioque in the Treatise 99 on the Gospel of John

1. Introduction

The treatise that we are interested in is included in a long chain of homilies which refer to two verses of the Gospel of John (16, 12-13):

Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βασιτάζειν ἄρτι· ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ· οὐ γὰρ λαλήσει ἑαυτοῦ ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

The Latin version that Augustine used would be as follows:

Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo, cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem; non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur.

The commentary of these two verses is divided into five homilies (96-100); however, it is also necessary to consider homily 92, where Augustine does not touch on a question from John 15, 26:

Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ (*Cum autem venerit Paracletus quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me*),

but it appears in the homily 99, 8-9. How can these two interesting things be explained, the first: why exactly six homilies? And the other: why was the question of the procession of the Holy Spirit not asked in the ninety second homily but in the ninety-ninth? In the first fifty-four treatises, Augustine was rather prolix, but later on he is more concise. However, suddenly we come across a long homily (99), so long that Augustine himself felt the necessity to excuse himself in front of his flock because of its utmost extensiveness.¹ I see the solution to this enigma in the difficulty of the argument that Augustine came across.² He confirms on two places in this homily (of course in the *exordium*, where attention is drawn) that the theme is more than difficult: "But in reference to the person of the Holy Spirit, a considerable difficulty arises," and "A difficult question; yea, too difficult."³ This difficulty is big because it treats the third person of the Most Holy Trinity, the Holy Spirit. It is advisable to avoid that problem, if possible,

¹ *Io. ev. tr.* 99, 9: Sed quia iste iam prolixus est, in alium sunt differenda sermonem.

² In the same way, before Augustine, St. Gregory the Theologian also complained of the difficulty (δυσχερές) of coherent speech of the Holy Spirit (cf. *or.* 31, 1, 1-2).

³ *Io. ev. tr.* 99, 1: In persona vero Spiritus sancti quomodo accipiamus quod ait: *Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur*; cum in ea non sit alia divinitatis, alia humanitatis, vel alterius creaturae cuiuscumque substantia, magna exoritur difficultas. Further on (*Io. ev. tr.* 99, 2) he says: *Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur*? Ardua quaestio, nimis ardua.

at all.⁴ Since it was impossible to avoid it, Augustine makes it easier by dividing it. In that way he deepens it step by step. What the primary difficulties were, we shall see afterwards. Now I would like to point out briefly two moments: 1) The controversy about the Holy Spirit started as late as a 360 A.D; consequently, the early fathers' elaboration of this theme is still poor; therefore, Augustine is among pioneers; 2) *Lex orandi* and *lex credendi* did not go arm in arm; the Holy Spirit existed in Christian devotion – though an unenlightened form – but His *proprius* was unknown and difficult to understand: His name did not imply the relation, or connection, as it was the case with the names of the Father and the Son.

2. Structure and contents of Treatise 99

Introduction (1-2): He goes to an argument straight away because it continues with the previous exegesis: Why shall the Holy Spirit not speak by Himself (John 16, 13)? That is the expression that fits in with the context of Lord's assertion of Himself: *I can do nothing by myself* (John 5, 30). Christ's words, may be interpreted as referring to Him as a man, but it is very difficult to apply that solution on the Holy Spirit for, how dare we think that He appears in a human form or adopts some created nature? In the Trinity it was only the Son who assumed the form of a servant uniting it with Himself in the unity of person (*Filius formam servi accepit, quae forma illi ad unitatem personae coaptata est*). Although the persona of the Holy Spirit remains a great difficulty. It is true that the Holy Spirit appears in the form of a dove (Matt. 3, 16), but that was just a momentary and temporary appearance; the dove was not accepted in the unity of the Holy Spirit. The question is difficult because the words *He shall not speak of Himself*, are spoken in connection with Him as God.

Central part – narratio (docere): In the fundamental part of the discourse (3) Augustine explains what hearing and feeling mean to God, because in Him there are no senses located on the surface of the body. For Him, to hearing and to feeling is just one and the same thing. (4) Divine essence is the one that it possesses. When it is claimed that the Holy Spirit *shall not speak of himself*, it should be understood that those words refer to a simple nature which is endlessly more superior compared to the nature of our consciousness. It is it that it has, and possesses knowledge in such a way that what she knows does not differ from what it is: both being and knowing are the same in the divine essence. The Spirit *shall not speak of Himself*, because He is not from himself; but *He shall say what he hears*, that is, what he hears from whom he proceeds. (5) Augustine removes the possible criticism which would refer to the use of the future: *what he hears, he shall say*. The Spirit's hearing is eternal, because his knowledge is eternal. In this unchangeable and unutterable nature there is neither "was" nor "will be", but only "is": namely, only it "is" for real, because it cannot be changed; The Holy Spirit has

⁴ On an other occasion (*sermo* 71, 5, 8), Augustine admits that he was avoiding to talk on Matthew 12, 32 ("And whosoever shall speak a word against the Son of man, it shall be forgiven him; but whosoever shall speak against the Holy Spirit, it shall not be forgiven him, neither in this world, nor in that which is to come"): "I'm telling your graces, there is probably no greater, no more difficult problem to be found in all the holy scriptures. That is why – and here I have a little confession to make about myself – in the sermons I have preached to the people I have always hitherto avoided this difficult and troublesome problem. Not that I never had any kind of thoughts about it – on such an important point I wouldn't dream of neglecting to seek, to ask, to knock – but that I didn't think that with the words which occurred to me at any particular moment I could do justice to the glimmer of understanding that was opened up to me."

always known, knows and will know. (6) Here begins the thorny theme of the origin of the Holy Spirit: the question is asked whether the Holy Spirit also proceeds from the Son. The Holy Spirit is not only the Spirit of one of them, but both of them, and there is a multitude of texts, on the basis of which it clearly derives that what is in the bosom of Trinity is the Holy Spirit; He is the Spirit of the Father and the Son. (7) Both the Father and the Son are also spirit, because *God is the spirit* (cf. John 4, 24). Still, the name that we equally attribute to all Persons of the Trinity is more characteristically given to the third Person, who makes a chain of unity between one and another. (8) In the end he asks himself whether the Holy Spirit can proceed from the Father and the Son, for it was said: *He proceedeth from the Father* (John 15, 26). Augustine finds a possible solution in the habit of the Son to attribute to the Father also what proceeds from Him himself. The Father, from whom the Son receives to be God, causes the Holy Spirit to proceed also from the Son. (9) Concluding with certain reservations, Augustine confirms that it is because of this double procession that he speaks of the Spirit as “proceeding”, not as “being born”. This will be a favorite argument of St. Thomas Aquinas against the Greeks.

Consequently, there are two essential questions that Augustine was interested in: 1) In what way is the Holy Spirit “smaller” comparing to the Father? – He finds the answer in the fact that the Holy Spirit owes his being to the Father, 2) How could one explain the double proceeding (*ab utroque*) of the Holy Spirit from the Father and the Son?

3. Filioque in Tractatus in Evangelium Iohannis 99, 8-9

We deal with the problem of the *filioque*, which is, as it is well-known, of great importance in the controversy between Greek Orthodoxy and Roman Catholicism. Augustine himself had special sympathy with this solution (probably he considered it as very successful) and repeated it in the *De trinitate*:

But because it is most difficult to distinguish generation from procession in that co-eternal, and equal, and incorporeal, and ineffably unchangeable and indivisible Trinity, let it suffice meanwhile to put before those who are not able to be drawn on further, what we said upon this subject in a sermon to be delivered in the ears of Christian people, and after saying wrote it down. For when, among other things, I had taught them by testimonies of the Holy Scriptures that the Holy Spirit proceeds from both (*de utroque procedere Spiritum Sanctum*).⁵

From that oration Augustine rewrote a lengthy passage “but I spoke to the believers and not to the non-believers then.” Thus, if we understood literally this statement of his, it would turn out that his prior reflection was of no great value; but in reality was not like that. It is sufficient to ask oneself: if prior reflection was on a lower level, why should one repeat it in the version that is more than demanding? Let us have a look at what the famous Doctor repeated; I add also the seventh chapter (in fact, he rewrote the eighth and ninth chapters) for the purpose of clarity:

Nec ob aliud existimo ipsum vocari proprie Spiritum: cum etiamsi de singulis interrogemur, non possimus nisi et Patrem et Filium spiritum dicere; quoniam *spiritus est Deus* (cf. Io 4, 24), id est, non corpus est Deus, sed spiritus. Quod ergo communiter vocantur et singuli, hoc proprie vocari oportuit eum qui non est unus eorum, sed in quo communitas apparet amborum. Cur ergo non credamus quod etiam de Filio procedat Spiritus sanctus, cum Filii quoque ipse sit Spiritus? Si enim non ab eo procederet, non post resurrectionem se representans discipulis suis insufflasset dicens: *Accipite Spiritum sanctum* (Io 20, 22). Quid

⁵ *trin.* 15, 27, 48.

enim aliud significavit illa insufflatio, nisi quod procedat Spiritus sanctus et de ipso?... Si ergo et de Patre et de Filio procedit Spiritus sanctus; cur Filius dixit: *De Patre procedit* (Io 15, 26)? Cur putas, nisi quemadmodum ad eum solet referre et quod ipsius est, de quo et ipse est? Unde illud est quod ait: *Mea doctrina non est mea, sed eius qui me misit* (Io 7, 16). Si igitur intellegitur hic eius doctrina, quam tamen dixit non suam, sed Patris; quanto magis illic intellegendus est de ipso procedere Spiritus sanctus, ubi sic ait: *De Patre procedit*, ut non diceret: De me non procedit? A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus: ac per hoc Spiritus sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre. Hic utcumque etiam illud intellegitur, quantum a talibus quales nos sumus, intellegi potest, cur non dicatur natus esse, sed potius procedere Spiritus sanctus. Quoniam si et ipse Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur, quod absurdissimum est. Filius quippe nullus est duorum, nisi patris et matris. Absit autem, ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid suspicemur. Quia nec filius hominum simul et ex patre et ex matre procedit: sed cum in matrem procedit ex patre, non tunc procedit ex matre; et cum in hanc lucem procedit ex matre, non tunc procedit ex patre. Spiritus autem sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul de utroque procedit: quamvis hoc Filio Pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. Neque enim possumus dicere quod non sit vita Spiritus sanctus cum vita Pater, vita sit Filius. Ac per hoc sicut Pater cum habeat vitam in semetipso, dedit et Filio habere vitam in semetipso; sic ei dedit vitam procedere de illo, sicut procedit et de ipso.⁶

In the above text the crucial words are: *Spiritus, communitas, procedere, nasci* and *principaliter* (the word which is absent here).

The scheme of his course of thinking would be the following: *The personal characteristic of the Holy Spirit would be one of connecting and therefore he may not be only from one but from both persons which he connects, and because of that he was not born – i. e. he is not the Son – but he proceeds.* Simply? Everything but not simply.

4. Ab utroque as a principle of the personal characteristic of the Holy Spirit

St. Augustine was troubled from the very beginning of his trinitarian reflection with the difficulty about how to define what is characteristic of the Holy Spirit. How can He be differentiated from the Son? There is only one Onlybegotten. Following from the beginning the thought of Gaius Marius Victorinus⁷ also called “Victorinus Afer”⁸ (i.e. Victorinus the African), Augustine was inclined to confuse the Holy Spirit with the Son, as he himself testifies in *De trinitate*.⁹ On the other side, this confusion was caused by linguistic imprecision: *proceed* can also be translated as *to be born*, and on the other hand *to be born* figuratively means *to derive, proceed, originate from* etc. It seems, and it complicates things more, that in the Latin linguistic tradition the term *procedere* was used for ἐκπορεύομαι and even more times for ἐξέρχομαι or also for πέμψω.¹⁰ This distinction will be of great importance for the Greek Fathers, but this is beyond the scope of this paper.

⁶ Io. ev. tr. 99, 8-9; trin. 15, 27, 48.

⁷ M. Simonetti, “Marius Victorinus”, *Patrology*, ed. A. Di Bernardino, trans. P. Solari, vol. IV, Westminster, Maryland: Christian Classics, Inc., 1991, p. 73.

⁸ Hier. *Illust.* 101.

⁹ Cf. trin. 5, 12, 13. See also N. Cipriani, “La retractio agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo”, *Augustinianum*, 37 (1997): 436-437.

¹⁰ “According to Greeks the term ἐκπορεύομαι refers to eternal proceeding of the Spirit, and πέμψω to his sending to the world. Since the Latin Bible (the Vulgate and earlier Latin translations) had been translated

So, *procedere* should mark something different from *being born*. The bishop of Hippo was aware as far as in 393 that the Holy Spirit should be strictly differentiated in comparison with the Son:

With respect to the Holy Spirit, however, there has not been as yet, on the part of learned and distinguished investigators of the Scriptures, a discussion of the subject full enough or careful enough to make it possible for us to obtain an intelligent conception of what also constitutes His special individuality (*eius proprium*): in virtue of which special individuality it comes to be the case that we cannot call Him either the Son or the Father, but only the Holy Spirit; excepting that they predicate Him to be the Gift of God (*donum Dei*), so that we may believe God not to give a gift inferior to Himself. At the same time they hold by this position, namely, to predicate the Holy Spirit neither as begotten, like the Son, of the Father (*nepotem summi Patris*).¹¹

If the Holy Spirit had his origin only from the Father, then he would also be the son, the second son, but that is directly contrary to the Holy Scriptures. I have already mentioned how Thomas Aquinas developed concept:

Non potest autem secundum aliam habitudinem spiritus sanctus dici spiritus filii Dei nisi secundum aliquam originem: quia haec sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere quod spiritus sanctus sic sit filii quod ab eo procedat.¹²

Saint Thomas explicitly refuses to accept the argument of St. Gregory the Theologian, who saw the difference between the Son and the Holy Spirit in a different way in which they receive their being from the Father:

ed Jn 15:26 (*para tou Patros ekporeutai*) by ‘*qui a Patre procedit*,’ the Latins translated the ‘*ek tou Patros ekporeuomenon*’ of the Symbol of Nicaea-Constantinople by ‘*ex Patre procedentem*’ (Mansi VII, 112 B). In this way, a false equivalence was involuntarily created with regard to the eternal origin of the Spirit between the Oriental theology of the *ekporeusis* and the Latin theology of the *processio*. The Greek *ekporeusis* signifies only the relationship of origin to the Father alone as the principle without principle of the Trinity. The Latin *processio*, on the contrary, is a more common term, signifying the communication of the consubstantial divinity from the Father to the Son and from the Father, through and with the Son, to the Holy Spirit. In confessing the Holy Spirit ‘*ex Patre procedentem*,’ the Latins, therefore, could only suppose an implicit Filioque which would later be made explicit in their liturgical version of the Symbol.” Cf. *The Greek and Latin traditions about the procession of the Holy Spirit*, Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Description: Issued June 29, 1995 in response to a request by John Paul II to ‘clarify the traditional doctrine of the *Filioque* present in the liturgical version of the Latin *Credo* to highlight its full harmony with the Creed professed at Constantinople’ (<http://www.catholicculture.org>).

¹¹ *De fide et symbolo* 9, 19.

¹² *Summa Contra Gentiles*, 4, 24, 2. Apart from other things he says: “Habetur in determinatione quinti Concilii: sequimur per omnia sanctos patres et doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantin, Cyrillum, Leonem, Proclum: et suscipimus omnia quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt. Manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini, et praecipue in libro de Trinitate, et super Ioannem, quod spiritus sanctus sit a filio. Oportet igitur concedi quod spiritus sanctus sit a filio sicut et a patre (c. *Gent.* 4, 24, 7)... A patre est filius et spiritus sanctus. Oportet igitur patrem referri et ad filium et ad spiritum sanctum ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad filium ratione paternitatis, non autem ad spiritum sanctum: quia tunc spiritus sanctus esset filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in patre esse aliam relationem qua referatur ad spiritum sanctum, et vocetur spiratio. Similiter, cum in filio sit quaedam relatio qua referatur ad patrem, quae dicitur filiatio, oportet quod in spiritu sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad patrem, et dicatur processio. Et sic secundum originem filii a patre sint duae relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas et filiatio; et aliae duae ex parte originis spiritus sancti, scilicet spiratio et processio. Paternitas igitur et spiratio non constituent duas personas, sed ad unam personam patris pertinent: quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter filium et spiritum sanctum, ita quod unus sit ab alio”; c. *Gent.* 4, 24, 9; cf. and 4, 24, 1.

ὁ καθ' ὅσον μὲν ἐκεῖθεν ἐκπορεύεται, οὐ κτίσμα καθ' ὅσον δὲ οὐ γεννητόν, οὐχ Υἱός καθ' ὅσον δὲ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον Θεός. Καὶ οὕτω σου τὰς τῶν συλλογισμῶν ἄρκυς διαφνῶν Θεὸς ἀναπέφηνε, τῶν σὼν διαιρέσεων ἰσχυρότερος. Τίς οὖν ἢ ἐκπόρευσις; Εἰπὲ σὺ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρὸς κἀγὼ τὴν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω, καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος, καὶ παραπληκτίσομεν ἄμφω εἰς Θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες.¹³

In the Western World Augustine was the only one who elaborated the idea that deriving from the Father and the Son, distinguishes the Spirit from the Son, who proceeds only from the Son; in the East Epiphanius, Bishop of Salamis in Cyprus, shared his opinion.¹⁴

5. The Spirit as a common element

Before I continue with my elaboration of Augustine's reflections, I would return to the beginning, i.e. to the sixth chapter of this homily. In this place he uses the method that has already been used by the Fathers: it starts from the Scriptures testimonies in order to prove the divinity of the Holy Spirit. There are two directions which are followed then: the Holy Spirit in the Scriptures has divine characteristics distinctive to the Father and the Son; the Spirit does the same deeds as the Father and the Son and He joins them. The Spirit is the Spirit to the Father and the Son. How can it be understood? Augustine was the first one who set such statements of the Scriptures on an ontological plan. Ambrose, for example, wrote about the Holy Spirit in the treatise *De Fide ad Gratianum* (380) and in *De Spiritu Sancto* (381). He led the Greek spirit and especially depended on Didymus the Blind. He intervened between the Alexandrian and Cappadocian traditions. He deepened a little the debate concerning personal relations in the Trinity; he insisted on the unity and the difference between persons, although he was more cautious about the word "persona" *se non riluttante*.¹⁵ A characteristic of the Spirit is to sanctify the creature. He *procedit a patre et filio*, but that does not refer to his origin but to his mission (*missio*) to the world.¹⁶

According to Augustine, the Holy Spirit has his origin from both of them. He should be called the Spirit in the real sense of the word – although the other two persons of the Trinity are the spirit – for God is the Spirit (cf. John 4, 24). In a word, what is a common characteristic of the three persons is their immateriality, spirituality.¹⁷ The Father,

¹³ Or. 31, 8: "Who, inasmuch as He proceedeth from That Source, is no Creature; and inasmuch as He is not Begotten is no Son; and inasmuch as He is between the Unbegotten and the Begotten is God. And thus escaping the toils of your syllogisms, He has manifested himself as God, stronger than your divisions. What then is Procession? Do you tell me what is the Unbegottenness of the Father, and I will explain to you the physiology of the Generation of the Son and the Procession of the Spirit, and we shall both of us be frenzy-stricken for prying into the mystery of God."

¹⁴ Cf. *Ancoratus*, 8. 9. 67. 70. 71.

¹⁵ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, in *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 11, Roma 1975, p. 524-525; M. G. Mara, *Ambrogio di Milano*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di A. di Berardino, Casale Monferatto, vol. I, 147-152; L. Dattrino, *Introduzione*, in *Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri e degli Scrittori cristiani (I-V sec.)* ed. G. Di Nola, Roma 1999, p. 29.

¹⁶ Cf. Simonetti, *La crisi ariana*, p. 501. About the difference between θεωλογία and οἰκονομία Louth writes: "This conclusion is not at all original, for much the strongest argument of Orthodox theologians against Western doctrine of *Filioque*, the doctrine that the Spirit proceeds from the Son as well as from Father, is that this doctrine only gains what credence it has by confusing θεωλογία and οἰκονομία, by applying ideas about the Spirit's mission in the οἰκονομία to his eternal procession within the Trinity" (Cf. A. Louth, "Saint Augustine and the Greek Fathers", *Augustinian Studies*, 33 : 1 (2002): 1-16; here 16).

¹⁷ Cf. *Io. ev. tr.* 99, 7.

the Son and the Holy Spirit are the spirit; *substantia dei* is the common element which connects the three hypostases. In Augustine's thinking it is felt the echo of the previous reflections which understood the divine substance as something spiritual, like a spirit. The same Augustine in his use did not avoid the danger of materialism, because he identified the Stoic notion of the spirit (πνεῦμα) with subtle matter. Tertullian in *Adversus Praxean* 7, 8-9 understood the spirit as a fine matter *corpus sui generis*, while Origen refused the concept of the spirit as *substantia dei* for he saw in Him material substrate which divides into two parts.¹⁸ Augustine did not hesitate to define the spirit as God's substance¹⁹ since the Platonic philosophy entered more and more in the Christian surroundings, also the term πνεῦμα was reinterpreted in the Platonic key, dematerialized – similar to when we oppose the spirit to the matter. Consequently, a shift happened in a philosophical sense: the stoic term πνεῦμα fell into a Platonic mainstream and dematerialized. This so important shift happened between the III and IV centuries. We should notice how deep eastern thinkers from the II century and in the West from the III century were deeply influenced by Stoic philosophy. The typical Old Testament and Judaic materialism coincided more easily with stoic materialism than with platonic spirituality. Origen and Plotinus introduced Platonism in the Christian and pagan world. The notion of the spirit in educated circles was used in the Platonic sense with no fear that it could be interpreted in a materialistic sense.

In order to understand Augustine's pneumatology it is always necessary to start from his thought in the mentioned *De fide et symbolo*, 9, 19. He only wanted to transmit the opinions of others, and thus a considerable reserve is noticed with young Augustine who had not deepened the themes that he had to talk about yet. In homily 99 the Spirit is a substance, albeit immaterial. More precisely, the spirit is the common element of three persons, because it is the substance. In *De fide et symbolo*, the Spirit is defined as divinity:²⁰

Some, however, have gone so far as to believe that the communion of the Father and the Son (*Ausi sunt tamen quidam ipsam communionem Patris et Filii*), and (so to speak) their Godhead (*deitatem*), which the Greeks designate θεότητα, is the Holy Spirit; so that, inasmuch as the Father is God and the Son God, the Godhead itself, in which they are united with each other, – to wit, the former by begetting the Son, and the latter by cleaving to the Father, – should [thereby] be constituted equal with Him by whom He is begotten. This Godhead, then, which they wish to be understood likewise as the love and charity subsisting between these two [Persons], the one toward the other, they affirm to have received the name of the Holy Spirit. And this opinion of theirs they support by many proofs drawn from the Scriptures; among which we might instance either the passage which says, *For the love of God is shed abroad in our hearts by the Holy Spirit, who has been given unto us* (Rom. 5, 5), or many other proofs texts of a similar tenor: while they ground their position also upon the express fact that it is through the Holy Spirit that we are reconciled unto God; whence also, when He is called the Gift of God, they will have it that sufficient indication

¹⁸ Cf. *princ.* I, 1, 6; IV, 4, 1.

¹⁹ Novatian rejected the idea of God as a spirit before that (cf. *trin.* 7, 37). About the Spirit in the West before Augustine cf. M. Simonetti, "Il regresso della teologia dello Spirito santo in Occidente dopo Tertulliano", *Augustinianum* (1980): 655-669.

²⁰ Hilary of Poitiers also does not define the Spirit as a person in *De trinitate* (cf. L. F. Ladaria, *El Espíritu santo en Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, p. 275 ss.). He prefers to call (cf. *trin.* 2, 29) the Holy Spirit by the name taken from the Scriptures: *donum*, *munus*, etc. These names had enormous importance for Augustine's understanding. About this see: R. L. Wilken, "Spiritus sanctus secundum scripturas sanctas: Exegetical Considerations of Augustine on the Holy Spirit", *Augustinian Studies*, 31:1 (2000): 1-18.

is offered of the love of God and the Holy Spirit being identical. For we are not reconciled unto Him except through that love in virtue of which we are also called sons: (cf. 1 John 3, 1) as we are no more *under fear, like servants*, because *love, when it is made perfect, casteth out fear* (cf. 1 John 4, 18); and [as] *we have received the spirit of liberty, wherein we cry, Abba, Father* (Rom. 8, 15). And inasmuch as, being reconciled and called back into friendship through love, we shall be able to become acquainted with all the secret things of God, for this reason it is said of the Holy Spirit that *He shall lead you into all truth* (John 16, 13). For the same reason also, that confidence in preaching the truth, with which the apostles were filled at His advent (cf. Acts 2, 4), is rightly ascribed to love; because diffidence also is assigned to fear, which the perfecting of love excludes. Thus, likewise, the same is called the Gift of God (cf. Eph. 3, 7), because no one enjoys that which he knows, unless he also love it. To enjoy the Wisdom of God, however, implies nothing else than to cleave to the same in love... Wherefore, if in this passage mention is made of the Holy Spirit, when it is said, *For God is a Spirit*, they maintain that we must take note that it is not said, *for the Spirit is God*, but, *for God is a Spirit*; so that the very Godhead of the Father and the Son is in this passage called God, and that is the Holy Spirit. To this is added another testimony which the Apostle John offers, when he says, *For God is love*. (cf. 1 John 4, 16) For here, in like manner, what he says is not, *Love is God*, but, *God is love*; so that the very Godhead is taken to be love.²¹

The extract quoted is long, but important. Not only does he expose the Fathers' opinions here but he also exposed the Scriptures' testimonies. Θεότητα becomes the Spirit. From an impersonal notion we are slowly approaching the image. Persons see each other through the Spirit; they communicate with each other.²² This really is great news.

6. Generation and proceeding

In order to prove that the Spirit has His own characteristic due to His double origin Augustine uses the method *per reductionem ad absurdum*, showing that He cannot be the son:

In connection with this, we come also to some understanding of the further point, that is, so far as it can be understood by such beings as ourselves, why the Holy Spirit is not said to be born, but to proceed: since, if He also were called by the name of Son, He could not avoid being called the Son of both, which is utterly absurd. For no one is a son of two, unless of a father and mother. But it would be utterly abhorrent to entertain the suspicion of any such intervention between God the Father and God the Son. For not even a son of human parents proceedeth at the same time from father and from mother: but at the time that he proceedeth from the father into the mother, it is not then that he proceedeth from the mother; and when he cometh forth from the mother into the light of day, it is not then that he proceedeth from the father. But the Holy Spirit proceedeth not from the Father into the Son, and then proceedeth from the Son to the work of the creature's sanctification; but He proceedeth at the same time from both: although this the Father hath given unto the Son, that He should proceed from Him also, even as He proceedeth from Himself.²³

If we should take this argument not as a rhetorical one but as a dialectical (using Augustine's vocabulary) we would fall into the gutter. Yet, if the son is always from two, from father and mother, how then the Son isn't from the two? The argument is weak because it already implies that it is one of the two. In other words, it is said that it is

²¹ *f. et symb.* 9, 19.

²² Augustine took over the idea *communio* from Marius Victorinus, but he essentially changed its role that he had with African philosopher and rhetorician. The Spirit brought the Son closer to the Father because the Son had moved away (cf. Simonetti, *La crisi ariana*, pp. 293-294). The African calls the Spirit *patris et filii copula*: "Adesto, sancte Spiritus, patris et filii copula" (*hymn.* 1, 3).

²³ *Io. ev. tr.* 99, 9.

one of the two but is not a child. It is something else. That is why it is said “proceed” but not “generate”. The essence of the argument is to show absurdity of using the notion of generating because it would imply sexual intercourse between the Father and the Son which is blasphemous. This is why the proof is rhetorical and not dialectical. The argument (*quanto magis illic intellegendus est de ipso procedere Spiritus sanctus, ubi sic ait: De Patre procedit, ut non diceret: De me non procedit?*)²⁴ is also subsidiary but not essential, because in that way everything desired can be proved.

Sticking to Augustinian analysis, we can be sure that the Greek formula διὰ *through, across, over* would not be accepted for him.²⁵ This formula would represent generation for Augustine, although the Greeks themselves would rather use the preposition ἐκ, which would correspond more to the process of generating. The ancients understood generation in a wrong way. They thought, namely, that a complete fetus generates only from a male sex. The spermatozoid is a complete person. The man inserts it in to a woman, and she simply feeds it. For example, Pseudo-Hippolytus said briefly: καὶ γίνε-ται ἡ τοῦ ἄρρενος τροπὴ γένεσις, ἡ δὲ τῆς θηλείας τροπὴ τροφὴ τῷ γεννωμένῳ.²⁶ Therefore Augustine – a man of his own epoch – confirms, as we have already seen, that for not even a son of human parents proceedeth at the same time from father and from mother: but at the time that he proceedeth from the father into the mother, it is not then that he proceedeth from the mother; and when he cometh forth from the mother into the light of day, it is not then that he proceedeth from the father.

Facing another problem Augustine writes about generating in the following way:

For everyone knows that the parent who sows the seed is the one who most of all or first of all (*aut potius aut prius*) generates a child and that the woman either does not generate, but bears a child – or, if bearing a child is correctly called generation, she first conceived from the man who generates the child and afterwards generates the child she has conceived.²⁷

Augustine was reading Matthew who wrote that “Abraham *begat* Isaac” (1, 2) and “Salmon *begat* Boaz of Rahab” (1, 5). In Greek: Ἀβραὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαὰκ... Σαλμών δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες ἐκ τῆς Ραχάβ. It was translated into Latin as *genuit* and prepositions *de* or *ex* are used. The man generates *from* or *by* a woman and not *with* (*cum*) her.

So, the formula *ab utroque* wanted to express the concept of origin different from generation. However, from today’s perspective the result is quite the opposite: the son

²⁴ *Io. ev. tr.* 99, 8.

²⁵ It seems that at first St. Gregory of Nyssa (Cf. *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, ed. F. Mueller: Vol. III 1, p. 56: τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης καὶ τὸ πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειρογούσης; *Contra Eunomium* I, 26: ἐκ μὲν τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενὲς ἐστὶ φῶς, διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλαμψάν.) exposed the idea that the Holy Spirit differs from the Son in a way that He perceives the existence from this. Gregory usually determines the Holy Spirit with the phrase “not generating”. In Antiochia “proceeding” is added to “not generating”. This addition had a great many representatives in order to be included in Credo of the Second Ecumenical Council. The Fathers obviously accepted this expression because it was more appropriate than the awkward and negative “of Father without generating”. Nyssen’s reflection was integrated in theological understanding of St. Maximus the Confessor and John of Damascus according to whom proceeding of the Spirit from the Father is through the Son. We may agree with a clear conscience with Zizioulas: “The reference to the well known passage from Saint Gregory Palamas describing the Spirit as ‘some kind of love (ἔρως)’ of the Father towards the Son or to that from St. John of Damascus who speaks of the Spirit as ‘resting’ (ἀναπαυόμενον) in the Son, should not be justified on the ground of the economy.” Cf. J. D. Zizioulas, *One Single Source*, www.romanity.org/cont.htm.

²⁶ *Refutat.* 6, 17, 5.

²⁷ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 3, 85.

is *ab utroque*. Now we know that the son bears the genetic material from father and mother. He proceeds from both of them at the same time, *simul de utroque procedit*. The conclusion is paradoxical because it means that Augustine himself would use the Greek expression διὰ today in order to avoid equality of the Holy Spirit with the Son and blasphemical consideration in connection with the Holy Spirit. In that way we see that it would be a big mistake to petrify the formulae; fossilizing attitude would also present the betrayal of Augustine's spirit, since he himself called the readers innumera- bly to become his collocutor but and not a passive recipient .

7. Principaliter

Another difficult problem Augustine had to solve was the monarchy of God the Father because this is incompatible with the binary position developed here. But in homily 99 the notion *principaliter* is missing as I have already emphasized. The Easterners say that the hypostases are independent, but not that there are three gods or three principles. Ἀρχή is the only one, the Father, from whom proceeds the Son and the Holy Spirit. Confessing only one divinity, one kingdom, one principle, the successful unity is pointed out: one is the kingdom, one is the principle because the Father is the cause of divinity. How then can the monarchy fit with the idea of two principles?

Let us look at what Bishop of Hippo thought of the problem of the One, but the tendency to read his works in the scholastic key is present today. Moreover – as it seems to me – his two main theological works: *De trinitate* and the *Tractatus in evangelium Iohannis* are read separately. From the first one the essential conclusions are drawn, from the other personalistic ones. Both directions would be correct but only when Augustine would not write one or another book. That's why the reality is much more complicated; the problems that Augustine solved were various and that is why the solutions are different.²⁸ Some authors believe that Augustine, wishing to solve the problem of one and multitude in God, replaced Plotin's One with one divine essence. But for such an opinion there are no written proofs. On the contrary, the One is identified as the Father. Of course, this One is one because it is one Principle, one ἀρχή, one cause of the divine being. The unity is comprehended as a unity through one ἀρχή, the idea which existed in Greek philosophy as well as in monarchical theologies, orthodox and non-orthodox. I add one of early Augustine's texts that confirms undoubtedly that God is one because he is the Father:

In the Father is unity, in the Son equality, in the Holy Spirit the harmony of unity and equality; and these three ⟨persons⟩ are all *one because of the Father*, all equal because of the Son, and all harmonious because of the Holy Spirit.²⁹

²⁸ Bailleux wrote: "Although having put the stress on the unity of activities that Trinity God... acts out- ward, *De Trinitate* does not fall into a tactless essentialism for which he is sometimes criticized because it is read in a hurry. Divine deeds, creative as well as enlightening, although they are one, correspond to the characteristics based on the characteristics of the Father, the Son and the Holy Spirit... In the same way as the Father creates us with the help of the Son in the Holy Spirit, so in the Holy Spirit, with the help of a Word, calls us to Himself in order to realize our eternal blessedness" (E. Bailleux, "Dieu Trinité et son oeuvres", *Recherches Augustiniennes*, 7 (1971), Paris, pp. 189 and 217). Father Agostino Trapè was not silent, in front of the fashion, which still diminishes step by step today, and which opposes the Cappadoci- ans to Augustine: "Lo studio dei Padri greci per il rinnovamento della teologia trinitaria sarà certamente molto utile, ma non meno utile sarà, ne siamo certi, una lettura attenta, meno scolastica, del *De Trinitate* di S. Agostino" (A. Trapè, *Introduzione*, in *La Trinità*, Opere di Sant'Agostino, NBA, Roma 2003, p. LXV).

²⁹ *doctr. chr.* 1, 5, 5: Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trini- tas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea; si tamen res et non rerum omnium cau-

What is the difference between this claim and statement of Basil the Great: Εἷς Θεὸς ὅτι καὶ Πατήρ?³⁰ The cause is one and that is why God is one.³¹

Not wishing to be over extensive, I will quote one more extract from *De trinitate*, the work, which according to some has little in common with the “personalistic” approach of the eastern Fathers:

Because, also, when He had said, “Whom the Father will send,” He added also, “in my name” (John 14, 26). Yet He did not say, Whom the Father will send from me, as He said, “Whom I will send unto you from the Father,” (John 15, 26) – showing, namely, that the Father is the beginning (*principium*) of the whole divinity (*totius divinitatis*), or if it is better so expressed, deity (*deitatis*).³²

So, *Pater enim solus non est de alio*.³³ The Father giving birth timessly a Son hands Him over His being, without changing His own nature. Substance or essence are not in the first place, but rather the Father is the one who “dominates” it. These would be the texts that induce me not to accept the opinion of the Dominican scientist Régnon, who opposed Latin and Byzantine tradition from this aspect, namely: “Latin philosophy – asserts he – considers the nature in itself and proceeds to the agent; Greek philosophy considers the agent first and passes through it to find the nature. The Latin think of personality as a mode of the nature; the Greeks think of nature as the content of the person”.³⁴ The

sa, si tamen et causa. Non enim facile nomen quod tantae excellentiae conveniat, inveniri potest, nisi quod melius ita dicitur Trinitas haec, unus Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. Ita Pater et Filius et Spiritus Sanctus et singulus quisque horum Deus, et simul omnes unus Deus et singulus quisque horum plena substantia, et simul omnes una substantia. Pater nec Filius est nec Spiritus Sanctus, Filius nec Pater est nec Spiritus Sanctus, Spiritus Sanctus nec Pater est nec Filius, sed Pater tantum Pater et Filius tantum Filius et Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus. Eadem tribus aeternitas, eadem incommutabilitas, eadem maiestas, eadem potestas. *In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia. Et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum.*

³⁰ *sermo* 24, PG 31, 605.

³¹ Cf. *trin.* 5, 13, 14: “The Father is called so, therefore, relatively, and He is also relatively said to be the Beginning, and whatever else there may be of the kind; but He is called the Father in relation to the Son, the Beginning in relation to all things, which are from Him.” There are many brains which indicate the thesis of monarchy of the Father in Augustine. What means that – he write: “‘The Father hath life in Himself’ (John 5, 26)? Not elsewhere hath He life but in Himself. His living, in fact, is in Him, not from elsewhere, nor proceeded from another. He does not, as it were, borrow life, nor, as it were, become a partaker of life, of a life which is not what Himself is: but ‘hath life in Himself,’ so that the very life is to Him His very self... that there may be only this difference between the Father and the Son, that the Father hath life in Himself, which none gave Him, whilst the Son hath life in Himself which the Father gave” (*Io. ev. tr.* 19, 11). This is how he continues in the same oration: “Behold, sayest thou, thyself confessest that the Father hath given life to the Son, that He may have life in Himself, even as the Father hath life in Himself; that the Father not lacking, the Son may not lack; that as the Father is life, so the Son may be life; and both united one life, not two lives; because God is one, not two Gods; and this same *is to be life* (ibid. 12)... The Father is life not by being begotten; the Son is life by being begotten. The Father is of no father; the Son is of God the Father. The Father in His being is of none, but in that He is Father, it is because of the Son. But the Son also, in that He is Son, it is because of the Father: in His being, He is of the Father” (ibid. 13).

³² *trin.* 4, 20, 29: non tamen dixit: *Quem mittet Pater* a me, quemadmodum dixit: *Quem ego mittam vobis a Patre*, videlicet ostendens quod totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium Pater est. Qui ergo ex Patre procedit et Filio, ad eum refertur a quo natus est Filius.

³³ *trin.* 15, 26, 47: “For the Father alone is not from another, and therefore He alone is called unbegotten, not indeed in the Scriptures... And the Son is born of the Father; and the Holy Spirit proceeds from the Father principally (*de Patre principaliter*).”

³⁴ T. Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, Paris 1892, p. 433, from J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, London & Oxford: Mowbrays 1975, p. 175. He wrote again: “In the West, however, especially since the time of Augustine, the unity of the divine being served as the starting point of Trinitarian theology. Obviously, as long as the two schools of thought

Latin starts from the divine nature in order to get to the Face, the Greek starts from the Face in order to reach God's nature. Such a consideration could go well in theology at the end of XIX century, which represents the sum of western thinking about the primacy of the essence,³⁵ but whose results suffered significant criticisms. In Augustine's reflection, no divine essence can exist that would be *al pari* with three persons and which would in that way constitute a quartet; persons possess the divine nature, and they have one and the same nature, because the divinity is simple.³⁶

The doctrine of the One as well as the one of *Logos* is significantly subordinate. Since the Logos is the mediator between God and people it is unavoidable that his position is a bit lower in comparison with the Father's. The whole ante-nicene Christology is subordinate and thus common with Plotin's trichotomic scheme. It was Arius who, exaggerating, first threw the Logos out of the divine sphere. There were two spheres of beings: God and the world. The Logos is in the middle of them. But, the question is what sphere does He more aspire to? The Ante-nicene Fathers put him in the divine sphere, although with different hints, in which he participated although on a more inferior level than God the Father. The One is an extremely strong phrase. Assigning it only to Father, other persons become beings of the second order. The one is indivisible. If the One were one nature, if in other words "unity" were the thing precisely defined and in the possession of the One alone, than other hypostases would be of the other nature or the second order. So, namely, it is in Plotin's system. The One is above the Mind and Soul. Different regions of beings are described by subordinationism; the One is out of any activity and is enlightened instead of another, in the Mind.³⁷

remained open to dialogue and mutual understanding, they could have developed in a complementary way. Unfortunately, the bitter polemics on the *filioque* issue led to a stiffening of positions and become one of the major causes of the schism." Cf. J. N. D Kelly, *Early Christian Doctrines*, London: Black 1958, pp. 253-279; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* London: spck, 1952 pp. 233-241; V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1985, pp. 45-51.

³⁵ As an example of such reading, and which was criticized as the "official" catholic teachings by a famous Greek theologian Zizioulas and his disciples, we may find it in *The Catholic Encyclopedia*, cap. *The Blessed Trinity* (V. *The Doctrine as Interpreted in Greek Theology*; VI. *The Doctrine as Interpreted in Latin Theology*): "The Greek Fathers approached the problem of Trinitarian doctrine in a way which differs in an important particular from that which, since the days of St. Augustine, has become traditional in Latin theology. In Latin theology thought fixed first on the Nature and only subsequently on the Persons. Personality is viewed as being, so to speak, the final complement of the Nature: the Nature is regarded as logically prior to the Personality. Hence, because God's Nature is one, He is known to us as One God before He can be known as Three Persons. And when theologians speak of God without special mention of a Person, conceive Him under this aspect. This is entirely different from the Greek point of view. Greek thought fixed primarily on the Three distinct Persons: the Father, to Whom, as the source and origin of all, the name of God (Theos) more especially belongs; the Son, proceeding from the Father by an eternal generation, and therefore rightly termed God also; and the Divine Spirit, proceeding from the Father through the Son. The Personality is treated as logically prior to the Nature... Didymus even employs expressions which seem to show that he, like the Latins, conceived the Nature as logically antecedent to the Persons. He understands the term God as signifying the whole Trinity, and not, as do the other Greeks, the Father alone: 'When we pray, whether we say 'Kyrie eleison', or 'O God aid us', we do not miss our mark: for we include the whole of the Blessed Trinity in one Godhead' (De Trin., II, xix)... It is plain that these Fathers would have rejected no less firmly than the Latins the later Photian heresy that the Holy Spirit proceeds from the Father alone... Deus is for him (Augustine) not God the Father, but the Trinity."

³⁶ Cf. ep. 120, 3, 13: "But now hold with unshakeable faith that the Father and the Son and the Holy Spirit are a Trinity and that there is, nonetheless, one God, not that the divinity is common to these as if it were a fourth (non... quasi quarta divinitas), but that it is itself the ineffably inseparable Trinity."

³⁷ Even though Plotinus put Mind and Soul in the divine's sphere, and used model of the image for describe second hypostasy (this second god proceed from One without impoverishing him, "like light from the

Pagan thought dealt with the relationship between the One and the multitude in the context of the general organization of the beings, which was not enough for the Christians; namely, God discovered Himself as the One and the Trinity, as three individual persons, as Basil and the next Fathers convince us. According to Christian symbols of religion, there are three who participate in the one and same divine life. Only by placing to the same ontological plan of the divine persons it is possible to speak of reciprocal relation. The primacy of the Father in this context is not a primacy that implies subordination of ante-nicene type. Although the Father is “bigger” than the Son since he is the cause of his being, he is not bigger (more different) by nature. There is no subordination but differing of the persons. This teaching was confirmed on the Second Ecumenical Council 381. and in primarily “essential’s” symbol *Quicumque*, which was wrongly attributed to Athanasius, Hilary, Ambrose or Venantius Fortunatus, and from whom Augustine borrows certain phrases. *Quicumque* confirms unity and equality between persons and later differences between them.³⁸

Let us return to the homily. It can be noticed that Augustine avoids to mention the Principle. He confirms that the Son receives from the Father to proceed the Spirit. The Father entrusted (*dedit*) to the Son this function. On its basis proceeds terminus technicus *principaliter* that we meet in *De trinitate*. The Father who is the principle, now from Himself *principaliter* proceeds the Spirit. It is natural that Augustine had to find out a specific term in order to define his thinking. At the beginning of the reflection he says that the Father enables the Son with this possibility, and then he finds out the adverb of frequency *principaliter*, mainly with which he describes that enabling. However, it is not easy at all to comprehend how he understood the term *principaliter*.³⁹

light”), he affirm that One could exist also without νοῦς-α. In other words he declares in *Enn.* V, 5, 12: “The Good is the older – not in time but by degree of reality – and it has the higher and earlier power, all power in fact, for the sequent holds only a power subordinate and delegated of which the prior remains sovereign. Not that God has any need of His derivatives (οὐ δεηθεῖς οὗτος τῶν ἐξ αὐτοῦ γενομένων): He ignores all that produced realm, never necessary to Him, and remains identically what He was before He brought it into being. So too, had the secondary (καλὸν) never existed, He would have been unconcerned (ἐπεὶ οὐδ’ ἂν ἐμέλησεν αὐτῷ μὴ γενομένου), exactly as He would not have grudged existence to any other universe that might spring into being from Him, were any such possible; of course no other such could be since there is nothing that has not existence once the All exists. But God never was the All; that would make Him dependent upon the universe: transcending all, He was able at once to make all things and to leave them to their own being, He above.”

³⁸ Here are some articles from this symbol: “QUICUMQUE vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem... Fides autem catholica haec est: ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam seperantes. Alia est enim persona Patris alia Filii, alia Spiritus Sancti: Sed Patris, et Filii, et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coeterna maiestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus... Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres dii, sed unus est Deus... *Spiritus Sanctus a Patre et Filio*: non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens... Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus: sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.”

³⁹ “It is extremely important – Zizioulas affirms – in my judgment, to clarify the point concerning the ‘source’ (πηγή) or ‘principle’ (ἀρχή) or ‘cause’ (αἰτία) in the Holy Trinity. This is crucial perhaps decisive. The document of the Vatican (Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *The Greek and Latin traditions...*) sees no difference between the monarchia of the Father, i.e. the idea that the Father is the sole ‘principle’ in God’s Trinitarian being, an idea strongly promoted by the Greek Fathers, and St. Augustine’s expression that the Holy Spirit proceeds from the Father ‘principaliter’. However, *before we can come to the conclusion that the two traditions, Eastern and Western, understand this matter in the same way, we must raise the following questions*: a) Does the expression ‘principaliter’ necessarily preclude making the Son a kind of secondary cause in the ontological emergence of the Spirit? *The Filioque seems to suggest*

Is it only the way to express the primacy of honour? I am not sure that we should follow that direction. The problem arises with *simul*. The honour is the logical primary which implies the primacy, although it is not temporal. *Simul* on the contrary should unite the principle, *principaliter* divides it. Augustine could not accept the two principles, which were always identified with persons. In the already quoted speech *De Fide et simbolo*, 9, 19 he resolutely rejects such an idea:

While they do not affirm Him to owe that which He is to no one, but [admit Him to owe it] to the Father, of whom are all things; lest we should establish two Beginnings without beginning (*ne duo constituamus principia sine principio*), which would be an assertion at once most false and most absurd, and one proper not to the catholic faith, but to the error of certain heretics.⁴⁰

The Principle is one and is identified as the Father. Two principles would mean two Gods, an illogical thing – but not recognizable as heretical. As a matter of fact, I would not know to whom I should attribute the assertion of the two principles.⁴¹ Nowhere do we come across the mentioned heretics, not even in *De haeresibus* (428).

So, monotheism as monarchism does not allow two principles. In the homily 99, Augustine does not talk about the principle because he could not insert it into this binary scheme. Continuing to think about this problem, he created the adverb *principaliter* but he parallelly uses another solution: the Father and the Son are one principle.

If, therefore, that also which is given has him for a beginning by whom it is given, since it has received from no other source that which proceeds from him; it must be admitted that the Father and the Son are a Beginning of the Holy Spirit, not two Beginnings; but as the Father and Son are one God, and one Creator, and one Lord relatively to the creature, so are they one Beginning relatively to the Holy Spirit. But the Father, the Son, and the Holy Spirit is one Beginning in respect to the creature, as also one Creator and one God.⁴²

It is noticeable that Augustine moved the specific meaning of the principle in the other referential system. The place is changed. *Causa* is no longer tied only in the sphere of the divine being, but it is tied to His action *ad extra*.⁴³ The persons are different from each other, but from the outside they appear as one God. One principle (can be understood in this way: a great many causes can be considered as one cause if they produce a unique product) comparing to a creature is used in order to achieve the unity within the binary scheme applied to the problem of the Holy Spirit.

translated by Slavka Andjelković and Biljana Veličković

two sources of the Spirit's personal existence, one of which (the Father) may be called the first and original cause (principaliter), while the other one (the Son) may be regarded as a secondary (not principaliter) cause, but still a 'cause' albeit not *principaliter*." (Cf. J. D. Zizioulas, *One Single Source*).

⁴⁰ Nec tamen id quod est, nulli debere, sed Patri, ex quo omnia; ne duo constituamus principia sine principio, quod falsissimum est et absurdissimum, et non catholicae fidei, sed quorundam haeticorum errori proprium.

⁴¹ Antonio Pieretti does not have such a problem: "Indubbiamente Agostino ha di mira l'arianesimo; ma non è da escludere che voglia riferirsi anche alla gnosi o, più in generale, alla filosofia profana." Cf. *La vera religione*, NBA VI/1 a cura di A. Pieretti, note 65. How is it that, if one thing is doubtless, the same is applied to many subjects? Cipriani, *La retractio agostiniana*, p. 436 stops on a logical solution of this problem not asking the question who these heretics could be.

⁴² *trin.* 5, 14, 15.

⁴³ *trin.* 5, 13, 14: "Therefore, God is spoken of as one Beginning in respect to the creature, not as two or three beginnings."

Vasilije Vranić

Milwaukee, WI, USA

***Augustine
and the Donatist Claims to Cyprianic Ecclesiological Legacy***

Introduction

After Diocletian's persecution ceased in 311 AD, some 70 bishops from Proconsular Africa and Numidia falsely accused¹ the newly appointed bishop of Carthage Caecilian of being ordained by a lapsed bishop.² Invoking St. Cyprian's principle, which associates personal worthiness of bishop with his sacramental power and authority, the bishops led by a certain Donatus proclaimed Caecilian's ordination void and elected their own candidate. The appeal to Cyprian's theology was absolutely essential in order to secure authority for their actions.³ Being both an African and martyr, Cyprian became supreme authority in the African Church shortly after his death.⁴ However, Caecilian appealed to the Emperor Constantine and received recognition. Despite this the followers of Donatus (Donatists) had not complied and recognized Caecilian, who in turn held on to his throne.⁵ Thus the Donatist Schism was created.

The theological background of the schism was mainly based upon Cyprian's ecclesiology, which roughly addressed two aspects of the Church: 1. *ministerial* and 2. *sacramental*. Both sides were anxious to secure connection with it, although they often held opposing theological opinions, as we shall see hereinafter.

We know that two parties can have opposing teachings and both be wrong in relation to an axiom, but they cannot both be right. As both Donatists and Catholics appealed to Cyprian's ecclesiology, it imposes itself as the axiom in this case. Therefore, it would be necessary to examine the teaching of both parties in relation to the axiom (Cyprian's position) in order to determine which of the two had right to claim continuation of Cyprian's ecclesiology.

The purpose of this essay will be to evaluate critically the Donatist accusations that the catholic ecclesiology was a complete departure from Cyprian's ecclesiology, while presenting themselves as its faithful followers. This is to be done by juxtaposing the two ecclesiologies to Cyprian's concept of the Church. The work will be organized according to Cyprian's ecclesiological structure, engaging in two sections with two types of accusations: *ministerial* and *sacramental*, which seem to stand in causal relation and as we shall see are closely interwoven.

¹ Here I follow: Aug. Haer. 69:1, in Augustine 1995; Frend 1971, p. 288; Lancel 2002, p. 165

² Aug. Ep. 18:46

³ Likewise, Pope Stephen invoked an 'older tradition' (cf. Hippol. Refut. Haer. 9:7) against Cyprian, furthermore Cyprian linked his theology to Tertullian's (cf. Hieron. De Vir. Illustr. 53); see Willis 1950, pp. 95-96

⁴ Frend 1971, p. 131

⁵ Brown 2000, p. 210

The work will also seek to prove that Donatists, while following verbatim Cyprian's instructions, have misinterpreted the spirit of his ecclesiology. However, the purpose of this work is not to give an evaluation of the theological correctness of either position, but simply to put into dialogue the Donatist and Catholic traditions in order to determine Cyprian's continuation. It is deemed here that the optimal study method would be a critical examination of the ecclesiology of the catholic literary champion, Augustine of Hippo. Since Donatists accused him of complete departure from Cyprian's concept of the Church, this work will seek to determine to what extent his ecclesiology corresponds to it.

Ministerial aspect of the Church

This section seeks to analyse the Donatist insistence on the dependence of sacraments upon the ministers' personal worthiness and dependence of the Church's existence upon personal worthiness of her members. Also, Augustine's denial and his response in form of his teaching of constant personal perfection and spiritual purity as prerequisites of the Church's membership will be evaluated in order to determine the relation of both teachings to Cyprian's position.

As it has been already mentioned, the Donatist accusations were allegedly based on Cyprian's principle of the sacramental dependence of minister's personal worthiness. Donatists considered all those in communion with the "lapsed" Caecilian his accomplices in apostasy by association,⁶ and accordingly devoid of Holy Spirit. Consequently, as Cyprian once held, the people baptised by such ministers are to be re-baptised, since the first baptism was no baptism.⁷ By denying the Spirit and baptism outside their congregation, the Donatist message was clear: there was no Church but the Donatist.⁸ This opinion represented the core of the Donatist *ministerial* aspect of the Church, for which they secured many references in Cyprian's teaching.⁹

Chadwick well observed that for Donatists the holiness of the Church was prior to and ground of its unity and unicity.¹⁰ Yet, Cyprian would strongly object to this teaching of the personal holiness as the paramount prerequisite of the Church for two reasons:

Firstly, he cherished idea of the divinely ordered Unity of the Church.¹¹ He even speaks of the Unity as a 'mystery,' equating it with Sacraments (*hoc unitatis sacramentum*).¹² Therefore, a division for him would be absolutely unjustifiable. As he himself testifies, to divide the Church would mean to denounce Christ, to militate against the disposition of God, etc.¹³ It is separation from God and exclusion from salvation.¹⁴ It does not divide the Church, but makes its authors apostates from the Church, heathens and antichrists.¹⁵ Initiators of schism rend the seamless robe of Christ.¹⁶

Secondly, Cyprian recognized that, for some unworthy bishops, allowances will have to be made, and they will have to wait until the Lord's judgement to receive what is just.¹⁷ It seems that Cyprian's idea was not so much to prosecute the bishops, but to

⁶ see note 1

⁷ Cyp. Ep. 73:1

⁸ see Chadwick 2001, p. 81

⁹ Frend 1971, p. 131

¹⁰ Chadwick 2001, p. 81

¹¹ Cyp. De Unit. 8:7-8; 17:15

¹² Cyp. De Unit. 7; see Evans 2003, p. 59

¹³ Cyp. De Unit. 8:7-8; 17:15

¹⁴ Cyp. De Unit. 6:5

¹⁵ Cyp. Ep. 69:1-3

¹⁶ Cyp. De Unit. 7:6; see Cyp. Ep. 46:1; 49:6. Here I follow Willis 1950, p. 100

¹⁷ Cyprian, Pacian et al. 1844, p. 286-287

encourage them to live according to their vocation. This is to be explained by his strong idea of Unity, because prosecuting an obstinate and disobedient bishop, could cause a schism. Donatists apparently ignored this. Consequently, Cyprian's concept of holiness and purity in the Church was different from that of the Donatists.

Conversely, Augustine's ecclesiology was strongly based upon Cyprian's idea of charitable Unity (of which Cyprian so highly speaks identifying it with the 'sacrament of unity'),¹⁸ as opposed to the Donatist emphasis on Cyprian's insistence on ministerial worthiness. Yet, he recognized that there is a difficulty regarding the worthiness of members of the Church, even though the problem was not related to the Donatist accusations of the *traditio* ancestry of the Catholics,¹⁹ but to the personal moral life of clergy. Regardless of its nature, unworthiness within the Church, according to Augustine, was to be treated differently than by 'heretical separation', precisely as Cyprian recommended.²⁰ In order to fight Donatists with their own weaponry, he, using Cyprian's imagery,²¹ retorted by comparing schism to the rending of Christ's garments. Augustine also succeeded in linking his idea of supreme unity with Cyprian's actions. He simply pointed out that Cyprian disregarded the 'sinful' views on Baptism of the Pope Stephen and remained in communion with him.²² Consequently, it is evident that the liberal Augustine stands here much closer to Cyprian's spirit, than the puritan Donatists.

Donatists further affirmed that the Church is holy by the virtue of their members. According to the Donatist teaching, she is a congregation of saints and there was no place for sinners within her. Therefore, using Cyprian's teaching of the dependence of sacramental power of clergy on their worthiness, they assumed that the catholic ministers who derive from apostates have tainted the sacraments with the sin of apostasy. Moreover, using Cyprian's teaching that all partakers of the sacraments of unworthy clergy become partakers in their sin,²³ they decided to part from the rest of the 'spoiled' Church, which they considered an assembly of apostates.²⁴ The main Donatist claim was therefore that the Church was unable to resist the possible corruption, which her members (i.e. lapsed bishops and laypeople alike) conveyed. This teaching arguably coincides with Cyprian's teaching, since he indeed speaks of contamination of sacraments by unworthy bishops, which leads to defilement of the congregation that supports such bishops.²⁵ If a bishop polluted by serious sin refused to step down, the congregation must desert him; otherwise they become partakers in his fault.²⁶ This final statement of Cyprian was a hard blow to the catholic side, since it justified the Donatist separation on pretence of fear of pollution through communion with the lapsed clergy (Caecilian's successors).

On the other hand, Augustine's opinion was that the Church was able to resist the corruption of the 'world' without losing its identity, which existed independently of the human agents in the Church.²⁷ This means that even though there are wicked members of the Church, she is nonetheless holy. Surprisingly, although this Augustine's position is not warranted explicitly by Cyprian's teachings, it could be supported by Cyprian's actions.

¹⁸ See note 13

¹⁹ Bonner 2002, p. 283

²⁰ see note 18

²¹ Aug. Ep. 76:1

²² Aug. De unico bapt. 14:24

²³ Cyp. Ep. 65:2; 67:1:9; see Willis 1950, p. 103

²⁴ Bonner 2002, p. 286

²⁵ see Cyp. Ep. 65:3:3; also Cyp. Lap. ch. 6; Cyp. Ep. 65:1:2; 4:1-2; 5:1-2

²⁶ Cyp. Ep. 65:4:1-2

²⁷ Brown 2000, p. 209

As Bonner ably perceived, by staying in communion with Pope Stephen, Cyprian, according to his own teaching, must have incurred Stephen's sinful contagion of false beliefs. This would mean automatically that already in Cyprian's time the Church ceased to exist through pollution of communion with Stephen.²⁸ Consequently, it would be too late for Donatist claims of purity. Moreover, Cyprian defended Pope Cornelius against the rigorist Novatians²⁹ who held that Pope defiled himself through communion with a lapsed bishop, whom he indeed readmitted into the Church but as a layman.³⁰ There Cyprian argued that the holiness of the Church cannot be jeopardized by readmitting lapsed to the Church.³¹

Furthermore, the catholic side, as we have seen, has proved that Caecilian was falsely accused.³² There was no defilement in the first place. Consequently, Donatists could not appeal to Cyprian's statement for their separatist actions, because they have neither proved the accusations of fall, nor, as Cyprian affirms, the evident sinfulness of certain members of the Church defile her objective holiness.

Still the main issue of the paradoxical existence of wicked members within the Holy Church remained.

Cyprian never offered a clear theological explanation of the objective holiness of the Church. This could be explained by his more practical than contemplative mind that was shaped by the practical nature of pastoral issues of his time, where an imminent danger of religious persecutions and their results did not leave much time for theological subtleties. Augustine, however, being very close to the Neoplatonist philosophy,³³ where the imperfect forms of this imperfectly created world constantly strive towards perfection, simply applied that Neoplatonist principle to the membership of the Church. Therefore, it is a matter of constant perfection within the Church that makes her membership perfect.³⁴

On the other hand, Donatist observations were correct: not all members were practicing perfection. Many members of the Church were far from becoming holy. In order to respond to this accusation, Augustine based his views on the ecclesiological teaching of the bishop Optatus of Milevis,³⁵ considering the Church *corpus mixtum*, i.e. a society of good and wicked mixed temporarily together.³⁶ Augustine further enlarged Optatus's position and even found support for it in the New Testament's parables of 'wheat and chaff' and the 'good and bad fishes'.³⁷ But, alas, Augustine was not original here. Cyprian, in his discussions with Novatians also compares the membership of the

²⁸ Bonner 2002, p. 288

²⁹ Followers of the schismatic Roman presbyter (later schismatic Pope) Novatian who led the rigorist fraction of the Roman Christians. They denied the possibility of reconciliation of the lapsed Christians even at the time of death, which was in discord with the general policy of the Church at the time.

³⁰ see Burns 1993, pp. 374-375

³¹ Cyp. Ep. 1:2:1; 4:4:1; 52:2:5; 64:1:1-2; 65; also Burns 2002, pp. 140-141

³² Augustine testifies that the case was tried three times, by independent courts, in favour of Caecilian: Aug. Ep. 76:2

³³ On the Neoplatonist influence on Augustine's works see Mandouze 1968, pp. 478-499; also Lancel 2002, p. 82

³⁴ see Aug. Conf. 7:10-17

³⁵ Optat. de. Miláeve 1995, p. 217

³⁶ Aug. Sermon. 164:8; Aug. De doctr. christ. 3:45; Kelly 2000, p. 413; Even though Rist 2001, pp. 14-15 on the grounds of Aug. Sermon. 131:6 holds that Augustine adopted this teaching from the Donatist Tyconius, I follow Bonner 1994, p. 44, because chronologically it seems more likely that Tyconius (fl 370-390) adopted Optatus's teaching, which according to Jerome (Hieron. De Vir. Ill. 110) was written already under Valens and Valentinian (364-375).

³⁷ Lancel, p. 284

Church with these two parables, confirming thus Augustine's position!³⁸ We have to admit, this association with Cyprian's ecclesiology was rather significant, for it secured authority to the idea of mixed membership of the Church.

In order to offer a solution to the problem of existence of the wicked membership of the Holy Church and her existence in the imperfect world, Augustine made a clear distinction between two states of the one holy Church: 1. *Ecclesia nunc est* (the visible manifestation of the Church) and 2. *Ecclesia qualis futura est* (the Heavenly Church). While in the former state of the Church sinners can participate in sacraments (*communio sacramentorum*), but still be outside the true membership of the righteous (*societas sanctorum*), the latter is the genuine, Holy Church of the heavenly hosts and possibly departed righteous Christians.³⁹

Even though we cannot find this division of the modes of existence of the Church in Cyprian's ecclesiology, it seems to be just a natural development and justification of Cyprian's ecclesiology of Unity, since it explains the possibility of co-existence of good and wicked membership within the Holy Church. This teaching of Augustine made a considerable impact on his further ecclesiological debates (especially with Pelagians). However it does not play any substantial role in his debate with Donatists. Thus, a further analysis would be superfluous.

Therefore, in this section we have seen that Augustine's insistence on the objective holiness of the Church, regardless of the worthiness of ministers or her membership is not a departure from Cyprianic ecclesiology, especially its *ministerial* aspect. Moreover, it represents the fulfilment and development of Cyprian's teaching within the new pastoral context, which was equally important to both 'good shepherds', bishops Cyprian and Augustine.⁴⁰ This brings us to the second part of the present work: the issue of sacramental ecclesiology.

Sacramental aspect of the Church

A critical analysis of the validity of sacraments administered without the Church will be offered in this section. It is to be done in order to determine whether Augustine's limited acceptance of their validity is a complete departure from Cyprian's position, as Donatists claimed.

For Augustine, as for Cyprian, the sacraments are fruitful and efficacious only if performed within the Unity of the Church, because love is an essential sacramental element in the Church and the breach of the Unity is a disloyalty to love.⁴¹ We have already mentioned that Donatists, citing Cyprian's teaching, refused to recognise sacraments performed outside of the Church. Cyprian indeed refused to accept heretical/schismatic baptism, since for him sacraments are established within the Church.⁴² Consequently they can be administered only by and within the Church,⁴³ for it is the grace of the Holy Spirit, which is bestowed in them.⁴⁴ This grace is the saving power, and all those who are outside of the Church cannot obtain it. Consequently, there is 'no salvation outside of the Church.'⁴⁵

³⁸ Cyp. Ep. 54:3:1

³⁹ Aug. Ench. 56-62

⁴⁰ About the pastoral implications on Augustine's teachings see: Rist 2001, p. 15

⁴¹ see Evans 1994, p. 167

⁴² see Cyp. Ep. 73; also Florovsky 1989, p. 36

⁴³ Cyp. Ep. 71:2

⁴⁴ Cyp. Ep. 63:1-3

⁴⁵ Cyp. Ep. 73:2:2;

Augustine inherited the teaching of Tertullian,⁴⁶ which was transmitted by Cyprian unto later generations of African and Western theologians, that outside the Church there is no salvation.⁴⁷ Consequently, all the heretics and schismatics were sentenced to eternal damnation.⁴⁸ This teaching of Augustine was formed in his polemics with Manicheans and Platonists even before his involvement with the Donatism. Its main characteristic was that the Church is the sole *auctoritas*, the only one able to 'purge and hold minds of men'.⁴⁹ Consequently it would be only natural for Augustine to accept Cyprian's sacramental ecclesiology.

Surprisingly, Augustine held a slightly different position from Cyprian, in terms of recognition of sacraments administered outside the Church. While Cyprian was strongly opposed to their validity, Augustine recognized their form/validity, but not their efficacy. For him

potest habere honorem, potest habere Sacramenta, potest cantare Alleluia, potest respondere Amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti fidem habere et praedicare: sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire.⁵⁰

It was this slight dissension on the issue of sacramental recognition of those outside of the Church boundaries that lead Donatists to accuse Augustine of discontinuity with Cyprian's sacramental ecclesiology. Yet, Augustine's limited recognition of heretical/schismatic sacraments was mainly based on the widely recognized practice of the catholic Church.⁵¹ Recognizing the validity of Baptism of heretics and schismatics, the Church declared that the converts from these fractions are to be received by mere laying on of hands. The Baptism was not to be repeated.

This teaching of Augustine was made possible on ground of the idea of the Church being *corpus mixtum*, because the Holy Church as the supreme *auctoritas* (of whose invisible reality the earthly Church is but a shadow),⁵² is able to incorporate anyone without being spoiled. This idea appears completely strange to Cyprian, who denied any form of sacrament without the Church. Does it seem, though, that Augustine entirely contradicted Cyprian in the sacramental aspect of ecclesiology?

We have mentioned that Augustine while accepting validity of schismatic Baptism had denied its efficacy.⁵³ This was only possible for him because of the fashionable practice of the Church of his time to differentiate between the act of Baptism and Confirmation, where in the latter the gifts of the Holy Spirit were bestowed.⁵⁴ Even though we find traces of this practice in Rome in the time of Cyprian, he strongly opposed it for two reasons. Firstly, for Cyprian the two forms (parts) of reception (Baptism and Confirmation, i.e. anointing/laying on of hands) were just the two forms of the same sacrament.⁵⁵ Secondly, he taught that the presence of the Holy Spirit was essential for the act of Baptism, since the baptismal water had to be sanctified by the Holy Spirit.⁵⁶ The rest of his

⁴⁶ Similar thought occurs in Origen's Hom. in Jesu Nave, 3:5 (written c. 249-51). Due to the chronological difference in favour of Tertullian (c. 160-225), I assume that the thought is originally Tertullian's.

⁴⁷ Augustine 2004, ch. 6

⁴⁸ see Aug. Enarr. in Psalm. 54:16

⁴⁹ Brown 2000, p. 212

⁵⁰ see note 47

⁵¹ Already the general Council of Nicaea 325 in its Canon 7 not only admits baptism of the heretical Cathari, but it even recognizes their ordination; see note 64

⁵² see Brown 2000, p. 271

⁵³ Aug. De bapt. 4:24; 7:87; Augustine 2004, ch. 6; see Kelly 2000, p. 412

⁵⁴ Aug. C. litt. Pet. 2:239; see Kelly 2000, pp. 432-436

⁵⁵ Cyp. Ep. 74:5

⁵⁶ Cyp. Ep. 70:1:2

doctrine on Baptism was a result of plain reasoning: if there is no Holy Spirit outside the Church, than there can be no Baptism. Augustine would agree that in Baptism the grace of the Holy Spirit would be obtained.⁵⁷ The one who is baptised becomes member of Christ's body and is illumined and justified, liberated from death and settled on the path to eternal life.⁵⁸ However, confirmation for him was an entirely separate sacrament, which was established by the Apostles.⁵⁹ It was through this sacrament that the gifts received in Baptism would provide grounds for spiritual perfection, and would be put to work.⁶⁰ Also, he would strongly object to Cyprian's denial of the extra-ecclesial Baptism, since he held a different conception of the boundaries of the Church. But the main question is: who decides which sacraments are extra-ecclesial and who sets the boundaries of the Church?

According to Cyprian, it was the network of bishops who set boundaries of the Church.⁶¹ The faithful became members of the Church only through their bishop. Consequently, heretics and schismatics alike, who did not recognise the canonical bishops, were automatically outside the boundaries.

Augustine was much more subtle here. In his letter to Cresconius, who held that the Donatist-Catholic relation is only a schism and not a heresy, Augustine asks: why then do the Donatists re-baptise the converts from the catholic Church?⁶² From here we conclude two important things: 1. Augustine makes distinction between heresy and schism and 2. he might allow re-baptism of heretics only. This seems to be the core of difference between Augustine's and Cyprian's ecclesiology.

For Augustine heretics hold false teachings on God and thus injure the faith, while the schismatics are guilty 'only' of breaking brotherly charity and setting splinter groups.⁶³ The general Council of Nicaea in its Canon 8 generally recognized sacraments of heretics, while in Canon 19 those of heretics who do not hold the same faith in the Trinity, had to be (re)baptized.⁶⁴ Although Augustine's position would be in accord with the Nicaean treatment of the heretical sacraments, there is no evidence that he ever made difference in sacramental terms between heretical groups. Yet, it could help understanding why Augustine, in his efforts for reconciliation, put so much emphasis upon the identification of the faith and sacramental rights of Catholics and Donatists.

It is obvious that in Augustine's definition schism is treated rather indulgently, since it appears hardly more than misbehaviour. It is most likely that Cyprian would disapprove of this definition. He could argue from the creed of the African Church that even the breaking of the Unity of the Church is an offence against the faith.⁶⁵ However, clear separation between heresy and schism, which is more in favour of the latter, allowed Augustine to argue in favour of recognition of schismatic baptism. Cyprian's teaching would not allow him to argue something similar. Conversely, there is a possibility that Augustine changed his view on schism later in his life, bringing it closer to Cyprian's identification of the two. He characterized it as an 'inveterate schism'.⁶⁶ The imperial laws (after 405 AD),

⁵⁷ Aug. Ep. 187:26

⁵⁸ Aug. De pecc. mer. et rem. 1:10; 1:39; also Aug. duas ep. pelag. 2:11

⁵⁹ Aug. De Trin. 15:46; on Augustine's understanding of Confirmation see Kelly 2000, pp. 433-435

⁶⁰ Aug. Enarr. in Psalm. 26:2:2

⁶¹ On this see Florovsky 1989, pp. 36-45

⁶² Aug. C. Cresc. 2:7

⁶³ Aug. De fide et symb. , 10

⁶⁴ For a recent critical edition of the text in English see Tanner 1990, pp. 9 and 15; for the original text with ancient commentaries see Hefele, Clark et al. 1871, pp. 409-414 and 430-434

⁶⁵ Cyp. Ep. 69:7; 70:2; also Benson 1897, p. 402

⁶⁶ Aug. C. Cresc. 2:9

which identified schism and heresy, could be almost certainly the reason for this possible shift in Augustine's teaching.⁶⁷ He nevertheless retained his position on (re)Baptism.

Therefore, as we have seen, the reason behind the discord on the sacramental recognition outside the Church is the different treatment of the relation schism - heresy. The gradual shift in Cyprian's position led Augustine to assume that he must have changed his teaching on schismatic sacraments towards the end of his life, but that the records for that were suppressed.⁶⁸ Yet, no record in support of this proposal survived, but a possible shift in Cyprian's ecclesiology in favour of Augustine's position cannot be ruled out. Taking into account Cyprian's *conciliar* spirit, since he encouraged resolution of even the smallest issues in Episcopal councils, while he was absolutely confident that the greater issues must be solved in general consultations,⁶⁹ we can safely assume that had he lived some eighty years later, he might have indeed changed his position completely in favour of Augustine's. It was at the Great Council of Nicaea that the universal Church had decided to follow the laxist treatment of heretical/schismatic sacraments. Bringing into memory Cyprian's awareness of Unity and his efforts to preserve it, it would be difficult to assume that he would retain his views after the General Council's ruling. Moreover, as Geoffrey Dunn has convincingly argued,⁷⁰ in his later stage Cyprian came to distinguish between heresy and schism, while earlier he identified them. Furthermore, Cyprian allowed for the possibility that salvation of those admitted to the Church without being baptised was more than possible.⁷¹ This is strikingly close to Augustine's position that the Church is able to create grace for those who were baptised outside the Church, without a fresh baptism.⁷²

This brings us back to Augustine's claim that it was the Donatists who departed from the spirit of Cyprian's teaching regarding sacramental ecclesiology, and not he. Now it seems only reasonable to accept it, since the last shift in Cyprian's differentiation between schism and heresy, and his continuation of communion with Stephen, leave little space for Donatist manoeuvres. Consequently, Augustine's limited acceptance of extra-ecclesial sacraments cannot be considered a complete departure from the *sacramental* aspect of Cyprianic ecclesiology, because, as we have seen, its central part is the different treatment of the relation schism - heresy, which evolved in the later stages in both Cyprian's and Augustine's teaching bringing their positions considerably closer.

Conclusion

This work has critically analysed the nucleus of Cyprian's concept of the Church, the *ministerial* and *sacramental* aspect of his ecclesiology. In the evaluation of the *ministerial* aspect the Donatists claimed substantial dependence of Church's holiness (which equals to her existence) upon personal worthiness of her members and ministers. However, we have seen that Augustine's teaching of Church's objective holiness, regardless of human factors, stands in greater proximity to the spirit of Cyprian's ecclesiology. Moreover, Augustine's position of limited acceptance of sacraments without the Church, finds support in the mature stage of Cyprian's ecclesiology. Cyprian at the same time clung to his paramount idea of *conciliar* Unity and began making the distinction be-

⁶⁷ see Brown 2000, pp. 280 and 509

⁶⁸ Aug. C. Cresc. 2:31:39; Aug. Ep. 93:10:38; also Frend, p. 237

⁶⁹ Cyp. Ep. 17:3; 30. 5; On Cyprian's pledge to resolve the burning issue of readmission in general consultations see Burns 1993, p. 371-372ff

⁷⁰ Dunn 2004, pp. 566-569

⁷¹ Cyp. Ep. 73:23:1

⁷² see Aug. Quaest. in hept. 3:84; also Kelly 2000, p. 412

tween heresy and schism, which, had he lived long enough, would inevitably have led him to accept the catholic position, rather than the Donatist.

Therefore, Augustine's ecclesiology cannot be a complete departure from Cyprian's concept of the Church. This might sound paradoxical when there is an evident discord in the practical treatment of certain ministerial and sacramental issues. Yet, it was the spirit of Cyprian's teaching of preserving the Unity and his pastoral concern in the treatment of these issues that Augustine adopted and developed. He put Cyprian's ecclesiology into a new context, in order to respond to the existing pastoral requirements. Thus, while departing seemingly from Cyprian's ecclesiastical rhetoric, Augustine was a true follower of the spirit of his ecclesiology.

Bibliography:

- Augustine, S., Bishop of Hippo. (1995). *Arianism and other heresies: Heresies, Memorandum to Augustine, To Orosius in refutation of the Priscillianists and Origenists, Arian sermon, Answer to an Arian sermon, Debate with Maximinus, Answer to Maximinus, Answer to an Enemy of the law and the prophets*. New York, New City Press.
- Augustine, S., Bishop of Hippo. (2004). "Sermo ad Caesariensis Ecclesia Plebem / Augustinus Hipponiensis." PL 43 Retrieved 05/12/2004, from: http://www.sant-agostino.it/latino/discorso_cesarea/discorso_cesarea_libro.htm
- Benson, E. W. (1897). *Cyprian: his life, his times, his work*. London, New York, Macmillan.
- Bonner, G. (1994). *Augustine's understanding of the Church*. Saint Augustine the Bishop, Garland Reference Library.
- Bonner, G. (2002). *St Augustine of Hippo: life and controversies*. Norwich, Canterbury.
- Brown, P. R. L. (2000). *Augustine of Hippo: a biography*. London, Faber.
- Burns, J. P. (1993). "On Rebaptism: Social Organization in the Third Century Church." *Journal of Early Christian Studies* Vol. 1, No. 4: pp.367-403.
- Burns, J. P. (2002). *Cyprian the Bishop*. London/New York, Routledge.
- Chadwick, H. (2001). *Augustine: a very short introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Cyprian, Pacian, et al. (1844). *The epistles of S. Cyprian, Bishop of Carthage and martyr, with the Council of Carthage, on the baptism of heretics. To which are added, the extant works of S. Pacian, Bishop of Barcelona. With notes and indices*. Oxford, John Henry Parker; J.G.F. and J. Rivington London.
- Dunn, G. (2004). "Heresy and Schism according to Cyprian of Carthage." *Journal of Theological Studies*, NS Vol. 55, Pt. 2: pp. 566-569.
- Evans, G. R. (1994). Augustine and the Church. *Saint Augustine the Bishop – a book of essays*. F. LeMoine and C. Kleinhenz, (eds.). New York and London, Garland Publ. Vol. 1830.
- Evans, G. R. (2003). *A brief history of heresy*. Malden, MA.; Oxford, Blackwell.
- Florovsky, G. (1989). *Ecumenism I*. Vaduz, Buechervertriebsanstalt.
- Frend, W. H. C. (1971). *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford, Clarendon Press.
- Hefele, K. J. v., W. R. Clark, et al. (1871). *A history of the Christian Councils: from the original documents*. Edinburgh, T. & T. Clark.
- Kelly, J. N. D. (2000). *Early Christian doctrines*. London, Continuum.
- Lancel, S. (2002). *Saint Augustine*. London, SCM Press.
- Mandouze, A. (1968). *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*. Paris, Etudes augustiniennes.
- Optat.de.Miláeve (1995). *Traitâe contre les donatistes*. Paris, Editions du Cerf.
- Rist, J. (2001). Augustine of Hippo. *The medieval theologians*. G. R. Evans, (ed.). Oxford, Blackwell.
- Tanner, N. P. (1990). *Decrees of the ecumenical councils*. London and Washington DC, Sheed & Ward and Georgetown University Press.
- Willis, G. G. (1950). *Saint Augustine and the Donatist controversy*. London, S.P.C.K.

Adolf Martin Ritter
Theologische Fakultät, Heidelberg

Zum Augustingespräch der Gegenwart am Beispiel Religion und Politik

Das vergangene, 20., Jahrhundert hat vier bedeutende Augustinjubiläen erlebt: 1930 – 1954 – 1980 – 1986/87 („Bekehrung“ und Taufe Augustins in Mailand, durch Bischof Ambrosius). Dieses, das 21. Jahrhundert hat sogleich mit einem weiteren begonnen, in welchem der 1650. Wiederkehr des Geburtstages Augustins (geb. 354, gest. 430) gedacht wird. Darunter war wohl 1954 der Widerschein seines größten Ansehens. Das wird allein schon erkennbar an dem Buchtitel, unter dem die drei Bände der Kongreßakten des internationalen Augustinkongresses zu Paris veröffentlicht wurde. Er lautet: *Augustinus Magister* („Augustin, der Lehr[meist]er“). Alle Teilnehmer, woher sie auch kamen, waren irgendwie „noch einmal davongekommen“. Das schuf eine einzigartige Gesprächs- und Verständigungsbereitschaft, die über die Gräben der Konfessionen und Weltanschauungen hinweg Brücken von einer unerwarteten Spannweite schlug. Nicht Krisenbewußtsein, sondern Aufbruchstimmung, die bewußt dem Vergangenen den Rücken kehrte, beherrschte den Pariser Augustinkongreß von 1954.

Ich will hierfür ein einziges Beispiel anführen. War schon immer der sogenannte „Politische Augustinismus“ ein Schwerpunkt der Augustinforschung gewesen, so mußten Augustins Anschauungen über das Verhältnis von *civitas Dei* und *civitas terrena*, „Gottesbürgerschaft und Weltbürgerschaft“, oder, einfacher, von Religion und Politik, in der Geistessituation von 1954 zum Zentralthema des Pariser Kongresses werden. Von deutscher Seite her meldete sich übrigens der damalige junge Dozent des Priesterseminars Freising Josef Ratzinger (der heutige Papst Benedikt XVI.) mit seinem Beitrag „Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins“ (= Augustinus Magister II, 1954, 965-979) zu Wort. Daß dabei gleichzeitig ein Stück vergangener *deutscher* Augustinforschung zu „bewältigen“ war, wurde nur durch den Untertitel des Ratzingerschen Beitrages („Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah“) erkennbar.

Ich will aber nicht von ihm und seinem Kongreßbeitrag, erst recht nicht von W. Kamlah reden, sondern von dem großen Franzosen Henri-Irénée Marrou, einer Institution im Nachkriegsfrankreich und auch im Vorbereitungskomitee von 1954 wie in der Kongressdiskussion von Paris einer der zentralen Figuren. Wohl wissend, daß mit der geschichtstheologischen Begründung der *civitas*-Lehre Augustins ein Zentralthema des Kongresses zur Diskussion kommen werde, hatte sich Marrou den „rapport“ (Bericht) über die hierzu vorliegenden Diskussionsbeiträge zuweisen lassen. Der inzwischen längst (1977) verstorbene Professor der Sorbonne erscheint im Rückblick noch weit stärker als ein eindrucksvoller Repräsentant jener Aufbruchssituation von 1954. Für ihn war das heilsgeschichtliche Drama, das Augustin in seinem Werk über die Gottesbürgerschaft (*civitas Dei*) auf einem universalen Hintergrund dargestellt hatte, Wegfüh-

rung durch die auch von ihm zu bewältigende Vergangenheit und Wegweisung in die Zukunft der Menschheit zugleich (AugMag III, 202). Der Kirchenvater war ihm nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges zur Leitfigur eines katholischen Humanismus erasmischer Prägung geworden. Nach Jahren der Entmenslichung zwischenmenschlicher und zwischenstaatlicher Beziehungen war für diesen christlich wie politisch gleichermaßen engagierten Franzosen der augustinische Humanismus ein Gebot der Stunde beim geistigen Wiederaufbau Europas geworden. Seine eigene Selbstdarstellung und sein literarischer Nachlass bezeugen dies¹.

Diese Gesprächssituation von 1954, mit der heutigen vergleichend, kann man nur von einem zunehmenden Positionsverlust Augustins in der allgemeinen geistigen Situation der Zeit sprechen. Ich kann und will darauf jedoch im Augenblick ebenso wenig näher eingehen wie auf das dem genau entsprechende Phänomen einer mengenmäßigen Steigerung des (philologisch- historischen) Fachdialogs mit und über Augustin als des hervorstechendsten Kennzeichens der Augustinliteratur der letzten 50 Jahre. Der Vergleich mit dem physikalischen Gesetz der kommunizierenden Röhren legt sich nahe: Je mehr in der „philosophisch-theologischen“ Gesprächsrunde Augustin an Aussagewert verloren hat, um so höher ist das Leistungsbarometer historisch-philologischer Untersuchungen zu ihm gestiegen (C. Andresen).

Zu beidem paßt, daß die heutige Systematische Theologie, die protestantische zumal, wenn sie sich überhaupt mit Augustin unmittelbar auseinandersetzt, sein „Erbe“ eher als „Last“ empfindet und dem Kirchenvater die Lehrmeisterschaft und Verbindlichkeit (*Augustinus Magister*) mehr oder weniger ausdrücklich bestreitet². Ja, es ist wohl keine Übertreibung, wenn man sagt, daß gegenwärtig ganz allgemein in der westlichen Theologie, von den Vereinigten Staaten ausgehend, eine (Tendenz zur) Entpaulinisierung der biblischen Exegese und zur Entaugustinisierung (und Entlutheranisierung) der Systematischen Theologie zu konstatieren sei (von der Praktischen Theologie ganz zu schweigen), die dringend nach einem Korrektiv verlangt.

Ich kann dem jedoch unmöglich in aller Breite nachgehen, will mich vielmehr, wie angekündigt, auf ein Beispiel konzentrieren: *Religion und Politik bei Augustin*.

1. Augustins Lehre von den zwei Bürgerschaften (*civitates*) und ihr geschichtlicher Hintergrund

Als am 24. Aug. 410 die germanischen Westgoten (in ihrer Minderheit Christen, wenn auch nicht katholische Christen) die Stadt Rom stürmten und plünderten, war das mehr

¹ Zu nennen wären die Monographie „Krise unserer Zeit und christliche Reflexion“ (in französischer Sprache Paris 1978 nach dem Tode des Verfassers erschienen), ein durchaus autobiographisch zu verstehendes Buch; seine Aufsatzsammlungen „Patristik und Humanismus. Vermischte Schriften“ (auf Französisch Paris 1976) und „Christiana tempora. Gesammelte Aufsätze aus Geschichte, Archäologie, Epigraphik und Patristik“ (ebenfalls auf Französisch in Paris und Rom 1978 erschienen). 1981 erschien die von W. Gierlings (Bochum) betreute und von J. Götte herausgegebene deutsche Übersetzung von H. I. Marrous Meisterwerk „Augustinus und das Ende der antiken Bildung“ (bei F. Schöningh-Paderborn; jetzt in 2. Auflage 1995). Marrou selbst wird dadurch zum Zeugen jener allgemeinen Gesprächssituation der fünfziger Jahre, die Augustin eine internationale Aktualität in bisher unbekanntem Ausmaß verlieh.

² Vgl. dazu etwa D. Ritschl, Die Last des augustinischen Erbes, in: Parrhesia (FS f. K. Barth), Zürich 1966; wieder abgeruckt in: Ders., Konzepte (GS I: Patristische Studien), Bern usw. 1976, 102-122; dazu meine kritischen Bemerkungen in dem Beitrag: „Gespriesen seist du, mein Herr, für unsere Schwester, die Mutter Erde ...“. Der Sonnengesang des Franziskus von Assisi im Lichte der altkirchlichen und frühmittelalterlichen Tradition, in: Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis protestantischer Theologie, hg. v. G. Rau u. a., Gütersloh 1987; wieder abgedruckt in: A. M. Ritter, Vom Glauben der Christen und seiner Verantwortung in Denken und Handeln. (GA z. Kirchengeschichte), Mandelbachtal-Cambridge 2003.

als nur eine politische Episode. Rom, Mittelpunkt der „Welt“, galt ja seit langem als „ewiges Rom“ (*Roma aeterna*), als Garant einer ewigen Ordnung. Wie konnte es fallen? Die Kreise, die seit Kaiser Konstantin (unter dem eine gründliche Umorientierung in der Religionspolitik des römischen Reiches von der Christenverfolgung zu Toleranz und Gleichberechtigung und schließlich zur Privilegierung der Christen erfolgte) immer wieder versucht hatten, das römische Reich um die alten Götter zu versammeln, gingen mit dieser Frage zum Angriff auf die Christen über: Rom fiel, weil die alten Götter preisgegeben wurden und der neue, christliche Reichsgott sich nicht als Helfer bewährt hatte. Diese Argumentation war für die christliche Seite umso gefährlicher, als nicht wenige Christen sich längst selbst auf die Ebene der römischen Reichsideologie begeben hatten. Schon in den späten Verfolgungszeiten, erst recht aber seit der „konstantinischen Wende“ hatten sie sich auf den Satz berufen, daß die Preisgabe des heidnischen Aberglaubens und der Schutz der wahren (=christlichen) Religion das Reich erneuern und erhalten werde. Theodosius d.Gr. (Kaiser von 379-395) hatte versucht, dieses Programm praktisch umzusetzen; und nun dieses Ergebnis!

Augustin holt zu seiner Antwort auf all diese Fragen weit aus: Etwas mehr als zwölf Jahre (413-426) benötigt er zu seiner gewaltigen Apologie. Allerdings sind die Grundlagen längst gelegt gewesen. Z.B. führt seine Schrift „Über die Unterweisung der Anfänger im Glauben“ (*De catechizandis rudibus*), geschr. um 400, bereits bis unmittelbar an die „Lösung“ heran³, die dann in dem „Riesenwerk“ „Über die Gottesbürgerschaft“ breiter entfaltet und tiefer begründet wird.

Plan und Aufbau von *De civ. Dei* sind überaus klar und auch von Augustin selbst mehrfach ausdrücklich angesprochen⁴. In einem ersten großen Hauptteil (Buch I-X) sollen die Argumente derer zurückgewiesen werden, die dem *einen* Gott ihre vielen Götter vorziehen; und zwar richten sich die ersten fünf Bücher gegen diejenigen, „welche um der Güter dieses Lebens willen die Götter verehren zu müssen glauben“ (die rechte, d.h. die von den Vätern überkommene Religion gilt ihnen als Garantie für den Bestand des Gemeinwesens), die letzten fünf aber „gegen diejenigen, welche meinen, den Kult der Götter um jenes Lebens willen, das dem Tode folgt, aufrecht erhalten zu müssen“⁵. Es wird von A. gezeigt, daß die vielen Götter und Dämonen weder das „glückselige Leben“ in *diesem*, noch gar in *jenem* Leben (nach dem Tode) gewähren. Vielmehr gibt der eine, wahre Gott die irdischen Güter, und zwar Guten wie Bösen, den Guten aber allein wahres, ewiges Leben. – Ist so der erste Teil eine direkte Widerlegung der heidnischen Angriffe, die entweder massiv politisch oder aber in einer vergeistigten Form vorgetragen werden, so bringt der zweite Teil (Buch XI-XXII) eine positive Entfaltung des Wesens und der Geschichte der beiden „Bürgerschaften“, deren Gegensätzlichkeit, um nicht zu sagen: deren Kampf nicht nur der Romfrage, sondern der gesamten Weltentwicklung von Kain und Abel her zugrundeliegen⁶. Am Leitfaden der in der Hl. Schrift beschriebenen Geschehensfolge schildert A. hier, wie sie, die beiden „Bürgerschaften“ entstanden, wie sie sich in der Geschichte manifestierten und welches ihr je angemessenes Ziel und Ende sein werde.

Es ist für unsere Zwecke völlig unnötig, auf A.s Auseinandersetzung mit dem antiken Geistes- und Bildungserbe, speziell mit dem Platonismus, die das Ganze durchzieht, näher einzugehen. Wir können und werden uns darauf beschränken, Grundzüge seiner

³ Vgl. bes. *De cat. rud.* 29, 31.

⁴ Am klarsten vielleicht in *D. c. D.* X 32, 4.

⁵ Ebenda.

⁶ Vgl. ebenda XV 1.

Zwei-*civitates*-Lehre als seines entscheidenden Beitrages zum Thema „Religion und Politik“ herauszuarbeiten. Die Grundstruktur dieser Lehre ist, wie bereits sichtbar geworden sein dürfte⁷, durch *eine scharfe*, wie man zu sagen pflegt, „*eschatologische*“ (das Endschicksal von Mensch und Welt betreffende) *Gegensätzlichkeit* gekennzeichnet. D. h. die beiden, in den von Urbeginn an in Widerstreit miteinander befindlichen „Bürgerschaften“ sich sammelnden, Menschengruppen unterscheiden sich, wie im Gegenüber von Kain und Abel bereits vorabgebildet, danach, ob sie ihre Liebe auf Gott richten und darum jetzt aus seiner Gnade und im zukünftigen ewigen Frieden aus seiner Erfüllung leben, oder aber ob sie ihre Liebe auf sich selbst und auf Irdisches, also auf Geschaffenes statt auf den Schöpfer richten und entsprechend aus sich selbst und aus der Illusion leben, in dieser Weltzeit bereits die letzte Vollendung finden zu können⁸. Es ist alles andere als zufällig, so A., daß *Kain* nach dem Buche Genesis (1. Mose, Kap. 4, 17) *der erste Städtegründer* ist (*civitas* bedeutet ja ursprünglich „Stadt[-Staat]“!), ein Brudermörder also – wie Romulus, der Gründer Roms⁹. Das politische Leben außerhalb des erwählten Volkes Gottes ist in der Zeit des Alten Bundes (und bis zur Erscheinung Christi) ganz von der „Teufelsbürgerschaft“ beherrscht. Unterdessen sammelt sich die „Gottesbürgerschaft“, unter Verfolgung und Anfechtung, in der Kirche, *ohne daß hier bereits – etwa durch vollkommenen Tugendfrieden oder hierarchisch-sakramentale Perfektion – das Reich Gottes vorweggenommen wäre*¹⁰. Vielmehr sind, so A., bis zum Jüngsten Tage auch der Kirche – trotz aller äußeren Zeichen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung – einzelne Angehörige der „Teufelsbürgerschaft“ beigemischt, Heuchler und Häretiker (die Kirche, die wir sehen, die Kirche hier auf Erden, ist ein *corpus permixtum*, „vermischt aus Unkraut und guter Saat“ entsprechend dem Gleichnis Jesu in Mt 13). Aber die beiden – mit „Staat und Kirche“ also keineswegs einfach zu identifizierenden! – „Bürgerschaften“ lassen sich auch aus dem Grunde in dieser Weltzeit nicht ohne weiteres korporativ von einander trennen und scheiden, weil die Bürger der „Gottesbürgerschaft“ noch unter Anfechtungen und Kämpfen in der Emigration dieses Leibeslebens pilgern (D.c.D XIX 17); und solange sie dies tun, sind sie auch darauf angewiesen, mit den Bürgern der „Erdenbürgerschaft“ die für dieses Leben notwendigen Dinge gemeinsam zu besorgen. – Ich muß auf diesen Gedankengang (und in dem Zusammenhang auch auf den Widerspruch A.s gegen Ciceros Staatsdefinition [D. c. D XIX 17. 21. 24]) später noch einmal (in meinem Schlußvergleich zwischen Augustin und Photios) zurückkommen und sage jetzt erst einmal – ganz kurz – etwas zur

2. Wirkungsgeschichte von Augustins Zwei-civitates-Lehre im Abendland

Die abendländische „politische Theorie“ – wenn man denn davon zu dieser Zeit bereits reden darf – zeigte sich zunächst von Augustins „Zwei-civitates-Lehre“ wenig beeindruckt und beeinflusst. Vielmehr folgte sie für Jahrhunderte viel stärker jenen Bahnen, wie sie Bischof Gelasius I. von Rom am Ende des fünften Jh. in seinem Brief an Kaiser Anastasios I. von Konstantinopel beschritten hatte. In diesem formulierte Gelasius I. (Papst von 492-496) Sätze, die, vor allem dank ihrer Aufnahme in früh- und hochmittelalterliche Kirchenrechtssammlungen zu den im Mittelalter meistzitierten Texten gehören; sie enthalten in bündiger Form die Lehre von den „beiden Gewalten“, wie man all-

⁷ Vgl. bes. die o., Anm. 3, angeführte Stelle aus *De cat. rud.*!

⁸ Vgl. D. c. D. XIV 28.

⁹ Vgl. ebenda XV 1. 2.

¹⁰ Vgl. ebenda XX 9, 1. 2.

gemein sagt (und übersetzt, obwohl der Ausdruck selbst [zwei *Gewalten*, *duae potestates*] in diesem Text gar nicht vorkommt): der „geheiligten Autorität“ der Bischöfe und der königlichen (bzw. kaiserlichen) Gewalt, wie sie beide diese Welt hauptsächlich regieren. Darunter sei das „Gewicht“ (pondus, wörtl. die „Last“ oder auch die „Bürde“) der Priester umso schwerer, als sie auch für die Regenten vor Gott im Jüngsten Gericht Verantwortung tragen. Aus dieser grundsätzlichen Verhältnisbestimmung wird weiter gefolgert, daß die Priester (bzw. die Bischöfe; das lat. *sacerdos* ist in der frühchristlichen Literatur im Vollsinn immer der Bischof) in weltlichen Dingen den Gesetzen des durch göttliche Anordnung eingesetzten Kaisers folgen müssen, in göttlich-geistlichen Dingen sich dieser aber dem Urteil der Priester (=Bischöfe) zu unterwerfen habe, zumal demjenigen des römischen Bischofs als „Inhabers jenes Stuhles“, der nach göttlichem Willen einen Ehrenprimat in der Gesamtkirche besitzt (von einem *Rechtsprimat* ist auch nicht einmal andeutungsweise die Rede)¹¹.

Man hat diesen Text wiederholt als Beleg für die typisch abendländisch-kirchliche Haltung im Gegensatz zum „Byzantinismus“ angesehen, einen Gegensatz, der seit langem mit Vorliebe auf den Nenner: „Theokratie“ versus „Caesaropapismus“ gebracht wird; das besagt, in Kürze, daß die „göttliche“ (oder „geistliche“) Dimension im öffentlich-staatlichen Bereich den Vorrang besitzt (=Theokratie) bzw. daß sich der Kaiser *auch* päpstliche Vollmacht anmaßt (=Caesaropapismus). Das ist gewiß nicht vollkommen abwegig. Doch muß man sich hüten, aus unserem Gelasius-Text *prinzipielle* Gegensätze zu konstruieren! In beiden Reichsteilen (Ost- und Westrom) geht es noch immer um die rechte Zuordnung, nicht um eine Konkurrenz zwischen beiden „Gewalten“. Überdies lehrt der Text, daß auch die westliche Kirche ihre Eigenständigkeit – noch immer – nur dann betont, wenn es um die Gefährdung der Rechtgläubigkeit durch den Kaiser geht. Allerdings sind die Formulierungen des Gelasius in einer ziemlich allgemeinen, schwebenden Unbestimmtheit gelassen, so daß sie weit mehr aus sich entlassen *konnten*, als im Augenblick nahelag.

Wichtiger aber ist für uns im Augenblick, auf das Verhältnis *Augustin* – Gelasius zu achten. Folgender Hauptunterschied springt in die Augen: In der von Gelasius vorgenommenen Verhältnisbestimmung von „Priestertum“ (*sacerdotium*) und „Herrschartum“ (*imperium*) ist, genau genommen, nichts mehr von dem „eschatologischen“ (also dem das Endschiedsal der Welt und des Einzelnen betreffenden) Gegensatz vorhanden, der die beiden *civitates* Augustins und ihr Verhältnis zueinander kennzeichnete. Vielmehr ist nun, bei Gelasius, die „bestehende Welt“ (*mundus hic*) aufgeteilt unter zwei von Gott gesetzte Gewalten, die priesterliche und die königlich-kaiserliche. Allerdings hält sich der eschatologische Aspekt in einer neuen, folgenreichen Zuspitzung durch, darin nämlich, daß die Priester im Jüngsten Gericht vor Gott für die Könige (Kaiser) Rechenschaft ablegen müssen. Dadurch wird zwar nicht die bestehende Harmonie des christlichen Kosmos gestört, wohl aber die „weltliche“ Tätigkeit der Führung des Gemeinwesens unter den Aspekt der Verantwortung vor dem göttlichen Gericht gerückt. Auf andere Verschiebungen gegenüber Augustin, die vor allem die Lehre von der *Kirche* betreffen, will ich nicht weiter eingehen, sie nicht einmal andeuten, sondern jetzt eine östliche Konzeption, und zwar die des Konstantinopeler Patriarchen Photios aus dem 9. Jahrhundert vorstellen, um zum Schluß aus einer Gegenüberstellung dieser Konzeption mit der Augustins Eigenart, Leistungsfähigkeit und Grenzen der einen wie der anderen deutlicher zu erfassen.

¹¹ Zum Text s. *Enchiridion symbolorum*, edd. H. Denzinger/P. Hünermann, Nr. 347 (nach E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, [=ABAW. PH 10], München 1934, 81f.).

3. *Das Verhältnis von Kaiser und Patriarch in einer geschichtswirksamen byzantinischen Quelle*

Die byzantinische Quelle, mit der wir uns nun noch einen Augenblick lang beschäftigen wollen, hat vor allem auf die slawische Welt (beginnend mit Bulgarien und dem großserbischen Reich) einen außerordentlich starken Einfluß ausgeübt und begegnet zumal an Wendepunkten der Kirchengeschichte Rußlands¹².

Ich kann auf ihren geschichtlichen Hintergrund, so wichtig er zu einem vollen Verständnis wäre, aus Zeitgründen nicht weiter eingehen, sondern nur so viel sagen:

Zu den wichtigen Reformmaßnahmen im Jahrhundert des Patriarchen Photius gehört die Wiederherstellung des Rechts, die von Kaiser Basileios I. (867-886), dem Begründer der Makedonendynastie, in Angriff genommen und von dessen Sohn Leon VI. (886-912) vollendet wurde. In diesem Zusammenhang verdient eine Gesetzessammlung mit dem Titel „Einführung“ in die Kodifizierung¹³, besondere Aufmerksamkeit. Deren erste drei „Titel“ sind, ebenso wie das „Vorwort“ des Ganzen, höchstwahrscheinlich vom Konstantinopeler Patriarchen Photios, auf der Höhe seiner Macht¹⁴, formuliert worden. Sie handeln von „Gesetz und Gerechtigkeit“ (Titel I), vom Kaiser (Titel II) und vom Patriarchen (Titel III), wobei sie eine Art von Verfassung skizzieren. Das „Vorwort“ begründet diesen Aufbau und Anfang so: „Den Titeln voran stellen wir aber das, was über das Gefüge und die Einführung eben des Gesetzes und der Gerechtigkeit vorliegt, weil wir darum beten und daran glauben, daß durch das Gesetz der Gesetzgeber und Rechtsspende Christus, unser wahrer Gott, (wie) allen Christen (so) auch uns (als Kaisern) voranstehe und -sitze; darauf (lassen wir) die Vorschriften über Kaiser, Patriarchen und die weiteren führenden Personen (folgen), die Einrichtung und die Ordnung des in Gott (ruhenden) Gemeinwesens – gewissermaßen mit Hilfe der hervorragenden und ausgezeichneten Personen selbst – durch die ihren vorher versprochenen Tugenden entsprechenden Würden wie ein Denkmal aufrichtend und das ganze Gemeinwesen abbildend“¹⁵.

Kaiser Basileios I. hatte die Stellung seines Amtes gestärkt und, wie gesagt, ein neues Herrscher Geschlecht (das der Makedonen) begründet; doch seine eigene Herrschaft endete, nach dem Tod seines ältesten Sohnes, im Zeichen von Trauer und Reue. Photios fühlte sich in dieser Situation offenbar versucht, „Priestertum“ und „Herrscher-tum“ in ein neues Verhältnis und Gleichgewicht zu bringen, wobei er dem Amt des (Konstantinopeler) Patriarchen Rechte und Funktionen zuschreibt, die ihm geradezu die Bedeutung eines *Papstamtes* innerhalb der (byzantinischen) Reichskirche – der Westen scheint mittlerweile völlig außerhalb des Gesichtsfeldes geraten zu sein! – verleihen (würden)¹⁶.

Es ist nicht sicher, ob der Text der „Einführung“ als offizieller Ausdruck der politischen Anschauungen in Byzanz betrachtet werden darf; doch ist er zweifellos als bedeutender Versuch anzusehen, die neue Autorität des Patriarchen auf höchster Ebene zu rechtfertigen und – nach so vielen Krisen – die Beziehungen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt auf eine vernünftige Grundlage zu stellen, und zwar durch eine Synthese

¹² Vgl. die Nachweise bei Joachim Scharf, *Ius Divinum. Aspekte und Perspektiven einer byzantinischen Zweigewaltentheorie*, in: *Polychronion* (FS f. F. Dölger), hg. v. Peter Wirth, Heidelberg 1966, 462-479.

¹³ So nach den Erkenntnissen von Andreas Schminck, *Studien zu den mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Frankfurt a. M. 1986, bes. 1-15, der eigentliche Titel (nicht „Epanagoge“).

¹⁴ Nach Schminck (s. vorige Anm.) in den Jahren 885/86, kurz vor seiner zweiten Amtsenthebung; vgl. dazu auch Joachim Scharf, *Photius und die Epanagoge*, in: *ByZ* 49 (1956) 385-400; Albert Esser, *Die Lehre der Epanagoge – eine oströmische Reichstheorie*, in: *Freiburger Zeitschr. f. Philosophie u. Theologie* 10 (1963) 61-85.

¹⁵ Zum Text des Proömiums s. jetzt am ehesten Andreas Schminck (wie Anm. 13), 4-10 (11); hier: 10, Z. 87-94.

¹⁶ Vgl. bes. *Titlos III*, cap. 5. 6.

verschiedener Elemente, die der antiken Philosophie und Rhetorik, den Schriften der Kirchenväter und der Tradition des römischen Kaiserrechtes entlehnt waren. Das wird bereits an dem „Vorwort“ erkennbar, welches ein bekanntes Thema entfaltet: Der Mensch besteht, wie die gesamte Schöpfung, aus sinnlich und geistig wahrnehmbaren Elementen, die innig miteinander vermischt sind; um diese Mischung zu bewahren, schuf Gott das Gesetz, das der Kaiser, von Gott erleuchtet (inspiriert), kraft seines Amtes zu verkünden, zu bewahren oder wiederherzustellen hat. Gegenüber der bekannten Dialektik „des den Gesetzen unterworfenen“ oder aber „ihnen übergeordneten“ Königs oder Kaisers (der selbst „lebendiges Gesetz“ sei) hält sich der Verfasser, also sehr wahrscheinlich Photios, eindeutig an die erstere Auskunft: Das Gesetz¹⁷ kommt von Gott; unter seiner Herrschaft organisieren sich kaiserliche¹⁸ und priesterliche Gewalt¹⁹ in einer Art „Zweierherrschaft“.

4. Augustin und Patriarch Photios im Vergleich

Augustin hat den Anbruch des „konstantinisch-theodosianischen Zeitalters“ mit wachen Sinnen miterlebt. Im selben Jahr, in dem er zum Priester geweiht wurde (391), gewannen die gesetzgeberischen Maßnahmen Theodosius' I. gegen Ketzler und Heiden²⁰ unverkennbar an Stoßkraft. Und acht Jahre nach seinem Tod (430) wurde dies Gesetzgebungswerk – im Rahmen einer offiziellen Sammlung von Kaiserkonstitutionen – kodifiziert (im sog. *Codex Theodosianus* [438/39]). Die Zeit seiner kirchlichen Wirksamkeit fiel also fast genau zusammen mit der – rechtlich abgesicherten – Einführung der christlichen Orthodoxie als offizieller Reichsreligion²¹. Neigte (auch) er zunächst dazu, diesen Vorgang (im Sinne der Erfüllung biblischer Verheissungen) zu überhöhen²², so wich doch bei ihm die „posttheodosianische“ Hochstimmung, welche er für kurze Zeit (genau: in den Jahren 399–404) mit so vielen seiner Zeitgenossen teilte, fühlbarer Ernüchterung²³.

¹⁷ S. Titel I.

¹⁸ S. Titel II.

¹⁹ S. Titel III.

²⁰ Angekündigt durch das programmatisch gemeinte Edikt *Cunctos populos* vom 28. 2. 380 (*Codex Theodosianus* XVI 1, 2).

²¹ Es wäre allerdings, wie u. a. Peter Brown gezeigt hat, ein Fehler anzunehmen, diese kaiserliche Gesetzgebung (samt der Anwendung von Gewalt, zur Durchsetzung des Beschlossenen) habe einen *entscheidenden* Anteil an der Christianisierung der Reichsbevölkerung gehabt; vgl. Peter Brown, (Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire [Madison, Wis. 1992]; dt. u. d. T.) Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“ (dtv 4627), München 1995; Derselbe, (Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman world [Cambridge-New York-Melbourne 1995]; dt. u. d. T.) Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches (rub 9709) Stuttgart 1998, bes. Kap. 2; Derselbe, (Divergent Christendoms: The Emergence of a Christian Europe [Oxford 1995]; dt. u. d. T.) Die Entstehung des christlichen Europa (B⁹R 4023), München 1999, T. 1, Kap. 2. 3.

²² „Die ganze Welt ist zu einem Chor geworden, der Christus preist“, kann er z. B. an einer Stelle seiner großen Psalmenauslegung (*en. Ps.* 149, 7) sagen; vgl. auch *de consensu evangelist.* 1,32,50–34,52; 26,40; *en. Psalm.* 62, 1; *sermo* 328,5,5; *contra Faustum* 13,7. 9; 22, 76; speziell zur Ächtung der Ketzler s. *en. Psalm.* 59, 2 (*ecce nunc!*).

²³ Vgl. dazu vor allem Robert A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge (1970) ²1988, Kap. 2; Ders., 'Tempora christiana' revisited, in: *Augustine and his Critics* (FS f. G. Bonner), hrsg. v. R. Dodaro/G. Lawless, London-New York 2000, 201–213. In diesem Aufsatz hat M. seine Hauptthesen zwar modifiziert, sie aber nicht widerrufen. Allerdings ist sein Buch scharf kritisiert worden von dem Augustinspezialisten G. Madec, "*Tempora christiana* – Expression du triomphalisme ou récrimination païenne?", in: *SCIENTIA AUGUSTINIANA. FS f. Adolar Zumkeller zum 60. Geburtstag*, edd. C. P. Mayer/W. Eckermann, Würzburg 1975, 112–136. Doch wie M. (vgl. die folgende Anm.) und A. Schindler, "La svolta costantiniana rappresenta per Agostino una cesura epocale?", in: *Protestantesimo* 58 (2003) 103–112, gezeigt haben dürften, ist es möglich und nötig, die Gesichtspunkte beider Fachleute miteinander zu verbinden! Dasselbe gilt von dem faszinierenden Buch von O. O'Donovan, *The desire of the nations. Rediscovering the roots of political theology*, Cambridge 1996, sowie von dessen frühem, brilliantem Aufsatz über

Ja, zumal in den letzten Büchern von „Über die Gottesbürgerschaft“ entzog er dieser kurzlebigen Euphorie jegliche *theologische* Grundlage. Eine radikal „endzeitliche“ Sicht beherrschte von nun an (erneut) sein Denken; sie – und die Überzeugung von der „übergreifenden Bedeutung der Erbsünde“. Spätestens „seit der Zeit der Neuorientierung seines Denkens, ... in der Mitte der 90er Jahre im Gefolge seiner Pauluslektüre. ...“, wurde die Erbsünde für ihn zu einer „Lehre von struktureller Bedeutung“; strukturell „in dem Sinne, dass sie alles festlegte, was gedacht werden konnte, seine Grenzen und seine Gesamtgestalt“²⁴.

Eine Durchsicht durch A.s großes apologetisches Werk „Über die Gottesbürgerschaft“ belegt als seine Anschauung zum Zeitpunkt seiner Abfassung, daß die beiden „Bürgerschaften“ weder mit „Kirche“ und „Staat“ einfachhin *identifiziert* werden können²⁵ (hauptsächlich deshalb nicht, weil Kirche, solange sie auf Erden pilgert, aus „Unkraut und Weizen“ gemischt ist [vgl. Mt 13, 24-30. 36-43]), noch je „in dieser Weltzeit“ ineinander aufgehen werden²⁶. Vielmehr bleiben beide bis ins Endgericht hinein zu *unterscheiden*, wenn auch nicht zu *scheiden* (D.c.D. XIX 17). Denn den Angehörigen beider, so schärft es A. ein, ist der Gebrauch des irdischen *Friedens* gemeinsam; und beide sind auch darauf angewiesen, die für dieses Leibesleben nötigen Dinge gemeinsam zu besorgen (ebenda). – Wir fragen: Ist damit gemeint, daß die Christen oder, richtiger, die Bürger der „Gottesbürgerschaft“ (civitas Dei) in positiver Mitarbeit in die irdischen Verhältnisse eingreifen? Diese Frage ist ebenso klar zu bejahen, wie die andere entschieden zu verneinen ist: ob A. etwa eine spezifisch *christliche* Durchdringung und Neubegründung des politischen Gemeinwesens angestrebt habe. Eher ist bei ihm umgekehrt die Ten-

“Augustine’s *City of God* XIX and Western Political Thought”, in: Dionysius 11 (1987), 89-110, und seiner noblen Kritik an einer “einzigen Schwäche in dem schönen Buch von Markus” (ebd., 98); nahezu der gesamte Aufsatz von R. Markus, der in der folgenden Anm. zitiert wird, stellt eine – ebenso noble – Antwort auf O’Donovan dar, während das Buch von J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990 (bes. dessen einschlägiges Schlußkapitel), unerwähnt und unkommentiert blieb – ich vermute: weil es herzlich wenig geduldig, beobachtend, analytisch, exegetisch, argumentativ und stattdessen umso mehr behauptend und, schlimmer noch, unannehmbar polemisch ist (wenn es z. B. M. vorwirft, er deute Augustin als modernen Protestanten und Liberalen *avant la lettre*, eine „Anstrengung“, die „nahezu völlig in die Irre führend“ sei [400], oder ihm „auf der Hand liegend unsinnige Ansprüche“ [407] zuschreibt). Ich kann schlechterdings nicht verstehen, was den tüchtigen Eusebforscher M. J. Hollerich veranlaßt, noch Jahre später diese Polemik auszugraben und auf den Leuchter zu stellen (in seinem paper “John Milbank, Augustine, and the ‘Secular’”, in: M. Vessey e. a. [edd.], *History, Apocalypse, and the Secular Imagination. New Essays on Augustine’s City of God* [= *Augustinian Studies* 30,2], 1999, 311-326, ohne jede Einschränkung und ohne ein einziges weiteres Argument; ich werde deshalb dieses paper ignorieren (für meine Kritik an Milbanks Buch s. Anm. 25 und 26).

²⁴ Robert A. Markus, „Humanarum quaedam compositio voluntatum“. Überlegungen zur augustininischen Tradition in der pluralistischen Gesellschaft, in: W. Kinzig/A. Dörfler-Dierken/M. Vinzent (Hrsg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters* (FS A. M. Ritter [= *Texts and Studies in the History of Theology* 6]), Cambridge–Mandelbachtal 2001, 117-129.

²⁵ Gegen J. Milbank (s. Anm. 23), 402, and O. O’Donovan (ebd.), 203, welche für “Augustins ausdrückliche Identifikation von sichtbarer, institutioneller Kirche mit der ‚Gottesstadt auf ihrer Pilgerschaft durch diese Welt‘“ (Milbank) und „die“, „oft bestrittene“, „definitive Identifikation der beiden *civitates* mit Rom und der Kirche“, gegen „das Mißverständnis der beiden *civitates* als rein ideeller Größen“ (O’Donovan) plädieren, ein „Mißverständnis“, dem weder ich selbst erlegen zu sein glaube, noch das im Einklang mit R. Markus’ Intention steht! Vgl. bereits O’Donovans paper (gleichfalls in Anm. 23 angeführt), 97-99, und R. Markus’ Antwort (s. Anm. 24), bes. 125ff.

²⁶ Gegen J. Milbank (s. o., Anm. 23), 409. 419 (A. „betrachtet die kirchliche Gemeinschaft als fähig, die politischen Ziele von Gerechtigkeit und Tugend(haftigkeit) zu erreichen. Welche die *polis* nicht erreichen könnte“; er „selbst setzt stillschweigend voraus (implies), der christliche Kaiser werde dafür sorgen, daß das Reich aufgehen wird in die Kirche ...“). Ich frage: Was ist mit der Verborgenheit der „Gottesstadt“ (was die „Umschreibbarkeit“, die Identifizierbarkeit ihrer „Bürger“ *hic et nunc* anlangt), wie sie Augustin oft genug unterstrichen hat; und was ist mit der Differenz von Ziel und Ende, das beide (unterscheidbaren, aber nicht scheidbaren) „Bürgerschaften“ schließlich „verdientermaßen“ finden werden (*de debitis finibus*)?

denz wahrzunehmen, die christliche „Liebe“ neben ihren anderen Eigenschaften auch als „Erfüllung“ der allgemeinen, für den „Staat“ nützlichen und heilsamen Tugenden zu erweitern, was sich in der tatsächlichen Übernahme der antiken politischen Ethik dokumentiert²⁷.

Allerdings ist, so die folgenreiche These A.s, den Bürgern der „Erdenbürgerschaft“ allenfalls „Friede“, aber keine „Gerechtigkeit“ zu erreichen möglich, da mit der letzten nach gemein-antiken Verständnis jene „Tugend“ gemeint ist, „die jedem das Seine (*sua cuique*) zuteilt. Wie kann man folglich“, meint A., „von Gerechtigkeit beim Menschen da reden, wo diese den Menschen selbst dem wahren Gott entzieht“, *Gott* mithin „das Seine“ in eklatanter Weise *vorenthalten* wird (D. c. D. XIX, 21)? Der „irdische Friede“ oder, wie A. im Anschluß an Jeremia 29 sagen kann, der „Friede Babylons“ (vgl. Jer 29, 7), ist also das Alleräußerste, was den Bürgern beider *civitates*, „Guten und Bösen“, gemeinsam sein kann (ebenda 26), und auch das nur, „soweit“ es „ohne Verletzung der Frömmigkeit und der Religion“ geschehen mag (ebenda 17 Ende).

Vergleicht man nun mit dieser Position die des Patriarchen Photios, so fällt zum einen auf, daß bei diesem die *eschatologische* („endzeitliche“) Sicht (ähnlich wie bei Papst Gelasius I.) vollkommen zu fehlen *scheint*; lediglich der Gesichtspunkt der persönlichen Verantwortung vor dem Forum Gottes ist gewahrt und stark gemacht. Der Sündenaspekt fehlt demgegenüber keineswegs; er bringt sich aber in anderer Weise zur Geltung als bei Augustin, nämlich in Gestalt der Verfehlungen von Fall zu Fall, seien sie nun willentlich geschehen oder nicht (Titlos I, Kap. 1); sie zu ahnden bzw. vor ihnen zu warnen sei die vornehmste Aufgabe des Gesetzes und damit auch des Kaisers als der „gesetzesgemäßen Herrschaft“ schlechthin (Titlos II, Kap. 1). Von daher hat Photios auch nicht die geringsten Probleme im Hinblick auf die Verwirklichung *irdischer Gerechtigkeit*, worunter er dasselbe versteht wie Augustin und die gesamte Antike, nämlich: „austeilende Gerechtigkeit“, welche „jedem das Seine“ zuteil werden lässt (Titlos I, Kap. 4. 5).

Verglichen mit der Lehre des Papstes Gelasius läßt sich im Blick auf die Konzeption des Photios weniger von einer Zuordnung zweier „Gewalten“ reden als von einer Heraushebung der kaiserlichen Gewalt bei gleichzeitiger Einordnung des Patriarchenamtes in den abgestuften („hierarchischen“) Reichsaufbau zwischen Kaiser, Provinzialstatthalter (vgl. Titlos IV) und Quaestor. Dennoch wäre es m.E. ebenso falsch, die photianische Sicht als „caesaropapistisch“ (s.o.) zu bezeichnen, wie die gängige Etikettierung der augustininischen Zwei-civitates-Lehre als „theokratisch“ oder „hierokratisch“ auf einem fundamentalen Mißverständnis derselben basiert.

Ich frage zum Schluß: Worin besteht die besondere *Leistung* und die besondere *Schwäche* des augustininischen Ansatzes im Blick auf die Frage: Religion und Politik? Und ich antworte: Eine besondere Leistung Augustins scheint mir in der Ablehnung, ja, Widerlegung der religiösen Verklärung des Politischen zu liegen (es geht „nur“ um die *pax Babylonica*, „nur“ um den „Frieden Babylons“, d.h. um ein „gewisses Maß an Willensübereinstimmung“ zwischen den Bürgern der beiden *civitates*). Die besondere Schwäche seines Ansatzes sehe ich dagegen darin, daß er „dem Kaiser nicht“ wirklich „gegeben“ hat, „was des Kaisers ist“ (vgl. Mk. 12, 16 mit Parallelen). Hochmittelalterliche „Kuralisten“ (Interessenvertreter der römischen Zentralverwaltung, der Kurie) wie Aegidius Romanus [ca. 1243-1316] und Papst Bonifaz VIII. [ca. 1235-1303] haben das bereits gespürt und – in produktivem Mißverständnis A.s – gegenüber der „weltlichen Gewalt“ behauptet, sie könne keine Gerechtigkeit im Bereich des Politischen gewährleis-

²⁷ Vgl. dazu bes. Brief 138, 9ff. (zum Verhältnis der Bergpredigt-Ethik und der politischen Ethik der Römer!).

ten, wie sie an sich unentbehrlich sei, es sei denn mithilfe der „geistlichen Gewalt“. Das ist, wie gesagt, ein Mißverständnis, da es A.s Ziel gerade war, die ciceronische Definition von Gemeinwesen (*res publica*) zu widerlegen und durch einen eigenen Definitionsversuch zu ersetzen, welcher, auf der *pax* (und nicht auf der *iustitia*) aufbauend, die Kooperation zwischen Christen und Nichtchristen im politischen Gemeinwesen ermöglichen soll. Doch auch ohne „kurialistische“ Brille wird man bei eingehenderer Analyse der augustinischen Position und ihrer einzelnen Bauelemente finden, daß sein Ansatz ohne Zulassung der „irdischen Gerechtigkeit Gottes“ oder der „bürgerlichen Gerechtigkeit“ nicht zu halten ist. Genau auf diesen Nenner ist im übrigen der „Fortschritt“ von A.s „Zwei-civitates“- hin zu Luthers „Zwei-Reiche- und/oder -Regimenten“-Lehre zu bringen. Und die gegenwärtigen Diskussionen um „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ im Rahmen des gleichnamigen „konziliaren Prozesses“ haben vielen (endgültig) die Augen dafür geöffnet, daß „Frieden“ ohne „Gerechtigkeit“ (nicht zuletzt gegenüber der Kreatur [*suum cuique* („Jedem das Seine“ und natürlich auch „Jeder das Ihre“!)], mithin auch ohne „Bewahrung der Schöpfung“) nicht dauerhaft zu haben ist!

Und wie fällt das Urteil über den Ansatz des Photios aus? Vereinfacht gesagt, so, daß sich die Schwäche des einen, Augustins, als die Stärke des anderen, des Photios, erweist und umgekehrt. Es ist eine Stärke der photianischen Position, daß er das „Wissen um die göttlichen und menschlichen Angelegenheiten“, zumindest aber „um Recht und Unrecht“, und damit auch um den „weisen Umgang mit der Gerechtigkeit“ (vgl. Titlos I, Kap. 6) keineswegs kirchlich okkupiert und somit ganz gewiß ebenso wenig wie Augustin „hierokratisch“ oder „theokratisch“ denkt. Überdies läßt er, wenn man genau hinsieht, die patriarchale (und damit die kirchliche) Gewalt (überhaupt) keineswegs strikt auf den rein geistlichen Bereich beschränkt sein²⁸.

Augustins „Zwei-civitates“-Lehre auf die heutige, „nachchristliche“ oder doch zumindest „nachkonstantinische“ Situation zu beziehen, fällt, zumal wenn man sie mit den Lutherschen Korrekturen versieht (s.o.), nicht sonderlich schwer²⁹; zumindest fällt es, meine ich, weniger schwer als eine Aktualisierung von K. Barths Gegenmodell der „Königsherrschaft Christi“³⁰, weil dieses Modell nur zu leicht in die Gefahr eines „theokratischen“ Mißverständnisses bei der Wahrnehmung der Weltverantwortung des Glaubens oder auch des „politischen Wächteramtes“ der Kirche geraten lässt. Augustins Kon-

²⁸ Gegen Albert Esser (wie oben, Anm. 14), 70, dessen Beitrag auch sonst problematische Behauptungen enthält, etwa was das Verhältnis Kaiser – Gesetz (68) oder aber was die Stellung des Thronos von Konstantinopel (71) anlangt; generell herrscht darin eine typisch „westliche“ Sichtweise vor. Vgl. dagegen lediglich Titlos III, Kap. 4. 8, mit Titlos II, Kap. 2 und bes. 3: – (III, 4) „Ureigene Aufgabe des Patriarchen ist es zu lehren, furchtlos alle Menschen, ob hoch oder niedrig, gleich zu behandeln, im Urteil gütig zu sein, entschlossen, die Widersätzlichen zu überführen, vor dem Kaiser ohne Scheu für die Wahrheit – und die Verteidigung der Dogmen einzustehen“. – (8) „Das Gemeinwesen besteht, (genau so) wie der Mensch, aus Gliedern und Teilen; die bedeutendsten und notwendigsten sind der Kaiser und der Patriarch. Deshalb beruhen der seelische und leibliche Frieden der Untertanen und ihre Wohlfahrt auf dem *uneingeschränkten* Einvernehmen und der Harmonie zwischen Erzpriestertum und Kaisertum“. – (II, 2) „Aufgabe des Kaisers ist es, in Güte die gegenwärtigen Güter zu schützen und zu bewahren, die verlorengegangenen durch unermüdliche Sorgfalt wiederzuerlangen, die fehlenden durch Weisheit, gerechte Siege und (entsprechende) Handlungsweisen zu erwerben“. – (3) „Ziel des Kaisers ist es, wohlzutun, weshalb er auch Wohltäter (εὐεργέτης) heißt. Bleibt er hinter dieser (Zielsetzung, nämlich der) Wohltätigkeit zurück, so scheint er nach Auffassung der Alten *den Charakter des Kaisertums zu verfälschen*“.

²⁹ Vgl. dazu noch einmal den nachdenklichen Aufsatz von Robert A. Markus (wie oben, Anm. 24).

³⁰ Vgl. bes. Karl Barths kleine Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“, zuerst erschienen in: Theologische Studien (Basel) 20, 1946.

zeption hingegen schließt zwar die Möglichkeit, daß Christen in „obrigkeitlicher Funktion“ sein, ja, daß sie sogar den Kaiserthron innehaben könnten, nicht aus³¹, ist aber an diese Voraussetzung mitnichten gebunden; sie hat zudem den Vorteil, daß sie der Macht der *Sünde* in Geschichte und Menschenwelt genügenden Respekt zollt (wie immer man zu den Details seiner „Ersündenlehre“ stehen mag). All das *scheint* bei Photios völlig anders zu sein; doch bin ich davon überzeugt, daß dieser Schein trügt. Trotz aller typisch „byzantinischer“ Zutaten (vgl. bes. Titlos II, Kap. 4. 5; Titlos III, Kap. 8. 9)³² bleibt nämlich die Verwurzelung seiner Konzeption in den Traditionen der Antike unübersehbar, so daß sie für eine behutsame „Fortschreibung“ in unsere gegenwärtigen Überlegungen hinein durchaus in Betracht käme. Das gilt wohl auch vom Prinzip der „Symphonie“, welches – nicht nur – nach Auffassung des orthodoxen Kanonisten Vlassios Phidas (Athen) für die orthodoxe Theologie als „kanonisch“ gelten muß³³. Aber auch die „byzantinischen“ Zutaten müssen – möglicherweise – insofern nicht *vollkommen* ausgeschlossen bleiben und preisgegeben werden, als man zumindest fragen kann oder gar muß, ob nicht auch ein moderner, weltanschaulich neutraler Staat mitsamt der Gesellschaft, die ihn trägt, offen bleiben muß für die Frage nach religiöser Verantwortung *und* nach einer „transzendenten“, transaktualen Begründung der in ihm geltenden ethischen Grundsätze. Oder, um mit dem bekannten deutschen Staatsrechtler und ehemaligen Bundesverfassungsrichter Ernst Wilhelm Böckenförde zu reden: der freiheitliche Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann. Das könnte im übrigen der bleibende Wahrheitskern auch der vielgescholtenen melanchthonischen Lehre von der „Obrigkeit“ als Wächterin über beide Tafeln des Dekalogs (*custodia utriusque tabulae*) sein³⁴.

³¹ Das war für ihn mehr als eine *theoretische* Möglichkeit; umso lehrreicher, wie er in *D. c. D. V 24* vom Ideal eines christlichen Kaisertums spricht: an der Antithetik von *civitas Dei* und *civitas terrena* ändert sich offensichtlich nichts!

³² (II, 4) „Der Kaiser ist verpflichtet, zuerst sämtliche Vorschriften der Heiligen Schrift, sodann die Beschlüsse der sieben heiligen (sc. ökumenischen) Synoden und schließlich die für recht erkannten (d. h. kodifizierten) Gesetze der Rhomäer (=Römer) zu verteidigen und einzuhalten“. – (5) Der Kaiser muß sich in Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit auszeichnen; er muß hervorragen durch seinen Eifer für Gott, sowohl was die Lehrbeschlüsse über die Trinität, als auch was die Dekrete bezüglich des Heilswerkes anlangt...“ – (III, 8) „Das Gemeinwesen besteht, (genau so) wie der Mensch, aus Gliedern und Teilen; die bedeutendsten und notwendigsten sind der Kaiser und der Patriarch...“ – (9) „Da der Konstantinopeler (Patriarchen-)Sitz durch die Gegenwart des Kaisertums ausgezeichnet ist, wurde er durch Entscheidung der heiligen Konzilien zum Ersten erklärt...“ – Hier irrt allerdings der gelehrte Patriarch. In Kanon 3 von Konstantinopel 381 wie später in dem sog. Kanon 28 von Chalkedon 451 ist nicht vom Primat Konstantinopels, sondern von seinem Ehreuvorrang *nach* demjenigen Altroms die Rede!

³³ Vlassios I. Phidas, *Droit Canon. Une perspective orthodoxe* (= *Analecta Chambesiana* 1), Chambésie 1998. Entscheidend ist für Ph. nicht zuletzt, daß dieses Prinzip allen Versuchen und Versuchungen ein Ende setze, die Kirche dem Staat unterzuordnen (ebd., 30). Nikos Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968, bes. 161-185 (hier: S. 177), bemerkt zur fortgeltenden Bedeutung des Symphoniagedankens: „Eine lokale Kirche, die das Prinzip der Symphonie zwischen Kirche und Staat akzeptiert hat, ist bereit, auch wieder in die Katakomben hinabzusteigen. Diese ‚Symphonie‘ bedeutet keine irenische, passive Beziehung zwischen Staat und Kirche, sondern vielmehr den Ausgangspunkt für eine unmittelbare, dynamische Teilnahme am konkreten Leben der Nation mit ihren immanenten, komplizierten Problemen, an denen die Kirche offen und freimütig Anteil nimmt, ohne das prophetische Wort der Bibel zu veruntreuen. Die ‚Symphonie‘ ist ein Zeichen des guten Willens der Kirche, die das Wort getreu verkündet und die geistliche Gemeinschaft durch das Gericht in der Liebe wieder herzustellen trachtet. Die Kirche weiß, daß diese ‚Symphonie‘ den Dualismus der Welt, die durch die Liebe Gottes erschaffen wurde und gleichzeitig in ihrer Autonomie betrogen wurde, nicht beseitigt. Der Staat ist in allen Nationen eines der Zeichen des Dualismus“.

³⁴ Vgl. hierzu etwa Martin Schuck, *Religion, Recht und Staat*. Ernst-Wolfgang Böckenfördes Staatslehre zwischen Rechts- und Religionsphilosophie, in: *Mitteilungen des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 51 (2000) 83-89.

Βασίλειος Ἀθ. Τσίγκος

Θεολογική Σχολή Α. Π. Θ., Θεσσαλονίκη

**Ἡ θέση τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων
καί τοῦ “πατριάρχου τῆς Δύσεως” στήν Καθολική Ἐκκλησία
καί ἡ ἐκκλησιολογία τῆς “κοινωνίας”
στήν ἐπιστολογραφία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου**

Vassilios A. Tsigkos, *The place of the patriarch of Jerusalem and the ‘patriarch of the West’ in the Catholic Church and the ecclesiology of ‘communion’ in the epistolography of Saint Theodore the Studite*: In the *first part* of this study we deal with the relation of Saint Theodore the Studite to the cities of Thessaloniki and Jerusalem. Having as our main source his massive epistolography, we discuss his views on the place of the patriarch of Jerusalem Thomas and the pope of Rome in the Church. Thomas is the “first” (primus) within the “pentarchy” of the patriarchs, in the so called “five-headed body of the Church” (πεντακόρυφον ἐκκλησιαστικόν σῶμα), where the pope belongs as well. — According to Theodore all the patriarchs are “equal”, in the “pentarchy”, the ecclesiological form of the Church’s life of the first millenium. Among them the pope is the first in “order and honour” for being the leader of the “Romaic Church”, “the patriarch of the West”. This title is the traditional one among others, which the pope uses ever since. However, its recent omission from the last edition (2006) of the “Annuario Pontificio”, puts more obstacles to the constant efforts for mutual understanding and sincere and fruitful theological dialogue between the Orthodox and the Roman-Catholic Church. — The *second part* of the study is related to the ecclesiology of “communion” and we make some comments on this central principle of theology. The concept of “communion” should apply to all the ecclesial institutions and it could greatly contribute, in a very positive and constructive way, to the discussions of the problem about the office of “primus” and the way of exercising it in the Catholic Church, with specific reference to the “primacy” of bishop of Rome, in terms of the ecumenical movement and the ecclesial rapprochement. The concept of “communion” may even place the stumbling block of the ecclesial unity, i.e. the “office” of the pope, in the traditional framework, which is the paradigm of the “pentarchy of the patriarchs”. In other words, the way of Church’s life during the first ten centuries. — In the *last section* we briefly discuss the rebeginning of the second phase of the Official Theological Dialogue between the Roman-Catholic and the Orthodox Church (Belgrade 18-25 September 2006), the official visit of pope Benedict 16th to Constantinople (30 November 2006) and the official visit of archbishop of Athens and all Greece Christodoulos to Rome (14 December 2006). These very important events it is hoped that will push forward the essential progress of this dialogue, which some time in the future may lead the two Churches to the full “communion” of faith and sacramental life.*

* Διευρυμένη μορφή εισηγήσεως (μέ ἀρχικό τίτλο: “Ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων στήν ἐπιστολογραφία Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου”) στό Ἐπιστημονικό Συνέδριο μέ θέμα “Χριστιανική Μακεδονία: Θεσσαλονίκη – Ἱεροσόλυμα”, πού διεξήχθη στό πλαίσιο τῶν ἐκδηλώσεων “Μ’ Δημήτρια” στή Θεσσαλονίκη ἀπό 4-6 Νοεμβρίου 2005.

Εἰσαγωγή

Μία ἀπό τίς μεγαλύτερες, ἄν ὄχι ἡ μεγαλύτερη φυσιογνωμία τῆς Ἐκκλησίας, κατὰ τίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ ὀγδόου καί τίς πρώτες τοῦ ἐνάτου αἰῶνα τοῦ ἱστορικοῦ τῆς βίου, ἦταν ὁ ὅσιος Θεόδωρος ὁ Στουδίτης (759-826)¹. Ὁ ἡγούμενος τῆς περιωνύμου μονῆς τῶν Στουδίου², ὁ σπουδαιότερος θεολόγος καί “διδάσκαλος τῆς εὐσεβείας”³, ὁ “σφοδρός συνήγορος καί στῦλος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως”⁴ καί ἐν Χριστῷ ζωῆς, κατὰ τή δεύτερη εἰκονομαχική περίοδο, εἶχε ἀναπτύξει ἰδιαίτερους δεσμούς τόσο μέ τή Θεσσαλονίκη ὅσο καί μέ τά Ἱεροσόλυμα.

Ὅσα ἀναπτύσσονται στό πρῶτο μέρος τῶν σελίδων πού ἀκολουθοῦν συνιστοῦν μία προσπάθεια, ἀδρομεροῦς διερευνήσεως καί ἐπισημάνσεως τοῦ συγκεκριμένου ἱστορικο-εκκλησιαστικοῦ πλαισίου, ἐντός τοῦ ὁποίου ὁ ἱερός πατήρ συνδέεται μέ τά δύο μεγάλα κέντρα τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία ἔχει ὡς κύρια πηγή μελέτης τά συγγράμματά του καί κυρίως τήν πληθωρική ἐπιστολογραφία του⁵. Ἐν πρώτοις θά παρουσιασθοῦν τά στοιχεῖα ἐκεῖνα πού συνδέουν τόν ἅγιο Θεόδωρο μέ τήν πόλη τῆς Θεσσαλονίκης. Προκειμένου στή συνέχεια νά γίνεи λόγος γιά τόν πατριάρχη Ἱεροσολύμων, θά ἀντλήσουμε πληροφορίες σχεδόν ἀποκλειστικά ἀπό τίς ἐπιστολές τοῦ ἱεροῦ πατρός.

Ἡ παρουσίαση τοῦ περιεχομένου τῶν ἐπιστολῶν, τίς ὁποῖες ἀπευθύνει πρὸς τόν πατριάρχη τῶν Ἱεροσολύμων, ἀλλά καί ὀρισμένων ἄλλων συναφῶν ἐπιστολικῶν πρωτίστως κειμένων του, θά φωτίσει, κατὰ τήν ἐκτίμησή μας, ἐπαρκῶς, τόσο τό ζήτημα τῶν δεσμῶν του μέ τήν ἁγία πόλη ὅσο καί ἓνα ἄλλο, ἐξίσου ἐνδιαφέρον καί ἀκανθῶδες ἐκκλησιολογικό ζήτημα, αὐτό τῆς θέσεως τοῦ λειτουργήματος τοῦ προκαθημένου τῆς, ὅπως καί τοῦ “πατριάρχου τῆς Δύσεως” στήν Καθολική Ἐκκλησία κατὰ τόν ἕνατο αἰῶνα τῆς πορείας τῆς στήν Ἱστορία. Ἡ διερεῦνση αὐτῆς μᾶς ὁδηγεῖ στήν τελευταία ἐνότητα τῆς μελέτης, ὅπου ἐπιχειρεῖται ἡ παρουσίαση κάποιων συνοπτικῶν ἀποτιμήσεών μας γιά τήν ἀποκαλούμενη ἐκκλησιολογία τῆς “κοινωνίας” καί ἀνιχνεύεται ἡ συμβολή τῆς διδασκαλίας τοῦ ἱεροῦ πατρός στήν ἀναπτυχθεῖσα συζήτηση περὶ τοῦ “πρώτου”, θέμα πού σχετίζεται ἄμεσα καί μέ τίς πρόσφατες ἐξελίξεις τοῦ ἐπαναρξαμένου θεολογικοῦ διαλόγου μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας.

1. Ὁ ἅγιος Θεόδωρος καί ἡ Θεσσαλονίκη

Ὁ ἅγιος Θεόδωρος συνδέθηκε ἰδιαίτερα μέ τήν Ἐκκλησία τῆς Θεσσαλονίκης. Ἐξαιτίας τῆς συνεχιζόμενης ἀντιδραστικῆς του στάσεως γιά τόν ἐπὶ μοιχεῖα δεύ-

¹ Γιά τό βίο καί τήν ἐκκλησιαστική δράση τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, βλ. *Βίος καί πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν καί ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου Μονῆς τῶν Στουδίου συγγραφεῖς παρὰ Μιχαήλ Μοναχοῦ*, PG 99, 233A-328B.

² Γιά τήν ἱστορία τῆς μονῆς βλ. H. Delahaye, “Stoudion-Stoudios”, *Analecta Bollandiana* 52 (1934), σσ. 64-65. R. Janin, “Στουδίον, τοῦ ἡ τῶν, Μονή”, *Θρησκευτική καί Ἡθική Ἐγκυκλοπαίδεια* τ. 11 (1967), σσ. 492-493. Ἀθ. Παλιούρα, “Ἡ μονή Στουδίου”, *Θεοδρομία* 3 (1999), σσ. 53-57.

³ *Ἀπολυτίκιον* ἐορτῆς τοῦ ἁγίου Θεοδώρου. Βλ. *Μηναῖον* Νοεμβρίου, ἔκδ. Φῶς, Ἀθῆναι 1977, σ. 129.

⁴ *Προσόμιον* γ' τοῦ Ἑσπερινοῦ τῆς ἐορτῆς. Βλ. *Μηναῖον* Νοεμβρίου, ὅπ. παρ., σ. 128.

⁵ Ἡ ἀρχική συλλογή τῶν ἐπιστολῶν, τίς ὁποῖες συγκέντρωσαν οἱ μαθητές τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, μέτα τό θάνατό του, ἀριθμοῦσε τουλάχιστον 1124 ἐπιστολές καταγεγραμμένες σέ πέντε βιβλία. Σήμερα ἔχει κυκλοφορήσει τό κείμενο 557 ἐν συνόλῳ ἐπιστολῶν σέ κριτική ἔκδοση. Βλ. Georgios Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae Series Berolinensis, volumen XXXI/ pars prior et pars altera), ed. H.-G. Beck, A. Kambylis, R. Keydell, ἔκδ. Walter de Gruyter, Berolini 1992.

τερο γάμο τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίνου τοῦ ΣΤ' (780-797), ὁ ἱερός πατήρ, ὡς ἡγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Σακκουδίωνος, μαζί μέ ἄλλους δέκα “τῶν ἐπισημοτάτων τῆς ἀδελφότητος”, συμπεριλαμβανομένου τοῦ ἀδελφοῦ του Ἰωσήφ, ἐξορίσθηκε τό ἔτος 797 στήν πόλη τῆς Θεσσαλονίκης⁶. Σέ ἐπιστολή του πρὸς τόν πνευματικό του πατέρα Πλάτωνα ἀφηγεῖται τό ταξίδι τους μέρα μέ τή μέρα πρὸς τήν πόλη τοῦ ἁγίου Δημητρίου, στήν ὁποία ἔφτασαν ἀνήμερα τοῦ Εὐαγγελισμοῦ, ἡμέρα Σάββατο, στίς δέκα τό πρωΐ⁷.

Σύμφωνα μέ μία παράδοση πού ἀκόμη διασώζεται⁸ ὁ Θεόδωρος καί ὁ Ἰωσήφ φυλακίσθηκαν σέ κάποιο οἶκημα, εὐρισκόμενο κοντά στήν περιοχή τοῦ σημερινοῦ Λευκοῦ Πύργου, τό ὁποῖο ἦταν προφανῶς τόπος φυλακίσεως, μαρτυριῶν καί βασανιστηρίων. Ἀπό ἓνα τροπάριο τῆς ἐορτῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου μπορεῖ κάποιος νά ὀδηγηθεῖ στή σκέψη ὅτι ἀπό κάποιο παράθυρο τοῦ τόπου κρατήσεώς τους οἱ φυλακισμένοι πατέρες ἀτένιζαν τό ναό τοῦ ἁγίου Δημητρίου καί κατά πᾶσα πιθανότητα προσεύχονταν στόν ἅγιο⁹.

Μέ τήν ἄνοδο τῆς Εἰρήνης τῆς Ἀθηναίας (780-795, 797-802) στόν αὐτοκρατορικό θρόνο τελείωσε ἡ πεντάμηνης περίπου διάρκειας πρώτη ἐξορία τοῦ ἱεροῦ πατρός (καί τῶν ἄλλων Σακκουδιτῶν πατέρων). Ὅπως μαρτυρεῖται, τό διάστημα αὐτό πέρασε πιό ἄνετα σέ σχέση μέ τίς ἄλλες δύο ἐξορίες του, γιατί οἱ συνθηκες κρατήσεώς του ἦταν σαφῶς ἡπιότερες. Ἀργότερα, περί τά τέλη τοῦ ἔτους 806 ἢ ἀρχές τοῦ 807, ὁ ἀδελφός του Ἰωσήφ ἀνῆλθε στόν ἀρχιεπισκοπικό θρόνο τῆς Θεσσαλονίκης, μέ τήν ὑποστήριξη τοῦ πατριάρχου Νικηφόρου¹⁰. Διασώζεται ἓνας ἱκανοποιητικός ἀριθμός ἐπιστολῶν, πού συνέγραψε καί ἀπέστειλε ὁ Θεόδωρος πρὸς τόν ἀδελφό του ἀρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης.

Σέ μία ἐπιστολή, γραμμένη εἴτε ἀπό τόν Ἰωσήφ εἴτε ἀπό τόν ἅγιο Θεόδωρο ἐξ ὀνόματος τοῦ ἀδελφοῦ του, δίνονται πληροφορίες γιά τήν ἐκλογή τοῦ Ἰωσήφ, ὅτι δηλαδή ἦταν ἐπιλογή τῶν ἴδιων τῶν Θεσσαλονικέων¹¹. Πέραν αὐτοῦ οἱ τελευ-

⁶ Βίος καί πολιτεία, ὅπ. παρ., PG 99, 253CD.

⁷ Ἐπιστολή ἀρ. 3 τῆς κριτικῆς ἐκδόσεως, ὅπ. παρ., στ. 104-105.

⁸ Ἡ πληροφορία γιά τήν παράδοση αὐτή προέρχεται ἀπό μία παλαιά ὁμιλία τοῦ μακαριστοῦ γέροντα Γαβριήλ Διονυσίου, πού ἔγινε στήν Ἑταιρία Μακεδονικῶν Σπουδῶν.

⁹ Στό πρῶτο τροπάριο τῶν αἰνῶν τῆς ἀκολουθίας τοῦ ἁγίου Δημητρίου διαβάζουμε: “Δεῦρο, μάρτυς Χριστοῦ, πρὸς ἡμᾶς σοῦ δεομένους, συμπαθοῦς ἐπισκέψεως καί ῥῦσαι κεκακωμένους, τυραννικαῖς ἀπειλαῖς καί δεινῇ μανίᾳ τῆς αἰρέσεως”. Βλ. Μηναιὸν Ὀκτωβρίου, ὅπ. παρ., σσ. 273-274. Εἶναι δύσκολο νά θεωρήσουμε ὅτι τό τροπάριο αὐτό ἀποδίδεται στόν ἅγιο Θεόδωρο καί τῇ συνοδείᾳ του. Ἀπό τό περιεχόμενό του μπορεῖ νά συμπεράνουμε ὅτι γράφηκε μεταγενέστερα ἀπό κάποιον Στουδίτη ὑμνογράφο καί ἀναφέρεται σέ διώξεις ἐξαιτίας τῆς ἀναζωπυρώσεως τῶν εἰκονομαχικῶν ἐρίδων, πιθανῶς ὅταν ὁ Θεόδωρος ἐξορίσθηκε (815) γιά τρίτη φορά σέ περιοχές τῆς Μικρᾶς Ἀσίας.

¹⁰ C. Van De Vorst, “La translation de Saint Théodore Studite et de Saint Joseph de Thessalonique”, *Analecta Bollandiana* 32 (1913), σσ. 39-40.

¹¹ Ἐπιστολή 23, στ. 18-19: “ἐλήλυθαν οἱ Θεσσαλονικεῖς, ἰκετεύοντες ὡς ἐκ πάσης τῆς πόλεως”. Μπορεῖ νά ὑποθέσουμε ὅτι οἱ Θεσσαλονικεῖς εἶχαν γνωρίσει τόν Ἰωσήφ, ὅταν δέκα χρόνια νωρίτερα εἶχε παραμείνει γιά πέντε μῆνες ἐξοριστος στήν πόλη τους. Στόν ἀρχιεπισκοπικό θρόνο τῆς Θεσσαλονίκης ὁ Ἰωσήφ παρέμεινε γιά τρία περίπου ἔτη, γιατί μέ τήν ἀναζωπύρωση τῆς ἀποκαλουμένης “μοιχειανικῆς” διαμάχης οἱ Στουδίτες πατέρες ἀντέδρασαν ἐναντίον τῆς μετριοπαθοῦς καί συμβιβαστικῆς πολιτικῆς τοῦ πατριάρχου Νικηφόρου, σχετικά μέ τήν ἀποκατάσταση τοῦ ἱερέως Ἰωσήφ, ὁ ὁποῖος εἶχε ἱερολογήσει τό δεύτερο ἐπὶ μοιχείᾳ γάμο τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίνου τοῦ ΣΤ'. Τελικά ὑποχρεώθηκαν νά ἐξορισθοῦν καί νά τεθοῦν σέ περιορισμό στά Πριγκηπόννησα τό 809. Ὅμως μέ τήν ἄνοδο στό θρόνο τοῦ Μιχαήλ Ραγκαβέ τό 811 οἱ Στουδίτες ἀφέθηκαν ἐλεύθεροι. Ὅσον ἀφορᾷ στόν Ἰωσήφ “εἶναι πιθανό, ἀλλ' ὄχι βέβαιο ὅτι ἀποκαταστάθηκε στήν ἔδρα του, ἂν καί κατά τόν νέο διωγμό ἀπό τόν Λέοντα Ε' (815) εὐρισκόταν στόν Ὀλυμπο τῆς Βιθυνίας”. Βλ. Π. Κ. Χρήστου, *Τό Ἀγιολόγιον τῆς Θεσσαλονίκης*, τ. Α', ἐκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Ἀγίας Θεοδώρας, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 349.

ταῖοι συνδέθηκαν καί δι' ἄλλου τρόπου μέ τόν ἅγιο Θεόδωρο, ἀφοῦ τόν τίμησαν ἰδιαίτερος, ἐάν ληφθεῖ ὑπόψη τό γεγονός ὅτι περισσότερο ἀπό ὁποιαδήποτε ἄλλη περιοχὴ εἰκονογραφήθηκε, ἤδη ἀπό τόν 14ο αἰώνα, σέ τρεῖς τουλάχιστον ναοὺς τῆς Ἁγίας Σοφίας, Ἅγιο Εὐθύμιο (τό παρεκκλήσιο ἐντός τοῦ ναοῦ τοῦ ἁγίου Δημητρίου) καί Ἅγιοι Ἀπόστολοι¹².

2. Οἱ ἐπιστολές τῆς τρίτης ἐξορίας

Ἀργότερα, καί μέ ἀφορμὴ τῇ σθεναρῇ καί πλήρως τεκμηριωμένῃ ἀντίδραση τοῦ ἁγίου Θεοδώρου στήν ἀναζωπύρωση τῆς Εἰκονομαχίας, τὴν ὁποία χαρακτήριζε ὡς “*χριστομάχο*” αἵρεση καί ἀνατροπὴ τῆς “*σωτηρίου οἰκονομίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*”¹³, ἀπό τόν αὐτοκράτορα Λέοντα Ε΄ τόν Ἀρμένιο (813-820), ἐξορίσθηκε γιὰ τρίτη φορά. Κατὰ τό διάστημα τῆς μακρόχρονης αὐτῆς ἐξορίας (Ἀπρίλιος 815-Ἰανουάριος 821), ὁ ἱερός πατὴρ συνέταξε ἑκατοντάδες μακροσκελεῖς ἐπιστολές (σῶζονται πάνω ἀπὸ τετρακόσιες), πού ἀπευθύνονταν πρὸς κάθε κατεύθυνση, πρὸς πνευματικούς ἀδελφούς καί φίλους του, ἀλλὰ ἐπίσης πρὸς αὐτοκράτορες, πάπες, πατριάρχες καί ἄλλες ἐπιφανεῖς προσωπικότητες τῆς ἐποχῆς του. Θὰ πρέπει νά σημειωθεῖ ἐδῶ, ὅτι οἱ ἐπιστολές τοῦ ἁγίου Θεοδώρου στό σύνολό τους ἀντικατοπτρίζουν μέ ἐπιτυχία τὴν ἐκκλησιαστικοπολιτικὴ κατὰστασι, μᾶς ἐπιτρέπουν νά ἀνασυνθέσουμε μία σειρά γεγονότων τῆς ἐποχῆς του καί, ἀναμφιβόλως, ἀποτελοῦν μία πολὺ ἀξιόπιστη ἱστορικὴ μαρτυρία καί ἓνα σημαντικὸ μνημεῖο πολιτισμοῦ τῆς δισχιλιετοῦς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως.

Οἱ συνεχεῖς καί ἐπίμονες προσπάθειές του εἶχαν ὡς κύριο σκοπὸ νά πληροφορήσει τοὺς συνομιλητές του γιὰ τὰ συμβαίνοντα στήν πρωτεύουσα, νά ἀναζητήσει βοήθεια καί νά προκαλέσει καί τίς λοιπές Ἐκκλησίες νά ἀντιδράσουν καί νά δραστηριοποιηθοῦν, προκειμένου νά γίνουν οἱ ἀπαραίτητες ἐνέργειες γιὰ τὴ σύγκληση Οἰκουμενικῆς Συνόδου, μέ σκοπὸ νά ἐπιλυθεῖ ὀριστικά τό πρόβλημα τῆς χριστολογικῆς αἰρέσεως, κατὰ τῶν ἱερῶν εἰκόνων. Εἶναι πάντως γεγονός ὅτι ἐν μέσω τοῦ εἰκονομαχικοῦ διωγμοῦ δέν ἀρκέσθηκε στίς ἐκκλήσεις του μόνο πρὸς τόν πάπα Ρώμης Πασχάλιο Α΄ (817-824), ἀλλὰ συνέγραψε καί ἀπέστειλε πλῆθος ἐπιστολῶν καί πρὸς πολλές ἄλλες σημαντικές προσωπικότητες καί ἀσφαλῶς πρὸς τοὺς λοιποὺς προκαθημένους τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, τοὺς ἄλλους πατριάρχες.

3. Οἱ ἐπιστολές πρὸς τόν πατριάρχη Ἱεροσολύμων¹⁴

Εἰδικότερα, πρὸς τόν πατριάρχη Ἱεροσολύμων μᾶς ἔχουν διασωθεῖ δύο ἐκτενεῖς ἐπιστολές τοῦ ἁγίου Θεοδώρου. Συγκεκριμένα, ἡ ἐπιστολὴ μέ ἀριθμὸ 276 τῆς κριτικῆς ἐκδόσεως, τὴν ὁποία ἔγραψε τό ἔτος 818 καί ἔστειλε μέ τόν “ἐπιστοληφόρον” Διονύσιο, ἀπευθύνεται πρὸς τόν πατριάρχη Ἱεροσολύμων Θωμᾶ μέ τόν ἐξῆς τίτλο: “*Τῷ τὰ πάντα ἀγιωτάτῳ πατρί πατέρων, φωστήρι φωστήρων, κυρίῳ μου δεσπότῃ πατριάρχῃ Ἱεροσολύμων, Θεόδωρος ἐλάχιστος πρεσβύτερος*

¹² Βλ. D. Mouriki, “The Portraits of Theodore Studites in Byzantine Art”, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 20 (1971) σ. 272. Γιά τοὺς δεσμούς τοῦ ἁγίου Θεοδώρου μέ τὴν πόλιν τῆς Θεσσαλονίκης, βλ. Κ. Μπόνη, *Οἱ ἅγιοι Κύριλλος καί Μεθόδιος, οἱ τῶν Σλάβων Ἀπόστολοι, καί ἡ βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Ἀθῆνα 1969.

¹³ Ἐπιστολὴ 71, στ. 18-19.

¹⁴ Γιά τό περιεχόμενο τῶν ἐπιστολῶν πρὸς τόν πατριάρχη Ἱεροσολύμων, βλ. Β. Ἀθ. Τσίγκου, *Ἐκκλησιολογικὲς θέσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Αὐθεντία καί πρωτεῖο*, ἐκδ. Ὁρθόδοξος Κυψέλη, Θεσσαλονίκη 1999, σσ. 287-291. Γιά τὴν πραγμάτευση τοῦ θέματος τῆς παρούσας μελέτης, κατ’ ἀνάγκη, κάποιες ἀναφορές ἐπαναλαμβάνονται καί ἐδῶ.

καί ἡγούμενος τῶν Στουδίου¹⁵. Ἀφοῦ τόν προσφωνεῖ “ἀποστολική μακαριωτάτη κορυφή”¹⁶, προχωρεῖ στήν περιγραφή ἑνός νοεοῦ ταξιδιοῦ πρὸς ὅλους τοὺς Ἁγίους Τόπους¹⁷.

Στά συγγράμματα τοῦ ἱεροῦ πατρὸς ἐμφανίζονται συχνά ὑπερβολικὲς ἐκφράσεις καί ἀναφορές, πού δημιουργοῦν ἰδιαίτερες ἐριμνευτικὲς δυσκολίες. Ἀπευθυνόμενος πρὸς τόν πατριάρχη, γράφει μὲ ἐκφράσεις παρόμοιες μὲ αὐτές πού εἶχε χρησιμοποιήσει γράφοντας καί πρὸς τοὺς πάπες Ρώμης, Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας “ὦ, πηλίκων καί φρικτῶν σεβασμάτων ἡ τῆς σῆς μακαριότητος ὑπάρχει κορυφή, σὺ πρῶτος πατριαρχῶν, κἂν πεντάξοις τῷ ἀριθμῷ οὗ γάρ ὁ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν¹⁸ καί τῶν ὅλων ἀρχιερεῦς καί ἐγεννήθη καί ἔδρασε τὰ θεουργὰ πάντα καί ἔπαθεν καί τέθαπται καί ἀνέστη καί ἔζησε καί ἀνελήφθη, ἐκεῖ δηλονότι τό ὑπεραίρον ἀπάντων ἀξίωμα”¹⁹. Στό παράθεμα αὐτό ἐμφανίζεται νά ἀποδίδει κάποιο πρωτεῖο στόν πατριάρχη Ἱεροσολύμων²⁰. Μποροῦμε νά ἀναγνωρίσουμε πῶς τὰ αἰσθήματα ἐκτιμήσεως καί σεβασμοῦ πρὸς τό πρόσωπο τοῦ πατριάρχου τῶν Ἀγίων Τόπων εἶναι εἰλικρινή καί γνήσια, χωρίς ὅμως αὐτό νά σημαίνει πῶς, πέραν αὐτῶν τῶν αἰσθημάτων του, ἐκφράζει κάτι διαφορετικό ἢ πρωτότυπο μὲ συγκεκριμένη ἐκκλησιολογικὴ σημασία, σχετικὰ μὲ τὴ θέση τοῦ λειτουργήματος τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων στήν Καθολικὴ Ἐκκλησία. Ἀλλωστε, ἡ ἁγία αὐτὴ πόλη, ὡς τόπος ὅπου συνέβησαν ὅλα τὰ θαυμαστά γεγονότα τῆς ἐπὶ γῆς παρουσίας τοῦ Θεανθρώπου, ἀπολαμβάνει διαχρονικὰ καθολικοῦ καί ἀδιαμφισβήτητου σεβασμοῦ ἀπὸ τὰ πρῶτα ἡδη βήματα τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας²¹.

Ἐκεῖνο πού ἐνδιαφέρει ἐδῶ εἶναι ὅτι ὁ ἅγιος Θεόδωρος δέν ἀποκλίνει ἀπὸ τὴν ἀρχαία αὐτὴ παράδοση, ἀφοῦ θεωρεῖ τὰ Ἱεροσόλυμα “σεβαστοὺς τόπους”²² καί ἀποκαλεῖ, σέ ἄλλῃ συνάφεια, τὴ Σιών “μητέρα τῶν ἐκκλησιῶν”²³. Μὲ τό νά γράφει στόν πατριάρχη Ἱεροσολύμων ὅτι εἶναι “πρῶτος” ἀπὸ τοὺς πατριάρχες, παρὰ τό γεγονὸς πῶς ἀναφέρεται ὅτι “πεντάζει”, δηλαδή εἶναι πέμπτος στὴ σειρὰ τῶν “πρεσβείων”, αὐτό δέν σημαίνει ὅτι ἀπολαμβάνει κάποιο ἄλλο εἶδος πρωτεῖο ὑπεροχῆς, παρὰ μόνο ὁ ἱερός πατὴρ ἀποδίδει σέ αὐτόν κάποιο πρωτεῖο τιμῆς.

Στὴ συνέχεια τῆς ἐπιστολῆς κάνει λόγο γιὰ τό διωγμό, πού ἄναψε ἐξαιτίας τῆς αἰρέσεως τῆς Εἰκονομαχίας, τόν ὁποῖο ἀποκαλεῖ “προεισόδια τῆς τοῦ Ἀντι-

¹⁵ Ἐπιστολή 276, στ. 2-4. Ὁ ἅγιος Θεόδωρος ἀποκαλεῖ καί τόν Ἱεροσολύμων πατριάρχη. Ἀντιθέτως ὁ σύγχρονός του πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Νικηφόρος τοὺς μόνους τοὺς ὁποίους ἀποκαλεῖ πατριάρχες εἶναι ὁ πάπας τῆς Ρώμης καί ὁ Κωνσταντινουπόλεως, ἐνῶ γιὰ τοὺς ἄλλους χρησιμοποιεῖ τὴ διατύπωση οἱ ἄλλοι “θρόνοι”. Βλ. P. O’Connell, *The Ecclesiology of St Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople, Pentarchy and Primacy*, ἔκδ. Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta 194), Roma 1972, σ. 151.

¹⁶ Ἐπιστολή 276, στ. 7-8.

¹⁷ Ἐπιστολή 276, στ. 14-27.

¹⁸ Βλ. Α’ Πέτρ. 2, 25.

¹⁹ Ἐπιστολή 276, στ. 27-32.

²⁰ Ἐνδεικτικὰ βλ. Jean Guillaud, “L’Eglise d’Orient et la primauté romaine au temps de l’Iconoclasme”, *Istina* 21 (1976), σ. 50.

²¹ Σχετικὰ μὲ τό σταδιακὸ ἐκτοπισμὸ τῆς πόλεως τῶν Ἱεροσολύμων ἀπὸ τὴν Ρώμη, ὡς κέντρο τοῦ Χριστιανισμοῦ καί τῆ δημιουργία τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες, βλ. Βασιλείου Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία ἀπ’ ἀρχῆς μέχρι σήμερον*, ἔκδ. “Ἀστήρ”, Ἀθῆναι 1978, σσ. 282-284. C. L. Lee, ed., “Jerusalem and Rome”, *The problem of authority in the early Church*, Philadelphia 1966, σσ. 22-36. Βλ. Ἰω. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, τ. Α’, Ἀθῆναι 1994, σσ. 827-829.

²² Ἐπιστολή 276, στ. 16.

²³ *Μικρά Κατήχησις* 121 στό Ἅγιον Θεόδωρον Ἔργα, τόμος 2 *Μικρά Κατήχησις*, ἔκδ. Ὁρθόδοξος Κυψέλη, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 309.

χρίστου παρουσίας”. Ὁ σκληρότατος αὐτός διωγμός, ὁ “ἐλληνοειδέστατος” στρέφεται ἐναντίον τοῦ Χριστοῦ, τῆς Μητέρας του καί τῶν ἁγίων του. Στήν κυριολεξία κωμωδεῖται ἡ σεπτὴ εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ, οἱ δὲ εἰκονομάχοι ἔχουν “ναυαγήσει περὶ τὴν πίστιν”. Ὅλα τὰ συμβαίνοντα ἐξαιτίας τῆς αἰρέσεως χαρακτηρίζονται ὡς “μεταστοιχείωσις τῶν πάντων ἀθεωτάτη”. Γι’ αὐτό ἀναζητεῖται νά βρεθεῖ κάποιος νά ξυπνήσει τὸν Χριστό καί νά ἐπιτιμήσει τὴν πονηρὴ θάλασσα τῆς αἰρέσεως, ἀλλὰ δὲν βρίσκεται²⁴.

Μέ ἐπίκεντρο τὴν παύλεια διδασκαλία περὶ τῆς Ἐκκλησίας ὡς σώματος Χριστοῦ, ὁλοκληρώνει τὴν ἐπιστολὴ του μέ τὴν ἔκκληση, τὴν ὁποία ἀπευθύνει πρὸς τὸν πατριάρχη γιὰ συμπαράσταση καί ἀνάληψη κάποιας πρωτοβουλίας:

“Ἀλλὰ γενοῦ ἡμῖν εἷς τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃ μακαριώτατε, διύπνισον τὸν ἀκοίμητον ὀφθαλμόν, οἰκονομικῶς καθεύδοντα, ὅτι ἀπολλύμεθα τέλεον. εἴ πως καὶ ἄλλως ἐστὶ τι φάρμακον βοηθείας, ἱατρεῦσαι τοὺς ἡσθενηκότας ὡς ἐπιστήμων ἐπεύχθητι. ναί, δεόμεθα, ἀγιώτατε, ἀντιβολοῦμεν, παρακαλοῦμεν σοῦ ἔσμεν μέλη, ἐπεὶ οἱ πάντες πιστοὶ σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους²⁵. ἐπίτρεψον καὶ τοῖς ἄλλοις ἁγίοις πατράσιν ἡμῶν χεῖρα πρεσβευτικὴν ὀρέξαι, ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τό εἷς ἡμᾶς ἔλεος εἴῃ παρὰ θεοῦ²⁶.”

Λίγα χρόνια ἀργότερα, ὅταν κατέπαυσε ὁ εἰκονομαχικός διωγμός, ὁ Θεόδωρος γράφει μία δευτέρη ἐπιστολὴ μέ παραλήπτη καί πάλι τὸν πατριάρχη Ἱεροσολύμων Θωμᾶ. Στόν τίτλο τῆς ἐπιστολῆς ἀριθμ. 469, τὴν ὁποία ἔγραψε κατὰ τὴν τελευταία πενταετία τῆς ζωῆς του (821-826), γίνεται μία λιτὴ ἀναφορά στόν παραλήπτη της: “Θωμᾶ πατριάρχῃ Ἱεροσολύμων”. Ἀρχίζει μέ εὐχαριστίες γιὰ τοὺς ἐπαίνους πού ἀπηύθυνε πρὸς αὐτόν ὁ πατριάρχης, “ἡ κορυφαία μακαριότητα”, παρὰ τό γεγονός ὅτι, λόγῳ τοῦ “ἀποστολικοῦ βαθμοῦ” πού κατέχει, θά ἀρκοῦσε νά τοῦ εἶχε ἀποστείλει καί ἓνα μόνο ἀπλό χαιρετισμό²⁷. Νά σημειωθεῖ ἐδῶ ὅτι δὲν παραλείπει νά ὑπογραμμίσαι τὴν ἀποστολικότητα τῆς Ἐκκλησίας τῶν Ἱεροσολύμων.

Στὴ συνέχεια τῆς ἐπιστολῆς ἐκφράζει τὴ δυσαρέσκεία του γιὰ τὴν ἀδιάφορη στάση τοῦ πατριάρχου, γιατί στήν προηγούμενη ἔκκλησή του γιὰ βοήθεια αὐτός δὲν εἶχε δραστηριοποιηθεῖ στό ἐλάχιστο ἢ ὅσο θά ἀνέμενε ὁ Θεόδωρος²⁸, σύμφωνα μέ τὸν ὁποῖο, ὅταν ἡ αἵρεση ἐκόχλαζε μέχρι τοῦ σημείου τῶν διωγμῶν, ἐκεῖνοι πού κατεῖχαν “ὑψηλοὺς θρόνους”, ὡς ἀληθινοὶ σύμμαχοι τοῦ πνεύματος (τοῦ ἰδίου δηλαδή φρονήματος) καί ὡς ἔμπλεοι τῶν ἀποστολικῶν ὑποθηκῶν, θά

²⁴ Ἐπιστολὴ 276, στ. 34-81.

²⁵ Βλ. Α΄ Κορ. 12, 27.

²⁶ Ἐπιστολὴ 276, στ. 82-89. Ἡ ἐπικινδυνότητα τῆς χριστολογικῆς αἰρέσεως τῆς Εἰκονομαχίας ἀπαιτεῖ τὴ δραστηριοποίησις “πολλῶν προσώπων” καί βεβαίως πλήρη καί ἀκριβὴ γνώση τῶν ἀπόψεων καί τῶν δύο πλευρῶν. Γι’ αὐτό μαζί μέ τὴν ἐπιστολὴ του στέλνει στόν πατριάρχη κάποιες ἐπιπλέον πληροφορίες, σχετικὰ μέ τίς ἀπόψεις τῶν αἰρετικῶν “ἐν τετραδίοις” καί τὰ ἐπιχειρήματα πού ἀντικρούουν “τὰ δόγματα τῶν ἀθέων”. Ὁ πατριάρχης ὀφείλει νά συνδράμει “πρὸς διάδοσίν” τους, προκειμένου νά ἐνημερωθοῦν καί πολλοὶ ἄλλοι γιὰ τὰ συμβαίνοντα στήν Ἐκκλησία. Ὁπ. παρ., στ. 92-99.

²⁷ Τὰ ἐγκώμια, ὅπως λέγει ὁ ἱερός πατὴρ, δὲν ἁρμόζουν σέ μένα, ἀλλὰ στόν “θεσπεσιώτατο ἡμῶν ἀρχιεπίσκοπο”, ἐννοώντας τὸν ἐξόριστο πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Νικηφόρο, τὸν ὁποῖο ἀναγνωρίζει πλέον ὡς ἀληθινὸ του πατριάρχη. Ἐπιστολὴ 469, στ. 2-11.

²⁸ Συγκεκριμένα, ὅπως γράφει χαρακτηριστικὰ στόν πατριάρχη Θωμᾶ, ὁ μόνος τρόπος γιὰ νά γνωρίσουμε τό “σύμψυχον καὶ ὁμόγνωμον” μέ ἡμᾶς, θά ἦταν τό νά ξεχωρίσεις τὸν ἑαυτὸ σου ἀπὸ ὅλους ὅσοι (ὅποιοι καὶ ἂν εἶναι αὐτοὶ) αὐτομόλησαν πρὸς τοὺς ἐναντίους. Ἐπιστολὴ 469, στ. 14-16. Ἀπὸ τὴν ἐπισήμανση αὐτὴ μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ὅτι τόσο οἱ ἀπεσταλμένοι τῶν εἰκονομάχων, ὅσο καὶ αὐτοὶ τοῦ Θεοδώρου εἶχαν προφανῶς φθάσει στὰ Ἱεροσόλυμα, ὅπου ὁ πατριάρχης τοὺς δέχθηκε καί τοὺς ἄκουσε, χωρὶς ὅμως νά θελήσει νά πάρει ξεκάθαρη θέση ὑπὲρ τῆς μίας ἢ τῆς ἄλλης πλευρᾶς.

ἔπρεπε νά συγκινηθοῦν “φιλαδέλφως” καί νά τείνουν χέρι βοηθείας “συμπαθοπρεπῶς” σέ ὅσους ἀγωνίζονταν γιά τήν ἀλήθεια τῆς πίστεως²⁹.

Ὁ ἱερός πατήρ ἐνδυναμώνει τήν ἐπιχειρηματολογία του γιά βοήθεια θεμελιώνοντάς την καί πάλι στή διδασκαλία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου περὶ τῆς Ἐκκλησίας ὡς σώματος Χριστοῦ: “εἴτε γάρ, φησί, πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τά μέλη, εἴτε δοξάζεται ἐν μέλος, συγχαίρει πάντα τά μέλη”³⁰. Γιά νά ἀποφύγει ὅποιαδήποτε ἐνδεχόμενη παρερμηνεία τῆς φράσεώς του “τούς τῶν ὑψηλῶν θρόνων ἐξόχους”, ὥστε νά θεωρηθεῖ ὅτι ἀποδίδει πρωτεῖο ὑπεροχῆς σέ κάποιον ἀπό τούς πατριάρχες, σπεύδει νά διευκρινίσει τήν ἐννοιά της μέ σαφέστατο καί λίαν κατηγορηματικό τρόπο, ὅτι κεφαλή ὁλοκλήρου τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος εἶναι ὁ Χριστός “κεφαλῆς δηλαδή οὔσης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Κυρίου καί Θεοῦ ἡμῶν”³¹.

Πάντως, σέ ἀντίθεση μέ τήν ἀδιαφορία καί οὐδέτερη στάση τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων Θωμᾶ, ὅπως καί τῶν πατριαρχῶν Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας, ὁ Θεόδωρος γνωστοποιεῖ τήν ἔστω καί μικρή βοήθεια (“σμικρά ροπή”), τήν ὁποία ἔλαβε ἀπό τόν πάπα Ρώμης Πασχάλιο Α΄³². Σέ σύγκριση μέ τή στάση τῶν πατριαρχῶν Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας καί Ἱεροσολύμων, ὁ “ἀποστολικός” πάπας τῆς Δύσεως³³ εἶχε τουλάχιστον προσφέρει μία κάποια συμπαράσταση καί βοήθεια, ἔστω καί κατά πολύ μικρότερη τῆς ἀναμενόμενης. Στό πλαίσιο αὐτό ἐρμηνεύεται καί ἡ προτροπή τοῦ Θεοδώρου στήν προηγούμενη ἐπιστολή πρὸς τόν Ἱεροσολύμων νά δραστηριοποιηθεῖ, ἔτσι ὥστε μέ τίς ἐνέργειές του νά γίνει ἕνας ἀπό τούς δώδεκα Ἀποστόλους³⁴.

Στίς ἐκκλησίες του πρὸς τούς πατριάρχες, συμπεριλαμβανομένου τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων, ὁ ἅγιος Θεόδωρος ἐπιζητεῖ ἐπίμονα νά συνδράμουν γιά τήν ἐνεργοποίηση τοῦ συνοδικοῦ θεσμοῦ καί τήν σύγκληση Οἰκουμενικῆς Συνόδου, προκειμένου νά καταδικασθεῖ, μέ τόν πλέον ἐπίσημο καί κατηγορηματικό τρόπο, ἡ αἵρεση τῆς Εἰκονομαχίας ἀπό ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία. Ὅπως ἐπισημαίνει στόν πατριάρχη Θωμᾶ, μπορεῖ βεβαίως νά πέρασε ὁ χειμῶνας τῶν διωγμῶν καί τῶν ἐξοριῶν, ἀλλά δέν ἔχει φθάσει ἀκόμη ἡ ποθούμενη ἀνοιξη³⁵, δηλαδή δέν ἔχει καταδικασθεῖ μέ τόν ὀριστικό τρόπο πού θά ἔπρεπε ἡ Εἰκονομαχία, ἐννοώντας τήν καταδικαστική ἀπόφαση μίας ἀναμενόμενης νά συγκληθεῖ Οἰκουμενικῆς Συνόδου.

Ἡ ἀνάληψη μία τέτοιου εἶδους πρωτοβουλίας, πού θά ὀδηγοῦσε στήν ἀντιμε-

²⁹ Ἐπιστολή 469, στ. 18-21.

³⁰ Α΄ Κορ. 12, 26.

³¹ Ἐπιστολή 469, στ. 21-24.

³² Πρόκειται γιά ἕνα προφορικό μήνυμα ἐνθαρρύνσεως, πού ἔλαβε ἐκ μέρους τοῦ πάπα (“χρηστάς ἐλπίδας ἥνεγκαν” οἱ ἀπεσταλμένοι του) καί ἀργότερα γιά μία ἐπιστολή, στήν ὁποία ὁ πάπας ὑποστήριξε τό ὀρθόδοξο δόγμα γιά τίς εἰκόνες, μέ παραλήπτη τόν αὐτοκράτορα Λέοντα Ε΄. Ἡ ἐπιστολή αὐτή πρέπει νά γράφηκε γιά τόν πάπα Πασχάλιο ἀπό Ἑλλήνες ἐξορίστους στή Ρώμη, ἀλλά τελικῶς δέν ἔφθασε ποτέ στόν παραλήπτη της. Σέ ἀρκετές ἐπιστολές ἀναφέρεται στά ἀποτελέσματα τῶν ἐκκλησιῶν του πρὸς τόν ἐπίσκοπο τῆς Ρώμης, τόν πάπα Πασχάλιο Α΄. Βλ. ἐπιστολή 406, 407, 469, στ. 25-29.

³³ Ἐπιστολή 469, στ. 25.

³⁴ Ἐπιστολή 276, στ. 82.

³⁵ Αὐτός εἶναι ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ζητᾶ ἀπό τόν πατριάρχη νά προσεύχεται, προκειμένου νά ἐκτραπεῖ ἡ “λαοπλάνος αἵρεσις” καί νά ἀνάψει ὁ ἥλιος τῆς ὀρθοδοξίας. Ἐπιστολή 469, στ. 34-36· 53-54. Σέ ἄλλη ἐπιστολή, γραμμένη τό 821, σημειώνει “τοῦ χειμῶνος παρελθόντος οὐ τέλεον ἔαρ”. Ἐπιστολή 419, στ. 20. Σέ ἄλλη ἐπιστολή, γραμμένη τό 826 λίγους μόνο μῆνες πρὶν τό θάνατό του, σημειώνει πὼς δέν εἶχε ἀκόμη βρεθεῖ τό κατάλληλο πρόσωπο γιά νά ξυπνήσει τόν Χριστό, προκειμένου νά γαληνέσει ἡ Ἐκκλησία Του. Φαινόταν πὼς ὁ “Χριστός ἔτι καθεύδει”. Ἐπιστολή 542, στ. 37.

τώπιση καί ἐπίλυση ἑνός σοβαρότατου ἐκκλησιαστικοῦ προβλήματος, δέν θά μποροῦσε παρά νά προέλθει ἀπό ἐκκλησιαστικές προσωπικότητες, καί αὐτές εἶναι τῶν προκαθημένων, τῶν πέντε πατριαρχῶν τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι προφανές ὅτι ἐδῶ τόν ἱερό πατέρα τόν ἐνδιαφέρει πρωτίστως νά συγκληθεῖ σύνοδος καί νά σταματήσει ἡ συνέχιση τῶν εἰκονομαχικῶν ἐρίδων καί ὅχι ποιός ἔχει τήν πρωτοβουλία, προκειμένου νά γίνουν οἱ ἀπαραίτητες κανονικές ἐνέργειες γιά τή σύγκληση Οἰκουμενικῆς Συνόδου.

4. Ἡ θέσις τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων στήν Καθολική Ἐκκλησία

Ἡ Ἐκκλησία ἀρθρώνεται μέ συγκεκριμένη ἱεραρχική διαβάθμιση λειτουργημάτων. Ὅλα ὅσα γίνονται στήν Ἐκκλησία θά πρέπει νά ἀκολουθοῦν τήν παύλεια προτροπή “*εὐσχημόνως καί κατὰ τάξιν γινέσθω*”³⁶. Ἄλλωστε φαινόμενα ἀναρχίας καί ἀταξίας δέν χωροῦν στήν Ἐκκλησία, καθώς “*πάν τό ἀκέφαλον καί ἀναρχον, ἄτακτον καί στασιῶδες*”³⁷. Οἱ ἐκκλησιαστικοί προϊστάμενοι μεγάλων γεωγραφικῶν περιφερειῶν, δηλαδή τῶν πατριαρχείων, εἶναι συγχρόνως οἱ αὐθεντικοί δέκτες, οἱ ἐγγυητές καί οἱ μεταδότες τῆς πληρότητας τῆς λειτουργίας τῆς ἐπισκοπῆς καί ἐκφράζουν τήν ἀδιάκοπη συνέχεια τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως καί ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ θέσις τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων κατά τόν ἕνατο αἰῶνα τῆς ἱστορικῆς πορείας τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως μαρτυρεῖται σέ ἀναφορές τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, εἶναι ἀσφαλῶς ἐντός τοῦ θεσμοῦ τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Ὁ ἱστορικός καί κανονικά καθορισμένος θεσμός τῆς πενταρχίας καθορίσθηκε μέ ἀποφάσεις κυρίως τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καί συγκεκριμένα μέ τόν 6ο κανόνα τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς, τόν 3ο κανόνα τῆς Β΄ Συνόδου, τόν 28ο κανόνα τῆς Δ΄ Συνόδου τῆς Χαλκηδόνος καί τόν 36ο τῆς Πενθέκτης Συνόδου. Σύμφωνα μέ τόν τελευταῖο κανόνα ὁρίσθηκε ὡς “*πρῶτος*” στήν τάξη καί τήν τιμή ὁ πατριάρχης Ρώμης, ὡς δεύτερος (“*μετ’ ἐκείνον ὑπάρχοντα*” καί “*τῶν ἴσων ἀπολαύειν πρεσβείων*”) ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, “*μεθ’ ὃν ὁ τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλουπόλεως ἀριθμείσθω θρόνος, εἶτα ὁ τῆς Ἀντιοχείων, καί μετὰ τοῦτον ὁ τῆς Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως*”³⁸.

Ὁ θεσμός τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν ἀποτελεῖ τή συλλογική-πενταμελή ἐκφραση τοῦ “*πρώτου*” τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι ἱστορικό δημιούργημα καί ἀναπόσπαστο μέρος τῆς δομῆς τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας τῆς πρώτης χιλιετίας καί λειτουργεῖ ἐντός τοῦ πλαισίου τῆς συνοδικότητάς της. Ὅσον ἀφορᾷ στήν πρώτη λειτουργία τοῦ θεσμοῦ τῆς πενταρχίας αὐτή δέν ἔγινε τόσο καθυστερημένα, ὅπως ὑποστηρίχθηκε (κατά τήν Ε΄ Οἰκουμενική Σύνοδο, στήν ὁποία καθορίσθηκε ὁ κανονικός τρόπος συγκλήσεως καί συγκροτήσεως τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων), ἀλλά “*ἤδη πρό τῶν διοικητικῶν ἀποφάσεων τῆς Δ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου λειτούργησε ἐπὶ τῇ βάσει τῆς διαμορφωθείσης συνθηθείας*”³⁹.

Στίς ἀρχές τοῦ 9ου αἰῶνα ὁ σπουδαιότερος ὑπέρμαχος τῆς πενταρχικῆς ιδέας ἀναμφιβόλως εἶναι ὁ Θεόδωρος Στουδίτης. Οἱ ἀναφορές του γιά τήν πε-

³⁶ Α΄ Κορ. 14, 40. Βλ. καί Ἐπιστολή 69, στ. 38· Ἐπιστολή 208, στ. 17.

³⁷ Ἐπιστολή 368, στ. 16-18.

³⁸ Ἰω. Ν. Καρμίρη, *Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τ. Ι. Αθήναι 1960, σ. 232. Βλ. σχετικά γιά μία πλήρως τεκμηριωμένη παρουσίαση Βλ. Ἰω. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, ὅπ. παρ., σσ. 831-840. Γιά τό θεσμό τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν, βλ. σσ. 855-863 καί βιβλιογραφικές ἀναφορές στή σ. 804.

³⁹ Βλ. Ἰω. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, ὅπ. παρ., σ. 859.

νταρχία τῶν πατριαρχῶν ἔχουν ὡς χρονική ἀφετηρία τήν τρίτη ἐξορία του. Σύμφωνα μέ τή διδασκαλία του, οἱ πέντε πατριάρχες συγκροτοῦν ἓνα “*πεντακόρουφον σῶμα*”, τό ὁποῖο ἐκφράζει τήν Καθολική Ἐκκλησία. Νά σημειωθεῖ ὅτι στούς πέντε πατριάρχες συμπεριλαμβάνει καί τόν ἐξόριστο πατριάρχη Νικηφόρο καί ὄχι τόν εἰκονομάχο πατριάρχη Θεόδοτο Μελισσηνό (815-821). “*Τό πεντακόρουφον σῶμα τῆς Ἐκκλησίας*”⁴⁰, ἀποτελεῖ γιά τόν ἱερό πατέρα τό ὑπέρτατο καί ἀσφαλέστερο κριτήριο τῆς ἀλήθειας γιά τήν ὀρθοδοξία τῆς πίστεως καί ζωῆς, πάντοτε ὅμως ἐντός τῶν πλαισίων τῆς συνοδικότητας τῆς Ἐκκλησίας⁴¹. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ὅταν οἱ αἵρετικοί μέ τίς ἀπόψεις τους ἐναντιώνονται στήν ὀρθόδοξη πίστη καί ζωή, τελικά, οἱ ἴδιοι ὁδηγοῦνται σέ διάσπαση καί χωρισμό ἀπό τήν ὑπόλοιπη Ἐκκλησία, ἡ ὁποία στό ἀνώτατο ἱεραρχικά ἐπίπεδο ἐκφράζεται ἀπό τοὺς κατέχοντες “*ὑψηλοὺς θρόνους*”, τοὺς πέντε πατριάρχες, “*τό πεντακόρουφον ἐκκλησιαστικόν σῶμα*”⁴².

Τό σημεῖο ἐκεῖνο πού ἔχει ἰδιαίτερη σημασία εἶναι ὅτι στίς παραπάνω ἀναφορές τοῦ Θεοδώρου δέν καθορίζονται ἀκριβῶς τά πρεσβεῖα τῶν πατριαρχῶν, δηλαδή ἡ θέση τοῦ λειτουργήματος τοῦ “πρώτου” στήν τάξη καί τήν τιμή σέ σχέση μέ τοὺς ἄλλους πατριάρχες. Πάντως, ἀπό τή στιγμή κατὰ τήν ὁποία οἱ πέντε πατριάρχες ἐκφράζουν τήν πίστη καί ζωή τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἡ συμμετοχή ἢ ἡ ἀντιπροσώπευση καί ἀπό τοὺς πέντε ἀποτελεῖ ἓνα ἀπό τά οὐσιαστικά κριτήρια, τόσο γιά τή σύγκληση τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, ὅσο καί γιά τήν ἐγκυρότητα, τήν ἀναγνώριση καί τήν ἀποδοχή (*receptio*) τῶν ἀποφάσεων τους⁴³. Οἱ ἀποφάσεις τῶν πέντε πατριαρχῶν εἶναι δεσμευτικές μόνο ὅταν αὐτές γίνονται δεκτές ἀπό ὁλόκληρο τό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως ἐκφράζεται στή μακραίωνη ζωή της μέ τή μαρτυρία ὅλων τῶν ἀπ’ αἰῶνος ἀγίων της. Γι’ αὐτό καί ἡ συμμετοχή τῶν ἐπισκόπων τῆς Ἐκκλησίας σέ μία Οἰκουμενική Σύνοδο δέν εἶναι τίποτε λιγότερο, παρὰ ἡ αὐθεντική ἐκδήλωση τῆς συνοδικῆς της συνειδήσεως. Μέ ἄλλα λόγια εἶναι ἡ φανέρωση ὁλοκληρίου τῆς ἀνά τήν Οἰκουμένη Ἐκκλησίας “ἐν συνόδῳ”.

Ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων ἀναφέρεται ρητά σέ μία ἀκόμη ἐπιστολή τοῦ ἀγίου Θεοδώρου γραμμένη τό ἔτος 823. Ἡ ἐπιστολή ἀριθμ. 478 ἀπευθύνεται στόν σακελλάριο Λέοντα, ὡς ἀπάντηση τοῦ Θεοδώρου στόν ἀπεσταλμένο τοῦ αὐτοκράτορα Μιχαήλ Β΄, μέ σκοπό νά δεχθεῖ ὁ ἐξόριστος ἱερός πατήρ τήν αὐτοκρατορική πρόσκληση καί νά διεξαχθεῖ μία διαλογική συζήτηση μεταξύ ὀρθοδόξων καί εἰκονομάχων, ὥστε νά διευθετηθεῖ μέ αὐτό τόν εἰρηνικό τρόπο τό χρονίζον πρόβλημα τῆς Εἰκονομαχίας. Στήν ἀπάντησή του ἐπισημαίνει ὅτι ἡ ἀρμοδιότητα γιά τήν ἀντιμετώπιση δογματικῶν θεμάτων δέν ἀνήκει στοὺς κοσμι-

⁴⁰ Ἐπιστολή 406, στ. 27-28.

⁴¹ Περισσότερα βλ. Β. Ἀθ. Τσίγκου, “Ἡ λειτουργία τοῦ συνοδικοῦ θεσμοῦ κατὰ τή δεύτερη εἰκονομαχική περίοδο”, *Θεολογία* 73, 2 (2002), σσ. 551-584, καί εἰδικά στή σ. 576, ὅπου ἡ σχετική βιβλιογραφία γιά τό θεσμὸ τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν.

⁴² Ἐπιστολή 407, στ. 20-24. Οἱ δύο τελευταῖες ἐπιστολές γράφηκαν τό 819. Σέ ἄλλη ἐπιστολή, γραμμένη τό 823, σημειώνεται ὅτι ἡ μικρά “*μερίδα*”, πού ἐνστερνίσθηκε τίς εἰκονομαχικές ἀπόψεις, ἀποκόπηκε ἀπό τά ἄλλα τέσσερα πατριαρχεῖα καί συνεπῶς ἀπό τήν Καθολική Ἐκκλησία. Βλ. Ἐπιστολή 478, στ. 72.

⁴³ Βλ. Ἐπιστολή 416, στ. 48-53, πού ἀναφέρεται στήν περίπτωση τῆς Συνόδου τῆς Ἱερείας τό 754. Τό γεγονός πῶς οἱ πέντε πατριάρχες ἢ ἀντιπρόσωποι τους δέν μετεῖχαν σέ αὐτή τή Σύνοδο θεωρήθηκε ἄρκετό γιά τήν ἐξουδετέρωση τοῦ κύρους τῶν εἰκονομαχικῶν τῆς ἀποφάσεων. Ἐξάλλου, ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιά νά συγκληθεῖ Οἰκουμενική Σύνοδος εἶναι ἡ συμφωνία ὅλων τῶν πατριαρχῶν τῆς Ἐκκλησίας, κατὰ τή συνοδική τάξη, ἡ ὁποία ὁρίζει “*μη δεῖν γενέσθαι ποτέ σύνοδον οἰκουμενικήν παρεκτός συμφωνίας τῶν λοιπῶν ἀγνωτῶν πατριαρχῶν*”. Βλ. *Mansi* τ. 12, 991.

κούς ἄρχοντες, ἀλλά ἀποκλειστικά καί μόνο στούς “ἐντεταλμένους” τῆς Ἐκκλησίας, στούς διαδόχους τῶν Ἀποστόλων·

“οὐδέ γάρ περί βιωτικῶν καί σαρκικῶν ὁ λόγος, ὧν βασιλεὺς τό κράτος ἔχει τοῦ κρίναι καί τό βιωτικόν κριτήριον, ἀλλά περί θείων καί οὐρανίων δογμάτων, ὃ ἄλλοις οὐκ ἐπιτέτραπται ἢ ἐκείνοις, οἷς φησιν αὐτός ὁ θεός λόγος· ὅσα ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ, καί ὅσα ἂν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ⁴⁴. τίνες δὴ οὗτοι οἱ ἐντεταλμένοι; ἀπόστολοι καί οἱ τούτων διάδοχοι. τίνες δ’ οὖν οἱ διάδοχοι; ὁ τῆς Ῥωμαίων νυνὶ πρωτόθρονος, ὁ τῆς Κωνσταντινουπόλεως δευτερεύων, Ἀλεξανδρείας τε καί Ἀντιοχείας καί ὁ Ἱεροσολύμων. τοῦτο τό πεντακόρυφον κράτος τῆς ἐκκλησίας, παρὰ τούτοις τό τῶν θείων δογμάτων κριτήριον”⁴⁵.

Μέ βάση τὰ ἀνωτέρω, ἡ ἐπίλυση δογματικῶν θεμάτων ἀνήκει στήν ἀποκλειστική δικαιοδοσία τῶν “ἐντεταλμένων” τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία ἀντιπροσωπεύεται ἀπό τὴν ἱεραρχία τῆς στό ἀνώτατο ἐπίπεδο, πού εἶναι οἱ πέντε πατριαρχεῖς. Γιά τὴν ὀριστική ἀντιμετώπιση καί καταδίκη τῆς αἰρέσεως τῆς Εἰκονομαχίας ἡ μόνη ἐκκλησιαστικῶς ἐνδεδειγμένη λύση εἶναι ἡ πλήρης ἐνεργοποίηση τοῦ συνοδικοῦ θεσμοῦ, μέ τὴ σύγκληση Οἰκουμενικῆς Συνόδου καί μέ τὴ συμμετοχὴ ἐκπροσώπων τοῦ πάπα, τῶν ἄλλων πατριαρχῶν⁴⁶ καί ἀσφαλῶς ὅλων τῶν ἐπισκόπων τῆς Ἐκκλησίας, δεδομένου ὅτι “ἡ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος ὑπῆρξε ἡ αὐθεντικὴ φανέρωση τῆς συνοδικῆς συνειδήσεως τῆς Ἐκκλησίας καί σφράγισε τὴν ὅλη λειτουργία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος”⁴⁷.

5. Ἡ “θέσις” τοῦ “πατριάρχου τῆς Δύσεως” στήν Καθολικὴ Ἐκκλησία

Ἡ “θέσις” ὅλων τῶν πατριαρχῶν, συμπεριλαμβανόμενου τοῦ πάπα Ρώμης, κατὰ τὸν ἑνατο αἰῶνα τῆς ἱστορικῆς πορείας τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως μαρτυρεῖται σέ ἀναφορές τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, εἶναι ἀσφαλῶς ἐντὸς τοῦ λειτουργοῦντος θεσμοῦ τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Ἐντὸς αὐτοῦ ἀνήκει καί ὁ πάπας ὡς “πατριάρχης τῆς Δύσεως”.

Στὴν ἐπιστολὴ τοῦ ἱεροῦ πατρὸς πρὸς τὸν πατριάρχη Ἱεροσολύμων Θωμᾶ ἀποκαλεῖται ὁ ἐπίσκοπος Ρώμης ὡς “ἀποστολικός” τῆς Δύσεως⁴⁸. Ὁ τίτλος “ἀποστολικός” δὲν ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν Θεόδωρο μόνο στὸν πάπα, ἀλλὰ καί στούς ἄλλους πατριαρχεῖς⁴⁹. Εἶναι γεγονός ὅτι μέχρι τό Σχίσμα τοῦ 1054, ὁ πάπας τῆς παλαιᾶς Ρώμης στὸν ἀρχαῖο καί κανονικὰ καθιερωμένο θεσμὸ τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν ἦταν ὁ “πατριάρχης τῆς Δύσεως” καί ἐτιμᾶτο ὡς ὁ πρωτόθρονος πατριάρχης μέ ἐξαιρετικές τιμές. Ἦταν ὁ διάδοχος τῶν Ἀποστόλων Πέτρου

⁴⁴ Ματθ. 16, 19.

⁴⁵ Ἐπιστολὴ 478, στ. 56-66. Βλ. καί P. O’Connell, *The Ecclesiology of St Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople, Pentarchy and Primacy*, ὅπ. παρ., σ. 223.

⁴⁶ Τὴν ἴδια, μέ τὸν Θεόδωρο ἀποψη, ἐξέφρασε καί ὁ σύγχρονός του ἐξόριστος πατριάρχης Νικηφόρος: “σύνοδον οἰκουμενικὴν ἐπικαλεῖται”. Βλ. P. O’Connell, *The Ecclesiology of St Nicephorus I*, ὅπ. παρ., σ. 111 καί σ. 152. Β. ΑἹ. Τσίγκου, Ἡ λειτουργία τοῦ συνοδικοῦ θεσμοῦ κατὰ τὴ δευτέρη εἰκονομαχικὴ περίοδο, ὅπ. παρ., σ. 574 καί σ. 580.

⁴⁷ Βλ. Ἰω. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, ὅπ. παρ., σ. 863.

⁴⁸ Ἐπιστολὴ 469, στ. 25. Βλ. καί Ἐπιστολὴ 271, πρὸς τὸν πάπα Ρώμης Πασχάλιο Α΄, στ. 39-40: “δεῦρο δὴ οὖν ἀπὸ δυσμῶν ὁ χριστομύμητος”. Στὴν ἀμέσως ἐπόμενη ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ἴδιο γράφει: “ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, τὴν σὴν ἐν τῇ δύσει μακαριότητα... ἐπὶ τὸν ἀποστολικὸν πρόωπτον θέμενος”. Ἐπιστολὴ 272, στ. 6-7.

⁴⁹ Γιά τὴν ἐρμηνεία τοῦ ἀποστολικὸς καί εἰδικὰ στὸν ἅγιο Θεόδωρο, βλ. Fr. Dvornik, *The idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Dumbarton Oaks Studies IV), ἔκδ. Harvard University Press, Cambridge 1958, σσ. 168-170.

καί Παύλου, ὁ προκαθήμενος ἐν ἀγάπῃ, ὁ πρῶτος στήν τάξη καί τήν τιμή (*primus inter paris*), ἀνάμεσα στους πέντε πατριάρχες καί ὄχι στό σύνολο τῶν ἐπισκόπων τῆς Ἐκκλησίας. Ἦταν, κατά τή διατύπωση τοῦ Θεοδώρου, ὁ προϊστάμενος τῆς “*Ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας*”⁵⁰ καί ὄχι βεβαίως ὁλοκληρῶν τῆς Ἐκκλησίας.

Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ παπικός θεσμός διαμόρφωσε σταδιακά ἕναν ἰδιαίτερο τύπο πρωτείου στήν Ἐκκλησία. Ὡστόσο, κατά τήν πρώτη χιλιετία δέν προβλήθηκε ὁ πάπας ὡς ἔχων καί ἀσκῶν τό ἰδιαίτερο πρωτεῖο ἐξουσίας σέ ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία, ὅπως καθορίσθηκε στήν Ἀ΄ Βατικανή Σύνοδο (1870), ἀλλά οὔτε καί τά ὑπόλοιπα πατριαρχεῖα γνώρισαν ἤ δέχθηκαν μία τέτοιου εἴδους ἀξίωση ἐκ μέρους του. Εἶναι ἱστορική πραγματικότητα ὅτι τό παπικό πρωτεῖο ἐξουσίας “ἀποκορύφθηκε πάντοτε ἀπό τήν Ἐκκλησία τῆς Ἀνατολῆς ὡς σοβαρότατη ἐκκλησιολογική καί κανονική παρέκκλιση, ἐνῶ ἔγιναν πάντοτε δεκτά τά ἐξαιρετικά προνόμια τοῦ παπικοῦ θρόνου στόν κανονικό θεσμό τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν”⁵¹.

Ὁ τίτλος “πατριάρχης τῆς Δύσεως” γιά τόν ἐπίσκοπο Ρώμης εἶναι θεμελιώδους σημασίας γιά τήν Ἐκκλησιολογία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καί μία ἀσφαλέστατη βάση πάνω στήν ὁποία μπορεῖ νά συνεχισθεῖ καί νά προοδεύσει ὁ θεολογικός διάλογος, μέ τελικό στόχο τήν ἀποκατάσταση τῆς δογματικῆς ἐνότητας καί τῆς πλήρους μυστηριακῆς κοινωνίας τῆς Ὁρθοδόξου μέ τή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία⁵². Ἄξιο προσοχῆς καί πολύ ἐνθαρρυντικό εἶναι τό γεγονός ὅτι ἡ ἔνταξη τοῦ πάπα Ρώμης στό θεσμό τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν, ὡς τοῦ “πατριάρχου τῆς Δύσεως” ἔχοντας τήν τιμητική πρωτοκαθεδρία, ἔχει ὑποστηριχθεῖ σχετικά πρόσφατα καί ἀπό κορυφαίους συγχρόνους ρωμαιοκαθολικούς θεολόγους, ὅπως ὁ π. Y. Congar, ὁ καρδινάλιος Joseph Ratzinger καί νῦν Πάπας Βενέδικτος 16ος⁵³, ὁ Karl Rahner καί ὁ Heinrich Fries.

Ὅμως, σέ ἀντίθεση μέ τή μακραίωνη ἐκκλησιαστική παράδοση καί τήν σαφῶς ἐκπεφρασμένη θέση τῶν ἀνωτέρω θεολόγων, τελευταῖα, στήν ἔκδοση ἀπό τήν Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία τῆς Ποντιφικῆς Ἐπετηρίδος (*Annuario Pontificio*) τοῦ τρέχοντος ἔτους (2006), ἔχει ἀπαλειφθεῖ ὁ παραδοσιακός τίτλος “πατριάρχης

⁵⁰ Στήν ἐπιστολή πρὸς τόν πάπα Ρώμης Πασχάλιο Α΄ τόν ἀναγνωρίζει ὡς διάδοχο τοῦ κορυφαίου τῶν Ἀποστόλων καί ὡς προϊστάμενο τῆς “*Ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας*”. Βλ. Ἐπιστολή 272, στ. 19-20. Γιά τή θέση τοῦ πάπα μέ βάση τό σύνολο τῶν συγγραμμάτων τοῦ Θεοδώρου, βλ. Β. Ἀθ. Τσίγκου, *Ἐκκλησιολογικές θέσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Αὐθεντία καί πρωτεῖο*, ὁπ. παρ., σσ. 315-336.

⁵¹ Βλ. Ἰω. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, ὁπ. παρ., σ. 854.

⁵² Ὁ διμερῆς θεολογικός διάλογος τῆς Ὁρθοδόξου μέ τή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία, ὡς καρπός τῆς κοινῆς ἀποφάσεως τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἀπό τή δεκαετία τοῦ 1960, ἄρχισε τόν Μάιο τοῦ 1980 καί διήρκησε μέχρι τόν Ἰούλιο τοῦ 2000, μέ τήν ὑπογραφή πολὺ σημαντικῶν κοινῶν θεολογικῶν κειμένων. Ὅμως παρὰ τήν ἐλπιδοφόρο προοπτική συνεχίσεως καί προόδου ὁ διάλογος διακόπηκε ἐξαιτίας τοῦ συνεχιζόμενου ἐγκλωβισμοῦ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας στό ἀκανθώδες πρόβλημα τῆς Οὐνίας, γεγονός πού ἐκτός τῶν ἄλλων ἔθετε σέ κίνδυνο καί τήν ἐνδοορθόδοξη ἐνότητα. Γιά ὅσα ἀφοροῦν στήν πρώτη φάση τοῦ διαλόγου ὑπάρχει πλουσιότατη βιβλιογραφία. Ἀπό τή νεότερη ἑλληνόγλωσση βιβλιογραφία βλ. ἐνδεικτικά: Ἀ. Μ. Παπαδοπούλου, *Θεολογικός Διάλογος Ὁρθόδοξων καί Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία-κεῖμενα-προβλήματα)*, ἐκδ. Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη-Ἀθήνα 1996. Γρ. Μ. Λιάντα, *Διορθόδοξος Διακονία του Οικουμενικοῦ Πατριαρχείου καί τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καί ἡ συμβολή των δύο Ἐκκλησιῶν στους διμερεῖς θεολογικούς διαλόγους με τή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία καί τὴν Ἐκκλησία των Παλαιοκαθολικῶν*, ἐκδ. Κ. Σφακιανόκη, Θεσσαλονίκη 2005, ὅπου καί ὅλη ἡ σχετική βιβλιογραφία, ἐπίσημα δημοσιευμένα καί ἀδημοσίευτα κείμενα μέ τίς ἐκθέσεις τῶν ὀρθοδόξων ἀντιπροσωπειῶν στίς διάφορες συναντήσεις.

⁵³ Βλ. σχετικὰ Βλασίου Φειδᾶ καί Πέτρου Βασιλειάδη, “Ἐκθεση ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου περὶ τοῦ λειτουργήματος τοῦ ἀποστόλου Πέτρου”, *Ἐκκλησία* 81, 4 (2004), σ. 266.

τῆς Δύσεως”, ὡς ἐνός ἐκ τῶν τίτλων τοῦ πάπα Ρώμης. Ὅσον ἀφορᾷ στούς ὑπόλοιπους τίτλους τούς ὁποίους φέρει ὁ ποντίφηκας, ὅπως “Βικάριος (ἀντιπρόσωπος) τοῦ Χριστοῦ”, “Ὑπατος Ποντίφηξ τῆς Παγκοσμίου Ἐκκλησίας” κ.ἄ., αὐτοί παραμένουν ὡς ἔχουν.

Ἡ ἀπάλειψη τοῦ ἀνωτέρω τίτλου ἐκ μέρους τῆς Ρώμης προκάλεσε τήν ἄμεση, δικαιολογημένη καί πλήρως τεκμηριωμένη ἀντίδραση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου⁵⁴ καί τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος⁵⁵. Ὅπως ἐπισημαίνεται στήν ἀνακοίνωση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ἀπ’ ὅλους τούς τίτλους τούς ὁποίους χρησιμοποιεῖ ὁ πάπας, ὁ μόνος πού ἀνάγεται στήν περίοδο τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας τῆς πρώτης χιλιετίας καί ἔγινε δεκτός στή συνειδήση τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καί μετά τό Σχίσμα τοῦ 1054, εἶναι ὁ τίτλος τοῦ “πατριάρχου τῆς Δύσεως”⁵⁶.

Ἡ πρωτοβουλία αὐτή τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης συνιστᾷ ἀθέτηση τοῦ ἱστορικοῦ καί κανονικοῦ θεσμοῦ τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν στό πλαίσιο τῆς πρώτης χιλιετίας τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Πέραν αὐτοῦ, θεωρεῖται ὡς μία ἀνεπίτρεπτη μονομερής ἐνέργεια, πού φανερώνει προφανή ἀσυνέπεια μεταξύ ὧν ἔχουν συμφωνήσει καί συνυπογράψει οἱ δύο ἀντιπροσωπεῖες, σέ ἐπίσημα κοινά θεολογικά τους κείμενα στίς πολλές συναντήσεις τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας. Οἱ ἄστοχες ἐνέργειες αὐτοῦ τοῦ εἴδους ὀρθώνουν περαιτέρω ἐμπόδια στήν πορεία συνεχίσεως καί ἐπιταχύνσεως τοῦ διαλόγου.

Μέ τήν ἀπάλειψη τοῦ τίτλου “πατριάρχης τῆς Δύσεως” ὁ πάπας ἐκφράζει σαφέστατα τή θέλησή του νά προβάλει τήν παγκόσμια δικαιοδοσία του σέ ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία, παρά τή διευκρινιστική ἀπάντηση ἐκ μέρους τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης⁵⁷. Μία παρόμοια ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων εἶναι ἐμφανές ὅτι ὄχι μόνο δέν διευκολύνει, ἀλλά ἀντιθέτως προξενεῖ σοβαρές δυσχέρειες καί καθυστερήσεις στίς προσπάθειες προόδου τοῦ ἐπισήμου θεολογικοῦ διαλόγου μεταξύ Ὁρθοδόξου καί Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, ἐνόψει μάλιστα τοῦ ἐπανενάρξεως τῆς δευτέρας φάσεώς του, μέ ἀντικείμενο τή συζήτηση τοῦ ἀκανθώδους προβλήματος ἐρμηνείας καί τρόπου ἀσκήσεως τοῦ πρωτείου ἐντός τῆς καθόλου Ἐκκλησίας καί εἰδικότερα τοῦ πρωτείου τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης.

6. Περί τῆς ἐκκλησιολογίας τῆς “κοινωνίας”

Σύμφωνα μέ ὅσα ὑποστηρίζει ὁ ἅγιος Θεόδωρος στήν κοινή ἐπιστολή του (γραμμένη τό 818) ἀπευθυνόμενος πρὸς τούς πάπες Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας, τούς ἀναγνωρίζει “ὁμοταγεῖς” μέ τόν “πρώτιστον”, ἐννοώντας ἐδῶ τόν ἐξόριστο

⁵⁴ Βλ. τό Ἀνακοινωθέν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου γιά τήν “κατάργηση τοῦ τίτλου Ἱεροάρχης τῆς Δύσεως” ὑπό τοῦ Πάπα Ρώμης Βενέδικτου τοῦ 16ου”, (8 Ἰουνίου 2006), στήν ἱστοσελίδα www.ec-patr.gr/docdisplay.php.

⁵⁵ Βλ. τήν “Ἐπιστολή τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος κ. Χριστοδούλου πρὸς τόν Πάπαν Βενέδικτον 16ον, περὶ τοῦ τίτλου Ἱεροάρχης τῆς Δύσεως”, (17 Μαρτίου 2006), *Ἐκκλησία* 83, 6 (2006), σ. 420. Βλ. καί Βλασίου Φειδᾶ, “Πατριάρχης τῆς Δύσεως καί παπικός θεσμός. Μία ὀρθόδοξη προσέγγιση”, *Επίσκεψις*, τ. 660 (2006), σ. 18 κ.ἑξ.

⁵⁶ Βλ. Ἀνακοινωθέν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ὅπ. παρ., σ. 1.

⁵⁷ Ἐξηγήσεις δόθηκαν ἀπὸ τόν Πρόεδρο τοῦ Ποντιφικοῦ Συμβουλίου γιά τήν ἐνότητα τῶν Χριστιανῶν, τόν καρδινάλιο κ. Walter Kasper. Βλ. καί ἀπαντητική “Ἐπιστολή τοῦ πάπα Βενέδικτου 16ου στόν Μακαριώτατο Ἀρχιεπίσκοπον Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος κ. Χριστόδουλο”, (12 Ἀπριλίου 2006), *Ἐκκλησία* 83, 7 (2006), σ. 508. Ὑπάρχουν βάσιμες ἐλπίδες ὅτι ὁ τίτλος αὐτός θά ἐπανελεθεῖ καί πάλι πρὸς χρησιμοποίησιν ἐκ μέρους τοῦ πάπα.

πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Νικηφόρο⁵⁸. Σέ ἄλλη ἐπιστολή θεωρεῖ καί πάλι τούς πατριάρχες “ὁμοταγεῖς”⁵⁹. Ἐφόσον ὅλοι οἱ ἐπίσκοποι μεταξύ τους ὡς “ὁμοταγεῖς” εἶναι ἴσοι, αὐτό σημαίνει ὅτι δέν ἀναγνωρίζει σέ κανέναν ἀπό αὐτούς κάποιο πρωτεῖο ὑπεροχῆς καί ἐξουσίας πάνω στούς ἄλλους ἢ πολύ περισσότερο σέ ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία. Καί τοῦτο διότι ἐάν πράγματι ὁ ἅγιος Θεόδωρος ἀναγνώριζε ἕναν πατριάρχη, ὅπως ὑποστηρίχθηκε ὅτι τό ἔπραξε γιά τόν πάπα Ρώμης, ὡς μοναδική κεφαλή μέ ἐξουσία σέ ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία, τότε θά ἔπρεπε σύμφωνα μέ τή διδασκαλία του γιά τούς πέντε πατριάρχες, νά ἀναγνώριζε ὄχι ἕναν ἀλλά πέντε ὁμοταγεῖς πάπες, οἱ ὁποῖοι θά συγκροτοῦσαν τό “*πεντακόρυφον κράτος τῆς Ἐκκλησίας*”.

Ἀπαραίτητο στοιχεῖο ὑπάρξεως καί λειτουργίας κάθε ζωντανοῦ ὀργανισμοῦ εἶναι ἡ ἀδιάκοπη συνεργασία καί “κοινωνία” ὄλων τῶν μελῶν μεταξύ τους. Τό ἴδιο ἀκριβῶς θά πρέπει νά συμβαίνει καί μέ ὅλα τά μέλη τοῦ θεανθρώπινου ὀργανισμοῦ τῆς Ἐκκλησίας καί πρωτίστως μέ τά μέλη τοῦ πεντακόρυφου ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, τά ὁποῖα θά πρέπει νά ἔχουν ὡς ἄμεση καί ζωτική ἀνάγκη ὑπάρξεως καί λειτουργίας τήν ἀδιάλειπτη συνεργασία καί “κοινωνία” μεταξύ τους. Ὁ κάθε πατριάρχης ὀφείλει νά βρίσκεται σέ ἀδιάκοπη πλήρη ἐκκλησιαστική “κοινωνία” πίστεως καί ἀγάπης μέ ὅλους τούς ἄλλους πατριάρχες. Αὐτή ἀκριβῶς ἡ “κοινωνία” ὄλων τῶν ἐπισκόπων, συμπεριλαμβανομένων καί τῶν πέντε πατριαρχῶν μεταξύ τους, ἐπιβεβαιώνει καί διασφαλίζει τήν ἐνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν στίς ὁποῖες προΐστανται.

Αὐθεντικός φορέας καί ἐκφραστής τῆς σώζουσας ἀλήθειας, ἀλλά καί ἐγγυητής τῆς ἐνότητας πίστεως καί ζωῆς τοῦ πληρώματος τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ σύνοδος. Θά πρέπει νά ἐπισημανθεῖ ὅτι ὁ συνοδικός θεσμός ὡς ἐκφραση τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας, μέ συγκεκριμένη ἐκδήλωση τήν εὐχαριστιακή ἐνότητα τῆς πίστεως καί τήν κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἔχει συνδεθεῖ ἐξαρχῆς καί ἄρρηκτα μέ τή ζωή τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητος, στήν ὁποία προΐσταται ὁ ἐπίσκοπος. Γι’ αὐτό ἀκριβῶς καί “ἡ σύνθεση τῶν συνόδων ὑπῆρξε ἀνεκαθεν ἐπισκοπική”⁶⁰, χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι ὅλα τά συμβαίνοντα στήν Ἐκκλησία δέν ἐνδιαφέρουν ἅμεσα ὅλα ἀνεξαίρετως τά μέλη της. Ἄλλωστε ὅλοι ὅσοι ἀνήκουν στό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας θά πρέπει ἀπαραιτήτως νά μὴν εἶναι “ἀνεπίσκοποι”, ἀλλά νά “*ἴστανται... ἐρηραιομένοι ἐν ἐπισκόποις*”⁶¹.

⁵⁸ Βλ. *Επιστολή* 275, στ. 46-47.

⁵⁹ Βλ. *Επιστολή* 478, στ. 90-91. Βλ. καί στ. 64-65, ὅπου στό “*πεντακόρυφον κράτος τῆς Ἐκκλησίας*” ἡ σειρά τῶν “*προσβείων*” παραμένει ἡ γνωστή, καθὼς ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων βρίσκεται πέμπτος.

⁶⁰ Ἰωάννου Ζηζιούλα, “Ὁ Συνοδικός θεσμός. Ἱστορικά, Ἐκκλησιαστικά καί Κανονικά προβλήματα”, *Τιμητικόν Ἀφιέρωμα εἰς τόν Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν ἐπὶ τῇ 25ετηρίδι τῆς Ἀρχιερατείας του*, Ἀθῆναι 1980, σ. 170.

⁶¹ *Επιστολή* 267, στ. 28-29. Γιά τά παρατηρούμενα στίς ἡμέρες μας φαινόμενα ἀνεξαρτησίας, ἀνυπακοῆς καί ἀπειθαρχίας στήν ἐκκλησιαστική ἱεραρχία, βλ. Β. Ἀθ. Τσίγκου, *Ἐκκλησιολογικές θέσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Αὐθεντία καί πρωτεῖο*, ὅπ. παρ., σ. 193. Γιά τό ζήτημα τῆς μυστηριακῆς “κοινωνίας” τοῦ Θεοδώρου μέ τήν Ἐκκλησία καί τῆς μὴ διακοπῆς τῆς λειτουργικῆς μνημονεύσεως τοῦ ὀνόματος τῶν πατριαρχῶν Ταρασίου καί Νικηφόρου, πού ἐπανερχεται στήν ἐπικαιρότητα ἀπό ὀρισμένους, οἱ ὁποῖοι ἐπιμένουν νά ἀδικοῦν καί νά τραυματίζουν καί τήν ἀλήθεια καί τήν ἐπιστήμη, βλ. ὅπ. παρ., σσ. 65-94. Τό θέμα αὐτό παρουσιάζεται ὁλοκληρωμένα ὄχι μέ μία πρόχειρη, ἀποσπασματική ἀναφορά, χωρίς ἐπαρκῆ ἐρεῖσματα, πού ὀδηγοῦν στήν προβολή ἀδικων κρίσεων καί ἐκτιμήσεων, ἀλλά μέ βάση τή νηφάλια ἐρευνα μίας σχεδόν ἑκατοντάδος σαφῶν μαρτυριῶν τοῦ ἰδίου τοῦ ἱεροῦ πατρὸς καί ἄλλων συναφῶν κειμένων τῆς ἐποχῆς, καθὼς ἐπίσης μέ βάση τήν ἀξιολόγηση τῶν συμπερασματικῶν ἐκτιμήσεων πολλῶν συγχρόνων ἐρευνητῶν. Πάντως, δέν μπορεῖ στά κείμενα τοῦ ἁγίου Θεοδώρου νά τεκμηριωθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι κάθε φορὰ πού κάποιος θεω-

Ἡ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας ἐκφαίνεται “ἐν τοῖς μυστηρίοις” καί ἰδιαίτερος στό μυστήριο τῆς θείας Εὐχαριστίας, στή σύναξη τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ ὑπό τόν ἐπίσκοπό του. Ἡ ἔκφραση τῆς κοινῆς πίστεως καί ζωῆς τῆς ἐνότητος ὁλοκληρῶν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος γίνεται πράξη διαμέσου τῆς κοινῆς ὁμολογίας τῆς πίστεως ὅλων τῶν προκαθημένων τῶν κατὰ τόπους Ἐκκλησιῶν. Αὐτό ἄλλωστε σημαίνει ἡ ἐγγραφή τους στά λειτουργικά “δίπτυχα”. Ἡ ἐκφώνηση τῶν “διπτύχων”⁶² τῶν προκαθημένων εἶναι ἄκρως ἀπαραίτητη λειτουργικῶς ἐνέργεια, πού δηλώνει τήν ἐνότητα τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας καί τήν ἀμοιβαία ἀναγνώριση καί “κοινωνία” τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν.

Κάθε φορά πού κάποιος ἀπό τά μέλη της διαφοροποιεῖται ἀπό τήν πίστη καί ζωή τῆς Ἐκκλησίας, δέν διασπᾶται καί δέν ἐπηρεάζεται στό ἐλάχιστο ἡ ἐνότητά της, ἀλλά μόνο αὐτός καί ὅσοι τόν ἀκολουθοῦν ἀπομακρύνονται καί, τελικῶς, ἐξέρχονται ἀπό τήν Ἐκκλησία⁶³. Ὅσον ἀφορᾷ στήν εἴσοδο καί τήν ἀποκατάσταση κάποιου μέλους της στό ἐκκλησιαστικό σῶμα, αὐτή δέν μπορεῖ νά γίνει χωρίς τήν “ἀκριβή” ὁμολογία πίστεως, ἡ ὁποία πρέπει νά συμπίπτει πλήρως μέ τήν πίστη τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἄλλωστε ἡ ἔκφραση τῆς ὁμοφωνίας, τό consensus ὅλων τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας καί ὅλων τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν, στήν αὐτή πίστη συνιστᾷ ἀπαραίτητο καί ἀναντικατάστατο ὄρο γιά τήν ἐνότητα τῆς καθόλου Ἐκκλησίας.

Ἀπό τά πρῶτα ἤδη βήματα στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας ὑφίσταται ἡ ἀρχή τῆς πνευματικῆς πατρότητος⁶⁴ καί ὑπακοῆς, κατὰ τό πρότυπο τῆς κεφαλῆς τῆς Ἐκκλησίας⁶⁵. Αὐτό σημαίνει ὅτι ὅλα τά μέλη της, μηδενός ἐξαιρουμένου, θά πρέπει νά ὑποτάσσονται στούς ἐκάστοτε προϋσταμένους τους, στούς “πρώτους”, ὅπως ἐπίσης καί οἱ “πρῶτοι” δέ μπορεῖ νά νοηθοῦν ἐκκλησιαστικῶς ἀνυπότακτοι, παρὰ μόνο ὀφείλουν καί αὐτοί μέ τή σειρά τους νά ὑποτάσσονται στούς ἄλλους “πρώτους” τῆς Ἐκκλησίας, “καί οἱ πρῶτοι ἀλλήλοις”⁶⁶. Ἡ ἐξόχως σημαντική αὐτή θέση μᾶς εἰσάγει σέ μία ἄλλη θεμελιώδη ἀρχή ὑπάρξεως καί ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας, σέ αὐτήν τῆς “κοινωνίας”.

ρεῖ ὅτι διαφωνεῖ μέ τόν ἐπίσκοπό του θά πρέπει νά ἔχει “διακριτική” ὑπακοή στήν Ἐκκλησία καί νά προχωρεῖ στήν ἄμεση διακοπή τῆς λειτουργικῆς μνημονεύσεως τοῦ ονόματος τοῦ οἰκείου ἐπισκόπου. Ἀκόμη δέν μπορεῖ ὁ κάθε πιστός νά εἶναι “ἀνεπίσκοπος”, “ἀδέσποτος”, ἀκολουθώντας τό λογισμό του καί θεωρώντας ἑαυτόν ὑπεράνω τῆς Ἐκκλησίας, ἀλάθητο κριτή καί αὐτῆς τῆς συνοδικῆς τῆς πράξεως καί παραδόσεως.

⁶² Σήμερα ἔχει ἐπικρατήσει τά “δίπτυχα” νά ἐκφωνοῦνται μόνο ὅταν λειτουργοῦν προκαθήμενοι αὐτοκεφάλων Ἐκκλησιῶν ἢ ὅταν λειτουργοῦν ἀρχιερεῖς σέ μεγάλη πανήγυρι.

⁶³ Αὐτό συνέβη μέ τήν Ἐκκλησία Κωνσταντινουπόλεως, ὑπό τόν αἵρετικό πατριάρχη Θεόδοτο Μελισσηνό. Σέ ἐπιστολή (γραμμένη τό 823 κατὰ τό ταξίδι τῆς ἐπιστροφῆς ἀπό τήν ἐξορία του στήν Σμύρνη πρὸς τήν Κωνσταντινούπολη) πρὸς τόν νέο αὐτοκράτορα Μιχαήλ, ὁ Θεόδωρος γράφει ὅτι ἡ Ἐκκλησία στήν Κωνσταντινούπολη ἀποκόπηκε ἀπό τά ἄλλα πατριαρχεῖα καί μπορεῖ τώρα, πού εἶναι “ἡμέρα σωτηρίας” (Β΄ Κορ. 6, 2), νά ἐνωθεῖ μέ τήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης καί δι’ αὐτῆς μέ τούς ἄλλους τρεῖς πατριάρχες. *Επιστολή* 418, στ. 38-43.

⁶⁴ Βλ. ἐνδεικτικά Α΄ Κορ. 4, 14-15.

⁶⁵ Βλ. ἐνδεικτικά Φιλίπ. 2, 5-11. Ἐπί παραδείγματι, ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας θεωρεῖ τόν ἐπίσκοπο ὡς “τύπον” τοῦ οὐρανοῦ Πατρός καί συνιστᾷ τήν ὑπακοή σέ αὐτόν, κατὰ τό πρότυπο τοῦ Κυρίου, ὁ ὁποῖος ὑπῆκουσε στόν Πατέρα. Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Ἐπιστολή πρὸς Τραλλιανούς*, 3, ΒΕΠΕΣ 2, 272: “Πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς καί τόν ἐπίσκοπον, ὅτα τύπον τοῦ πατρὸς”. Πρὸς Σμυρναίους, 8, ΒΕΠΕΣ 2, 281: Πρὸς Τραλλιανούς (ἐκτενέστ. μορφῇ), 2, ΒΕΠΕΣ 2, 298: “Τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσεσθαι ὡς τῷ Κυρίῳ· Αὐτός γάρ ἀγρυπνεῖ ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, ὡς λόγον ἀποδώσων Θεῷ”. Βλ. *Εβρ.* 13, 17.

⁶⁶ *Μεγάλη Κατήχησις* 59, στό Ἅγιον Θεόδωρον Ἔργα, τόμος 1 *Μεγάλη Κατήχησις*, ἐκδ. Ὁρθόδοξος Κυψέλη, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 237.

Ἀπό τούς κεντρικότερους ἄξονες θεολογίας καί ζωῆς τῆς πρώτης Ἐκκλησίας, τούς ὁποίους ἔχει ἐπαναφέρει στό προσκήνιο ἡ νεότερη ἔρευνα, εἶναι ἡ ἀποκαλούμενη “εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία”⁶⁷. Αὕτη προβάλλει τήν ἀρχή τῆς “κοινωνίας”, ὡς ἀσφαλέστατη βάση γιά τήν προσέγγιση, ἐρμηνεία καί ἐπίλυση πολλῶν σύγχρονων ἐκκλησιολογικῶν προβλημάτων. Ἡ “κοινωνία” τῶν πολλῶν μεταξύ τους, ὅπως καί τῶν πολλῶν μέ τόν ἕνα, δηλαδή τῶν μελῶν τοῦ σώματος μέ τήν κεφαλή εἶναι κεφαλαιώδους σημασίας γιά τήν ὑπαρξη καί ζωή τῆς Ἐκκλησίας.

Σέ κάθε ζωντανό ὀργανισμό ἡ κεφαλή χωρίς τό σῶμα εἶναι ἀδιανόητη. Γι’ αὐτό ἀκριβῶς καί δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει σῶμα ἀκέφαλο, ἀλλά οὔτε κεφαλή ἀσώματη. Κατ’ ἀνάλογο τρόπο καί τά μέλη σώματος τῆς Ἐκκλησίας δέν μποροῦν νά νοηθοῦν ἀπομονωμένα, χωρίς νά βρίσκονται σέ ἀδιάκοπη “κοινωνία” μεταξύ τους. Πολύ δέ περισσότερο δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει Ἐκκλησία πού νοεῖται καθ’ ἑαυτήν, παρὰ μόνο σέ ἀδιάλειπτη “κοινωνία” μέ τόν Χριστό, μέ τά μέλη τοῦ σώματός Του (τά ὁποία τή συγκροτοῦν) καί μέ τά μέλη ὅλων τῶν ἄλλων τοπικῶν Ἐκκλησιῶν, πού ἔχουν τήν αὐτή πίστη.

Ἡ παρουσίαση τῶν βιβλικῶν καί πατερικῶν ἀπαρχῶν τῆς ἔννοιας τῆς “κοινωνίας” ἢ ἡ ἱστορική ἀναδρομή καί προσφυγή σέ μαρτυρίες τῶν πρώτων αἰώνων τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας δέν ἔχει ἐδῶ πρωταρχική σημασία. Μποροῦμε ὅμως νά ἐπισημάνουμε ὅτι ὁ ἅγιος Θεόδωρος ἦταν ἄριστος γνώστης τῆς ἐκκλησιολογίας τῆς “κοινωνίας”, τήν ὁποία καί ἀκολουθοῦσε τόσο στή διδασκαλία του (βλ. σχετικές ἀναφορές στίς ἐκατοντάδες μικρές καί μεγάλες κατηχήσεις του), ὅσο καί στήν πράξη, ὡς ἡγούμενος πολυπληθέστατης μοναστικῆς ἀδελφότητας, ὅπως ἦταν τό τεράστιο μοναστικό κέντρο τῆς μονῆς τῶν Στουδίου (τό ὁποῖο ἀριθμοῦσε σχεδόν χίλιους μοναχούς), καί ὡς πνευματικά ὑπεύθυνος γιά ἀρκετά ἄλλα δορυφορικά μοναστήρια ἢ μετόχια, τά “ἔξω μοναστήρια”, ὅπως τά ὀνόμαζε ὁ ἴδιος⁶⁸.

Μέ αὐτή τήν ἐμπειρική γνώση κάνει λόγο γιά ὑπακοή, πού εἶναι καρπός ἀγάπης καί κοινωνίας, στούς “πρώτους” τῆς Ἐκκλησίας, “καί οἱ πρῶτοι ἀλλήλοις”. Ἀκόμη καί στήν περίπτωση κατά τήν ὁποία κάποιος πατριάρχης παρεκτραπεῖ καί βρεθεῖ στήν αἵρεση (ἐννοώντας στήν προκειμένη περίπτωση τόν εἰκονομάχο πατριάρχη Θεόδοτο) θά πρέπει νά λειτουργήσῃ ἡ ἀρχή τῆς “κοινωνίας” καί νά μεριμνήσουν, ὅχι ὁποιοιδήποτε ἄλλοι παρὰ μόνο οἱ “ὁμοταγεῖς” μέ αὐτόν, οἱ ὑπόλοιποι πατριάρχες, γιά νά τόν ἐπαναφέρουν στήν ὀρθόδοξη πίστη

⁶⁷ Γιά τήν “εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία”, βλ. ἐνδεικτικά, Ἰω. Δ. Ζηζιούλα, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῇ Εὐχαριστίᾳ καί τῷ Ἐπισκόπῳ κατά τούς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Ἐν Ἀθήναις ²1990. J. Zizioulas, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, ἔκδ. St Vladimir’s Seminary Press, New York ³2000. Μητροπολίτου Περγάμου Ἰωάννου, “Ἡ Ἐκκλησία ὡς Κοινωνία”, *Καθ’ Ὁδόν* τεύχος 10 (1995), σσ. 41-53. Τοῦ ἰδίου, *Εὐχαριστίας Ἐξεμπλάριον, ἦτοι Κείμενα Ἐκκλησιολογικά καί Εὐχαριστιακά*, ἔκδ. Εὐεργέτις, Μέγαρο 2006. Ol. Clement, “Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion”, *One in Christ* 6 (1970), σσ. 101-122. M. A. Fahey, “Ecclesial Community as a Communion”, *The Jurist* 36 (1976), σσ. 4-23. P. McPartlan, “Eucharistic Ecclesiology”, *One in Christ* 22 (1986), σσ. 314, 331. J.- M. R. Tillard, *Chair de l’Église, chair du Christ. Aux sources de l’ecclésiologie de communion*, ἔκδ. Les Éditions du Cerf, Paris 1992. Τοῦ ἰδίου, *L’Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, ἔκδ. Les Éditions du Cerf, Paris 1995. Γιά μία ἀποτίμηση τῆς ἐκκλησιολογίας τῆς “κοινωνίας” ἀπό τήν πλευρά τῆς ρωμαιοκαθολικῆς θεολογίας, βλ. Av. Dulles, *Models of the Church*, ἔκδ. Gill and Macmillan, Dublin ²1988, σσ. 51-66. Ἀπό τήν πλευρά τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας, βλ. ἐνδεικτικά A. J. Sopko, *Prophet of Roman Orthodoxy. The theology of John Romanides*, ἔκδ. Synaxis Press, Victoria-Canada 1998, σσ. 150-153.

⁶⁸ Βλ. *Βίος καί πολιτεία*, ὅπ. παρ., PG 99, 260C.

καί ζωή⁶⁹. Ὡς ἐκ τούτου ἡ “κοινωνία” τῶν “πρώτων” καί ἡ μέριμνά τους γιά τούς ἄλλους “πρώτους”, ὅπως καί γιά ὁλόκληρο τό πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας, ὀφείλει νά εἶναι συνεχής καί ἀδιάπτωτη⁷⁰.

7. Περί τοῦ λειτουργήματος τοῦ “πρώτου”

Μέ ἀφορμή τήν ἀναφορά στήν ἐπιστολογραφία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου γιά τή θέσις τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων ὡς “πρώτου”, μποροῦμε νά ἀναφερθοῦμε συνοπτικά στή σημασία τοῦ λειτουργήματος τοῦ “πρώτου” σέ ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία. Ἄλλωστε τό ζήτημα αὐτό ἔχει ἀποτελέσει ἀντικείμενο μεγάλης συζητήσεως στούς διαλόγους πού διεξάγονται στίς ἡμέρες μας, κυρίως μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ σημασία τοῦ λειτουργήματος τοῦ “πρώτου”, τοῦ προκαθημένου στήν Ἐκκλησία καί ἡ ἐρμηνεῖα ἀσκήσεως αὐτοῦ τοῦ λειτουργήματος εἶναι ἓνα καίριο ζήτημα πού πάντοτε ἀπασχολοῦσε καί θά ἐξακολουθεῖ νά ἀπασχολεῖ ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία. Συγκεκριμένα, ὁ 34ος Ἀποστολικός Κανόνας ὁρίζει ὅτι σέ κάθε περιοχῇ οἱ κεφαλές τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν, οἱ ἐπίσκοποι, πρέπει νά ἀναγνωρίζουν μία ἀπό αὐτές, τόν ἐπίσκοπο τῆς πρωτεύουσας, ὡς “πρῶτον” (primus) καί νά μὴν κάνουν τίποτε χωρίς αὐτόν “καί ἡγεῖσθαι αὐτόν ὡς κεφαλὴν, καί μηδέν τι πράττειν περιττόν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης”⁷¹. Σέ κάθε περίπτωση, ὀφείλουμε νά ὑπομνήσουμε ὅτι ὁ “πρῶτος” πρέπει νά εἶναι μέρος μίας κοινότητας. Αὐτό σημαίνει ὅτι ἀποκλείεται κάποιος αὐτοοριζόμενος ἔξω ἀπ’ αὐτήν καί ὑπεράνω αὐτῆς ὡς κάποια ἐξωτερικὴ αὐθεντία, πού θά λειτουργεῖ ἀνεξαρτήτως τῆς κοινότητας. Γι’ αὐτό ἀκριβῶς καί τό λειτουργήμα τοῦ “πρώτου” πρέπει νά σχετίζεται μέ συγκεκριμένη ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα.

Τήν ἀδιάκοπη ἐκκλησιαστικὴ “κοινωνία” πίστεως καί ἀγάπης ὀφείλουν νά πραγματοποιοῦν ἅπαντες, πρωτίστως ὅμως οἱ “πρῶτοι”, οἱ ἐπίσκοποι, ἐκ τῶν ὁποίων οἱ πέντε πατριάρχες. Ἡ “κοινωνία” τῶν πατριαρχῶν μεταξύ τους ἐπιβεβαιώνει καί διασφαλίζει τήν ἐνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν τους. Συνάμα ἡ “κοινωνία” βοηθᾷ στήν ἀπομάκρυνση τοῦ κινδύνου πλήρους ἀνεξαρτησίας καί αὐτοκεφαλίας ἐνός προκαθημένου ἐναντι τῶν ἄλλων, ἀφοῦ ὅλοι ὑπάγονται στή συλλογικὴ αὐθεντία τοῦ “πεντακορῦφου κράτους τῆς Ἐκκλησίας” καί στήν αὐθεντία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Στήν ἀδιάκοπη ἐκκλησιαστικὴ “κοινωνία” τῶν πατριαρχῶν, τῶν “πρώτων” μέ τούς ἄλλους “πρώτους”, προφανῶς, ἀποκλείεται ὁ κυριαρχικός καί καταπιεστικός ἐξουσιαστικός ρόλος τοῦ λειτουργήματος ἐνός “πρώ-

⁶⁹ Ἡ σχετικὴ ἀναφορά βρίσκεται στήν ἐπιστολὴ πρὸς τόν σακελλάριο Λέοντα: “Εἰ παρεκτραπῇ εἰς τῶν πατριαρχῶν, ὑπὸ τῶν ὁμοταγῶν, καθά φησὶν ὁ θεὸς Διονύσιος, τὴν ἐπανόρθωσιν λήψεσθαι, οὐχ ὑπὸ βασιλέων κρίνεσθαι, κἂν ἐξαναστῶσιν πάντες οἱ ὀρθοδοξήσαντες βασιλεῖς”. Ἐπιστολὴ 478, στ. 90-92. Στὴ συνέχεια παραθέτει ἓνα παραλλαγμένο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὰ ἔργα τὰ ἀποδιδόμενα στὸν Διονύσιο τόν Ἀρεοπαγίτη. Βλ. Ἐπιστολὴ Ἡ', Δημοφίλῳ θεραπευτῇ, περὶ ἰδιοπραγίας καί χρηστότητος 4, PG 33, 1093.

⁷⁰ Σχετικὰ ἔχει ἐπισημανθεῖ: “Ἡ διασφάλιση τῆς ἐνότητος καί τοῦ κύρους τῶν πέντε πατριαρχῶν συντελεῖται μέ κανονικὲς διαδικασίες, οἱ ὁποῖες δὲν ἐξαντλοῦνται βεβαίως μόνο στήν ἀποδοχὴ τῆς χειροτονίας ἢ τῆς ἐκθρονίσεώς τους ἀπὸ τούς ἄλλους πατριάρχες. Ἡ μέριμνα πρέπει νά εἶναι συνεχής”. Βλ. Ἰω. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, ὅπ. παρ., σ. 856.

⁷¹ Γ. Ἀ. Ράλλη-Μ. Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν θείων καί ἱερῶν κανόνων...*, Ἀθήναι 1966, τ. 2, σ. 45. Βλ. καί Παντελεήμονος Ροδοπούλου, “Ἐκκλησιολογικὴ θεώρησις τοῦ τριακοστοῦ τετάρτου Ἀποστολικοῦ Κανόνος”, *Κληρονομία* 11 (1979), σσ. 1-11. V. Pheidas, “Ἡ θέσις τοῦ πρώτου τῶν ἐπισκόπων εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν”, στό *Eglise locale et Eglise universelle*, ἐκδ. Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy 1981, σσ. 151-175.

του” καὶ ἡ οὐσιώδης διάκριση, ἔξαρχη καὶ ὑπεροχή του σέ σχέση μέ τούς ἄλλους “ὁμοταγεῖς” “πρώτους” τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Κατά συνέπεια ὁ “πρῶτος” (primus) πρέπει νά δρᾷ ἐν κοινωνία ἀγάπης μαζί μέ τούς ἄλλους “πρώτους”, τούς προκαθημένους τῶν ἄλλων Ἐκκλησιῶν.

Ἡ ἔννοια τῆς “κοινωνίας” ἡ ὁποία ἀποτελεῖ οὐσιώδεις συστατικό, δομικό στοιχεῖο ὑπάρξεως γιά τή ζωή τῆς Ἐκκλησίας⁷² ἀπό τήν ἀρχή τῆς ζωῆς της χρειάζεται νά λειτουργεῖ σήμερα περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλη φορὰ. Καί τοῦτο διότι μέσω συγκλίσεως τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς, Προτεστάντικῆς καί Ὁρθοδόξου θεολογίας “ἡ ἔννοια τῆς ‘κοινωνίας’ ἀναδεικνύεται ὡς πρωτεύουσα ἔννοια στόν Οἰκουμενικό διάλογο”⁷³. Πλήρης “κοινωνία” σημαίνει κατά πρῶτον εὐχαριστιακή κοινωνία, ἀφοῦ τό μυστήριο τῆς θείας Εὐχαριστίας εἶναι ἡ “συγκεφαλαίωσις” ὁλοκληρῶν τῆς Οἰκονομίας τῆς σωτηρίας. Εἶναι τό “κεφαλαϊωδέστερο μυστήριο” τῆς Ἐκκλησίας⁷⁴. Ἡ θεία Εὐχαριστία εἶναι μία πραγματικότητα στήν ὁποία “παρελθόν, παρόν καί μέλλον ἐνοποιοῦνται καί κατά τήν ὁποία λαμβάνει χώρα ἡ ‘κοινωνία’ μέ τήν Ἁγία Τριάδα, μέ τίς ὑπόλοιπες Ἐκκλησίες, ἀλλά καί μέ τή δημιουργία ὁλόκληρη”⁷⁵.

Ὅπως προκύπτει ἀπό τή δισχιλιετή ἐκκλησιαστική μαρτυρία καί ἀπό τά κοινά κείμενα τῆς πρώτης φάσεως τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, ἡ λύση περί τοῦ “πρῶτου” στήν ἐνωμένη Ἐκκλησία θά πρέπει νά ἐδράζεται σέ θεολογικά ἐπιχειρήματα καί ἀναμφιβόλως στό παράδειγμα καί στή βάση τῆς κοινῆς παραδόσεως τῶν δέκα πρώτων αἰώνων τῆς ζωῆς της. Πράγματι, ἡ ἀδιάλειπτη “κοινωνία” ὅλων τῶν ἐπισκόπων καί τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν μεταξύ τους, ἡ ὁποία ἐκφράζεται μέ τό συνοδικό θεσμό, πού ἀποτελεῖ “τόν κορμό τῆς διοικήσεως καί τῆς κανονικῆς δομῆς τῆς Ἐκκλησίας”⁷⁶, θέτει ἐκ νέου στίς μέρες μας τίς βασικές προϋποθέσεις γιά τήν ἐπανεξέταση τοῦ “πρωτείου” στά πλαίσια τῆς ἐκκλησιολογίας τῆς ἀρχαίας καί ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας. Ἐνδεικτική εἶναι ἡ σχετική δήλωση, κατά τό ἔτος 1982, τοῦ τότε καθηγητοῦ Joseph Ratzinger καί νῦν πάπα Βενεδίktου τοῦ 16ου, ὅτι “ἡ Ρώμη δέν δύναται νά ἀπαιτησῇ ἀπό τήν Ἀνατολήν εἰς ὅ,τι ἀφορᾷ εἰς τό πρωτεῖον περισσότερο ἐκείνου, τό ὁποῖον διευπλώθη καί ἐφηρμοσθῇ κατά τήν διάρκειαν τῆς πρώτης χιλιετίας”⁷⁷.

Ἡ θεμελιώδης αὕτη ἀρχή ὑπό τό πρίσμα τοῦ πλαισίου τῆς συνοδικότητος καί τῆς “κοινωνίας”, τῶν μελῶν τοῦ “πεντακορύφου ἐκκλησιαστικοῦ σώματος” μπορεῖ νά βοηθήσει καθοριστικά καί ἀποφασιστικά στήν ὑπέρβαση τῆς συχνά

⁷² Εἶναι ἄκρως σημαντική ἡ ἐπισήμανση ὅτι “we need an ontology of communion. We need to make communion condition the very being of the Church, not the well-being but the being of it”. Βλ. J. Zizioulas, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, ὅπ. παρ., σ. 141. Σέ ἄλλη μελέτη τοῦ ἰδίου σημειώνεται ὅτι “δέν μποροῦν ὅλες οἱ χριστιανικές παραδόσεις νά διεκδικήσουν τόν ἴδιο βαθμό ἐκτιμήσεως καί χρήσεως τῆς ἔννοιᾶς τῆς ‘κοινωνίας’ στή θεολογία”. Μητροπολίτου Περγάμου Ἰωάννου, Ἡ Ἐκκλησία ὡς Κοινωνία, ὅπ. παρ., σ. 41.

⁷³ Ὅπ. παρ., σ. 42.

⁷⁴ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Ἀντιρρητικός Α΄*, 10, PG 99, 340CD.

⁷⁵ Μητροπολίτου Περγάμου Ἰωάννου, Ἡ Ἐκκλησία ὡς Κοινωνία, ὅπ. παρ., σ. 52.

⁷⁶ Ἰω. Ζηζιούλα, Ὁ Συνοδικός θεσμός. Ἱστορικά, Ἐκκλησιαστικά καί Κανονικά προβλήματα, ὅπ. παρ., σ. 163.

⁷⁷ Joseph Ratzinger, “Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation”, *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, ἐκδ. E. Wewel, München 1982, σ. 209. Τοῦ ἰδίου, *Church, Ecumenism and Politics. New essays in Ecclesiology*, ἐκδ. St Paul Publications, New York 1988, σσ. 29-45.

ἐμφανιζόμενης διχογνωμίας καί διχοτομίας μεταξύ τῆς συνοδικότητος καί τοῦ “πρωτείου”, καθὼς ἐπίσης μεταξύ “πρώτων” καί “πρώτου”, ἀλλά καί στήν ἐρμηνεία ἀσκήσεως τοῦ λειτουργήματος τοῦ “πρώτου” σέ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Σέ κάθε περίπτωση, ἡ αὐθεντία καί ἐξουσία τοῦ “πρώτου” μπορεῖ νά ὀρισθεῖ μόνο ὡς “κοινωνία” ἀγάπης καί διακονίας καί ὄχι βεβαίως ὡς κάποια ἄλλη ἔκφραση ἐπίγειας ἰσχύος καί ἐξουσίας.

Ἡ ἔννοια τῆς ἐκκλησιαστικῆς “κοινωνίας” εἶναι ἀπολύτως βέβαιο ὅτι μπορεῖ νά διευκολύνει σημαντικά στήν ἀντιμετώπιση τοῦ σοβαρώτατου, γιά τήν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας, ζητήματος, πού εἶναι τό λειτουργήμα τοῦ “πρώτου”. Συγκεκριμένα, ἡ “κοινωνία” τῶν μελῶν τοῦ “πεντακορύφου σώματος” ἀποκλείει σέ ὅποιονδήποτε προκαθήμενο νά ἀξιώσει ἄμεση σχέση μέ τό ὅλο σῶμα τῶν ἐπισκόπων τῆς ἀνά τήν Οἰκουμένη Ἐκκλησίας, ὅπως συμβαίνει μέ τό παπικό πρωτεῖο⁷⁸. Ἐξάλλου δέν θά πρέπει νά διαφύγει ἀπό τή σκέψη μας τό γεγονός ὅτι “στήν Ἀνατολήν λειτουργοῦν ὁ θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν, ἐνῶ στή Δύση ἀναπτύχθηκε τό Παπικό Πρωτεῖο ὡς ἀμφισβήτηση τῶν κανονικῶν πλαισίων τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν”⁷⁹.

Μπορεῖ βεβαίως ὁ θεσμός τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν νά ἀτόνησε καί νά μὴν ὑφίσταται σήμερα στήν ἀρχική του μορφή, μέ τή δημιουργία καί ἄλλων πατριαρχεῶν καί αὐτοκεφάλων Ἐκκλησιῶν. Ὡστόσο ἀποτελεῖ ἱστορικό γεγονός ὅτι ὁ θεσμός αὐτός δηλώνει τίς κανονικές σχέσεις μεταξύ τῶν προκαθημένων τῶν καλουμένων παλαιφάτων ἢ πρεσβυγενῶν πατριαρχεῶν, στά ὁποῖα πρώτη θέση κατέχει αὐτό τῆς Δύσεως ὑπό τόν ἐπίσκοπο Ρώμης. Ἡ πραγματικότητα αὕτη θεωρεῖται πολύ σημαντική ἀπό τήν πλευρά τῶν Ὁρθοδόξων “γιά τήν προσέγγιση τοῦ ζητήματος τοῦ πρωτείου τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης ἐν περιπτώσει ἀποκαταστάσεως τῆς πλήρους ἐνότητος μεταξύ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν”⁸⁰.

8. Ἡ δεύτερη φάση τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας

Ὁ ἐπίσημος θεολογικός διάλογος μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας διακόπηκε τό 2000, ἐξαιτίας τοῦ ἀκανθώδους καί δυσεπίλυτου προβλήματος τῆς Οὐνίας, ἡ ὁποία δέν μποροῦσε νά θεωρηθεῖ ὡς “μέθοδος καί πρότυπο ἐνώσεως” τῶν δύο Ἐκκλησιῶν⁸¹. Ἡ δεύτερη φάση τοῦ διαλόγου ἄρχισε, πρὶν λίγους μόνο μῆνες, μετά τήν παρέλευση ἑξὶ ἐτῶν. Συγκεκριμένα ἡ Ἑνατη ἐν ὁλομελείᾳ συνάντηση τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου, ἔγινε στό Βελιγράδι ἀπό 18-25 Σεπτεμβρίου τοῦ 2006, μέ θέμα “Ἐκκλησιολογικές καί κανονικές συνέπειες τῆς μυστηριακῆς φύσεως τῆς Ἐκκλησίας. Συνοδικότητα καί αὐθεντία στήν Ἐκκλησία” στήν τοπική, περιφερειακή καί οἰκουμενική διάσταση. Στή συνάντηση αὕτη, παρὰ τήν συνεχιζόμενη ὑπαρξη τῶν προβλημάτων πού δημιουργήθηκαν ἀπό τήν Οὐνία, ἐκ μέρους τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν, καί τήν ἐμφάνιση ἐνδοορθοδόξων διαφωνιῶν, ἐκ μέρους τῆς ἀντιπροσωπείας τῆς Ρω-

⁷⁸ Βλ. Βλασίου Φειδᾶ καί Πέτρου Βασιλειάδη, “Ἐκθεση ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου περὶ τοῦ ‘λειτουργήματος τοῦ ἀποστόλου Πέτρου’, ὅπ. παρ., σ. 266.

⁷⁹ Βλασίου Ἰω. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, ὅπ. παρ., σ. 863.

⁸⁰ Βλ. Ἀνακοινωθέν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ὅπ. παρ., σ. 2.

⁸¹ Βλ. Θεοδώρου Ζήση, *Οὐνία. Ἡ καταδίκη καί ἡ ἀθώωση (στό Freising καί στό Balamant)*, ἐκδ. Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 68 καί σ. 72.

σικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἐπαναβεβαιώθηκε ἡ θέληση τῶν Ὁρθοδόξων καί τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν νά συνεχίσουν ἀταλάντευτα στήν πορεία τοῦ διαλόγου.

Τό πρωτοκορυφαῖο γεγονός τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπικαιρότητας τοῦ ἰδίου ἔτους ἦταν ἡ ἐπίσκεψη τοῦ πάπα Ρώμης στήν Κωνσταντινούπολη. Συγκεκριμένα, στίς 30 Νοεμβρίου, μέ τήν εὐκαιρία τῆς θρονικῆς ἐορτῆς τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέου, πραγματοποιήθηκε ἡ ἱστορική συνάντηση τοῦ Οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κ. Βαρθολομαίου Α΄ μέ τόν πάπα Βενέδικτο ΙΣΤ΄ στό Φανάρι⁸². Στό βαρυσήμαντο κείμενο τῆς κοινῆς Διακηρύξεως τῶν δύο ἐκκλησιαστικῶν ἡγετῶν ὑπογραμμίζεται, μεταξύ ἄλλων, ὅτι ἡ ἀδελφική συνάντηση, τήν ὁποία εἶχαν οἱ δύο προκαθημενοί, ἀνανεώνει καί ἐνισχύει τή δέσμευσή τους τους στήν προοπτική τῆς ἐνότητας καί ἀποκαταστάσεως τῆς πλήρους μετ' ἀλλήλων κοινωνίας μεταξύ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν. Αὕτη δέ ἡ δέσμευσή τους νά ἐργασθοῦν γιά τήν ἐνότητα τῶν Χριστιανῶν ἀποτελεῖ θέλημα καί ἐπιταγή τοῦ Θεοῦ.

Λίγες μόνο ἡμέρες ἀργότερα, στίς 14 Δεκεμβρίου (2006) πραγματοποιήθηκε ἡ ἐπίσκεψη τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος κ. Χριστοδούλου στή Ρώμη καί ἡ συνάντησή του μέ τόν πάπα Βενέδικτο ΙΣΤ΄. Στήν κοινή τους δήλωση δεσμεύθηκαν γιά κοινή μαρτυρία στό σύγχρονο κόσμο καί ἀποδέχθηκαν τήν κοινή εὐθύνη γιά “τὴν ἐν ἀγάπῃ καί ἀληθείᾳ ὑπέρβαση τῶν ποικίλων συγχύσεων καί τραυματικῶν ἐμπειριῶν τοῦ πολυκύμαντου ἱστορικοῦ παρελθόντος”. Αὐτό θά γίνεῖ μέ τήν προώθηση τοῦ διαλόγου πρὸς ἀποκατάσταση τῆς κοινωνίας τῆς πίστεως.

Οἱ τελευταῖες αὐτές σημαντικές ἐξελίξεις κατέστησαν, ἔτι περισσότερο, σαφές ὅτι ὁ ἐν ἐξελίξει διμερὲς θεολογικός διάλογος, παρὰ τίς διαπιστωμένες δυσκολίες, ἀποτελεῖ μᾶλλον τήν ἀποτελεσματικότερη ὁδὸ γιά τήν ἀποκατάσταση τῆς πλήρους κοινωνίας μεταξύ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν.

Συμπεράσματα

1. Σύμφωνα μέ τόν βιογράφο του, ὁ ἅγιος Θεόδωρος ὁ Στουδίτης ἦταν ὁ “μέγας τῆς εὐσεβείας πρωταγωνιστῆς”⁸³. Σέ ἄλλα κείμενα χαρακτηρίζεται ὡς “οἰκουμενικός διδάσκαλος”, “πηγὴ τῶν δογμάτων”, ὡς ἡ “φωνὴ” καί τό “στόμα τῆς Ἐκκλησίας” στήν ἐποχή του⁸⁴. Μέ τήν ὁμολογία του ἔδωσε τή μαρτυρία γιά τήν ταυτότητα πίστεως καί ζωῆς τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας. Στὴ διδασκαλία του, ἡ

⁸² Στό σημεῖο αὐτό μποροῦμε νά καταγράψουμε δύο χαρακτηριστικὲς δηλώσεις τους, λίγες μόνο ἡμέρες πρὶν τήν ἐπίσημη συνάντησή τους. Ὁ πάπας Βενέδικτος σχετικὰ μέ τό ζήτημα τῆς ἐνότητας ἔκανε πρὸς φάτα λόγο γιά “ποικιλόμορφη ἀκεραιότητα τῆς Ἐκκλησίας”. Αὐτό, κατὰ μία ἐρμηνεία, σημαίνει ὅτι μπορεῖ νά ὑπάρξει στό μέλλον ἔνωση μέ τή διατήρηση ποικίλων “σχημάτων” ἐξουσίας στήν Ἐκκλησία. Ὡς ἐκ τούτου δέν θά ὑφίσταται πλέον λόγος νά διαφοροποιηθοῦν οἱ γνωστές ἀξιώσεις τῆς Ρώμης περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ πάπα. Ὁ πατριάρχης Βαρθολομαῖος δήλωσε ὅτι ἡ διαδικασία τῆς πλήρους ἐνώσεως εἶναι “βραδεία καί ἐπίπονη. Πρέπει νά ληφθοῦν ὑπ' ὄψιν οἱ ἀπ' αἰῶνων ἐδραιωμένες δογματικὲς διαφορὲς καί πολιτισμικὲς ἐξελίξεις”. Βλ. ἐφημερίδα “Ἡ Καθημερινή”, 26 Νοεμβρίου 2006, σ. 14. Φαίνεται ὅτι, ὅλο καί περισσότερο, ἰσχυροποιεῖται ἡ ἀρχὴ τῆς Θ' Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ Π.Σ.Ε. στό Πόρτο Ἀλέγκρε τῆς Βραζιλίας (Φεβρ. 2006), σύμφωνα μέ τήν ὁποία: “Ἡ ἀποστολικὴ πίστις τῆς Ἐκκλησίας εἶναι μία, ἀλλὰ μποροῦν νά ὑπάρχουν διαφορετικὲς διατυπώσεις”. Σέ προηγούμενη Γενικὴ Συνέλευσις τοῦ Π.Σ.Ε. στό Βανκοῦβερ (1983) εἶχε διατυπωθεῖ ἡ ἀρχὴ ὅτι “οἱ θεολογικὲς διαφορὲς εἶναι σέ κάθε περίπτωσι νόμιμες καί δέν θεωροῦνται ὡς ἐμπόδιο γιά τήν ἐνότητα τῶν διαφόρων ὁμολογιῶν”.

⁸³ *Βίος καί πολιτεία*, ὅπ. παρ., PG 99, 284C.

⁸⁴ *Εγκύκλιος ἁγίου Ναικρατίου ὁμολογητοῦ περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τῶν Στουδίου*, PG 99, 1828.

ὅποια ἐκφράζει τήν ὀρθότητα καί πληρότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνειδήσεως στίς ἀρχές τοῦ ἐνάτου αἰῶνα, ἡ χαρισματική διαβάθμιση λειτουργημάτων, ἡ ἱεραρχική διάρθρωση τῶν “ἐντεταλμένων”, τῶν προκαθημένων τῶν μεγάλων ἐκκλησιαστικῶν κέντρων, κατανοεῖται ὡς σῶμα ἀποτελούμενο ἀπό πέντε ἐξέχοντα μέλη.

Πρόκειται γιά τοὺς κατέχοντες “ὕψηλούς θρόνους”, τοὺς πέντε πατριάρχες, οἱ ὅποιοι συγκροτοῦν τό “πεντακόρυφον ἐκκλησιαστικόν σῶμα”, “τό πεντακόρυφον κράτος τῆς Ἐκκλησίας”,⁸⁵ μέ ὅλα τὰ ὑπόλοιπα μέλη του, τὰ ὅποια θά βρίσκονται σέ μία διαρκή “κοινωνία” ἀγάπης καί πίστεως, ἐντός τοῦ πλαισίου τῆς συνοδικότητος τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἱεραρχική συλλογική-πενταμελής ἔκφραση αὐθεντίας ἔχει κεφαλαίωδη δογματική σημασία, ἀφ’ ἐνός γιατί ἀντανάκλᾳ τό ἐκκλησιολογικό “σχῆμα” τῆς ἐποχῆς πού ἐγράφησαν τὰ συγκεκριμένα κείμενα τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, καί ἀφ’ ἑτέρου γιά τοὺς διαχριστιανικούς διαλόγους, πού διεξάγονται στή δική μας ἐποχή.

2. Γιά τήν ἐρμηνεία καί τόν τρόπο ἀσκήσεως τοῦ λειτουργήματος τοῦ “πρώτου” ἐντός τῆς καθόλου Ἐκκλησίας καί εἰδικότερα τοῦ “πρωτείου” τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης, ἀναμφιβόλως, ἡ ἔννοια τῆς “κοινωνίας” μπορεῖ νά χρησιμοποιηθεῖ μέ γόνιμο καί δημιουργικό τρόπο, κυρίως καί κατ’ ἐξοχήν, στή διαχριστιανική, ἀλλά καί ἐνίοτε καί στή σύγχρονη ἐνδοορθόδοξη πραγματικότητα, ὅταν ἐμφανίζονται φαινόμενα παρερμηνείας ἢ καταστάσεις δυσλειτουργίας.

Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, τίς τελευταῖες δεκαετίες, μέ ἀφορμή ἱστορικές ἀλλαγές στίς λεγόμενες πρώην Ἀνατολικές Χῶρες, γιά τήν ἀντιμετώπιση τῶν προβλημάτων πού ἀνέκυψαν, γιά τήν εὐστάθεια τῶν κατά τόπους Ἐκκλησιῶν καί τή διαφύλαξη τῆς πανορθόδοξου ἐνότητας ἔχει τήν ἀνάγκη εἰλικρινοῦς ἐνδοορθόδοξου διαλόγου καί συζητήσεως, πάντοτε ὅμως στή βάση τῆς κανονικῆς τάξεως καί παραδόσεως, καί βεβαίως μέ τήν πρωτόβουλη εὐθύνη, μέριμνα καί διακονία τῆς πρωτόθρονης Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Εἶναι δέ ἀπολύτως βέβαιο ὅτι ὁ ἐνδοορθόδοξος διάλογος θά συνεισφέρει οὐσιαστικά στήν ἐπιτάχυνση καί προώθηση καί τοῦ διαχριστιανικοῦ διαλόγου.

3. Ἡ ἐπιχειρηθεῖσα παρουσίαση τῶν ἀνωτέρω στουδιτικῶν κειμένων στή μελέτη αὐτή, κατέδειξε ὅτι ἡ ἀποκαλούμενη ἐκκλησιολογία τῆς “κοινωνίας”, προφανῶς, δέν προέκυψε ἐσχάτως ὡς κάποια σπουδαία “ἀνακάλυψη” καί καινοφανῆς σύλληψη κάποιων ἐπιφανῶν θεολόγων ἢ ἔστω ὡς ἐπίτευγμα τῶν τελευταίων δεκαετιῶν τῆς οἰκουμενικῆς δραστηριότητος ἢ ἀκόμη ὡς καρπός τῶν ἔντονων ζυμώσεων, πού προηγήθηκαν, ἀλλά καί τῶν γόνιμων συζητήσεων καί τῶν δεκάδων μελετῶν πού ἀκολούθησαν τή σύγκληση τῆς Β’ Βατικανῆς Συνόδου (1962-1965). Κατά τήν ἐκτίμησή μας, γιά τήν ἐρμηνεία καί τόν τρόπο ἀσκήσεως τοῦ “πρωτείου”, ἡ ἔννοια τῆς “κοινωνίας” μπορεῖ νά ἀναγνωρισθεῖ ὅτι εἶναι, στόν διεξαγόμενο Θεολογικό Διάλογο Ὁρθόδοξων καί Ρωμαιοκαθολικῶν, μία ἀπό τίς πλέον σημαντικές καί οὐσιώδεις συμβολές τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου.

Θεσσαλονίκη, Δεκέμβριος 2006

⁸⁵ Ἐπιστολή 407, στ. 21-22 Ἐπιστολή 478, στ. 64-65.

Monika Michałowska

Instytut Filozofii, Łódź, Poland

Grammar and Theology in Eriugena's Philosophy

The canon of liberal arts constructed in the Middle Ages contained the *trivium* consisting of grammar, dialectic and rhetoric and the *quadrivium*, comprising arithmetic, geometry, astronomy and music. It was a system fulfilling the needs of education of the time. Although each of the arts was a distinct discipline with its own rules, the foundation of all of them, and especially of the *trivium* was grammar. Regarded as a discipline training the mind, grammar was thought to develop intellectual and spiritual skills, which were essential tools to provide theoretical support for faith. By explaining the system of forms and the structure of language it provided the rules of correct speech and enabled the student to gain the knowledge of philosophy and theology.

Although grammar achieved its greatest form in the 12th and 13th centuries, the early signals of its future development can be noted already in the Carolingian Renaissance, when the rediscovery of Priscian's *opus vitae Institutiones grammaticae* gave rise to a more philosophical speculation in the field of grammar. Thus grammar could rightly ask the question whether language is an adequate tool to describe the reality. The most significant figure of the Carolingian Renaissance who applied grammatical arguments in theological and philosophical theses was John the Scot Eriugena. Although he is best known for cosmological theories from *Periphyseon*, recent research shows that he was also a dedicated grammarian and an author of a commentary on Priscian's *Institutiones grammaticae*. The short commentary shows that John the Scot was interested in grammar not only in its pedagogical aspect but also in speculative analyses of the structure of language and its relation to reality.

In this paper I will focus on the application of grammatical analyses to the theological problem of God's unity in Eriugena's thought. I will investigate the relation between grammar and theology on the basis of the notion of verb and the meaning of the term 'double predestination' which we can find in two of Eriugena's works: in a grammatical commentary *In Priscianum*¹ and in *Periphyseon*. I will prove that grammar, used by John the Scot in philosophical and theological analyses, becomes the foundation of his philosophy not only because of its role in the process of education but also as a discipline providing arguments for philosophy and theology.

In his commentary on Priscian's work, Eriugena scrutinizes the notions of different parts of speech. He begins his analysis concerning the notion of *verbum* (verb) with the differentiation of two kinds of definition, which are substantial and descriptive. He

¹ Eriugena's *In Priscianum* was edited by A. Luhtala, in *Early Medieval Commentary on Priscian's Institutiones grammaticae*, „Cahiers de l'institut du moyen-Âge grec et latin” 71 (2000), p. 140-168.

claims that the definition of verb is descriptive, as the latter does not signify a substance but only accidents of a substance² and only substance can have a substantial definition. Thus he emphasizes the function of verb, which is a part of speech used for describing accidents of a substance, i.e. for describing action and undergoing of action.³ Since the two accidents occur in time, all verbs can have three tenses: past, present and future. The verb *sum* (am) is an exception to the rule. Eriugena analyses it in detail and claims that *sum* can signify two things: a substance that does not undergo action or any kind of change and a substance that can change in time.⁴ The second meaning must stand for substance in action with its changes and accidents, which are changeable, whereas the first sense refers to the essence, which neither increases nor decreases. He adds, however, that the verb *sum* always signifies that which does not change at all, but to express the changes which happen to accidents of the essence, it must have forms of the past, present and future, just like any other verb. To my mind, the analyses are supposed to support a theological statement that in reference to God we can only use the present form of the verb *esse* (to be). Thus this particular verb form – *sum* – can be adequately applied only to God, since it signifies only that which is unchangeable, that is his essence. It can be somehow applied to man as well, because it signifies their essence together with its accidents.⁵ As far as describing God is concerned, it is enough to use *sum* alone. When we talk about man, however, that particular verb must be assisted by another part of speech, for example a participle. As the verb alone can identify neither the particular substance nor its accidents, it requires the help of another part of speech. Eriugena's analyses concerning the verb *sum* bear a resemblance to Alcuin's of York considerations. According to Alcuin the verb *esse* – called *verbum substantialis* – is the only one among all the verbs that can signify substance.⁶ He claims that the verb *esse*, when supported by a subjective case, not even signifies but rather denotes a particular substance, that is a thing. Thus the denotation of a substance – understood as a particular, individual thing – can take place only in the case of a *nominativus* combined with the verb *esse*.

Eriugena makes one more remarkable point concerning verb. He maintains that verb can in a certain way be called a substance:

However, verb can be called a substance, in a certain way; because although it is in a subject 'man', it is, like a subject, subjected to all its accidents. Therefore it is defined by these accidents.⁷

² Eriugena, *In Priscianum*, p. 164-165: "Sicut enim omnis diffinitio per naturales partes currens usiadiis dicitur, id est substantialis, sic illa diffinitio quia per accidentium innumerationem descendit, descriptionalis proprie dicitur. Sed quaerendum est ob quam causam non substantialiter verbum definivit sed descriptionaliter. Sic respondendum: ideo verbum non substantialiter diffinivit quia verbum non est substantia sed accidens substantiae. Omne igitur quod naturaliter substantia non est, substantialiter diffiniri nec potest nec necesse est".

³ *Ibid.*, p. 165: "Similiter verbum est mentis conceptio ad significandas actus vel passiones substantiae".

⁴ *Ibid.*, p. 166: "'Sum' enim, ut diximus, duos sensus significat, id est essentiam, quae nec diminuitur nec crescit per tempora, sed semper praesens est, ideo nec futurum nec praeteritum habet ut aliquando magis, aliquando minus esset. Et significant essentiam aliquam alicuius creaturae in actibus, qui actus per tempora moventur ut est 'sum amans', 'amatus fui', 'amatus ero'".

⁵ Cf. Eriugena, *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, PL 298C.

⁶ Alcuin, *De dialectica*, PL 973C: "C. Quid est, diffinitum aliquid significat?—A. Omne enim nomen in nominativo casu cum verbo substantiali *sum* aliquid certum significat, in affirmatione vel negatione; ut, homo sum, homo es, homo est. Arbor non sum, non es, non est".

⁷ Eriugena, *In Priscianum*, p. 165: „Sic tamen quodam modo substantia dicitur quia quamvis in subiecto homine est, tamen quasi subiectum aliquod suis accidentibus subicitur, et ideo per illa accidentia diffinitur".

Eriugena states that verb together with its accidents (which are for example tenses, moods, etc.) comprise a unity. Although not stated clearly, there seems to be an obvious assumption according to which accidents may not exist without its base. Eriugena makes a parallel suggestion in *Periphyseon*, where he refers to dialectic, not grammar. He notes there that accidents, such as place, time, quantity, quality etc. are joined to a substance and exist only on condition that its base, i.e. its substance, exists as well.⁸ Therefore – to my mind – Eriugena accepts similar assumptions on the ground of dialectics and grammar. Substance and its metaphysical accidents comprise one unity and similarly verb together with its grammatical accidents is a unity as well. In both cases the accidents do not have an independent existence. They exist only if their subject exists.

In *Periphyseon* Eriugena scrutinizes the concept and usage of verb more profoundly. He takes into consideration the issue of applying different categories in discourse about God. He analyzes whether the categories of action and undergoing of action can describe the nature of God adequately or metaphorically only, as it happens in the case of other categories like quality, quantity, time, place etc.⁹ Exploring the idea of the application of the two aforementioned Aristotelian categories to God, Eriugena presents the example of the two forms of the verb ‘love’: the active ‘to love’ (*amare*) and the passive ‘to be loved’ (*amari*). His theological investigation concerning love, viz. whether we can truly and adequately claim that God loves and God is loved, is transferred onto the ground of grammar, i.e. the analysis of active and passive voice.¹⁰ Active form corresponds to the category of action, whereas the passive one corresponds to the category of undergoing of action.¹¹ Scrutinizing the idea further Eriugena explains why there are passages in the Bible, which say that God loves all creatures and is loved by all of them.¹² He observes that there are verbs, which appear to signify action though they are in a passive form, and conversely there are verbs, which signify undergoing of action, though they are in an active form. He argues then that the one that loves undergoes action, and the one that is loved, namely God, acts.¹³ Moreover, he claims that the concepts of action and undergoing of action, i.e. active and passive

⁸ Eriugena, *Periphyseon*, PL 471B-C: “Si autem acutius vestigia sancti Gregorii Theologi, expositorisque sui Maximi sapientissimi sequens inspexeris, invenies, οὐσίαν omnino in omnibus, quae sunt, per se ipsam incomprehensibilem non solum sensui, sed etiam intellectui esse. Atque ideo ex his veluti circumstantiis suis intelligitur existere, loco dico, quantitate, situ; additur etiam his tempus. Intra haec siquidem, veluti intra quosdam fines circumpositos, essentia cognoscitur circumcludi, ita ut neque accidentia ei quasi in ea subsistentia videantur esse, quia extrinsecus sunt; neque sine ea existere posse, quia centrum eorum est, circa quod voluntur tempora, loca vero et quantitates et situs undique collocantur”.

⁹ *Ibid.*, 504A-B: “Duae categoriae contemplationi restant, ni fallor: agendi videlicet et patiendi. Nam disputantes de loco, quaedam de tempore, quantum praesentis disputationis necessitas exigebat, discussimus (...) Considera itaque, num actio passioque proprie de Deo praedicantur, an, sicut ceterae categoriae, per metaphoram dici aestimandum est”.

¹⁰ *Ibid.*, 504B: “Dic, quaeso, quid tibi videtur, movere et moveri, nonne agere est et pati? (...) Haec enim verba, siquae similia, activa et passiva esse, nemo artium liberalium peritus ignorat”.

¹¹ *Ibid.*, 504D: “Movere enim agere est, moveri vero pati”.

¹² *Ibid.*, 504C: “Quoties enim, ut nosti, sacra Scriptura Deum manifeste pronuntiat agere et pati, amare et amari, diligere et diligi, videre et videri, movere et moveri, ceteraque id genus? Quorum exempla quoniam innumerabilia sunt, passimque quaerenti occurrunt, ne nunc prolixitatem gignerent, placuit praeterire. Satisque hoc uno evangelico utendum est exemplo: Qui diligit me, diligitur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo meipsum illi”.

¹³ *Ibid.*, 505A: “Nam si quis diligentius rerum inspexerit naturam, reperiet, quod multa verba, quae cum sola vocis superficie activa esse videantur, intellectu tamen passivam habent significationem, et e contrario passiva superficies actum significat. Nam qui amat vel diligit, ipse patitur; qui vero amatur vel diligitur, agit”.

forms of verbs, cannot be used to describe God in a proper way.¹⁴ Finally, John the Scot states that no category (including the categories of action and undergoing of action) can apply to God. Language and its forms may be used only to make sentences about the created world, and are useless in case of God. The aforementioned conclusions support Eriugena's conception of negative theology, according to which language and its rules can be used only to describe the created world and God in relation to it, but not God himself.¹⁵ Furthermore, by making explicit the difference between the meaning of a verb and its grammatical form, Eriugena consciously emphasizes the distinction between semantic and formal levels of language; this distinction is a proof of his semantic interests.

In his further analyses of the concept of verb, Eriugena enters the field of metaphysics. He claims that there are three different elements that must be taken into consideration: 1) an agent that acts; 2) potentiality to act; 3) action itself. Distinguishing a substance, potentiality and action (*substantia, potentia, actio*) he presents the relations which occur among them. Stating that a substance can act upon another substance or itself John the Scot uses grammatical terms of transitivity and reflexivity.

And there seems to be three [elements], that is a substance, in which there is a power to act; potentiality, which is like an effect of a cause that is in another thing; or action itself, which is either reflexive and remains in the same thing or is transferred to another person.¹⁶

On the ground of metaphysics, Eriugena investigates here Aristotelian theory of categories, and the concept of relation in particular. He makes a distinction between two types of relation depending on whether a change of person is involved. If it refers to one person only, it is reflexive. If it proceeds from one person to another, it is only transitive, not reflexive. These types of relation are illustrated by means of a verb *amare* together with its grammatical forms. 'To love' and 'to be loved' are states, or more precisely, properties of a loving participant and a loved participant respectively. A reflexive relation takes place when a loving agent and a loved patient are one and the same participant, and then action and undergoing of action happen in one subject. If a state of affairs involves two different participants, action occurs in a loving agent whereas undergoing of action occurs in a loved patient. In that case, action proceeds from one person to another and there is no reflexivity.

Eriugena's analyses of a reflexive relation are employed to provide support for his theological thesis presented in the same passage, according to which God is such a kind of participant in which a patient and an agent are one. Therefore, God is loved by

¹⁴ *Ibid.*, 504B: „Si igitur haec verba, sive activae, sive passivae significationis sint, non jam proprie, sed translate de Deo praedicantur, et omnia, quae translate praedicantur, non revera, sed quodammodo de eo dicuntur, revera neque Deus agit, neque patitur, neque movet, neque movetur, neque amat, neque amatur”.

¹⁵ Eriugena, *Johannis Scotti Eriugena De divina praedestinatione liber*, G. Madec (ed.), in: *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, vol. 50, Turnhout 1978, p. 55-56, 11-14: “Ubi primo notandum, quoniam nihil digne de deo dicitur, omnia paene sive nominum sive verborum aliarumque orationis partium signa proprie de deo dici non posse”. Cf. Eriugena, *Periphyseon*, 458A, 535A.

¹⁶ Eriugena, *Periphyseon*, 505B: “Ac per hoc tria quaedam videntur esse, substantia videlicet, cui inest agere posse: cujus possibilitatis veluti cujusdam causae effectus est in aliqua re agere, sive ipsa actio reciproca sit, id est, in eandem redeat, seu in alteram transeat personam”. Cf. *Ibid.*, 467C: “Nam amare et amari habitudines sunt amantis et amati, siquidem inter se invicem respiciunt; sive in una persona sint, quod a Graecis dicitur ἀντοπάθεια, id est, cum actio et passio in una eademque inspicitur persona, ut meipsum amo; sive inter duas personas, quod a Graecis dicitur ἑτεροπάθεια, id est, cum alia persona amantis, et alia amati sit, ut amo te”.

himself. Moreover, John the Scot seems to claim that God is not loved by people, but that he loves himself through people. Thus the process becomes more sophisticated. God – as a moving agent – loves people who – as his creatures – possess the ability to love as well. Since God is the only thing that they can truly love, the process circles and returns to its source. Consequently the relation becomes reflexive.

And if God loves that which he creates, it indeed seems to be moved, as He is moved by its love. And if he is loved by these who can love, is it not obvious that he moves, no matter whether these who love know who they love or not?¹⁷

It is illuminating to note that in his explanation of a reflexive relation, Eriugena employs active and passive voice and points to transitivity of the verb *amare*. Thus in his analyses concerning a dialectical concept of relation he makes use of corresponding grammatical categories, and dialectical terms and categories find their match in grammatical structures of verb transitivity and reflexivity.¹⁸ Consequently, John the Scot undoubtedly establishes interdependence between the fields of dialectic and grammar.

The relation between grammar and theology becomes obvious also in Eriugena's *De praedestinatione*, which is devoted to one of the most noteworthy theological controversies in the Carolingian Renaissance – the dispute initiated by Gottschalk of Orbais, who maintained that there is a double predestination: one to salvation and heavenly bliss and the other to hell and eternal damnation. In Eriugena's *De praedestinatione*, grammar becomes a discipline that is useful in refuting double predestination in a rational way. All his theological arguments are based on a fundamental belief in the existence of one and simple God. For Eriugena, it means that predestination and God are one thing and cannot be separated. When Eriugena scrutinizes the meaning of the term unity (*unitas*), he follows the Neoplatonic tradition and points out that unity is opposed to multiplicity (*multiplicatio*). This assumption becomes the foundation for most of Eriugena's theses. There are several steps in which Eriugena proves his doctrine of one predestination. First, he refers to the theological truth of divine unity. Secondly, he examines unity and regards it as absolutely simple, with no quantity; moreover, he states that it is invariable. Lastly, scrutinizing the term 'double predestination' (*duae praedestinationes*) in a detailed analysis, he points out that although one can find some other terms like *dupla praedestinatio*, *gemina praedestinatio*, *bipartita praedestinatio*, none of them can adequately describe predestination.

Since God is identical with his qualities and *dupla* means double, double predestination would have to mean that God is double as well. In order to refute this consequence Eriugena presents the theological truth of God's unity¹⁹ and therefrom argues for the unity of his essence (*unitas essentiae*).²⁰ If there is one God, he cannot be the

¹⁷ *Ibid.*, 505A: "At si amat Deus quae fecit, profecto videtur moveri; suo enim amore movetur. Et si amatur ab his, quae amare possunt, sive sciant, quid amant, sive nesciant, nonne apertum est, quia movet?"

¹⁸ His solutions were indisputably inspired by Priscian's considerations of transitivity and intransitivity. For Priscian's concept of *transitio* see A. Luhtala, *On the Origins of the Medieval Concept of Transitivity*, in: *Diversions of Galway. Papers on the History of Linguistics*, A. Ahlqvist (ed.), Amsterdam 1992, p. 39-47.

¹⁹ Eriugena, *De praed.*, p. 14, 95-100: "Ab ea est omne totum, quae in se ipsa ubique tota est; ab ea omnis numerus, quia in se ipsa est multiplex sine fine, sine numero numerus. Cum igitur ipsa divina substantia vel essentia vel natura vel quoquomodo dici potest, in se ipsa unum, individuum, inseparabileque sit – unitas enim simplex est atque incommutabilis".

²⁰ *Ibid.*, p. 22-23, 131-141: "Convenit itaque inter nos de caritate et de praedestinatione in eo quod et caritas deus et praedestinatio deus et unus deus, una essentia divina, aeterna, incommutabilis. Proinde si caritas et praedestinatio essentialiter de deo praedicantur, essentia autem divina nullo catholico dubitante

source of multiplicity *in se ipso*, including duality, since he cannot be the same as multiplicity; he cannot be multiplied. Unity and multiplicity are mutually exclusive and opposed to one another. Unity, Eriugena states, has no number or quantity; it is simple²¹. If God is unity²², he includes neither parts nor quantity, and he cannot be double. Neither can predestination.

The analysis of the term *dupla praedestinatio* shows that there is the other possible interpretation of the term *dupla* as 'duplicated'. Duplication denotes such a multiplication, in which two identical beings arise from one. Consequently, John the Scot considers the term multiplication (*multiplicatio*), which stands for change, because if, e.g. A is multiplied and B arises from A, A has to undergo a quantitative change. As a result, A cannot be simple, for it is properly described by quantity.²³ Since God contains no quantity, which would make change possible, there is no change and, consequently, no multiplication in him.²⁴ 'Duplicated predestination' would mean the existence of two identical but multiplied predestinations, which could be distinguished only logically, as a cause and an effect, but since each of them would have its own existence, they would be two distinct beings. Bearing in mind the fact that for Eriugena predestination is identical with God's essence²⁵, if one agrees on *dupla praedestinatio*, one has to draw a conclusion that there are two identical gods. Therefore, according to Eriugena, the term *dupla praedestinatio* is false in describing God's features, and the application of the term would be contradictory not only to the faith but also to reason.²⁶

unitas est summa et vera caritas, itaque et praedestinatio unitas est. Quae si una et sola est incommutabilis, numero carere necesse est, cum ab ea sint omnes numeri; quod si commutabilitate careat, multiplicari non potest. Primus multiplex est duplus; dupla igitur non est unitas, quae est divina substantia. Praedestinatio essentialiter de deo praedicari non est dubium; essentia autem unitas; praedestinatio igitur unitas. Unitas dupla non est; praedestinatio itaque dupla non est (...) Divina unitas numerosa caret pluralitate, caret igitur duplicitate".

²¹ Cf. *Ibid.*, 137-141: "unitas enim simplex est", *Ibid.*, p. 14, 100.

²² *Ibid.*, p. 22, 141: "Unitas quae est divina substantia".

²³ Analyzing the term *dupla* Eriugena does not seem to distinguish between quantity that refers to ontological unity and quantity of, and that is the reason why he states that the term *numerus* cannot refer to either God or predestination.

²⁴ *Ibid.*, p. 22-23, 131-141: "Convenit itaque inter nos de caritate et de praedestinatione in eo quod et caritas deus et praedestinatio deus et unus deus, una essentia divina, aeterna, incommutabilis. Proinde si caritas et praedestinatio essentialiter de deo praedicantur, essentia autem divina nullo catholico dubitante unitas est summa et vera caritas, itaque et praedestinatio unitas est. Quae si una et sola est incommutabilis, numero carere necesse est, cum ab ea sint omnes numeri; quod si commutabilitate careat, multiplicari non potest. Primus multiplex est duplus; dupla igitur non est unitas, quae est divina substantia. Praedestinatio essentialiter de deo praedicari non est dubium; essentia autem unitas; praedestinatio igitur unitas. Unitas dupla non est; praedestinatio itaque dupla non est (...) Divina unitas numerosa caret pluralitate, caret igitur duplicitate"; *Ibid.*, p. 23, 146-147: "Quomodo enim sit geminatio, ubi non sit numerus et pluralitas? Divina unitas numerosa caret pluralitate; caret igitur duplicitate".

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ When Eriugena uses the term *dupla*, he means not only double, but also duplicated (*duplicata*). He points out that predestination cannot be *dupla*, as it cannot be multiplied (*multiplicata*), and thus it cannot be duplicated either. *Dupla*, however, does not derive from the verb *duplico*, but from *duplo*. There is a significant difference in the connotation of these two terms: *duplo* means 'to double', 'to make a thing double', *duplico* stands for 'to duplicate', 'to make a thing doubled'. When Eriugena proves that predestination is not *dupla*, because it is not *multiplicata*, he points not to the state of being double, but rather to the one of being duplicated, to doubleness. Eriugena, however, never uses the term *duplicata*. This, I reckon, indicates that John the Scot was not aware of the fact that he identifies the two terms: *dupla* and *duplicata*. Moreover, he uses the term *dupla* giving them two different meanings: double and duplicated, and thus he rejects both ways in which the term *dupla* can be understood.

In the same vein, John the Scot analyzes the possibility of *bipartita* and *gemina praedestinatio*. He argues that neither of these terms can refer to God or to predestination. Accepting *gemina praedestinatio* would mean agreeing that two separate beings varying in essence constitute God. If we accept that there is a *bipartita praedestinatio*, we must consequently agree that God is complex and consists of two separate elements varying in essence and existence. Eriugena explicitly claims that God's essential simplicity and unity contradicts *bipartita* as well as *gemina praedestinatio*. Moreover, he emphasizes that there is no true analogy between a created being, which is a *compositum* and God, who is an absolute simplicity.²⁷ Eriugena points out once more that not all language terms can apply to God. It is impossible to use the same terms to speak about God and created things.²⁸

Conclusions: Aforementioned analyses concerning the concepts of verb and predestination in Eriugena's thought show that his solutions and ideas were remarkably original. Moreover, his application of semantic analyses in investigating theological theses can be seen as an argument supporting a hypothesis that John the Scot Eriugena is a forerunner of speculative grammar, as he undoubtedly realized that one term can have different significations. Furthermore, his reference to verb and its categories in both analyses of a dialectical concept of relation and investigation of a theological issue of formulation of statements about God proves his interdisciplinary interests. Grammar and dialectic become parallel disciplines, which serve to describe the reality. Although each of them has its own terminology, methods, subjects and aims, they are complementary and together help us understand the world and the structure of language, which is a part of reality. Even though language is not a proper means to talk about God, it is the only tool we have, and according to Eriugena it allows us to analyze theological theses and thus it provides one of the foundations of theology.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 22, 131-137.

²⁸ *Ibid.*, p. 26, 231-236: "An forte aestimas praedestinationem duabus constare partibus quemadmodum mundus quattuor elementis componitur, cum sit unus? (...) An forte putas praedestinationis simplicitatem comparandam esse ramis arborum?"

Alois M. Haas

Deutsches Seminar, Zürich

Europäische Bildung

Antike Paideia und christliche Gottesebenbildlichkeit

Die Dimensionen einer denkbaren europäischen Bildungsidee reichen historisch weit zurück in die Geschichte der griechisch-römischen Antike und in die Geschichte des sich immer mächtiger artikulierenden Christentums. Wer daher in Bildungsdebatten glaubt, nur gegenwarts- und zukunftsgerichtet argumentieren zu dürfen, macht über kurz oder lang den Fehler, dass er unter Vernachlässigung des traditionsbildenden Vergangenheitsaspekts der Bildung schwergewichtige Fehlentscheide trifft. Denn Bildung und deren unentwegte Neudefinition ist hinsichtlich ihres gewichtigen Traditionsaspekts immer auch – in Analogie zur politischen *traditio imperii* – fruchtbare *traditio studiorum* gewesen. Weitergabe und Erneuerung von Bildungswerten stellte immer ein Ensemble von Vorgängen dar, das nicht auflösbar war. Es wird sich selbst bei Bildungsbrüchen und –abbrüchen aus der Sicht der Zukunft zurück daran nicht allzuviel ändern!

Bildung ist vom seinem Wortgehalt her „eine Form des Bewahrens, wie die Religion und die Moral“, und sie hat „neben anderem den Zweck, Tradition zu sichern“.¹ So hat es der vor kurzer Zeit verstorbene Manfred Fuhrmann mit Recht moniert. In einer Zeit, die „neue Bildung für die Zukunft“ auf dem politischen Verordnungsweg in alteuropäisch geprägten Kulturräumen durchzusetzen versucht, ist mit Fuhrmann immer wieder „an Bildung als an etwas durch Inhalte Bestimmtes zu erinnern, als an eine im Lauf der Geschichte gewachsene, keineswegs auf blutleere Begriffe beschränkte Überlieferung, die auch der Gegenwart noch bewahrenswert erscheinen sollte.“² Das hat mit *laudatio temporis acti* wenig zu tun, sehr viel mehr dagegen mit Fairness gegenüber einer nicht bedeutungslosen Vergangenheit.

Wenn uns solcherart Bildungsgeschichte etwas lehren könnte, dann ist es die Einsicht in die Einbettung aller Bildung ins sozial-politische, allgemein kulturell-mentale, vor allem aber ins religiöse Umfeld einer Gesellschaft. Sie belehrt uns aber noch über etwas anderes, nämlich über den hoch abstraktiven Charakter der Bildungsgehalte. Und dieser zweite Punkt ist im Rahmen einer genetischen Betrachtung über den Bildungsbegriff, wie er sich im frühen Christentum aus dem Humanismus der Spätantike und des Mittelalters herausgebildet hat, womöglich noch wichtiger. Denn er macht die Zielrichtung der Bildungsentwicklung einigermaßen sichtbar, die von anfänglicher lebensweltlich orientierter Konkretheit in die Dimensionen immer stärker sich entfaltender Abstraktion und Innerlichkeit tendiert. Die Bildungsdynamik gestaltet sich in ihrer

¹ Manfred Fuhrmann, *Bildung. Europas kulturelle Identität*, Stuttgart 2002, 6.

² Ebd.

abendländischen Variante im stoischen Sinn eines *proágein* (Bewirken sittlicher Fortschritte im Leben), das – einem geistigen Fortschrittsgedanken verpflichtet – sowohl im Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft sittlich-zivilisatorische Besserung intendiert³ und damit immer komplexere Zustände schafft, die nur beschränkt in politischen Kraftakten ausgeschaltet werden können.

I.

Werner Jaeger hat in seinem großen Werk die griechische *Paideia* als den Grundbegriff der antiken Bildungs- und Erziehungsabsichten herausgestellt.⁴ ‚*Paideia*‘ ist, sieht man einmal von Sparta ab, ähnlich wie ‚*paideusis*‘ der zentrale griechische Begriff für die Erziehung und Bildung des Kindes (*país*), dann vor allem des jungen Menschen, weshalb ‚*paideia*‘ auch ‚Kindheit‘ und ‚Jugend‘ bedeutet. Beides – sowohl der *Prozeß* des Erziehens und Bildens als auch das *Ergebnis* dieser Bemühung: die Bildung (die dann zum unveräußerlichen Besitz des erwachsenen Menschen gehört) – kann mit diesem Begriff bezeichnet werden.⁵ *Paideia* in dieser auf kulturelle Gehalte hin weit offenen Definition steht in einem spannungsvollen Bezug zum semantisch engeren griechischen Begriff der ‚Aufzucht‘ (*trophé*): Obwohl die beiden Begriffe synonym angewendet werden können, setzt sich doch die Meinung durch, dass die *Paideia* etwas ist, das um- und übergreifend zur ‚Aufzucht‘ in einem ergänzenden Sinn hinzutreten muß. Nur so kann das Ideal der *Kalokagathie*⁶ sich verwirklichen. Der *Paideia* als einer in sich fruchtbaren Konstellation von Erziehung und Bildung kommt bei solcher Anwendung die Qualität eines „Inbegriff[s] für das Gesamte der hellenistisch-römischen Kultur und demgemäß als Schlüssel für die Begegnung zwischen Christentum und Antike“⁷ zu.

„Voraussetzung einer über unbewußte Sozialisation hinausgehenden *paideia* ist die Vorstellung, dass bei vorhandener *physis* (‚Begabung‘) die *areté* (‚Gutsein‘) mittels Anschauung und praktischer Nachahmung von Vorbildern eingeübt werden kann, wobei die *téchnai* (‚Künste und Handwerke‘) das Modell abgeben. Aus gymnastischen und musischen Ele-

³ Ernst Hoffmann, *Pädagogischer Humanismus*, Zürich/Stuttgart 1955, 166.

⁴ Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bände, Berlin 3/4 1959.

⁵ Vgl. J.C., *Paideia*, *Der Neue Pauly*, Band 9, Stuttgart 2000, 150-152.

⁶ „‚*Kalokagathia*‘ meint den vortrefflichen, edlen Mann bzw. seine charakterliche Wesensqualität; zunächst adliges Standesideal und Distinktionsmerkmal gegenüber der Masse. Die Bindung an den Adelsstand löste sich mit dem Anspruch der Sophisten auf allgemeine Lehrbarkeit der die Tugenden umfassenden *k*. Ungeachtet der Aporien hinsichtlich der Lehrbarkeit der Tugend in Platons Frühdialogen..., ist der gute und ehrenhafte Mann Erziehungsziel der *Politeia*, dem auch Gymnastik und musische Erziehung dienen. – Aristoteles bestimmt *k*. als den alle Einzeltugenden umfassenden Inbegriff von Tugend und unterscheidet zwischen dem bloß Guten und dem *kaloskagathos*: Während bloß ‚gut‘ derjenige ist, welchem die dem Charakter äußerlichen Güter (wie Gesundheit, Reichtum) ‚gut‘ sind, insofern sie ihm nützen, dienen dem *kaloskagathos* diese Güter zur Verwirklichung der ‚schönen und guten‘ Qualitäten, der Tugenden. Diese sind an sich selbst gut, sie unterstehen, wie das Schöne, keinem äußeren Zweck, durch dessen Verwirklichung sie erst gut (bzw. beim Schönen: schön) würden: Wer über sie verfügt, ist eo ipso gut. Dagegen können die äußeren Güter mißbraucht werden. Ob sie dem, der sie hat, gut sind, entscheidet erst ihre jeweilige Verwendung; wenngleich um ihrer selbst willen erstrebt, unterliegen sie einem Nutzenmaßstab“ (Horn, wie unten Anm. 10, 229).

⁷ Wolf-Dieter Hauschild, *Erziehung und Bildung als theologisches Problem der frühen Christenheit*, in: Walter Baier u.a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, 2 Bände, St. Ottilien 1987, I, 615-635, hier 615; vgl. auch Werner Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, 7f.; Bernhard Schwenk, *Hellenistische Paideia und christliche Erziehung*, in: Carsten Colpe u.a. (Hg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992, 141-158; Johannes Irmscher, *Inhalte und Institutionen der Bildung in der Spätantike*, ebd., 159-172.

menten bestehend, dient die *paideía* dazu, das Kind nach dem (urspr. adligen) Ideal der *kalokagathía* („äußere und innere Vortrefflichkeit“) zu formen.⁸

Ziel dieser altererbten Erziehungsstrategie (*archaia paideia*)⁹ ist die individuelle Formung und Eingliederung des Bürgers in die Polis. Seit der 2. Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, da die Lebensverhältnisse komplizierter und die politischen Auseinandersetzungen um die Polis häufiger werden, gewinnt die Paideia nochmals Bedeutung: Es zeichnen sich von nun ab zwei Richtungen der Paideia ab: jene der Sophisten, die ein rhetorisch-praktisches Interesse in der Erziehung vertreten und jene philosophisch-wissenschaftlich orientierten Paideia, die sich über die Reihe Sokrates, Platon, Aristoteles und die Akademien artikulierte.¹⁰ Dagegen hat sich die hellenistische Schulorganisation mit diesem Thema kaum befaßt, wenn man der Darstellung Nilssons glauben darf.¹¹

Aus Gründen, die auf der Hand liegen: die Begründung der Paideia im Gottesbezug, interessiert uns vor allem Platon (428/42 v. Chr. – 349/34 v. Chr.), der als erster in seinem ‚Staat‘ ein eigentliches Bildungsprogramm entwarf, das für die Erziehungsform bis zum Ausgang der klassischen Zeit (fünftes, allenfalls viertes Jahrhundert v. Chr.) und bis in die Neuzeit¹² exemplarische Geltung beanspruchen durfte.¹³ Es umschloß das Ziel einer körperlich-geistigen Ausbildung (inklusive Gymnastik und Musik) zur Wahrheitserkenntnis und eines Befähigungsausweises zu wahrhaft politischem Handeln.¹⁴ In diesem Programm traten sittlich-charakterliche Formung, technische Schulung und geistiges Bilden zu einer *enkyklios paideia*¹⁵ zusammen, in der dann das *trivium* der drei Wortwissenschaften und das *quadrivium* der vier Zahlwissenschaften etwa seit der Zeitenwende einen festen Verband bilden konnten. Platon steht bei der Ausbildung seines Erziehungsprogramms in einer gewissen Gegnerschaft zu den Sophisten, denen er ‚Mangel an Bildung‘ (*apaideusia*) vorwirft. Für ihn ist Erziehung „eine Umwendung der Seele“ (*psychês periagôgê*, 521 c6) und nicht einfach ein Vorgang, in dem „man blinden Augen ein Sehvermögen einsetzen möchte“ (518c). Grundlage dieser Art Erziehung kann nicht die Rhetorik, sondern nur die Philosophie sein: Einzig der Staatsmann, der gleichzeitig Philosoph ist, kann die Krise der Polis überwinden. In seiner ‚Politeia‘ (VI, 504aff.) entwirft dann Platon ein nahezu das ganze Leben in Stufen gliederndes Erziehungsmodell, das, ganz an der ‚Idee des Guten‘ orientiert, dem fünfzigjährigen Bürger

⁸ Ebd., 151.

⁹ J.C., wie Anm. 5, 151: der Ausdruck stammt als Kampfformel gegen die Sophisten von Aristophanes (Nub. 961).

¹⁰ R. E., Paideia, Christoph Horn/Christof Rapp, Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002, 325-327.

¹¹ Martin P. Nilsson, Die hellenistische Schule, München 1955.

¹² Wolfgang Ritzel, Philosophie und Pädagogik im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1980, besonders 199ff. (Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den ‚Humanismus‘, Bern 1947; Theodor Ballauf, Die Idee der Paideia. Eine Studie zu Platons Höhlengleichnis und Parmenides‘ Lehrgedicht, Meisenheim 1952).

¹³ Zum folgenden vgl. neben der unten Anm. 14ff. zitierten Literatur: G. F. Lipps, Weltanschauung und Bildungsideal. Untersuchungen zur Unterrichtslehre, Leipzig 1911, 45-102; Ernst Kriek, Bildungssysteme der Kulturvölker, Leipzig 1927, 105-192; Julius Stenzel, Platon der Erzieher, Leipzig 1928; Ernst Liechtenstein, Der Ursprung der Pädagogik im griechischen Denken, Hannover 1970, 81-113; Fritz-Peter Hager, Plato Paedagogus. Aufsätze zur Geschichte und Aktualität des pädagogischen Platonismus, Bern 1981; ders., Wesen, Freiheit und Bildung des Menschen. Philosophie und Erziehung in Antike, Aufklärung und Gegenwart, Bern 1989; Paul Egger, Der Ursprung der Erziehungsziele in der Lehre von Plato, Aristoteles und Neill. Eine philosophische Orientierungshilfe in der Kulturproblematik, Bern 1989, 65-157.

¹⁴ P. Blumenkamp, Erziehung, RAC 6 (1966) 502-559, hier 505f.

¹⁵ H. Fuchs, Enkyklios Paideia, RAC 5 (1962) 365-398.

zuletzt die Schau des Guten an sich zuspricht, so dass dieser von solchem Urbild (*parádeigma*) her nun sein eigenes Leben und den Staat sinnvoll zu führen vermag.

Wo ein Lebensentwurf in diesem platonischen Sinn entworfen wird, muß das erwähnte *télos*, d.h. die Schau des Guten an sich, ins Gewicht fallen. Und in der Tat: Rückblickend auf Platon behauptet der Platoniker Areios Didymus (bei Stob., Anth. II, 49,8) „schon Pythagoras hätte vor Platon dem Menschen als Telos die *homoíosis theô* gesetzt und an ihn die Aufforderung gerichtet *hé pou theô*. Platon habe dann diese Teloslehre ausgebildet... und die Einschränkung *katà tò dynatón* hinzugefügt... Pythagoras soll... die Ähnlichkeit mit Gott besonders in der *Wahrhaftigkeit* und im *Wohltun* gesehen haben.“¹⁶ Die hellenistische Philosophie übernahm dann diese Festlegung als feste Behauptung, dass das Telos der platonischen Philosophie in der *Homoíosis theô* liege. Dies galt als festes Stück der platonischen Lehre und wird im platonischen Dialog ‚Theaitetos‘ (176a) klar ausgeführt:

„Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden (denn es muß immer etwas dem Guten Entgegegengesetztes geben) noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott soweit als möglich; und diese Verähnlichung besteht darin, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht.“

Es geht also darum, dass der Platoniker den Sinn alles Philosophierens darin erblickt, „dass der Mensch sich über diese Welt erkenntnismässiger und sittlicher Unvollkommenheiten in die Sphäre des wahren Seins erhebe. So ist die ‚Flucht‘ zu verstehen als eine Befreiung und Erhebung über die Torheit und Ungerechtigkeit und zugleich als ein Eintritt in jene Welt, wo das *dikaion* und die *phrónesis* herrschen.“¹⁷

Es ist Aufgabe und Privileg des platonischen ‚Philosophen‘, alle einzelnen Denkinhalte nicht als gesonderte Einheiten, sondern als aus dem Inbegriff des Seins abgeleitete und gleichzeitig a priori in ihm enthalten bleibende zu erfassen; jede Begriffserkenntnis geschieht bei ihm aus dieser Vorbedingung des obersten Seins. Die *homoíosis theô* ist nun exakt identisch mit solcher Abgehobenheit vom Zwang zu empirischer Verifikation des Alltäglichen; sie unnötig, da sie je schon im Licht der vollen Erkenntnis Gottes geschieht.¹⁸ Der Philosoph, der „gemäß seinem Vermögen“ in einer aktiv-dynamischen Weise (res publ. VI, 500C) die Begriffserkenntnis ausübt, ist befähigt, „gerecht und tugendhaft“ zu werden; das aber ist dynamisch sich vollziehende ‚Angleichung an Gott‘.¹⁹

Wichtig ist für unsere Fragestellung nach der antiken Paideia in ihrer Selbstbegründung, dass der Platonismus schon sehr früh, d.h. im fünften vorchristlichen Jahrhundert, einen Lösungsweg vorgeschlagen hat, der alle menschheitlichen Denkinhalte philosophisch-theologisch in einer göttlichen Spitze einheitlich kumulieren läßt. Die Folgezeiten mit ihren spezifischen Problemansätzen haben alle diesen engen Bezug zwischen Paideia und Philosophie akzeptiert und vor diesem platonischen Hintergrund weiter philosophiert und zum Teil die monistischen Tendenzen des platonischen Modells noch verstärkt. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang vor allem der Stoizismus und der Neuplatonismus.

¹⁶ Hubert, *Homoíosis theô*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg/Schweiz 1952 (Paradosis VII), 1. Vgl. auch unten Anm. 38.

¹⁷ Ebd., 3.

¹⁸ Endre von Ivánka, *Plato Christianus*. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 215.

¹⁹ Vgl. ebd., 4-6. Dazu vgl. Ernst Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, Heidelberg 1935, 52.

Um einen Eindruck von der Art und Weise zu geben, wie der Homoiosis-Gedanke vom hellenistischen Denkraum in den römischen der jüngeren Stoa weitergereicht wurde, verweise ich nur auf zwei Zitate von Cicero (106-43 v. Chr.). In seiner Schrift ‚De natura deorum‘ (‚Vom Wesen der Götter‘, 45 v. Chr.) schreibt er folgendes, indem er die Homoiosis-Idee mit der *vita beata*-Vorstellung in Zusammenhang bringt:

„Ist es nicht so, dass die Vernunft des Menschen bis zum Himmel emporgedrungen ist? Wir allein unter den Lebewesen kennen Aufgang, Untergang und die Bahnen der Gestirne; das Menschengeschlecht hat die Tage, die Monate, Jahre festgelegt, die Verdunkelungen von Sonne und Mond begriffen und für alle kommenden Zeiten vorausgesagt, welche Finsternisse eintreten werden, wie groß sie sein werden und wann sie sich ereignen werden. Wenn der Geist dies alles gesehen hat, schreitet er weiter zur Erkenntnis der Götter, aus der die Frömmigkeit entsteht, mit der die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden verknüpft sind; daraus endlich entsteht das glückselige Leben, das demjenigen der Götter ebenbürtig und ähnlich ist. Nur in der Unsterblichkeit, auf die für das vollkommene Leben nichts ankommt, bleibt hinter den himmlischen Wesen zurück.“²⁰

Und auch die von der Kenntnis des Kosmos ausgehende Reflexion, die in Selbsterkenntnis übergeht, kommt ohne die Homoiosis-Vorstellung keinesfalls aus; Cicero scheint die Reflexion über kosmische Bewegungen ohne irgendwelche Vorbehalte problemlos in Selbstreflexion übergehen zu lassen, in der auch und vor allem das Göttliche präsent wird:

„Wenn man dies (die Bewegungen der ganzen Welt [*totius mundi motus*]) im Geiste bedenkt und Tag und Nacht überlegt, dann entsteht jene vom delphischen Gotte befohlene Erkenntnis, dass der Geist sich selbst erkennt, sich mit dem göttlichen Geiste verbunden fühlt und dadurch von unerschöpflicher Freude erfüllt wird. Der Gedanke an die Kraft und Natur der Götter entflammt den Wunsch, ihre Ewigkeit nachzuahmen; der Mensch läßt sich nicht in die Kürze des Lebens einengen, wenn er die Ursachen der Dinge sieht, wie die eine an die andere angepaßt und mit Notwendigkeit verknüpft ist und die seit ewiger Zeit dahinfließen und noch für alle Ewigkeit von der Vernunft und dem Geist regiert werden.“²¹

Ohne Zweifel werden mit solchen Identifikationen frühchristliche Übernahmen des hellenistisch-römischen Paideia-Begriffs begünstigt und erleichtert. ‚Paideia‘²² wird „zum Schlüssel für die Begegnung zwischen Christentum und Antike“.

II.

Worin die Attraktion des hellenistisch-römischen Paideia-Begriffs für die Christen liegt, zeigen die Quellen. Denn die christlichen Selbstäußerungen der ersten beiden Jahrhunderte übernehmen seit dem 1./2. Jahrhundert den Begriff der hellenistisch-römischen

²⁰ *Quid vero hominum ratio non in caelum usque penetravit? soli enim ex animantibus nos astrorum ortus obitus cursusque cognovimus, ab hominum genere finitus est dies mensis annus, defectiones solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus, quae quantae quando futurae sint. Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus* (II, 153; nach Marcus Tullius Cicero, *Vom Wesen der Götter*. Lateinisch-deutsch. Hg., übersetzt und kommentiert von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann, Darmstadt 1996, 214f.).

²¹ *Haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur, ipsa enim cognitio de vi et natura deorum studium incendit illius aeternitatem imitandi neque se in brevitatem vitae conlocatam putat, cum rerum causas alias ex aliis aptas et necessitate nexus videt, quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum ratio tamen mensque moderatur.* (Marcus Tullius Cicero, *Gespräche in Tusculum. Tusculanae Disputationes*. Lateinisch-deutsch. Mit ausführlichen Anmerkungen neu hg. von Olof Gigon, Darmstadt 1998, 370f. V, 70f.).

²² D. Bremer, *Paideia*, *HWPh* 7 (1989) 35-39.

Paideia mit schöner Regelmäßigkeit und setzen „ihn unter theologischen Aspekten zu den grundlegenden Inhalten des christlichen Glaubens in Beziehung“.²³ Dass es beim Blick auf die Formung des Menschen neben dem Austausch im geistig-kulturellen Bereich auch und vor allem um eine gegenseitige, spannungsvolle und durchaus auch polemisch durchmischte Vermittlung religiöser Gehalte geht,²⁴ wird klar, wenn man die Schriften der drei bedeutendsten frühkatholischen Väter – Irenäus von Lyon (erste H. d. 2. Jh.'s-um 200), Origenes (um 185-um 253) und Klemens von Alexandrien (um 140/50-um 220) – aus den Jahren 180-230 anschaut.²⁵

Die Schöpfungstheologie des Christentums hat ihre klaren Vorgaben, die durchaus Ansatzpunkte an griechisch-antikes Denken über den *Kosmos* erlauben. Nur setzt das Christentum im Blick auf seine Erlösungstheologie den Akzent auf den *Menschen* im Kosmos. So ist neben der Erschaffung des Kosmos im göttlichen Sechstageswerk auch von der Menschenschöpfung an prominenter Stelle die Rede. Gen 1, 26/27 berichtet über den sechsten Schöpfungstag:

„Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich! Sie sollen herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel am Himmel und über das Vieh und über alle ‚wilden Tiere‘ und über alles Gewürm, das auf der Erde sich regt. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,26f.).

Diese Schlüsselsätze über die Menschenschöpfung²⁶ machen nach Meinung vieler Theologen von Irenäus bis Karl Barth, Wolfhart Pannenberg,²⁷ Eberhard Jüngel,²⁸ Jürgen Moltmann,²⁹ Henri de Lubac,³⁰ Hans Urs von Balthasar,³¹ Leo Scheffczyk³² und viele

²³ Wolf-Dieter Hauschild, Erziehung und Bildung als Problem des frühen Christentums, in: Walter Bauer u.a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger, 2 Bände, St. Ottilien 1987, I, 615-635, hier 615.

²⁴ Vgl. das außerordentlich informative Werk von Peter Stockmeier, Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike, Düsseldorf 1983; und die reiche Belegsammlung von Albert Warakotsch, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen, Paderborn 1973.

²⁵ Vgl. Blumenkamp, wie Anm. 14, 520ff.; H. Fuchs, Bildung, RAC 2 (1954) 346-362; Burkhard Orth, Lehrkunst im frühen Christentum. Die Bildungsdimension didaktischer Prinzipien in der hellenistisch-römischen Literatur und im lukanischen Doppelwerk, Frankfurt a.M. 2002 (Beiträge zur Erziehungswissenschaft und biblischen Bildung, Bd. 7), 113ff.; Jaeger, Schwenk und Irmscher, wie Anm. 7.

²⁶ „Der Satz, dass Gott die Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, findet seit der Berührung der Auslegungsgeschichte mit dem griechischen und mit dem modernen Menschenverständnis ein so beharrliches Interesse wie wohl kaum eine andere Stelle im ganzen AT. Die Literatur dazu ist uferlos. Hierin zeigt sich eine Konzentration des Interesses des theologischen Redens auf den Menschen, auf die Frage: Was ist der Mensch? Und dabei stehen wir vor der höchst auffälligen Tatsache, dass eine Aussage über den Menschen, die im AT fast allein steht, in der neueren Auslegung alles Interesse auf sich zieht. Im AT selbst hat diese Aussage eine solche Bedeutung nicht gehabt; der Satz begegnet, abgesehen von Ps 8 nicht wieder. Es muß ein Interesse wirksam sein, das nicht aus der Bibel selbst, sondern aus geistesgeschichtlichen Voraussetzungen zu erklären ist, die wir noch nicht übersehen. – Der andere auffällige Tatbestand liegt darin, dass dieses Interesse sich eine lange Zeit im Bereich der kirchlichen Lehre auswirkte, von Irenäus bis Karl Barth, und fast allein hier diskutiert wurde.“ Claus Westermann, Genesis. Kapitel 1-3, Neukirchen-Vluyn 1999 (Bibl. Komm., AT), 203-221, hier 204.

²⁷ Wolfhart Pannenberg, Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte, München 1979; ders., Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, in: ders., Grundfragen der systematischen Theologie. Gesammelte Aufsätze, Band 2, Göttingen 1980, 207-225; ders., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 40-76; ders., Systematische Theologie, Band 2, 232-266.

²⁸ Eberhard Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen (II), München 1980, 290-313.

²⁹ Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh 1985, 222-247.

andere eine Aussage über den Menschen und seine geschöpfliche Zurichtung durch Gott. Der Alttestamentler Claus Westermann findet diesen Tatbestand vom Exegetischen her bedenklich und moniert, dass hier eigentlich nicht eine Aussage über den Menschen als Individuum und eine ihm von Gott übergebene Qualität, sondern über den Schöpfungsvorgang gemacht werde. Er sagt dazu:

„Es ist nicht eine Aussage über den Menschen, sondern über die Erschaffung des Menschen gemacht. Nur vom Vorgang des Erschaffens her kann verstanden werden, was damit gemeint ist. Der Text macht eine Aussage über das Tun Gottes, der beschließt, nach seinem Bild Menschen zu erschaffen. Was gemeint ist, muß sich aus dem Schöpfungsvorgang ergeben. Das, was Gott zu erschaffen sich entschließt, muß in einer Beziehung zu ihm stehen. Das Erschaffen des Menschen nach dem Bilde Gottes zielt auf ein Geschehen zwischen Gott und Mensch. Der Schöpfer schuf ein Geschöpf, das ihm entspricht, zu dem er reden und das ihn hören kann. Dabei ist zu beachten, dass ‚der Mensch‘ in dieser Schöpfungserzählung ein Kollektivbegriff ist; es ist bei dem Erschaffen nach dem Bild Gottes zunächst an ein für sich existierendes Individuum, sondern an die Menschheit, an die Gattung Mensch gedacht. Von ihr wird gesagt, dass sie geschaffen ist, damit etwas geschehe zwischen Gott und Mensch: die Menschheit ist zu Gottes gegenüber geschaffen. Es ist erstaunlich, dass diese so einfache und so naheliegende Erklärung des Satzes, dass Gott die Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, sich erst in jüngster Zeit durchzusetzen beginnt.“³³

Die traditionelle Exegese der Kirchenväter und Theologen des Mittelalters mögen von der Selbstverständlichkeit einer im Schöpfungsbezug zwischen Gott und Mensch bestehenden Relation ausgegangen sein, aber sie wollten, wie es der Text auch nahelegt, mehr wissen. Sie wollten beispielsweise wissen, was der Unterschied zwischen lat. *imago* (griech. *eikôn*) und *similitudo* (griech. *homoiôsis*) bedeuten könnte, ob nicht in den beiden Worten eine Stufung zum Ausdruck gebracht werden sollte. Für Irenäus ist das *kat'eikona*-Sein eine *natürhafte* Gegebenheit, bestehend in der Seele und allen ihren Kräften, Vernünftigkeit und freiem Willen (haer. 5, 6, 1); unter *homoiôsis* versteht er die *übernatürliche* Ebenbildlichkeit des Menschen (ebd.). Damit ist der Weg offen zum einen auf eine Deutung der Genesisstelle (1,26f.) im Sinne einer dynamischen Definition des Menschen auf seinem Weg zu Gott, zum anderen eine die religiöse Philosophie der hellenistisch-römischen Überlieferung ins Christentum einbeziehende Legitimation. Die systematische Trennung zweier Aspekte der menschlichen Gottebenbildlichkeit – ein ‚natürlicher‘ und ein ‚übernatürlicher‘ – wird in der christlichen Theologie bis in die Neuzeit beibehalten. Dies aus soteriologischen Gründen. Denn die Unterscheidung erlaubt die Annahme, dass die natürliche Gottebenbildlichkeit durch den Sündenfall nicht gestört oder beschädigt werden konnte, sie bleibt unverlierbar, während die übernatürliche durch die Sünde der Ureltern beschädigt werden kann.³⁴ Aber alle Beschädigungen durch Sünde werden christlich durch Jesus Christus, der gewissermaßen alle denkbaren Vollkommenheiten der Paideia zum Heil in sich integriert, überholt dadurch, dass er als *morphé theou, eikon tou theou, dóxa theou* – Gestalt, Bild, Herr-

³⁰ Vgl. Eric de Moulins Beaufort, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. ‚L'esprit de l'homme‘ ou la présence de Dieu en l'homme*, Paris 2003, 37-81.

³¹ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik. Zweiter Teil: Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 289-305.

³² Leo Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

³³ Claus Westermann, *Schöpfung*, Berlin ³1979, 81f.

³⁴ Vgl. dazu Gottlieb Söhngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in: ders., *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952, 173-211.

lichkeit Gottes – ist (2 Kor 4,4; Kol 1,15) und in solcher Legitimation zum Heil führt. Die Gottebenbildlichkeit des Erlösers selbst ist damit die eigentliche Neuerfindung des Christentums, die den Bildungsgedanken über Jahrhunderte hinweg prägen wird.³⁵ Wir kommen bei der deutschen Mystik nochmals darauf zu sprechen.

Dass die christliche Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen an den platonischen Gedanken der *Homoiosis tò theô* angeschlossen werden konnte, gehört in die religions- und kulturgeschichtlich weiter reichende Thematik der sog. ‚Hellenisierung des Christentums‘, die Adolf von Harnack als Motiv der Kritik am Christentum in die auch konfessionspolitisch bedeutsame Diskussion um das Verhältnis von frühem Christentum und antiker Philosophie³⁶ gebracht hatte.³⁷ Ich will mich auf die problemgeschichtlichen Fragen hier nicht einlassen und – als Theologie- und Ideenhistoriker – ganz schlicht darauf verweisen, dass auch eine Religion, die sich immer wieder an dogmatischen Klarlegungen ihres Gehalts abarbeitet, der Geschichte nicht enthoben ist. Auch sie unterliegt – um es christlich auszudrücken – dem Zwang zur Inkarnation ihrer Gehalte in die Geschichte. Und in diesem Sinn betrachte ich die Anknüpfung der christlichen Spekulationen über die Gottebenbildlichkeit³⁸ am griechischen *Homoiosis Theo*-Denken als einen Glücksfall. Aus Gen 1,26f. die Gottebenbildlichkeit des Menschen herauszulesen, ist wohl der vornehmste und zivilisations- und kulturgeschichtlich wirksamste Gedanke des Christentums für die Ausarbeitung einer Anthropologie und menschlichen Ethik von der Würde des Menschen gewesen.

Es ist wie meist *Platon*, bei dem das christliche Denken, wenn es die Geschöpflichkeit des Menschen in seiner Abkünftigkeit vom Absoluten zu denken versucht. Im ‚Staat‘ (509C) wird die Sonne als ein Abbild des absoluten Guten bezeichnet, im ‚Timaios‘ steht am Schluß (92C) das wunderbare Wort von der Schöpfung als *eikôn tou noetoû* (Abbild des Schöpfers) und als „sinnlich wahrnehmbarer Gott“ (*theôs aisthetós*). Es zeigt sich allenthalben, dass die sinnliche Welt Abbild der Ideenwelt ist. Und im ‚Timaios‘ (29A) wird in allem Ernst versichert, dass diese Welt Ebenbildlichkeit mit etwas Höherem besitzt, denn der Schöpfer (*poiētēs*) der Welt „blickte nach dem Ewigen“, als er sie erschuf, „denn die Welt ist das Schönste von allem Entstandenen und der Meister ist der beste und vollkommenste von allen Urhebern. So ist denn jene als eine solche ins Leben gerufen worden, die nach dem Urbilde dessen entstanden, was der Vernunft und Erkenntnis erfassbar ist und beständig dasselbe bleibt.“³⁹ Neben dieser platonischen Tradition, in welchem der durch *mimesis* hergestellte Konnex zwischen sinnlicher und geistiger Welt das analogische Verhältnis zwischen beiden

³⁵ Zur Relevanz der Gottebenbildlichkeit im Katholizismus vgl. auch Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Stuttgart 2005, 111-114. Für den Protestantismus vgl. oben Anm. 26-28.

³⁶ Anne-Marie Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle*, Paris 1961; Christopher Stead, *Philosophie und Theologie I. Die Zeit der Alten Kirche*, Stuttgart 1990; Jean-Yves Leloup, *Introduction aus ‚vrais philosophes‘. Les Pères grecs: un continent oublié de la pensée occidentale*, Paris 1998.

³⁷ Vgl. Alois Grillmeier, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in: ders., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg u.a. 1975, 423-488; Leo Scheffczyk, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982.

³⁸ Wie gewichtig dieses Theologumenon war, kann aus dem großen Artikel ‚Bild Gottes‘, TRE 6 (1993) 491-515 ersehen werden.

³⁹ Nach Hugo Merki, *Ebenbildlichkeit*, RAC 4 (1959) 459-479.

zum Austrag kommt, macht sich bald die *stoische* bemerkbar. Sie führt in die Ansichten über Kosmos und Sympathie des Poseidonios die Mikro- und Makrokosmoslehre im Sinne der Ebenbildlichkeits- und Widerspiegelungstheorie ein. Damit ist die Konstellation fürs christliche Ebenbildlichkeitsdenken da: Der Analogiefall von Schöpfer und Schöpfung erweist sich als biblisch bezeugt und kann nach der Vorgabe des stoischen Denkens von seiner kosmischen Anwendung nun auch auf den Menschen bezogen werden. Der Mensch als Mikrokosmos und damit in Konkurrenz zum Makrokosmos vermag die Ebenbildlichkeit nahezu vorbildlich zu tragen. Der Begriff *imago* ist dem antiken Begriff der *syngéneia*,⁴⁰ der Verwandtschaft (*cognatio*) des Menschen mit dem Göttlichen, gleichgekommen. Die Gottebenbildlichkeit wird von ihren archaisch-heroischen Anfängen⁴¹ und ihren ersten monotheistischen Artikulationen an,⁴² über die Zeit der Kirchenväter im Osten⁴³ und Westen,⁴⁴ über das Mittelalter⁴⁵ und die Renaissance⁴⁶ bis zur Gegenwart⁴⁷ hin theologisch zu einem wesentlichen Antrieb des anthropologischen Denkens bis hin zu Feuerbach (1804-1872), der die ‚Gottebenbildlichkeit‘ dahin neu deutet, dass Gott das Ebenbild des Menschen und nicht mehr umgekehrt ist.

Die christlichen Kirchenväter offerieren uns viele Beispiele dafür, wie sie die griechische Paideia in ihrem eigenen Leben und für die christliche Gemeinde faktisch fruchtbar gemacht haben.⁴⁸ Aber sie haben ihre Beziehung zur hellenistischen Paideia auch reflektiert, indem sie insbesondere ihren Glauben mit Platon in Zusammenhang gebracht haben. Zu erinnern ist etwa an *Justinus* den Märtyrer (†165),⁴⁹ der zeitlebens als Christ auch Platoniker geblieben ist. Nachdem er versucht hatte, alle ihm begegnenden philosophischen Systeme kennen zu lernen und immer wieder enttäuscht wurde, empfand er seine Bekehrung zum Platonismus als eine Erlösung, weil er darin eine unmittelbare Vorstufe christlichen Glaubens erblickte. Auch als Christ verehrt er die Philosophie aufs höchste, weil sie von Gott als *logos spermatikós* der einen wahren Philosophie in die Welt ausgesät worden war. Dem Christen obliegt, diese *eine* Philosophie aus allen Zersplitterungen in einzelne Schulen herauszulösen und zu erkennen, dass

⁴⁰ Édouard des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964.

⁴¹ Dietrich Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, Berlin 1970.

⁴² W. Randall Garr, *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden 2003.

⁴³ Vladimir Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967; ders., *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961.

⁴⁴ Für die christliche Entwicklung vgl. neben den oben genannten Arbeiten Jean Kirchmeyer, *Grecque (Église)*, Dsp. 6(1967) 808-872, besonders 812-822; Paul Lamarche/Aimé Solignac/Robert Javelet/Raphaël Louis Oechslin/Leo Scheffczyk, *Image et ressemblance*, Dsp. VII/2 (1971) 1401-1472.

⁴⁵ Vgl. Walter Dürig, *IMAGO. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der Römischen Liturgie*, München 1952; Robert Javelet, *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle*, Strasbourg 1959; ders., *Image et ressemblance au douzième siècle de S. Anselme à Alain de Lille*, Paris 1967; Stephan Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, Münster W. 1963.

⁴⁶ Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Bände, Chicago 1970.

⁴⁷ Vgl. *Imago Dei. Beiträge zur anthropologischen Anthropologie. Gustav Krüger zum 70. Geburtstag* dargebracht, Giessen 1932; Michael Frensch, *Weisheit in Person. Das Dilemma der Philosophie und die Perspektive der Sophiologie*, Schaffhausen 2000, 291-358.

⁴⁸ Werner Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963.

⁴⁹ Über ihn vgl. Carl Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 Bände, München 1954, I, 292.

Sokrates und Christus einander sehr nahe sind. Letztlich ist ihm die christliche Offenbarung nichts als eine Überhöhung platonisch-stoischer Ideen.

Wenn möglich noch radikaler auf Platon bezogen erweist sich Klemens von Alexandrien (140/50-um 220).⁵⁰ In seinem ‚Protreptikós‘ (Mahn- und Werberede) plädiert er dafür, den Ammenmärchen der ‚Philosophen‘ nicht mehr anzuhängen und der Unmoral des heidnischen Götterglaubens abzuschwören, immer natürlich in der Meinung, dass der Philosophie ein relativer Wahrheitsgehalt sehr wohl zukommt. Hier seine Argumentation:

„Ich suche nach dem Beherrscher der Winde und des Feuers, nach dem Erschaffer der Welt, nach dem Lichtgeber der Sonne; ich suche Gott – und nicht die Werke Gottes. Gott, wen willst Du mir als Begleiter auf dieser Suche beigesellen; noch habe ich nicht alle Hoffnung in Dich verloren? – Wenn du willst, nimm Platon. – Platon, wie also soll ich Gott entdecken? – Es ist eine große Sache, den Vater und Schöpfer dieses Universums zu finden; wenn man ihn gefunden hat, kann man ihn nicht allen erklären. – Aber warum denn, im Namen Gottes? – ‚Er ist vollkommen unaussprechbar.‘⁵¹ – Wahrhaftig, Platon, es ist gut, die Wahrheit zu enthüllen; laß dich nicht entmutigen. Mach dich mit mir auf die Suche des Guten. Denn alle Menschen haben ganz allgemein Tropfen aus der göttlichen Quelle erhalten. Die am meisten begünstigten sind jene, die ihre Zeit mit Studien verbringen. Deswegen müssen sie – selbst gegen ihren Willen anerkennen, dass Gott einer ist, dass er ewig und ungeschaffen ist, dass er wirklich immer oben ist, am Himmelsbogen, in einem persönlichen und speziellen Beobachtungsort.

‚Welche Idee, sag mir, muß man sich von Gott machen?‘

Er ist jener, der alles sieht, ohne selber gesehen zu werden.‘

sagt Euripides (fr. 1129). Ich bin sicher, dass Menander sich getäuscht hat, wenn er sagt.

‚Helios, Dich muß man als den höchsten der Götter anbeten, Dich, der uns die andern Götter erblicken läßt.‘

Denn nicht die Sonne wird den wahren Gott zeigen, sondern es ist das Heilswort, das die Sonne der Seele ist, und das einzig, sich innerlich in den Tiefen des Geistes erhebend, das ‚Auge der Seele‘ (Platon 533D) erleuchtet.“⁵²

Das platonische Seelenaue, das im Vorgang der über die anagogische Dialektik sich vollziehenden Gotteserkenntnis von allem Schlamm gereinigt und weit aufgetan wird, findet sich hier in christlichem Kontext nutzbar gemacht im Dienst einer apophatischen Gotteserkenntnis. Solche Herübernahme platonischen Gedankenguts ins Christentum zeugt von einem Verfahren, das die Christen als die richtige Art des ‚Gebrauchs‘ (*chrêsis*) heidnischer Texte in christlicher Umdeutung auch theoretisch zu begründen versuchten.⁵³ Klemens steht hier ganz in der Tradition des Apostels Paulus, der nach Apg. 17, 18-33 auf dem Areopag seine Rede über den ‚unbekannten Gott‘ vor verschiedenen Philosophen Athens hielt.⁵⁴

Noch ein prominentes Beispiel möchte ich kurz vorstellen. Es handelt sich um den

⁵⁰ Weitere wichtige Zitate bei Schneider, ebd., 293f.; Warkotsch, wie Anm. 24, 126-226.

⁵¹ Platon, 7. Brief, 341C.

⁵² Clément d'Alexandrie, Le Protreptique, Paris 2004 (SC 2bis), 131-133 (67,2 und 68,1).

⁵³ Joseph Stiglmayr, Kirchenväter und Klassizismus. Stimmen der Vorzeit über humanistische Bildung, Freiburg i.Br. 1913; Christian Gnlika, CHRÊSIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I: Der Begriff des ‚rechten Gebrauchs‘, Basel u.a. 1984, 11ff., zu Klemens von Alexandrien, ebd., 50-54 und 122-124. Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen nach der Lehre der Väter vgl. A. Hamman, L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles, Paris 1987.

⁵⁴ Ebd., 52f.

Kappadozier Gregor von Nyssa (335/40-vor 400),⁵⁵ der zusammen mit seinem Bruder Basilius dem Grossen (329/30-378)⁵⁶ und seinem Freund Gregor von Nazianz (um 326-um 390)⁵⁷ eine besondere schriftstellerische Gruppenpräsenz in spiritueller Absicht entfaltete. Er ist der Philosoph und Mystiker⁵⁸ dieser Gruppe und entwickelte eine eigenartig modern anmutende Entwicklungsphilosophie in christlichem Geist.⁵⁹

Gregor ist tief geprägt vom griechischen Erziehungs- und Bildungsgedanken und konnte sich mit dem, was eine Karriere als Rhetor ihm offerierte, nicht abfinden. Immer wieder kommt er daher auf das zu sprechen, was nach ihm Bildung im klassisch-griechischen Sinne ausmacht: auf die *móρφosis* des Menschen. Das Wort meint ‚Formung‘, mithin die Vorstellung, dass die Menschwerdung des Menschen in einer Dynamik verläuft, deren Gesetzmäßigkeit durch „die bildnerische Natur seiner Auffassung von der griechischen Paideia“⁶⁰ bestimmt ist. D.h. die Formung des Menschen verläuft in Stufen im Spannungsbereich zwischen menschlicher Eigenaktivität und göttlichem Beistand. Wenn er das schon homerische Motiv der göttlichen Hilfe in seine christliche Paideia-Vorstellung einbaut, dann bewährt er sich gleichzeitig als gelehrter Grieche und als Christ, der um das Wirken der Gnade weiß. Als Grieche bezeugt er sich immer wieder darin, dass er das Wirken der Gnade im Maß der menschlichen Anstrengung ansiedelt. Mit andern Worten, er vertritt einen Schöpfungsoptimismus, der, am platonischen Eros orientiert, annimmt, dass alles Geschaffene von Natur aus zum Guten tendiert. In seiner ‚Grossen katechetischen Rede‘, die seine Glaubensansichten deutlich macht,⁶¹ zeigt er, dass der Mensch von Geburt so gestaltet ist, dass er fähig ist, an den göttlichen Gütern teilzunehmen. Das bezeugt für ihn eine ursprüngliche ‚Naturverwandtschaft‘ des Menschen mit Gott. Leben, Vernunft, Weisheit des Menschen leben und wirken aus dieser erotischen ‚Begierde nach göttlicher Ewigkeit‘. Denn die Erschaffung des Menschen geschieht nach dem Bilde Gottes, und es ist innerster Antrieb dieses Geschöpfes, sich mit dem Urbild der Gottheit zu verähnlichen. Im Gegensatz zu späteren christgläubigen Obsessionen durch die verzweifelnde Frage nach dem Heil, dass ein undurchschaubarer Gott allenfalls dem Gläubigen bereiten kann, herrscht in der Väterzeit ein Schpfungsglaube vor, der von der klaren Überzeugung getragen wird, „dass nämlich unsere Natur von Anfang an gut und im Guten war“ (V, 7). Oder: „Da nämlich der Mensch ein Werk Gottes ist, der aus Güte dieses lebendige Wissen zum Werden geführt hat, kann niemand zu dem Verdacht berechtigt sein, das derjenige, der dieser Güte sein Dasein verdankt, von seinem Schöpfer in die Übel hineingeschaffen worden sei“ (V, 9). Das dem Geschöpf verliehene Werden, seine Bildungsfähigkeit und Kapazität der Metamorphosis, ist für Gregor letztlich nichts anderes als Freiheit und Autonomie:

⁵⁵ Vgl. zum folgenden Jaeger, wie Anm. 48, 65-76; von Balthasar, wie Anm. 31, 300-304. Weitere Stellen bei Warkotsch, wie Anm. 24, 400-410.

⁵⁶ Siehe Warkotsch, wie Anm. 24, 382-400.

⁵⁷ Siehe Warkotsch, wie Anm. 24, 410-421.

⁵⁸ Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944; Walther Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

⁵⁹ Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988. Dazu Werner Löser, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt a.M. 1976, 100-118.

⁶⁰ Jaeger, wie Anm. 7, 66.

⁶¹ Gregor von Nyssa, *Die große katechetische Rede. Oratio catechetica magna*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel, Stuttgart 1971 (Bibl. D. griech. Lit. 1), 38ff. (V, 4-11).

„Derjenige..., der den Menschen geschaffen hat, um ihn an seinen Gütern teilnehmen zu lassen und seiner Natur die Keime zu allem Schönen eingeschaffen hat, damit jede Anlage ihr Streben zu der entsprechenden verwandten Vollkommenheit (Gottes) erhebe, hätte ihn gewiß nicht des schönsten und kostbarsten dieser Güter beraubt, nämlich des Vorteils, unabhängig und frei zu sein. Wenn nämlich irgendein Zwang das menschliche Leben bestimmen würde, so wäre das Bild in diesem Teil lügnerisch und würde durch die Unähnlichkeit mit dem Urbild verfremdet. Wie könnte man etwas, was Notwendigkeiten unterworfen und versklavt ist, ein Bild der königlich herrschenden Natur nennen? Was in jeder Beziehung nach der Ähnlichkeit mit der Gottheit gemacht war, mußte unbedingt in seiner Natur Selbstbestimmung und Unabhängigkeit besitzen, so dass die Teilnahme an den göttlichen Gütern als Lohn der Tugend gelten konnte“ (V 9).

Was für die Herkunft des Menschen gilt – die Befähigung zu freiheitlich getätigtem Guten – gilt auch für die Zukunft des Menschen, der sich vor ein mystisches Ziel gestellt sieht: die endgültige Schau Gottes.

„Zur Teilhabe an Gott muß unbedingt in der Natur der Teilhabenden etwas dem Gegenstand Verwandtes sein, an dem er teilnimmt. Deshalb sagt die Schrift, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, damit er denselben durch denselben schaue. Und Gott schauen ist das Leben der Seele“ (De Infant. 46, 173 C).

Gotteserkenntnis und Gottesschau sind – das ist Gregors Schluß – nicht möglich ohne Selbsterkenntnis:

„Durch eine ... Betrachtung (der eigenen Seele) wird (der Mensch) den im Menschen herrschenden Drang und das mit ihm verwachsene Streben nach dem Guten und Rechten finden und die mit der Natur verbundene, unversehrte und beseligende Liebe zu jenem geistigen und seligen Urbild, dessen Abbild der Mensch ist“ (De Instit. Christ., S. 40, 10).⁶²

Wenn Gregor auf den Sündenfall zu sprechen kommt, dann kommt naturgemäß für einen Christen Christus ins Spiel. Und dieser ist für ihn der große Arzt, der „die Wiederherstellung des ursprünglichen, vollkommenen Zustandes von Gottes Schöpfung“⁶³ ins Werk setzt. Die christliche Vorstellung einer Hölle kann er sich nicht ausdenken, sondern die Vorstellung einer *apokatástasis pánton* beherrscht wie manchen Kirchenvater vor und nach ihm. Viel eher als einen Erlösungsglauben vertreten diese Väter einen optimistischen Schöpfungsglauben. Die Versenkung und Schau der eigenen Verbundenheit und Verwandtschaft mit Gott, dieser uralte griechische Gedanke dominiert und projiziert eine Möglichkeit der Anabasis zurück zum Urbild, die gleicherweise griechisch wie christlich ist. Für Gregor ist das Urbild des Christen der Mann Moses, der auf den Berg Gottes steigt und dort seinen Austausch mit Gott und seinem Urbild hat. Er hat eine eigene Schrift darüber geschrieben, in der die christliche Theosis mit der platonischen Verähnlichung mit dem göttlichen Urbild in einem dynamischen Lebensmodell zur Einheit gelangt.

⁶² Die beiden letzten Zitate nach Barbel, wie Anm. 61, 109, Anm. 66. Den griech. Text siehe in: Grégoire de Nysse, Discours Catéchétique, Paris 2000 (SC 453).

⁶³ Jaeger, wie Anm. 7, 67.

Václav Ježek

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov, Slovensko

Education as a Unifying and “Uplifting” Force in Byzantium

Introduction

The present contribution discusses the dynamics of education (*paideia*) in Byzantium. As is well known, Byzantine education built on previous Greek/Roman educational traditions. We attempt to demonstrate, that while Byzantine education built on previous traditions, it transformed these traditions into a new specifically Byzantine ideal of *paideia*, which combined the content of previous hellenistic educational practices with a Christian outlook. But this Byzantine *paideia* was not merely a combination of the Greek and Christian tradition, but a new product. For the first time, education was being regulated, since it was an important aspect of the ideological cohesiveness of the state. Education was associated with morality and ethics. Perhaps due to Christian influence, especially from the ninth century, education became to be viewed as an „uplifting“ or *anagogical* force, which enabled one to arrive at a universalist perspective of life and the state.

Education as a Unifying Force in the Empire

Early in the history of the Byzantine Empire, the Byzantine rulers realized that education or in other words *paideia* could be a useful cohesive force. An educational ideal could enhance state ideology. That further, Hellenistic educational principles and traditions could be utilized to enhance Christianity, to provide its intellectual backbone. And Christianity was of course the emerging state ideology and cohesive force. Of course education to an extent fulfilled these roles even before the emergence of the byzantine Empire, but arguably it was in the Byzantine period, where education acquired such a new status and meaning. However, in order for the educational ideal to become a cohesive force, educational practices had to be improved and changed, since from antiquity education was largely unregulated, which to an extent hindered its unifying potential.

Various sources from the period of early Byzantium speak of individual teachers or scholars surrounding themselves with students or pupils and giving lectures. Schooling was more or less characterized by individual teachers, who offered their services, moved around and searched for employment. Of course, there is much information on “schools” which could have consisted of a number of teachers and students. We hear of teachers and scholars, having financial difficulties, of scholars and teachers seeking employment all over the Mediterranean region, of schools competing for students and of unscrupulous teachers demanding exorbitant amounts of fees from their students. Many teachers taught not out of a love for the profession, but because of financial rea-

sons or for privileges. Some came to the teaching profession totally by chance, which is true of a number of great Roman grammarians and scholars. For example a notable teacher Valerius Probus begun to study philology after he had lost the chance to move in the ranks of the officers. However, even much later similar concerns appear. An anonymous professor from the tenth century complains that he had to supplement his income as a teacher, since the salary was low and often paid irregularly and was not sufficient to support a family.¹ In this regard, it is really difficult to speak of a great professionalisation in teaching.

Indirect information about the perils of education is offered by Psellos, who although writing much later hints at the difficulties of getting a good education in earlier periods. He writes about teachers and philosophers, who had to travel and teach all around the Mediterranean world, which served as a useful tool in intellectual exchange, but often provided a tumultuous experience. He implies that the situation had changed in his day, and hints that education was offered in "standard educational institutions". He writes:

"In the past, it was not sufficient for philosophers to teach only in schools of their own country. Some of them would go from Asia (Asia Minor or Ionia) to Europe [travelling like those] who work on the sea transporting goods to different ports. Then from these they would carry back other goods to their country. [Those philosophers] would go anywhere like the wind that finds no impediment. ... They migrated to those countries [to Sicily, Egypt, etc.] not only to teach, but also to study at the same time the differences in nature."²

The early emperors of Byzantium realized the volatile and unregulated character of education in early Byzantium, and also understood, that if education was to be turned into a cohesive, well organized force, it needed to be regulated. Thus already the emperors of the fourth century Valentinian and Gratian made some measures to curtail the situation in education. But most importantly, the Theodosian code attempted to regulate the educational system.³

The Theodosian Code attempted to regulate the movements and courses of students. If not curtailed students could have presented a disruptive force in society. As is well known the Codes provides for the establishment of the "University in Constantinople".⁴ Undoubtedly one of the reasons for the establishment of the university was so

¹ R. Browning, *The correspondence of a tenth-century byzantine scholar*, in: Byzantion, 1956, vol. 24, p. 433-435. This "anonymous" professor lived in the twenties or thirties of the X century in Constantinople. He was originally from Thrakia, and lived in the reign of Romanos Lakapinos.

² From Psellos' work *To his students who did not come to school because it was raining*. The greek byzantine text is from Fr. Jos. Boissonade's publication of Michael Psellos' *De Operatione Daemonum Accederunt inedita opacula* Nuremberg 1838 (including some other works) reprint ed. Amsterdam, 1964. This in turn was copied from a XIII century Byzantine manuscript, now found in the Bibliotheque Nationale, Paris, (Par. Gr. 1182). The translation is of M. J. Kyriakis.

³ One of the first measures of the code was to regulate the movements and course studies of students. It stipulates that "Those that come to a city with the intention to study, should initially appear before the magister censor, who shall issue a permit to enter and they should supply such material, which would show their birthplace, parents and previous successes. They should also declare the type of studies they wish to engulf on. Also the office of bureaucrats should know where they live, and where they study their respective courses. ... The office of the censor should submit a monthly statistic of pupils, that came and their previous abode, who they are, and also list those that are about to be sent. Let them submit a yearly statistical report to our imperial office so that we can learn of the successes and whether they are useful to serve." *Codex Theodosianus*, Lib. XIV, tit. 9, cap. 1 in: *The Theodosian Code*, Princeton, 1952.

⁴ The Code also contains provisions relating to teaching in private homes. The code states: "We order to be removed from the practice of vulgar ostentation all persons who usurp for themselves the name of teach-

that the state could regulate higher education in an institution run under its auspices. The regulations of the Code also clearly imply that there was obviously a problem with "private teachers" going around and giving lessons at home and in other places. There must have been also a great number of "unqualified" teachers and all sorts of figures with ill repute that were perhaps abusing the trust of their students, whilst being paid fees for their teaching. Thus, the Code stipulates that those teachers that are already accustomed to teach at homes (and presumably are qualified to do so) can continue doing so, but only under certain conditions. It further seems that the Code desired to move education from the private home to a public domain. The fact that these stipulations appear before the words specifying the establishment of the University seems to confirm the idea that the establishment of the University was the result of a policy to centralize education and regulate its activities.

Education and Civic Ideology

In Neoplatonist thought there was a fusion of religion and learning. For example, for authors such as Libanius, Julian the Apostate and Gregory of Nazianzus, Greek *paideia* (in its general sense) was always associated with a particular religious ethos. One's way of educating became one's way of life. This can be clearly observed in Iamblichus' thought, which emphasized the importance of theurgy. Ritual was a direct product of theory. Furthermore, *paideia* resulted in civic duty. Iamblichus also believed that all Greek culture (*paideia*) was a "product of divine inspiration and therefore sacred in character".⁵ This line of thought was adopted by Christian writers, who associated education, religion and morality.

Most importantly correct religion, correct learning and more importantly in this context correct civic duty went hand in hand. This was typical for Byzantine thought as well as for the earlier Greek tradition. For example, for Libanius *paideia* plays a mediating role between religion, civilized public life and learning:

"So too, any responsible for any benefit towards one city binds all to himself, and when prayers rise from so many lips, what must we think their effect will be?...Therefore, in aiding the [city] councils, proffer aid also to the literature that is now cast aside and, by your correction of those who have scant regard for what is right, demonstrate that power has been recovered by theurgy from both council chamber and school room."⁶

Paideia becomes as if the goal of religion itself. It also brings about civil responsibility and everything that goes with it. Hence there is no surprise in the concern of Byzantine emperors to control and regulate education. This understanding of education and the growth of the soul is of course prominent in later Byzantium. According to Irene, the wife of Alexios I Comnenos (1081-1118), "the free arts improve the morals of people",

ers and who in their public professorships and in their private rooms are accustomed to conduct with them their students whom they collected from all quarters... But by no threat of this kind We prohibit those teachers who are accustomed to give such instruction privately within very many homes, if they prefer to keep themselves free for such students only whom they teach within the walls of private homes. If moreover, there should be any teacher from the number of those who appear to be established within the auditorium of the Capitol, he shall know that in every way he is interdicted from teaching such studies in private homes..."; *Codex Theodosianus*, in: *The Theodosian Code*, 14-8-3, p. 414, translated by C. Pharr, Princeton, 1952.

⁵ P. Athanassiadi, *Julian, an Intellectual Biography*, London, Routledge 1992, p. 9.

⁶ Libanius *Or.* 20.49; 49.33 in: *Libanius, Selected Works*, Loeb Classical library trans. A. F. Norman; 2 vols.; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

and “they prepare the unhindered rule of those who inherit power”.⁷ Note here the importance of learning for political rule.⁸

Similar concerns can be clearly seen in the policy of Justinian, who officially forbade heretics, Jews and pagans to teach.⁹ Justinian is well known for his alleged closure of the pagan academy in Athens. There is a consensus amongst scholars that Justinian actually did not close the school in Athens, but merely withdrew state funds that supported this school. His motives could thus be purely financial and not necessarily ideological. However, it is likely that the school and its activities could have been viewed as undermining the official state religion and more importantly indirectly state rule.¹⁰ Procopius and Zonaras suggest economical reasons for Justinians’ harsh measures against teachers.¹¹

After the period of Justinian, the state faced serious problems. This period of “soul search” was a fairly long one. Thus, more significant evidence about institutional education begins to appear after the iconoclast period. The iconoclast rulers could have exercised some measure of state control in education, but the evidence is too meager to draw any encompassing conclusions. It is more appropriate to speak of state control in terms of hindering education in the iconoclast period. Around the year 855-56, Bardas possibly influenced by the logothete Theoctistus re-established the higher school in Constantinople. Leo the Mathematician was appointed as head of the University.

After the ninth century, the Hellenistic tradition was viewed with much less suspicion than previously and there was a renaissance of learning. This is testified by the sources, which are not “embarrassed” to list all kinds of subjects (having an obvious link to Hellenistic *paideia*), that various people studied in this period. This goes especially true for hagiographers, who ostentatiously list all sorts of subjects, especially of a philosophical nature that their heroes purportedly studied. There is a remarkable fusion of Hellenistic and Christian ideals, which to an extent symbolize the nature of Byzantine *paideia*. State control of education from one reason or another also abated. We have the emergence of a class of private teachers, which play an important role in the intellectual scene of the period and in the dissemination of ideas. This seems to confirm the thesis of P. Lemerle, who believes that higher education in this period was to be ob-

⁷ This line of thought is especially present in the history of the reign of John Comnenos written by Nicetas Choniates and in Anna Comnenas *Alexiade*.

⁸ Another reason for the importance of education generally lay in the fact that the state needed highly skilled and qualified bureaucrats, who would work in the state sector, and who needed all encompassing education to be able to understand the laws, work with them and so on. Constantine VII Porphyrogenitos employed the graduates of his educational institute as secretaries, judges, collectors of taxes, and even metropolitans. See Theophanes Continuatus, *Chronographia*, in: Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus, Ex rec. I. Bekkeri. Bonnae, 1838, p. 446.

⁹ *Corpus Juris Civilis*, I, 5, 18, parag. 4; I, 11, 10 in: *Corpus Juris Civilis*, v. I. Institutiones, Digesta, Ed. Th. Mommsen, P. Krueger. Berlin, 1954; v. II. Codex Justinianus, Ed. P. Krueger, B., 1954; v. III. Novellae, Ed. R. Schoell, G. Kroll. B., 1954; *Edict against Christians Teaching* 362; *Cod. Theo.* 13.3.5 in: *Codex Theodosianus*, Lib. XIV, tit. 9, in: *The Theodosian Code*, Princeton, 1952.

¹⁰ Further in 529, the emperor Justinian took some legal measures to reduce the prestige of the Athens academy, so that the pagan teachers “did not attract plane souls to their mistakes” and state funds. See: *Corpus Juris Civilis*, I, 5, 18 parag. 4; I, 11, 10.

¹¹ Zonaras implies, that Justinian needed money for his grandiose building projects and that he stopped payments of pensions to teachers of rhetorical eloquence, which according to him led to the closure of schools and the prevalence of ignorance XIV, 6, 31-32 in: Ioannis Zonarae *Epitome Historiarum*, Ed. L. Dindorf. Lipsiae, 1868-1875, vol. 6.

tained only through private individuals.¹²

However, it was the Church, which became increasingly the main institution, which was able to provide sustainable educational opportunities. The state either intentionally or not, left the control of education in the hands of the Church. There is abundant evidence of various schools associated with churches and monasteries after the period of the ninth century.

For a long period of time, scholarship has concluded that at least up to the tenth century there was no specific ecclesial institution of higher education in Constantinople. The so-called patriarchal academy is firmly attested only from the tenth century onwards. This is an important fact, since it clearly demonstrates that there was no intentional ecclesial program for education and that one educational system could have been used for any career be it an ecclesial or secular one. The students who undertook the course in *paideia* together with theological studies were well prepared for the priesthood.¹³ It was only much later on, when the patriarchal institution and other ecclesial institutions eclipsed state schools, which was most probably occasioned by the simple fact, that the state had financial difficulties. What is important to mention is, that even though the Church provided education, this education was not biased, but contained all disciplines. This is confirmed by that fact that ecclesial persons themselves became the epitome of secular learning. We have information of many patriarchs and bishops who became brilliant mathematicians and other scientists. In the period of Nicholas Mesarites (c. 1200), we know that the patriarchal academy offered the full quadrivium (mathematical subjects). Michael Italicus (second quarter of the twelfth century) taught not only grammar and rhetoric but also "the mathematics" (the Quadrivium including mechanics, optics, catoptrics, metrics, the theory of the centre of gravity) and theology.¹⁴

In 1045 Constantine IX restored the higher school in Constantinople.¹⁵ The information about the existence and foundation of higher learning that comes from Michael Attaliates in this period is confirmed in the work "Funeral word on John Xiphilinos" by Michael Psellos. The well-known account speaks of a war between the students of John Xiphilinos and Michael Psellos, that is, between the "jurists" and the "philosophers". Both parties wanted a school to be established, a school of law (headed by John Xiphilinos) or a school of philosophy (headed by Michael Psellos). The emperor made a compromise and founded a law school headed by the nomophylakos John Xiphilinos and a school of philosophy headed by the ipatos of philosophers Michael Psellos.¹⁶

¹² See P. Lemerle's book *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture a Byzance des origines au Xe siecle* Bibliotheque byzantine-Etudes, 6, Paris, 1971, especially page 43. Lemerle draws attention to the patriarchs Nicephorus, Tarasius and Methodios, where there is little evidence that they attended any specific imperial educational institution, although being highly erudite, which confirms his thesis that profound education was to be obtained mainly through private individuals.

¹³ It is correct as H. G. Beck has shown to postulate that such a theological academy was largely unnecessary, since the regular curriculum of studies, which included of course grammar, rhetoric's and so on, also included theological aspects and lectures, and therefore there was no need of establishing a separate theological institution H. G. Beck, *Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz* in: Polychronion, Festschrift F. Dölger, ed. P. Wirth, Heidelberg 1966, pp. 69-81.

¹⁴ See the letter written by the prolific writer Theodore Prodromus to Michael Italicus, entitled "Concerning the large and small", ed. P. Tannery, Mem. sc. IV (1920), 207-22.

¹⁵ See Michael Ataleiates ed. I. Bekker, Bonn, 1853.

¹⁶ *Bibliotheca graeca medii aevi*, Ed. C. N. Sathas, Venetia 1874, vol. 4-5, vol. 4, pp. 433-434.

Michael Attaliatos implies that both chairs were funded by the state. In the later period Michael Choniates (XII century) speaking of the decline of philosophical studies speaks of a state salary for the head of philosophy. This restoration of higher learning in Constantinople in the reign of Constantine IX once again demonstrates the states initiative in education. The schools taught a wide variety of subjects implying the support of the government.¹⁷

It is not our intention to discuss the complex relationships between the state, church and educational policy in the period of the 13th to 15th centuries, since the picture would be distorted by the increasing problems, which the empire faced.

The Anagogical Nature of paideia

The Byzantines associated *paideia* with Christianity just as some pagan authors associated paganism in its religious and non-religious aspects with learning. In both cases learning could lead to the "correct religion".¹⁸ In any event the education which people received in Byzantium was primarily called "hellenic" rather than Christian or pagan. For example, according to Socrates Scholastikos, Eusebius of Emessa received a "hellenic" education.¹⁹

As we stated at the outset Byzantine education is not a mere combination of Hellenistic and Christian elements, but we believe that the basic characteristic of Byzantine *paideia* is its *anagogical* in nature. In this regard we understand *anagogical* to mean an "uplifting mode" with a concrete goal. This meaning is both a platform of commonality with the hellenistic tradition but also a platform of departure. In the Byzantine mind, for the *paideia* to purport its full potential it had to be "uplifting" that is, it had to lead to higher things, which of course betrays a platonic framework. However, the difference is that in contrast to the platonic framework this uplifting mode in the Byzantine mind has a concrete Christian goal. To repeat the point, both hellenistic *paideia* and Byzantine *paideia* have an "uplifting" character, that is both aim to use education as a means to raise the soul to higher things. However, the difference lay in the way it should be done. *Paideia* is both grounded and leads to the "Good". In the Platonist framework the "Good" and its character cannot be known *apriori*, and its character can only be derived from the journey to it, whereas in the Christian framework the "Good" is defined *apriori* and itself characterizes the journey to it. In both cases the goal of the anagogical ascent is given unconditionally.

For the Hellenistic philosophical tradition the goal of education is uncertain, but as part of this education one must free oneself from limits such as the body. Thus as Socrates says, the body is hindering our ascent to truth, "If we are ever to know anything absolutely, we must be free from the body and must behold the actual realities with the eye of the soul alone".²⁰ Aristotle arguing from a different point of view also presents the soul as the primary organ of education. Further, Aristotle divinizes reason:

¹⁷ See a good survey of higher education in Byzantium in an article by M. J. Kyriakis, *The University: origin and early phases in Constantinople* in: Byzantion, V, XLI 1971.

¹⁸ Some pagan authors believed that Christianity was devoid of learning. Libanius praises Julian for restoring learning, Libanius *Funeral Or.* 18.157, 161, in: Libanius *Selected Works*, Loeb Classical library trans. A. F. Norman, 2 vols., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

¹⁹ PG, vol. 67, col. 197-200.

²⁰ Plato, „*Phaedo*“, 66 B,D.

"Reason alone enters (into the psychical sperm transmitted by the father and the mother to their child) as an additional factor, from outside, and that it alone is divine".²¹

As we implied above, if there is a marked difference between the idealism of pagan Hellenistic and Christian *paideia* it has to lie in the fact that in contrast to the pagan ideal, the Christian posited a concrete goal, which is Christ, who due to his incarnation is utterly definable. I again repeat the previous point, the goal of *paideia* itself determines the course which *paideia* takes. In contrast to this, the pagan *paideia* serves to derive or create this goal, which is only an abstract „Good“ and therefore necessarily has to be defined by way of the *paideia*. For the Christians Divinity is presented at the outset, and what is needed is gradual revelation. Education serves to unravel the knowledge already present in fullness. Thus as St. Gregory of Nyssa observes, God planted „the tree of knowledge of good and evil“ in the middle of paradise (Gen. 2: 17), which in other words was a pedagogical device, through which the human being progressed to immortality and knowledge, and „The commandment of God was a law of life, promising immortality“. Education provided instruments and means for ascent and for evaluation. Thus in a sense, education through education evaluated itself.

Paideia and Identity

The example of Gregory of Nazianzus, who accuses Julian the Apostate for monopolizing learning for the pagans is typical for the struggle to associate *paideia* with one's background and identity. At the end of the *First Invektive* Gregory accuses Julian of saying, "Ours are the words and the speaking of Greek whose right it is to worship the gods: yours are irrationality and clownishness and nothing beyond the faith in your own doctrine".²³ Gregory asks his deceased opponent:

"Whose property are the words of the Greek language?... You must either assert that they belong to the religion or else to the nation which first invented the meaning of the language. If you say Greek belongs to the religion [*threskeia*], where does it show the rule of sacrifices and priests?... Since all nations do not have the same teaching, nor does any single one have the sole possession of them nor the same rites; as it is laid out by your sacred interpreters and directors of sacrifice.... For which gods or demons do you pretend that speaking Greek is reserved? O philhellene and philologian do you intend to debar us from speaking Greek?"²⁴

Gregory admits that the Greek philosophers can instruct in virtue but not to the heights of "that deification for which we were born".²⁵

According to Christian writers, it was only in the Christian context, that *paideia* reaches its full potential, which also means that it produces moral behaviour. Thus the Christian writers also criticized the pagan intellectuals and teachers for their lax morality. Thus according to the Christian writers, Christian teachers formed a stark contrast to the pagan teachers. The Christian teachers were not interested in money. From the period of early Christianity we have the example of Origen, who in order not to rely on fees from his students sold his library on the condition that each day he would receive

²¹ Aristoteles, „On Generation of Animals“ 736b 27.

²² Gregory of Nyssa, On the Song of Songs, Homily 12, PG 44, 1020C.

²³ Gregory Nazianzus *Oration 4*, "First Invektive Against Julian," pp. 102, 103 in C. W. King, trans., Loeb Classical Library; trans. Wilmer C. Wright, 3 vols., London: William Heinemann.

²⁴ *ibid.*, pp. 103, 105.

²⁵ *ibid.*, pp. 121-123.

four obols (lesser currency unit) from the buyer for his upkeep. Origen also helped many students around him.²⁶

The critique of pagan teaching practice in Byzantium must have had some truth in it. In this regard we can draw on much earlier evidence to confirm the point. Even though these authors belong to earlier periods there is no reason to reject their evidence as not valid for the later periods. For example Sinesius apparently stated that:

“Every sophist (teacher) who wanted to gain glory encouraged his students to speak of him in public and make a stir. A teacher attempts to gather all at his cathedra and never praises anything said by someone else. His position is not enviable, since he is tortured by jealousy, which is one of the great problems of the spirit. In a city where a sophist teaches he does not tolerate any other wise man except himself. If such a wise man does appear he does everything so that only one of them gains honour and respect. He understands himself to be a vessel filled with wisdom, and in which there is no room for any further wisdom. Of course true men of wisdom do not behave like this.”²⁷

In the works of especially earlier fathers such as Gregory the Theologian, Gregory of Nyssa, Basil the Great and even Augustine, we find a praise of the morality of Christian students and a criticism of the immoral behaviour of pagan students. According to Gregory the Theologian Christian students were interested only in going to Church and living a moral life.²⁸ Gregory of Nyssa in his *The Life of Gregory the Wonderworker* launches a devastating critique of pagan students and their morals. Further, critique against pagan students was offered by Augustine, who observed that “The pagan children did not have any child innocence left”.²⁹ However, it seems that the moral problems and other negative issues in education had more to do with the educational structure itself than with paganism as such. This is confirmed by a later source Michael Psellos.

The idealistic picture of good Christian students is broken by Psellos, who complains that the students in his day, were not interested in anything and looked for all sorts of reasons, that would justify them in their slothful approach to their studies. Thus, Psellos describes how students visit taverns, watch side-shows (near the Hippodrome). Although every student was interested in a good career in the state service they were less interested in the study of wisdom and Plato’s thought. Michael Psellos is not the only critical voice regarding student life. Epigrams in the Greek Anthology, accounts of Agathias, Paul the Silentiary also give hints about the lax life of students.³⁰ Psellos writes to his students:

“If therefore you are slothful during the lecture, because of rainfall, or lightning, or because of shimmering, shooting stars, or because of other [like phenomena in Nature] of more or less significance [know that] these matters occur continuously [and if their importance is exaggerated] serve only to distract one’s attention from learning. Therefore and because of them, you could be deprived of Philosophy... For you have an erroneous opinion of your

²⁶ see Eusebius, *Church history*, book VI, 3, in: I. Heikel, Leipzig, 1902.

²⁷ P. Ostroumov, *Sinesius, the bishop of Ptolemandia*, Moscow, 1879, p. 182.

²⁸ For these positive assessments of Christian students see especially the following works by Gregory the Theologian: *Funeral oration for Basil the Great*, *Letter to Theodore bishop of Tiana*, *Funeral oration to himself*, *Poems about his life* and *Funeral oration on Kesaros*.

²⁹ See Augustine, *Confessions*, book I, chapter, 19, in: Warren T. Smith, *Augustine: His Life and Thought*, Cambridge, 1980, p. 56.

³⁰ Among his works dealing with student life is “The reprimanding of students who came late to class”, “To John the Lombard” oblidging him to provide a commentary to his lesson as soon as possible”, further his elegy for his daughter Styliani, an essay praising a student named John and others.

betters, and you seek to blame your absences [from learning in the classroom] on the weather; and this because your spirit is not excited, nor stirred, by the Logos. Therefore just as you learn what occurs in the market-place every day, you approach Wisdom in the same manner."³¹

As we implied above, the educational system was difficult and provided ample space for negative features. Thus the student was free to move from one school to another and naturally, the teachers were forced to tolerate their movements. The schools in antiquity were forced to compete among themselves for survival, and often the teachers of different schools in a given city criticized themselves and supported rivalry between the groups of students. For example, Athens was such a city. Every group of students in Athens did everything possible to attract new students to their group and teacher. This was especially the case during autumn when new students came to the city. One such author of the fourth century observed that "the fight for the novices" was common "in many cities in Attica, roads, resting places, hill tops, deserts, and flat lands".³²

Byzantine paideia as a Synthesis of Greek and Christian Traditions

The Christian tradition and the Hellenistic tradition of education gradually merged to form something new. In this regard this merging was accompanied by tensions, but especially by the issue of what exactly is positive in Hellenistic education and what is not. This hermeneutical issue was an important feature in Byzantine theoretical and practical discourse.

It seems, that early on the Christians had no choice but to find a compromise with ancient Greek culture, since Christianity was not prepared to fill the lacunae left in education by paganism.³³ Thus for example, Socrates Scholastikus writes, that the Christians persisted to learn Greek learning even though it was engulfed in polytheism and the belief in Greek gods, and although these pagan religious values were already forbidden. To explain this situation Socrates Scholastikus appeals to the Gospels themselves, which do not contain "either a critique or endorsement of Greek culture".³⁴

A well known author in this context is of course Basil the Great, and especially his well known "Advices to the young". But for example, an author such as Gregory the Theologian in his Funeral homily on Basil the Great also voices his opinion on the

³¹ Translation by M. J. Kyriakis, Michael PSELLOS, "To his students who did not come to school because it was raining". The greek byzantine text is from Fr. Jos. Boissonade's publication of Michael Psellos' *De Operatione Daemonum*, Accederunt inedita opacula Nuremberg 1838 (including some other works) reprint ed. Amsterdam, 1964. This was copied from a XIII century Byzantine manuscript, now found in the Bibliotheque Nationale, Paris, Par. Gr. 1182.

³² See for example Gregory the Theologians Funeral Oration on Basil the Great.

³³ In the period of the IV to VI centuries the original Greek educational system seemed to have continued unimpaired in Byzantium, which is also testified by exercise books from this period. For example exercise books from Egypt of the fourth century, resemble exercise books of previous periods. The Byzantine students continued to write names of Greek deities and heroes as in the previous periods. Although in some exercise books of the IV-V centuries we can observe verses from the Psalms amongst the texts of these books. The only marked difference between the Christian students and the pagan students in terms of the exercise books is the fact that in the Christian exercise books there was a cross depicted on each page and there was a turning to God on the beginning page of the exercise book. See H. J. M. Milne, *Greek Short-hand Manuals: Syllabary and Commentary*, in: Papyri and Waxed Tablets in British Museum and from the Antinoe Papyri in Possession of the Egypt Exploration Society, L, 1934, pp. 6-9, 13-18, 21-70.

³⁴ PG vol. 67, col. 417-424.

dynamics of the relationship between Christianity and the pagan religious outlook when he wrote that even Christians who lived in an essentially pagan city such as Athens, could strengthen their faith instead of loosing it, since they could first hand observe the falsity of the pagan tradition. Basil the Great, gives the parameters of the attitude towards pagan learning succinctly, when he states that the Christian students compared pagan teaching with Christian teaching, while at the same time

“if they found something in common, they utilized the knowledge which agreed with Christianity, with the confidence that it is of benefit for Christianity; if on the other hand they did not find anything in common they attempted to understand why the teaching differs, and attempted to understand this difference, and this in turn served to enhance the better (Christian) teaching.”³⁵ Further, “First, then, as the learning to be derived from the poets, that I may begin with them, inasmuch as the subjects they deal with are of every kind, you ought not to give your attention to all they write without exception; but whenever they recount for you the deeds or words of good men, you ought to cherish and emulate these and try to be as far as possible like them; but when they treat of wicked men, you ought to avoid such imitation, stopping your ears no less than Odysseus did, according to what those same poets say, when he avoided the songs of the Sirens.”³⁶

It seems thus, that a moral hermeneutics was applied.

However moral categories in judging the pagan tradition were combined with a „spiritual“ hermeneutics, which left much more space for an absorption of Greek culture into Christianity. According to certain fathers, Christian theology can become a key to discover “hidden” meanings even in the Hellenic tradition. In his work “to the young about the usefulness of reading pagan writers” Basil the Great observes that in this sense Homers poetry and works of similar authors are a paradigm of “outer wisdom” of goodness and heroism hidden in history.³⁷ An interesting point appearing in the accounts above, is the idea, that ancient learning could serve to enhance the Christian religion and form its apologetic message. It seems that very early onwards education was considered as a necessary tool for the spreading of Christianity as is testified for example by the hagiographic author Cyril of Scythopolis (VI century), who in his work “The Life of Euthimios” laments his meager education, without which according to him it is difficult to write anything.³⁸

Later Byzantine developments in education provided a platform for constant reflection on the Hellenistic tradition, and it was realized that even though Christianity provided the goal for education, this goal did not specify what exactly are the “correct” elements of education. Even Cardinal Bessarion formerly the archbishop of Nicaea the unionist Byzantine scholar discussed a similar issue around 1466 in an account comparing Aristotle and Plato:

“Although they [Plato and Aristotle] are both in fact pagans, both strangers to our faith, yet it will not be useless to clarify which of the two may have been nearer to the truth and closer to our [Christian] faith....It is not necessary to seek reasons for the divine, because it is grasped only through faith and the divine teachings in which we believe.”³⁹

³⁵ Basil the Great, and his *Word to the young*, PG, vol. 31, col. 564-589.

³⁶ Basil the Great, translated by R. J. Deferrai and M. R. McGuire, in: St. Basil the Great, *The Letters*, Loeb Classical library Cambridge Mass., 1934, vol. 4, pp. 387-93 and 431.

³⁷ PG vol. 31, col. 564-589.

³⁸ PG vol. 114, col. 596.

³⁹ Bessarion, *In calumniatorem Platonis*, in: E. Garin, *Filosofi Italiani del Quattrocento* Florence, 1942, pp. 276-82.

Some byzantine scholars believed that certain Greek pagan authors were so important that they could be considered as unconscious Christians. Metropolitan John Mauropos of the eleventh century wrote:

"If perchance you wish to exempt certain pagans from punishment, my Christ, May you spare for my sake Plato and Plutarch, For both were very close to your laws in both teaching and way of life."⁴⁰

The concept of "reason" became an indispensable tool for this new synthesis between Christianity and Hellenistic thought. The concept of "reason" or "rationality" was primary in education and primary in judging the value of Hellenistic traditions.⁴¹ Gregory of Nazianzus, clearly implies, that pagan learning furnished the tools of thought for Christian theology, when in his *Panegyric on St. Basil* he observes:

"I take it as admitted by men of sense, that the first of our advantages is education; and not only this our more noble form of it, which disregards rhetorical ornaments and glory, and holds to salvation, and [to] beauty in the objects of our contemplation: but even that external culture which many Christians ill-judgingly abhor, as treacherous and dangerous, and keeping us afar from God....so from secular literature we have received principles of inquiry and speculation, while we have rejected their idolatry."⁴²

Hence the popularity of Aristotles works especially in regards to the standard Byzantine *quadrivium*.

Subjects as Means to Higher Things

As we have noted, Byzantine education offered all the traditional subjects, which were taught in the greek *paideia*, and this education served as a stepping stone towards "higher things". Many of the great fathers of the Church received a full education within the confines of the traditional *paideia*.⁴³ Later in certain authors there appears a division into subjects which offer a knowledge of basic sensible reality, and subjects or more precisely the subject of philosophy, which offers something that transcends ordi-

⁴⁰ Metropolitan John Mauropos, in: *Johannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano graeco 676 supersunt*, ed. P. de Lagarde Gottingen, 1881, no. 43. We can also note, that on certain Byzantine depictions from the 10-14 centuries, Plato, Aristotele, Socrates and some other greek philosophical figures appear depicted in iconographic form, similarly to saints of the Church, but without hallos.

⁴¹ Although from an earlier period, an expression of this idea can be seen for example in the historian Theophylact of Simocatta, who was an adviser to Emperor Heraclius (610/41), and who in the proemium of his history writes: "Man is adorned not only by the endowments of nature but also by the fruits of his own efforts. For reason, which he possesses, is an admirable and divine trait by which he renders to God his adoration and homage. Through reason he enters into knowledge of himself and does not remain ignorant of the ordering of the creation", Theophylact Simocattes, *Ekumenike Historia*, ed. C. de Boor Leipzig, 1887, pp. 36-38.

⁴² Gregory Nazianzus, *The Panegyric on S. Basil*, in: *Niceane and Post-Niceane Fathers*, second series, vol. 7, 398-99. Gregory calls people who scoff at Greek learning "boorish and uneducated" and states that they are not at all to be imitated (ibid.). In fact to do so would "dishonor education" (ibid.).

⁴³ Thus for example Gregory the Theologian, (PG vol. 36, col. 914C), Maxim the Confessor (PG vol. 90, col. 69) studied all the standard subjects of the *paideia*. The prevalence of classical studies in the earlier period is confirmed by the law of Theodosius II of the 27th of February 425 (CTh. XIV, 9,3; CJ, XI, 19,1, in: *Corpus Juris Civilis*, v. I. Institutiones, Digesta, Ed. Th. Mommsen, P. Krueger. Berlin, 1954; v. II. Codex Justinianus, Ed. P. Krueger. B., 1954; v. III. Novellae, Ed. R. Schoell, G. Kroll. B., 1954), which testifies to various schools teaching Latin and Greek studies in Constantinople. A notable example, of this encyclopedic synthesis of Hellenistic and Christian learning is offered in the *Souda*. For example, it is stated here that everyone had in his hand the work of Hermogenes "The Art of rhetoric" (PG vol. 117, col. 1272-1273). Theodore of Studion knew grammar, poetry, rhetorics and philosophy or the subjects of the trivium and quadrivium (PG 99 col. 117c-d, 237a-b).

nary objects and uplifts them to higher realms. In this regard philosophy is equated with Christian theology. An example of such an idea can be seen in the statement of Michael Psellos:

“Philosophy, on the other hand, cares less about the beauty with which words are put together and rather traces the nature of things and explains the secrets of contemplation... And it is this philosophy [the divine] rather than the other [profane] which I have zealously pursued. Psellos is clear here that the uplifting role of philosophy can only hold true if it proceeds along Christian lines. The thesis, that philosophy or for that matter education as such is a stepping stone to theology was even legally enacted.”⁴⁴

In one passage discussing the behaviour of students Psellos sets the byzantine *anagogical* goal of education more than clearly when he writes:

“To which I would answer, indeed most worthy one, here there is.... rather a concern for the improvement of the soul (obvious platonic connotation). [A concern for] its development, elevation and attainment of the First Good. And I imagine that you would be able to reply to me [about these matters] even from within the flames.”⁴⁵

It is striking how many modern scholars who deal with Psellos consider him purely in philosophical terms and view his relationship with Christianity often in antagonistic terms. This is totally at odds with the evidence itself. Psellos is more than clear, that pagan education and philosophy can only serve to enhance Christianity and can never stand on its own. Psellos writes that he himself studied only the literature not disapproved by the fathers of the church⁴⁶, and took from it only material not in conflict with church dogma.⁴⁷

Nowhere more clearly present is this Byzantine Christian attitude to the uplifting character of education as in the exact sciences. Just as Plato believed that arithmetic teaches “the spirit to utilize thought for the attainment of truth” so Byzantine research in physics and mathematics sought to discover higher truths. In this regard the Byzantine method in physical and mathematical research was different than it is in contemporary science. The Byzantines were not as much interested in experiments as they were in speculative deductions made on the basis of chance observations and perceptions. Thus scientific knowledge similarly to theological and philosophical knowledge was derived from an empirical observation. There are numerous examples of notable Christian theologians who dealt with mathematical and physical issues. These include, Gregory of Nyssa, Basil the Great, Nicholas Cabasilas, and others. Scientific knowledge and education led to the understanding of the harmony of God’s creation similarly to the Platonic goal, which was to unify the sensible and noetic world or the material and the ideal. Education gave the means to explore the harmony of Gods creation, which could in turn lead the soul to the truth. Thus all fields were understood as part of philosophy. In the work on “friendship” or “solidarity” by Michal Psellos we have an eulogy on the importance of education. He writes:

“the sciences, wash away the dirt from the soul, and make their nature pure and fresh. If people start to think in a unified manner about important things, even in insignificant mat-

⁴⁴ CTh. XIV, 1, 1, *ibid*.

⁴⁵ Michael Psellos, “To his students who did not come to school because it was raining”, transl. M. J. Kyriakis. The Greek Byzantine text is from Fr. Jos. Boissonade’s publication of Michael Psellos’ *De Operatione Daemonum Accederunt inedita opacula* Nuremberg 1838 (including some other works) reprint ed. Amsterdam, 1964. This was copied from a XIII century Byzantine manuscript, now found in the Bibliothèque Nationale, Paris, Par. Gr. 1182.

⁴⁶ Michael Psellos, in: *Psellos, De omnifaria doctrina*, Ed. by L. G. Westerink, Nijmegen, 1948, p. 77.

⁴⁷ *Bibliotheca graeca medii aevi*, Ed. C. N. Sathas, Venetia, 1874, 1876, vol. 4-5, vol. 5. p. 445.

ters the difference in their opinions is diminished. Choosing science, make it a unmovable foundation of a united mind".⁴⁸

The goal of science is a higher unity.

In the later period the notion of theology and philosophy in relation to education was fully defined in the thesis that science and all other intellectual pursuits have to lead to theology, as the higher form of knowledge. This thesis provided comfort to the Byzantine intellectuals and fully subsumed all of the greek intellectual heritage within the fold of Christianity. For example, according to Anna Comnena Alexios I Comnenos (1081-1118) sponsored education and believed that theology was superior to anything.⁴⁹ His grandson Manuel I (1143-1180) considered himself a theologian and engaged in theological debates.⁵⁰ The writer of the lives (deacon Ignatios) of the patriarch Tarasios and Nikephoros emphasises the necessity of "outer" knowledge in understanding the Christian faith. He also states, that secular knowledge is always a servant of higher theology.⁵¹

In the context of this anagogical character of Byzantine *paideia* the works of Aristotle were viewed as preliminary to the works of Plato. That is reason, and dialectics were preliminaries and means to the attainment of the transcendent „Good“ or more precisely the Christian God. There could be no clearer statement in this context than that of the early father Basil the Great. He clearly implies that reason, and especially dialectics are instruments of higher teachings, in this case dogmatical theology when he observes:

"The strength of dialectics, is a wall for dogmatics, and it does not allow those who would desire to pull them apart and destroy them".⁵²

This interest in sciences and philosophy continued further and was officially supported by the state, which sponsored these fields and established schools where they were taught. For example, in the school founded by Constantine IX in 1045 Psellos, taught physics, law, mathematics, natural subjects, rhetorics and philosophy. He considered subjects as arithmetics, geometry, music, astronomy, metaphysics and physics as useful preliminaries for the study of philosophy. He started his subjects teaching "Logic" of Aristotle, and then proceeded to explain his "Metaphysics". He lastly proceeded with Plato whom he considered the greatest together with Gregory the Theologian.⁵³ The contemporary interest in a variety of subjects and in the ancient tradition is also displayed in the encomium written by Michael Psellos on John Mauropos, where we learn that the latter founded a school where he taught rhetorics, then philosophy and ended with the study of law. John Mauropos taught his students Demosthenes, Demada, Lisius, Isocrates, and Gregory the Theologian. He also concentrated on the various fields of philosophy, sylogistics, dialectics, apodiction, logic. He avoided Sophis-

⁴⁸ *Bibliotheca graeca medii aevi*, Ed. C. N. Sathas, Venetia, 1874, 1876, vol. 4-5, vol. 5. p. 514.

⁴⁹ Anna Comnena *Alexiade*, in: *Anne Comnene. Alexiade* (regne de l'empereur Alexis I Comnene 1081-1118, Ed. B. Leib, 1937-1945, vol. I-III, vol. II, p. 37-39, vol. III, p. 181. See also Ioannis Zonarae vol. III, p. 754 in: *Epitome Historiarum*, Ed. L. Dindorf. Lipsiae, 1868-1875, vol. I-VI.

⁵⁰ Nicetas Choniates, in: *Nicetae Coniatae Historia*, Rec. I. A. van Dieten, B., Novi Eboraci, 1975, pars. 1-2, pp. 209-219.

⁵¹ G. da Costa-Louillet, *Saints de Constantinople aux VIII, IX, X siecles* in: *Byzantion*, 1955, vol. 24, facs. 1, p. 247.

⁵² Basil the Great, Exegesis on the prophet Isaiah, in: *Works of Basil the Great* (Tvoreniya Vasilia Velikogo), Sankt Peterburg, 1872, vol. II, p. 123.

⁵³ *Bibliotheca graeca medii aevi*, Ed. C. N. Sathas, Venetia, 1874, 1876, vol. 4-5, vol. 5, p. 508.

tics. He then taught natural phenomena, proceeding to a reflection on metaphysics and matterless reality.⁵⁴

Of course, in this context it is important to mention that John Italos the pupil of Psellos is an example where platonic ideals and Christian religions clashed in the context of education. As is well known John Italos was condemned, but this condemnation was not so much because he utilized elements of hellenistic philosophy as so much the result of his apparent rejection of certain Christian doctrines. This is confirmed by the fact that later in the sixties of the XII century Manuel I Comnenos (1143-1180) appointed as the *ipatos* of philosophers a deacon and *protecdict* of the Great Church Michael Anchialos, who later became patriarch (1170-1178). On his appointment he thanks the emperor for his concern for philosophical studies and states that philosophy should never conflict with Christianity. Michael Anchialos stated that he will begin to teach the works of Aristotle, explaining to students his logic, dialectics, physics, metaphysics, astronomy, and meteorology. Thus the general regard for philosophy was preserved, while it was stated that philosophy cannot conflict with Christianity. The successor of Michael Anchialos as the *ipatos* of philosophers was again a church person deacon and chartofylakos of the Great Church Theodore Irinikos⁵⁵, who became patriarch in 1214. The above connections between Church figures and philosophy offers a striking development, whence Christianity fully subsumes the ancient greek philosophical tradition, whilst at the same time utilizing it in its own distinctive program.

Conclusion

In antiquity as well as in Byzantium education was something more than a stepping stone to a career or to a good financial position, but it provided an identity an identity that was dynamic that was uplifting as education itself. Education created an identity and ideals, which could be either cohesive or not. That is why we have a phenomenon in Byzantium, where the state desired to regulate education and draw on its cohesive nature. Later, however, it was the Church, which provided for education. However as we have seen, there was no artificial separation between theology and secular subjects, because there was no perceived conflict between science and theology as was the case in the western European universities. This was so, since all education was perceived within one anagogical or uplifting framework. And this uplifting force, which was education, operated by certain principles, which were harmony, order, reason and the movements of the soul. Thus the Byzantine *paideia* provides a unique synthesis of concerns, where the goal of education evaluates and enhances education at the same time. This can be seen especially in the writings of Michael Psellos, who is a prime representative in this regard.

⁵⁴ Ibid., vol. 5, pp. 146-151.

⁵⁵ PG vol. 147, col. 465.

Christos Terezis

University of Patras / Hellenic Open University, Athens

Athanasios Antonopoulos

Hellenic Open University, Athens

Methodological Approaches to St. Gregory Palamas' Treatise "On the Divine Energies"

Introductory Remarks

The following study focus on the area of theological methodology. More specifically, it aims at presenting a systematic proposal on the methodological approach of the texts of the Byzantine theologian, St. Gregory Palamas. Our proposal is mainly concerned with the localization of the syllogisms that Palamas is employing in a small unit of his work and with their classification under the principle of rational coherence and organic succession. In such a prospect the principle of interpretative completion possesses a central position. This prospect introduces a radical innovation in the syllogisms in the text, since it deconstructs them with respect to the position that they occupy in the text. This prospect does not deal with the substance of concepts exclusively as a recording of essences or manifestations, but also as a declaration of their functionalism. Therefore, we emphasize that the subject matter does not simply exist, but is also incorporated in a context from which it derives a number of meanings. It is necessary to underline that in the theoretical framework of theological realism that follows, with a few exceptions, in the tradition of Eastern Christianity, the meanings and methods keep up exclusively with reality which exists under specific circumstances and are not independent from the content of this tradition.¹

Methodological Procedure

The main aim of our study is to establish and develop, in a limited thematic framework a theory about theological metaphysics. In order to accomplish such a theoretical task, we will proceed to use the course of a genetic effusion of syllogisms. With our classification we will show whether each preceding syllogism constitutes the genetic cause (origin) of the directly following syllogism. Inversely, we will show whether the following syllogism constitutes the genetic development of the directly precedent one. We believe that through this mutual relevance we will prove that all syllogisms belong to the same theoretical unit and describe the same ontological reality, namely the Holy Trinity as transcendence and as productivity, as incommunicable and as immanent di-

¹ See for instance, R. Roques, *Structures théologiques de gnose à Richard de Saint Victor* (Paris: Bibliothèque de l'École Pratiques des Hautes, 1962).

vine entity. All the above is attempted in the context of the distinction between the negative (apophatic) and affirmative (kataphatic) theology, a topic which is particularly dear to Byzantine thinkers.

Chapters 46 and 47 of St. Gregory Palamas' treatise *On the Divine Energies*² constitute indicative cases, while they also function as examples of the way in which Palamas organizes his argumentation for the objective formulation of a theory as well as for the reliable exposition of an apologetic response. In particular, the Christian theologian, on the one side, projects as many fundamental positions as are essential for the distinction between divine substance and divine energy, in spite of their unity. On the other side, he presents them in a way that helps him overturn methodically the arguments of Barlaam and Akindynos on the same topic.³ Using the above methodology, we can specify in the two chapters of Palamas' treatise the following points, which in our consideration are related to the ontological and gnosiological issues of the dogmatic teaching of Eastern Christianity.⁴

Holy Bible-Church Tradition

All the theological arguments that are expressed must be unswervingly supported in the Holy Bible and in the tradition of the Church. Only under this regulative condition will the epistemological criterion be maintained accurately in the area of the theology. Theology is taken as a theoretical discipline which is permanently founded on and defined by principles that derive from the transcendent metaphysical area. These are principles that apply without presuppositions and without reference to other superior principles, but have own intrinsic reason for support and justification. All these principles have been expressed in the theological texts of the past as an attempt of the Christian community to define and clarify the rational ad extra activity of the Holy Trinity, namely the divine dispensation in the world of sensible experience. Consequently, the principle of verification emerges as strictly defined and certifiable theoretically and methodologically. The principle of verification has its center in what is – or is considered ontologically stable – and inviolable and is already formulated, at least in general terms, with a strictly processed semantic (notional) material by the Fathers of the Church. By extension, this formulation eliminates the reference to philosophical argumentations as a necessary criterion, except on sufferance and only for additional support.⁵

Method of Analogy

It is legitimate to use the method of analogy, in order to clarify and certify theological truths. For instance, we understand more clearly that the divine essence precedes the divine energies if we take into consideration that in every case the cause precedes the

² Excerpts of Palamas' writings in our study, have been taken from the critical edition under the title Gregoriou Palama, *Sygggrammata*, Vol. 2, eds. G. Mantzarides, N. Matsoukas, B. Pseutogkas (Thessalonike, 1966) 96-136.

³ For the hesychastic controversy, see for instance, M. Jugie, "La controverse palamite (1341-1368)," *Echos d'Orient*, XXX (1931) 397-421.

⁴ See also J. Lison, *L'esprit répandy: La pneumatologie de Grégoire Palamas* (Paris, 1994).

⁵ See G. Palamas, *On the Divine Energies*, II, 131. 10-13: Ὅτι δὲ ἐνέργειαν οὐ τὴν ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχουσιν φησιν, εἴσεται τις ἀκριβῶς, εἴπερ ἐξετάσῃ, ποῦ ποτε καὶ διατὶ πῶς καὶ ὕδρω τοιαύτη ἐνέργειαν ὀνομάζει ἡ Γραφή. Cf. J. Meyendorff, *Introduction a l'étude de Gr. Palamas* (Paris, 1959).

effects. More correctly it can be characterized as a manifestation of an a priori inner power. However, the use of this method does not constitute cause for a violation or undermining of Theology by Philosophy. It simply declares as a subject of examination which facts of world which is subject to perceptible experience have the most obvious and corresponding to rational elaboration parallels in the divine supra sensible area.

All the above apply under the condition that we are not attempting a reconstruction of theological metaphysics according to the criteria used by physics. Furthermore, physics itself is founded on its participation in the Absolute Origin. And participation means communion but not under conditions of absolute absorption. For this reason the element of possibility always maintains its commitment in relation to what refers to the way of being of the Holy Trinity. Thus, it indirectly appears that the principle of analogy does not abolish the inaccessible for human capabilities content of negative (apophatic) theology, or at least does not give absolute characteristics to affirmative (kataphatic) theology. Therefore, every thinking subject is in a permanent self-limitation, as a self-control and a constant process of rethinking.⁶

Theology and Demonstration

On the formation of Theology as a theoretical field man has the possibility to proceed to "geometrically" derived proofs, as long as he preserves the truths of doctrinal teaching inviolate and in compliance their fundamental principles. One of these principles is that God knows the entirety of natural beings and states before they acquire their existence as created reality. God possesses this knowledge from his own intrinsic provisions and has not received it from any other ontological entity. Therefore, it constitutes an intrinsic property of his being. If this is granted as an axiomatic basis, man has the necessary prerequisites to proceed to logically legitimate proofs in reference to the issues that they belong to areas of theological ontology and gnosiology.⁷

Theology and Periphrasis

It is necessary to avoid periphrases when we refer to the Trinitarian God. We define periphrasis as every means of expression that describes the surroundings of an object, a limitation which means the content is described approximately and contingently. Because such an approximation might lead to syllogisms and speech figures that introduce opinions which deviate from truth, our references to the Holy Trinity must be made in a direct and accurate way.

Certainly, we must have this self-discipline under the condition that we do not violate the limits of apophatic (negative) theology and we do not express arguments

⁶ See G. Palamas, *On the Divine Energies*, II, 132. 26-30: Διὸ καὶ τούτων ὑπερκεῖσθαι φασι κατ' οὐσίαν τὸν Θεόν, ὡς τῶν ὀνομαζομένων τὸ ὑπερὸνυμον, καὶ τῶν αἰτιατῶν τὸ αἷτιον, καὶ τῶν μεθεκτῶν τὸ ὑπὲρ μετοχῆν παντάπασιν ὑπάρχον, καὶ τῶν ἀρχῶν τὸ ὑπεράρχιον. For the method of analogy, see V. Lossky, "La notion des analogies chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 5 (1930) 279-309. For the apophatic (negative) theology in Eastern Christianity, see O. Semmelroth, "Gottes überwesentliche Einheit," *Scholastik* 25 (1950) 209-234.

⁷ See G. Palamas, *On the Divine Energies*, II, 132. 8-12: Ἀλλ' ὡς ἐκ γεωμετρικοῦ πορίσματος κἀν-τεῦθεν ἢ τοῖς ἁγίοις ἐγγινομένη πρὸς Θεοῦ ἐνέργεια δεικνύται τῆς γὰρ μηδαμῆς ὄντων προγνώσεως, μόνον τοῦ εἰδότος πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν ἀνάρχων οὐσης, μεταλαγχάνουσιν οἱ ἔνθεοι προ-φῆται. For the notion of demonstration in Eastern Christianity, see L. Couloubaritis, "Le sens de la notion démonstration chez le Pseudo-Denys," *Byzantinische Zeitschrift* 75 (1982) 317-335.

that they alter the transcendent character of the metaphysical world. Consequently, the exposition of theological statements presupposes a hard gnosiological struggle which saves the delicate boundaries between the communicable and the incommunicable.⁸ In other words, these boundaries are derived from the strict adherence to the rules of metaphysical ontological realism.

Holy Trinity

The Father as the first Person of the Holy Trinity and as the source of the other two is in an absolute degree causeless and does not acquire his existence from some higher deity. Therefore, every definition and the gnosiological term “causality” are excluded from our reference to the Father. The term “causality” can be used on sufferance only in the description of the relations between the Three Persons, according to the dogmatic teaching of the Church on the Son’s birth and the Holy Spirit’s procession. Moreover, in the Holy Trinity’s internal mode of being any hierarchical ontological prioritization is excluded.⁹

Divine Grace

Divine and supernatural grace constitutes a common attribute for the three Persons of the Holy Trinity, through which they relate to the sensible world as benefactors. Moreover, because of the equal degree of the existence of this grace in the Three Persons, the autonomy and ontological priority of one Person against the other two is excluded. Any suspicions of hierarchical differentiations particularly of neoplatonic origin- are also excluded both in the internal existence and in the external manifestations of the Holy Trinity. This requirement also disqualifies the notion of polytheism, which is based on the hierarchically different manner of the possession of a property or the course of an action.¹⁰ Divine grace is the energy and not the essence of the Holy Trinity. It is without beginning, unborn and is not subject to external causal or teleological interventions. On the contrary, beings that are not self-sufficient from the very beginning are defined by an external reality and receive the origin of their energy from the divine grace.

The argument that divine grace and divine essence belong to the category of created beings or creatures constitutes an intrusion against the validity of the absolute and without external definitions divine truth. For if they belonged to the category of created beings, then the divine archetypes and divine energies would also be creatures. The inevitable result would be the restriction of the Holy Trinity to the limits of the sensible world as well as the establishment of pantheism. The metaphysics of immanence would

⁸ See G. Palamas, *On the Divine Energies*, II, 132. 9-10: Πᾶσα περίφρασις, ὡς καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα ταύτης μαρτυρεῖ τοῖς ἐπαύουσιν, ἐκ τῶν περὶ αὐτὸ ἐκάστου γίνεται. For the notion of affirmative theology as an encounter of God with the world of sensible beings in Eastern Christianity, see B. Brons, *Gott und die Seienden* (Göttingen, 1976). D. Staniloae, *Orthodox Dogmatik I* (Gütersloh, 1984).

⁹ See G. Palamas, *On the Divine Energies*, II, 132. 12-14: Κοινῆς οὖν καὶ μιᾶς ὑπαρχούσης χάριτος Πατρὸς, Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, καὶ μάλιστα καθ’ ἣν ἡ θέωσις τελεῖται. For the notion of theosis (deification) in Eastern Christianity, see W. Völker, *Kontemplation und Ektase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden, 1958). M. Lot-Borodin, *La déification de l’homme selon la doctrine des Perses grecs* (Paris, 1970).

¹⁰ See G. Palamas, *On the Divine Energies*, II, 132. 16: Ὁ Πατὴρ ἀνάιτιος καὶ οὗτος μόνος αἴτιος οὐδαμῶθεν ὑφιστάμενος. For the internal relation of the divine person of the Holy Trinity, see Vl. Lossky, *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, ἑλλην. μετ. Στ. Πλευράκη (Θεσσαλονίκη, 1973).

dominate and abolish the metaphysics of transcendence. Every potential integration of one element of the Holy Trinity into the field of *gignesthai* (becoming) and change will also drag down the rest of the elements. As logical consequence, this integration will place an end to the existence of an intersection between the metaphysical and physical.¹¹ Gregory Palamas keenly aware of the consequences of such an interpretation.

Divine Grace, Divine Energy, and Divine Essence

Divine grace and divine energy represent the Holy Trinity's dynamic manner of existence, and they are "surrounding" its essence. They are also called divine distinctions and are not identified with the divine essence. As one of the inviolable rules of Christian ontology this distinction functions also axiomatically for any syllogism or demonstrative process. Therefore, a divine essence without energy is an unthinkable condition. The reasons for this are evident.

Firstly, the element of deprivation would be inserted in the divine essence; and a deprived God is not a true God. Secondly, the divine essence could not create the world or would proceed to this creation by its effusion and by necessity. In this case of the divine and the created essences would belong to the same ontological category and this would also lead to pantheism.¹² Therefore, it is essential that a static essential monism be excluded and the internal mode of being of the Holy Trinity be highlighted.

Uncreated Divine Essence and Uncreated Divine Grace-Energy

The distinction between the uncreated essence and the uncreated grace-energy is one of the basic presuppositions for the proper definition of the relations between the uncreated and the created. This distinction means that we move to the field of the created only, when we refer to what is provided from the divine energy or granted by the divine grace. Moreover, under these terms that declare transition, every unbridgeable gap between the metaphysical and the physical is lifted and the transition from the first ontological level to the second is explained.

A direct emanation (or "outflow") of the divine being is thus excluded and, instead we refer to a developmental variation in the levels of its presence. In a way, the supra-sensible and timeless manifestation of the divine energies is converted to a sensible and in time result. Here we should stress that this process does not diminish or change the divine energy either in its entirety or in its specific properties. Consequently, the distinction between divine essence and divine energy establishes the formation of the field of Cosmology. It is a theoretical discipline that constitutes a full-

¹¹ See G. Palamas, *On the Divine Energies*, II, 132. 23-30: Οὕτω τοὺς προορισμούς, οὕτω τὴν σοφίαν, τὴν ἀγιότητα, τὴν ἀγαθότητα, τὴν θεότητα, ἃ πάντα φύσει μὲν οἱ ἅγιοι περὶ τὸν Θεὸν φασι, καὶ ἄκτιστα οὐκ σοφίας, ἀλλ' ἐνεργείας θεῖα ὄντα, Βαβλαῶμι καὶ Ἀκίνδυνος δὲ πτόσμα τούτων ἕκαστον. On the difference between divine essence and divine energies according to the dogmatic teachings of Eastern Christianity, see L. Contos, "The Essence-energies Structure of St. Gregory Palamas With a Brief Examination of Its Patristic Foundation," *Greek Orthodox Theological Review* 12:3 (1966) 283-294. See also E. Hussey, "The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 18:1 (1974) 22-43.

¹² See G. Palamas, *On the Divine Energies*, II, 133. 8-12: Τῶν περὶ Θεὸν ἡ χάρις αὕτη, ἀλλ' οὐκ οὐσία τοῦ Θεοῦ... Καὶ γὰρ πρόκειται τὸ εἶναι ταύτην ἐκ Θεοῦ. For a systematic approach of the same issue in the context of hesychasism controversy see, J. Meyendorff, "Les débuts de la controverse hésychaste," *Byzantion* 23 (1953) 81-120.

scale and structurally organized system, with its particular methodology, its own linguistic code, and a complete set of regulative principles by which its reasoning and argumentation is formulated. Therefore, it is a scientifically well defined system both in its general principles and in its different components.

Concluding Remarks

With the above analysis of the two chapters of Palamas' treatise, we think that it is evident that we can form logical priorities and sequences in a new theoretical context where the consideration of the notional reciprocity is a given. This consideration existed in the content of the two chapters, but in another sequence because of the theoretical need that it served. Nevertheless, in the new perspective the notion of system emphatically comes to the front. We refer to the cohesion of a strict set of boundaries, certainly in the context of the possibilities that the author provides.

Gregory Palamas asserts that ontology maintains its primacy, while gnosiology acquires its meaning and reliability only when it is in constant correspondence with ontology. For instance, divine essence and divine energy are presented as objective facts, not because human thought demand this, but because it is necessitated by an order of regularity with regard to ontological formations. Thus, the idealistic establishment of the gnosiological issue is excluded.

In addition, we believe that the ontological and theological dimensions of Metaphysics function in such a way as to establish the gnosiological-methodological dimensions. In the demonstrative procedure there is epistemological needs, such as for the confirmation of the ultimate gnosiological and methodological principles. Thus, on the one hand, the Holy Trinity constitutes the mandatory starting point for the methods and terminology that are selected by the theological tradition. On the other hand, however, man needs to turn to the empirical data that he considers as tangible marks of the creative intervention by the divine archetype. Consequently, Palamas' epistemological criteria do not maintain a strict intellectual direction, but to a more complex context. They are based on a moderate gnosiology which combines all that senses receive with their intellectual processing. In brief, the ultimate principles appear as a request that satisfies human thought and as an objective fact that results from the experience as well as a necessary basis of investigation founded by the supreme Authority and Cause of the world. Certainly, as for every other attempt in the context of Christianity, all of the above has as a necessary condition faith in the Holy Trinity and in its creative manifestations.

Andrew Louth

Department of Theology and Religion, Durham University, Durham, UK

St Gregory Palamas and the Holy Mountain

The subject of this paper—St Gregory Palamas and the Holy Mountain—seems deceptively obvious. Although in his life he had other concerns than the Holy Mountain of Athos and its communities—for his last ten years he was Archbishop of Thessaloniki, and though he spent the first three of those years on the Holy Mountain, and a few years later spent about a twelvemonth a prisoner of the Turks, for the rest of that time he was deeply concerned with his people and their pastoral problems, as his homilies bear witness—it is because of his connexion with the Holy Mountain and his defence of the Athonite monks in the hesychast controversy that he is remembered today. Nevertheless, his links with the Holy Mountain, though real, are curiously elusive. He first made his way to the Holy Mountain when he was about eighteen, in 1314, and placed himself under the direction of a hermit called Nikodimos, who lived in a hermitage near Vatopaidi. It was there that he was tonsured, which is the basis of his link with the Monastery of Vatopaidi. But after a couple of years he was at the Great Laura, where he spent four years, 1316-20, after which he spent two years at the hermitage of Glossia. With the Turkish invasion of the Holy Mountain in 1322, he—with many other monks—fled to Thessaloniki, where he spent four years, during which he was ordained priest. In 1326 he became a hermit at Veroia, where he stayed for five years, living a kind of lavritic life—from Monday to Friday on his own in silent withdrawal, while at the weekends he met other brethren and participated in the Divine Liturgy. In 1331, Serb incursions into the area led him to return to the Holy Mountain, where he became a hermit at St Sabas, a dependency on the Great Laura; there he was to stay for most of the next seven years, with a brief period as igumen of the Monastery of Esphigmenou. From 1338 to 1341, he was back again in Thessaloniki, living as a hermit. In the 1340s, he spent some time at a monastery outside Constantinople, St Michael of Sosthenion, and then in late 1344 was imprisoned and excommunicated. In 1347 he was vindicated and consecrated archbishop of Thessaloniki, though, as we have seen, he spent the first three years of his archiepiscopate, when Thessaloniki was still held by the zealots, on the Holy Mountain.

St Gregory Palamas, then, began his monastic life on the Holy Mountain, and spent many years there, at one time or another, but he spent as many years elsewhere. But that is mere geography. However, when we look for spiritual links with the Holy Mountain, there is a similar elusiveness. The first Athonite connected with Palamas we can give a name to is Nikodimos, under whose tutelage he began his monastic life: but we know very little about him. Philotheos Kokkinos, in his life of the saint, says that while Gregory was at Glossia his spiritual father was one ‘Gregory the Great’, a monk from Constantinople, who returned there to die and whose relics were a source of miracles; Nikephoros Gregoras tells us he bore the name Δουμύς, but that is about all we

know about him. It is unlikely that he was identical with Gregory of Sinai. It is often claimed—on the basis of St Gregory's own words and those of his biographer, Philotheos Kokkinos—that his spiritual mentor was Theoleptos of Philadelphia, but, as the Basilian priest, Fr Robert Sinkewicz has shown, the only time when Gregory can have met Theoleptos, who was nearly fifty years older than him, was in 1307 or 1308, when Theoleptos was in Constantinople: Gregory would have been there then, as a boy of eleven or twelve. What Gregory actually says, in the *Triads*, is this:

Certain men, who have born witness shortly before our time and who have been recognized as possessing the power of the Holy Spirit, have passed these teachings on to us by word of mouth; in particular, this theologian, this veritable theologian and surest visionary of the true mysteries of God, who was famous in our day; I refer to the well-named Theoleptos, bishop of Philadelphia, or rather, one who from there illumined the world as from a lampstand.¹

What is most likely to have happened is that the young Gregory's meeting with the saintly bishop made a profound impression on him. That, of course, does not exclude the possibility—indeed, it remedies it probably—that, later on in his life, the memory of that impression led Gregory to read with some care the works of the bishop; so, though the occasion of their meeting may have been fleeting, the depth of the impression could have been quite considerable. Theoleptos' link with the Holy Mountain is even more elusive than Gregory's: a married man and a deacon, he withdrew from the world after the Union Synod of Lyon of 1274, but it is unclear whether he spent any time on the Holy Mountain during the period before he became bishop of Philadelphia in 1283, though Philotheos Kokkinos claims that he was on the Holy Mountain when called to become a bishop. St Gregory Palamas himself claims that one of Theoleptos' spiritual mentors was Nikephoros the Hesychast, an Athonite monk, though their contact seems to belong to the period when they were both in prison in Constantinople in the spring of 1276. But Athonite spirituality was not confined to the Holy Mountain; we shall come back to Theoleptos.

The biggest puzzle about Gregory Palamas' links on the Holy Mountain, however, concerns his relationship with St Gregory of Sinai. Two of Palamas' periods on the Holy Mountain coincide with periods when Gregory of Sinai is known to have been there: Palamas' first period, and the 1330s; they are associated with the same area of the Holy Mountain—the north-eastern side, between Iviron and the Great Lavra; Gregory of Sinai's disciples were supporters of Palamas and some of them were signatories of the *Hagioritic Tome*; and Palamas gave the monastic tonsure to Gregory of Sinai's spiritual son, Isidore. But despite all this, there is no mention of any direct personal contact between the two men. Nonetheless, the life that Gregory the Sinaite lived—away from all controversy, and explained in practical terms to his spiritual children, monastic and otherwise—was the life that Gregory Palamas defended in the thick of controversy, and finally as a hierarch of the Church.

A biographical treatment of the subject of this paper is, therefore, not possible: there are suggestive hints, but little substantial; any attempt to evoke Gregory's links with the Holy Mountain in biographical terms would be largely fictional—and maybe none the worse for that: but I am not a novelist. Instead, we must try and elucidate our subject in theological terms, and that is what I shall try and do in the rest of the paper.

As Fr John Meyendorff's account of the course of the controversies in which Palamas became engaged from the mid-1330s in the middle of his second period on the

¹ *Triad* 1. 2. 12.

Holy Mountain makes clear, Gregory's encounter with the Calabrian monk Barlaam from the very beginning involved matters of both doctrine and spirituality: initially, the doctrine was the question of the *filioque*, and the spirituality was the claim of the hesychasts to have tangible experience of divine grace in their prayer.² The link may be even closer than Fr Meyendorff argued if, as Fr Sinkewicz has argued, Barlaam's treatises on the procession of the Holy Spirit belong, not to the late 1330s, but to around 1334:³ from the very beginning, Barlaam appeared to Palamas as a representative of an intellectual agnosticism, rather than a theological apophaticism. What Barlaam had argued in relation to the *filioque* was that the unknowability of God is such that we cannot demonstrate anything in the realm of *theologia*, we must simply rely on the tradition of the Fathers. This was, and continued to be, a respectable, indeed a popular, position among Byzantine theologians, even those who supported Palamas. A good example of this position is to be found in Neilos Cabasilas, a staunch supporter of Palamas, mentioned alongside him in the additions to the *Synodikon of Orthodoxy*, who briefly succeeded Gregory as archbishop of Thessaloniki. In the 1350s wrote five treatises in defence of the Orthodox doctrine of the procession of the Holy Spirit, especially against the arguments of Thomas Aquinas, by then available in Greek: these not only take Barlaam's agnostic line about argumentation in *theologia*, but actually cite (without acknowledgment) whole passages from Barlaam's own treatises on the Holy Spirit. Neilos' argument is essentially an argument from scripture and tradition; he displays enormous learning in the tradition of the Greek Fathers over the matter of the procession of the Spirit, a learning on which the Greek theologians at the Council of Florence leant greatly.⁴ Palamas' line was quite different: for him it is possible to advance our understanding in matters of *theologia*; we are not limited simply to assembling witnesses from the Fathers, but may also argue from Scripture and from what the Fathers said, and reach demonstrative conclusions: which is why Palamas' treatises on the Holy Spirit are called 'apodictic', *demonstrative*.

The question of the *filioque* was a question of long standing, but the other matter, that of spirituality, was not an issue completely new either: Barlaam was raising issues about the practices and claims of the hesychast monks that had been raised earlier. The evidence for this comes from Theoleptos, to whom I want to devote a little time. Theoleptos' *Monastic Discourses*⁵ belong to the first couple of decades of the fourteenth century, and were written for the Princess Eirene Choumnaina Palaiologina, who after the death of her husband, had been tonsured a nun by Theoleptos, taking the name Eulogia, and had restored the Monastery of Philanthropos Soter in Constantinople, to which she belonged. The second of these discourses defends the life of prayer against those who attack the monastic life by claiming that 'these spiritual people are making impossible claims, regarding the saving words proclaimed by them more as verbal figments than as mystical realities; or, consumed by jealousy, [disparaging] spiritual activity as delusion and [calling] them deceived who preach this in word and deed' (MD 2. 2). Theoleptos in

² Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris, 1959), 65ff.

³ See R. E. Sinkewicz, 'A New Interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas', *JTS* NS 31 (1980), 489-500; and idem, in G. C. and V. Conticello, *La Théologie Byzantine et sa tradition*, vol. 2 (Turnhout, 2002), 132f.

⁴ See Nil Cabasilas, *Sur le Saint-Esprit*, Introduction, texte critique, traduction et notes par le Hiéromoine Théophile Kislas (Paris, 2001).

⁵ Edited with translation and introduction by Robert E. Sinkewicz CSB: Theoleptos of Philadelpheia, *The Monastic Discourses* (Studies and Tests 111, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1992).

turn accuses those who thus attack the way of prayer as being ‘weak-sighted’ (2. 1), or worse, to be compared those Our Lord accused of sinning against the Spirit, by denying the manifest activity of the Holy Spirit (2. 3). Theoleptos responds to these attacks by setting out the way of prayer under two headings: vigilance or watchfulness, νῆψις, and prayer, προσευχή. This division suggests, as the editor of the discourses, Fr Sinkewicz remarks, the distinction, familiar from Evagrius, between προᾶξις and θεωρία, and the substitution of νῆψις for προᾶξις further suggests the possible influence of Hesychios of the Burning Bush (*Batos*), one of the monastic fathers of the hesychast tradition, whose *On Watchfulness and Virtue* was included in the *Philokalia*. Watchfulness, says Theoleptos, ‘the cessation of distractions, control of thoughts, stability in the intellect, activation of reason, ... purity of mind, an orderly moral life, wakefulness of soul...’ (2. 15). Thus vigilance makes possible prayer, which ‘raises the soul to heavenly things’. Prayer itself is personified and speaks in its own voice, giving in the rest of the treatise a kind of self-revelation of the nature of prayer, as ‘work[ing] at the invocation of his much-loved name’ (2. 32): ‘Ceaselessly uttering “Lord Jesus” in the depths of the soul, I [that is, prayer] conform the entire mind and the thoughts of the soul to contemplation of me and my recitation of the prayer and I find myself able to oppose the irrational passions and vulgar notions’ (2. 31). It is perhaps this focus on the divine name that makes the Incarnation central to Theoleptos’ understanding of prayer in a way that is not so obvious in someone like Evagrius, in whose tradition he otherwise so clearly stands. Through watchfulness and guarding his intellect, Theoleptos says that he learnt ‘that the descent of God the Word to man has this purpose, namely, to free the rational faculty of the soul from irrational servitude to the passions and to bestow upon man once again the power taken from him by the enemy so that he may stand valiantly against sin and serve the living God in purity. And so I make my ascent through the incarnation of the Son of God to the denial of carnal pleasures and I am released from the bonds of pleasure’ (2. 19). The Incarnation establishes a ladder between earth and heaven, of which humans can henceforth make use: ‘the guarding of the discursive intellect (ἡ φυλακὴ τῆς διανοίας) appears like a ladder stretching upwards’ (2. 24: Sinkewicz, in his edition, notes the parallel in Hesychios who likens watchfulness to Jacob’s ladder). Whoever experiences such prayer is filled with illumination, an illumination that extends to the discursive intellect (2. 54), which suggests that some kind of understanding is extended to the one who prays. But this understanding is very different from learning as it is ordinarily understood. Earlier on, Theoleptos had asserted, ‘the inner man is a speaker of a foreign language to the wise men of this world, an interpreter of the things above for those who make their home in heaven’ (2. 10), and this is a theme that recurs, for it is amongst those at home in the ‘outer wisdom’ that the critics of the hesychasts are to be found. Another shorter treatise, the sixth, ‘On stillness (ἡσυχία) and prayer’, develops the experience of prayer in terms of love: ‘Attentive prayer allows the knowledge of God to dawn in the soul. Divine knowledge draws to itself the love of the soul and joins the soul to God. Love rivets the entire heart to God and renders the mind’s contemplation inseparable from the knowledge of God, for love constitutes the mind’s bond with God and divine things’ (6. 4). Theoleptos even uses image of the soul’s being wounded with love, drawn from Cant. 2: 5, a theme that had hardly been commented on the Greek tradition since the fifth century, though it had been much developed more recently in the West from the twelfth century on: ‘the soul that has received this arrow of love does not allow the mind to withdraw from this ineffable and divine pleasure... when the discursive intellect

is pierced with the lance of divine love, it pours forth thoughts of life and light' (6. 5). This theme of love receives a significant development in the twenty-third discourse, which seems to be a kind of spiritual testament for Eulogia and another nun called Agathoniki. There Theoleptos says,

When God the Word fashioned the human mind with a faculty of reason, he joined to it also the power of love so that the natural word may use the soul's desire as an aid in performing good deeds, in order that the virtues applied to the soul, like colours to an icon, may assure the exact imitation of the divine likeness, and thus the Image and Likeness may be preserved. The Image is clearly manifest in the dignity of the word (λόγος), but love secures the divine Likeness. The word makes known the truth, for scripture says, 'Truth is the source of your words' [Ps. 118:160], but love builds up the virtues [cf. 1 Cor. 8:1]. All knowledge that is free of error has reference to the truth, but every good you do leads to love. Through knowledge of beings the word guides the mind towards the cause of beings, the true God, but, when love brings about union with God, it does not allow the mind to be distracted from the remembrance of God. Just as love clings to God, so too it prepares the mind for attachment to the contemplation of God. For scripture says, 'for me it is good to cling to God, to place my hope in the Lord' [Ps. 72:28]. (MD 23. 13-15)

The themes represented here are thoroughly traditional, but they are woven together in an impressive and original way. Particularly striking is the way Theoleptos has drawn the idea of love into his analysis of the structure of the soul, developing the triad of mind or intellect (νοῦς), word or reason (λόγος) and love (ἔρως or ἀγάπη). The same triad already appears in his first discourse, where he says, 'when mind, word and spirit are prostrate before God, the first by attention, the second by invocation [of the Name], and the third by compunction and love, then the entire inner man serves the Lord' (1. 18). What lies behind this is the triadic analysis of the soul into intellect, reason and spirit, that goes back to the Cappadocian Fathers, St Gregory the Theologian and St Gregory of Nyssa, reappears in St Maximos the Confessor and St John Damascene, and is found fitfully thereafter, not least in St Gregory Palamas himself.⁶ Compared with the enormous influence of Augustine's psychological triad of *memoria*, *intellectus* and *amor* or *voluntas* in Western theology, especially from the twelfth century onwards, this Eastern triad is a minor theme, but something that has fascinated a few students of late Byzantine theology since the publication of a critical edition of Manuel Planoudis' translation into Greek of Augustine's *de Trinitate* is the way in which this authentically Eastern theme is woven with the Augustinian theme by Palamas, especially in his *150 Chapters*, where he evokes the traditional triadic image of the soul as mind, word and spirit and draws the conclusion that, within the Triune Godhead itself, divine love 'is the Holy Spirit and another (name for the) Paraclete and is so called by us...'.⁷ It seems to me not unlikely that it was Theoleptos' use of this triadic image that prepared the way for Gregory's reception of Augustine's ideas here.

⁶ See Robert E. Sinkewicz's introduction to Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters* (Studies and Texts 83, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1988), pp. 22-4, who cites texts from Theodoret of Cyrus and Pseudo-Athanasios of Sinai. There is also a similar Trinitarian image consisting of soul, intellect and reason (ψυχή, νοῦς, λόγος, the latter confusingly translated as 'consciousness' in the English translation of the *Philokalia*) in Nikitas Stithatos (*Century of Spiritual Knowledge* 5-8; Engl trans. *Philokalia* IV [London 1995], pp. 140-1) (I owe this latter reference to Bishop Kallistos).

⁷ *150 Chapters* 37, see the whole section: 34-40. On the influence of Augustine on Palamas, see R. Flogaus, 'De heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins *De Trinitate* durch Gregorios Palamas', *Jahrbuch für Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996), 275-97; J. Lison, 'L'Esprit comme amour selon Grégoire Palamas. Une influence augustinienne?', *Studia Patristica* 32 (1997), 325-31; J. Lössl, 'Augustine's *De Trinitate* in the *150 Chapters* of Gregory Palamas', *Augustinian Studies* 30 (1999), 61-82.

The point of this discussion of Theoleptos is that it gives us a little insight into the antecedents of the hesychast controversy with which St Gregory Palamas' name is so closely associated. From Gregory himself we learn the names of various hesychasts who taught before the outbreak of the controversy with Barlaam—apart from Theoleptos Gregory mentions Neilos of Italy, Seliotes, Elias, Gabriel and Athanasios⁸—but all these are no more than names to us, apart from Theoleptos. What we have found in Theoleptos is interesting: there is the same criticism of the hesychasts in the name of the 'outer wisdom' (at any rate, Theoleptos, like Gregory, sees the critics in these terms), the same place given to the Jesus Prayer, the same defence of tangible grace and an experience of illumination, and the same appeal to the tradition that we know of from the later compilation of the *Philokalia*. There are also more particular similarities that are perhaps more surprising: I have mentioned their similar use of a triadic image in the soul in which the spirit manifests itself as love, which raises questions about how justified it is to see the defenders of the hesychasts as fundamentally anti-Western, given the parallels with the trinitarian thought of Augustine manifest here. This receptiveness to the West can be illustrated further in the case of Theoleptos. I have already drawn attention to the way that he draws on the theme of love in the Song of Songs reminds one more of contemporary Western theology, than contemporary Eastern theology. There is also a canon, ascribed in the *Great Horologion* to Theoktistos the Stoudite, but according to Sinkewicz⁹ assigned in several manuscripts to Theoleptos, that, at first sight at any rate, reminds one, in its tender devotion to Jesus of Western devotion from Bernard of Clairvaux onwards. The first troparion reads: 'O most sweet Jesus Christ, compassionate Jesus, heal the wounds of my soul, Jesus, and sweeten my heart, I beseech you, most merciful Jesus my Saviour, that, saved, I may magnify you'.¹⁰ It seems to me that we have here at least one of those strange synchronisms between East and West—if not actual influence—that often strike one in studying the period from the seventh century onwards when Eastern and Western Christendom were beginning to pursue their own historical itineraries.

The other aspect of Theoleptos I want to mention here, as it leads me on to my next remarks, concerns the possible influence in the formation of his ideas of St John Damascene. Immediately, there is his use of the comparatively rare psychological triad of mind, word and spirit, but that Theoleptos respected—indeed revered—the Damascene saint is manifest in the fact that another of his liturgical compositions is in honour of St John of Damascus himself.¹¹

In my brief sketch of ideas from Theoleptos, I mentioned the way he asserts that in prayer the discursive intellect, *διάνοια*, is illuminated, and remarked that this must mean some illumination of knowledge, since that is the purpose of the discursive intellect. It is worth noting that such an emphasis on the illumination of the *διάνοια* is unusual; we more normally read of the illumination of the heart (for instance in Hesychios of Vatos) or of the *νοῦς* (for instance in Evagrius and those influenced by him). It is an unusual point, but significant in this context for the way it holds together devotion and theology, for prayer seems in some way to entail theological enlightenment. We may perhaps again detect here the influence of St John Damascene, whose works were very popular in the late Byzantine period, not least his *Exact Exposition of the Orthodox*

⁸ *Triad* I. 2. 12.

⁹ Sinkewicz, *Theoleptos*, p. 24.

¹⁰ *Ὁρολόγιον τὸ Μέγα* (Athens: Astir, 1994), p. 449.

¹¹ See Sinkewicz, *Theoleptos*, p. 25.

Faith,¹² for John, when he treats the doctrine of God in the first fourteen chapters of that work, both lays elaborate emphasis on the unknowability of God and the pre-eminence of apophatic theology, and also makes it clear that God has revealed himself in a way that the illuminated human intellect can make something of; indeed, for the Damascene, it is precisely as revealed that God is manifest in his unknowability. God reveals himself—through his creation, through his revelation in Scripture and especially in the Incarnation—as one who is beyond human comprehension, but at the heart of his revelation he is manifest as the Holy Trinity, as Father, Son and Holy Spirit, for the revelation of the Holy Trinity is, as Vladimir Lossky put it, both the summit of cataphatic theology and also the threshold of apophatic theology:¹³ such apophaticism does not entail a doctrinal relativism, in which we are simply agnostic about the mystery of the Trinity, but discloses God who calls us to knowledge of and communion with himself, which the doctrine of the Trinity serves to safeguard. It is this distinction between an apophaticism that entails and is entailed by careful doctrinal—or dogmatic—definition of God as he reveals himself and an agnosticism about the mysteries of the faith masquerading as a humble recognition of the transcendence of the divine that lies at the heart of St Gregory Palamas' defence of the hesychasts of the Holy Mountain against Barlaam. And it is this same apophaticism about a God who makes himself known to us in experience that is adumbrated, it seems to me, in Theoleptos' earlier defence of the hesychasts, and still earlier in St John Damascene's presentation of the mystery of the Godhead.

Right at the beginning of the controversy, when he had only learnt about Barlaam's agnosticism over the *filioque* and still knew little about his criticism of the hesychasts, Gregory Palamas seems to me to put his finger on the real nature of the issue between Barlaam and those who supported his criticism of the monks, on the one hand, and himself and the Athonite monks. In his first letter to Barlaam, he says:

It is not safe for those who do not know how to speak to God to speak about God, nor for those to judge about the immaterial light who do not know what can be apprehended beyond the light, and have not been initiated into the intellectual part of the soul and 'the life hidden in Christ' by the true and intellectual light, as having truly found and been raised to the first resurrection.¹⁴

'It is not safe for those who do know how to speak to God to speak about God': this is Palamas' fundamental theological premiss. It explains what seems at first sight a contradiction in his position: on the one hand, insisting against Barlaam that there can be demonstrative arguments in theology, and on the other hand, insisting, also against Barlaam, that Aristotelian logic cannot be an indispensable preliminary to theology. For God cannot be some sort of principle about which we can confidently argue from a position of merely human knowledge of the created order, but on the other hand those who know how to speak to God—who know how to pray, and not only know how to

¹² A work, however, usually known in this period, not as the third part of the *Fountain Head of Knowledge*, as it appears in most modern printed editions, but prefaced by the shorter version of the textbook of logic, the *Dialectica*, forming a work known as *150 Chapters* (of over 100 MSS containing some part at least of the *Fountain Head of Knowledge* on the Holy Mountain, about twenty give it in this form: see the list of MSS currently on Mount Athos listed and described in Bonifaz Kotter, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskus*, *Studia Patristica et Byzantina* 5, Ettal, 1959, pp. 10-19). Indeed it seems to me most probable that St Gregory Palamas adopted this form, and maybe even paid tribute to the Damascene saint, in his work known as *150 Chapters*.

¹³ Cf. Vladimir Lossky, 'La notion des «analogies» chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 5 (1930), 279-309, on p. 283.

¹⁴ Palamas, *Ep. 1 to Barlaam* 41 (Gregory Palamas, *Συγγράμματα* I, ed. P. K. Chrestou [Thessaloniki, 1962], pp. 248-9).

pray but have come to experience true prayer, true communion with God in prayer—can certainly reflect on what they have experienced, and come to some genuine knowledge on that basis. I am reminded of a point that the Catholic philosopher and lay theologian, Jean-Luc Marion, makes in the chapter on Dionysios the Areopagite in his book, *L'Idole et la distance*. There he suggests, in an argument that at first sight seems captious, but on reflection seems to me profound, that when Dionysios calls God Αἰτία he is not identifying God as the cause or principle of the cosmos—for this would infringe his basic apophaticism, it would be to define God as some kind of worldly reality—rather he is identifying God as the object of our beseeching. Marion suggests that we should see the word αἰτία, as applied to God, as derived from αἰτεῖν, to beseech or request: he is the object of our beseeching, and τὰ αἰτιατά—usually translated ‘effects’—are to be seen blessings given by God in answer to our beseeching, or indeed anticipating our requests: αἰτία and τὰ αἰτιατά are not then to be translated ‘cause’ and ‘effects’, but the one we beseech (the ‘ground of our beseeching’ in the words of *The Cloud of Unknowing*) and the blessings we receive from the one we beseech.¹⁵ It is certainly the case that Dionysios prefaces his discussion of the attributes of God—his goodness, his being, wisdom, life, and so on—in *Divine Names* 4-13, with a chapter on prayer, and also begins his treatise on *Mystical Theology* with a prayer to the Trinity beyond being: all of which lends support to Marion’s otherwise rather extravagant etymology, but more immediately shows how deeply rooted in the tradition is Palamas’ starting-point that speaking to God takes priority over, and indeed makes possible, speaking about God.

Prayer then is the indispensable basis for genuine theology, and it was in these terms that Palamas defended the Athonite monks. Theology involves some learning, it involves an ability to think things through—the very fact that St John Damascene’s series of meditations on what we know about God and Christ, and what we need to know about the created order, which is what the *Orthodox Faith* amounts to, is prefaced by instruction on logic and definitions of philosophical terminology used in theology makes this clear—but what it is that theology is concerned with is something known in prayer. Gregory’s theological defence of the hesychasts not only justified their experience, but—perhaps in the long run just as important—prevented the kind of split between theology and spirituality that was already well advanced in the West in the fourteenth century. Gregory’s life probably overlapped with that of the unknown author of *The Cloud of Unknowing*, who seems to regard the theology of the Schools as religiously worthless, and opposes love and knowledge (in contrast to Theoleptos, who essays a very similar psychology to that of the author of *The Cloud*—a mind with a faculty for knowing and a faculty for loving—but sees them working together, rather than opposing them), saying famously, ‘For whi he may wel be loued, bot not thought. By loue may he be getyn & holden; bot bi thought neither’,¹⁶ and at the end of *The Book of Privy Counsel* making explicit his contempt for learning:¹⁷ ‘for, as it is wel seide, a man kyndely desireth for to kunne [a quotation from Aristotle, no less!]; bot certes he may not taast of goostly felyng in god bot only by grace, haue he neuer so moche kunnyng of clergie ne of kynde. & therefore, I preie thee, seche more after felyng then after kunning; for kunnyng oftymes disceynith with pride, bot meek louely felyng may not begile. Sciencia inflat,

¹⁵ Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance* (Paris, 1977), 199.

¹⁶ *The Cloud of Unknowing*, § 6 (ed. Phyllis Hodgson, *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, Oxford, 1944, p. 26).

¹⁷ *The Book of Privy Counselling* (ed. Hodgson, pp. 171, l. 23-172, l. 3)

karitas edificat. In knowing is trauaile, in feling is rest.' Palamas' insistence that the one known in prayer is the one to whom theological formulations refer—and *vice versa*—went some way to preventing that split, with all its damaging consequences.

I would like to end by reflecting on what seems to me a constant theme in St Gregory Palamas' theology, and one, indeed, that has perhaps not been nearly enough explored. I think I would put it as the way distinctions in Palamas serve to unite: union and distinction—ἕνωσις and διάκρισις—belong together, the purpose of distinction is to discover a more profound unity (it is worth noting, in passing, that the same is said of the scholasticism of Aquinas: the title of one of the works by the great Catholic lay Thomist, Jacques Maritain, was *Distinguer pour unir*—'Distinguish in order to unite'). This seems to me to be true of the most famous distinction associated with the name of Palamas, the distinction, namely, between essence and energy. For the purpose of this distinction is not to divide, not to separate essence from energy; on the contrary, they are both God—to encounter God in his energies is not to encounter anything other than God or less than God, it is to encounter God Himself, but the distinction enables such an affirmation without running the risk of asserting that the divine can be encompassed in human categories, for in his essence God remains unknowable. It preserves the mystery of God who makes himself known as unknowable: this is true even of the Incarnation itself, for as Dionysios the Areopagite put it, God is 'hidden after the manifestation, or if I may speak more divinely, even in the manifestation itself. For this mystery of Jesus is hidden, and no word or concept can express what it is in itself, but what is said remains ineffable and what is understood unknown'.¹⁸ Indeed, the language of union and distinction is perhaps more fundamental for Gregory than the distinction between essence and energy, and realization of this brings out how important the 'Divine Denys' to Palamas: something that Fr Meyendorff was somewhat unwilling to admit, and indeed endeavoured to diminish. For when Palamas appeals to patristic tradition for support, just as important as the distinction made from St Basil the Great onwards between οὐσία and ἐνέργεια was the second chapter of Dionysios' *Divine Names*, which treats of union and distinction.¹⁹ In that chapter, Dionysios distinguishes between unions and distinctions both horizontally and vertically, so to speak. On the top level are unions that unite and unions that distinguish, and on the second level distinctions that unite and distinctions than distinguish. His explanation of all this is less than pellucid, but the only consistent way of interpreting it has the unions that unite referring to the names of God—goodness, being, life, wisdom, and so on—that refer to God in his unity, while the unions that distinguish refer to the Persons of the Holy Trinity—the Father being unbegotten, the Son being begotten and the Spirit proceeding; at the level of distinctions, the distinctions that distinguish refer to creation with derives from God, and is distinct from him, which leaves the distinction that unite referring to what Palamas calls the energies of God—his ecstatic movement out of himself to encounter this creatures in his goodness, being, life, wisdom and so on. The point of all this—in Dionysios and in Palamas—it to affirm the unity of the Trinity in its hidden divine life, while at the same time affirming the reality of the creation as ontologically distinct from God—created, as opposed to uncreated—and yet able to encounter God Himself without having its created status erased. This may sound complicated, but the

¹⁸ Dionysios the Areopagite, *Ep.* 3.

¹⁹ Some of the ideas in what follows I owe to my former pupil, Mika Törönen, now at the Monastery of St John the Baptist in Essex.

complication is a consequence of our trying to stretch our concepts to gesture towards the ultimate reality of God that is prior to our concepts, and indeed altogether prior to our capacity even to come up with concepts. If this remains simply conceptual—simply a matter of our thinking—then it cannot but seem a rather ramshackle way of trying to articulate something of which we have no conception. But neither for Dionysios nor for Palamas is that true; for both of them these concepts are simply an attempt to find some response to our experience of God, an experience that remains ineffable. They are not for that reason unimportant: for if God is beyond our understanding, he is not beyond our misunderstanding, and concepts that express misunderstanding will not help us to enter more deeply into an experience of God. Dionysios attempts to meet this point by insisting that our concepts are really ways in which we try to call back into the experience of the divine presence among us: they are our shouts of praise, as we acknowledge God's love for us. Gregory affirms that, but also suggests—perhaps not always very explicitly—that what seems confusing and contradictory to our intellect may seem very different in experience. This theme runs like a thread through Fr Pavel Florensky's extraordinary book, *The Pillar and Ground of the Truth*. Any dogma, he affirms, contains an antinomy—a contradiction, if you like. If it did not, it would not be a dogma of *faith*, it would be something rationally apprehensible, or more deeply, without antinomy,

‘consciousness ... is not full, not deep, has not looked into the inner heart of the object, for we cannot integrally think the essence of a religious object, do not have the power to embrace it rationally without decomposing it’. ‘The task of an orthodox, universal rationality is to collect all the fragments, their fulness...: “You need many strings to play on the psaltery of Eternity”’.²⁰

Florensky finds an illustration of this in the liturgy: ‘The whole liturgy, especially the canons and stichera, is full of this ceaselessly exuberant wit of antithetic juxtapositions and antinomic affirmations’ (Ibid. 117). It would be interesting to reflect on the fact that St Gregory Palamas and St John Koukouzeles were contemporaries on the Holy Mountain, and on the relationship between the hesychast prayer that Palamas championed and the highly elaborate forms of Byzantine chant associated especially with Koukouzeles. Florensky's remarks perhaps suggest a link between monastic ἡσυχία and a form of monastic chant in which the sense of the words crumble under the elaboration of the singing.

What remains antinomy, contradiction, concepts not properly formed at the level of concepts may find resolution at the level of experience. Experience, therefore, is crucial, and equally important a continuing tradition of those who know such experience and can help other towards it. Florensky introduced another metaphor—that of beauty—suggesting that the truth of Orthodox dogma is glimpsed more as beauty, than as logically coherent exposition, for beauty—in visual art, music, poetry—is experienced as something where perceptions, contradictory in themselves, meet and are resolved in a unified vision or perception. Let me end, by quoting Florensky once again (Ibid. 9):

Yes, there is a special beauty of the spirit, and, ungraspable by logical formulas, it is at the same time the only true path to the definition of what is orthodox and what is not orthodox. The connoisseurs of this beauty are the spiritual elders, the *startsy*, the masters of the ‘art of arts’, as the holy fathers call asceticism. The *startsy* were adept at assessing the quality of spiritual life. The Orthodox taste, the Orthodox temper, is felt but it is not subject to arithmetical calculation. Orthodoxy is shown, not proved. That is why there is only one way to understand Orthodoxy: through direct Orthodox experience... [T]o become Orthodox, it is necessary to immerse oneself all at once in the very element of Orthodoxy, to begin living in an Orthodox way. There is no other way.

²⁰ Pavel Florensky, *The Pillar and Ground of the Truth*, trans. Boris Jakim (Princeton, 1997), 119. The quotation is from the Russian symbolist poet, Andrey Bely.

Mostafa Younesie

Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

The Relation of Logic and Language in the Commentaries of Farabi and Aquinas on Aristotle's Peri Hermeneias

In this paper with applying a comparative and intercultural approach I want to make understandable the relation of logic and language or in other words logic and grammar in the commentaries of two medieval Arabic and Latin speakers and writers on Aristotle's treatise named *Peri Hermeneias*. For demonstrating of the above approach I will refer to the specific and related commentaries of Farabi and Aquinas on a common text or reference (a kind of monograph) and in this context will explore the relationship of logic and grammar as a main, fundamental and internal issue for these thinkers.

But I have to say that the commentaries of Farabi and Aquinas are written about Aristotle's *Peri Hermeneias* and are at the same time for or against some other views in their related and specific contexts. Therefore in their textual commentaries as a basic common quality I can mention to a kind of implicit or explicit combination or hybrid of interpretation and rhetoric. I dare to generalize and say that this phenomenon seems to be prevalent in medieval textual commentaries – if this conception were correct we have to be conscience of this characteristic.¹

It seems that in the context or tradition of the medieval Arabic language the relation of logic and language is more usually explored in the form or spirit of the distinction of language from logic and simultaneously the dependence of the first to the latter. According to the above mentioned idea I will explore the relation of logic and language in Farabi with regard to his commentary on *Peri Hermeneias* and also his rhetoric for or against the mentioned medieval Arabic tradition and context.

It seems that in the context or tradition of the Medieval Latin language the relation of logic and language is more explored in the form or spirit of the distinction of language from logic and simultaneously their independence from each other. According to the above mentioned idea I will explore the relation of logic and language in Aquinas with regard to his commentary on *Peri Hermeneias* and also his rhetoric for or against the mentioned medieval Latin traditions and contexts.

1. Introduction

One of the important and controversial issues among the Medieval Latin and Arabic-writing thinkers is the relationship between logic and language. Though this topics is

¹ I owe this notion to the book of Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

somehow influenced by Aristotle but as a fact the particularity of Arabic and Latin languages in contrast to the universality of logic may have prompted our mentioned thinkers to the relationship of this particularity and universality. Therefore in a somehow balanced judgement I may say that both of these factors have some impacts on shaping this problem for them. But on the whole we have to take this title as a heuristic and not a hard and fast title. In other words, we can introduce this issue by the other topics such as the relation between logic and grammar; logic as a linguistic technique and its relevance with grammar; problems of logical and grammatical analysis of linguistic phenomena; and rational and linguistic aspects in/of logic.

From *logos* perspective I can say that the main discussion is about the two dimensions of logos that in ancient Greece were intertwined and there was no rapture and gap among them. But in the Roman period, culture and language little by little undergone and tolerate a kind of change and mutation through the contradistinction between the two related dimensions of logos. The latter event is alive in the Medieval Latin and Arabic-speaking thinkers that have direct or indirect relation with the treatises and texts of Aristotle especially *Organon*.

Now under this universal and general notion as a kind of case study and monograph I want to choose one of Aristotle's treatises that introduce and also considers the topic of this paper and then with regard to this common reference explore the relation of logic and language in Aquinas as a Latin-writer and Farabi as an Arabic-writer. In other words, for Aquinas and Farabi the text of Aristotle's *Peri Hermeneias* is an authentic, important, serious and well-known part of *Organon* and it can be a good model or reference text for comparing these two medieval thinkers. With an intercultural and comparative approach I want to explore the ideas of Aquinas and Farabi about the relation of logic and language as a problematic by referring to their specific commentaries on *Peri Hermeneias*.

2. Farabi's Commentary on *Peri Hermeneias* Called *Al-Ebara*: The Relation of Logic with Language

Here I begin the discussion through the Arabic translation of the Greek title of the Aristotle's *Peri Hermeneias* by Farabi. For his translation shows the perspective and entrance of the translator regarding the content and subject of the treatise; and also his similarity or difference with the other commentaries in the Arabic and Latin languages. Al-Farabius translates *Peri Hermeneias* into Arabic term *Ebara* – and with regard to this particular commentary independent and separated from his other texts and treatise especially *Enumeration of Sciences* it has a logical meaning and connotation:²

ان معني العبارة هو القول التام . والتام علي الاطلاق هو اتم الشيا التي يقال انها تامه ، هو اتم الاقاويل التامه ، و اقدمها . فخص بهذا الاسم اقدم الاقاويل التامه ، و هو غرضه في هذا الكتاب فجعل عنوانه يدل علي جملة ما فيه .

Its title is 'On Interpretation' because 'interpretation' means complete phrase. Generally speaking, a thing that is complete is the most perfect (and the first) of its kind. (Thus a complete phrase) is the most perfect and the first of phrases. Hence, in using the term (interpretation), Aristotle specifies first the complete phrases as the subject of this book. He has thus given it a title which sums up its content.³

² المنطقيات للفارابي ، الشروح المنطقيه ، محمد تقي دانش پزوه ، قم: مكتبة النجفي ، 1409 ، المجلد الثاني. ص. 4.

³ Al-Farabi's Commentary and Short Treatise On the Aristotle's *De Interpretatione*, by F. W. Zimmerman (Oxford: Oxford University Press and British Academy, 1981), pp. 3, 4.

It is possible to mention to some basic points in the above passage that somehow gives us a useful and heuristic notion about the whole of the commentary. The translation of the title 'Peri Hermeneias' into 'Complete Phrase' shows that according to Farabi Aristotle wants to introduce us the most complete kind of discourse and not all kind of discourses. For only and lonely this kind of discourse can be based for any complete and rational understanding. Furthermore, although Farabi in his other texts pays exact and precise attention to the importance of language and its effects and its influential role and function but in translation of the title of Aristotle's treatise somehow shows the reduced importance and independence of language or in other words its affinity and closeness to a more pure rational science such as logic. Therefore we can say that the inclusiveness of logic contains language too.

As we said Farabi's translation of the treatise title shows his approach or entrance for commenting about the content of the treatise and it is possible to see the reflections of this point in his commentary. There are many evidences about the aforementioned point and among them I will re-present one of them. We read in the beginnings of the Farabi's commentary on Aristotle's *Peri Hermeneias*:⁴

و ينبغي ان نعلم نسبة هذه بعضها الي بعض؛ لان صاحب علم المنطق ينظر في المعقولات من حيث لها نسبة .
الي الطرفين و هما الموجودات التي خارج النفس و الفاظ. و ينظر صاحب المنطق ايضا في الالفاظ انفسها من
حيث لها نسبة الي المعقولات .

... for the logician considers thought as relating to both sides, namely, to the entities outside the soul and to speech. He also studies speech by itself, but always in terms of its relation to thought.⁵

According to the above commentary speech or words have no meaning independently, therefore they should have some kind of relation and connection with intelligibles. But this important point is not limited to this case and in a particular and special way will be mentioned in relation to meaningful discourses and intelligibles⁶; compounded discourses and compounded intelligibles⁷; and more importantly shows itself in regard to the truth and falsity from the perspective of similarity and equivalency of the language with intelligibles. Now for the importance and saliency of the last point I want to quote it from Farabi's commentary:⁸

و كما ان في النفس ربما كان الشيء معقولا من غير صدق و لا كذب ، و ربما كان معقولا ، قد لزمه ضرورة احد
هذين الامرين ، كذا لك الامر فيما يخرج بال صوت .

Just as in the soul something is sometimes a thought without truth and falsity and sometimes a thought to which one of these necessarily applies, so too with what comes out in the voice.⁹

According to the content of this paragraph with regard to the similarity of language with intelligibles it is possible to think and speak about the truth and falsity or linguistically the correctness and wrongness of speech and discourse. Therefore there is a likeness between the truth and falsity of the intellect field with the correctness and wrongness of the language field. This kind of similarity makes it possible that the logi-

⁴ بيشين ، ص. 9.

⁵ Ibid., p. 10.

⁶ بيشين، ص. 12 ، و نیز : Ibid., pp. 12, 13.

⁷ بيشين ، ص. 13. و نیز : Ibid., pp. 13, 14.

⁸ بيشين ، ص. 13.

⁹ Ibid., p. 14.

cian substitutes the language elements and terms in place of intellectual and intelligible concepts and terms and then instead of direct use and reference to the compound of thinking to pay attention to the rules of language compound and by the way of them to enter into the field of intelligibles.

As a conclusion in regard to the relation of logic and language in Farabi commentary we can say that logic is a very inclusive and broad field that language can have a place and existence in it thus logic contains and includes language too – logic as the science of intelligibles includes language in its oral and written forms. Therefore it is in this context that Farabi thinks it is appropriate and legitimate that Aristotle speaks about language in a logical treatise and text. In other words, from this perspective of range language is a subdivision of the logic and it is necessary that logic as the broader sphere cares and pays attention to one of its smaller parts. But from the perspective of purposes the final aim of logic is determination of truth and falsity in the sphere of intelligibles thus its attention to the language and its issues can be helpful for logic. In a more technical jargon, with attending to the issues regarding correctness and wrongness of enunciations we can become close to the logical truth and falsity.

But by this our overall account about Farabi's commentary is yet incomplete, for beside his discussion about relation between language and logic there is another pivot about the relation of logic and grammar or syntax or *nahw*. Here in a focused way he introduces and discusses about two subjects that is, finite and infinite nouns and also definition of noun. For the possibility of its comparison with Aquinas commentary I will focus only on infinite nouns.

3. The Relation between Logic and Grammar: Infinite Nouns

Farabi comments about the indefinite nouns as a syntactical and grammatical category and subject as this:¹⁰

و اما قولنا : لا إنسان ، فليس باسم ، و لا وضع له أيضا اسم ينبغي أن يسمى به . و ذلك انه ليس بقول و لا سالبه ، فليكن اسما غير محصل .

*The word 'not-man' is not a noun, nor has a name been laid down for it by which it should be called. It is neither a phrase nor a negation. So let it be an indefinite noun.*¹¹

According to the above translation and commentary as a general rule the infinite noun as a compound noun denotes on a single thing, for example, non-human as a compound noun will be considered a simple noun and denotes over a single thing. Therefore indefinite nouns denote on something that can exist (affirmation) or not exist (negation). In other words, contrary to the idea of the grammarians about the indefinite and nameless nouns these kinds of names exist and we can affirm or negate their existence. Therefore from a non-grammatical perspective in relation with the indefinite nouns we negate or deprive a particular quality or definite and specific characteristic from something. According to this notion Farabi's concern with indefinite nouns is completely logical and not grammatical. Therefore these kinds of nouns will not be excluded from the logic but will be added and annexed to it. In other words and comparatively, the namelessness of indefinite nouns is related to the application of the Greek language and grammar but not logic. For languages are different from each other and have contrasts about this issue but logic is a universal science and not a particular one. Accordingly,

¹⁰ پیشین ، ص. 19.

¹¹ Ibid., p. 20.

although the indefinite nouns in the ancient Greek grammar are not counted as noun in the particular sense but in the field of logic they have logical status and grade and we have not to forget this pivotal point. But at the same time the grammatical analysis of these kinds of nouns is a necessary step for logical analysis.

4. Aquinas Commentary on *Peri Hermeneias* or *De Interpretatione*: *The Relation of Logic and Language*

Now it is appropriate that after exploring Farabi's commentary for finding the relation of logic with language we do the same exploration in regard to the Aquinas commentary. I will begin the discussion with the proposed title of Aquinas for the *Peri Hermeneias* of Aristotle. According to Aquinas *De Interpretatione* is the Latin equivalence of the Greek *Peri Hermeneias* and it means *enuntiatio*, that is a phrase or compound phrase that is distinctly true or false:

... *Uox significativa que per se aliquid significat...* / ... *Uox at significativa per se ipsam aliquid significans...*¹²

... *The vocal sounds significant through itself...* / ... *The vocal sounds significant by itself...*

As the above description about the Latin equivalence for *Peri Hermeneias* shows like Farabi Aquinas entrance to the treatise of Aristotle is logical too. For here and at that time and period interpretation or *enuntiatio* means a kind of compound indicative statement that we can find its truth or falsity. Therefore we should not mistake and confuse it with the meaning of interpretation afterwards. For Aquinas interpretation in the sphere of logic means explaining the truth or falsity of a statement. Therefore from the beginning Aquinas have a logical and not grammatical view towards Aristotle's treatise and according to this perspective he comments the parts and the whole of this text. In other words, Aquinas comments that in *Peri Hermeneias* Aristotle himself shows his logical perspective with this definition of it:

*cum autem logica dicatur rationalis scientia, necesse est quod eius consideration uersetur circa ea que pertinent ad tres predicta operationis rationis.*¹³

Indeed along with designation of logic a rational science, essential is the fact that consider it about and pertinent to the operation of the Intellect.

Undoubtedly according to this commentary Aristotle's text is logical, here logic is a rational and intellectual science that is connected with the operations of reason. Accordingly, language is a subdivision of and dependent to (not independent from) logic. Therefore it is necessary that language be considered from the truth and falsity of logic.

This notion of Aquinas in regard to the proposed problem of this paper and also in contrast with Farabi means that the field of logic is broader and vaster than language and the latter must be a subdivision of it. Although Aristotle in the mentioned treatise speaks also about language in a relatively long and detailed fashion but the title of it, that is *Peri Hermeneias* or *De Interpretatione* has a completely logical connotation – a kind of compound indicative statement that can be true or false.

But our account about Aquinas is yet incomplete, for in Aquinas (in contrast to Farabi) this kind of compound indicative statement expresses or manifests itself in language or more precisely and historically in discourse and speech. Therefore it is not

¹² quoted from: Richard Bosley and Martin Tweedale, *Aristotle and His Medieval Interpreters*, Calgary: The University of Calgary Press, 1991, ft. 8, p. 29.

¹³ quoted from: *Ibid.*, ft. 8, p. 29.

possible to neglect this dimension of language, but this dimension of language is connected with or dependent on logic as a rational science. Thus language is not completely autonomous and independent and has no independent identity or existence. Language is relatively independent from logic and can not be completely disassociated or disconnected from it.

5. *The Relation of Logic and Grammar: Indefinite Nouns*

Now with regard to this broad and general notion about the relation of language and logic I will explore the relation of logic and grammar as a more particular and limited pivot.

It is clear that in the discussion of the compound indicative statements in an explicit or implicit way the grammar as a subject exists. For in Aquinas verb and noun as grammatical categories are also the elements of statement and this necessitates that a logician such as Aristotle considers these two grammatical topics too, as he considers them. But beside this point in an independent and case study Aquinas speaks about Grammar and its relation with logic. Accordingly, he writes specifically about noun definition and infinite nouns – for the possibility of comparing him with Farabi I will consider only the second category.

In Aquinas the infinite noun such as ‘non-human’ shows a kind of negation and not privation. Thereby these nouns can signify alive and non-alive beings similarly:

*Si autem imponeretur a priuatione, requireret subiectum ad minus existens; set quia imponitur a negatione, potest dici de ente et de non ente.*¹⁴

If indeed it applies a privation, it requires the subject not quite existence; but it applies a negation, it is possible assign the being and not being.

According to these comments the ‘non-human’ as a kind of infinite noun can be applied for all things except human beings and also non-existent things. Thus these nouns are infinite for they denote on a complete mere negation and not privation. But we have to note that these kinds of nouns are not merely particular grammatical nouns for by hearing or reading them there will shape a kind or different kinds of images, suppositions, and beliefs – therefore they have to enter into logic. Accordingly, infinite nouns can denote on something and for this reason can be made predicate or subject. Therefore Aristotle can explore these kinds of nouns in his logical text and treatise and use logical categories such as subject and predicate for them. In other words, the infinite nouns can be logically defined and their presence in a logical text is not contrary with the procedure and format of the logic.

According to the above mentioned commentary about the relation between logic and grammar we can say that Aquinas in contrast to the commentary of Farabi about the same subject considers grammar and also noun (included infinite noun) and verb as the constituents and parts of declarative statements. According to this reading it will be necessary that logic considers these its two subjects and parts beside consideration of their qualities and characteristics. As in the case of language we should say that grammar is an introductory and not necessary and essential part of logic. Although logic has a grammatical aspect or it is possible to have a logical reading and analysis of grammar.

¹⁴ quoted from: Ibid., ft. 35, p. 42.

Philipp W. Rosemann

University of Dallas, Irving, Texas, USA

***The Lutheran Heidegger:
Reflections on S. J. McGrath, The Early Heidegger and Medieval Philosophy***

1. It is difficult to deny that Heidegger's critique of what he calls the "onto-theo-logical" structure of Western metaphysics has holes in it. Most importantly perhaps, his critique does not pertain to those philosophers and theologians of the Western tradition whose thought, decisively influenced by Neoplatonic ideas, defines goodness rather than being as the ultimate principle of reality. Following the famous passage in Book VI of the *Republic* which removes goodness from the purview of both being and knowledge, such thinkers typically combine their *mē*-ontology with elements of negative theology and mysticism, that is to say, with the view that the first principle is best approached through love since it radically transcends the capacities of human reasoning.

Despite its limitations, however, Heidegger's critique possesses an enduring interest. Its relevance is due to the fact, it seems to me, that the Heideggerian "story" of the history of the Western intellectual tradition offers a compelling account of the rise and essence of the global technological capitalism which is threatening the future of the human race. If *Ge-stell* has become the way in which being gives itself in the technological age, this is not due to some recent aberration, Heidegger argues, but to an inherent tendency of Western thought to arrest the dynamism of being metaphysically in static presence, a tendency which opens reality to scientific knowledge and technical mastery. Thus, onto-theo-logy, the reduction of being to a being (god) that *logos* can grasp as first cause, is both the greatness and the fall of Western thought. The answer to the challenges of technology can lie only in a fundamental reversal of Western man's attitude toward being: the masterful subject of modernity must rediscover himself as sub-ject to the givenness of being in time.

From a Christian perspective, Heidegger's critique of onto-theo-logy is highly problematic, as it appears to preclude the notion of the Christian God, conceived as Creator and first cause of all being. Indeed, the later Heidegger's talk about "the gods" indicates that he renounced his Christian roots, moving toward some kind of neo-paganism. A considerable body of literature has been devoted to the problem of the possibility of post-Heideggerian Christian thought. Yet Sean J. McGrath's new book¹ adds an important piece to the puzzle: it carefully documents Heidegger's roots in Catholic Scholasticism, the reasons for his move toward Lutheranism in the crucial years preceding the publication of *Being and Time*, and finally his (at least theoretical) abandonment of the Christian tradition—"at least theoretical" because Heidegger did ask for a

¹ S. J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006), xx + 268 pp.

Christian burial. Apart from its precious documentation of the young Heidegger's sources, McGrath's book introduces an important thesis into the discussion: the phenomenology of *Being and Time*, it claims, is far from theologically neutral; rather, "Heidegger has deliberately designed a philosophy symbiotic with Lutheran theology" (p. 168). If this thesis is correct, it would have far-reaching implications for any attempt to address post-Heideggerian philosophical concerns through a recovery of the intellectual resources of medieval philosophy, especially Scholasticism. Such an attempt would have to take a much more critical attitude to the very foundations of the Heideggerian project. But is McGrath's central thesis correct? Let us examine his argument.

2. After a presentation of his approach in chapter one, McGrath's book is divided into eight further chapters. Chapter two contains an overview of the early Heidegger's "religious-philosophical *itinerarium*," while chapters three through seven are devoted to a discussion of his sources: principally phenomenology and Aristotelian Scholasticism (chap. 3), Scotus (chap. 4), medieval mysticism (chap. 5), Luther (chap. 6), and early Christianity (chap. 7). Chapters eight and nine explore the possibilities of a revival of Scholastic thought after Heidegger.

Although he spent several years in minor and major seminaries before having to renounce the priesthood for "health reasons," the young Heidegger's reading did not consist of the typical neo-Scholastic literature. On the contrary, a negative review that he published in 1912 of Joseph Gredt's *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, a standard manual of neo-Scholastic philosophy, testifies to a rejection of this type of *philosophia perennis* even during his Catholic years. In high school, Heidegger became fascinated with Brentano's *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, a book that triggered his interest in the question of being, which he pursued in independent studies of Aristotle and Husserl, Brentano's pupil (in particular, he immersed himself in the *Logische Untersuchungen*). While he was a student at the diocesan seminary in Freiburg, from 1909 to 1911, he came under the influence of the theologian Carl Braig, who was not a typical neo-Scholastic either. Braig's *Vom Sein. Abriß der Ontologie* develops its ideas in dialogue with Plato, Aristotle, Bonaventure, Aquinas, and Suárez but is also "critically informed by Kant, Hegel, and German idealism" (p. 31). As McGrath points out, the first page of *Vom Sein* contains a long quotation from Bonaventure's *Itinerarium mentis in Deum*, a passage that foreshadows Heidegger's later thoughts on the dialectic of concealment and unconcealment. Bonaventure writes of the mind's eye, which, "concentrating on particular and universal being, does not advert to being itself" (quoted p. 33 n. 19). At around the same time, Heidegger familiarized himself with Nietzsche, Dostoevsky, Kierkegaard, Rilke, Trakl, and Dilthey. It is not surprising, then, that his 1916 *Habilitationsschrift*, his "first mature philosophical work" (p. 43), was unconventional in its approach. In Heidegger's own words, his interpretation of Thomas of Erfurt's *Grammatica speculativa* (which was then still believed to be a work by Duns Scotus) was an attempt to read "medieval logic and psychology in the light of modern phenomenology" (quoted p. 42). For McGrath, the *Habilitationsschrift* marks "the beginning of Heidegger's way" (p. 91), not least because it is in this work that we first find the philosopher practicing his typical interpretive violence: he is not interested in historical accuracy, in what an author actually said, but rather in what "he thought was struggling to come to light through it" (p. 103)—this is perhaps what Heidegger would later designate as *das im Sagen Ungesagte*. But what did Heidegger take away from Thomas of Erfurt, interpreted against the background of Scotus?

Most importantly, McGrath suggests, the notion of *univocatio entis*. Against Aquinas's theory of the analogy of being, Heidegger decides with Scotus that being is univocal. In 1927, *Being and Time* therefore starts from the assumption that there must be a single meaning of being. That Heidegger regards Scotus's concept of *ens logicum* as a precursor of the phenomenological insight according to which all intentionality takes place within the horizon of a life-world of meaning—that is no doubt already the product of a “violent” reading. Similarly, Heidegger finds in Scotus's notion of *haecceitas* a recognition not only of the primacy of the singular over the universal, but also of temporality over mere presence: “the horizon of the primordially understandable is time” (p. 117). Finally, from his study of the *Grammatica speculativa* Heidegger learned that “concealed ontological form can be decrypted by a careful analysis of semantic structure” (p. 105) since for Thomas of Erfurt, the *modi significandi* that are inherent in grammatical forms are ultimately expressions of *modi essendi*. Thus, Heidegger's later etymologizing style of philosophizing may well have its roots in medieval speculative grammar. Nonetheless, McGrath recognizes the limits of the parallels between Scotus and Heidegger; for it is striking that even in his *Habilitationsschrift* Heidegger ignores the theological implications of Scotus's thought: “Heidegger wants a Scotus whose *univocatio entis* has no infinite mode” (p. 117).

Between the submission of the work to the philosophy department at Freiburg in 1915 and its publication in 1916, Heidegger added a final chapter to his *Habilitationsschrift*. This *Schlußkapitel* bespeaks his developing interest in mysticism, which at that time he viewed as “the living heart of medieval Scholasticism” (quoted p. 120). The inspiration that Heidegger drew from the likes of Bernard of Clairvaux and Meister Eckhart is clearest, however, in notes that he took between 1917 and 1919.² Heidegger was attracted to the subversion of (modern) conceptions of subjectivity that occurs in notions such as *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit*, and *Hingabe*: rather than of an acting human subject, these words speak of a “sub-ject” that lets God act in it. The distinction between human agency and passivity, between calculative and meditative thinking is, McGrath submits, “the essence of Heidegger's critique of technology” (p. 135). Furthermore, when Eckhart discusses the *Gottesgeburt* that occurs in the soul of the mystic or when St. Bernard writes, “Hodie legimus in libro experientiae,” Heidegger senses the importance of the specific historical dimension of mystical experience. Unlike Scholasticism with its privileging of the universal and abstract, mysticism emphasizes the individual and concrete, the historical. Thus, whereas in his *Habilitationsschrift* Heidegger still presented mysticism as the complement of medieval Scholasticism—the other side of the same coin, as it were—from 1917 onward the two become opposites for him: “After 1917, Heidegger began to regard Scholasticism as the site of the hegemony of theoretical speculative-aesthetic concepts in Christianity and the consequent forgetting of factual Christian life” (p. 151). At this point, Luther and Lutheran authors such as Schleiermacher and Dilthey became formative influences. In 1919, Heidegger announced in a letter to his friend Father Engelbert Krebs that he no longer considered himself Catholic: “Epistemological insights reaching to the theory of historical knowledge have made the system of Catholicism problematic and unacceptable to me” (quoted p. 45). It is clear from this formulation that Heidegger's “break with Catholicism ... was precipitated by issues in the philosophy of history” (p. 44).

² A selection of these notes appears in vol. 60 of the *Gesamtausgabe*, under the title “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik.”

Luther's critique of Scholastic theology resonated with Heidegger in particular because, unlike the *theologia gloriae*, which presumes that the human being has access to God through rational analysis of the structures of the created order, the *theologia crucis* stresses the radical finitude of the human being after the Fall and, consequently, the need for faith in the crucified and hidden God. Heidegger felt that, "with this denial of the theology of presence, Luther retrieve[d] the relational and enactment senses of primordial Christianity" (p. 159). In other words, Luther rediscovered the dynamic temporal structure of the Christian faith. In his 1920 lecture course, "Einleitung in die Phänomenologie der Religion," Heidegger claimed that "Christian religiosity lives temporality as such" (quoted p. 187). The true Christian lives in a present that constitutes itself dynamically at the intersection of an appropriation of the past (the Christ-event) and an expectation of the yet-to-come (the *eschaton*). The de-temporalized ontology of Scholasticism, by contrast, severs Christianity from historical life, emphasizing theory over lived commitment.

McGrath believes that several central themes of *Being and Time* betoken Luther's influence: "Heidegger's doctrines of *Destruktion*, fallenness, guilt, being-unto-death, and conscience have clear Lutheran parallels" (p. 169). Most crucially, however, Heidegger's "celebration of finitude" (p. 168) in *Being and Time* constitutes "a hermeneutical complement to Luther, in a sense, a Lutheran phenomenology of *Dasein*" (p. 12). By formalizing Christian eschatology phenomenologically, that is to say, by substituting death for Christ as the "toward-which" of human life, Heidegger constructs a "phenomenology for the Godforsaken"—thus the subtitle of McGrath's book.³ The Godforsakenness of *Dasein* according to *Being and Time* is not tantamount to atheism, that is to say, a denial of the existence of God. Rather, such Godforsakenness prepares the ground for a "radical theology of revelation" of the Lutheran type (p. 12), a theology that denies any *analogia entis* or continuity between nature and grace.

Heidegger's problematic relationship with his Christian roots did not end in *Being and Time*. As McGrath explains, during the time of the Nazi regime, the philosopher developed an increasing hostility toward Christianity, even preventing Christian colleagues (such as Max Müller) from obtaining academic appointments—in the interest of the "radical new order" (quoted p. 56). Later, he returned to religious issues, even though with neo-pagan overtones. Famously, he declared that *Herkunft bleibt stets Zukunft*, "coming-from always remains going-toward." It is worth noting that Heidegger never formally left the Catholic Church (which in Germany involves a legal act to inform state authorities that one no longer wishes to pay Church taxes).

3. Having debunked the alleged theological neutrality of *Being and Time*, in the final two chapters of *The Early Heidegger and Medieval Philosophy* McGrath sketches a response to the challenge of Heidegger's Lutheran phenomenology. First, he introduces an insightful distinction between two versions of Heidegger's critique of onto-theo-logy: a "thick" and a "thin" one. The thick version, which belongs to the Heidegger of the 1920s and early 1930s, rejects any kind of reference to God within philosophy. It is thus that the 1935 lectures, "Einführung in die Metaphysik," regard Christians as incapable of asking the fundamental philosophical question, Why is there anything at all rather than nothing? The later Heidegger, on the other hand, holds a "thinner" version of the critique of onto-theo-logy, which functions not as "a moratorium on

³ Although initially, McGrath carefully distinguishes Godforsakenness from Godlessness (p. 11), this distinction unfortunately becomes blurred in the course of the book (on pp. 21 and 205, for example). This confusion does not indicate, it seems to me, that McGrath has changed the gist of his thesis.

God-talk but [as] a rejection of totalizing discourses that use a concept of God as a foundation for an a priori system" (p. 219). Several post-Heideggerian Christian thinkers have taken the thin definition of onto-theo-logy as a window of opportunity to demonstrate that Scholasticism, and Thomas Aquinas in particular, are unjustly regarded as having reduced God to the summit of a system that presumes to master the totality of being. McGrath briefly discusses attempts to rethink Thomism by John D. Caputo, Gustav Siewerth, Karl Rahner, and Jean-Luc Marion. Ultimately, however, these attempts leave him dissatisfied. It is undeniable, he believes, that Aquinas de-temporalizes being, simply because he "would reject Heidegger's privileging of absence over presence, possibility over actuality, as irrational and atheistic" (p. 228). "No argument is possible here," McGrath concludes. "Heidegger and Aquinas speak out of diametrically opposed horizons" (ibid.). Furthermore, McGrath considers it mistaken to concede the Heideggerian attitude of a kind of "agnostic piety," which "has dangerous repercussions for human culture, namely theocracy, Biblical fundamentalism, and irrationality" (p. 223).

McGrath's own response to Heidegger's "phenomenology for the Godforsaken" is that it fails precisely as phenomenology. It does not do justice to "an essential dimension of being-in-the-world" (p. 21) because there exists "a factual experience of God 'natural' to Dasein" (p. 13). There is a "mystical dimension to historical life" (p. 148) that Heidegger has chosen to ignore. It is true, McGrath admits, that man is "the being for whom God is future," who "must suffer the absence of God" (p. 251). But that is not all. The fullness for which we are longing is not that of an alien All-Other but is inscribed in our being as our very own possibility. This fact we experience in "rare and ecstatic moments" (p. 251). McGrath speaks of a "being-before-God" to capture this "dynamic interplay between absence (anticipating) and presence (enjoying)" (p. 252). Again, the weakness of Heidegger's phenomenology in *Being and Time* consists precisely in the fact that the philosopher allowed himself to be unduly influenced by Lutheran assumptions concerning the radical fallenness of human nature; as a consequence, his phenomenology, supposed to be theologically neutral, renders a more Catholic and Scholastic vision of human existence impossible.

4. Professor McGrath has written a powerful and thought-provoking book, which opens a number of avenues for further reflection.⁴ His main thesis, on the Lutheran structures of the phenomenology of *Being and Time*, is argued compellingly, although McGrath probably exaggerates Luther's influence somewhat. The method of *Destruktion*, for example, is unlikely to have its roots in Luther's critique of Scholasticism, even if Luther occasionally employs the word *destruere* (which is not rare in Latin). The "de-struction" of the history of philosophy which *Being and Time* calls for is much more likely to have Nietzsche's genealogy as its principal inspiration.

⁴ What a pity that such an important book has not been published with greater attention to technical detail. At some stage in the publication process, the frequent spelling mistakes, misplaced commas, and typographical errors could surely have been corrected; for example, "auf dem spur Heideggers" for "auf der Spur Heideggers" (p. xv), "paradoxical" for "paradoxical" (p. 23), "immanent" for "imminent" (p. 47), "free reign" for "free rein" (p. 47), "principle" for "principal" (pp. 87, 89, 106, 198 n. 25), "compliment" for "complement" (p. 124), "Quaestiones disputata" for "Quaestiones disputatae" (p. 150 n. 53), "veritas aeternae" for "veritas aeterna" (p. 199), among many others. German words that needed to be divided at the end of a line are usually hyphenated incorrectly, such as "Hing-abe" (three times on p. 139) or "Jahrbu-ch" (p. 261). The two-page index, which contains only personal names, is incomplete: there are no entries for such names as Dostoevsky (pp. 43-4), Gredt (p. 14), Gregory of Rimini (p. 167), Gabriel Biel (p. 167), etc. Other defects of the book—which do not detract from its considerable philosophical value—are occasional mistranslations (p. 65: *convenire cum* does not mean "to gather together" but "to agree with", p. 210: *Rückgang* does not mean "deterioration" but "going back to") and a tendency to cite some crucial texts—in particular by Scotus and Eckhart—second-hand.

It is no doubt due to the focus of his book that McGrath attributes Heidegger's discovery of the importance of history almost exclusively to his reading of Christian sources (although there is a discussion of Hegel on pp. 125-7, in the context of the *Habilitationsschrift*); this focus is legitimate. In a broader discussion, one would want to point out that the connection between truth, being, and time emerged as the central theme of philosophical discussion in Hegel. Regarding history as the medium of decline rather than progress, Nietzsche then reversed Hegel's thesis on the progressive unfolding of Spirit. These themes have dominated Continental philosophy ever since.

Concerning McGrath's phenomenological critique of the theological implications of *Being and Time*, I think that one has to await further development of his argument, which requires elaboration and clarification. For instance, is "being-before-God" a structure of all Dasein (as McGrath seems to suggest in his remarks on the mysticism of everyday life), or is it characteristic only of the life of the believer (this appears to be the position McGrath takes in his final chapter)? If the latter is the case, McGrath would not be able to substantiate his claim that "a factual experience of God [is] 'natural' to Dasein" (p. 13), for such an experience would belong to the domain of grace rather than nature.

Finally, if the "Scholasticism *after* Heidegger" of which McGrath speaks (p. x) wants to be taken seriously it must, in my opinion, address the question of historicity, that is to say, of the connection between being and time. The metaphysics of presence is dead, and not just for theoretical reasons. Nietzsche, Heidegger, and their postmodern followers are right in maintaining that it has produced dangerous consequences. I agree with McGrath when he points out that Scholasticism at its best, for example in Thomas Aquinas, does not represent a *simple* metaphysics of presence but contains a crucial "negative element" (p. 220). However, beyond the necessary and important emphasis on the role of negative theology in the tradition, could one go further within Christian thought, Catholic thought, and even Scholasticism in attempting to overcome the metaphysics of presence? Perhaps there are certain disadvantages in the fact that so much of the discussion of this issue has centered on Thomas Aquinas. One does not have to deny Aquinas's genius to regret the widespread tendency to reduce Scholasticism to his thought. There are precious conceptual resources in other Scholastic thinkers that are lacking in Aquinas. The issue of historicity is, in fact, a prime example.

Leading up to the Second Vatican Council, Joseph Ratzinger, who is of course now Pope Benedict XVI, published a fascinating book which is recognized as a classic among medievalists but deserves wider attention: *The Theology of History of St. Bonaventure*.⁵ In the preface, Ratzinger explicitly situated the work in the debate of Catholic Scholasticism with the Protestant emphasis on the historical dimension of Christianity. The work—Ratzinger's *Habilitationsschrift*—was so controversial that only half of the original manuscript appeared in print. In it, the current Pope presented Bonaventure as a theologian who, in dialogue with the ideas of Joachim of Fiore, developed a theology with a future, as it were: a theology which recognized that truth is present not only in the past and the tradition but unfolds dynamically in history. Bonaventure regarded history as a medium of truth. There is, it seems to me, considerable potential in these ideas. It would be an irony if Christianity—a religion which confesses that God, having become man, has lived among us at a particular time and in a particular place, in a particular culture, speaking a particular historical language—it would be an irony of this religion were incapable of incorporating the insight that being, truth, and time are inextricably connected.

⁵ Joseph Ratzinger, *The Theology of History of St. Bonaventure*, trans. Zachary Hayes, O.F.M. (Chicago: Franciscan Herald Press, 1971). Originally published in 1959 as *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*.

Сергей Анатольевич Нижников

Философский факультет, РУДН, Москва

Мартин Хайдеггер и теология: вопрошание о Вере

1. Актуальность вопрошания о вере

Об актуальности веры в современном мире пишут многие мыслители. Так Ричард Нибур, размышляя над современным состоянием человечества, приходит к выводу, что “наибольшее значение имеет теперь проблема веры”¹. С точки зрения русской философии утрата веры, порождает общественный недуг, ведет к культурному и личностному кризису и трагедии, ибо если нет абсолютной ценности, к которой устремлена вера, то нечего воплощать, и, следовательно, “невозможно самое понятие культуры”². Между тем уже в начале XX века Н. Бердяев отмечал: “Жизнь человеческая расщеплена двумя трагедиями – трагедией Церкви и трагедией культуры”³, – овнешненностью религии и бездуховностью культуры. По мнению Томаса Дж.Дж. Альтицера учение о Боге в современной теологии является самым слабым ее местом; “Все религиозные понятия утратили свое значение в нашем мире”, в связи с чем “признание смерти Бога есть та цена, которую христианин должен заплатить за право быть современным”⁴. Чтобы выстоять, теология должна провести деэллинизацию и демифологизацию, вернуться к библейскому Богу, беспредпосылочной любви, стать эсхатологической и экзистенциальной. Именно эту задачу и стремился осуществить выдающиеся теологи XX в.: П. Тиллих, К. Ранер, К. Барт, Р. Бультман, Д. Бонхёффер, Ю. Мольтман, Т.Д. Альтицер и многие другие. Согласно Альтицеру смерть метафизического Бога традиционной теологии “избавляет человека от отчуждения”⁵. Но уничтожается ли вместе с этим и вера?

Предмет веры – непостижимая тайна, “миры иные”, по выражению Ф.М. Достоевского:

“Многое на земле от нас сокрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным; если ослабеваешь или уничтожаешься в тебе сие чувство, то умирает и взращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслию так”⁶.

¹ Нибур Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 227.

² Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. М., 1996. С. 357.

³ Бердяев Н. Спасение и творчество // Философия творчества, культуры и искусства. М.: Изд-во “Искусство”, 1994. С. 366.

⁴ Альтицер Т. Нирвана и Царство Божие // Антропологическая проблематика в западной философии. М.: Изд-во МГУ, 1991. С. 61, 63.

⁵ Гуревич П. Культ и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 557.

⁶ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // ПСС в 30-ти тт. Т. 14. Л., 1976. С. 290-291.

Достоевский, – “Дитя неверия и сомнения... до гробовой крышки”, – как он о себе отзывался, писал в письме Ап.Н. Майкову, что главный вопрос, которым он мучился всю жизнь, – это существование Бога; что “через большое горнило сомнений” его вера прошла. Потеря веры, считал Достоевский, ведет к самоубийству индивидуальному (Кириллов в “Бесах”) или коллективному (глобальные проблемы современности. Современные люди мыслят “устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлекший меч погибнет мечом”⁷. Отсутствие веры, по мысли писателя, приводит к насилию и преступности, но что тяжелее всего – к невменяемости человека, “ибо если нет у тебя Бога, то какое же тогда преступление?”⁸.

Традиционно считалось, что вера – предмет исключительно религии и теологического дискурса, однако наследие отечественной мысли, творчество Ф.М. Достоевского и западная теология и философия XIX–XX вв. показывают, что пути обоснования веры могут быть различными⁹. От способа обоснования, вскрытия онтологической основы зависит и сама трактовка веры. Так метод фундаментально-экзистенциальной аналитики *Dasein* М. Хайдеггера позволяет начать философский анализ веры, используя богатство различных духовных и интеллектуальных традиций.

Понятие философской веры специально разрабатывал друг, а затем и оппонент Хайдеггера – Карл Ясперс, стремясь тем самым

“преодолеть распадающуюся целостность философского знания, свести разнородные и противонаправленные тенденции философской культуры к новой духовности, призванной удовлетворить как рационально-познавательные, так и ценностно-настроенческие требования времени”¹⁰.

А.В. Семушкин рассматривает данное понятие у Ясперса как “итог и перспективу западноевропейского философского процесса”, “реальное и безысходное затруднение западной философской мысли”, “традиционный недуг европейской философии”¹¹ (в том числе и русской, – Н.С.), выразившийся в постоянном споре веры и знания, философии и теологии. Именно в экзистенциализме совпадают “критическая рефлексивность философии и беспредпосылочная наклонность веры”, так как

“Он рассчитывает разомкнуть границы веры и разума для их встречного движения, в процессе которого они неминуемо освобождаются от собственной ограниченности и возрастают в своем существе и значимости. Следовательно, вера и разум должны не утверждать себя в своей эгоистической обособленности, а уступчиво и благосклонно оправдывать друг друга в опыте взаимного обогащения на пути к истине”¹².

Задача философского осмысления универсальной онтологии веры не только теоретически захватывающая, она еще и предельно актуальна, когда в глобализирующемся мире происходит конфликт определенных интерпретаций веры. Противоречия же в духовной сфере продуцирует и все иные виды конфликтов на межкультурном, межкультурном, межрелигиозном уровнях. Вскрытие действи-

⁷ Там же, с. 288.

⁸ Там же, с. 286.

⁹ Так Х.-Г. Гадамер указывал, что “Карамазовы” были для нас в 20-е годы важнейшей книгой после Библии”, “В “Карамазовых”, особенно в черновых набросках к ним, мы видели новую форму теологического письма, новую попытку апологии христианства” (Гадамер Х.-Г. Русские в Германии (Беседа с В. Малаховым) // Логос. Философско-литературный журнал, № 3, (1) 1992. М., 1992. С. 228–229.).

¹⁰ Семушкин А.В. Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировоззрение // Глобализация и мультикультурализм / Отв. Ред. Н.С. Кирабаев. Монография. М.: Изд-во РУДН, 2005. С. 232–233.

¹¹ Там же.

¹² Там же, с. 234.

тельно онтологического, а значит и универсального уровня веры создаст основание для духовного единства человечества, на основе которого только и можно решить глобальные проблемы современности, “соборно объединить распавшееся человечество”¹³.

В понимании отношения Хайдеггера к теологии вроде бы нет вопросов, столь красноречивы его пусть и немногочисленные отрицательные высказывания¹⁴. Так, на одном из семинаров он сказал: “Мы оказываем теологии уважение, умалчивая о ней”¹⁵. Тем не менее, он же отмечал, что “...напряженное отношение между онтологией и спекулятивной теологией – эта структурная черта метафизики – вошло в непосредственный круг моего поиска”¹⁶, что без “...изначального теологического воспитания я бы никогда не вступил на путь мышления”¹⁷. Наряду с этим Хайдеггер признавал, что “Подлинная задача теологии, к которой теология должна вновь вернуться, заключается в поисках слова, способного призвать к вере и удержать в вере”¹⁸.

Теологи XX века осознавали эту задачу и пытались ее решить, используя при этом, как это ни странно, творчество самого М. Хайдеггера. Согласно П. Тиллиху “Историческая роль Хайдеггера состоит в том, что он осуществил экзистенциалистский анализ мужества быть собой полнее, чем кто-либо другой”¹⁹. Как и Хайдеггер, Тиллих полагал, что бытие человека – это единственный ключ к Бытию как таковому: “...Человек обнаружил, что ключ к постижению глубочайших уровней реальности – в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще”²⁰. Человек внутренне связан с Бытием, но вместе с тем отчужден от него в своей жизни. Снять это отчуждение стремился и Хайдеггер, и европейская теология XX века, как протестантская, так и католическая. Так К. Ранер, крупнейший немецкий католический теолог, не отказываясь от томизма, вместе с тем произвел в нем глубинный антропологический поворот, осознав, что невозможно говорить о Боге, не говоря одновременно о человеке. При этом он опирался как на трансцендентализм Канта, так и на аналитику *Dasein* Хайдеггера, в связи с чем его называют “подлинным наследником немецкой философской мысли от Канта до Хайдеггера”²¹. Как Тиллих, так и Ранер, с успехом интерпретировали Бытие Хайдеггера на теологический манер, используя весь возможный опыт новой онтологии трансцендентализма и экзистенциализма, чтобы удовлетворить нужду современного человека в вере. Но вряд ли позволил бы себе такую интерпретацию сам Хайдеггер. Как отмечает В.И. Молчанов, смысл бытия раскрывается у Хайдеггера как забота, а не как реальность: “За-

¹³ Там же, с. 242.

¹⁴ Когда у Хайдеггера в одном из интервью спросили: “Говорят, что есть две темы, по поводу которых Вы отказываетесь отвечать на вопросы: то, над чем Вы работаете, и проблема Бога”. В ответ на это он сказал: “Я предпочитаю, чтобы читали мои сочинения” (*Хайдеггер М. Беседа с Хайдеггером // Разговор на проселочной дороге: Сборник. М.: Высш. Шк., 1991. С. 158*). В работе *Основные проблемы феноменологии* (СПб., 2001. С. 25) Хайдеггер, в ответ на характеристику его работы как католической феноменологии, пишет следующее: “...понятие католической феноменологии еще более абсурдно, чем понятие протестантской математики...”.

¹⁵ Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М., 2005. С. 190.

¹⁶ От Н. Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt, N.-Y., 1988. S. 60.

¹⁷ Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959. S. 96.

¹⁸ Цит. там же, с. 191.

¹⁹ Тиллих П. Мужество быть // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 105.

²⁰ Тиллих П. Систематическая теология, Т. I. М. СПб., 2000. С. 65.

²¹ Горелов А. Карл Ранер о Боге и человеке // Основание веры. М., 2006. С. XXI.

бота как смысл бытия – это не цель или “высшее устремление” бытия. По Хайдеггеру смысл бытия равен “пониманию” бытия, т.е. самопроектированию *Dasein*. Так как бытие – это “мы сами”, смысл бытия не приписывается бытию извне. Смысл бытия – в его самоосуществлении, и “забота” выражает целостность бытия *Dasein*...²². Вместе с тем он же говорит о возможности назвать хайдеггеровскую онтологию “конкретным монотеизмом”, для которого, однако, “единственным абсолютom оказывается совесть, призывающая *Dasein* к своей самости”²³. С точки зрения А.А. Михайлова бытие в позднем творчестве Хайдеггера “с неизбежностью приобретает мистическую окраску”, сближаясь с мистикой Бёме и Экхарта, прежде всего, в транс-рациональном понятии *Ничто*²⁴. Сам же Хайдеггер, интерпретируя Платона пишет: “То, что высветляет познание сущего (позитивную науку) и познание бытия (философское познание) как выявление, лежит за пределами бытия. Только если мы стоим в этом свете, мы познаем сущее, мы понимаем бытие... И это нечто выполняет функцию света...”²⁵. У Платона “вопрос о возможности понимания бытия упирается в нечто такое, что лежит по ту сторону бытия, в некое “по-ту-сторону”²⁶.

Для Хайдеггера же это то, “что делает возможным понимание как таковое”. Он отбрасывает символы и образы, стремясь выражаться экзистенциально-онтологически, т.е. собственно философски: “один из существенных моментов понимания – набросок; само же понимание принадлежит сущностному устроению *Dasein*”²⁷.

Попытаемся прояснить тему того, что философия и теология могут дать для понимания веры как духовного феномена, используя для этого как творчество Хайдеггера, так и виднейших теологов XX века.

2. Философствование Хайдеггера и демифологизация веры Р. Бульмана

Либеральная теология XIX века (Шлейермахер, Гарнак и др.), отвечая на вызовы эпохи Просвещения, на место мифического Христа догматики стремилась поставить исторического Иисуса и таким образом оправдать христианство. Однако эта попытка должна была потерпеть и потерпела поражение, так как история и догматика не совпадают, как не совпадают эмпирическая и духовная реальности. Проблема оправдания христианской веры вынудила марбургского теолога Рудольфа Бульмана (1884–1976) выработать принципиально иной подход к пониманию веры – *керигматический* (от греч. κήρυγμα – *провозвестие*), основывающийся на “само-истолковании веры”. Протестантизм “выделил веру из религии как неотчуждаемое качество индивида”²⁸. Р. Бульман разработал экзистенциально-герменевтическое понимание веры, восприняв элементы аналитики *Dasein* М. Хайдеггера, своего коллеги по Марбургскому университету в 1922–1928 гг., которой его теология, по словам Рюдигера Сафрански, вдохновлялась²⁹: “То, что для Хайдеггера

²² Молчанов В.И. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 129.

²³ Там же, с. 135.

²⁴ Михайлов А.А. Проблема субъективности в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Там же, с. 155–156. Между тем данные темы можно обнаружить не только в позднем творчестве мыслителя. Уже в *Основных проблемах феноменологии* Хайдеггер проводит сравнение понятия Божества у Экхарта с Ничто (стр. 118) (разработанном им в *Что такое метафизика*). Мистическое богословие средневековья, – отмечает он в работе по феноменологии, – “в высшей степени понятийно”.

²⁵ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Перевод с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 376–377.

²⁶ Там же, с. 380.

²⁷ Там же.

²⁸ Семушкин А.В. Указ. соч., с. 241.

²⁹ Сафрански Р. Указ. соч., с. 191.

было критикой метафизики, для Бульмана стало “демифологизацией”³⁰. По словам Клауса Бергера “Бульман увлекся философией Хайдеггера потому, что считал преодоление субъект-объектной схемы теологической необходимостью... [его] интересовал прежде всего вопрос о языке теологии”³¹.

И действительно, философия Хайдеггера, как и истинная вера, “зовет человека вернуться к самому себе из затерянности в безличном”³². По мнению Бульмана “Хайдеггер только потому может призывать человека к решимости существовать в качестве *Я* перед лицом смерти, что он проясняет ему его собственную ситуацию вброшенности в Ничто; человеку остается лишь решиться стать тем, что он уже есть”³³.

Бульман ввел в интерпретацию веры такие экзистенциалы как *подлинность*, *решимость*, *забота* и др. Тем самым он стремился вывести теологию из под ударов исторической критики: для такого понимания веры демифологизация уже не страшна, происходит разграничение сферы компетенции историка и теолога. Бульман пожертвовал историческим Иисусом в пользу керигматического понимания Христа, стремясь разрешить “кризис доверия”: вера стала мыслиться как событие, личная встреча, а не историческое повествование. Согласно ему “...новозаветную мифологию следует вопрошать не об объективирующем содержании ее представлений, а о высказывающемся в этих представлениях понимании экзистенции. Дело идет об истинности этого понимания, и эту истинность утверждает вера, которая вовсе не должна быть намертво привязана к миру символов и понятий Нового Завета”³⁴.

Р. Сафрански так описывает взаимодействие теологии демифологизации Бульмана с философствованием Хайдеггера:

“Бульман-философ, как и Хайдеггер, хочет обнажить “экзистенциальную структуру” человеческого бытия; теолог Бульман хочет столкнуть эту “голую” экзистенцию с христианским “возвещением”, тоже освобожденным от исторических догм и сведенным к его базовому экзистенциальному смыслу. Тот факт, что Хайдеггер, как его понимал Бульман, описывал не экзистенциальный идеал, а только экзистенциальные структуры, как раз и позволял согласовать хайдеггеровскую концепцию с теологией Бульмана”³⁵.

Как и экзистенциальная теология, Хайдеггер критикует представление о трансцендентном бытии традиционной платонической метафизики. У Платона

“Бытие как *ἰδέα* тем самым сразу же перемещается наверх, в сверхчувственное место. Пропасть, *χώρας*, разверзается между сущим здесь, внизу которое есть лишь видимость, и действительным бытием где-то там, вверху, та пропасть, в которой позже поселяется учение христианства, переосмыслив то, что внизу, как тварное, а то, что вверху – как Творца. Перековав, таким образом, оружие, оно ополчается против античности [как язычества] и искажает ее. Ницше в связи с этим прав, говоря: христианство есть платонизм для народа”³⁶.

Критикует традиционную трансцендентную овнешненную теологию и Дитрих Бонхёффер (1906-1945), “Бога не следует протаскивать контрабандой в укром-

³⁰ Там же.

³¹ Berger K. Exegese und Philosophie. Stuttgart, 1986, S. 134 f.

³² Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвещения. // Избранное: Вера и понимание. Том I–II. М: РОССПЭН, 2004. С. 27.

³³ Там же.

³⁴ Бульман Р. Указ. соч., с. 14.

³⁵ Сафрански Р. Указ. соч., с. 191. При этом не следует забывать крайне отрицательного отношения Хайдеггера к “философии чувства”: “...что сегодня больше, чем когда бы то ни было, угрожает философии изнутри всех сфер духовной жизни, – навязыванием мировоззрения, магией и позабывшей свои границы позитивной наукой. Во времена Канта упоминали в качестве таких сил формирование мировоззрения, магию и миф – философию чувства” (Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 436–437).

³⁶ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 185. (113).

ный уголок души, а нужно просто признать совершеннолетие мира и человека... Нельзя "охаивать" человека за его мирскую сущность...". Е.А. Степанова пишет, ссылаясь на Бонхёффера, что "Бог творит в нас не человека определенного типа, а человека в собственном смысле слова, который должен жить в этом мире"³⁷. Христианство глубоко посюсторонне, пишет Бультман, и

"только в полной посюсторонности жизни и можно научиться веровать. Когда раз и навсегда откажешься от претензий сделаться "чем-то" – будь то претензия стать святым или грешником, обратившимся на путь истинный, или церковным деятелем, праведником или нечестивцем, больным или здоровым... жить в гуще задач, вопросов, успехов, неудач, жить, копя опыт и поминутно убеждаясь в своей беспомощности, вот тогда-то и очутишься всецело в руке Божией, тогда ощутишь по-настоящему не только свою боль, но и боль и страдание Бога в мире... и я думаю, что это и есть вера"³⁸.

Поразительным является то, что эта, высказанная Бонхёффером в середине XX столетия мысль, уже звучала в русской философии, а именно – из уст Владимира Соловьева, в его реферате "Об упадке средневекового миросозерцания", прочитанном им на заседании Психологического общества в 1891 г.

"Духовное перерождение человечества, – говорил он, – не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать". Он отмечал, что "церковь в обширном смысле, христианское человечество во всем своем объеме до сих пор еще не дожило до своей Пятидесятницы; оно также внешним образом относится к Христу, как относились апостолы во время Его земного жития"³⁹.

Соловьев подчеркивает, что веровать можно по разному, и не всякая вера духовна, не всякая вера благодатна и истинна, – эти характеристики не определяются внешними атрибутами. Соловьев предельно заостряет проблему, говоря, что

"Дух дышит где хочет", что "неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом"⁴⁰. Соловьев стремился к христианству "живому, социальному, вселенскому", полагая, что от человека зависит, "чтобы воскрес Христос в своем человечестве"⁴¹.

Об этом говорил и Гоголь ("монастырь ваш – Россия"), и Достоевский, устами старца Зосимы отправляя Алешу Карамазова из монастыря в мир. Современный английский мыслитель Джон А.Т. Робинсон пишет, что

"среди думающих друзей нехристиан я вижу немало таких, которые куда ближе к Царству Небесному, чем им самим кажется. Они-то думают, что отвергают Евангелие, на самом же деле отталкивают их прежде всего то специфическое мировоззрение, которое действительно не заслуживает доверия"⁴².

Здесь имеется ввиду супранатуралистический образ веры, против которого выступила как теология XX века, так и М. Хайдеггер. В работе слова *Слова Ницше* "Бог мертв" он пишет:

"так понимаемое христианство и христианский дух новозаветной веры – не одно и то же. И жизнь далеко не христианская может утверждать христианство, пользуясь им как фактором силы, и, наоборот, христианская жизнь отнюдь не непременно нуждается в христианстве. ... и критика богословия не означает еще критику веры, истолкова-

³⁷ Степанова Е.А. Постижение веры. Екатеринбург, 1998. С. 237.

³⁸ Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность (письма и заметки из тюремной камеры). ВФ. М., 1989, № 11. С. 134 и 139.

³⁹ Соловьев В.С. Соч-я в 2-х т. Т.2. М., 1989. С. 340, 341.

⁴⁰ Там же, с. 349.

⁴¹ Там же, с. 350.

⁴² Робинсон Д. Быть честным перед Богом. М., 1992. С. 6.

нием которой призвано служить богословие. Пока пренебрегают этими существенными различиями, остаются на уровне низкопробной борьбы мировоззрений”⁴³.

Однако, несмотря на возможность теологического истолкования своего творчества, Хайдеггер испытывал аллергию по отношению к теологии. Вот что он пишет во *Введении к метафизике*:

“Тот, например, для кого Библия есть Божественное Откровение и Истина, тот уже прежде всякого вопрошания вопроса “Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?” знает ответ: сущее, поскольку оно не сам Бог, сотворено Им. Бог сам, как несотворенный Творец, “есть”. Кто стоит на почве такой веры, тот хоть и может вслед за нами и с нами вместе задавать наш вопрос, но на самом деле он не смеет спрашивать, не отказавшись от себя как от верующего и приняв все последствия этого шага. Он может поступать только как если бы... Но, с другой стороны, оная вера, если она не подвергает себя постоянно возможности неверия, есть не вера, а удобная привычка и сделка с самим собой, состоящая в том, чтобы и впредь следовать учению как просто некой условности. Это уже не верование и не вопрошание, а равнодушие...”⁴⁴.

Именно такую уже все заранее знающую веру критиковал в свое время и Ф.М. Достоевский⁴⁵. Экзистенциальный смысл веры также проясняется в отечественной мысли начала XX века. Кроме того, С.Н. Булгаков (“Свет невечерний”), С.Л. Франк (“Непостижимое”) И.А. Ильин (“Аксиомы религиозного опыта”) и другие философы стремились вскрыть онтологические основания веры, так или иначе используя наследие трансцендентальной философии⁴⁶.

Хайдеггер делает упрек историческому христианству в том же смысле, в каком ап. Павел критиковал античную мысль: для “христианской веры философия есть безумие”⁴⁷. По Хайдеггеру философия становится безумием с точки зрения веры, когда вера догматизируется, формализуется и овнешняется. Тогда она уже не есть “безумие перед разумом”. Так интерпретируя библейское высказывание “В начале сотворил Бог небо и землю” Хайдеггер отмечает, что оно не может быть ответом на метафизическое вопрошание, и даже не имеет к нему доступа. Хайдеггер подчеркивает, что то, о чем спрашивается в философском вопросе “Почему есть нечто, а не ничто?”, “для веры есть безумие”. Но “Вот в этом то безумии и состоит философия”. В целом Хайдеггер характеризует понятие “христианская философия” как “круглый квадрат и сущее недоразумение”⁴⁸. Он признает, что возможна “вопрошающая проработка христианского опыта мира, т.е. веры”, но это называется богословием. То, что философия может оказать услугу богословию, он называет “вредным мнением” и ретирует за это эпоху.

Однако Бультман не согласился в этом с Хайдеггером и стремился с успехом использовать в своем новом богословии разработки фундаментального экзистенциализма. Уже в самих текстах Хайдеггера обнаруживается такая возможность. Вот как он, например, интерпретирует понятие славы: являющееся сущее

“придает себе видность (Ansehen), δοξεί. Δόξα значит видность, а именно видность, в которой некто стоит. Если видность, соответственно тому, что в ней восходит, – выделяется, δοξά означает блеск и славу. В эллинистическом богословии и в Новом Завете

⁴³ Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв” // Работы и размышления разных лет. М.: Изд-во “Гнозис”, 1993. С. 176–177.

⁴⁴ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 92. (8).

⁴⁵ О влиянии Ф.М. Достоевского на теологию XX в. см.: Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. М., 1993. С. 67.

⁴⁶ Подробнее об этом см. работы автора: “Метафизика веры в русской философии” (М.: Изд-во РУДН, 2001); “Философия И. Канта в отечественной мысли” (М.: Изд-во РУДН, 2005.).

⁴⁷ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 92. (8).

⁴⁸ Там же.

δόξα Θεοῦ, Gloria Dei есть слава Божия. Оказывать и высказывать честь и прославление (Ansehen) значит по-гречески: ставить в свет и тем самым доставлять постоянство, бытие. Слава для греков не есть нечто, что кто-то дополнительно получает либо нет; она есть способ высшего бытия. Для живущих сегодня быть во славе давно уже означает слыть знаменитым, и в качестве таковой слава является в высшей степени сомнительной вещью, этаким заслугой, что там и сям раздают и разглашают газеты или радио, — т.е. прямой противоположностью бытия⁴⁹.

Для Бульзмана “анализ человеческого бытия у Мартина Хайдеггера представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и безличного (“man”) либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего! Разве не таково же новозаветное понимание человека? Когда мои критики берутся оспаривать правомочность использования категорий хайдеггеровской экзистенциальной философии в моей интерпретации Нового Завета, то, боюсь, они закрывают глаза на реально существующую проблему. Мне кажется, следует скорее проявить озабоченность тем, что философия в результате собственных усилий смогла разглядеть действительное содержание Нового Завета”⁵⁰.

Так Бульцман превратил творчество Хайдеггера в прототеологию. И в этом он не одинок. Уже Жан Бофре отмечал, что

“хайдеггеровская философия отображает в понятиях *бытия* и *времени* вопросы, считавшиеся приверженностью религиозной медитации”⁵¹; “привлекательность его философии, несомненно, обусловлена тем, что философия эта в феноменологическом плане и на путях строгой аналитики пытается переосмыслить некоторые основополагающие понятия, монополию на которые с готовностью присвоило себе религиозное откровение, — например, понятия грехопадения, а также заблуждения или спасения”⁵².

Пауль Тиллих писал, что “за онтологией Хайдеггера стоит мистическое понятие бытия”⁵³. *Систематическую теологию* Тиллиха связывает с хайдеггеровским вопрошанием единство духовного измерения, проявляющегося в способности человеческого Я к самотрансцендированию⁵⁴.

Винсент Декомб, как и П. Тиллих⁵⁵ отмечает принципиальное отличие онтологического или фундаментального экзистенциализма Хайдеггера от французского, прежде всего Ж.–П. Сартра, и близость его к теологической проблематике:

“Хайдеггер имел основание не принимать приклеиваемый ему ярлык “мыслителя-экзистенциалиста”. Хайдеггер — полная противоположность экзистенциалисту, если под экзистенциалистом понимать тенденцию к подчинению, включение “вопроса о бытии” в “вопрос о существовании”. Настоящий экзистенциалист считает, что собственно онтологические дискуссии бесполезны, они лишь отвращают нас от подлинной заботы — заботы о смысле, который мы должны придать нашей жизни. Хайдеггер же, бесспорно, делает обратное: он подчиняет “экзистенциальный вопрос” вопросу о “смысле бытия”. Тем самым он дает понять, что все вопрошания о благочестивости могут быть возобновлены в строго философском плане благодаря применению феноменологического описания и концептуального анализа”⁵⁶.

⁴⁹ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 182. (110).

⁵⁰ Бульцман Р. Указ. соч., с. 25.

⁵¹ Декомб В. Современная французская философия. М.: Издательство “Весь Мир”, 2000. С. 271.

⁵² Цит. там же.

⁵³ Тиллих П. Указ. соч., с. 105.

⁵⁴ Зоткина О.Я. “И этому испытанию никогда не приходит конец...” // Тиллих П. Систематическая теология, Т. 3. М. — СПб., 2000. С. 393–394.

⁵⁵ Тиллих П. Мужество быть // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 105.

⁵⁶ Декомб В. Указ. соч., с. 270–271.

Но и в характеристике веры у Бульмана присутствует духовно-экзистенциальный смысл. В его творчестве демифологизируются апокалиптическая и гностическая эсхатология. Отталкиваясь от Евангелия от Иоанна он утверждает, что “Суд над миром – не предстоящее космическое событие, он состоит в том, что Иисус пришел в мир и призвал к вере (Ин. 3, 19; 9, 39; 12, 31). Кто верит, тот уже жив, он уже перешел от смерти в жизнь (Ин. 5, 24 сл. и т.д.). Внешне для верующего ничего не изменилось, но его отношение к миру стало другим: отныне мир не может причинить ему вреда; вера означает победу над миром (1 Ин. 5, 4)”⁵⁷.

Вера для Бульмана не данность и не состояние, которое требовалось бы боязливо охранять аскезой. Она “не захват, а захваченность, и потому постоянный путь между “еще не” и “уже да”...”. Вера основывается не на экстазе, а на решимости, открытости, покорности, любви – таковы ее экзистенциалы. Бульман демифологизирует дух, заключенный в вере. Он понимает его как возможность новой жизни в мире людей: “вера, освобождая человека от мира, вместе с тем делает его открытым для человеческого существования вместе с другими”⁵⁸.

Однако после этих философско-экзистенциальных характеристик веры он откровенно ставит принципиальный вопрос: “осуществимо ли христианское понимание бытия без Христа”? Не является ли его образ также мифологическим остатком, требующим демифологизации? При этом Бульман ведет полемику с Вильгельмом Камла (*Христианство и самоутверждение*, 1940), для которого “Философия будучи истинным пониманием бытия, раскрывает полную истину естественной самоотдачи”⁵⁹, в результате чего откровение оказывается излишним. Возникает вопрос, который ставит сам Бульман: “Является ли “вера” в этом смысле естественной человеческой позицией?” Ведь если “да”, то отпадает необходимость в Откровении, оно полностью может быть подвергнуто демифологизации. Такой радикализм не входил в планы Бульмана, ведь его задача – как раз защита керигмы откровения от исторической критики. На этот вызов философии Бульман отвечает: “И да, и нет! Да, потому что вера в самом деле представляет собой не какое-то таинственное сверхъестественное свойство, а проявление настоящей человечности. Ведь и любовь, – поясняет Бульман, – не таинственная, сверхъестественная практика, а “естественное” отношение между людьми”. И Новый Завет, по его мнению, до некоторой степени подтверждает философское воззрение на веру и любовь как на “естественные” проявления человеческих отношений. Вместе с тем, продолжает он, является ли человек на самом деле “природным”, “естественным” существом? Так ли уж доступна ему его собственная “природа”? Не нуждается ли он для этого в трансценденции?

Но именно о трансценденции говорит и экзистенциальная философия. Между тем Бульман упрекает ее в самонадеянности, вере, что достаточно указать на “природу” человека, чтобы это повлекло за собой ее осуществление. В этом он видит ее отличие от Нового Завета, в котором для этого требуется деяние Бога. Второе отличие касается понимания состояния испорченности человека: если в философии при анализе своей ситуации человек может освободиться от него, то “Новый Завет считает самого человека вполне и всецело испорченным”⁶⁰. Религия не мыслит подлинность природным свойством человека. Философию он обвиняет в сво-

⁵⁷ Бульман Р. Указ. соч., с. 21-22.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Цит. по: Бульман Р. Указ. соч., с. 26.

⁶⁰ Там же, с. 28.

эволюции человека. В итоге Бультман заключает: “Вот что решающим образом отличает Новый Завет от философии, христианскую веру от “естественного” понимания бытия: Новый Завет и христианская вера знают и говорят о *деянии Бога, впервые делающем возможной самоотдачу, веру, любовь, подлинную жизнь человека*”⁶¹. Однако многое из сказанного присутствует и в философствовании Хайдеггера.

Последний “мифологический остаток”, который требуется рассмотреть – это Христос. Бультман отвечает на этот вопрос следующим образом:

“Не следует задаваться вопросом об историческом происхождении Иисуса. Напротив, его истинное значение обнаруживается лишь тогда, когда мы отвлекаемся от этого вопроса. Не следует вопрошать об исторических причинах его судьбы, его Креста; значение жизни Иисуса определяется тем, что Бог через нее хочет сказать мне... его происхождение берет начало в вечности и не связано с областью природно-человеческого”⁶².

Само воскресение есть предмет веры, а не исторических доказательств.

Бультман, будучи откровенен и искренен с собой, обладая интеллектуальной честностью признает, что ряд догматических положений (богovoплoщение, например), “преодолимо не на путях философского диалога, а только в покоряющей вере”. Но и это Бультман стремится обратить в защиту вероисповедания”. Именно их недоказуемость защищает христианское провозвестие от упрека в мифологичности. Потусторонность Бога не превращается, как в мифе, в посюсторонность. Напротив, утверждается парадокс присутствия потустороннего Бога в истории: “Слово стало плотью”⁶³. Вывод можно сделать такой: Бультман осуществил предельно возможную демифологизации Нового Завета, остановившись лишь перед основополагающими догматами христианства, отметив их принципиальное отличие от традиционной мифологии⁶⁴.

Однако и при этом возникают новые вопросы. Почему само эсхатологическое описание веры должно ограничиваться данной мифологией веры, пусть и высшего полета? Такой вопрос естественно задается философией религии. И на него Бультман отвечает традиционно, как отвечает не него теология уже две тысячи лет: это предмет веры. Но ведь он определяется в религии не самой верой, а “историческими событиями”, т.е. опять же мифом⁶⁵. Философия же, если она осмысляет веру, стремится мыслить ее исходя из нее самой. Тогда возникает не христианская или какая-либо другая философия (или философствующий вид богословия, как показал Хайдеггер), но метафизика (или онтология) веры, которая в философии еще не только не построена, но и не осмыслена в достаточной степени.

Р. Сафрански отмечает, что Хайдеггер “признавал правомерность теологии Бульзмана при условии наличия необходимой для нее предпосылки, веры, однако считал, что вера не может быть предметом философии. А поскольку он был философом, то последователем бульзмановской теологии стать не мог. Бультман же прошел вместе с Хайдеггером часть его философского пути, чтобы найти то место,

⁶¹ Там же, с. 32.

⁶² Там же, с. 33.

⁶³ Там же, с. 40.

⁶⁴ Вместе с тем С. Лёзов обнаруживает мифологизацию у Бульзмана самого понятия “керигмы”. См. примечания С.В. Лёзова к кн. Бульзмана (Избранное: Вера и понимание. Том I–II. М., с. 736.).

⁶⁵ П. Тиллих занимает в этом вопросе иную позицию, полагая, что существует секулярный миф и культ, в создании которых особенно преуспели тоталитарные режимы, что “Никакая демифологизация и деритуализация не позволяют их избежать” (Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 439.) Однако трансцендентальная философия в своих поисках истины стремится освободиться от любого типа мифов, в то время как мифы пытаются завладеть и ею.

где может произойти встреча с христианским “возвещением”⁶⁶.

Хайдеггер высказывает принципиальное несогласие с мощной теолого-метафизической традицией, конституирующей Высшее Бытие как сферу, неподвластную времени. Он истолковывает такое конституирование как бегство от собственной временности, полагая, что объективированная вера не помогает человеку вырваться за пределы времени. Но именно против такого понимания веры и выступил Бульман, проводя ее демифологизацию, стремясь снять объективации. Духовное возрождение человека – это не воображаемое будущее, а событие, которое может произойти здесь и сейчас или никогда.

Но и здесь обнаруживается разница между Хайдеггером и Бульманом: трансценденция Хайдеггера основывается на *ничто* и ужасе от него, а Бульман избирает иные экзистенциалы (любовь и благодать), хотя и основывает их на остаточной после демифологизации новозаветной символике веры. Так как у Хайдеггера бытие рассматривается в аспекте временности, то ужас возникает естественно из осознания конечности человеческого существования. Так как Бульман и другие теологи исходят из веры, то у них человеческая конечность рассматривается под знаком вечности, что рождает радость⁶⁷. Хайдеггер, поясняет Р. Сафрански,

“хочет повторить греческое начало философии, не соблазнившись идеей “созерцательной жизни” – платоновским солнцем. Он отменяет эту идею, претендуя на то, что понимает греков лучше, чем они сами понимали себя. И утверждает, что “теория” в греческом смысле [“созерцания”] выражается “исключительно в страстном желании оставаться вблизи сущего как такового, разделяя его бедственное положение”. Однако смысл платоновской притчи о пещере заключается как раз не в этом. В ней идет речь о спасении, об освобождении из бедственного положения, в котором находились узники пещеры. Цель Хайдеггера парадоксальна: он хочет платоновского экстаза без платоновского неба идей. Он хочет бегства из пещеры, но без веры в то, что существует какое-то место за пределами пещеры. И полагает, что *присутствие* должно быть захвачено бесконечной страстью, но не страстью к бесконечному”⁶⁸.

Там, где когда-то было небо, теперь лишь тьма скрывающего себя сущего.

Однако и западная теологическая мысль, идя далее и глубже по пути осмысления веры, последовательно проводит ее демифологизацию. Вера в этом варианте может приобрести очищенный от различных традиционных интерпретаций вид. Она становится даже независимой от “смерти Бога”. Суть факта “смерти Бога” заключается в том, что священное покинуло трансцендентность, в результате чего поиски основ существования в запредельной реальности не придают человеку веры. Вера в трансцендентное стала тщетной. “Смерть Бога” можно рассматривать как уничтожение сферы трансцендентного как источника высших ценностей и перевод священного в имманентную сферу⁶⁹. Речь может идти только о вере как “трансценденции посреди нашей жизни”⁷⁰: “вера – это не чувство в человеческой душе, это есть вступление человека в действительность, в *полную* действительность, без пропусков и сокращений”⁷¹; требуется “жить, как будто Бога не было”.

⁶⁶ Сафрански Р. Указ. соч., с. 192.

⁶⁷ Особенно ярко данный экзистенциал проявился в творчестве известного английского писателя К.С. Льюиса: “Радость укоренена в истине, основана на подлинной реальности” (Цит. по: Роберт Морно. Настигнут радостью. Беседы с К.С. Льюисом. М., 2003. С. 14.).

⁶⁸ Там же, с. 336–337.

⁶⁹ Гуревич П. Культ и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 557.

⁷⁰ “Бог трансцендентен посреди нашей жизни”, “Бог должен познаваться не на пределах наших возможностей, а в гуще жизни” (Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. М., 1989. С. 203, 233).

⁷¹ Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // Два образа веры. М., 1999. С. 440.

Дитрих Бонхёффер полагал, что Бультман в своей демифологизации зашел “недостаточно далеко”, ибо сегодня проблематичны не только “мифологические” понятия (“чудо”, “вознесение” и т.д.), “но вообще все “религиозные” понятия”:

“В последнее время я размышляю о том, как следует “мирским образом” (в ветхозаветном смысле и в смысле Ин 1, 14) переинтерпретировать понятия “покаяние”, “вера”, “оправдание”, “второе рождение”, “освящение”⁷².

Видимо, к таким поискам можно отнести следующее высказывание Хайдеггера в *Бытии и времени*:

“Теология ищет более исходного, предначертанного смыслом самой веры и остающегося внутри нее толкования бытия человека к Богу. Она начинает понемногу снова понимать прозрение *Лютера*, что ее догматическая семантика покоится на “фундаменте”, который сложился не из первично верующего вопрошания и концептуальность которого для теологической проблематики не только не достаточна, но скрывает и искажает ее”⁷³.

Тем не менее, Бонхёффер признавал: “Я стремлюсь мыслить теологически”⁷⁴, “Я понимаю это не в антропоцентрическом смысле либеральной, мистической, пиетистской, этической теологии, но в библейском смысле явленном в миротворении и боговоплощении, в крестной смерти и воскресении Иисуса Христа”⁷⁵.

Хайдеггер также пишет о “необходимости придать миру *тот* смысл, который не принимает его до роли проходного двора в некую потусторонность. Должен возникнуть мир, делающий возможным такого человека, который развертывал бы свое существо из полноты своей собственной ценности”⁷⁶.

3. Ницше: ниспровержение сверхчувственного

Казалось бы, Ницше уже дал ответ на этот вопрос. Хотя то, что Бог умер в новоевропейской культуре, было известно задолго до него. Из ближайших предшественников об этом писал Фейербах, и даже Гегель. Хайдеггер обнаруживает данное суждение уже в его раннем трактате *Вера и знание* (1802), которое он повторял и позднее в других произведениях. Гегель пишет о “чувстве, на которое опирается вся религия нового времени, о чувстве: сам Бог мёртв...”⁷⁷. при этом Гегель отмечал, что философия иногда вынуждена встать на защиту веры от некоторых форм теологии, которые принимают чуть ли атеистический характер. Хайдеггер призывает всмотреться в истину этих слов, а не занимать страусиную позицию обыденного верования и традиционного богословия. Такое всматривание предполагает мужественное вскрытие метафизического смысла высказывания “Бог мёртв”⁷⁸.

Хайдеггер видит смысл данного высказывания Ницше в том, что “сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Он не подает уже жизнь. Пришел конец метафизики – для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм”⁷⁹.

⁷² Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М., 1989. С. 207-208.

⁷³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 10.

⁷⁴ Бонхёффер Д. Указ. соч., с.205.

⁷⁵ Там же, с. 206.

⁷⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 88.

⁷⁷ Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв” // Работы и размышления разных лет. М.: Изд-во “Гнозис”, 1993. С. 172. Хайдеггер цитирует по: *Hegel G.W.F. Werke. Bd. 1. Berlin, 1832. S. 157.* В русском переводе данное высказывание отсутствует в силу, видимо, сокращенного перевода (см.: *Гегель Г.В.Ф. Вера и знание // Эстетика: В 4 т. Т. 4-й. Фрагменты из философских произведений. Статьи. Письма. М.: Изд-во “Искусство”, 1973. С. 57–67.*)

⁷⁸ Там же, с. 206.

⁷⁹ Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв” // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 174.

Бог в этом смысле является символом сферы идей и идеалов, которые из трансцендентной выси ничтожили все земное, породив нигилизм. Последний понимается Хайдеггером в двойном смысле: само вынесение истины в сферу трансцендентного уже есть нигилизм, сохраняется он и в результате “смерти Бога”, так как пространство для овнешненных ценностей не исчезло⁸⁰. Поэтому “Смерть Бога” не устранила, а только обнажила изначальный нигилизм. Глубина этого исторического движения Запада такова, “что его разворачивание может лишь повести к мировым катастрофам. Нигилизм – это всемирноисторическое движение тех народов земли, которые вовлечены в сферу влияния нового времени”⁸¹. “Свято место пусто не бывает”, поэтому оно заполнилось в XX веке тоталитарными идеологиями (фашизм и коммунизм), властью технократического мышления, всевозможными суевериями и т.д. Это же отмечал и Достоевский, говоря, что человек если не Богу, то идолу поклонится⁸². Этот новый нигилизм по Хайдеггеру (“неполный нигилизм” у Ницше), “хотя и заменяет прежние ценности иными, но по-прежнему ставит их на старое место”⁸³. Однако изначальная область, “где совершается сущность и разверзается событие нигилизма, – это сама метафизика”⁸⁴, “так что и само христианство представляет собой следствие и определенное выражение нигилизма”⁸⁵. Нигилизм ницшеанский Хайдеггер определяет как “завершенный, совершенный, тем самым классический нигилизм”, в котором полагание ценностей исходит из новой области, уже не сверхчувственной, а выступает в качестве “идеала изобильнейшей жизни”⁸⁶. Возникает понятие ценностей, когда “все ценностное становится позитивной заменой метафизического”⁸⁷. Поэтому “Полагание ценностей подобрало под себя все сущее как сущее для себя – тем самым оно убрало его, покончило с ним, убило его”⁸⁸ – таков общеметафизический смысл высказывания “Бог мёртв” в видении Хайдеггера: произошло “убиение бытия сущего”⁸⁹.

Ницше “оборачивает” метафизику, однако не преодолевает ее⁹⁰. В статье *Преодоление метафизики* Хайдеггер поясняет:

“Перевертывание платонизма, когда для Ницше чувственное становится соответственно истинным миром, а сверхчувственное неистинным, целиком остается еще внутри метафизики. Такого рода преодоление метафизики, какое имеет в виду Ницше, причем в смысле позитивизма XIX столетия, есть, хотя бы и в своем высшем превращении, лишь окончательное увязание в метафизике. Создается, конечно, видимость, будто “мета”, трансцендирование в сверхчувственное, отменяется в пользу опоры на чувственно-вещественную стихию, в то время как на деле просто завершается забвение бытия и сверхчувственное разнуждается и хозяйничает в виде воли к власти”⁹¹.

Исходя из того, что жизнь означает волю к воле, воля к власти у Ницше рассматри-

⁸⁰ Там же, с. 181.

⁸¹ Там же, с. 176–177.

⁸² На Достоевского, вскрывшего нигилизм русской революционной интеллигенции в *Объяснительном слове* к пушкинской речи, ссылается и Хайдеггер в начале работы *Европейский нигилизм* (см.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *Время и бытие: статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 63).

⁸³ Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв” // *Работы и размышления разных лет*. М., 1993. С. 181.

⁸⁴ Там же, с. 177.

⁸⁵ Там же, с. 178.

⁸⁶ Там же, с. 182.

⁸⁷ Там же, с. 183.

⁸⁸ Там же, с. 212.

⁸⁹ Там же, с. 216.

⁹⁰ Там же, с. 187.

⁹¹ Хайдеггер М. Преодоление метафизики // *Время и бытие: статьи и выступления*. М., 1993. С. 181.

вается как “самая внутренняя сущность бытия”, и “В воле заключено: всему давать цену”: “Живое – это уже значит: оно дает цену”⁹². Ценности же определяются как “условия сохранения, возрастания в пределах бытия сущего”⁹³. На авансцену выходит новоевропейский субъект в качестве *сверхчеловека*, чтобы вершить судьбу сущего: “Мертвы все Боги; теперь мы волим, чтобы здравствовал сверхчеловек!”⁹⁴.

В традиционной метафизике бытие, Бог были превращены в высшую ценность, если же “на бытии сущего ставят печать ценности... путь к постижению бытия совершенно стерт”⁹⁵.

“Последний же удар по Богу и по сверхчувственному миру, – уточняет Хайдеггер, – наносится тем, что Бог, сущее из сущего, унижается до высшей ценности. Не в том самый жестокий удар по Богу, что его считают непознаваемым, не в том, что существование Бога оказывается недоказуемым, а в том, что Бог, принимаемый за действительно существующего, возвышается в ранг высшей ценности. Ибо удар этот наносят не праздные зеваки, не верующие в Бога, а верующие и их богословы, которым, хотя и твердят они о сущем из сущего, никогда не приходит на ум подумать о самом бытии – ради того, чтобы при этом заметить, что такое их мышление и такое говорение их о Боге – это, если посмотреть со стороны веры, не что иное, как настоящее богохульствование, коль скоро они вторгаются в богословие веры”⁹⁶.

Но свойственное Богу место – это то, “откуда истекает причиняющее созидание сущего и сохранение сущего как сотворенного”. Это место “Сверхчеловек не заступает и никогда не может заступить”, так как “место, на которое направлено воление человека, – это иная область, область иного обоснования сущего...”⁹⁷. Поэтому и “нищевское постижение нигилизма как обесценения высших ценностей – это нигилизм”⁹⁸. Взгляд, превративший бытие, а с ним и Бога в разряд сущего, хотя и высшего, породил нигилизм, субъективизм, техноктаризм и все беды исторического, в особенной мере новоевропейского и современного человека. По сути этот путь ведет мир по пути к катастрофе, о чем свидетельствуют глобальные проблемы современности.

Тогда остается вопрос, как спастись? Только в адекватном постижении бытия! – заявляет Хайдеггер, и возвращает нас к истокам древнегреческого мышления, к тому месту, где начался отсчет метафизического времени, ибо вся метафизика в своей сущности – нигилизм⁹⁹. У него “История бытия начинается, притом необходимо начинается с забвения бытия”¹⁰⁰, поэтому “сущность нигилизма состоит в том, что ничто же несть с самим бытием”, и только “Само бытие есть бытие в его истине, истина же принадлежит бытию”¹⁰¹. “Ищу Бога! Ищу Бога”, – кричал без передышки безумец у Ницше. Так и Хайдеггер бросается в поиски заветного Бытия, оставляя читателей *Слова Ницше “Бог мёртв”* на полпути. Может быть весь позитив разворачивается им в трактовке понятия Бытия? Но вначале коснемся того, в чем состоит существо грехопадение метафизики.

⁹² Цит. Ницше по: Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв” // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 190–192.

⁹³ М. Хайдеггер, там же.

⁹⁴ Цит. Ницше там же, с. 206.

⁹⁵ Там же, с. 210.

⁹⁶ Там же, с. 210.

⁹⁷ Там же, с. 207.

⁹⁸ Там же, с. 210.

⁹⁹ Там же, с. 214.

¹⁰⁰ Там же, с. 213.

¹⁰¹ Там же, с. 215.

4. Сущность грехопадения метафизики

В лекционном курсе *Основные понятия метафизики* Хайдеггер проводит анализ генезиса понятия метафизики. Здесь он останавливается на разборе древнегреческого понятия *фюсис*. В этом случае философия (метафизика) предстает в виде “осмысления *фюсис*” с целью высказать ее в *логосе*. На этом этапе *фюсис* подчинена логосу как своему собственному закону и *алетейе* как истине в смысле открытости. Таково было понимание метафизики в милетской школе и у Гераклита, однако уже у Парменида Хайдеггер обнаруживает имплицитно содержащийся изъян, двойственность, которая разрешится в теорию идей Платона.

Ценность Хайдеггер рассматривает как точку зрения, “ви́дение, в том смысле, в каком предопределено оно было греками”¹⁰². Истоки всех этих видов нигилизма, и нигилистическо-метафизического мышления как такового Хайдеггер усматривает еще в Древнегреческом мышлении, так как “атомная бомба разорвалась” уже в поэме Парменида. Хайдеггер отмечает, что уже в понятие *фюсиса* вкралась двусмысленность, что привело к порождению понятия *мета та фюсика* (метафизика). Первоначальный смысл *фюсиса* как внутренней сущности, закона вещей переносится в мир сверхчувственного. Метафизика понимается как строй господства сверхчувственного¹⁰³. В самом зарождении метафизики, констатирует здесь Хайдеггер, коренится и ее падение, извращение, выражением которого стала теория идей Платона и становление трансцендентных христианских ценностей, “когда христианское богословие овладело греческой философией”¹⁰⁴. Началась эпоха “нигилизма” по отношению ко всем земным ценностям, которая продолжалась вплоть до Ницше, но и им не была полностью преодолена. Более того, как выяснено, Ницше оказывается “самым разнузданным платоником внутри истории западной метафизики”¹⁰⁵.

Анализируя теорию идей Платона и понятие сущности, перводвигателя и теологии у Аристотеля, Хайдеггер квалифицирует отрыв идеи от вещи, сущности от явления, бытия от сущего как извращение метафизики и возникновение теологии. Хайдеггер упрекает как Платона, так и Аристотеля, что они назвали высшую и первую причину божеством:

“После истолкования бытия как *идеи* мышление вокруг бытия сущего метафизично, а метафизика теологична. Теология означает здесь истолкование “причины” сущего как Бога и перенесение бытия на эту причину, которая содержит бытие в себе и испускает его из себя, будучи самым сущим из сущего”¹⁰⁶.

Вопрос о бытии приобретает двойственный *онто-тео-логический* характер¹⁰⁷.

Фактически Хайдеггер осуществляет феноменологическую критику платонизма. Вместе с тем он стремился осмыслить проблему метафизики с высоты XX столетия, а не просто возвратиться к досократовскому ее пониманию, чтобы устранить трагический разрыв между горним и дольным мирами. Суть этого преобразования заключается в том, что Хайдеггер, пытаясь восстановить “истинное”, досократовское понимание бытия и метафизики, синтезирует его с трансценден-

¹⁰² Там же, с. 184.

¹⁰³ Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв” // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 187.

¹⁰⁴ Хайдеггер М. Введение к: “Что такое метафизика?” // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 34.

¹⁰⁵ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 355.

¹⁰⁶ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 360.

¹⁰⁷ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 364.

цией: “Метафизика – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом”¹⁰⁸. Но трансценденция у него уже не мыслится теологически, она трансцендирует в зияющую пустоту и мрак хаоса, где открывается не благодать и свет, а Ничто, способное вызвать у человека лишь “фундаментальное настроение ужаса” и тоски. Возможно, Хайдеггер здесь, с сохранением трансценденции, возвращается уже даже не к досократовской философии, а к еще более древней, хтонической мифологии, осмысляя ее на языке понятий и экзистенциалов. В результате, как и античные философы, он взыскует “неведомого Бога”¹⁰⁹, его трансценденция открывает лишь Ничто, перед которым цепенеет от ужаса человеческое существо. По словам Мартина Бубера “он в своей заботе и в своем страхе стоит перед ничем”; “человек Хайдеггера является большим, решающим шагом от человека Кьеркегора к пропасти, где начинается ничто”¹¹⁰; “чем-то непреодолимо пустым веет на меня от такого понятия бытия”¹¹¹. Хайдеггер разрывает онтологический и аксиологический аспекты метафизики друг от друга, признавая лишь первый из них. Он критикует Платона за то, что у него “идея добра” есть “причина всего правильного, равно как и всего прекрасного”. Для Хайдеггера две части высказывания не равноправны и не параллельны. Правильному, считает он, соответствует *алетейя*, а *прекрасному* – восприятие¹¹².

Критикуя Платона, Хайдеггер пытался разрешить проблему метафизического дуализма бытия и сущего, идеи и вещи, выявляя онтологический статус мышления и переосмысливая категорию бытия. Тождество мышления и бытия, сущего и бытия постулировал уже Парменид, однако с него началось и разобщение этих понятий. Хайдеггер пытался преодолеть отчуждение мышления от бытия: оно есть со-гласие с бытием, или его вообще нет. Он предпринял попытку построения такой онтологии бытия, что в ней к явленности выходит само бытие сущего не на манер предшествующей метафизики как сверхчувственного, а как “двусложность бытия и сущего”. “Само бытие, – пишет далее Хайдеггер, – это значит: наличность наличного, т.е. двусложность этих двух в их односложности”. Философ развивает монистический взгляд на бытие как трансценденцию и бытие как сущее и имманентное, которые совпадают в своей двусложности. Именно исходя из существа двусложности возможно развертывание ясности, т.е. просвета, внутри которого наличное как таковое и наличность, бытие и сущее становятся различными для человека, в результате чего возможно осуществление познания. В понятии бытия как двусложности Хайдеггер на свой манер повторяет диалектику одного и иного у Платона, бытия и ничто у Гегеля, наполняя ее экзистенциальным смыслом. Он пишет о необходимости “увидеть явленность как сущность наличия в его сущностном происхождении”¹¹³. Что именно “в истоках явления человек приближается к тому, в чем кроется двусложность наличия и наличного”. Хайдеггер призывает вернуться к самым истокам греческого мышления и пойти глубже его, выйти за установившийся горизонт, который объективировался в истории западно-европейской философии. Наследуя импульс философии Гуссерля, Хайдеггер мечтал о построении абсолютной онтологии человеческого бытия.

¹⁰⁸ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 24.

¹⁰⁹ См. об этом в указанной книге Р. Сафрански С. 411–414.

¹¹⁰ Бубер М. Проблема человека. К., 1998. С. 62, 71.

¹¹¹ Бубер М. Затмение Бога // Два образа веры. М., 1999. С. 494

¹¹² Там же, с. 358.

¹¹³ Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 69.

Хайдеггер как бы отбрасывает метафизику веры назад, однако форма этого отрицания в его творчестве несет в себе всю проблематику метафизики веры даже в еще более обостренном виде. В хайдеггеровском понимании метафизики вступают во взаимодействие все эпохально-исторические ее концепции. Он работал, по сути, над проблемой синтеза всего более чем 2-х тысячелетнего метафизического опыта европейской мысли. Насколько удалось ему разрешить данную задачу, еще предстоит осмыслить.

5. Онтолого-экзистенциальный статус веры в философии и теологии:

М. Хайдеггер и К. Ранер

Хайдеггер также уделил особое внимание трансценденции. Удивление, с которого по Аристотелю начинается всякое философствование, Хайдеггер понимает как открытость Ничто, из которого возникает любое “почему?”. Человеческое бытие у философа вообще означает выдвинутость в Ничто¹¹⁴, – это забвение всего сущего ради бытия. Ведь бытие, как “абсолютно другое для всего сущего, оно – *несущее*. Но это Ничто есть в своей сущности бытие”. Так через символы предельных философских понятий, бытия и ничто, Хайдеггер показывает необходимость трансцендирования, в котором только и обретается сущность как человека, так и мироздания.

Исходя из сказанного можно прийти к выводу: в экзистенциальной теологии присутствует вера, но форма ее обоснования сохраняет элементы мифологизации, несмотря на всю деструкцию Бультмана и Бонхёффера – такова специфика теологии, без этого она не была бы теологией и превратилась бы в философию. Но можно ли игнорировать саму *веру*, содержащуюся в человеческой экзистенции, не является ли она важнейшим экзистенциалом *Dasein*? Как мог это не заметить Хайдеггер?

Для Хайдеггера Бог не есть предмет теологии, он ускользнул от ее сетей, так как вера уже опредмечена во внешнем вероисповедании. Поэтому Хайдеггер писал: “Теология по смыслу слова означает науку о Боге. Бог, однако, ни в коей мере не есть предмет ее исследований”¹¹⁵. Но он же показывает и пути выхода: “В качестве онтологии философия предоставляет возможность, которая может быть реализована теологией”¹¹⁶. Джеймс М. Робинсон замечает, что

“Пока антрополого-социологическая и экзистенциалистская концептуализация не преодолены и не отставлены в сторону, теология не получит свободу говорить то, что она призвана говорить”¹¹⁷, что “для неметафизического Бога дверь остается открытой”¹¹⁸. “Если и должна существовать какая-то теология, – продолжает ход мысли Хайдеггера Д.М. Робинсон, – то она должна стать неспекулятивным прояснением содержания веры изнутри”¹¹⁹.

И по утверждению Хайдеггера “будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам...”¹²⁰. Нельзя ли тогда представить веру, мыслимую не метафизико-теологически, а экзистенциально-онтологически истоком будущего возможного вопрошания?!

М. Хайдеггер определяет веру как

¹¹⁴ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 24.

¹¹⁵ Хайдеггер М. Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. Ч. I. ИФ АН, М., 1975. С. 14.

¹¹⁶ Там же, с. 20.

¹¹⁷ Джеймс М. Робинсон. Дискуссия о позднем Хайдеггере // Там же, с. 36.

¹¹⁸ Там же, с. 37.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 356.

“способ существования человеческого здесь-бытия, которое, согласно его собственному свидетельству, сущностно связанному с этим способом существования, не исходит из здесь-бытия, не охватывается временем в нем, но проистекает из того, что открывается в этом способе существования из содержания веры”¹²¹.

Таким образом, по определению Хайдеггера, вера, как и философствование, определяется как способ существования человеческого здесь-бытия, но с той лишь разницей, что философствование исходит из самого *Dasein* в его чистом виде, а вера замутнена своим собственным содержанием в виде конкретного вероисповедания. Но в таком случае, если соблюдать последовательность, то необходимо признать, что всякая религия двойственна так же, как и любая философия: есть акт откровения и вопрошания и их объективация в соответствующих сферах умознания. Тогда у религии есть такая же онтологическая сторона и сторона онтической, как и в философии. Онтология в теологии – это акт веры, а к ее онтической части относятся внешние атрибуты. Философия несет в себе ту же двойственность: акт философствования опредмечивается и овнешняется, превращаясь лишь в логическую систему или идеологию. Поэтому философия находится в такой же опасной и шаткой ситуации, как и вера, и они обе в своем изначальном состоянии вопрошают о бытии, но разворачивают далее свое вопрошание в разных системах координат и различными методами. Такое же онтологическое вопрошание осуществляется и в творчестве, которое объективируется в произведениях искусства.

В данном случае узкий подход к теологии, лишь как к определенной, конфессионально ограниченной и овнешненной, не дал Хайдеггеру развернуть мышление о *вере* как таковой. Ведь если мы можем выделить параметры чистого философствования, то почему мы не можем в такой же изначальности представить и веру? Иначе говоря, теология настолько онтологическая наука, насколько в ней присутствует чистый феномен веры, так же и философия – поскольку философ философствует. Однако истинное философствование всегда выходит за пределы объективированной, устоявшейся философии и ее метода, т.е. трансцендирует свое собственное содержание: истинная философия есть метафилософствование. Так же обстоит дело и с верой, она всегда выходит за границы своего исповедания, трансцендирует его. Поэтому апофатическое богословие всегда считалось не только высшим, но и опасным полетом теологической мысли. Ведь с точки зрения последовательной апофатики, любое конфессиональное ограничение превращает веру в идолопоклонство, в нечто частное, о каком бы высшем предмете не шла речь.

Получается, что если через неовнешненную теологию, теологию в которой пульсирует живая вера, осуществляется вопрошание о Боге (а не объективированное разъяснение того, *что* Он есть), то она приближается к статусу онтологической науки. Если суть философствования в философствовании, тогда суть веры – в *вере*. Они совпадают в единстве захваченности “вопрошанием о..., ностальгией по...”. Но, хотя такое духовное вопрошание едино, его направленность в данных случаях различна и определяется методом и искомым духовным началом: в случае философии таким объектом является бытие, в случае теологии – Бог.

Но суть духовного феномена заключается именно в такой захваченности человека целиком вопрошанием: философским, которое разворачивается в философию, или теологическим (или, если позволено будет так выразиться, *верительным*), разворачивающимся в религию. И когда это разворачивание уже произо-

¹²¹ Хайдеггер М. Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. Ч.I., ИФ АН, М., 1975. С.6.

шло, когда философия стала академической дисциплиной, а вера – сведенной к внешним формам вероисповедания и ритуала, тогда между ними начинается борьба. Но не является ли тогда чистая вера и изначальное мышление, будучи едиными в первичном вопрошании, *первофеноменом проявления духовного*?!

Несмотря на то, что любое содержание веры, исповедание, уже есть степень отчуждения, оно также является и путем к истокам. Но для этого нужно иметь смелость подниматься вверх по течению. Таков же путь и от философии к философствованию. Исповедание дает возможность пробудиться к *вере* возжечь огонь, однако основой ее является сам экзистенциальный акт, в котором она самопроявляется и лишь уже затем получает символическое, понятийно-догматическое оформление в том или ином вероисповедании. В связи с этим необходимо отметить, что до сих пор ни в философии, ни в теологии не рассмотрена в достаточной степени проблема *онтологии веры* как таковой, а она ждет и требует углубления в себя. Даже экзистенциально-онтологическое философствование Хайдеггера не допустило в себя веру, отнеся ее к сфере религии, не говоря уже о других философских течениях. Что касается современной теологии, то она, отталкиваясь от данной философии, восприняла и истолковала веру именно экзистенциально, однако “нагрузила” ее условной для философии, хотя и остаточной (после Бульмана, Альтицера и Бонхёффера) христианской догматической понятийной символикой.

Пытаясь синтезировать как достижения хайдеггеровской философии, так и современной теологии отметим, что вопрошание, которое является сущностной характеристикой *Dasein*, может проявлять себя не обязательно только в понятийном философствовании, но и в экзистенциальном, созерцательно-спекулятивном – акте веры. Суть духовного не в развернутых методах вопрошания, а в самом вопрошании к Бесконечному и Вечному. Оно может осуществлять себя во всех сферах человеческой деятельности, оставаясь в то же время не связанным способами своего проявления. Таким образом, духовное реализуется в откровении о *теосе* не в меньшей мере, чем в откровении о *логосе*: им обоим принадлежит и через них открывается онтология духовного. В истории они не только вступают в противоречия, но и дополняют друг друга. Верой сознание способно собираться в точку на центральном символе или идее, в результате чего возможен всплеск самосознания, осуществление трансцендирования как духовного процесса. Вера, оказывается “имплицитной метафизикой”, “немотствующим знанием” о первопричинных основаниях сущего¹²². Согласно отечественному мыслителю начала XX в. В.И. Несмелову вера есть “непосредственное интуитивное познание трансцендентной реальности”¹²³.

Что же в таком случае есть *вера*, если мы признаем ее достойной именно философского (а не только собственно теологического) вопрошания. Скажем больше, используя достижения философского метода Хайдеггера (экзистенциальной аналитики *Dasein*) *веру* можно признать центральной метафизической проблемой, важнейшим метафизико-экзистенциальным понятием, своеобразным атрибутом *Dasein*, причем более важным, на наш взгляд, чем *ужас* и *забота*, на которых останавливался Хайдеггер в своей аналитике. При этом оказывается, что онтолого-экзистенциальная философия наиболее способна к осмыслению данного феномена, ибо обладает соответствующим ему методом. Вера здесь есть тот “просвет бытия”, в котором призван экзистировать человек, т.е. как бы приобщаться реаль-

¹²² Семушкин А.В. Метафизика веры как проблема познания. Пред. к мон. Нижникова С.А. “Метафизика веры в русской философии” (М.: Изд-во РУДН, 2001. С. 4.).

¹²³ Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1992. С. 59.

ной, осмысленной духовной жизни. Трансцендируя к бытию, человек разворачивает имманентное в себе. Но и современная теология в некоторых своих разновидностях, стремится опереться на онтологию веры, избегая вышеуказанных объективаций, вооружившись методом М. Хайдеггера, особенно это касается К. Ранера.

Если П. Тиллих стремился примирить веру с культурой, Р. Бультман и Д. Бонхеффер – демифологизировать ее, то Карл Ранер – выявить онтологический фундамент, что наиболее близко философскому анализу веры. У него обратный путь от Хайдеггера: фундаментально-экзистенциальная онтология не уводит, а как раз приводит его к теологии.

В основе человеческого бытия, – обнаруживает К. Ранер, – лежит *трансцендентальный опыт*, который включает в себя опыт *трансценденции*. Он полагает, что этим опытом, этой “светотьмой онтологии”, “абсолютной священной тайной”¹²⁴ дается “некое анонимное и нетематизированное знание о Боге”¹²⁵. Он для Ранера – исконный трансцендентальный опыт, который не поддается адекватному постижению в понятийной рефлексии. Он – тайна¹²⁶. При этом “речь о Боге есть рефлексия, указывающая на исконное, нетематическое и нерелексивное знание о Боге”¹²⁷; “в метафизической рефлексии мы лишь выражаем то, что мы без слов уже давно знали о себе в глубине нашей личной самореализации”¹²⁸. В трансценденции, полагает Ранер, Бог уже дан нетематически и непонятно, причем только Он как всеобщее, хотя Его можно и не опознать, если внимательно не взглянуть.

Но откуда тогда известно, что это знание именно о Нем, если оно нетематизировано и носит трансцендентальный, т.е. чисто формальный, априорный характер? Однако Ранер настаивает, что это именно “безымянное познание Бога”¹²⁹, которое присутствует всегда, а не только тогда, когда мы начинаем о нем говорить. Все наше познание – лишь *указание* на него. Это нечто *Абсолютное* и *Неохватное*, *священная тайна*, *трансценденция любви*, – это “*Куда*” *трансценденции*, *направленность к абсолютной тайне*, нечто постоянно заданное человеку самой его природой¹³⁰.

Пожалуй, здесь можно согласиться, так как данные экзистенциалы действительно трансцендентальны, присущи любому человеку и каждый, в большей или меньшей степени, имеет соответствующий опыт:

“эта трансценденция есть самое простое, естественное и необходимое условие возможности всякого духовного понимания и осознания”; “единственное само собой понятное”, лежащее в основе всего иного¹³¹. “Трансцендентальный опыт человеческой экзистенции, – продолжает Ранер, – представляет собой не опыт какой-то определенной особой предметности наряду с опытом других предметов, но некое основное ощущение, предшествующее всякому предметному опыту и управляющее им”¹³².

Тогда уместно спросить, можно ли совокупность указанных экзистенциалов называть Богом? Ведь задан только вопрос “Куда?”, ответ на который трансцендентально не получен. Пока обнаружено лишь переживание Тоски, Жажды Абсолютного, Всеохватного и Совершенного. При этом так легко сказать, “это и есть атрибуты

¹²⁴ Ранер К. Основание веры. М., 2006. С. 30.

¹²⁵ Там же, с. 29.

¹²⁶ Там же, с. 60.

¹²⁷ Там же, с. 72.

¹²⁸ Там же, с. 73.

¹²⁹ Там же, с. 60.

¹³⁰ Там же.

¹³¹ Там же, с. 29–30.

¹³² Там же, с. 47.

Бога” (что и делает Ранер и теология вообще), “смирненно принять в любви бытие поверх вопросов, которое одно делает мудрым”¹³³. К. Ранер задает экзистенциальный вопрос познающему, “любит ли он больше маленький остров так называемого знания или же море бесконечной тайны”? Так, провоцируя экзистенцию, он хочет добиться от человека признания Абсолютного существования в качестве Бога.

“Человек эксплицитно знает, – продолжает он, – что подразумевается под “Богом”, лишь постольку, поскольку он принимает эту свою трансцендентальность сверх всего, что предметно дано ему, и в своей рефлексии объективирует то, что уже было задано этой трансцендентальностью”¹³⁴.

Хайдеггер отказывается допустить данную объективацию в качестве изначального трансцендентального присутствия. А объективации его не интересуют, как вторичный продукт символотворческой деятельности сознания. Но даже если и признать логику Ранера, то как от нее прийти к вероисповедной теологии? Ведь нет теологии вообще, есть лишь теология того или иного вероисповедания. Единными могут быть лишь онтологические основы, но они носят уже не теологический, а религиозно-философский или философский характер. Получается, что, приближаясь к созерцательным истокам собственной веры, теология самоупрядняется? М. Хайдеггер полагал, что да. Правда сам же занимался в своих дневниках “божественанием”¹³⁵, стремясь сказать нечто об абсолютном, но избежать объективации. Текста для печати не получилось.

Ранер стремится разорвать “порочный круг” философского трансцендентализма, он устремлен “к трансценденции, а не только к тому, что охвачено в этой трансценденции при помощи пространственно-временных категорий”. Только в этом “прорыве” “человек начинает становится *homo religiosus*, где он обращается к вопросу о вопрошании, к мысли о мышлении, к пространству познания, а не только к предметам познания”. Однако добавим, что этот “прорыв” уже был осуществлен в экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера. Мы видим зависимость как методологическую, так и терминологическую теологии XX века от немецкого мыслителя.

Но ушла ли далее теология данного типа, смогла ли она преодолеть немоту Хайдеггера? К. Ранер утверждает, что

“настоящая трансценденция остается недоступной метафизической рефлексии, и в чистом виде, то есть не опосредованная предметно, может быть дана человеку в асимптоматическом приближении разве что в мистическом опыте или в опыте последнего одиночества и готовности к смерти (если вообще может быть дана)”¹³⁶.

В этой трансцендентальной глубине человеческого *Я* снимается граница между теологией и философией. Для него исходный опыт трансценденции не совпадает с философской речью о ней¹³⁷. Ранер говорит о некоем “богословии откровения”, но при этом указывает, что его дает человеку и историческое христианство. Далее Ранер уже не апеллирует к онтологическим основам *Я*, как-будто исчерпав потенции онтолого-теологического мышления, а обращается к внешней истории: “Мы помещены в историю, и философии, абсолютно свободной от богословия, у нас быть не может”¹³⁸. Однако у Хайдеггера путь противоположный – у него сама история конституируется в результате откровения, осуществляемого в *Dasein*. Тео-

¹³³ Там же, с. 30.

¹³⁴ Там же, с. 60.

¹³⁵ См.: Сафрански Р. Указ. соч., с. 411.

¹³⁶ Ранер К. Основание веры. М., 2006. С. 47.

¹³⁷ Там же, с. 48.

¹³⁸ Там же, с. 33.

логия у него – порождение вторичных структур сознания, уже не трансцендентальных, хотя и основанных на основополагающих экзистенциалах.

На примере творчества двух данных мыслителей обнаруживается, что изначальное экзистенциально-онтологическое откровение у одного из них разворачивается в католическую теологию, у другого, можно сказать, не разворачивается никуда, а лишь в Ничто. Это вопрошание о вопрошании, попытка постичь само вопрошание, бытие Присутствия. А это и есть глубинное философствование, вдохновляющее не только философов, но и теологов¹³⁹. Философия останавливается на “Куда” трансценденции, будучи зачарована самим вопросом. Она не ищет ответа нигде вне данного вопрошания. Она не дает ответы на это вопрошание, а стремится вскрыть саму его структуру (экзистенциальная аналитика *Dasein*). Теология же дает ответ, и вполне определенный. Но чем более ясен ответ, тем меньше поиска и духовного познания, тем более жестки формы и ограничено содержание¹⁴⁰. Философия Хайдеггера остается с этим Ничто из сущего, но ее потенции безграничны¹⁴¹. Он – Платон XX века, которого будут бесконечно интерпретировать стремящиеся к философствованию потомки. Теология благодаря его творчеству обрела источник живой воды, способный омочить корни ее увядающего предания.

6. Проблемы онтологии веры

Теология, даже новейшего уровня, глубоко вскрывшая экзистенциалы веры¹⁴², тем не менее, зачастую оказывалась органически не в состоянии произвести их онтологическое рассмотрение¹⁴³. В любой попытке такого анализа конечным, как и изначальным пунктом является центральный символ христианской религии. Для философии здесь нет онтологии, поэтому она должна стремиться вскрыть сами истоки, породившие данный высший тип религиозной веры (трансцендентно-теистический). С точки зрения *так* понимаемой философии (онтологии) веры, *вера первична по отношению к Богу религий* и в целом этому понятию как таковому. Вера есть то, в чем (уже затем) осуществляется процесс *божествования* – богосозидания и богооформления (при становлении конкретной религии). В теологии трансцендирование осуществляется к определенным образом понимаемому Абсолюту. В *вере* как таковой трансцендирование осуществляется к *Вечности*. Так у Антония Великого (Египетского) содержание феномена веры раскрывается прежде всего через понятие *вечности*. Духовное рождается из соотнесенности человека с вечностью: “Все наше – ничто пред жизнью вечною... и вся эта земля очень

¹³⁹ К. Ранер признает, что “...богословие подразумевает некоторую философскую антропологию...” (Там же, с. 34).

¹⁴⁰ Однако по своему прав и К. Ранер, утверждая, что “исходный опыт трансценденции должен быть тематизирован, переведен и словно втиснут в свое собственное пространство как отдельный предмет” (там же, с. 97). Иначе не состоится ни познание, ни знание, а лишь хайдеггеровская ностальгия, бесконечные роды мысли в неспособность что-либо произвести.

¹⁴¹ Хотя для Ранера “Ничто не может ничего обосновать. Ничто не может быть тем, к чему стремятся, что привлекает...” (там же, с. 45). Однако у Хайдеггера Ничто не нигилистического свойства, а потенция Бытия.

¹⁴² Так Пауль Тиллих определяет Веру как бесконечную страсть или страсть к бесконечному, интерес к безусловному, целостный акт личного Я, обладающий экстатичностью, когнитивным содержанием и являющийся актом воли; в ней трансцендируются как рациональные, так и иррациональные элементы бытия человека (Тиллих П. Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное. М., 1995. С. 135–138.).

¹⁴³ За исключением, пожалуй, Карла Ранера, творчество которого требует отдельного тщательного изучения.

мала пред целым небом...»¹⁴⁴. Первое, что дает вера, так это опыт переживания Вечности, по отношению к которой человеческий образ абсолюта вторичен: абсолютное пребывает в Вечности, объемлется ей, оно – определенный ее образ. Так даже Пауль Тиллих, спрашивая, “что в идее Бога составляет божественность?”, отвечает: “элемент безусловного и предельного”¹⁴⁵. Уже почти выходя за рамки теологии он пишет: “Продумав идею оправдания верой до ее логического завершения, я пришел к парадоксу о вере без Бога”¹⁴⁶. Оказалось, что “при распаде предмета или содержания веры сам акт веры не делается бессмысленным”¹⁴⁷. В этом случае, в горниле сомнений, возможно обретение *безусловной веры*, не сводимой только к конкретному религиозному содержанию. Онтологию веры через *сверхъестественный экзистенциал и трансцендентальный опыт* стремился вскрыть и Карл Ранер¹⁴⁸. Тем не менее, в итоге, в теологии вера и Бог соотносятся по принципу “взаимной дополнителности”, в ней Бог уже дан, и даже Его определенный образ¹⁴⁹. Согласно Э. Жильсону вера есть жизнь в присутствии Бога¹⁵⁰, который хорошо известен. В теологии всегда речь идет не совсем о *той* вере, которую стремится мыслить философия?

Как ни странно, но в этом направлении двинулся Хайдеггер: теология утрачивает *своего* Бога, а философия приближается к нему? Р. Сафрански отмечает, что позиция Хайдеггера в рукописи *К делу философии* (1936–1938) иная, чем в марбургском докладе *Феноменология и теология* 1927 года (на который осуществлялись ссылки ранее). Если в докладе, как и в других работах того времени, он, как и Лютер, проводил строгое разграничение между мышлением и верой, то в рукописи уже стремился зафиксировать в мысли место вторжения веры в жизнь¹⁵¹.

В работе *Ницше* (лекции 1936/1937 г.) Хайдеггер задается вопросом о том, “Что означает вера в соответствии с ее *формальным* понятием и его еще не определившимися формами?”¹⁵². Это дает повод говорить о разделении в понятии веры *онтологической* и *онтической* составляющей. К онтологической можно отнести именно ее формальную сторону, а к онтической – содержательную. Философию интересует, прежде всего, только это формальное, сущностное, априорное, онтологическое определение веры. В религии и теологии тоже присутствует это измерение, но оно получает истолкование не из самого себя, а из привходящего исторического, психологического, вероисповедного материала. Эта вторичная надстройка, с одной стороны, делает веру понятной для человека, с другой, порождает мир объективаций веры, в конечном итоге овнешненный и даже противостоящий изначальному духовному импульсу. Религия, с одной стороны, есть необходимое изъяснение веры, а с другой, – ее умерщвление. Эрих Фромм, в этой связи, разделял религии на гуманистические и доктринальные, но не по их содержанию,

¹⁴⁴ Добротолубие. Т. I. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. С. 17.

¹⁴⁵ Тиллих П. Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное. М., 1995. С. 139.

¹⁴⁶ Цит. по: Лёзов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха // П. Тиллих. Избранное. М., 1995. С. 462.

¹⁴⁷ Лёзов С.В. Указ. соч., с. 463.

¹⁴⁸ Ранер К. Основание веры. М., 2006. С. 28.

¹⁴⁹ Нибуэр Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибуэра и Райнхольда Нибуэра. М., 1996. С. 228, 346. Видимо, в связи с этим С.В. Лёзов риторически спрашивает: “не обречена ли христианская теология на “дурную” апологетику?” (Лёзов С.В. Труды и дни Рудольфа Бульдтмана // Бульдтман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I–II. М., с. 734.

¹⁵⁰ Жильсон Э. Философ и теология. С. 162.

¹⁵¹ Сафрански Р. Указ. соч., с. 413.

¹⁵² Хайдеггер М. Ницше. Т. I. СПб.: Изд-во “Владимир Даль”, 2006. С. 333.

а по этапам развития, рассматривая ранние стадии, где присутствует живая вера – гуманистическими. Конечно, данный подход условен, так как вера определяется не столько этапом развития, сколько личной экзистенциальной наполненностью.

В этом направлении мыслит и Хайдеггер, толкуя ницшеанское определение веры как “удержания чего-либо истинным”¹⁵³. Вера изначально экзистенциальна, так как в ней “заключено отношение не только к тому, во что верят (Geglaubte), но прежде всего к самому верующему (Glaubende)”. Поэтому сущность веры заключается не в том, во что верят, а в самом верующем. Поясняя эту мысль, Хайдеггер различает установку веры и сохранение состояния веры, себя-удержание в ней. Он пишет: “Мы понимаем веру в смысле удержания-истинным как себя-удержание в истинном”¹⁵⁴. При этом “себя-удержание и стояние в истине будут осуществляться тем подлиннее, чем изначальное они будут определяться самим стоянием, а не одной только установкой, чем глубже они будут утверждаться в самих себе и не искать одной лишь внешней опоры, от которой будут зависеть”. *Самостоящие* должны сами учиться ставить себя, или же они упадут, – цитирует Хайдеггер Ницше. Установка должна определяться из состояния, а не наоборот¹⁵⁵. По Хайдеггеру

“Там, где стояние остается лишь следствием при-тянутой и под-тянутой установки, оно перестает быть таковым, потому что стояние *позволяет устоять* только тогда, когда оно (и до тех пор пока оно) само может утверждать себя, тогда как любое другое стояние, держащееся за счет установки, сразу же разрушается, как только эту установку убирают”¹⁵⁶.

Пафос Ницше как раз направлен на разрушение такой до предела овнешненной установки, лишенной экзистенциального, а значит и онтологического смысла. Именно поэтому он пишет: “”Я больше ни во что не верю“, – таково правильное направление мыслей творческого человека”¹⁵⁷. Хайдеггер поясняет, что высказывание Ницше подразумевает не нигилизм и атеизм, а “нежелание сразу же и напрямую улавливать данное, успокаиваться в нем и, прибегнув к этому мнимому решению, закрывать глаза, жмурясь от собственного удовольствия”¹⁵⁸. При помощи *такой* веры люди стремятся изъять себя из состояния вопрошания, любого беспокойства и тревоги. Такая вера превращается в психотерапевтический прием, в ней уже нет ничего духовного и гностического, в лучшем случае, сохраняется лишь душевно-успокоительное. “Церковь превратилась в лечебное заведение, в которое поступают отдельные души на излечение”, – отмечал Н. Бердяев в начале XX века. Вера в этом случае – оправдание покоя, огороженного частоколом догм и ритуалов.

У Хайдеггера и Ницше в этом случае “творящий с необходимостью является неверующим, если под верой понимать обездвижение жизни”, ибо “познающий, творящий, любящий суть одно”¹⁵⁹. Эти же мысли высказывал и Н. Бердяев, говоря о религиозном смысле творчества. Для него “Положительное содержание бытия есть любовь”, творческая и преобразующая, она есть вся полнота жизни¹⁶⁰, “Творчество помогает, а не мешает спасению, потому что творчество есть исполнение

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Там же, с. 334.

¹⁵⁵ Там же, с. 339.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Цит. там же.

¹⁵⁸ Там же, с. 335.

¹⁵⁹ См. там же, с. 336.

¹⁶⁰ Бердяев Н. Спасение и творчество // Философия творчества, культуры и искусства. М.: Изд-во “Искусство”, 1994. С 356.

воли Божией...¹⁶¹. Так же и у Хайдеггера “творчество в себе самом утверждает, поставляет новые возможности бытия.”¹⁶² Но истинная, экзистенциально-онтологическая вера как атрибут *Dasein* и есть высший вид духовного творчества по самопознанию и самосозиданию человека¹⁶³. “Кто не верует, думает о скоротечности жизни”¹⁶⁴, так как вера соединяет с вечностью. *Беглые* не ощущают вечности в суете дней, а не *беглые* живут в вечности, пребывая в каждом мгновении жизни. Так в *Dasein* просматривается не только временность, но может открыться и вечность.

Хайдеггер высказывается о единстве духовного познания, осуществляемого в разных сферах и различными методами: если мы “познающего назовем философom, творящего – художником, а любящего – святым, тогда, согласно только что сказанному, философ, художник и святой – *единое*”¹⁶⁵. Вера также присутствует во всем, но только философ стремится ее изъяснить, тогда как верующий и творящий только захвачены ею. Именно поэтому необходима философия веры в качестве фундаментальной онтологии *Dasein*.

В заметках *К делу философии*, которые не предназначались к публикации Хайдеггер пытался размышлять о Запредельном, стремился изобрести новый, не-объективированный способ вопрошания о Нем. Бытие (уже с ипсилонem) здесь определяется как “*trenen перед божествованием*” (*die Erzitterung des Götterns*)¹⁶⁶. Вместе с тем, бытие в понимании Хайдеггера не есть чисто трансцендентная сущность, и не то, что *противостоит* присутствию, а то, что с ним *происходит*. Изменяя терминологию, Хайдеггер, чтобы избежать субстанциального представления об Абсолюте, употребляет слово *божествование*, понимая под ним некое событие, заставляющее нас *trenemать*¹⁶⁷. Бог, Который, в теистической традиции, “сотворил бытие из Ничто, у Хайдеггера Сам сотворен из Ничто. Его вызывает экзистическое мышление”¹⁶⁸. Из руды “осново-настроев” (*Grundstimmungen*) он стремился извлечь определения, и не в состоянии этого сделать посредством мышления, уходит в немотствование (*Erschweigung*). Так, по крайней мере, честно. Возможно, сказалось отсутствие опыта или понимания соответствующего типа трансцендирования, основанного на вере? Так или иначе, Хайдеггера больше привлекало само бытие, чем такой его атрибут, пусть и важнейший, как вера. Важнейшим экзистенциалом у Хайдеггера, своеобразным “доонтологическим настроем” (*Stimmung*) оказалась забота¹⁶⁹. А может быть именно вера и есть само бытие, как основополагающий настрой *Dasein*, конституирующий смысл присутствия?! Ведь “человек не *имеет* настроение, а сам *есть* настроение и это его первичное, фундаментальное качество...”¹⁷⁰, “настроение представляет собой самую простую и самую изначальную

¹⁶¹ Там же, с. 362.

¹⁶² Хайдеггер М. Ницше. Т. I. СПб., 2006. С. 336.

¹⁶³ Подробнее об этом см. работу автора: “Метафизика веры в русской философии” (М.: Изд-во РУДН, 2001).

¹⁶⁴ Там же, с. 340.

¹⁶⁵ Хайдеггер М. Ницше. Т. I. СПб., 2006. С. 337.

¹⁶⁶ Цит. по: Сафрански Р. Указ. соч., с. 411.

¹⁶⁷ Там же, с. 412.

¹⁶⁸ Там же, с. 411.

¹⁶⁹ Дени М. Гуссерль–Хайдеггер: путь к возобновлению онтологического вопроса и значение этой проблематики в диалоге между Западом и Востоком // Русская философия и православие в контексте мировой культуры. Международная научная конференция. Краснодар: Изд-во РИЦ “Мир Кубани”, 2005. С. 100.

¹⁷⁰ Губин В.Д. Настроение как философская проблема // Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology. Vol. 6. Beograd, 2006. С. 72.

форму, в которой человеческая жизнь постигает саму себя”¹⁷¹; “в настроении дорефлексивный опыт исходно, т.е. до всякой рефлексии, открыт в своем присутствии”¹⁷².

Изначальная *Вера*, до того, как она *отпускает себя* в представленный выше процесс богосозидания (объективации), до того, как она определяет свой предмет, есть абсолютное *ничто*, содержащее в себе потенции любой религиозности, как у Хайдеггера бытие есть ничто по отношению к любому возможному сущему. Вот *эта* Вера и должна стать предметом соответствующей философской аналитики, направленной на выявление ее сути и определенных экзистенциалов. Это то, перед чем остановился Хайдеггер, в результате не проведенного четко различия между овнешненной теологией и *Верой* как таковой, которой стремится овладеть теология, сделать ее своей, поставить себе на службу. Но может быть философия не менее достойна такого вопрошания и может осуществить его с наименьшим количеством объективаций и наиболее глубоко и универсально?! Философия должна открыть для себя новый и достойный метафизической онтологии предмет. Можно вновь повторить слова Н. Бердяева о том, что вопрос о возможности веры, о допустимости ее перед судом разума остро стоит перед сознанием человеческого, требуя своего решения, что “вновь настало время для философского оправдания веры”¹⁷³. При этом возможная философская (а не только теологическая) *онтология веры* может взять необходимое ей как от современной теологии в ее трактовке веры в аспекте переживания *вечности*, исключив при этом любую возможную мифологизацию, так и использовать методологию и даже терминологию Хайдеггера.

Согласно Ясперсу философская вера должна являть себя в “мышлении и обосновании”, “в философскую веру разум входит как необходимый момент”¹⁷⁴. Она также не может стать исповеданием, но является “осознанием бытия из его истоков”. Философия веры стремится дать рационалистическую и иную духовно-познавательную интерпретацию сверхрациональному понятию веры, она должна строиться не на основе спекулятивного, но экзистенциального мышления, ибо разум у Ясперса “есть орудие экзистенции”¹⁷⁵. При этом речь должна идти не о философской вере как вере философствующих субъектов, а о философии веры как онтологической науке о духовных основаниях смысла бытия. В.В. Семушкин полагает, что вера “не должна основываться ни на религиозных догмах (мифах), ни на отвлеченных идеях: и те и другие разделяют людей и препятствуют им понять друг друга. В вере не должно быть ничего от догматических условностей религии и от абстрактных и безжизненных положений теории; вера должна быть тем, чем в равной мере (по крайней мере имплицитно) обладают все люди и чем они непосредственно живут. Вера должна быть опытом существования”. В этом случае “Вера оказывается внутренним опытом метафизического чувствования”, переживания “самовопрошания о своей природе, сущности и назначении”. Это опыт “живого духовного самоиспытания”, “пытливого самопереживания”¹⁷⁶. Осмысляя и переживая веру философия возвращается к своему древнему назначению и опре-

¹⁷¹ Об этом пишет О.Ф. Больнов в книге *Сущность настроений*. Он истолковывает настроение как “несущую основу жизни” под влиянием хайдеггеровского *Бытия и времени* (*Being and Time* O.F. Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt a. M., 1968. S. 33).

¹⁷² *Шкуратов И.Н.* Феноменологическая психология Э. Гуссерля: опыт имманентной критики. М.: Современные тетради, 2004. С. 135.

¹⁷³ *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 269–270.

¹⁷⁴ *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 440.

¹⁷⁵ Там же, с. 424, 441.

¹⁷⁶ *Семушкин А.В.* Указ. соч., с. 242–243.

делению – врачевательницы души и любви к мудрости, преодолевает сциентистские соблазны и вновь обретает свою метафизическую сущность¹⁷⁷.

Развертывая универсально-онтологическое понятие Веры, можно отметить, что она опирается на Целое и пронизывает состраданием все сущее. Мораль есть показатель Веры. Каждый моральный человек – верующий, ибо мораль может существовать только опираясь на Целое, на всеобщую умозрительную связь вещей и людей. Однако без духовного идеала (Бога), как показал в своем творчестве Ф.М. Достоевский, психика человека может дегуманизироваться и даже диссоциироваться. Бог (идея Бога) взращивает человечество на протяжении всей его истории. Путь от Веры к Богу очень прост и естественен, но единственен ли, законен ли, истинен? – Задается вопросом философия. Вера – это та потребность, которая созидает Бога, но уже по человеческим меркам. Здесь неизбежен антропоморфизм, на уровне не только образов (религия), но и понятий (теология, религиозная философия). Вера объективируется в Боге. Но что плохого, если человек верит в то, что его спасает от животности, шизофрении и отчаяния, созидает духовное!? Однако объективация чревата идолопоклонством: когда человек начинает поклоняться Богу, то сразу превращает Его в идола, ждет от Него чудес¹⁷⁸. Даже говоря “Бог” человек уже объективирует определенное состояние души. Имея “объект”, человека затем ведет диалог с собственной объективацией, называя это “религией”, – таково понимание религии и ее веры в трансцендентализме от Канта до Хайдеггера. Философская *онтология веры* первоначально может показаться не столь понятной, как вера традиционная, – у нее нет своего догмата, но зато она (в своей сути) не может овнешниться, в ней некому поклоняться. Она – духовное искусство созидания человека и человеческого в человеке. Вера – это не объект, а процесс, духовный основонастрой, “беспричинная радость от собственного существования”¹⁷⁹, его открытости Бытию. Вера – не собственность, поэтому ее нельзя “иметь” как и любую другую духовную интенцию. Но ею можно быть захваченным в процессе трансцендирования. Фанатическое и догматическое понимание веры как собственности ведет к ее утрате. Обретается же она вопрошанием: “Не спрашивайте где Бог, но ищите его”¹⁸⁰.

Вера больше чем философия, больше, чем религия, которые, так или иначе, пытаются изъяснить ее. Ближе всего к вере – мораль. Это предельно ясно, четко и глубоко осознал Кант, разрабатывая основы этикотеологии. Однако он лишил веру не только метафизики, но и онтологии, ведь в рамках новоевропейского категориального и натуралистического мышления говорить о ней невозможно. Осталось лишь постулировать категорически-императивно. Однако, тем самым Кант открыл простор для возникновения возможной иной аналитики веры, которую можно осуществить исходя из феноменологии *Dasein* Хайдеггера, в которой экзистенция соединилась с онтологией. Этим путем, видимо, идет развитие и в теологии.

¹⁷⁷ А.В. Семушкин пишет об этом так: “И вот теперь экзистенциальная задача состоит в том, чтобы восстановить утраченную веру отцов вселенской “философской церкви”, возвратиться к изначальной смысловой озабоченности человека самим собой” (там же, с. 246).

¹⁷⁸ Такую овнешненную веру тоже оригинально изобразил Достоевский, когда понятие духа натурализуется, превращается в природную силу. Так почитаемый старец Зосима самым неприличным образом “провонял”, вызвав смещение у многих, ожидавших чуда благоухания после его кончины (См.: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // ПСС в 30-ти тт. Т. 14. Л., 1976; “Тлетворный дух”).

¹⁷⁹ Губин В.Д. Указ соч., с. 62.

¹⁸⁰ Высказывание принадлежит русскому святому первой половины XIX века Серафиму Саровскому.

Christoph Jamme

Universität Lüneburg, Deutschland

Anfängliches Denken versus Weltbürgertum Hölderlin und die Destruktion des Humanismus bei Heidegger

Der Begriff des „Humanismus“ ist einmal innerhalb der *pädagogischen* Diskussion um den Bildungs-Begriff geläufig; als „Bildungstheorie des deutschen Humanismus“ faßt z. B. Clemens Menze die Konzeptionen von Herder, Humboldt, Friedrich Schlegel, Schiller und Fichte zusammen.¹ Damit steht immer auch das Verhältnis zwischen aufklärerischer Pädagogik und dem klassischen deutschen Bildungsbegriff zur Diskussion. Dies geht auf Friedrich Immanuel Niethammer zurück, der den Neologismus „Humanismus“ (1808) traditionsbildend für den pädagogischen Diskurs prägte.² Im *politischen* Kontext stand der Begriff 'Humanismus' – etwa in den Niederlanden oder in Frankreich – für eine anti-christliche bzw. atheistische Position. In der *Geschichtswissenschaft* meint 'Humanismus' das mit der Renaissance eng verbundene, im 14. Jahrhundert in Italien als wissenschaftliche Bewegung neu aufkommende Studium der antiken Literatur („studia humanitatis“, „studia humanista“), zuerst der römischen, seit dem 15. Jahrhundert auch der griechischen.

Dieser italienische Humanismus wurde Heidegger seit etwa 1929 durch Ernesto Grassi vermittelt, der auch beteiligt war, als Heideggers Schrift über *Platons Lehre von der Wahrheit* erschien.

In die deutsche Diskussion innerhalb der *Philosophie* wurde die Humanismus-Problematik nach 1945 vom Ausland, genauer von Frankreich, eingeführt. Heideggers *Humanismus*-Brief von 1946 ist im doppelten Blick auf Frankreich verfaßt: einerseits ist er als eine Antwort auf Jean Beaufrets Frage entstanden: „Comment redonner un sens au mot ‚Humanisme‘“? Andererseits richtet er sich gegen Sartres Schrift *L'Existentialisme est un Humanisme*, in der das Denken von *Sein und Zeit* unter dem Titel „atheistischer Existentialismus“ vereinnahmt und mit dem Denken der französischen Existentialisten, insbesondere Sartre selbst, parallelisiert wurde. Beaufrets Frage, so Heidegger, komme „in der Absicht, das Wort ‚Humanismus‘ festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig ist.“⁽⁵⁶⁾³ Dass das nicht nötig war, erwies die philosophische Diskussion der folgenden 30 Jahre, in der der Begriff des „Humanismus“ keine größere Rolle (mehr) spielte.

Eine Ausnahme bildete 1972 Emmanuel Levinas. Ausgangspunkt seines Buches

¹ Art. „Bildung“. In: *Handbuch Pädagogischer Grundbegriffe*. Hgg. v. J. Speck u. G. Wehle. Bd. 1. München 1970. 134-84.

² F. Niethammer: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus*. Jena 1808. Neudr. 1968. 71f. – Die folgenden Hinweise verdanke ich O. Pöggeler.

³ Die Seitenzahlen unmittelbar im Text beziehen sich auf folgende Ausgabe: Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem Brief über den „Humanismus“. 2. Aufl. Bern 1954.

Humanismus des anderen Menschen ist die These, das Menschenbild des klassischen Humanismus (der Mensch als souveränes, autonomes, freies Wesen) sei obsolet geworden. Dennoch könnten wir nicht darauf verzichten, nach der Wesensbestimmung des Menschen zu suchen. Bei dieser Suche könne man sich weder vom Strukturalismus noch vom Seinsdenken Heideggers leiten lassen, weil beides Formen eines in die Irre führenden Totalitätsdenkens seien. Verschärft wird das Problem noch dadurch, daß die Psychoanalyse das Selbstbewußtsein desintegriert hat, was einem „Anti-Humanismus“ wesentlich vorgearbeitet habe. Die geschichtlichen Ereignisse des 20. Jahrhunderts hätten das übrige getan:

„Die Krise des Humanismus in unserer Epoche hat ihren Ursprung vermutlich in der Erfahrung der menschlichen Wirkungslosigkeit, die der Überfluß unserer Handlungsmittel und die Reichweite unserer ehrgeizigen Absichten umso schärfer hervortreten läßt [...] Die in den Kriegen und in den Vernichtungslagern ohne Bestattung gebliebenen Toten verschaffen der Idee eines Todes ohne Zukunft Geltung und erweisen die Sorge um sich selbst als tragikomisch und den Anspruch des ‚animal rationale‘ auf einen privilegierten Platz im Kosmos und auf die Fähigkeit, die Totalität des Seins in einem Bewußtsein seiner selbst zu beherrschen und zu integrieren, als illusorisch.“

Levinas erblickt die Lösung in der Einsicht in „das Vorursprüngliche der Verantwortung für die anderen“. Das Subjekt „ist Verantwortlichkeit, bevor es Intentionalität ist“. Gerade weil das Ich „unfreiwillig verantwortlich“ ist, führe es „einen *Sinn* in das Sein ein“. Der Ursprung der Forderung nach Orientierung entspringt daraus, daß der andere Mensch *mich angeht*, weil er verwundbar und sterblich ist – ich bin für ihn verantwortlich. Als Bedingungen für die neue Orientierung der Humanität nennt Levinas deshalb Leiblichkeit und Verwundbarkeit, die ihren Grund darin haben, daß wir es mit *zeitlich* existierenden Wesen zu tun haben. Levinas neuer Humanismus kulminiert in der Forderung des nackten Antlitzes: aus der „Epiphanie des Antlitzes“ entwickelt er den „Sinn“. Angezielt ist die „An-Archie“: das gebietende Sprechen des Antlitzes hat keinen Anfang, kein Prinzip, von dem es ausgeht. Der Vor-Ursprünglichkeit dieses Anspruches des anderen wegen hat

„der moderne Anti-Humanismus [...] vielleicht doch Unrecht, wenn er dem in der Geschichte und in der Ordnung verlorenen Menschen die Spur dieses vor-geschichtlichen und an-archischen Sagens *nicht* entdeckt“⁴. „Der Humanismus“, so ergänzt Levinas in *Jenseits des Seins*, „verdient nur deshalb Kritik, weil er nicht human genug ist.“⁵

Dieser Rehabilitationsversuch des Humanismus blieb jedoch folgenlos und vermag die These von Peter Strasse nicht grundsätzlich zu widerlegen, in unserem Jahrhundert sei das Wort „Humanismus“ zu einem Schlagwort der Denkfaulen und der politisch Lauen geworden; seit der Romantik, „seit Nietzsche, der *Décadence* und den zwei Weltkriegen“ habe die kritische Intelligenz einen „antihumanistischen“ Blick gepflegt, der über den Menschen hinaus- und von ihm wegweise. Die intellektuellen Kultbücher der Gegenwart gefielen sich darin, dem Menschen mitzuteilen, sein Antlitz werde bald verschwinden „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“.⁶ Erst 1985 wurde,

⁴ E. Lévinas: *Humanismus des anderen Menschen*. (1972). Hamburg 1989. 68; 67f.; 75; 81; 48; 57; 82.

⁵ E. Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München 1992. 284.

⁶ Peter Strasse: *Das Menschmögliche. Späte Gedanken über den Humanismus*. Wien 1996. – Einen „Perspektivenwechsel“ vom seelenlosen Ökonomismus zum Humanismus als neuer Leitkultur propagiert jetzt allerdings Julian Nida-Rümelin: *Humanismus als Leitkultur*. München 2006. Humanismus steht hier für einen verständigungsorientierten Umgang der Menschen miteinander, für eine Kultur der öffentlichen Argumentation und der Integration, die die Zivilgesellschaft ermöglichen. Toleranz, Rücksicht und Freude am Anderen sind die leitenden Werte.

wieder nicht zufällig von Frankreich aus, mit dem Buch von Ferry und Renaut *La pensée* 68. *Essai sur l'anti-humanisme contemporain* eine neue Diskussion darüber angestoßen, ob nicht die durch Marx und Heidegger inspirierten französischen „Meisterphilosophen“ in einer Gruppe von Werken, „die chronologisch den Mai-Ereignissen nahe stehen, und vor allem, deren Autoren einer der Bewegung verwandten Inspiration unterlagen“⁷, in ihren Anklagen des Humanismus der Tradition sich an der realen Vorbereitung von politisch wirksamen Inhumanismen mitschuldig gemacht haben. Mit eisigem Schweigen oder heller Empörung antworteten die Parteigänger Foucaults, Derridas oder Lacans. Eine besondere Aktualität gewann die Frage in der durch Farias neu angefachten Debatte um Heideggers nationalsozialistische Verstrickung. In ihrem Buch *Heidegger et les Modernes* suchten sie Heideggers Verhältnis zu Hitler aus seiner grundsätzlichen Kritik dessen herzuleiten, was als „Projekt Moderne“ (Habermas) bzw. als Prozeß eines kulturellen Modernismus (Adorno/Jauß) bezeichnet wird. Sie stellten die bedenkenswerte These auf: „la critique romantique de l'*Aufklärung* anticipe sur la déconstruction heideggérienne de la métaphysique de la subjectivité.“⁸ Ob aber Aufklärung mit Moderne und Romantik mit Antimodernismus gleichzusetzen ist, muß besonders im Blick auf die deutsche Geistesgeschichte um 1800 bezweifelt werden: die Kontinuität aufklärerischer Denkmotive ist gerade für die Frühromantik eines Schlegel oder Novalis nachgewiesen worden.⁹

I.

Um die Thesen Renauts und Ferrys überprüfen zu können, ist zunächst ein Blick darauf wichtig, wie Heidegger selbst sein Verhältnis zum sog. „Humanismus“ definierte. Im *Humanismus*-Brief ist es ganz eindeutig: „Jeder Humanismus“, so heißt es apodiktisch, „gründet entweder in einer Metaphysik, oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen“. (63 f) In einer Situation des physischen und seelischen Zusammenbruchs unmittelbar vor seinem Lehrverbot (Ende Dezember 1946), von Jaspers als Mitläufer des Nationalsozialismus schwer belastet, sucht Heidegger in diesem Text seine Reputation zu wahren, indem er statt Selbstkritik, wie sich Jaspers (und später Celan) erhofft haben mag, seine ungebrochene denkerische Kontinuität nachzuweisen hofft und auf diese Weise in eine Zentralposition des europäischen Geisteslebens zurückkehrt.¹⁰ Als sein Thema seit *Sein und Zeit* erklärt er die Dezentrierung des Ich und die Verabschiedung der Subjektivitätsphilosophie. Daraus erklärt sich dann notwendig sein Gegenzug gegen den Humanismus der Neuzeit, der in der scheinbaren Unhintergebarkeit des Cartesianischen „Cogito“ sein Fundament hat.

Der *Humanismus*-Brief hat sein Zentrum in der konsequenten Überwindung der Trennung zwischen Denken und Handeln, Theorie und Praxis. In vielem greift Heidegger auf die *Sophistes*-Vorlesung von 1924/25 zurück, wo es um den Gegensatz von Phronesis und Sophia bzw. von Phronesis und Techne gegangen war. Das Thema der Phronesis ist aber die Praxis.

⁷ L. Ferry/A. Renaut: *La pensée* 68. *Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris 1985. 9.

⁸ L. Ferry/A. Renaut: *Heidegger et les Modernes*. Paris 1988. 193.

⁹ Vgl. den Band *Idealismus und Aufklärung*. Hgg. v. C. Jamme/G. Kurz. Stuttgart 1988.

¹⁰ Polemisch bemerkt V. Gerhardt (*Der Rest ist Warten. Von Heidegger führt kein Weg in die Zukunft*. In: *Merkur* 55 [2001], 189-202, hier 195): „Man kann nicht bestreiten, dass Heideggers Brief eine Rettung intendiert. Nur handelt es sich nicht um die des Menschen überhaupt, sondern um die einer einzigen Person, nämlich seiner eigenen.“

„Die episteme ist [...] selbst eine praxis, freilich eine praxis, die nicht wie das Herstellen irgendein Resultat zum Ziel hat, sondern die lediglich darauf aus ist, das Seiende als alethés zu gewinnen. [...] Das aletheuein macht die Vollzugsweise einer poiesis oder praxis aus.“¹¹

Das, was unter den Titeln ‚Phronesis‘ und ‚Sophia‘ bei Aristoteles diskutiert wird, erhält später die Titel „theoretische“ und „praktische“ Vernunft. Bei Aristoteles rangiert die Sophia höher als die Phronesis. These Heideggers im *Humanismus*-Brief ist, daß Handeln und Denken wesensgleich sind, und zwar als Aletheuein, als Vollbringen des Bezuges zum Sein. Um den richtigen Ort für die Begegnung von Menschen und Sein zu finden, muß man sowohl die „reine“ Theorie als auch die „wirkende“ Praxis hinter sich lassen.¹² Das Denken ‚handelt‘, indem es denkt, aber auch das Handeln enthält seinen „denkenden“ Sinn, insofern es sich in der Dimension des echten „Vollbringens“ bewegt. Auch das ist Handeln, was die Denker und Dichter durch die Sprache vollziehen: „Das Denken vollbringt dieses *Lassen*“, womit die Kunst (als Poiesis: Geschehenlassen des Seienden) gemeint ist. Denken heißt für Heidegger In-Anspruch-Nahme durch das Sein und ist weder auf die Theorie noch auf die Praxis bezogen.

Weil Heidegger jeder „technischen Interpretation des Denkens“ eine scharfe Absage erteilt, muß er auch den Humanismus verwerfen, in dem das Denken zu einer Technik und Philosophie zu einer Wissenschaft wird. Weil der Humanismus dem Bereich der Metaphysik verhaftet bleibt, wird die entscheidende Frage nach der Wahrheit des Seins gar nicht mehr in Betracht gezogen. Insofern der Mensch sein künftiges Geschick, „daß er in die Wahrheit des Seins findet“, mehr und mehr aus den Augen verliert, insofern er verlernt, daß er „der Hirt des Seins“ ist (90)¹³, hat für ihn innerhalb des metaphysischen Denkens auch die Frage nach der Wahrheit des Seins keinen Sinn mehr. Je mehr der Mensch seine Macht über die Erde ausbreitet, um so mehr entfernt er sich vom Bereich der „Nähe“ zum Sein und um so näher kommt er der totalen „Ausweglosigkeit“. Eine „Überwindung der Metaphysik“ kann nur dadurch gelingen, daß das Dasein in die „Nähe des Nächsten“ zurückkehrt. Das bedeutet einen „Abstieg“ von der Subjektivität, welche auch zu einer neuen Erfahrung des Menschen und zu einer Neubegründung des Humanismus führen kann. Ging der alte Humanismus aus von der Bestimmung des Menschen als animal rationale, so muß der neue Humanismus von der Einsicht ausgehen, daß „das Wesen des Menschen [...] für die Wahrheit des Seins wesentlich [ist]“ (94). Im Mittelpunkt steht die „Auslegung des Wesens des Menschen aus dem Bezug dieses Wesens zur Wahrheit des Seins“ (101). Mit dieser Auslegung ist gewährleistet, daß das Seinsdenken sich entfernt hält von der anthropologischen Illusion des Menschen als „Zentrum des Seienden“.

In diesem Zusammenhang taucht dann mit Recht das Problem der Ethik auf. Dieses Problem muß im Licht ihrer ursprünglichen Beziehung zur Ontologie gesehen werden. Das Wesen des Ethos findet Heidegger im Denken Heraklits (vgl. B 119). Nur ein Denken, das die Frage nach der Wahrheit des Seins bedenkt, kann als ‚Ethik‘ bezeichnet werden, m. a. W. die (Fundamental-)Ontologie ist an sich schon die ursprüngliche Ethik,¹⁴

¹¹ M. Heidegger: *Platon: Sophistes*. Frankfurt a.M. 1992. (= GA II/19). 38.

¹² Vgl. zum Folgenden A. R. Rodriguez: Die Technikdeutung Martin Heideggers in ihrer systematischen Entwicklung und philosophischen Aufnahme. Dortmund 1994. 53ff.

¹³ Vgl. F. G. Jünger: *Die Titanen*. 1944: „Die Erde bedarf des Menschen als eines Pflegers und Hirten. Wir müssen wieder lernen, sie wie eine Mutter zu behandeln.“ Dass ‚Hirt‘ etwas mit ‚Züchtung‘ zu tun haben soll, wie neuerdings behauptet worden ist, ist völlig abwegig.

¹⁴ In der letzten Marburger Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (vom SS 1928) (GA II/26) verortet Heideggers systematisch die Ethik in der Met-Ontologie, speziell in der Metaphysik der Existenz. – Diesen Hinweis verdanke ich F.W. von Herrmann.

weil sie „die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt“ (109). Die Fundamentalontologie ist mithin „weder Ethik noch Ontologie“ (110). Heideggers Denken ist ein Denken vor oder jenseits der Differenz theoretisch/praktisch, ein Denken, das weiter ist als Theorie und Praxis. Dieses Denken „geleitet“ den Menschen „in den Bereich des Aufgangs des Heilen“ (112). Dieses einfache Denken ist nicht mit Philosophie zu verwechseln (vgl. 119). Damit erweist sich das Denken, das Heidegger im *Humanismus*-Brief charakterisiert, als Überwindung der Spaltung von Theorie und Praxis, indem es die ursprüngliche Bedeutung des Handelns als „Vollbringen“ zu bewahren sucht. Gegen die Metaphysik und den in ihr gegründeten Humanismus setzt Heidegger ein „Denken, das aus der Frage nach der Wahrheit des Seins denkt“ und das deshalb „anfänglicher fragt, als Metaphysik fragen kann“ (102). Erst diesem „anfänglicheren“ Fragen gelingen Antworten auf die für Heidegger zentralsten Fragen: die nämlich nach dem Wesen des „Heiligen“, der „Gottheit“ und schließlich dem „Gott“ (ebd.). Es geht um den „Bezug des Gottes zum Menschen“, um eine Antwort auf die alles entscheidende Frage, „ob der Gott sich nahe oder entziehe“ (102).

Es ist diese Dimension des „Heiligen“ (ebd.), die der Humanismus nie erreiche. Heidegger exemplifiziert dies an den beiden Dichtern Goethe und Hölderlin. Hölderlin gehöre deshalb nicht in den „Humanismus des 18. Jahrhunderts, der durch Winckelmann, Goethe und Schiller getragen ist“, weil „er das Geschick des Wesens des Menschen anfänglicher [!] denkt, als dies der ‚Humanismus‘ vermag.“ (63) Deshalb „anfänglicher“, weil die gesamte Dichtung Hölderlins von der Frage beherrscht werde, „ob und wie der Tag des Heiligen dämmt, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann“ (85).¹⁵ Heidegger erläutert das einmal – wie in seiner Rede zum Andenken an den Dichter bei der Feier seines 100. Todestages 1943 – an der Elegie *Heimkunft*, wo Hölderlin mit der „Heimat“ die „Nähe zum Sein“ thematisiere (85).¹⁶ Zum anderen führt Heidegger zum Beleg für den „vor-metaphysischen“ Charakter der Dichtung Hölderlins das Gedicht *Andenken* an: „Das weltgeschichtliche Denken Hölderlins“, das dort zum Ausdruck komme, sei „wesentlich anfänglicher [!] und deshalb zukünftiger als das bloße Weltbürgertum Goethes“ (86).

Gerade am Beispiel des Gedichts *Andenken* wird deutlich, worum es Heidegger geht: es geht bei seiner Kritik des „Humanismus“ um nichts geringeres als um eine Auseinandersetzung über das Verständnis des Wesens von Vernunft und Selbstbewußtsein. Heute ist diese Auseinandersetzung durch das Buch von Dieter Henrich *Der Gang des Andenkens* (1986) wieder aufgelebt: Heidegger sieht die Größe eines Gedichts wie *Andenken* darin, daß „in der Dichtung Hölderlins zum ersten Mal der Bereich der Kunst und der Schönheit und alle Metaphysik, worin allein beide ihre Stätte haben, überschritten wird“.¹⁷ Dagegen hält Henrich am (idealistischen) Begriff der selbstbewußten Subjektivität und an der Kategorie der Individualität fest. Deshalb bildet für ihn Hölderlin auch nicht die große Alternative zur abendländischen Metaphysik, sondern im Gegenteil den Anknüpfungspunkt für eine den heutigen Standards des Wissens gemäße Erneuerung der Metaphysik, d. h. für den Versuch des Entwurfs einer monistischen Philosophie, die es vermöchte, die konfligierenden Tendenzen des „bewußten Lebens“ zu einer Einheit zu führen.¹⁸

¹⁵ Vgl. M. Heidegger: *Holzwege*. Frankfurt a.M. 41963. 248.

¹⁶ Vgl. M. Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 4. erw. Aufl. Frankfurt a.M. 1971. 9ff.

¹⁷ M. Heidegger: *Hölderlins Hymne „Andenken“*. Frankfurt a.M. 1982 (=GA II/52). 63.

¹⁸ Vg. dazu meinen Aufsatz: *Hölderlin und das Problem der Metaphysik*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988). 645ff.

Um Heideggers Argumentation besser zu verstehen, müssen wir fragen, was es heißt, wenn Heidegger uns aufruft, das Anfängliche der Dichtung Hölderlins nicht zu überhören, wozu wir in Gefahr sind, weil wir ihr Wesen aus dem bekannten metaphysischen Wesen der Kunst denken. Da die Welterfahrung des abendländischen Menschen seit 2000 Jahren metaphysisch ist, bestimmt sich auch das Wesen der Kunst aus der metaphysischen Grundunterscheidung zwischen dem Sinnlichen und dem Nichtsinnlichen.¹⁹ Kunst ist Sinn-Bild: die Darstellung eines sinnhaften Nichtsinnlichen in einem Sinnlichen – im Bild, im Ton, im Stein. Bei Platon wie bei Hegel wird das bloß Sinnbildliche der Kunst abgewertet zugunsten jenes reinen Scheinens der Idee, wie es für das Denken geschieht. Wenn Nietzsche diese Abwertung des Schönen und der Kunst umkehrt, verbleibt er doch noch innerhalb des metaphysischen Ansatzes. Diesem metaphysischen Wesen der Kunst gehört Hölderlins Dichtung nicht zu. Hölderlins dichterisches Sagen empfängt dadurch, daß es ein Nennen ist,

„eine einzigartige Bestimmung, die nicht geradehin auf andere Dichtungen und andere Dichter sich übertragen läßt. Das geschichtliche Sein der Dichtung Goethes und Schillers ist so, daß es weder ein Nennen sein muß noch sein kann, wenngleich Goethe und Schiller mit Hölderlin historisch gleichzeitig sind.“²⁰

Diese Bemerkung aus dem Jahre 1942 ist einmal insofern zeittypisch, als auch die nationalsozialistische Germanistik die „Bildungsdichtung“ z. B. Goethes denunziert hatte als Literatur „ohne Beziehung auf die große Gemeinsamkeit des Volksganzen“, ohne „die unmittelbare Berührung mit der Erde“ (so die erfolgreiche Literaturgeschichte des Schriftstellers und Redakteurs Paul Fechter: *Dichtung der Deutschen*. 1932 ff.). Der Germanist Hans Naumann begleitete die Bücherverbrennung auf dem Bonner Marktplatz am 10. Mai 1933 mit den Worten:

„So hatten wir früher Walther von der Vogelweide und seine Schüler, so hatten wir später Klopstock und Hölderlin, Schiller und Kleist. Sie waren das lebendige Gewissen der Nation.“

Mit Goethe, seinen humanistischen Visionen im *Faust* und *Wilhelm Meister* hatte man seine Schwierigkeiten (was sich etwa an der nur sehr spärlichen öffentlichen Reaktion auf die deutsche Übersetzung von Brufords Standardwerk *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit*, Weimar 1936, ablesen läßt). Der *Völkische Beobachter* entschuldigt in seiner Rezension das „Weltbürgertum unserer Klassiker“ mit den noch „engen und kleinen Verhältnissen der damaligen deutschen Vaterländer. Denn eine geeinte Nation war noch nicht da.“²¹ Doch Heidegger ist nicht ohne weiteres mit der NS-Germanistik zu parallelisieren – vielleicht noch in der Ablehnung des Goetheschen Kosmopolitismus, nicht aber in der Sicht Hölderlins. Aufschlußreich hierfür ist etwa die Beziehung Heideggers zu dem Außenseiter Kommerell, mit dem Heidegger durch seinen 1939 und 1940 mehrfach gehaltenen Vortrag über die *Feiertags-Hymne* 1941 in einen intensiven Dialog kam. Schließlich aber verbündete sich Kommerell mit Bultmann gegen Heidegger und hielt diesem gegenüber etwa Goethes „Haltung [...] gegen Christus“ für weit weniger „hybrid und eigenwillig“ als die Hölderlins.²²

Heideggers Affinität zu Hölderlin und seine Ablehnung Goethes sind aber letztlich nicht auf dem Felde der Literaturwissenschaft oder der Literaturgeschichte nach ihren

¹⁹ M. Heidegger: *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Frankfurt a.M. 1984. (= GA II/53). 18.

²⁰ Ebd. 24. – Zum Verhältnis Schillers zum Humanismus vgl. jetzt M. Heidegger: *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Hg. v. U. v. Bülow. Marbach 2005. 10.

²¹ Zit. n. *Klassiker in finsternen Zeiten 1933-1945*. Marbacher Katalog Bd. 1. Marbach 1983. 281.

²² M. Kommerell: *Briefe und Aufzeichnungen*. Freiburg 1967. S. 452. Zu Kommerells Begegnung mit Heidegger vgl. auch *Marbacher Magazin* 34 (1985). 80ff.

Motiven hin aufzuschlüsseln (obwohl Heidegger in der ersten Hölderlin-Vorlesung Goethes Lyrik als „Reimgeklöngel“ und „Singsang“ abzutun sucht²³), sondern nur philosophisch. Wenn Heidegger an Hölderlins Dichtung rühmt, daß sie ein „Nennen“ sei, dann meint er das Nennen der Götter und das der Natur, d. h. des Heiligen. Dieses Nennen als dichterisch-geschichtliches Sagen zeigt die ursprüngliche Wahrheit, die für alles metaphysisch-wissenschaftliche Denken das unüberholbar Anfängliche bleibt. Deshalb kann dieses Sagen vom metaphysischen Denkansatz aus auch nicht zulänglich erfaßt werden.

Das Denken, das ursprünglicher ist als das Metaphysische, hat Heidegger seit den 30er Jahren zu begründen versucht, und diese Begründung, die zentral bei Hölderlin ansetzt, ist in den Blick zu nehmen, wenn man den Ursachen von Heideggers Destruktion des Humanismus nachforschen will. In diesem Zusammenhang verfällt dann auch Goethe der Kritik.

Beim späten Heidegger ist allerdings eine deutliche Wandlung in seiner Einschätzung Goethes zu erkennen. Seit ca. 1964 (dem Jahr seiner Gelbsucht-Erkrankung) hat er, wie Gadamer erst kürzlich berichtet hat, „Goethe sehr viel gelesen und gelten lassen.“²⁴ Auch die Kontakte zu Emil Staiger haben dazu beigetragen, daß der alte Heidegger einen Zugang zum späten Goethe des *Wilhelm Meister* und der *Italienischen Reise* gefunden hat. „Sogar“, so Gadamer, „den *West-östlichen Diwan* hat er gelesen und bewundert“²⁵, nachdem er in den 30er Jahren vom *Divan* nur die „Noten“ geschätzt hatte.

II.

Eine Neubewertung des Humanismus oder gar eine Revision seiner Absage an ethische Verantwortlichkeit ist damit beim späten Heidegger aber nicht verbunden. Wer handelt, ist verantwortlich und kann zur Verantwortung gezogen werden. Heidegger bestreitet es nicht. Aber anstatt das zum Anlaß einer Reflektion auf seine Verstrickung ins Hitler-Regime zu machen, nimmt er Verantwortung wörtlich und hält sich ans „einfachste und höchste“ Handeln, ans Denken. Wenn Heidegger das Denken als eine Art des Handelns auffaßt, auf das sich Verantwortung beziehen kann, so entsteht die Frage, ob Menschen für das verantwortlich gemacht werden können, was sie denken. Bei Heidegger besteht die Verantwortung des Denkers darin, dem „Wesen“ des Menschen gerecht zu werden, indem er es denkt. Kommt der Mensch diesem Auftrag nicht nach, scheitert er als Mensch, er verliert seine Bestimmung, gerät in „Seinsvergessenheit“. Neben dieser Auftragsverantwortung, bei der man dem „Sein“ als Auftraggeber Rechenschaft für einen übernommenen Auftrag schuldet, müßte es auch noch die Adressatenverantwortung geben. So jedenfalls meint Dieter Thomä²⁶ und definiert die Adressatenverantwortung als die Verantwortung gegenüber denen, die, ob sie wollen oder nicht, beim Aus-

²³ *Die Logik des verbum interius. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi.* In: Diltthey-Jahrbuch 11 (1997/98), 24.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. – Zu E. Staiger vgl. den Brief Heideggers an Staiger v. 30.4.1959, jetzt veröff. von W. Wögerbauer: *Der Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Emil Staiger.* In: *Geschichte der Germanistik.* Mitteilungen. Doppelheft 25/26 (2004), 34-79, hier 50f. Schon im Zusammenhang mit dem Hebel-Vortrag las Heidegger „öfter Goethe“: vgl. den Brief an seine Frau Elfride v. 18.4.1956, in: „*Mein liebes Seelchen!*“ *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride.* 1915-1970. Hg. u. komm. v. G. Heidegger. München 2005. 312. – Vgl. zu diesen Zusammenhängen C. Pornschlegel: *Versgehüpfte, Reimgeklöngel, Singsang. Heideggers Auseinandersetzung mit Goethe.* In: *Goethes Kritiker.* Hgg. v. K. Eibl, B. Scheffer. Paderborn 2001. 117-134.

²⁶ D. Thomä: Was heißt „Verantwortung des Denkens“? Systematische Überlegungen mit Berücksichtigung Martin Heideggers. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997), H. 4, 559-572.

führen eines Auftrags in Mitleidenschaft gezogen werden. Diese Verantwortung aber kümmert Heidegger nicht. Da alle Menschen denselben Auftrag haben, das „Wesen des Seins“ zu denken, kann es für Heidegger nicht zu einem Konflikt zwischen ihnen kommen. Thomä fragt weiter, ob Heideggers Voraussetzung, das Denken sei eine Art des Handelns, überhaupt plausibel ist.

Denken ist Ent-sprechen, läßt sich in Anspruch nehmen und bringt dementsprechend zur Sprache – was? – „das Geschick des Seins“. Das Denken ist dem Sein „hörig“. Es ist das „hörend dem Sein Gehörende“. Das allein rettende Handeln: als demütiges An-sich-Halten, als Denken des unverfügbaren Anfangs. Darin liegt der heute sehr aktuelle Aufruf zur Abkehr vom verhängnisvollen Herrschaftswillen und Machercharakter der modernen technisch-wissenschaftlichen Weltzivilisation. Seine berühmte Metapher vom Menschen als „Hirt des Seins“ ist gerichtet gegen die Übermacht der wissenschaftlich-technischen Rationalität, deren Wurzeln Heidegger über Descartes hinaus bis in die Platonische und Aristotelische Ontologie verfolgt. Die Technik erscheint unter diesem Aspekt Heidegger bekanntlich als Vervollkommenung und Höhepunkt der Metaphysik. Im Spätwerk geht es ihm zunehmend um die Suche nach einem post-technischen Verständnis der Natur. Im Gegensatz zu dem technischen Projekt der *Beherrschung* der Erde verfißt Heidegger die Möglichkeit eines rettend-schonend-pflegerischen Umgangs mit der Natur (wie der Gärtner Vallier bei Cézanne) und des auf-ihir-Wohnens.²⁷ Heidegger hat gezeigt, daß die Wurzeln unserer aktuellen Probleme weit in die Geschichte der Metaphysik und ihrer Anfänge bei den Griechen zurückreichen. Aber gleichzeitig hat er damit jeder Ethik den Boden entzogen, wie etwa Werner Marx angemerkt hat, der sich seinerseits bemüht hat, eine *postmetaphysische* Ethik zu begründen. Marx' Versuch ist vor allem deshalb so bedenkenswert, weil er versucht, den Einwänden Rechnung zu tragen, die Heidegger selbst schon gegen seine eigene Position als möglich erörtert hatte; so hatte Heidegger ausdrücklich den Vorwurf zurückgewiesen, „daß der Gegensatz zum ‚Humanismus‘ [...] die Verteidigung des Inhumanen einschließt“ (98). Eröffnet würden vielmehr „andere Ausblicke“ (ebd.): ein Denken „gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt“, das „die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken [bringt]“ (99 f.) Das „Denken in Werten“ sei (so heißt es gegen Scheler) demgegenüber „die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken“ lasse. Ontologie ist ursprünglicher als Ethik, ja selbst ursprüngliche Ethik („dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, [ist] in sich schon die ursprüngliche Ethik“ [109]), denn das Denken (des Seins) liegt noch vor der Scheidung von Theorie und Praxis (was mit einem Rückgriff auf die Umweltanalyse von *Sein und Zeit* begründet wird).

In einem sehr zentralen Punkt bleibt Heideggers Begründungsversuch einer a-humanistischen Position aber zutiefst problematisch. „Heideggers Philosophieren“, so Otto Pöggeler im Nachwort zur dritten Auflage seines Buches *Der Denkweg Martin Heideggers*, setze „sich nicht konkret der Korrektur durch den Anderen aus [...]“.²⁸ Gegen Heidegger gewinnt Werner Marx gerade von der Ausrichtung auf den Anderen her die ethi-

²⁷ Im Gefahrcharakter liegt eine Aufforderung zu Freiheit und Verantwortung. Hier läge der Ursprung einer ereignisgeschichtlichen Ethik, die – wie F.W. v. Herrmann vorgeschlagen hat – in folgendem neuen kategorischen Imperativ kulminiert: „Handle so, dass du die Achtung vor dem Wesen eines jeden Seienden und dessen Unverborgenheit zur Maxime deines Wollens erhebst, die zur allgemeinen Gesetzgebung dient.“ F.W. v. Herrmann: *Die Gefahr im Ereignis*. In: *Existenz* 15 (2005), Fasc. 1-2, 1-14, hier 6.

²⁸ O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 3. Aufl. Pfullingen 1990. 387.

sche Dimension. Die Angst, die als Todesangst die Erfahrung unserer ständigen Sterblichkeit ist, führt nach Marx zu einem „Entsetzen“; dieses Entsetzen reißt uns heraus aus unserer Gleichgültigkeit gegenüber anderen, die so sterblich sind, wie wir selbst auch. Es führt uns zum Mitleidenkönnen und verwandelt uns damit. Diese Verwandlung ist aber nicht lehrbar. Denn diese zunächst individuelle Erfahrung ist keine Vernunftidee, auch keine Kalkulation auf die bloße Gegenseitigkeit des Helfens in der Not, sondern zunächst und vor allem eine „Gestimmtheit“, eine helllichtige Emotion, ein denkendes Gefühl.

Marx' Grundlegung einer neuen Moral menschheitlicher Solidarität ist insofern nachmetaphysisch, als sie Martin Heideggers Kritik der neuzeitlichen Selbstgewißheit des Subjekts verpflichtet ist und insofern Moralphilosophie mit gründlicher Epochenkritik verbindet. Kern der Heideggerschen Kritik des technischen „Ge-stells“ war die Mahnung gewesen, der Mensch möge endlich menschlich, „dichterisch“ auf der Erde „wohnen“. Der Kritik, daß es nicht mehr auf das Sich-Wissen und Sich-Verwirklichen des Subjekts ankomme, sondern um Denkweisen gehe, die die neuzeitliche Subjekt/Objekt-Spaltung überbieten, stimmt Werner Marx zu, aber er warnt auch vor Übertreibungen. Wir müssen die Erde als Erde „sein“ lassen, das subjektive Denken muß sich zurücknehmen, gleichsam arm werden. Für dieses andere Denken hat sich Marx nicht nur auf Heidegger berufen, sondern auch auf so gegensätzliche Denker wie Rosenzweig, Marcel und Levinas: – Denker, die die Dialogik und damit die Differenz betont haben und deshalb schließlich an Heidegger die Frage richten mußten, ob seine Überwindung der Metaphysik nicht in der metaphysischen Suche nach der Identität verbleibe.

Vor allem aber bezieht sich Marx auf Hölderlin, dessen Gedicht *In lieblicher Bläue* die Titelfrage seines Buches *Gibt es auf Erden ein Maß?* entnommen ist (und das Heidegger schon in seiner Hölderlin-Vorlesung von 1934/35 für seine Deutung des Dichters beansprucht hatte). Es geht nach Heideggers Interpretation um das dichterische Wohnen des Menschen im „Geviert“, das die Sterblichen vor die Göttlichen stellt, die Erde dem Himmel sich öffnen läßt.²⁹ Werner Marx übernimmt von Heidegger die Zeilen Hölderlins. Wie Heidegger versteht er den Ausdruck „ein Maß“ vom Maßnehmen her. Doch gegen Hölderlin und gegen Heidegger wird betont: es gibt auf Erden ein Maß. Nicht allein der Einklang von Erde und Himmel und damit die religiöse Tradition führt zu einem Maß, sondern dieses Maß kann im alltäglichen Leben gewonnen werden und so zu einem Ethos auch dann führen, wenn die religiösen Traditionen fragwürdig geworden sind. Nach Marx darf die Freiheit der praktischen Vernunft, die dem eigenen Gewissen verantwortlich bleibt, nicht ganz verworfen werden. Heideggers Begriff von der dankbaren „Wächterschaft“ gegenüber der „lichtend-verbergenden“ Wahrheit enthält Reste der idealistischen Vernunftmoral, umgrenzt sie aber nicht mehr ausdrücklich, wie Heidegger ja überhaupt auf eine Ethik verzichtet. Marx folgt Heidegger in diesem Punkt bewußt nicht. Er möchte bei der Überwindung des Subjekts das Wunder der persönlichen Autonomie und Freiheit bewahren. Demnach kann nur außer sich, beim ungegenständlich gedachten Ganzen sein, wer zunächst bei sich ist. Wenn Hans Jonas von den Gesellschaften des technologischen Zeitalters eine Verantwortung auch für spätere Zeiten fordert, dann möchte Werner Marx diese Fernethik in der Nächstenethik verwurzeln. Dieses Moment der rationalen Moderne sollte alle postmodernen Revisionen überdauern.

²⁹ Ob diese Deutung nicht in die Irre geht, diskutiert O. Pöggeler, in: *Gibt es auf Erden ein Maß?* In: *Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung*. Ein Kolloquium für Werner Marx. Hgg. v. W. Brüstle v. L. Siep. Essen 1988. 127-163.



Maria Granik

Boston University, MA, USA

Theory and Practice in Heidegger's "Letter on Humanism"

...Hang up philosophy!
 Unless philosophy can make a Juliet,
 Displant a town, reverse a prince's doom,
 It helps not, it prevails not...
 Shakespeare, *Romeo and Juliet*

In any case, I hate everything that merely instructs me
 without augmenting or directly invigorating my activity.
 Goethe as quoted by Nietzsche, "On the Uses and Dis-
 advantages of History for Life", *Untimely Meditations*

Philosophy surely cannot "make a Juliet," but few except the desperate Romeo would consider this failure to be an argument against it. Many do believe, however, that philosophy is worthless unless it can change the world. As Marx famously proclaimed in his *Theses on Feuerbach* "The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point is to change it."¹ Is it reasonable to judge the value of theory by its ability to transform practice? My aim in this paper is to argue that philosophical theory has a significant and valuable impact on human practice even if (and perhaps especially if) such impact is not its immediate goal. In other words, the relationship between theory and practice is deeper and more original than any attempt to apply ideas directly to the world can reveal. Theory (in the sense of philosophical interpretations of individual and community life) and practice (human action of ethical and political import) are so closely related, I will attempt to show, that to ask about the value of one for the other is already to misunderstand the relationship between them. Not only is theory essential for practice and *vice versa*, but the two could not originally exist without each other. There are of course, decisions that we make on both personal and political levels, without a direct appeal to a theoretical interpretation. However, each instance of a practical or a theoretical decision is grounded in a fundamental unity between theory and practice. In order to argue for this idea, I turn to a perhaps unlikely source, namely Heidegger's "Letter on Humanism." Theory is not, according to Heidegger, always subordinate to practice (as it is to a pragmatist or a Marxist).² Neither is practice to be conceived as a mere application of theory (consider the attempts by political scientists to model human behavior on the basis of game theory presupposing that human beings are rational benefit maximizers). Instead, Heidegger provides a compelling argument for the existence of an original unity between thought and action, a unity that is prior to and becomes ob-

¹ Marx, *Theses on Feuerbach*, Thesis 11.

² Noting the complexity of each of these positions and the variety of thinkers in each camp, this generalization is only useful for purposes of contrast.

scured by our habitual separation of theory and practice. By examining Heidegger's conception of this unity, we will gain a better understanding of the place of philosophical theory in relation to human practice.

Philosophers and anti-philosophers alike often tell us that knowledge interferes with action. Not just in the trivial sense of making us indecisive by introducing too many possibilities, but rather in a more genuinely "tragic" manner. Nietzsche describes Hamlet in these terms in *The Birth of Tragedy*:

Knowledge kills action; action requires the veils of illusion: that is the doctrine of Hamlet, not that cheap wisdom of Jack the Dreamer who reflects too much and, as it were, from an excess of possibilities does not get around to action. Not reflection, no – true knowledge, an insight into the horrible truth outweighs any motive for action, both in Hamlet and in the Dionysian man.³

Having understood the terrible nature of the world, Hamlet is no longer able to act because he understands that his actions will not have an impact on the way things are, will not endow his individual existence with meaning. Dostoyevsky's underground man makes a similar point when he says, "an intelligent man cannot seriously become anything."⁴ Ignorance and illusion are the preconditions of action. "You see, the direct, legitimate, immediate result of consciousness is inertia," to put the idea in Dostoyevsky's terms once again.⁵ Could it be the case that reflection is in some sense really antithetical to action? In what follows, I argue that such an antagonism is not necessary. The paper is divided into three parts. The first part outlines the existentialist view of philosophical practice that Heidegger aims to refute. Part II analyzes Heidegger's critique of another possible way to resolve the theory/practice question, namely, the conception of practice as applied theory. Finally, Part III puts forth the suggestion that Heidegger's attempt to unify theory and practice reveals the need for a renewed dialogue between art and philosophy.

For the sake of clarity in dealing with Heidegger's text, I propose the following terminological distinction. I reserve the term "theory/practice question" for speaking of the relation between theory and practice in general. However, when discussing Heidegger's position regarding this relation, I use the terms "thought" and "action" instead. Although it is not possible to adhere to this distinction strictly (since Heidegger himself sometimes uses the respective terms interchangeably), it will help to counter the force of habit that compels us to conceive of theory and practice as originally divided, rather than unified. Heidegger usually speaks of thinking as forming a unity with action prior to all distinctions between theory and practice. Thinking can here be understood as theory in the most encompassing, unregimented sense of the word. Action is synonymous with practice, but does not have the connotation of applied theory in the same way that practice might. When we encounter Heidegger's claim that thought and action *are not* distinct, it may at first appear quite strange. After all, the idea is profoundly counter-intuitive. However, it becomes quite compelling if we recognize that all action is in some way shaped by interpretation and thus see the importance of making this interpretation explicit in a radically non-complacent way. In this way, we might begin to understand how genuine thinking can be said to be "the highest form of action".⁶

³ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*, trans. Walter Kaufmann, (New York: Random House, 1967), p. 60.

⁴ Dostoyevsky, *Notes from the Underground*, trans. Michael R. Katz (New York: Norton, 2001), p. 4.

⁵ *Ibid.*, p.12.

⁶ Heidegger, "Letter on Humanism", 1946, reworked for publication in 1947, trans. Frank A. Capuzzi in *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell (San Francisco: HarperCollins, 1993), p. 217.

Part 1. Sartre on Humanism

Heidegger wrote "The Letter on Humanism" in 1946 partly as a response to Sartre's essay "Existentialism and Humanism." A brief overview of the position Heidegger is writing against is therefore in order.⁷ Heidegger rejects Sartre's version of existentialism primarily because it is rooted in a Cartesian conception of subjectivity. Sartre writes in the beginning of his essay on existentialism and humanism that his philosophy "must begin with the subjective." Having rejected the notion of a universal human nature, Sartre argues that man is "what he makes of himself."⁸ Furthermore, he puts forth the claim that there is an inherent connection between the individual choices we make and those made by everybody else. When a person makes a choice, "in choosing for himself he chooses for all men" because to choose is at the same time to affirm the value of what we choose.⁹ This position implies that every time we do something we need to consider what would happen if everyone acted in the same manner.

Since Sartre's main concern in the essay is to establish the freedom, and therefore responsibility of the individual, there is little common ground between his and Heidegger's texts that could serve as a foundation for dialogue. For the latter, to understand freedom and choice as properties of human beings is to remain trapped in the metaphysical tradition, thus failing to recognize them as belonging to Being rather than man. In fact, Heidegger's rejection of humanism goes hand in hand with the rejection of traditional subjectivity.

Sartre identifies two main ways to understand humanism. According to the first interpretation, humanism is a theory that declares man to be the highest end and the supreme value. Sartre himself believes this kind of humanism to be absurd. Man is not in a position to pronounce judgments about Man as such, about humanity as a whole; setting up cults in honor of humanity (*à la Comte*) is unjustifiable. Existentialist philosophy does not embrace this kind of humanism because it rejects the existence of supreme values altogether. Precisely this rejection of absolutes leads existentialists to posit man as the starting point of philosophical inquiry: nothing exists beyond the finite human realm, and therefore human subjectivity provides orientation for all frameworks of understanding the world. Sartre defines the second interpretation of humanism in the following manner:

But there is another sense of the word, of which the fundamental meaning is this: Man is all the time outside of himself: it is in projecting and losing himself beyond himself that he makes man to exist.¹⁰

In the absence of a pre-given human nature, human beings create themselves by choosing some actions over others. It is this version of humanism as self-creation that Sartre advocates.

⁷ The timing of Heidegger's "Letter on Humanism" must at least be noted. Written right after the war in response to a question by Beaufret whose concern (like Sartre's) was to restore meaning to the word humanism for reasons that are only too obvious if we keep in mind the time this discussion takes place, Heidegger's "letter" adamantly rejects humanism. It is impossible not to feel that there is something troubling about a German with a Nazi past speaking out against humanism in 1946. Nevertheless, the ideas of the letter (particularly because it can be seen as a condensed communication of Heidegger's position with respect to the theory/practice question) must be grappled with seriously by anyone wishing to understand Heidegger and his influence. There is extensive literature devoted to the topic of Heidegger's involvement with Nazism (some examples include *Heidegger and Nazism* by Victor Farias, *On Heidegger's Nazism and Philosophy* by Tom Rockmore, *Heidegger, Philosophy, Nazism* by Julian Young, *Heidegger's Silence* by Berel Lang, and *Martin Heidegger: Between Good and Evil* by Rüdiger Safranski). The difficult question about the relationship between the biography of the author and his or her work is certainly relevant here but is beyond the scope of this paper. However, a more detailed investigation of the theory/practice question in Heidegger's philosophy would have to deal with issues of personal responsibility as well.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, trans. Philip Mairet (London: Methuen, 1948), p. 28.

⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

In the course of arguing why existentialists are humanists, Sartre attempts to show that existentialists are, first and foremost, concerned with the “human condition.” The argument is based primarily on the rejection of any extra-human reality that could serve as a source of authority or justification for our actions. Sartre writes:

This is humanism, because we remind man that there is no legislator but himself; that he himself, thus abandoned, must decide for himself; also because we show that it is not by turning back upon himself, but always by seeking, beyond himself, an aim which is one of liberation or of some particular realisation, that man can realise himself as truly human.¹¹

Both forms of humanism (the Comtean and the Sartrean) uphold man as the center (whether as the crown of creation or as the finite being abandoned to its own devices) of the universe. Heidegger rejects both as yet another manifestations of the anthropomorphic metaphysics that has allegedly governed philosophy since Plato.

In answering the questions posed to him after he delivered the lecture, Sartre states in various ways that his philosophy is meant to be lived and not just read; in fact, it “must be lived to be really sincere.” Sartre solves the age-old conflict between contemplative and political life for the philosopher in favor of public life. In response to a question concerning the popularization of his philosophy, he states: “One must either keep the doctrine strictly to the philosophic plane and rely upon chance for any action upon it, or else, seeing that people demand something else, and since its intention is to be a commitment, one must consent to its popularization – provided one does not thereby distort it.”¹² Sartre obviously believes that keeping to the “philosophic” or “theoretical” plane is not an option, particularly in light of the events of the war that had just ended. The movement away from “pure” theory is not unique to the historical situation of Sartre’s time. There has been a struggle between “pure” and “engaged” philosophizing for as long as philosophy existed. Sartre’s suggestion here is that political philosophy is not a separate discipline, but rather all philosophy is by nature political. In a strange sort of way, Heidegger agrees. He believes that philosophical questioning is a matter of utmost significance for the way we live our lives and the way we interact with others. His reasons for this view are, however, entirely different from Sartre’s. Heidegger does not find humanism acceptable in either of the forms described above.

Part 2. Against the “Application” Model

The “Letter on Humanism” constitutes a rejection of Sartre’s fundamental starting point, namely, subjectivity. Heidegger does not directly respond to the arguments put forth in “Existentialism and Humanism,” but rather offers his own take on the connection between thought and action. In an 1938 essay called “The Age of the World Picture,” Heidegger provides the following definition of humanism:

Humanism, therefore, in the more strict historiographical sense, is nothing but a moral-aesthetic anthropology. The name “anthropology” as used here does not mean just some investigation of man by natural science. Nor does it mean the doctrine established within Christian theology of man created, fallen, and redeemed. It designates that philosophical interpretation of man which explains and evaluates whatever is, in its entirety, from the standpoint of man and in relation to man.¹³

Heidegger’s main objection to humanism is that it interprets everything that is, all beings,

¹¹ *Ibid.*, p. 56.

¹² *Ibid.*, p. 58.

¹³ “The Age of the World Picture” in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, ed. William Lovitt, (New York: Harper & Row, 1977), p. 133.

with reference to man. He argued that such an approach is, at least in part, responsible for our forgetting of Being. The question then arises as to the connection between Heidegger's way of thinking that removes human beings from the center stage of inquiry and the way we, actual human beings, live our lives and interact with others. In other words, does the non-metaphysical thinking that acknowledges for the first time the priority of Being, as well as the distinction between Being and beings, have any "practical" or transformative value? As I have already pointed out, Heidegger maintains that it does.

Heidegger addresses the theory/practice question at the very beginning of the "Letter" and aims to undermine the common conception of the relationship between the two. The model for such a popular conception is that of application. It rests on the presupposition of both a temporal and a substantial priority of theory. According to the application model, ideas can be enacted, much like a script can be performed on a stage. We think about something and, having understood it in a particular way, act in accordance with the interpretation. This model raises a number of difficulties. First, every enacting of a script (or idea) itself requires an interpretation. Second, no theoretical model can take into account all the minute details and complexities of the situation to which it is applied. Third, the application is itself carried out by human beings whose subjectivity introduces additional unpredictable modifications into the theory. Fourth, and this is one of the most important insights of *Being and Time*, no theory is developed in a vacuum but rather is always already embedded in a set of human practices. This is only an overview of the kinds of problems involved here, and a few illustrations may help to clarify them further.

Recall several related examples of attempts to apply theory to life. Hitchcock's rendering of the Leopold/Loeb case, the movie "Rope," describes an infamous attempt at a "perfect crime" by two highly intellectual young men who try to apply Nietzsche's philosophy. The perfect murder that the two plan to carry out is a direct attempt to bring to life Nietzsche's notion of "beyond good and evil." To prove in action that morality does not apply to superior individuals, they decide to murder a classmate they deem inferior or ordinary. The hero of Dostoevsky's *Crime and Punishment* similarly attempts to commit a crime on the basis of a curious mix of crudely interpreted utilitarian principles (the money hoarded by an evil old woman can be put to better use if she is murdered) with the idea (which anticipates Nietzsche) that certain extraordinary individuals are not bound by the moral rules of the common man. One might argue that both examples illustrate misguided attempts to put theories into practice. Granted, the "actors" I have mentioned might have misinterpreted the theories in question. But the problem with these cases seems to go deeper than that; it consists in the assumption that a direct transition from theory to practice is possible, while in fact the distance between ideas and reality cannot be eliminated by a mere act of the will.

In his book, *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*, Slavoj Žižek describes the situation in Heideggerian terms, when he argues that to deny the gap between ontic and ontological is, by definition, to risk falling into political traps.¹⁴ He writes:

And the problem lies in this very expectation that a political movement that will directly refer to its historico-ontological foundation is possible... To use the terms of the later Heidegger, ontological insight necessarily entails ontic blindness and error, and vice versa – that is to say, in order to be 'effective' at the ontic level, one must disregard the ontological horizon of one's activity.¹⁵

¹⁴ Let us assume here, for the sake of the argument, that ontic and ontological correspond roughly to theoretical and practical the way we have been using the terms. Although this is not true to Heidegger's definition of the terms, it does capture the way he often uses them (particularly in *Being and Time*).

There are ways to overcome this blindness, to be sure, but one needs to be aware of it in order to do so. Žižek interprets Heidegger's own political "mistake" as such a conflation of the ontic and the ontological. However, there is no doubt that Heidegger was at least aware (even if he failed to heed his awareness) that a direct application of theory to the world is unacceptable. After having lost faith in Nazism as the ontic manifestation of the post-metaphysical era in ontology, Heidegger thankfully does not make any further forays into politics. However, he does make many judgments about the state of affairs in the world (criticism of communism, capitalism, technology, etc.). He does not believe that philosophical thinking is withdrawn from worldly concerns, but neither does he believe in directly applied theory. Elsewhere, Žižek has said that the political struggle in his native Slovenia is between the Lacanians of the civil service and the Heideggerians of the military.¹⁶ If this were true, such a state of affairs would clearly be absurd. A direct application of philosophical theory to politics can be a dangerous affair.

The model of application (perversions of which are exemplified by Raskolnikov or Leopold and Loeb) then is one way to resolve the theory/practice question. On this model, practice (at least proper practice) is nothing other than applied theory. In some instances such a model is both necessary and good. For example, the discoveries of science can be applied to various aspects of human affairs (discoveries of biologists can be used to develop medicines that cure disease). There still remains a distinction between "pure" research and medicine as an applied discipline, but one can serve the other effectively. Similarly, in philosophy, theory can be used in order to answer particular practical questions. The most clear-cut example of this model can probably be found in the field of applied ethics. There, theoretical constructions can be applied, for example, to questions concerning the moral value of continuing the life of a patient suffering from incurable disease. Heidegger does not believe, however, that the relationship between philosophical reflection and human action can be fully patterned on such a model. There is a kind of philosophy (Nietzsche's would be an example, so would Heidegger's) that does not lend itself to application and yet is involved with the world.

Heidegger poses his challenge to the "application model" in the opening passage of the "Letter". "Thinking does not become action only because some effect issues from it or because it is *applied* [my emphasis]. Thinking acts insofar as it thinks."¹⁷ In other words, we should not seek out the significance of thinking by evaluating its real life effects. Heidegger claims that thinking is itself the highest form of action and "those who think and those who create with words" are already practicing what they preach.¹⁸ On one level, this is clearly false. One can easily imagine a philosopher who puts forth important ideas about ethics and yet does not act in accordance with his or her own principles. What Heidegger's claim means, however, is that the significance of philosophical thinking for human life cannot be evaluated by the immediately observable changes (or lack thereof) that it produces. In fact the disjunction – upheld by Sartre, among many others – between "pure" and "committed" thinking is misleading. For Heidegger, all genuinely philosophical thinking is always both committed, in the sense of having an impact on the world, and pure, in the sense of being free from the need to solve particu-

¹⁵ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology* (London: Verso, 1999), p. 15.

¹⁶ Mead, Rebecca, "The Marx Brother (Slovenian philosopher Slavoj Žižek)," *The New Yorker*, 79.10 (May 5, 2003).

¹⁷ Heidegger, "Letter on Humanism," p. 217.

¹⁸ *Ibid.*

lar worldly problems. The problem of determining what constitutes genuine philosophical thinking remains of course unresolved. For Heidegger, it consists in addressing the question of Being. However, one does not need to share that view in order to agree with Heidegger's assessment of the relationship between theory and practice.

Theoretical interpretation of the world is both informed by and informs our practices as well as our relations to others. We find illuminating examples of this idea in Castoriadis' book *The Imaginary Constitution of Society*. Such activities as teaching students, treating patients, or even raising a child, are not based on an exhaustive theory of teaching, medicine, or parenting. But at the same time these practices are inseparable from some rational, theoretical interpretations of what they involve. Castoriadis writes: "Theory in itself is a doing, the always uncertain attempt to realize the project of clarifying the world."¹⁹ For Castoriadis, then, the idea of pure theory of society does not make sense because there is no external or pure point of view from which such a theory can be articulated. Similarly, for Heidegger, thinking is always already embedded in the world, always already a kind of action. However, this does not mean that theory is merely a servant of practice. Rather, it occupies an "in-between" position. Although it is situated in the world, theory can transcend its connection to particular practices. Heidegger wants to maintain the intermediate position of thinking between the transcendent and the worldly, the theoretical and the practical. Hubert Dreyfus, writing about political appropriations of Heidegger, articulates this traditional dichotomy between theory and practice by identifying Plato and Aristotle at the opposing sides of the debate. He writes: "Heidegger wants to get beneath not only the traditional priority of theory that begins with Plato but also the acceptance of the routine or vulgar common sense championed by his favorite philosopher, Aristotle."²⁰ Gregory Fried, another contemporary interpreter of Heidegger, provides a helpful gloss on this quote: "There are the two poles: on the one hand, Plato's 'theory' of the ideas, a deracinated metaphysics that renders unintelligible everyday intelligibility; on the other, an Aristotelian captivity to 'common sense' that precludes an authentic rejoinder to that average intelligibility."²¹ As I have been trying to show, Heidegger articulates a valuable intermediate position between these two extremes.

The conflict between the active and the contemplative life has its roots in the beginning of philosophy. The story of Thales and the servant girl who ridiculed him for falling into a pit while gazing at the stars is a good metaphor for the view that philosophy interferes with our ability to navigate real life. Plato, for example, seems to uphold the priority of contemplation in most of his dialogues, although some passages in his writings, as well as his own political involvement, present a more ambiguous view of the matter. Even Aristotle, identified above as the spokesman of common sense, prefers the life of contemplation in Book X of his *Ethics*. We do not need to multiply examples here. Contemplation traditionally has priority in philosophy; hence Marx's complaint that philosophers have only interpreted the world. Those who critique this privilege of theory, often do so by giving preference to practice. The originality of Heidegger's view con-

¹⁹ Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Constitution of Society*, trans. Kathleen Blamey (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998), p. 75.

²⁰ Hubert L. Dreyfus, "Responses" in *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Vol. 1, Ed. Mark A. Wrathall and Jeff Malpas (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000), p. 319, quoted in Gregory Fried, "Is There No King but Custom? Heidegger, Dreyfus and the Limits of Community," in *Proceedings of the 40th Annual North American Heidegger Conference*, May 5-7, 2006, Boston University, p. 96.

²¹ *Ibid.*

sists in his attempt to undermine the separation between the two realms rather than simply reverse the hierarchy.

Heidegger insists that philosophy should abandon the preoccupation with pure abstractions and address itself instead to “matters of immediate and urgent concern for thinking men.” This last phrase belongs to Hannah Arendt who, like many of his students, greatly admired Heidegger’s ability to endow philosophical problems with real life significance. According to Arendt, a separation of thought from life undermines the effectiveness of both.²² However, she is intensely aware of the dangers of direct political applications of ideas. The interconnections between everyday political life and the life of the mind need to be brought to explicit awareness with special care. Arendt believes that there is an intermediate role for the thinker between active application and ascetic contemplation. Because thinking interrupts mechanical, everyday habits, it may “be among the conditions that make men abstain from evil-doing or even actually condition them against it.”²³ Thus, in order to understand politics, we must withdraw from political experience. In fact, thinking turns into action only in emergencies – “when everybody is swept unthinkingly by what everybody else does and believes in, those who think are drawn out of hiding because their refusal to join in is conspicuous and thereby becomes a kind of action.”²⁴ This conception of the thinker is extremely close to the one that can be inferred from Heidegger’s attempt to unify thought and action. The place of the thinker is in the alteration between the withdrawal of a spectator and the involvement of an actor. The question of finding the right balance, however, remains unanswered.

A link between thinking and action can be found, for Heidegger, in the notion of truth, if truth is understood in terms of the question of Being. Authentic action for both the individual and the community is only possible on the basis of philosophical reflection. But the object of such reflection cannot be accessible to traditional philosophy, he argues, as long as it models itself on science. In the “Letter on Humanism” Heidegger is disdainful of the attempts on the part of philosophers to justify what they do by aligning philosophical thinking with that of science. He writes:

Philosophy has been in the constant predicament of trying to justify itself before science. It believes it can do that most effectively by elevating itself to the rank of science. But such an effort is the abandonment of the essence of thinking. Such judgment may be compared to the procedure of trying to evaluate the essence and powers of a fish by seeing how long it can live on dry land.²⁵

Scientific standards are not appropriate for evaluating philosophical thinking. By the same token, philosophy cannot be judged by the immediate impact it has on the world. According to Heidegger, in order to be relevant to life and not overly technical, thinking does not need to be informed by an involvement in human affairs. Rather, by attending to its essential questions (for Heidegger this is the question of Being), philosophy will be in its element and thus will have a living significance.

Many other passages in the “Letter” confirm that Heidegger is critical of abstraction and technicality in philosophy. However, while until (and including) *Being and Time*, he insists that philosophy should concern itself with the finite realm of human existence

²² See Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger* (Albany: State University of New York Press, 1997).

²³ Arendt, *Life of the Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), Volume I, pp. 4-5.

²⁴ *Ibid.*, Volume I, p. 192. Since this claim seems quite evidently false on empirical grounds, we should probably take it as a normative statement.

²⁵ Heidegger, “Letter on Humanism,” p. 219.

(although not as subjective or individual existence), after the "turn" he speaks about in this "Letter," he shifts focus to the talk of Being rather than human beings. Heidegger passionately rejects all existentialist appropriations of his philosophy. The only properly philosophical question, he insists, is the question of what it means "to be." Everything else is merely a means to that end. How could this question, seemingly so abstract and detached from human concerns, have relevance for us?

Being and Time, for example, makes a sharp distinction between practical and properly philosophical (ontic and ontological) concerns and resists all questions of application. It is easy to see why existentialists (among others) would view *Being and Time* as a profoundly practical work in many ways. But, despite its apparent plausibility, the existentialist reading goes against Heidegger's intentions. He poses the crucial question in the "Letter":

If the thinking that ponders the truth of Being defines the essence of *humanitas* as ek-sistence from the latter's belongingness to Being, then does thinking remain only a theoretical representation of Being and of man; or can we obtain from such knowledge directives that can be readily applied to our active lives?²⁶

The answer is somewhat tentative and makes it clear that no practical directives are to be expected: "The thinking that ponders the truth of Being is neither theoretical nor practical. It comes to pass before this distinction. It has no result or effect."²⁷ Heidegger's kind of thinking will not be "readily applied to our lives," but it will nevertheless turn out to be essential for us.

Part 3. Ethics, Ontology, and Poetry

Heidegger believes that rules for human conduct are secondary to the truth of Being and are derived from them: "More essential than instituting rules is that man find the way to his abode in the truth of Being."²⁸ It is rather difficult to see what such statements can mean regarding the question of the relationship of the philosopher to the *polis* and regarding the connection of theory and practice. Sartre clearly states that the philosopher can no longer (from a moral standpoint, and especially because of the war that just ended) separate him- or herself from the affairs of the day; he or she cannot afford to engage in arguments with and be understood by only other philosophers. What is Heidegger's position on the matter?

We have seen that Heidegger does not think of philosophy as only an abstract discipline that is of little interest to the non-specialist. However, he is adamantly opposed to the kind of popularization that Sartre thinks is necessary. He claims, for example, that the popularity of philosophy is a bad indicator of our ability to think: "It is no evidence of any readiness to think that people show an interest in philosophy. On the contrary—preoccupation with philosophy more than anything else may give us the stubborn illusion that we are thinking just because we are incessantly philosophizing."²⁹ What is the role of philosophical thinking in our lives and what are its tasks? In the "Letter on Humanism," Heidegger keeps returning to the question of philosophy's relation to the life of people and states (as this question is necessitated by the position to which he is responding):

But now in what relation does the thinking of Being stand to theoretical and practical behavior? It exceeds all contemplation because it cares for the light in which a seeing, as *theoria*, can first live and move. Thinking attends to the clearing of Being in that it puts its

²⁶ *Ibid.*, p. 259.

²⁷ *Ibid.*, p. 259.

²⁸ *Ibid.*, p. 262.

²⁹ "What Calls for Thinking?" in *Basic Writings*, p. 371.

saying of Being into language as the home of ek-sistence. Thus thinking is a deed. But a deed that also surpasses all praxis. Thinking towers above action and production, not through the grandeur of its achievement and not as a consequence of its effect, but through the humbleness of its inconsequential accomplishment.³⁰

This humility is puzzling, but it seems to set criteria for assessing the value of thinking. On the one hand, he does not conceive of thinking as having real effects, it is beyond praxis and does not accomplish anything. On the other hand, Heidegger insists that thinking is essential for human beings—it provides something very important for our lives. Its accomplishment is inconsequential in the sense that it does not produce an immediately observable change in the world (recall Marx's demand that philosophers change the world). Nevertheless, it does create the very conditions for our various ways of being in the world.

Heidegger even goes so far as to say that thinking about the truth of Being is the original ethics. Of course ethics here does not mean anything resembling our common way of using the word. While Heidegger grants that his contemporaries find themselves in a difficult predicament from the standpoint of traditional "ethics," he does not believe that philosophers are therefore obligated to think about concrete ways of fixing the situation.

Should we not safeguard and secure the existing bonds even if they hold human beings together so tenuously and merely for the present? Certainly. But does this need ever release thought from the task of thinking what still remains principally to be thought and, as Being, prior to all beings, is their guarantor and their truth? Even further, can thinking refuse to think Being after the latter has lain hidden so long in oblivion but at the same time has made itself known in the present moment of world history by the uprooting of all beings?³¹

It appears that the thinker can take up the task of fixing the human condition when she or he has the time or the desire to do so, but this activity does not bear any intrinsic connection to genuine thinking. Could it be the case, however, that the "uprooting of all beings" is somehow a result of our failure to think Being and, if we manage to resolve the latter problem, the former will take care of itself? For Heidegger, the forgetting of Being makes itself known in the form of a historical crisis, so it may be reasonable to assume that the attempt to deal with this crisis must originate with thinking about what it means "to be."

Heidegger's discussion of technology provides an example of the connection between our theoretical relationship to Being and its everyday manifestations. According to Heidegger, technology is one of the greatest dangers we face in the modern world. At the same time, technology is "a form of truth" grounded in the tradition of metaphysics; therefore, in order to escape the threat we would need to overcome metaphysics.³² The overcoming of metaphysics is important not for the sake of progress of philosophy as an academic discipline, Heidegger insists, but as a means to "salvation" of mankind from the predicament in which it finds itself today. One would assume that an adequate description of this predicament would address actual disasters (such as war, for example), but Heidegger provides no such account. Instead, he believes his task is to restore genuine thinking to philosophy and not to pursue existential concerns. The idea here is that ethics cannot be treated as one of the branches of philosophy, but rather that the central task of the philosopher – thinking about Being – is at bottom an ethical task.³³

³⁰ "Letter on Humanism," p. 262.

³¹ *Ibid.*, p. 255.

³² *Ibid.*, p. 244.

³³ There are a number of interesting discussions of the relationship between ethics and ontology in Heidegger. Among others, see for example Jean-Luc Nancy, "Heidegger's 'Originary Ethics'" in Raffoul and Pettigrew, eds. *Heidegger and Practical Philosophy* (New York: SUNY Press, 2002). See also Lawrence J. Hatab, *Ethics and*

Heidegger believes that transformations of the world may result from the introduction of new paradigms of thinking rather than from direct involvement. Recall the contemplation/action dichotomy. Heidegger suggests neither that intellectuals must be directly involved in politics in order to have an impact on political life (we may be grateful for this suggestion given Heidegger's own forays into political life), nor that their work needs to be entirely removed from social concerns. A Sartrean type of engagement should not be required of philosophers because it would compromise the autonomy of their ideas. Instead of attempting to integrate philosophy and politics in this manner, the philosopher has to devote himself to *genuine thinking*. Such thinking is, by definition, transformational. Heidegger writes: "The history of Being sustains and defines every *condition et situation humaine*."³⁴ He insists throughout the text that the essence of thinking lies in the concern with the question of Being. Furthermore, he implies that the failure to achieve this essence has a direct impact on the *condition et situation humaine*. It is as though our social and individual lives were symptoms of the way Being manifests itself to our thinking. In order to cure the symptoms the cause must be addressed rather than the symptoms themselves. Structurally, thinking through contemporary problems philosophically can have the same impact as talking through traumatic experiences can have in psychoanalysis. As in the psychoanalytic setting, there are strict rules of form that must be obeyed in order for the experience to be effective. Thinking is an original kind of action that has the power to transform the way we live and even to "save" us from some of the most destructive possibilities of modern life.

Heidegger tries to explain why such genuine thinking is so rare today. We are unable to think properly, he argues, because the essence of thinking is obscured first and foremost by the fact that philosophical thinking is technical. "In order to experience the aforementioned essence of thinking purely, and that means at the same time to carry it through, we must first free ourselves from the technical interpretation of thinking. The beginnings of that interpretation reach back to Plato and Aristotle."³⁵ The freedom from the technical aspects of thinking, as well as the freedom from the technological interpretation of Being in general, may be achievable with the help of the poets, according to Heidegger. Poeticizing in its most general sense (as it refers to all arts) can provide the necessary corrective to our excessive submission to "technoscience."

Philosophy, according to Heidegger, should not attempt to be like science. Unlike science, properly philosophical knowledge cannot be "applied." While scientific knowledge can prove itself useful by being applied to technology or medicine, the relevance of philosophy can only be evaluated by more elusive criteria. If there is to be a connection made between the genuine philosophical thinking and human life, it is not to be found in the application of insights to behavior. Rather, according to Heidegger, philosophy can learn to negotiate between abstraction and particularity by means of both reflecting on artworks and appropriating certain techniques that are usually considered to belong to the artist, not the philosopher. By means of such a dialogue with art, philosophy may gain a greater sense of relevance and vitality.

Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000); Frederick A. Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Arleen B. Dallery and Charles E. Scott with P. Holley Roberts, eds., *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).

³⁴ *Ibid.*, p. 218.

³⁵ *Ibid.*, p. 221.

Heidegger does not, for the most part, directly connect the theory/practice question to the interpretation of art. What is more, he almost never comes out with a positive formulation of the “new” kind of thinking that comes to pass before the distinction between theory and practice. Only at the conclusion of the “Letter” do we come across a suggestion that the nature of this new kind of thinking can be better grasped in relation to art. Using the term “being-in-the-world” Heidegger reminds us of its use in *Being and Time* and compares it to the term “dwelling” that appears in a 1936 essay on Hölderlin. The reference to a verse from Hölderlin (“Full of merit, yet poetically, man dwells on the earth”) is “no[mere] adornment for a thinking that rescues itself from science by means of poetry.”³⁶ The recourse to Hölderlin is not simply an escape from the scientific model of philosophy. Rather, Heidegger sees something essential in the work of the poet that can help formulate a new form of thinking. In order to describe this kind of thinking that forms the foundation of both theory and practice, a further study of the connections between philosophy and art is required. I can do no more here than suggest a direction for such an inquiry.

Heidegger claims that the significance of the work of art for the thinker consists in the fact that truth “happens” in an artwork. This happening of truth allegedly carries the potential for transformation of the observer and his or her world. What Heidegger has in mind here is not primarily a transformation of the individual person experiencing the artwork, but rather a general transfiguration of our ways of thinking and of the world itself. Heidegger calls the proper reception of the work – preservation. He writes in “The Origin of the Work of Art”: “Preserving the work does not reduce people to their private experiences, but brings them into affiliation with the truth happening in the work... Most of all, knowledge in the manner of preserving is far removed from that merely aestheticising connoisseurship of the work’s formal aspects, its qualities and charms.”³⁷ The experience of art can create the distance necessary for a more authentic understanding of the world. Philosophical interpretations of artworks can be preparatory to other forms of philosophical reflection because they help us to overcome our habitual ways of relating to phenomena. Habit is as dangerous as it is indispensable. It can devour basic experiences, and the artist’s mirror may be able to rescue them for philosophical contemplation. Let us conclude with one illustration of this insight. Often, skepticism concerning the value of philosophy is founded on the apparent lack of connection between the concerns of philosophers and fundamentally human needs. Kafka gives voice to these skeptics in “On Parables”:

Many complain that the words of the wise are always merely parables and of no use in daily life, which is the only life we have. When the sage says: “Go over,” he does not mean that we should cross to some actual place, which we could do anyhow if the labor were worth it; he means some fabulous yonder, something unknown to us, something that he cannot designate more precisely either, and therefore cannot help us here in the very least. All these parables really set out to say merely that the incomprehensible is incomprehensible, and we know that already. But the cares we have to struggle with every day: that is a different matter.³⁸

A careful reading of Heidegger suggests, as I have demonstrated, that this lack of connection is only apparent. If we learn how to listen properly to “the words of the wise,” we may in fact find that they can be of great importance for “the only life we have.”

³⁶ *Ibid.*, p. 260.

³⁷ Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row Publishers, 1971), p. 68.

³⁸ Franz Kafka, “On Parables” translated by Willa and Edwin Muir in *The Complete Short Stories* (London: Vintage, 1999), p. 457.

Hans Stauffacher

Freie Universität Berlin

***Die Überwindung der Metaphysik
als Selbstüberwindung der Philosophie******Implikationen einer Gedankenfigur bei Rudolf Carnap und Martin Heidegger***

Die Rede vom Ende der Metaphysik zieht sich – mal dieses Ende als schon eingetretenes konstatierend, mal ein solches für die nähere oder fernere Zukunft erst prophezeiend, mal affirmativ fordernd, mal resigniert klagend – wie ein roter Faden durch die Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Kaum eine Gedankenfigur scheint die Philosophie und das Nachdenken über Philosophie in der jüngeren Vergangenheit so nachhaltig geprägt zu haben, wie diejenige vom Ende der Metaphysik. Kaum eine Beschreibung scheint das Gemeinsame der unterschiedlichen Strömungen, Schulen und Traditionen der gegenwärtigen Philosophie so treffend zu beschreiben, wie die von Jürgen Habermas geprägte Formel vom »nachmetaphysischen Denken«. – So selbstverständlich scheint sich das Ende der Metaphysik mittlerweile als notwendige Prämisse in die Philosophie eingeschrieben zu haben, daß der Vorwurf, auf Metaphysisches zu rekurrieren, oft schon zur vollständigen Disqualifizierung und Diskreditierung philosophischer Ansätze ausreicht, und daß auch und gerade diejenigen, die mit trotzigem Gestus betonen, immer noch – oder wieder – Metaphysik zu betreiben, die These nur zu bestätigen scheinen, daß sich die gegenwärtige Philosophie wesentlich im Hinblick auf das bestimmt, was Jean-François Lyotard als »Niedergang der großen Erzählungen« beschrieben hat.

Die nahezu unbeschränkte Universalisierbarkeit der These vom nachmetaphysischen Denken scheint freilich vor allem dadurch ermöglicht zu werden, daß die Rede vom Ende der Metaphysik im Allgemeinen und Unbestimmten verbleibt, denn es ist ja keineswegs so, daß so unterschiedliche philosophische Positionen wie etwa diejenigen von Richard Rorty, Jürgen Habermas, Jacques Derrida oder Gianni Vattimo, um nur einige wenige Beispiele zu nennen, alle über dasselbe sprechen, wenn sie vom Ende der Metaphysik sprechen. Die auf den ersten Blick so einleuchtende These, die Philosophie der Gegenwart lasse sich insgesamt als nachmetaphysisches Denken beschreiben, gerät so auf den zweiten Blick in den Verdacht, lediglich auf den weit verbreiteten Gebrauch einer Formel hinzuweisen, deren Allgemeinheit ans Floskelhafte grenzt. Doch obwohl sich tatsächlich kaum ein gemeinsamer Nenner finden läßt, unter dem sich die unterschiedlichen Gedanken subsumieren ließen, die sich mit der Formel vom Ende der Metaphysik verbinden, wäre diese Schlußfolgerung ebenso verkürzend wie die gegenläufige, daß diejenigen, die vom Ende der Metaphysik sprechen, damit auch alle dasselbe meinen. Denn das Gemeinsame, das trotz der unbestreitbaren Tatsache, daß sich für die Formel ›Ende der Metaphysik‹ kaum eine konsensfähige Definition angeben läßt, all die-

jenigen verbindet, die sich dieser Formel, sei es explizit oder auch nur implizit, bedienen, liegt in dem, was dabei zur Debatte steht: Die Bezugnahmen auf das mitunter sehr unterschiedlich verstandene und datierte Ende der Metaphysik stehen stets im Zeichen einer Verortung der eigenen philosophischen Position im Hinblick auf einen innerphilosophischen Referenzrahmen, der durch andere philosophische Entwürfe der Gegenwart und der Vergangenheit gegeben ist: Indem sie sich im Hinblick auf das Ende der Metaphysik verortet, legt die Philosophie Rechenschaft über sich selbst ab; wenn vom Ende der Metaphysik die Rede ist, dann steht die Philosophie selbst zur Debatte, dann werden die grundlegende Frage nach der Legitimation philosophischer Sätze und die damit aufs Engste verbundene Frage nach den Möglichkeiten und Aufgaben der Philosophie überhaupt gestellt. Der Frage der Philosophie nach sich selbst ist aber, wie es vielleicht mit dem größten Nachdruck Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* darstellt,¹ zwangsläufig eine philosophiegeschichtliche Dimension mit eingeschrieben, die im Hinblick auf die Rede vom Ende der Metaphysik in besonderer Weise virulent wird: Wenn vom Ende der Metaphysik die Rede ist, dann wird die selbstreflexive Frage nach der Philosophie, nach ihrem Wesen, nach ihrem Status im Gefüge der Wissenschaft, der Kultur und der Gesellschaft, nach ihrer Berechtigung und ihren Aufgaben so gestellt, daß die Antwort in Bezugnahme auf die Geschichte der Philosophie und mithin auf die Antworten gesucht wird, die in deren Verlauf auf eben jene Frage schon gegeben worden sind.

Wenn nun diese Frage von der Philosophie der Gegenwart aus gestellt wird, für die in besonderem Masse gilt, daß einerseits die selbstreflexive Frage nach dem eigenen philosophischen Tun ins Zentrum des philosophischen Denkens gerückt ist, und daß andererseits die Bezugnahme auf ein – zuweilen durch die Verknüpfung mit einer bestimmten Person oder einem bestimmten Ereignis der Philosophiegeschichte exakt datiertes, zuweilen bewußt in der Schwebe gehaltenes oder explizit nicht historisch gedachtes – Ende der Metaphysik als bevorzugtes Vehikel dieser Fragestellung fungiert, dann rücken, nahezu zwangsläufig zwei Philosophen ins Zentrum des Interesses, die in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts die Rede vom Ende der Metaphysik in einer aktivisch-aggressiven Formulierung, als »*Überwindung* der Metaphysik«, ins Zentrum ihrer jeweiligen philosophischen Projekte gerückt haben: Martin Heidegger und Rudolf Carnap – zwei Philosophen also, deren Philosophien sich, sowohl inhaltlich als auch vom grundlegenden Gestus des Philosophierens her, unterschiedlicher kaum präsentieren könnten, zwei Philosophen, die jeweils zu Vaterfiguren für philosophische Traditionen geworden sind, die sich heute kaum noch etwas zu sagen haben.

Als Rudolf Carnap 1931 in seinem wohl berühmtesten Aufsatz »*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*« die metaphysikkritischen Überzeugungen des Wiener Kreises auf den Punkt bringt, indem er die Behauptung aufstellt, daß »die vorgeblichen Sätze« der Metaphysik »gänzlich sinnlos« seien, und daß mit dieser Erkenntnis »eine radikale Überwindung der Metaphysik erreicht« sei,² führt er zur Illustration seiner These Beispielsätze aus Martin Heideggers programmatischer Freiburger Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« von 1929 an. Dafür, daß er gerade Heidegger als Beispiel wählt, obwohl er »ebensogut Stellen aus irgendeinem anderen der zahlreichen Metaphysiker der Gegenwart oder der Vergangenheit [hätte] entnehmen können«,

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in 20 Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Bd. 18, Frankfurt am Main 1971, 21.

² »*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*«, in: *Erkenntnis*, Bd. 2 (1931), 219-241, hier 220.

gibt Carnap zwei Gründe an: Zum einen eignen sich Heideggers Sätze besonders gut für seinen Zweck, zum anderen stammten sie »aus derjenigen metaphysischen Lehre, die gegenwärtig in Deutschland den stärksten Einfluß ausübt.«³ Nun versteht sich aber Heideggers Antrittsvorlesung selbst keineswegs als metaphysische Lehre. Vielmehr legt Heidegger mit »Was ist Metaphysik?«⁴ seinerseits den Entwurf einer Überwindung der Metaphysik vor, für den er dann 1943 im »Nachwort« zur vierten und 1949 in der »Einleitung« zur fünften Auflage,⁵ in denen er ansatzweise auf Carnaps Kritik eingeht, selbst explizit diese Formulierung – »Überwindung der Metaphysik« – verwendet, die er noch 1954 als Titel über eine Sammlung von Aufzeichnungen aus den Jahren 1936-1943 stellen sollte.⁶ Die Tatsache, daß Heidegger und Carnap zumindest zeitweise nicht nur diese gleiche Formulierung verwenden, sondern daß sie damit beide erklärtermaßen ein zentrales Anliegen ihrer jeweiligen philosophischen Projekte benennen, kann nun zwar deshalb nicht wirklich überraschen, weil, wie bereits angedeutet, die Rede vom Ende der Metaphysik, die hier in ihrer aktivisch-aggressiven Form geführt wird, nahezu ein Gemeinplatz der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist; sie fällt aber deshalb dennoch besonders ins Auge, weil mit »Überwindung der Metaphysik« bei Carnap und Heidegger offenbar Denkbewegungen benannt werden, die nicht nur sehr unterschiedlich, sondern geradezu gegenläufig sind: Das, was der eine als Überwindung vorschlägt, stellt für den jeweils anderen den Inbegriff des zu Überwindenden dar, und der eine sieht im jeweils anderen das Paradebeispiel eines Metaphysikers.

Angesichts der Unvereinbarkeit der Ansätze Carnaps und Heideggers, angesichts ihrer grundsätzlich unterschiedlichen, ja gegenläufigen Vorstellungen von den Aufgaben der Philosophie könnte man nun versucht sein, es als einigermaßen merkwürdigen philosophiegeschichtlichen Zufall abzutun, daß gerade diese beiden Vertreter so unterschiedlicher Philosophie- und Weltauffassungen sich derselben Formulierung bedienen. Oder, wenn nicht als Zufall, dann als Ausdruck der Beliebigkeit und Floskelhaftigkeit der Rede vom Ende (bzw. hier: von der *Überwindung*) der Metaphysik. Andererseits aber erscheint es gerade im Hinblick darauf, daß zum einen die unterschiedlichen Konzeptionen des Endes der Metaphysik die Philosophie der Gegenwart wesentlich bestimmen und daß solche Konzeptionen zum anderen kaum je ohne die – direkte oder indirekte – Bezugnahme zumindest auf eine dieser beiden Überwindungsgesten auszukommen scheinen, lohnenswert, die Zufälligkeit dieser auffallenden Übereinstimmung in Frage zu stellen.

In diesem Sinne soll im Folgenden zwar einerseits gezeigt werden, daß Carnap und Heidegger ihre jeweiligen philosophischen Grundlagenprojekte insofern im Hinblick auf dieselbe Ausgangslage konzipieren, als beide die bisherige Gestalt und Vorgehensweise der Philosophie, die sie als »Metaphysik« bezeichnen, nicht nur als unbefriedigend, sondern als grundsätzlich falsch empfinden, und daß sie die Gründe dafür beide in demselben grundlegenden Wesenszug der Philosophie finden. Andererseits aber sollen die radikalen Neukonzeptionen der Philosophie, die Heidegger und Carnap in Abgrenzung von der philosophischen Tradition anstreben, als das nebeneinander stehen ge-

³ Ebd., 229.

⁴ »Was ist Metaphysik?«, in: *Wegmarken*, hrsg. v. F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, 103-122

⁵ »Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«, in: *Wegmarken*, hrsg. v. F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, 303-312, hier 303, und »Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«, ebd., 365-383, hier 367f.

⁶ »Überwindung der Metaphysik«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart ¹⁰2004, 67-95, hier 67.

lassen werden, was sie sind: zwei mögliche Antworten auf ein gemeinsames Problem, die nicht nur grundlegende Unterschiede aufweisen, sondern deren eine sich als das radikale Gegenteil der anderen erweist. Dabei kann es nicht um den Versuch gehen, die jeweiligen Denkwege in ihrer Gesamtheit darzustellen und zu interpretieren, und es soll auch nicht die direkte Kontroverse zwischen Heidegger und Carnap im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen, obwohl diese die hier darzustellenden Probleme erst ins Auge hat fallen lassen.⁷ Vielmehr sollen einige zentrale Bewegungen der jeweiligen Denkwege herausgegriffen werden, die einen Raum eröffnen sollen nicht nur für eine Antwort auf die Frage nach den Gründen dafür, daß beide die Formel ›Überwindung der Metaphysik‹ verwenden, sondern auch für ein selbstreflexives Fragen nach der Philosophie der Gegenwart, für die die Überwindungsversuche Carnaps und Heideggers paradigmatisch geworden sind und gewissermaßen als gegenüberliegende Pole von deren breitem Spektrum verstanden werden können. Dabei wird sich als besonders aufschlußreich die Tatsache erweisen, daß weder Carnap noch Heidegger bei ihrem ersten Versuch stehen bleiben, in der Überwindung einen Umgang mit dem Problem der Metaphysik zu finden, da dieser sich jeweils, einerseits im Hinblick auf Implikationen des Problems selbst, und andererseits im Hinblick auf die Grundprämissen der jeweiligen philosophischen Projekte, als nicht durchführbar erweist, daß deshalb beider Ansätze Revisionen erfahren, die das Problem der Metaphysik zum einen zunehmend zu einem Problem der Sprache werden lassen, und das Denken beider zum anderen an die – man könnte sagen: gegenüberliegenden – Grenzen der Philosophie, oder sogar über diese hinaus führen.

1. Die Metaphysik als Problem

Angesichts dessen, daß Heidegger und Carnap beide den jeweils anderen bezichtigen, eine metaphysische Lehre zu vertreten, die sie selbst schon überwunden oder zumindest grundsätzlich in Frage gestellt zu haben glauben, drängt sich die Frage auf, ob die erstaunliche Tatsache, daß sie beide von ›Überwindung der Metaphysik‹ sprechen, obwohl sie damit doch sehr Unterschiedliches meinen, nicht einfach darauf zurückzuführen sei, daß der Begriff ›Metaphysik‹ alles andere als klar definiert ist. Dies umso mehr, als die Geschichte dieses Begriffs schon mit einem definitorischen Problem ihren Anfang nimmt, das in der Legende um dessen bibliothekarischen Ursprung seinen Niederschlag findet. Doch gerade in dieser Schwierigkeit der Definition könnte ein Schlüssel zum Verständnis der strukturellen Parallelen und inhaltlichen Gemeinsamkeiten der Überwindungsprojekte Carnaps und Heideggers liegen.

Diejenige Wissenschaft, die von Aristoteles als πρώτη φιλοσοφία, als θεολογική oder schlicht als σοφία bezeichnet und als diejenige Wissenschaft konzipiert worden war, die insofern allgemeiner ist als alle Einzelwissenschaften und diese umgreift, als

⁷ Angesichts der erstaunlichen Tatsache, daß die Rede von der ›Überwindung der Metaphysik‹ in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts unabhängig voneinander mehr oder weniger gleichzeitig an zwei Orten auftritt, die zwar geographisch nicht allzu weit voneinander entfernt sind, die philosophisch und ideologisch aber Welten trennen, sind die Überwindungsversuche Carnaps und Heideggers bisher erstaunlich selten vergleichend thematisiert worden. Zu nennen sind im Wesentlichen nur Walter Schweidler, *Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie*, Stuttgart 1987, der sich im Rahmen seiner philosophiegeschichtlichen Untersuchung zur Rede von der Überwindung der Metaphysik ausführlich auch Carnap und Heidegger zuwendet, die er affirmativ in eine geschichtsphilosophische Linie stellt, die mit Descartes beginnt und mit Heidegger ihre Vollendung findet, und Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago 2000, der in der Konstellation Heidegger-Carnap eine Grundlage der Trennung in sog. analytische und kontinentale Philosophietraditionen ausmacht.

sie nach dem fragt, was diese immer schon voraussetzen,⁸ tut sich von Anbeginn an schwer damit, für das eigene Tun eine stimmige Bezeichnung zu finden. Obwohl – oder gerade weil – die πρώτη φιλοσοφία bei Aristoteles als die exakteste (ἀκριβέστατα) aller Wissenschaften eingeführt wird,⁹ bleibt unklar, womit sich diese erste Philosophie eigentlich zu befassen habe, ob sie in erster Linie als Wissenschaft vom Seienden insofern es seiend ist (τὸ ὄν ἢ ὅν), oder als θεολογική, als Wissenschaft von der ersten (göttlichen) Ursache alles Seienden, zu verstehen sei oder aber ob, und wenn ja wie, diese beiden Bereiche in eins fallen. Die Geschichte der Metaphysik als wissenschaftlicher oder philosophischer Disziplin beginnt bei Aristoteles mit dem Anspruch, eine Universalwissenschaft zu begründen, die alle Gebiete der Erkenntnis, alle Wissenschaften umgreift, indem sie nach dem aller Allgemeinsten fragt: »διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον«. ¹⁰ Gleichursprünglich mit diesem Anspruch erscheint aber auch die Schwierigkeit, Wesen und Aufgaben dieser Universalwissenschaft genau zu bestimmen. Als Aristoteles die πρώτη φιλοσοφία als gesuchte Wissenschaft einführt stellt er als grundlegende Schwierigkeit fest: »τὸ δ' ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς«. ¹¹ Die Bedeutung des Verbums εἶναι und seines substantivierten Partizips τὸ ὄν, läßt sich deshalb nicht eindeutig angeben, weil die Rede vom Sein univok ist, weil mit ihr verschiedenes bezeichnet wird, das sich nicht vereinheitlichen läßt. Doch obwohl er ihm dadurch zu entgehen sucht, daß er die Pluralität der Seinsbegriffe als Kategorien stehen läßt, die nicht auf einen einheitlichen Seinsbegriff zurückführbar sind, ¹² entkommt auch Aristoteles selbst dem Problem der Univozität letztlich nicht, denn neben der mittels der Kategorien angegangenen Frage nach dem, was das Seiende im Allgemeinen ausmache, bleibt die Frage nach dem ersten Seienden stehen, und diese beiden Fragen in eine Einheit zu bringen, ist Aristoteles trotz aller Bemühungen nicht in der Lage. So gilt »λέγεται μὲν πολλαχῶς« bei Aristoteles nicht nur für den Gegenstand, das Seiende, sondern auch für die diesen behandelnde gesuchte Wissenschaft selbst. Der Legende nach, und darin könnte diese sprechender für die Geschichte der Metaphysik nicht sein, wird dem Problem, einen Namen für die allgemeinste aller Wissenschaften zu finden, begegnet, indem »Metaphysik« negativ definiert wird, d.h., in Abgrenzung zu dem, was sie nicht ist: Metaphysik ist das, was nicht Physik ist, oder einfach diejenige Wissenschaft, deren Texte hinter (μετά) denjenigen der Physik stehen. Doch auch jenseits der Legende, erweist sich die Vorsilbe μετά- als sprechend, denn nicht nur zeigt sich in ihr die Grundbewegung der Metaphysik, das Immer-weiter-hinter-die-Dinge-Zurückfragen, das auf ein Ankommen in einem letzten Grund angelegt ist, sondern damit auch ihr Grundproblem: Ein letzter Grund oder eine erste Ursache, die ἀρχή, das *principium*, läßt sich nicht widerspruchsfrei denken.

Wenn auch stets umstritten bleiben sollte, worin diese allgemeinste aller Wissenschaften, die nach dem fragt, was dem Seienden als solchem zukommt, oder nach dem, was dieses Seiende erst zum Seienden macht, denn nun eigentlich genau zu bestehen habe und wie sie sich zu den verwandten Disziplinen Ontologie und Theologie verhalte, so wird dieser problematischen Beschäftigung mit dem aller Allgemeinsten doch bis ins 18. Jahrhundert hinein der Status einer philosophischen Disziplin zugebilligt, den Aristoteles ihr zugedacht hatte. Die Selbstverständlichkeit, mit der etwa noch Christian

⁸ Vgl. Aristot. Met. A.1, 982a 4ff., A.1, 982a 21ff. und A.1, 982b 7ff.

⁹ Aristot. Met. A.1, 982a 25ff.

¹⁰ Aristot. Met. G.1, 1003a 31f.

¹¹ Aristot. Met. G.1, 1003a 33.

¹² Vgl. Aristot. Met. Z.2.

Wolff der Metaphysik, die er in *Ontologia sive Philosophia prima*, *Cosmologia generalis*, *Pneumatologia* und *Theologia naturalis* unterteilt, einen entscheidenden und hervorgehobenen Platz im Gefüge der wissenschaftlichen bzw. philosophischen Disziplinen einräumt, kann aus der Perspektive der Philosophie der Gegenwart kaum noch als etwas anderes als ein Ausdruck einer längst verlorenen philosophischen Unschuld oder – je nach Perspektive – einer längst überwundenen Fehlentwicklung der Philosophie erscheinen; denn die Metaphysik ist seither, das zeigen nicht zuletzt die Überwindungsgesten von Carnap und Heidegger, insofern zum Problem geworden, als nicht mehr bloß in Frage steht, wie man sie zu betreiben habe, sondern ob man dies legitimerweise überhaupt könne. Es ist kein neues Problem, das die Philosophie der Neuzeit an der Metaphysik erkennt, und das sie dazu führt, deren Ende zu verkünden, oder deren Überwindung zu fordern; es ist die alte Frage, die seit Aristoteles virulent war und die Geschichte des Begriffs ›Metaphysik‹ zu einer Geschichte des Streits um das richtige Verständnis dieses Begriffs gemacht hat, die nun zur Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik überhaupt radikalisiert wird. Die Metaphysik konnte von Anbeginn an deshalb nicht einfach eine Wissenschaft oder eine philosophische Disziplin unter anderen sein, weil sie ihrem Anspruch nach ja alle diese Disziplinen umgreifen und nicht nur ergänzend neben ihnen, sondern einheitsstiftend über ihnen stehen soll – und aufgrund dieses Anspruchs wird der Streit um das richtige Verständnis von ›Metaphysik‹ zum Streit um die Philosophie selbst. Wenn in einem Philosophielexikon des 20. Jahrhunderts konstatiert wird, daß »[a]lmost everything in metaphysics is controversial, and it is therefore not surprising that there is little agreement among those who call themselves metaphysicians about what precisely it is that they are attempting«,¹³ dann wird damit zwar einerseits eine offenbar für die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie zutreffende Diagnose ausgesprochen, die sich im Konsens nicht nur mit Descartes oder Hume und mit Kant oder Hegel weiß, die sich über den endlosen Streit der Philosophen empören, sondern eigentlich schon mit Aristoteles, und dann auch mit Wittgenstein und mit Husserl, mit Carnap und mit Heidegger. Andererseits aber geht diese Diagnose an der Spezifik der gegenwärtigen Problemlage deshalb vorbei, weil, spätestens seit Kant, die Geschichte der Philosophie nicht mehr von philosophischen Systemen und Entwürfen geprägt wird, die sich selbst als ›metaphysisch‹ oder als ›Metaphysik‹ bezeichnen, sondern von solchen, die als ›Metaphysik‹ dasjenige benennen, von dem sie sich abgrenzen wollen. Wenn heute von ›Metaphysik‹ die Rede ist, dann – von den wenigen Ausnahmen abgesehen, die jede Regel bestätigen – immer im Kontext einer Kritik an der Metaphysik oder zumindest am metaphysischen Charakter einer bestimmten philosophischen Position. ›Metaphysik‹ ist seit langem schon zu einer geradezu pejorativen Zuschreibung geworden, zu einem Wort, vor dem, wie schon Hegel bemerkte, »jeder mehr oder minder wie vor einem mit der Pest Behafteten davonläuft«. ¹⁴ Mit dem Schlagwort ›Metaphysik‹, dies wird schon bei einem oberflächlichen Durchgang durch dessen Verwendungsgeschichte deutlich, wird spätestens seit Kant global etwas kritisiert, was als grundlegende Fehlentwicklung der Philosophie verstanden wird.

Als sich Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* daran macht, »die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt« zu treffen und eine

¹³ W.H. Walsh, s.v. »metaphysics, nature of«, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Paul Edwards, Bd. 5, New York/London 1967, 300-307, hier 300.

¹⁴ G.W.F. Hegel, »Wer denkt abstrakt?«, in: *Werke in 20 Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer/K.M. Michel, Bd. 2, Frankfurt am Main 1970, 575-581, hier 575.

»Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Gränzen derselben, alles aber aus Principien« in Angriff zu nehmen,¹⁵ tut er dies nicht in der Absicht, das Ende der Metaphysik herbeizuführen oder diese zu überwinden, vielmehr geht es ihm um deren »Wiedergeburt vermittelt einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft«. ¹⁶ Daß die Metaphysik grundlegend umzugestalten sei, ergibt sich für Kant daraus, daß diese zwar einerseits einer »Naturanlage (metaphysica naturalis)« des Menschen entspreche und »die menschliche Vernunft« zu ihr »durch eigenes Bedürfnis getrieben« werde, daß aber andererseits »ihr bisheriger schlechter Fortgang, [...] weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sei wirklich vorhanden, einen jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen« müsse.¹⁷ Daß der »bisherige Fortgang der Metaphysik« unbefriedigend sei, stellt Kant im Vergleich mit der Logik und der Mathematik, die »ihren sicheren Gang schon seit den ältesten Zeiten her gegangen«, sei und der Naturwissenschaft fest, bei der es »weit langsamer zu[ging], bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf«. Im Unterschied zu diesen sei der Metaphysik »das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen«. ¹⁸ Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, die Lösung des Problems der Metaphysik über eine Angleichung an die Methoden der Wissenschaften zu suchen, »das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vor[zu]nehmen«, das heißt, sich »mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinauszuwagen« da »die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenzen hinauswagt, in der That nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen.¹⁹

Dem Bedürfnis, über das empirisch Erforschbare hinauszudenken, das er dem Menschen attestiert, versucht Kant gerade dadurch zu entsprechen, daß er sich vornimmt, die Grenzen der spekulativen Vernunft und mithin die Grenzen der Metaphysik klar zu ziehen und die Metaphysik dadurch zur Wissenschaft zu machen. Denn dem metaphysischen Bedürfnis steht offenbar ein Problem im Weg, das, wenn es nicht von den empirischen Wissenschaften ausgeht, so doch von diesen vor Augen geführt wird: Über das empirisch Erforschbare hinaus oder hinter dieses zurück nach dessen ersten Ursachen und letzten Gründen zu fragen, war schon seit den Anfängen der Metaphysik deren Absicht gewesen. Zum Zweck dieses Fragens hat Aristoteles die Metaphysik als eine Wissenschaft ins Leben gerufen, die durchaus auch den Anspruch hat, Antworten auf diese Fragen zu geben, die den Status wahrer Aussagen haben. Gerade die Frage nach ihrer Wissenschaftlichkeit ist nun aber bei Kant zu einem Problem geworden, das die Metaphysik grundsätzlich in Frage stellt. Die empirischen Wissenschaften haben sich im Zuge ihrer Entwicklung aus dem Gefüge der Philosophie, deren Teil sie bei Aristoteles ebenso wie die Metaphysik waren, hinausbewegt und sich auf der Grundlage von empirisch oder logisch überprüfbaren Beweisführungen konstituiert. Der Anspruch auf

¹⁵ KrV A, Vorrede, XII. Kant wird zitiert nach der *Akademieausgabe: Gesammelte Schriften hrsg. v. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften* [AA], Berlin 1902ff, die *Kritik der reinen Vernunft* als KrV nach der Paginierung der 1. Aufl. von 1781 [A], bzw. der 2. Aufl. von 1787 [B].

¹⁶ AA IV, 367 (*Prolegomena*).

¹⁷ KrV B, 21.

¹⁸ KrV B, Vorrede, VIIIff.

¹⁹ Ebd. XXIIff.

überprüfbare Beweisführung, der von den Wissenschaften vorgeführt wird und der sich für Kant etwa in der Mechanik Newtons manifestiert, steht nun als ein Bedürfnis eigenen Rechts dem metaphysischen Bedürfnis gegenüber. Aussagen über die letzten Gründe und ersten Ursachen, wie sie die Metaphysik seit Aristoteles immer wieder neu gemacht hat, stehen jetzt angesichts der Beweisbarkeit wissenschaftlicher Thesen als einfache Behauptungen da, die nicht wie die Thesen der Wissenschaften in überprüfbaren Verfahren beweisbar sind, obwohl ihr Wahrheitsanspruch insofern über denjenigen der Wissenschaften noch hinausgeht, als die Metaphysik sich ja mit dem zu beschäftigen hat, was diese immer schon voraussetzen. Kant will nun angesichts der von den Wissenschaften her erhobenen Forderung der Beweisbarkeit auch metaphysischer Postulate aber den Bereich des nicht empirisch Erforschbaren nicht einfach so aufgeben, sondern versucht, wenigstens einen begrenzten Teilbereich dessen, was zuvor etwa die Wolffsche Metaphysik umfaßt hatte, dadurch zu retten – oder, wie er meint, überhaupt erst zu ermöglichen –, daß er aus einer Analyse der menschlichen Erkenntnis, der »Kritik der Vernunft«, heraus das Gebäude einer wissenschaftlichen Metaphysik aus logischen Deduktionen errichtet. Der Begriff »Metaphysik« erfährt dabei eine entscheidende Bedeutungsverschiebung gegenüber dem, was er bis anhin bedeutet hatte: Zum einen wird als »Metaphysik« von Kant weiterhin diejenige philosophische Disziplin benannt, die sich in Teilgebiete wie Ontologie, Theologie, Kosmologie und Pneumatologie aufteilen läßt und sich mit den Fragen befaßt, die letztlich schon von Aristoteles vorgegeben worden waren, mit den Fragen nach den ersten Ursachen und den letzten Gründen. In dieser Bedeutung bekommt »Metaphysik« durchaus auch einen negativen Beiklang, da diese Disziplin ja bisher vor allem ein »Kampfplatz« von »endlosen Streitigkeiten«²⁰ gewesen sei. – Metaphysik »ohne vorangehende Kritik« nennt Kant »Dogmatismus«.²¹ Zum anderen aber wird der Begriff »Metaphysik« im Rahmen von Kants Grundlagenprojekt zum Namen für die rein theoretische Metaebene, die nicht nur als »Metaphysik der Natur« die theoretischen Grundlagen jeder Naturwissenschaft zu klären hat, sondern die auch als »Metaphysik der Sitten« gerade dann der praktischen Anthropologie bzw. der Ethik vorangestellt werden muß, wenn man davon ausgeht, »daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre«.²²

Der Begriff »Metaphysik« ist so mit und nach Kant zum Namen geworden für ein Grundproblem der Philosophie überhaupt – oder, genauer gefaßt, für das Sich-selbst-zum-Problem-Werden der Philosophie. »Metaphysik« hatte seit jeher denjenigen Bereich der Philosophie bezeichnet, der über das empirische Gebiet der Physik hinaus bzw. hinter diesen zurück fragt. Nun, da die Wissenschaften sich von der Philosophie emanzipiert und sich aufgrund von logischen und empirischen Beweisketten konstituiert haben bezeichnet der Begriff »Metaphysik« insofern das Philosophische an der Philosophie, als er zum Namen wird für alle Formen der Erkenntnissuche, die sich von denjenigen der Wissenschaften dadurch unterscheiden, daß sie über den Bereich des empirisch und logisch Erforsch und Beweisbaren hinausgreifen. Zwar besteht die Disziplin Metaphysik – im Wesentlichen als Ontologie – weiter, doch von »metaphysischer« Argumentation ist nun auch in den anderen philosophischen Disziplinen, der Ästhetik etwa oder der Ethik,

²⁰ KrV A, Vorrede, VIII.

²¹ KrV B, Vorrede, XXXIVf.

²² Vgl. AA IV, 388 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede).

die Rede, in denen man in der Nachfolge Kants bis heute zwischen empirischer und nichtempirischer Argumentation unterscheidet. Der Vorwurf, Metaphysik zu betreiben, der heute vor dem Hintergrund des gemeinhin nahezu stillschweigend vorausgesetzten Endes der Metaphysik jede Argumentation trifft, die über den empirisch erforschbaren Beweis hinausgreift, ob nun die Willensfreiheit gegen die Ergebnisse der neurologischen Forschung verteidigt, ästhetische Qualitäten eines Kunstwerks jenseits rein subjektiver und potentiell meßbarer ästhetischer Erfahrung geltend gemacht oder in gut aristotelischer Tradition nach den Eigenschaften gefragt wird, die einem Seienden als solchem zukommen, entspricht insofern einem Generalverdacht der Philosophie gegen sich selbst, als damit ein grundlegender Zwiespalt angesprochen wird, der für das »nachmetaphysische Denken«, als das sich die Philosophie der Gegenwart versteht, wesentlich geworden ist: Die Philosophie hat sich einerseits den Grundsatz auferlegt, wie die Wissenschaften ihre Thesen nach intersubjektiv überprüfbaren Verfahren belegen können zu müssen, andererseits ist und bleibt ihr Arbeitsgebiet gerade dasjenige, was über den Bereich der Wissenschaften hinausreicht, wobei weiterhin aber durchaus auch beansprucht wird, die Grundlagen dieser Wissenschaften zu erforschen. Daß die Selbstverständlichkeit, mit der Kant noch von letztgültig beweisbaren Erkenntnissen und Fortschritten der Wissenschaften ausging, mittlerweile überholt erscheint, nachdem etwa die Newtonsche Mechanik durch die Einsteinsche Relativitätstheorie und die Quantenmechanik relativiert worden ist, und nachdem auch im Feld der Logik, die Kant als seit Aristoteles im Wesentlichen unverändert gültig ansah, und im Feld der Mathematik in den letzten beiden Jahrhunderten gravierende Umwälzungen stattgefunden haben; daß also die von den Wissenschaften in die Philosophie übertragene Forderung nach gültiger Beweisführung auch für die Wissenschaften selbst zum Problem geworden ist, entschärft das Problem der Philosophie, das seit Kant mehr und mehr den Namen »Metaphysik« trägt, keineswegs. Die uneinlösbar erscheinende Forderung nach Beweisbarkeit metaphysischer Aussagen bleibt deshalb bestehen, weil sie zwar im Vergleich mit den Wissenschaften als Problem erst deutlich geworden ist, im Grunde aber der Metaphysik seit jeher mit eingeschrieben ist. Wenn Aristoteles seine *Metaphysik* mit dem Satz beginnen läßt, »πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει«, ²³ dann kann mit »εἰδέναι« nicht ein Konglomerat von unbewiesenen Behauptungen gemeint sein, sondern nur wahres Wissen, denn »ὁρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας« ²⁴ – Wahrheit aber ist auch bei Aristoteles schon an Beweisbarkeit gebunden. ²⁵ Die Wissenschaften haben Kant und der Philosophie der Neuzeit das Bedürfnis nach Beweisbarkeit vor Augen geführt – wenn dieses nun nicht einmal mehr für den Bereich dieser Wissenschaften selbst erfüllbar scheint, dann ist auch der sichere empirische Grund weggebrochen, von dem aus man sich in den unsicheren metaphysisch-nichtempirischen Bereich hätte vorwagen können.

Wenn nun auch die Geschichte der Metaphysik und ihres proklamierten Endes, die hier ausgehend von Aristoteles und Kant erzählt wurde, nur eine von vielen möglichen Erzählungen ist, die alle mit demselben Recht – oder Unrecht – von sich behaupten können, die Geschichte der Metaphysik dargestellt zu haben, wenn man sie auch als Geschichte des Autoritätsverlusts der christlichen Theologie erzählen könnte, oder, wie

²³ Aristot. Met. A.1, 980a 21.

²⁴ Aristot. Met. a.1, 933b 19f.

²⁵ Vgl. Aristot. Met. G.7, 1011b 25ff.

Kant selbst es tut, es uns heute aber die Einsicht in die »Dialektik der Aufklärung« verbietet, als Geschichte des »Ausgang[s] des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit«,²⁶ und wenn folglich dieselbe Einschränkung auch für die These gilt, »Metaphysik« sei in der Neuzeit als Name für das Grundproblem der Philosophie zu verstehen, das aus der Kollision eines universellen Wahrheitsanspruchs mit einer uneinlösbaren Beweislast resultiert, und diese These somit nichts anderes als eine heuristische Hilfskonstruktion sein kann, so eröffnet diese doch eine Perspektive, die es erlaubt, die auf den ersten Blick so unterschiedlichen Überwindungsprojekte Carnaps und Heideggers in einen gemeinsamen größeren Kontext zu stellen.

2. Überwindung durch Logik. Carnap I

In einer kleinen Parabel, die Rudolf Carnap in seiner Abhandlung *Scheinprobleme in der Philosophie* von 1928 erzählt, kommen seine metaphysikkritische Grundhaltung und ihre Beweggründe in verdichteter Form zum Ausdruck: Zwei Geographen, ein Realist und ein Idealist, werden nach Afrika geschickt um zu überprüfen, ob ein bisher nur aus Legenden bekannter Berg tatsächlich existiere. Sie kommen zu einem übereinstimmenden Ergebnis und »[i]n allen empirischen Fragen herrscht Einigkeit.« Sobald die beiden Geographen aber anfangen, als Philosophen über den gefundenen Berg zu sprechen, ist es mit der Einigkeit vorbei. Die philosophischen Thesen stehen sich unvermittelt gegenüber, und der Streit läßt sich deswegen nicht beilegen, weil keiner der beiden seine Position mit einer empirischen Beobachtung oder einem Experiment belegen kann.²⁷ Carnaps radikal kritische Einstellung gegenüber dem, was er als Metaphysik bezeichnet und als »im strengen Sinn sinnlos« ablehnt, also gegenüber dem Großteil dessen, was man gemeinhin unter Philosophie verstand und wohl immer noch versteht, ist, wie Carnap selbst verschiedentlich deutlich macht, nicht Resultat seiner philosophischen Arbeit, sondern geht dieser als Grundprämisse voraus. Es ist die Idee des Fortschritts, die ihn dazu treibt, nach einer neuen Art des Philosophierens zu suchen und diese in Anlehnung an die Methoden der empirischen Wissenschaften zu finden. Dem beeindruckend schnellen Fortschritt, den Carnap für die empirischen Wissenschaften, aber auch für die logisch-mathematischen Disziplinen und sogar für die historischen Wissenschaften konstatiert, steht in seinen Augen im Bereich der Philosophie die Abwesenheit jeden Fortschritts gegenüber.²⁸ Die Geschichte der Philosophie präsentiert sich Carnap als Nacheinander und Nebeneinander von unterschiedlichen philosophischen Systemen, die im Widerspruch zueinander stehen und sich oft gegenseitig bekämpfen, Systemen, die meist eng an die Persönlichkeit eines Einzelnen oder an eine bestimmte Schule gebunden sind. Der Streit zwischen den unterschiedlichen philosophischen Systemen könne dabei deshalb nie beigelegt werden und ein fortschreitendes Aufbauen auf den Resultaten der jeweiligen Vorgänger sei deshalb nicht möglich, weil sich die traditionelle Philosophie auf Einsichten berufe, die nicht empirisch und den »Einzelwissenschaften« überlegen sein sollen. Die Möglichkeit des Fortschritts in den »Einzelwissenschaften« beruhe demgegenüber gerade darauf, daß deren Aussagen entweder logisch oder durch empirische Beobachtungen intersubjektiv überprüft und bestätigt werden können, was eine

²⁶ AA VIII, 35 (*Was ist Aufklärung?*).

²⁷ *Scheinprobleme in der Philosophie*. *Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, hrsg. v. G. Patzig, Frankfurt am Main 1966, 62ff.

²⁸ Vgl. z. B. *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1998 (Nachdr. der 1. Aufl., Berlin 1928), Vorw. zur ersten Aufl. XIIIff.

Zusammenarbeit vieler Wissenschaftler und die fortschreitende Weiterentwicklung der Ergebnisse über Generationen hinweg ermögliche. Da solche Überprüfungsmöglichkeiten im Bereich der Philosophie nicht gegeben sind, drängt sich für ihn der Gedanke auf, daß durch die Übernahme von Methoden der »Einzelwissenschaften« auch im Bereich der Philosophie Fortschritt im Sinne einer intersubjektiv kontrollierbaren und stetig wachsenden Erkenntnis möglich sein könnte. Eine solche Neubestimmung der Philosophie aber hat notwendigerweise zur Folge, daß alle mit logischen oder empirischen Mitteln nicht überprüfbaren Behauptungen aus der Philosophie verbannt werden müssen und nur noch logische und empirische Aussagen – also die Aussagen der »Einzelwissenschaften« und nur diese – als Objekt philosophischen Nachdenkens in Betracht kommen. Die Überzeugung, daß alles Wissen und aller Fortschritt von den »Einzelwissenschaften« ausgehe und nicht von der in Widersprüchen und unbeweisbaren Postulaten gefangenen traditionellen Philosophie, bildet die zentrale Grundlage der »Wissenschaftlichen Weltauffassung«, die Carnap als einzig legitimen Modus der Philosophie propagiert, und von der es im Schlußsatz des von ihm zusammen mit Hans Hahn und Otto Neurath verfaßten gleichnamigen Manifests des Wiener Kreises heißt: »Die wissenschaftliche Weltauffassung dient dem Leben und das Leben nimmt sie auf.«²⁹ Eine solche wissenschaftliche Philosophie kann über kein spezifisch philosophisches Arbeitsgebiet mehr verfügen, sie soll, darin stimmt Carnap mit Wittgenstein überein, nur noch der »logische[n] Klärung von Gedanken« dienen und zwar von durch die Naturwissenschaften formulierten Gedanken. Als einziger Inhalt und einzige Aufgabe der Philosophie wird die Wissenschaftslogik bestimmt, was ihr eine von den empirischen Wissenschaften übernommene Arbeitsweise ermöglichen und den Fortschritt garantieren soll. Diese ausschließlich an den »Einzelwissenschaften« orientierte philosophische Grundhaltung geht mit Wittgenstein davon aus, daß »[d]ie Gesamtheit der wahren Sätze [...] die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften)« sei, daß also die Naturwissenschaften nicht nur die einzige, sondern auch die für alle denkbaren rationalen Probleme umfassende Quelle darstellten.³⁰

Aus der alten schon von Hume vorgetragenen und für Carnaps gesamtes Werk gültigen szientistischen Grundüberzeugung, daß die Sinneswahrnehmungen – bzw. das in ihnen unmittelbar Gegebene – als einzige Quelle von Erkenntnis und Wissen zu betrachten seien, ergibt sich notwendigerweise die Forderung, alle Begriffe, die man als Wissenschaftler oder Philosoph verwendet, auf diese Grundlage zurückführen zu können. Ausgerüstet mit einem logischen Instrumentarium, das auf der grundlegenden Erneuerung der (mathematischen) Logik durch Russell, Whitehead und Frege basiert, macht sich Carnap in seinem frühen Hauptwerk *Der logische Aufbau der Welt* daran, diese Forderung – als erster, wie er betont – tatsächlich umzusetzen und das alte szientistisch-positivistische Programm systematisch auszuführen.³¹ Dazu soll ein »Konstitutionssystem der Begriffe« aufgestellt werden, in welchem die Begriffe »aus gewissen Grundbegriffen stufenweise abgeleitet, bzw. »konstituiert« werden, so daß sich ein Stammbaum der Begriffe ergibt, in dem jeder Begriff seinen bestimmten Platz findet.«³² Als Konstitution eines Begriffes wird dabei der Aufweis einer Definition oder einer Definitionskette verstanden, die zur Bestimmung des zu konstituierenden Begriffes aus-

²⁹ *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Wien 1929, 30.

³⁰ Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main ¹²1999, 32.

³¹ *Der logische Aufbau der Welt*, Vorw. zur zweiten Aufl. von 1961, XVIII.

³² Ebd., I.

schließlich solche Begriffe verwendet, die sich unmittelbar auf das durch Sinneswahrnehmung Gegebene beziehen.³³ Die Konstruktion eines Begriffssystems, in welchem alle Begriffe in dieser Weise konstituiert werden können, würde es möglich machen, alle wissenschaftlichen Aussagen unter Rückgriff auf empirische Daten entweder zu verifizieren oder zu falsifizieren – womit schließlich bewiesen wäre, daß es nicht nötig ist, andere Quellen der Erkenntnis neben der unmittelbaren Sinneserfahrung beizuziehen. Als das in der Erfahrung unmittelbar Gegebene, von dem aus das Konstitutionssystem aller Begriffe aufgebaut werden soll, nimmt Carnap etwas an, was er als »Elementarerlebnisse« bezeichnet, also das Erleben einer geschlossenen Einheit von unauflösbar verbundenen Wahrnehmungen, Gefühlen, Gedanken etc. Diese »Elementarerlebnisse« lassen sich aber nicht isoliert betrachten, da sie in stetiger Folge einen »Erlebnisstrom« bilden, der als Grundlage für die Konstitution des Begriffssystems angenommen wird.³⁴ Dem Problem, daß die »Elementarerlebnisse«, auf die das Konstitutionssystem gegründet werden soll, grundsätzlich nur subjektiv erlebbar, nicht aber mitteilbar und damit objektivierbar sind, wird in *Der logische Aufbau der Welt* begegnet, indem alle wissenschaftlichen Aussagen als reine Strukturaussagen aufgefaßt werden.³⁵ Strukturen, also Beziehungsverhältnisse zwischen einzelnen Elementen eines Systems, seien objektiv mitteilbar und erfüllten somit die Anforderungen einer Wissenschaft.³⁶ Der rein subjektive qualitative Inhalt des »Erlebnisstroms« bleibt folglich für das Konstitutionssystem irrelevant. Einzig eine bestimmte Struktur dieses »Erlebnisstromes«, eine grundlegende Relation zwischen dessen Elementen, wird zu seinem Aufbau herangezogen: die »Ähnlichkeitserinnerung«.³⁷ Auf dieser schmalen Grundlage soll dann der Entwurf eines allgemeinen Konstitutionssystems aufgerichtet und gezeigt werden, »welchen Wert ein solches System für die Klärung philosophischer Probleme hat«.³⁸

Das in *Der logische Aufbau der Welt* konzipierte Konstitutionssystem konnte aber, so sollte sich bald zeigen, noch nicht die Einlösung der Forderung nach einer letztgültigen Klärung aller in den Wissenschaften benutzten Begriffe bringen, da es eine entscheidende Lücke aufweist: Auf keiner Ebene des Konstitutionssystems wird die Basis des jeweils subjektiven »Erlebnisstroms« verlassen, sodaß grundsätzlich keine Informationen von außen in das System hineingelangen, sondern lediglich eine komplexe Umformung des jeweils subjektiv Erlebten stattfinden kann. Der Tatsache, daß diese solipsistische Grundlage den wissenschaftlichen – also auf intersubjektivität angelegten – Anspruch des gesamten Konstitutionssystems in Frage stellt und so Carnaps Projekt scheitern zu lassen droht, begegnet Carnap mit dem Konzept eines »methodischen Solipsismus«,³⁹ dem Eingeständnis also, daß die zugrunde gelegten »Elementarerlebnisse« nicht objektivierbar seien. Dieses wird zwar durch die These entschärft, die Aussagen der Wissenschaft seien als reine Strukturaussagen faßbar, die ihrerseits aber dadurch fraglich wird, daß zwar solche Strukturaussagen ausschließlich formale Zeichen enthalten dürfen, die Grundrelation aber, auf der Carnap sein Konstitutionssystem aufbaut, die »Ähnlichkeitserinnerung«, sich nicht formalisieren läßt, sondern letztlich doch nur sub-

³³ Vgl. Ebd., 2f., und 46ff.

³⁴ Ebd., 91ff. Vgl. außerdem 150ff.

³⁵ Ebd., 20f. Vgl. außerdem 204ff.

³⁶ Ebd., 11ff.

³⁷ Ebd., 110f., 147f. und 150ff.

³⁸ Ebd., 211.

³⁹ Ebd., 84ff.

ektiv im »Erlebnisstrom« erfaßbar ist.⁴⁰ Es sind diese grundlegenden Schwierigkeiten, die sich beim Versuch ergeben haben, die Philosophie zur Wissenschaft zu machen, die zu einer Verlagerung des Arbeitsgebietes der von Carnap intendierten wissenschaftlichen Philosophie in den Immanenzraum der Sprache führen. Diese manifestiert sich zunächst in der teils hitzigen Debatte um »Protokollsätze«, die im Anschluß an die Veröffentlichung von *Der logische Aufbau der Welt* unter den Mitgliedern des Wiener Kreises um das Problem entbrannte, daß das im »Erlebnisstrom« Gegebene zuerst in irgendeiner Form durch Zeichen ausgedrückt sein muß, damit es zur Grundlage einer Begriffskonstitution oder irgendeiner anderen wissenschaftlichen Beschäftigung werden kann. Im Verlauf dieser Debatte, in der Carnap zunächst weiterhin die Position vertritt, daß man mittels der »Systemsprache« der Wissenschaft ein Begriffssystem auf der Basis der »Protokollsprache« aufbauen könne, in der in der direktest möglichen Form »Elementarerlebnisse« protokolliert würden, schwenkt er dann auf die Position Otto Neuraths ein, der die Aufgabe jeglichen Bezugs auf eine außersprachliche Wirklichkeit verlangt. Nach Neurath seien als Wirklichkeit ausschließlich als physikalisches Faktum genommene »Protokollsätze« anzuerkennen, also akustische Schwingungen gesprochener oder optische Eigenschaften geschriebener Zeichen, die im Gegensatz zum Inhalt der »Protokollsätze« von Anfang an physikalisch-intersubjektiv beobachtbar sind. Anstelle von »Protokollsätzen« spricht Carnap nun von »Basissätzen«, die als Grundlage für den logischen Aufbau einer wissenschaftlichen Sprache dienen sollen. Als Kriterium dafür, ob irgendein beliebiger Satz als »Basissatz« fungieren könne oder ob er zu verwerfen sei, dient allein die Frage, ob sich dieser Satz widerspruchsfrei in das Gesamtgefüge der »Systemsprache« einfügen lasse, – wenn er sich nicht einfügen läßt, dann muß entweder der »Basissatz« verändert oder verworfen oder aber die »Systemsprache« entsprechend so angepaßt werden, daß sie ihn aufnehmen kann.⁴¹ Mit dieser Verlagerung seiner Überlegungen in den Immanenzraum der Sprache kann Carnap nun zwar dem Solipsismusproblem entgehen, das sich in *Der logische Aufbau der Welt* beim Versuch ergeben hat, das allgemeine Konstitutionssystem der Begriffe auf eine »eigenpsychische Basis« zu stellen. Doch dieser Schritt von einer phänomenalistischen zu einer materialistisch-physikalistischen Grundlegung der als Wissenschaftslogik konzipierten Philosophie birgt Gefahren, die die »wissenschaftliche Weltauffassung«, die ja die Konstruktion eines widerspruchsfreien Konstitutionssystems erst notwendig erscheinen ließ, in Frage zu stellen drohen; denn wenn der Bezug auf eine außersprachliche Wirklichkeit aufgegeben wird, dann bringt dies auch weitreichende Konsequenzen für den Begriff der Wahrheit mit sich: Während in *Der logische Aufbau der Welt* noch mit dem traditionellen, letztlich aristotelischen, korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff gearbeitet wurde, der in der kanonischen Formel *veritas est adequatio rerum et intellectus* die Geschichte der abendländischen Philosophie über viele Jahrhunderte bestimmt hatte, kann nun die Wahrheit eines Satzes nur noch als Kohärenz innerhalb eines Sprachsystems bestimmt werden. Da es aber grundsätzlich möglich ist, unterschiedliche Sprachsysteme zu konstruieren, die zwar in sich kohärent sind, aber nicht miteinander kompatibel, stellt diese Verschiebung des Wahrheitsbegriffs von der Korrespondenz mit der Wirklichkeit zur Kohärenz innerhalb einer Sprache die empiristische Grundhaltung, die Carnaps Denken als Prämisse vorausgeht, in Frage und droht zu Relativismus oder bloßem Konventiona-

⁴⁰ Vgl. Ebd., 11ff., 20f., 147f., 150ff. und, 204ff.

⁴¹ Vgl. »Über Protokollsätze«, in: *Erkenntnis*, Bd. 3 (1932), 215-228, hier 224ff.

lismus zu führen, was Carnap, will er seinen szientistischen Ausgangsprämissen treu bleiben, um jeden Preis verhindern muß.

Der Bezug der Sprache auf eine außersprachliche Realität wird deshalb zwar grundsätzlich in der unbestimmten Forderung der »Beobachtbarkeit« von Aussagen beibehalten, d.h., in der Beschränkung auf solche »Basissätze«, die zum einen von den empirischen Wissenschaften allgemein akzeptiert sind und zum anderen ausschließlich allgemeinverständliche und möglichst einfache qualitative und quantitative Begriffe enthalten, die sich auf beobachtbare Dingeigenschaften beziehen.⁴² Doch wird dieser Bezug auf eine außersprachliche Wirklichkeit für den philosophischen Beitrag zur angestrebten »Einheitswissenschaft« faktisch deshalb irrelevant, weil die philosophische Arbeit an Sätzen erst dann beginnt, wenn diese schon als von den empirischen Wissenschaften aufgestellte Sätze vorliegen. In *Logische Syntax der Sprache* von 1934 tritt die Philosophie folgerichtig den Anspruch, Erkenntnisse über Tatsachen oder Dinge zu erlangen, gänzlich an die Wissenschaften ab und beschränkt sich darauf, deren Sätze auf ihre logische Struktur hin zu überprüfen und ein Instrumentarium zur Verfügung zu stellen, mit welchem die Erkenntnisse der Wissenschaften nach logischen Prinzipien so strukturiert und geordnet werden können, daß sie als Beiträge zur auf den wissenschaftlichen Fortschritt hin orientierten »Einheitswissenschaft« dienen können.

Die Philosophie hat sich nun, so die Forderung Carnaps, nur noch mit der Erforschung der internen logischen Strukturen von Sprachsystemen zu befassen, wobei von der inhaltlichen Bedeutung der Zeichen und Sätze dieser Sprachsysteme völlig abgesehen wird. Zwar werden den Sätzen, die als Elemente des Sprachsystems auf ihre logischen Verknüpfungen hin befragt werden, ihre inhaltlichen Bedeutungen keineswegs abgesprochen,⁴³ denn schließlich soll es sich bei ihnen ja allein um empirische Sätze der Wissenschaften handeln, doch werden diese für die Philosophie faktisch deshalb irrelevant, weil diese nun nur noch »logische Syntax« sein will,⁴⁴ die Zeichen und Sätze nach bestimmten Regeln kombiniert und in Sprachsystemen organisiert, die nach dem Vorbild der formalistischen Meta-Mathematik von David Hilbert als reine Kalküle verstanden werden: Die von den Wissenschaften aufgestellten »Basissätze« werden als Elemente einer »Objektsprache« behandelt, über die dann die Philosophie in der »Meta-« oder »Syntaxsprache« spricht, die die formalen Regeln der »Objektsprache« und die möglichen analytischen Ableitungen aus diesen Regeln enthält.⁴⁵

Wenn Carnap auch auf dem Weg von *Der logische Aufbau der Welt*, seinem ersten Versuch, seine Vorstellungen einer Philosophie zu realisieren, die sich im Rahmen der »wissenschaftlichen Weltauffassung« in den Dienst des Fortschritts stellt, bis zum vollständigen Rückzug der Philosophie in den Immanenzraum der Sprache in *Logische Syntax der Sprache* seinen Entwurf einer wissenschaftlichen Philosophie wesentlich modifiziert und radikalisiert und dabei den Bezug der Philosophie auf eine außersprachliche Wirklichkeit zwar nicht aufgibt, aber faktisch bedeutungslos werden läßt, so bleiben dabei doch die szientistisch-positivistischen Prämissen bestehen, und mit diesen auch die kritische Haltung gegenüber aller Metaphysik. Weiterhin werden die zentralen Probleme der bisherigen Philosophie als »Scheinprobleme« bezeichnet und deren

⁴² Vgl. *Logische Syntax der Sprache*, Wien/New York 1968, 244ff.

⁴³ Vgl. Ebd., 5.

⁴⁴ Vgl. Ebd., 203ff.

⁴⁵ Vgl. Ebd., 3ff.

»Ausschaltung« angestrebt,⁴⁶ die neuerliche Umgestaltung der Philosophie zur Syntaxwissenschaft erlaubt nun lediglich, die logisch fehlerhafte Struktur dieser metaphysischen Scheinsätze exakter zu fassen, indem zwischen »Objektfragen« und »logischen Fragen (Fragen der Syntax)« unterschieden wird.⁴⁷

Daß Carnap dasjenige Problem der Metaphysik, das hier ausgehend von Kant als die Kollision eines universalen Wahrheitsanspruchs mit einer uneinlösbaren Beweislast gefaßt worden ist, im Wesentlichen insofern als gelöst betrachtet, als er die Metaphysik als Ganze für sinnlos erklärt und somit aus dem Bereich der Wissenschaften und der als Wissenschaft verstandenen Philosophie verbannt hat, wird aus der kurzen Skizze der Carnapschen Philosophie von *Der logische Aufbau der Welt* bis zu *Logische Syntax der Sprache* bereits deutlich. Während in diesen als Beiträge zu einer »Einheitswissenschaft« im Sinne der »wissenschaftlichen Weltauffassung« konzipierten frühen Hauptwerken die Überwindung der Metaphysik aber lediglich als Nebenprodukt einer grundsätzlichen Neuorientierung der Philosophie hin zum wissenschaftlichen Fortschritt erscheint, steht diese Gedankenfigur im Zentrum einiger kämpferischer Vorträge mit aufklärerisch-volksbildender Absicht, die Carnap parallel zu Entstehung seiner theoretischen Entwürfe gehalten hat, und von denen einer, »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache« von 1931, als verdichteter Ausdruck der antimetaphysischen Haltung Carnaps nicht nur zu einem paradigmatischen Grundtext der Philosophie des 20. Jahrhunderts geworden ist, sondern geradezu zu einem Fanal. Auch und gerade für Carnap geht aus dem Problem, daß metaphysische Sätze sich nicht wie Sätze der empirischen Wissenschaften beweisen lassen, die »Frage nach der Gültigkeit und Berechtigung der Metaphysik« hervor, von der nun in »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache« in einer Weise behauptet wird, sie ließe sich ein für allemal beantworten, die nicht nur alle wichtigen antimetaphysischen Argumente Carnaps bündelt, sondern die auch die inhärenten Probleme von Carnaps Metaphysikkritik offen zu Tage treten läßt. Was seinen eigenen Ansatz dabei von denjenigen seiner metaphysikkritischen Vorgänger »[v]on den griechischen Skeptikern bis zu den Empiristen des 19. Jahrhunderts« unterscheidet, sei, so betont Carnap zu Beginn seines Vortrags, daß diese zwar die Metaphysik je nach Begründungszusammenhang als falsch, ungewiß oder unfruchtbar bezeichnet haben, dieses Urteil aber deshalb eine bloße Behauptung geblieben sei, weil es nicht zu beweisen war, daß er nun hingegen, ermöglicht durch »die Entwicklung der modernen Logik« einen Weg gefunden habe, die Ablehnung der Metaphysik als legitime Form des Philosophierens auf eine sichere wissenschaftliche Grundlage zu stellen. »[E]ine radikale Überwindung der Metaphysik«, wie sie »von den früheren antimetaphysischen Standpunkten aus noch nicht möglich war«, sei nun dadurch zu erreichen, daß mit Hilfe der »logischen Analyse« der Sätze der Metaphysik erwiesen werde, daß diese »im strengen Sinn sinnlos« und nichts anderes als »Scheinsätze« seien.⁴⁸ Sinnlosigkeit »im strengsten Sinn« wird dabei unterschieden von empirischer oder logischer Falschheit und theoretischer Unfruchtbarkeit, denn auch von so offenkundig falschen Sätzen wie »im Jahr 1910 hatte Wien 6 Einwohner« und von so offenkundig unfruchtbaren Fragen wie »wie groß ist das durchschnittliche Körpergewicht derjenigen Personen in Wien, deren Telefonnummer mit ›3‹ endet?« lasse sich

⁴⁶ Ebd., 250.

⁴⁷ Vgl. Ebd., 203f.

⁴⁸ »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«, 219f.

immerhin die Falschheit oder Unfruchtbarkeit feststellen, während über die Wahrheit oder Falschheit, die Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit eines »Scheinsatzes«, einer »Wortreihe« die nur so aussehe, »als sei sie ein Satz«, ein Urteil deshalb grundsätzlich unmöglich sei, weil Scheinsätze die logische Syntax der Sprache verletzen.⁴⁹ Um damit am Ende die »Sinnlosigkeit aller Metaphysik« erweisen zu können, formuliert Carnap Kriterien, die ein Satz erfüllen muß, um als sinnvoll gelten zu können: Ein Wort *a* ist demzufolge dann und nur dann bedeutsam, wenn erstens seine Syntax, d.h., seine Art des Vorkommens in einem Elementarsatz *S(a)*, der einfachsten Satzform, in der es vorkommen kann, bestimmt werden kann; und wenn zweitens die empirischen Kriterien für *a* bekannt sind, d.h., wenn bekannt ist, von welchen Protokollsätzen der Art, wie sie in *Der logische Aufbau der Welt* konzipiert worden sind, *S(a)* ableitbar ist, oder, anders ausgedrückt, wenn die Verifikationsmethode für *S(a)* bekannt ist.⁵⁰

Ausgerüstet mit diesem Sinnkriterium demonstriert Carnap an den als typische Beispiele für metaphysische Wörter gewählten Begriffen »Prinzip« und »Gott«, wie die Metaphysik mit sinnlosen Wörtern arbeite, wobei aber betont wird, daß diese Wörter nicht grundsätzlich bedeutungslos seien, sondern nur dann, wenn sie nach der Art der Metaphysik verwendet würden. Das Wort Gott etwa könne in »mythologischer« und teils auch in »theologischer Sprechweise« durchaus Bedeutung haben, ebenso wie das Wort *principium* (bzw. das griechische ἀρχή) in seiner ursprünglichen Bedeutung als »Anfang« durchaus sinnvoll gewesen sei. In der Metaphysik hingegen seien diese Wörter wie auch viele andere »spezifisch metaphysische Termini« bedeutungslos geworden.⁵¹ Scheinsätze entstehen nach Carnap aber nicht nur durch die Verwendung bedeutungsloser Wörter, sondern auch durch Verletzungen der logischen Syntax der jeweils verwendeten Sprache, die dadurch begünstigt werden, daß die Syntax der üblicherweise verwendeten Grammatiken »vom logischen Gesichtspunkt aus betrachtet unzulänglich« sei. So ist es zum Beispiel möglich, den offensichtlich sinnlosen Satz »Caesar ist eine Primzahl« zu bilden, der zwar nach den Regeln der Grammatik korrekt gebildet ist, aber die Gesetze der Logik verletzt. Auf weniger offensichtliche Art und Weise als die genannten Beispiele, jedoch im Grunde nach dem selben Muster ließen sich nun, so Carnaps Quintessenz, die Sätze der Metaphysik als Scheinsätze erweisen, denn zwar gäben sich diese im Unterschied zu Sätzen wie »Caesar ist eine Primzahl« den Anschein sinnvolle Sätze zu sein, in Wahrheit seien sie aber ebenso sinnlos wie diese.⁵²

Als Kronzeuge für diese Behauptung dient Heidegger, in dessen Sätzen aus »Was ist Metaphysik?« Carnap nicht nur die beiden in seinen Augen für metaphysische Sätze typischen Verletzungen seines Sinnkriteriums entdeckt, also die Bildung von Sätzen, die nicht mit der logischen Syntax der Sprache vereinbar sind, und die Verwendung von Wörtern, die in »metaphysischer Sprechweise« sinnlos seien, sondern auch »einen der wenigen Fälle [...], daß ein neues Wort eingeführt wird, das schon von Beginn an keine Bedeutung hat«.⁵³ Und in der Tat könnte sich Carnap für seine These wohl kaum einen schöneren Beispielsatz wünschen als Heideggers berüchtigtes »Das Nichts selbst nich-

⁴⁹ Ebd., 220.

⁵⁰ Ebd., 224. Daß das Problem der Protokollsätze in *Der logische Aufbau der Welt* letztlich nicht gelöst werden konnte verschweigt Carnap zwar nicht, doch erklärt er dies für an dieser Stelle nicht relevant. Vgl. Ebd., 222f.

⁵¹ Vgl. Ebd., 225ff.

⁵² Ebd., 228f.

⁵³ Ebd., 231.

tet.« Wesentlich aufschlußreicher als die Auseinandersetzung mit Heidegger, von der man wohl mit Recht sagen kann, »that Carnap reads Heidegger much as the devil would read the bible«, ⁵⁴ ist im Hinblick auf Carnaps Metaphysikkritik aber die Art und Weise, wie die an nur wenigen Beispielen vorgeführte »Sinnlosigkeit metaphysischer Sätze« zur Behauptung der »Sinnlosigkeit aller Metaphysik« ausgeweitet wird: Wenn Carnap auch überzeugt ist, daß die am Beispiel Heidegger erzielten »Ergebnisse [...] in ähnlicher, zum Teil in wörtlich gleicher Weise auch für andere metaphysische Systeme« zuträfen, und meint, »[w]eitere Beispiele für Analysen einzelner metaphysischer Sätze hier beizubringen, dürfte nicht nötig sein« ⁵⁵, so vermag er dies doch nicht überzeugend zu zeigen: Carnap war mit dem Anspruch angetreten, die Sinnlosigkeit der Metaphysik nicht nur zu behaupten, sondern zu beweisen. Er hat zu diesem Zweck das Kriterium eingeführt, daß Sätze zum einen logisch korrekt gebildet und zum anderen empirisch verifizierbar sein müssen, um als sinnvoll gelten zu können, um dann an einigen metaphysischen Beispielsätzen zu zeigen, daß sie dieses Kriterium nicht erfüllen. Wenn nun von diesen Beispielen auf die Sinnlosigkeit aller metaphysischen Sätze geschlossen werden soll, dann müßte dazu die allgemeine syntaktische Form metaphysischer Sätze bestimmt werden, von der dann gezeigt werden könnte, daß sie das Sinnkriterium nicht erfüllt, oder, anders ausgedrückt, der Begriff »metaphysischer Satz« müßte »konstituiert« werden, damit über ihn eine sinnvolle Aussage gemacht werden könnte. Gerade für den Begriff »Metaphysik« vermag Carnap aber nicht anzugeben, wie er »konstituiert« sei. Stattdessen begründet Carnap die Verallgemeinerung von der »erwiesenen« Sinnlosigkeit einzelner Beispielsätze zur »Sinnlosigkeit aller Metaphysik« damit, daß die Metaphysik »eine Erkenntnis finden und darstellen [will], die der empirischen Wissenschaft nicht zugänglich ist. Wir haben uns früher überlegt, daß der Sinn eines Satzes in seiner Verifikation liegt. Ein Satz besagt nur das, was an ihm verifizierbar ist. Daher kann ein Satz, wenn er überhaupt etwas besagt, nur eine empirische Tatsache besagen.« ⁵⁶ Wenn aber als Argument für die These von der »Sinnlosigkeit aller Metaphysik« fungiert, daß die Metaphysik sich mit dem Nichtempirischen beschäftige, alles Nichtempirische aber sinnlos sei, dann ist dies nichts anderes als eine kaum versteckte *petitio principii*, die deutlich macht, daß letztlich diese These auch bei Carnap nichts anderes als eine Behauptung ist bzw. daß sich am Ende ganz einfach das als sinnlos erweist, was von vorneherein als sinnlos definiert war. Angesichts dessen, daß das Resultat von Carnaps Argumentation schon von Beginn an feststeht, erscheint die mit beträchtlichem Aufwand an Beispielen aus Heideggers »Was ist Metaphysik?« vorgeführte »logische Analyse« so als bloßes Scheingefecht, denn das, was als ihr Ergebnis präsentiert wird, stellt sich bei aufmerksamer Lektüre als nichts anderes als die explizite Wiederholung der Grundprämisse der von Carnap angestrebten »wissenschaftlichen Weltauffassung« heraus, daß nur empirisch beweisbare Sätze als sinnvoll anzusehen seien.

Auf die hier ausgehend von Kant als Grundproblem der Metaphysik gefaßte Kollision eines universalen Wahrheitsanspruchs mit einer uneinlösbaren Beweislast stößt Carnap aufgrund seiner Orientierung auf den wissenschaftlichen hin, den er nur auf der Grundlage empirisch beweisbarer Sätze für möglich hält. Folglich versucht er dieses

⁵⁴ A. Naess, *Four modern philosophers. Carnap. Wittgenstein. Heidegger. Sartre*, übers. v. A. Hanney, Chicago 1968, 39.

⁵⁵ »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«, 233.

⁵⁶ Ebd., 236.

Problem dadurch zu eliminieren, daß er die empirische Beweisbarkeit als Sinnkriterium einführt, mit dem alle nicht beweisbaren Aussagen aus der Wissenschaft verbannt werden können – um den Preis des größten Teils dessen, was bisher als Philosophie galt, und um den Preis, daß das – auch von Carnap eingestandene⁵⁷ – »metaphysische Bedürfnis« nicht mehr legitimerweise innerhalb der Philosophie zu befriedigen versucht werden kann. Doch wenn man dieses Sinnkriterium selbst auf seine empirische oder logische Beweisbarkeit hin befragt, dann stellt sich heraus, daß auch der Versuch, das Problem der Metaphysik zu eliminieren, von eben diesem Problem selbst wieder eingeholt wird. Das empirische Sinnkriterium läßt sich nicht »konstituieren« und kann somit nach seiner eigenen Logik kein sinnvoller Satz sein; es stellt sich als das Paradebeispiel einer metaphysischen Setzung heraus, mit der vergeblich versucht wird, dem Problem der Metaphysik zu entkommen, und mit der letztlich nichts anderes gemacht wird als das, was schon Aristoteles versucht hatte, um mit seiner Kategorienlehre dem Problem der Univozität des Seinsbegriffs zu entkommen: Carnap legt Kriterien fest, die ein Seiendes erfüllen muß, um als Seiendes gelten und untersucht werden zu können.

3. Überwindung der Logik. Heidegger I

Wie über Carnap, läßt sich auch über Heidegger sagen, daß sein Denkweg von Beginn an vom Problem der Metaphysik mit geprägt ist, und daß ein stetiges Ringen um einen befriedigenden Umgang mit diesem Problem diesen Denkweg bis zu seinem Ende wesentlich bestimmt. Anders als bei jenem entsprechen aber bei Heidegger die verschiedenen Ansätze des Umgangs mit der Metaphysik nicht einer von vornherein feststehenden antimetaphysischen Haltung. Vielmehr rückt die Metaphysik erst allmählich ins Zentrum eines grundlegenden Versuchs der Umgestaltung der Philosophie und ist dabei zu keinem Zeitpunkt Objekt einer undifferenzierten Ablehnung. In *Sein und Zeit* kommt das Wort »Metaphysik« noch kaum vor, und wenn es vorkommt, wird es in distanzierende Anführungszeichen gesetzt. Statt dessen spricht Heidegger von der »bisherigen Ontologie« und macht damit deutlich, daß er beabsichtigt eine radikale Zäsur zu setzen und das eigene Vorhaben von der gesamten bisherigen Geschichte der Philosophie abzugrenzen. Die Aufgabe, die sich Heidegger stellt, ist »[d]ie konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »*Sein*«« Daß das Stellen der Frage nach dem Sein dabei einer »ausdrücklichen Wiederholung« gleichkomme, und daß diese einer »Notwendigkeit« entspreche, ergibt sich für Heidegger daraus, daß diese Frage »heute in Vergessenheit gekommen« sei, obwohl sie doch »keine beliebige« sei, habe sie doch »das Forschen von Platon und Aristoteles in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen – als thematische Frage wirklicher Untersuchung.«⁵⁸ Daß die Frage nach dem Sein in Vergessenheit geraten sei, kann dabei nichts anderes meinen, als daß diese Frage zwar in bestimmter Weise schon einmal gestellt worden sei, daß dann aber die gesamte Geschichte der Philosophie, obwohl sie sich immerzu mit dem Sein beschäftigte, an dieser Frage insofern vorbeigegangen gegangen sei, als sie diese falsch gestellt habe. Daß dabei die erste große Zäsur in der Geschichte der Philosophie – die zweite wird für das Vorhaben von *Sein und Zeit* selbst beansprucht – bei Platon und Aristoteles gesetzt wird, ist alles andere als zufällig: Als Platon im *Sophistes*, dessen zentrale Aporie Heidegger an den Anfang von *Sein und Zeit* stellt, ausgehend von den unauflösbaren Paradoxien,

⁵⁷ Vgl. Ebd. 239f.

⁵⁸ *Sein und Zeit*, Tübingen 171993, 1f.

die sich aus der Rede vom Nichtsein ergeben, versucht, die Bedeutung von ›Sein‹ zu bestimmen, stehen sich zwei unvereinbar erscheinende Seinsbegriffe gegenüber: das materielle Sein der Gegenstände und das immaterielle Sein des nur mit dem Geist Erkennbaren. Platon bringt diese unterschiedlichen Seinsbegriffe unter dem Dach der οὐσία zusammen, wobei ›Sein‹ zu einer Bestimmung wird, die allen Gegenständen und Begriffen zukommt, ohne dabei mit diesen identisch zu sein, wobei also – und dies sollte für Heideggers Seinsverständnis von großem Gewicht sein – eine Differenz zwischen Sein und Seiendem aufgemacht wird.⁵⁹ Aristoteles dagegen geht von einer Vielzahl von Seinsbedeutungen aus, wobei für Heidegger vor allem die Seinsbedeutung nach der Unterscheidung der Kategorien in den Mittelpunkt rückt, da in ihr einer der Hauptgründe für die Vernachlässigung der Seinsfrage zu suchen sei.⁶⁰ Nach der aristotelischen Kategorienlehre fällt alles, sofern es ist, unter eine von zehn Kategorien, es ist eine Substanz (οὐσία) oder eine Qualität, eine Quantität, eine Relation etc. einer Substanz.⁶¹ Die verschiedenen Seinsbedeutungen nach den Kategorien sind dabei zwar insofern irreduzibel, als sie sich nicht auf einen einzigen Seinsbegriff zurückführen lassen, doch ist für sie alle der Begriff der Substanz entscheidend, da das Sein von Eigenschaften vom selbstständigen Sein einer Substanz abhängt. Wenn nun ›Sein‹ von Aristoteles und vor allem von der thomistisch-aristotelischen Tradition als allgemeinsten Begriff aufgefaßt wird, als ein Begriff der die Kategorien überschreitet, als ein *transcendens*, dann macht dies, so jedenfalls die Kritik Heideggers, ›Sein‹ zu einem Begriff, der nicht nur nicht mehr definiert werden kann, sondern nach dem überhaupt nicht mehr gefragt werden kann.⁶²

Der Grund dafür, daß in der Geschichte der Philosophie seit Platon und Aristoteles die Frage nach dem Sinn von ›Sein‹ nicht gestellt werden konnte, liege in der Verbindung von ›Sein‹ mit dem Gedanken der Substanz, die zwangsläufig dazu führe, daß anstatt nach dem Sein nur nach dem Seienden gefragt werde. Der Unterschied zwischen Sein und Seiendem, den Heidegger als »ontologische Differenz« faßt, sei in der Geschichte der abendländischen Philosophie verwischt worden und habe so die Frage nach dem Sein, insofern sie nicht Frage nach dem Seienden, sondern nach dem Sein des Seienden ist, verdeckt. In Abgrenzung dazu will Heidegger nach dem Sein so fragen, daß das Problem der Univozität dieses Begriffs aufgelöst werden kann. ›Sein‹ soll jenseits des Seienden und unabhängig von diesem gedacht werden – was letztlich nichts anderes bedeuten kann, als das andere Programm von Aristoteles' *Metaphysik* umzusetzen, das bei diesem letztlich unvermittelt neben dem Verständnis des Seienden aus den Kategorien stand, die Frage nach dem *einen*, dem ersten Sein, nach dem absoluten Anfang oder letzten Grund alles Seienden. Diese Frage, die »Frage nach dem Sinn von Sein«, die »Seinsfrage«, daran läßt Heidegger keinen Zweifel, ist für ihn nicht nur eine Frage der Philosophie, sondern die einzig relevante, die Frage aller Fragen, die allein zu stellen die Aufgabe derjenigen Konzeption von Philosophie ist, die Heidegger gegen die traditionellen Auffassungen von Philosophie stellt. Daß die »Seinsfrage« zu stellen, wichtigste Aufgabe der Philosophie sei, ergibt sich für Heidegger aus einem zweifachen »Vorrang«: Der erste, »ontologische Vorrang« wird dabei aus einer Reflexion über die Wissenschaft entwickelt, deren Sachgebiete, so Heidegger, Bereiche des Seienden seien, wobei diese zunächst mit »Grundbegriffen« angegangen würden, die auf vorwissenschaftlichen Erfah-

⁵⁹ Vgl. Plat. Soph. 242b-258c.

⁶⁰ *Sein und Zeit*, 3f.

⁶¹ Vgl. Aristot. Cat. 1b 25-2a 4.

⁶² *Sein und Zeit*, 3.

rungen beruhen, wobei aber die »eigentliche Bewegung der Wissenschaften« in der Reflexion und Revision dieser »Grundbegriffe« bestehe und sich »[d]as Niveau einer Wissenschaft« daraus bestimme, »wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* ist.«⁶³ Die Wissenschaften bedürfen nach Heidegger eines Überbaus oder einer Grundlegung in der ontologischen Forschung, diese aber sei nicht möglich, wenn nicht zuerst gefragt würde, »was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck ›Sein‹ meinen. Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst.«⁶⁴

Daß nun aber die »Seinsfrage«, nicht so ohne weiteres gestellt werden kann, ist unmittelbar einsichtig; Heidegger spricht davon, daß »erst einmal die Fragestellung zureichend ausgearbeitet« werden müsse.⁶⁵ Da sich aber angesichts der oben skizzierten Kritik am bisherigen Verlauf der Philosophiegeschichte für Heidegger der Weg verbietet, ausgehend vom sinnlich erkennbaren Seienden nach einem nur geistig erfaßbaren Sein des Seienden zu fragen, wie dies Aristoteles angedacht hatte,⁶⁶ muß er einen gänzlich neuen Weg finden, den er ausgehend von der Phänomenologie Husserls, diese aber schnell zurückweisend, einschlägt. Heidegger geht es darum, sein Projekt einer Philosophie, die ausschließlich noch Ontologie des Seins des Seienden sein will in einer Weise, die sich von der an den Gedanken der Substanz gebundenen »bisherigen Ontologie« radikal abgrenzt und die »ontologische Differenz« ernst nimmt, verständlich zu machen, indem er mit seiner »Fundamentalontologie« auf den Anfang des philosophischen Denkens zurückgeht, wobei dieser Anfang des Philosophierens aber nicht (nur) als historischer verstanden wird, sondern in der menschlichen Weise zu sein – dem Dasein – verortet wird. Die Philosophie soll aus dem »Seinsverständnis« des Daseins,⁶⁷ d.h. der Tatsache heraus konzipiert werden, daß – und das ist der zweite, der »ontische Vorrang der Seinsfrage« – das Dasein als dasjenige ausgezeichnete Seiende, dem es »in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht«, sein eigenes Sein erfahre.⁶⁸ Da die Erfahrung des Seins durch das Dasein aber Interpretationen ausgesetzt sei, die das Sein »verstellen«, müsse die unmittelbare Seinserfahrung durch die »Fundamentalanalyse des Daseins«⁶⁹ erst freigelegt werden. Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* die Analyse des »Seinsverständnisses« des Daseins in den Fokus seiner Untersuchung stellt, dann geht die Abgrenzung von der traditionellen Weise des Philosophierens dabei wesentlich darüber hinaus, einfach an die Stelle eines zentralen Objekts der philosophischen Untersuchung, an die Stelle des denkenden Subjekts etwa, dessen Funktion als unhintergehbare Prämisse bei Descartes, bei Kant und auch bei Husserl er als Fortschreibung des Substanzenkens versteht und kritisiert,⁷⁰ ein anderes, das Dasein, zu setzen. Vielmehr verschiebt sich dabei der Vorgang der Untersuchung in das Untersuchte selbst; die »Fundamentalanalyse des Daseins« wird nicht als Methode konzipiert, mit der über den Umweg des Daseins der Sinn von ›Sein‹ bestimmt werden kann, sondern als etwas, was im Dasein selbst vollzogen und diesem »kundge-

⁶³ Ebd., 8ff.

⁶⁴ Ebd., 11.

⁶⁵ Ebd., 2.

⁶⁶ Vgl. Aristot. Phys. A.1, 184a-b.

⁶⁷ Vgl. *Sein und Zeit*, 5f.

⁶⁸ Ebd., 11ff.

⁶⁹ Vgl. Ebd., 41ff.

⁷⁰ Vgl. Ebd., 23ff.

geben« wird.⁷¹ Die Frage nach dem Sein, so die Grundidee von *Sein und Zeit*, läßt sich deshalb nur aus dem Dasein heraus stellen, weil es dem Dasein »in seinem Sein um dieses Sein selbst geht«, weil die Frage nach dem Sein also selbst Teil der Seinsweise des Daseins ist: »Dasein ist in der Weise seiend, so etwas wie Sein zu verstehen.«⁷²

Als eine der zentralen Seinsweisen des Daseins benennt Heidegger das »In-der-Zeit-sein«, das außerdem in der Geschichte der Philosophie immer schon »als Kriterium der Scheidung von Seinsregionen« fungiere, im Hinblick auf seine eigentliche ontologische Bedeutung bislang aber dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – nie befragt worden sei.⁷³ Im »Ungedachten« des Problems der Zeit findet Heidegger den »Horizont«, ⁷⁴ vor dem er aus der Analyse des Daseins die ebenfalls bislang im Wesentlichen »ungedachte« Frage nach dem Sinn von Sein erstmals stellen oder »ausdrücklich wiederholen« will. Daß die »ontologische Differenz«, also der Unterschied zwischen dem Sein und demjenigen, dem Sein zukommt, dem Seienden, in der Geschichte der »bisherigen Ontologie« ebenso der »Seinsvergessenheit« anheimgefallen sei wie die eigentliche »Seinsfrage«, also diejenige Frage, die nicht danach fragt, was ist, sondern nach dem nackten Faktum, daß überhaupt etwas ist, lasse sich darauf zurückführen, daß die Frage nach dem Sein stets unter Rückgriff auf einen letzten Grund beantwortet worden sei, auf eine *causa sui*, ein oberstes Seiendes, daß dabei aber nie nach dem Wort »ist« gefragt worden sei, obwohl man sich dieses Wortes doch für alle Antworten der genannten Art bedient habe.⁷⁵ Dies nun aber stehe in engem Zusammenhang damit, daß sich die »bisherige Ontologie« nie die Frage nach der Bedeutung der Zeit für das Verständnis des Seins gestellt habe; daß sie, wenn auch die »griechische Ontologie«, die »noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie« bestimme,⁷⁶ schon ihren »Leitfaden aus dem Dasein selbst« genommen habe, doch dabei gescheitert sei, da sie »Seiendes in seinem Sein« immer nur als »Anwesenheit« gefaßt, d. h. es [...] mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die »Gegenwart«, verstanden« habe.⁷⁷ Das Verständnis von Sein als »Anwesenheit«, das aus der Vernachlässigung der anderen für das Dasein entscheidenden »Ekstasen« der Zeit,⁷⁸ der Zukunft und der Vergangenheit, resultiere, sei aber nichts anderes als ein Denken des Seins als Substanz (οὐσία).⁷⁹ Um den Sinn von Sein verstehen zu können, müsse folglich nicht nur die »Fundamentalanalyse« des Daseins sich am »Leitfaden der Zeitlichkeit« orientieren, um vom Substanzdenken der »bisherigen Ontologie« wegzukommen, sondern auch deren »Destruktion«.⁸⁰

In der Rede von der »bisherigen Ontologie«, von der in *Sein und Zeit* an denjenigen Stellen gesprochen wird, an denen man das Wort »Metaphysik« erwarten würde, klingt zunächst eine deutliche Abgrenzung an: Heidegger will selbst Ontologie betreiben, aber in einer Weise, die sich von allem bisher Dagewesenen unterscheidet. Während er die »bisherige Ontologie« im besten Fall als Konglomerat von »regionalen Ontologien« betrachtet, will er mit seiner »Fundamentalontologie« die Grundlagen jeder

⁷¹ Ebd., 37.

⁷² Ebd., 17.

⁷³ Ebd., 18.

⁷⁴ Vgl. Ebd., 15ff.

⁷⁵ Vgl. Ebd., 2ff. und 436ff.

⁷⁶ Ebd., 21.

⁷⁷ Ebd., 25.

⁷⁸ Vgl. Ebd., 326ff.

⁷⁹ Vgl. Ebd., 26.

⁸⁰ Vgl. Ebd., 15ff. und 39f.

Ontologie ergründen. Indem der »bisherigen Ontologie« vorgeworfen wird, sie habe versäumt die Seinsfrage richtig zu stellen oder diese erst gar nicht in den Blick genommen, wird auch ein negatives Urteil über die gesamte Geschichte der Philosophie gefällt, das demjenigen Carnaps an Radikalität in nichts nachsteht, und das sich auf das ganze Feld der Philosophie (und auch der Wissenschaften) bezieht, nicht nur auf den engeren Bereich dessen, was sich selbst als Ontologie versteht.⁸¹ Angesichts dieser negativen Grundhaltung gegenüber der Gesamtheit der Philosophie seit Platon und Aristoteles stellt sich dann allerdings die Frage, weshalb der »Destruktion der bisherigen Ontologie« im Konzept von *Sein und Zeit* ein so breiter Raum zugewiesen werden sollte, und weshalb Heidegger über sie sagt: »Die Destruktion soll aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.«⁸² Verständlich werden kann dies aus zwei Überlegungen heraus, die die grundlegende Ausrichtung von *Sein und Zeit* betreffen: Einerseits macht die Rede von der »ausdrücklichen Wiederholung« der Frage nach dem Sein deutlich, daß Heidegger davon ausgeht, diese Frage sei in irgendeiner Form schon einmal gestellt worden. Bei den Griechen, so deutet er in *Sein und Zeit* einen Gedanken nur an, der für die weitere Entwicklung seines Metaphysikverständnisses zentral werden sollte, bei Platon und Aristoteles, denen hier immerhin noch zugebilligt wird, daß sie Ontologie in Heideggers Sinn betrieben hätten, und mehr noch bei den Vorsokratikern und insbesondere bei Parmenides, sei die Frage nach dem Sein, wenn auch »unausdrücklich«, schon einmal aus dem Dasein heraus gestellt worden, bevor sie dann bei Platon und Aristoteles in der oben skizzierten Weise durch das Substanzdenken verdeckt worden sei. Die »Destruktion der bisherigen Ontologie« in »positiver Absicht« soll deshalb nicht als Verneinung oder Zerstörung die Geschichte der Philosophie *ad acta* legen, sondern (daher: »*De-struktion*«) diese vielmehr Schicht für Schicht abtragen, um rückwärts durch die Geschichte zu den historischen und systematischen Grundlagen der »Seinsfrage« vorzustoßen und so deren »ausdrückliche Wiederholung« zu ermöglichen: »Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion. In ihr verschafft sie sich den vollen Beweis der Unumgänglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein und demonstriert so den Sinn der Rede von einer »Wiederholung« dieser Frage.«⁸³ Andererseits liegt der Grund dafür, daß Heidegger die von ihm so scharf kritisierte »bisherige Ontologie« nicht einfach als verfehlt beiseitelegen kann, aber auch in seiner Konzeption einer »Fundamentalontologie« als Geschehen *im Dasein*. Denn wenn die Frage nach dem Sein nicht nur aus der Analyse des Daseins angegangen werden muß, sondern selbst zum »Wesen« dieses Daseins gehört,⁸⁴ dann muß auch die »bisherige Ontologie«, wenn sie auch die Seinsfrage nicht ausdrücklich zu stellen vermochte, doch als »Seinsverständnis« des Daseins in den Blick genommen werden. Heideggers Rede von der »Destruktion der bisherigen Ontologie« in *Sein und Zeit* impliziert also, obwohl die in ihr zum Ausdruck kommende Kritik an den herkömmlichen Weisen des Philosophierens und insbesondere an den zentralen Figuren der Geschichte der Philosophie – angefangen bei Platon und Aristoteles über Thomas von Aquin und die Scholastik, Descartes, Kant und Hegel bis hin zu Husserl – kaum vernichtender aus-

⁸¹ Vgl. Ebd., 11 ff.

⁸² Ebd., 23.

⁸³ Ebd., 26.

⁸⁴ Vgl. Ebd., 41 ff.

fallen könnte, keineswegs, daß die traditionelle Metaphysik generell für nichtig erklärt wird, wie dies bei Carnap geschieht. Vielmehr macht Heidegger deutlich, daß in der durchaus konstruktiv verstandenen »Destruction« in seinen Augen der einzige Schlüssel zur Auflösung des Problems der Metaphysik liegt, daß es nur durch die Aufarbeitung der Geschichte der Metaphysik möglich sein könne, die Seinsfrage zu stellen, die den Weg zur Lösung dieses Problems weisen soll. Dennoch aber läßt sich vielleicht gerade die Rede von der »Destruction der bisherigen Ontologie« in *Sein und Zeit*, die den Begriff ›Metaphysik‹ vermeidet, viel eher als alle späteren Auseinandersetzungen Heideggers mit der Metaphysik, mit der Formel ›Überwindung der Metaphysik‹ fassen, denn daß er mit seinem Entwurf einer neuen Art zu philosophieren die Unzulänglichkeit des bisherigen Philosophierens erweisen und dieses endgültig ersetzen könne, ist sich Heidegger in *Sein und Zeit* noch gewiß.

Daß bei diesem Vorhaben auch und gerade der Begriff ›Wahrheit‹ in den Blick kommen und dessen traditionelles Verständnis einer grundlegenden Transformation unterliegen muß, erscheint deshalb unvermeidlich, weil zum einen dieser Begriff für das »Seinsverständnis« des Daseins – von dessen »fundamentalontologischer Analyse« auf dem Weg zur »Seinsfrage« zunächst ausgegangen werden soll – von zentraler Bedeutung ist, und weil zum anderen die Beschäftigung mit dem Sein – oder wie Heidegger meint: eigentlich stets nur mit dem Seienden – auch in der philosophischen Tradition immer schon mit diesem Begriff aufs Engste verflochten war. Schon an der ersten Stelle in der Geschichte der abendländischen Philosophie, an der vom Sein als Abstraktum die Rede ist, im Lehrgedicht des Parmenides, das in diesem Zusammenhang für Heidegger zu einem zentralen Punkt der Orientierung wird,⁸⁵ ist diese Rede vom Sein, jedenfalls nach Heideggers Lektüre, mit derjenigen von der Wahrheit, ἀλήθεια, verbunden: Die Wahrheit des Seins wird Parmenides offenbart von der Göttin der Wahrheit.⁸⁶ Für das Substanzdenken, als das Heidegger die Geschichte der abendländischen Philosophie im Wesentlichen beschreibt, spielt der Begriff ›Wahrheit‹, von dessen Univokität man wohl mit dem selben Recht sprechen könnte wie von derjenigen des Begriffs ›Sein‹, vor allem in seiner korrespondenztheoretischen Fassung eine zentrale Rolle: In der kanonischen Formel der aristotelischen Tradition, *veritas est adequatio rerum et intellectus*, wird ›Wahrheit‹ als etwas gefaßt, was einer Aussage zukommen kann und ihr Übereinstimmung mit der Wirklichkeit bescheinigt. ›Wahrheit‹ dient so in der Philosophie und in der Folge auch in den Wissenschaften als Kriterium, nach dem Aussagen beurteilt werden können. Überprüft werden kann die Wahrheit einer Aussage dabei – und eben daraus ergibt sich etwa für Kant das Problem der Metaphysik – durch Beobachtung der in ihr ausgesagten Wirklichkeit. Auch Heidegger geht es bei dem Unternehmen, die Seinsfrage aus der Analytik des Daseins zu stellen, um Wahrheit. Denn wenn nach dem Sinn von Sein gefragt wird, dann zielt diese Frage, die zur Seinsweise des Daseins wesentlich gehört, letztlich auf die »Wahrheit des Seins«.⁸⁷ Das Verständnis von ›Wahrheit‹ kann dabei aber nicht dasjenige der Tradition sein, da dieses sich ja nur auf Seiendes anwenden läßt, und folglich muß Heidegger zu einem anderen Verständnis von ›Wahrheit‹ kommen, das sich im Sinn der »Destruction der bisherigen Ontologie« als ursprüngliches Verständnis erweisen soll, demgegenüber der traditionelle Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung ein »abkünftiger« sei.⁸⁸

⁸⁵ Vgl. Ebd., 212ff.

⁸⁶ Vgl. Ebd., 222.

⁸⁷ Vgl. z. B. »Einleitung zu ›Was ist Metaphysik?‹«, 366ff.

⁸⁸ Vgl. *Sein und Zeit*, 153ff. 183 und 214ff.

Das Verständnis von ›Wahrheit‹ in *Sein und Zeit* beruht letztlich auf einer umstrittenen Etymologie des griechischen Wortes ἀλήθεια: Indem er das α als α-privativum liest und -λήθεια auf λήθη zurückführt, kommt Heidegger zu der Annahme, ›Wahrheit‹ habe ursprünglich ›Unverborgenheit‹ bedeutet. Indem nun dieses Verständnis ἀλήθεια in einen engen Zusammenhang mit der ebenfalls über ursprüngliche Wortbedeutungen hergeleiteten Auffassung von Phänomenologie gebracht wird, die der »fundamentalontologischen« Untersuchung als Methode zugrunde gelegt werden soll, gelangt Heidegger zu einem Wahrheitsbegriff, der sich in die Konzeption der »ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein« aus der »fundamentalontologischen Analyse des Daseins« einfügen läßt: Unter φαινόμενον sei das »Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare«, ⁸⁹ zu verstehen, unter λόγος das Aussagen dieses Phänomens im Sinn von ›sehen lassen‹ (ἀποφάνσις) und demnach wird die Aufgabe der Phänomenologie als ἀληθεύειν, als Wahrmachen, bestimmt. ⁹⁰ Von der korrespondenztheoretisch gedachten Aussagewahrheit ausgehend fragt sich Heidegger, wodurch sich eine Aussage als wahr ausweise, und bestimmt die Wahrheit einer Aussage dabei über das Entdecken: »Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie ›läßt sehen‹ (ἀποφάνσις) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*. Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt).« ⁹¹ Gleichsam unter der Hand findet dabei die Verschiebung vom gängigen Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung zu einem ganz anders gearteten Wahrheitsbegriff statt. Denn zwar entspricht es dem gängigen Verständnis, daß sich die Wahrheit einer Aussage dann erweise, wenn ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit entdeckt wird, doch Heidegger geht einen entscheidenden Schritt weiter, indem er die Wahrheit selbst als »Entdeckend-sein« definiert und somit ›Wahrheit‹ nicht mehr einer Aussage, einem Satz, sondern einem Vorgang, dem Entdecken, zuschreibt. ›Wahrheit‹ ist nun nicht mehr etwas, was über die Beziehung zwischen Seiendem ausgesagt wird, sondern etwas, was offenbar über das Seiende hinausgreift. ›Wahrheit‹ wird damit einerseits zu einem Begriff, der im Unterschied zur traditionellen (aristotelischen) Auffassung als aktiv-dynamisch gedacht ist und der zum anderen an das Dasein gebunden wird, als dessen »Verhaltung«, die in der »Erschlossenheit« gründet, es begriffen wird. »*Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur sofern und solange Dasein ist.* Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist. Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist.« ⁹² Folglich werde Seiendes als Seiendes erst durch die Entdecktheit durch das Dasein zugänglich und erhalte so einen Sinn – die Entdecktheit dessen, was das Seiende in Wahrheit ist, ist letztlich aber nichts anderes als das *Sein* des entdeckten Seienden. So gehe »Sein notwendig mit Wahrheit und diese mit jenem zusammen [...]« ⁹³ und so seien Sein und Wahrheit »gleichursprünglich«, insofern sie im »Seinsverständnis« des Daseins erschlossen seien. ⁹⁴ Die Wahrheit – und somit auch das

⁸⁹ Ebd., 28.

⁹⁰ Ebd., 32f.

⁹¹ Ebd., 218.

⁹² Ebd., 226.

⁹³ Ebd., 213.

⁹⁴ Vgl. Ebd., 230.

Sein des Seienden – stehe dabei allerdings dem Dasein, obwohl es als »Entdeckend-sein« von diesem abhängig sei, deshalb nicht frei zur Verfügung, weil das »Seinsverständnis« seinerseits von dem »Sich-an-ihm-selbst-Zeigen« abhängig sei. Das korrespondenztheoretische Wahrheitsverständnis, das etwas *als* etwas bestimmt, sei dagegen im Unterschied zur dieser »ursprünglichen Bedeutung« von ἀλήθεια ein »mehrfach fundiertes Phänomen« und bloß »abkünftig«, weil es nicht auf dem reinen »Vernehmen« beruhe und nicht in einem unmittelbaren, »vortheoretischen« Zugang zur Welt gegründet sei.⁹⁵ Die Verortung der Wahrheit im λόγος, die Überzeugung also, Wahrheit beruhe auf der Übereinstimmung des erkennenden Geistes mit der erkannten Sache, begreift Heidegger als einen Irrtum,⁹⁶ der sich in der Geschichte der abendländischen Philosophie derart »verfestigt« habe, daß »Wahrheit« in ihrem eigentlichen Sinn zu denken, unmöglich geworden sei. Während die griechische Philosophie »ursprünglich Wahrheit mit Sein zusammengestellt« habe,⁹⁷ sei erst in der Tradition aus der auf Aristoteles zurückgehenden Konzeption der »Angleichung von Vorstellung und Gegenstand« die Übereinstimmung des »idealen Urteilsgehaltes« mit dem »real Vorhandenen« geworden und damit an die Stelle des richtigen Verständnisses von ἀλήθεια ein Wahrheitsbegriff getreten, der die Kopula »ist« als Verknüpfung von Objekt und Subjekt sieht. Die Schwierigkeit, die Art der »Übereinstimmung« zu bestimmen, die diesen »abkünftigen« Wahrheitsbegriff ausmacht, sei dann auch so zu erklären, daß ursprünglich Zusammengehöriges getrennt worden sei und sich nachträglich nicht wieder zusammenführen ließe.⁹⁸ Letztlich führt dies in den Augen Heideggers zu einer Herrschaft der Logik: Der λόγος, der doch eigentlich als ἀπόφανσις zu verstehen sei, werde zu einer »äußerlichen Urteilstheorie« und in einem »System von Zuordnungen« zum bloßen »Gegenstand eines Rechnens«.⁹⁹

Heideggers Wahrheitsbegriff bleibt in den Jahren nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* als er nun den »Weg eines Denkens« einschlagen will, »das, statt Vorstellungen und Begriffe zu liefern, sich als Wandlung des Bezugs zu Sein erfährt und erprobt«,¹⁰⁰ im Wesentlichen bestehen. Doch läßt sich etwa an dem Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, an dem Heidegger von 1930 bis 1943 immer wieder arbeitete, eine entscheidende Verschiebung erkennen, die mit dem Perspektivwechsel zusammenhängt, den Heidegger nach *Sein und Zeit* allmählich vollzieht und der mehr und mehr das Problem der Metaphysik ins Zentrum seines philosophischen Projektes rücken läßt. Heideggers Wahrheitsverständnis verschiebt sich zunehmend von dem aktivisch gedachten »Entdecken« und »Erschließen« zur rezeptiven »Offenheit« oder »Offenständigkeit«. Dabei wird »Freiheit« zum zentralen Begriff der Rede von »Wahrheit«, wobei damit nicht mehr das »Entwerfen auf die eigensten Möglichkeiten« im Dasein gemeint ist wie in *Sein und Zeit*, sondern das Freisein für das Offenbare im Sinn eines »Seinlassens des Seienden« im Unterschied zur Unfreiheit des Verhaftetseins im üblichen Denken der Ontologie, die immer nur das Seiende als Seiendes bedenkt und sich so für das Sein des Seienden verschließt.¹⁰¹ Während

⁹⁵ Ebd., 153ff.

⁹⁶ Vgl. Ebd., 226.

⁹⁷ Ebd., 212f.

⁹⁸ Vgl. Ebd., 217.

⁹⁹ Ebd., 159.

¹⁰⁰ »Vom Wesen der Wahrheit«, in: *Wegmarken*, hrsg. v. F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, 177–202, hier 202.

¹⁰¹ Vgl. Ebd., 190 und 200. Vgl. auch »Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«, 311f., »Brief über den Humanismus«, in: *Wegmarken*, hrsg. v. F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main 1976, 313–364, hier 362ff.

in *Sein und Zeit* noch das Wahrmachen (ἀληθεύειν) des Seienden durch das Dasein im Mittelpunkt stand,¹⁰² geht es nun um das Wahrseinlassen, um die »Gelassenheit« als einen rezeptiven Modus der Philosophie, und mit dieser Verschiebung geht dann auch die Betonung der Gleichgewichtigkeit von Wahrheit und Unwahrheit einher.¹⁰³ Weiterhin wird zwar ἀλήθεια als »Unverborgenheit« gedeutet, ihr Gegenteil aber, die »Verborgenheit«, wird nun nicht mehr nur als etwas gefaßt, was bloß auf ein defizitäres »Erschließen« durch das Dasein zurückgeht, sondern als integraler und der »Unverborgenheit« gleichrangiger Wesenszug der »Wahrheit des Seins«. Das Dasein »ist« zwar weiterhin »in der Wahrheit«,¹⁰⁴ aber gleichzeitig immer auch im »Unwesen der Wahrheit als des Geheimnisses« und in der »Irre«;¹⁰⁵ die »Freiheit«, die das »Wesen der Wahrheit« ausmache, bestehe demnach gerade im Zusammengehen dieser beiden »ek-sistentiellen Qualitäten«¹⁰⁶ des Daseins, und daraus folgt dann auch eine Neubestimmung der Aufgaben der Philosophie, die nun nicht mehr wie noch in *Sein und Zeit* als ein Unternehmen, dem durch die Anwendung der richtigen Methode zum Erfolg verholfen werden kann,¹⁰⁷ sondern als die Aufgabe, sich auf die Ambivalenz zwischen »Verborgenheit« und »Unverborgenheit«, zwischen »entbergen« und »verbergen«¹⁰⁸ einzulassen, in der sich nun nicht mehr nur das Dasein befindet, sondern die zum Wesenszug der »Wahrheit des Seins« selbst wird. »In der milden Strenge ihres Seinlassens des Seienden als solchen im Ganzen wird die Philosophie zu einem Fragen, das sich nicht einzig an das Seiende halten, aber auch keinen Machtanspruch von außen zulassen kann.«¹⁰⁹

Daß Heideggers Konzeption eines »ursprünglichen« Wahrheitsbegriffs als Reaktion auf dasjenige Grundproblem der Metaphysik gelesen werden kann, das sich für Kant gestellt hatte, wird ersichtlich, wenn man sich vor Augen führt, daß Heideggers Wahrheitsbegriff nicht mehr in Verbindung mit Beweisbarkeit oder Gewißheit steht. Während in der philosophischen Tradition seit Aristoteles Wahrheit sich durch empirische oder logische Überprüfung von Sachverhalten erst erweisen lassen mußte, kann sich Heidegger, indem er dies als Fehlentwicklung begreift, der er sein Verständnis von ἀλήθεια als »Unverborgenheit« entgegenstellt, völlig von der Vorgabe lösen, die behauptete »Wahrheit des Seins« belegen zu müssen, und entgeht so demjenigen Problem der Metaphysik, das in der Kollision von universalem Wahrheitsanspruch und uneinlösbarer Beweislast besteht.

Heideggers 1929 gehaltene Freiburger Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?«, die den in *Sein und Zeit* noch gemiedenen Begriff »Metaphysik« ins Zentrum rückt, ist ebenso als programmatischer Text, ja geradezu als Manifest zu lesen, wie Carnaps »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«. Auch hier wird im Namen der Metaphysik nicht nur ein Problem der Philosophie verhandelt, sondern die Philosophie als Ganze in Frage gestellt und ihr eine neue Ausrichtung gegeben, auch hier richtet sich der Aufruf zu einer neuen Weise des Philosophierens nicht bloß an ein Fachpublikum, sondern an die »Gemeinschaft von Forschern, Lehrern und Studieren-

¹⁰² Vgl. *Sein und Zeit*, 33.

¹⁰³ Vgl. »Vom Wesen der Wahrheit«, 196ff.

¹⁰⁴ Vgl. *Sein und Zeit*, 221.

¹⁰⁵ Vgl. »Vom Wesen der Wahrheit«, 191ff., und 200.

¹⁰⁶ Ebd., 196ff.

¹⁰⁷ Vgl. *Sein und Zeit*, 15ff.

¹⁰⁸ Vgl. »Vom Wesen der Wahrheit«, 193ff.

¹⁰⁹ Ebd., 199.

den«,¹¹⁰ auch hier wird zunächst von der Erkenntnisweise der Wissenschaften ausgegangen und auch hier steht am Ende etwas, das – wenn auch nur mit Einschränkungen – als ›Überwindung der Metaphysik‹ gefaßt werden kann.¹¹¹ Doch im Unterschied zu Carnap geht es Heidegger in demjenigen Text, den man als die entscheidende Schnittstelle zwischen dem »fundamentalontologischen« Ansatz von *Sein und Zeit* und dem späteren Umgang mit der »Seinsfrage« lesen kann, keineswegs darum, das Problem der Metaphysik auf einen möglichst einfachen Nenner zu bringen, um es dann auflösen zu können, sondern vielmehr darum, dessen Komplexität überhaupt erst zu Tage treten zu lassen. Die Einfachheit der Titelfrage erscheint dabei zwar insofern als irreführend, als auf sie keine einfache und endgültige Antwort gegeben wird, sie erweist sich aber andererseits in ihrer Gestalt als Frage als verdichteter Ausdruck dessen, worum es Heidegger geht. Diese Frage, so wird gleich zu Beginn deutlich gemacht, ist eine, die man nicht nur so einfach nicht beantworten kann, sondern die zu stellen zumindest einen scheinbaren Umweg erfordert: »Was ist Metaphysik?« – die Frage weckt die Erwartung, es werde über die Metaphysik geredet. Wir verzichten darauf. Statt dessen erörtern wir eine bestimmte metaphysische Frage. Dadurch lassen wir uns, wie es scheint, unmittelbar in die Metaphysik versetzen. Wir verschaffen ihr so allein die rechte Möglichkeit, sich vorzustellen.«¹¹²

Im weiteren Verlauf von Heideggers Argumentation wird sich herausstellen, daß dieser Verzicht, die Titelfrage in ihrer Einfachheit zu stellen, nicht bloß eine rhetorische Figur ist, sondern überhaupt die einzige Möglichkeit darstelle, sich ihr zu nähern, denn die Frage »Was ist Metaphysik?« soll sich als eine Frage herausstellen, die ihrer Form nach selbst eine metaphysische ist, und daher das immer schon voraussetzt, wonach erst gefragt werden soll, denn »Einmal umgreift jede metaphysische Frage immer das Ganze der Problematik der Metaphysik. Sie ist je das Ganze selbst. Sodann kann jede metaphysische Frage nur so gefragt werden, daß der Fragende – als ein solcher – in der Frage mit da, d.h. in die Frage gestellt wird. Hieraus entnehmen wir die Anweisung: das metaphysische Fragen muß im Ganzen und aus der wesentlichen Lage des fragenden Daseins gestellt werden.«¹¹³ Im Fall von Heideggers Antrittsvorlesung vor den versammelten Vertretern der Freiburger Universität ist dieses Dasein »von der Wissenschaft bestimmt«, und so wird zu Beginn nach dem Wesen der Wissenschaft gefragt, wobei das Lamento über deren Zustand, das in der Feststellung gipfelt, »die Verwurzelung der Wissenschaften [sei] in ihrem Wesensgrund abgestorben«, zunächst als nichts anderes als floskelhafte Wissenschaftskritik erscheint. Die Wissenschaften zeichnen sich nach Heidegger dadurch aus, daß sie nach dem Seienden suchen, um es »je nach seinem Wasgehalt und seiner Seinsart zum Gegenstand einer Durchforschung und begründeten Bestimmung zu machen«. Dieser »besondere Weltbezug« nun – und daraus ergibt sich diejenige Frage, die anstelle der Titelfrage gestellt werden soll, um sich »unmittelbar in die Metaphysik versetzen« zu lassen – gehe allein auf das Seiende: »Erforscht werden soll das nur Seiende und sonst – nichts; das Seiende allein und weiter – nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus – nichts. Wie steht es um dieses Nichts? Ist es ein Zufall, daß wir ganz von selbst so sprechen? Ist es nur so eine Art zu reden – und sonst nichts?« Die Wissenschaft wolle »vom Nichts nichts wissen«, doch sie gebe gerade dadurch zu, daß

¹¹⁰ »Was ist Metaphysik?«, 103.

¹¹¹ Von ›Überwindung der Metaphysik‹ spricht Heidegger explizit erst in ›Überwindung der Metaphysik‹ und im »Nachwort zu ›Was ist Metaphysik‹«

¹¹² »Was ist Metaphysik?« 103.

¹¹³ Ebd.

sie, um sich als Bezug auf das Seiende – und sonst nichts – zu bestimmen, das Nichts *ex negativo* in Anspruch nehme.¹¹⁴ Eine Wissenschaft aber, die nur nach ihrem Gegenstand, dem Seienden, fragt und sich dabei um ihre Grundlage, um die Frage nach dem, was dieses Seiende zum Seienden macht, nicht kümmert, ist schon in *Sein und Zeit* als »naiv und undurchsichtig«¹¹⁵ bezeichnet worden, und wenn die Wissenschaft sich über das ›und sonst nichts‹ definiert, dann scheint gerade die Frage nach dem Nichts die Frage nach der Grundlage aller Wissenschaft zu sein. Doch wie soll man nach dem Nichts fragen? Der »erste Anlauf zu dieser Frage« besteht darin, zu fragen, was das Nichts sei; wenn man aber fragt ›Was ist das Nichts?‹, so »verkehrt [man] das Befragte in sein Gegenteil«, und die »Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes«. So zeigt sich, daß die Zurückweisung der Frage nach dem Nichts nicht bloß auf die »Seinsvergessenheit« der Wissenschaften zurückgeht, sondern vor allem darauf, daß diese Frage nach den gewohnten Regeln des Denkens gar nicht erst gestellt werden kann: »Die gemeinhin beigezogene Grundregel des Denkens überhaupt, der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, die allgemeine »Logik«, schlägt diese Frage nieder. Denn das Denken, das wesentlich immer Denken von etwas ist, müßte als Denken des Nichts seinem eigenen Wesen entgegenhandeln.«¹¹⁶ An dieser Stelle des Nachdenkens über das Nichts, an der man gemeinhin sagen würde, daß »wir nun mit unserem Fragen [...] schon am Ende« angekommen sind, geschieht die entscheidende Bewegung, die Heideggers Denken von demjenigen der herkömmlichen Philosophie entfernt und die, wie oben dargestellt, etwa bei Carnap auf völliges Unverständnis gestoßen ist: Schon in *Sein und Zeit* war Heidegger der Logik gegenüber kritisch eingestellt,¹¹⁷ doch nun wird die »Herrschaft der »Logik« – die in »Was ist Metaphysik?« stets nur in distanzierenden Anführungszeichen genannt wird – explizit in Frage gestellt. Die Frage nach dem Nichts erscheint Heidegger zu wichtig, um sie angesichts dessen, daß sie zwangsläufig in einen logischen Widerstreit führt, einfach aufzugeben – an ihrer Stelle werden diejenigen »Grundregeln des Denkens« geopfert, ohne die man sich philosophisches Fragen gemeinhin kaum vorstellen kann, so wie etwa der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch.

Um die Frage nach dem Nichts stellen zu können, so ist Heidegger überzeugt, muß die »Herrschaft der Logik« gebrochen werden,¹¹⁸ trotzdem aber müsse man aber nach den Bedingungen fragen, die erfüllt sein müssen, um überhaupt eine Frage stellen zu können. Um nach etwas suchen zu können, so hatte Heidegger schon in *Sein und Zeit* deutlich gemacht, müsse das Gesuchte immer in gewisser Weise schon gegeben sein, denn ohne einen Vorbegriff dessen, wonach man sucht, muß die Suche zwangsläufig ins Leere laufen.¹¹⁹ Das Nichts sei uns zunächst bekannt »als das, worüber wir tagtäglich dahin und daher reden«, wenn wir das Wort ›nichts‹ benutzen, und dieses übliche Verständnis lasse sich in eine Definition fassen, von der man auf der Suche nach dem Nichts ausgehen müsse: »Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden.«¹²⁰ Nun erleichtert dieses Vorverständnis die Aufgabe allerdings kaum, denn zu sagen, was die »Allheit des Seienden« sei, fällt nicht wesentlich leichter, als zu sagen, was

¹¹⁴ Ebd., 104f.

¹¹⁵ *Sein und Zeit*, 11.

¹¹⁶ »Was ist Metaphysik?«, 107.

¹¹⁷ Vgl. *Sein und Zeit*, 10f.

¹¹⁸ »Was ist Metaphysik?«, 107f.

¹¹⁹ Vgl. z. B. *Sein und Zeit*, 148ff.

¹²⁰ »Was ist Metaphysik?«, 109.

das Nichts sei, oder – wie Heidegger fragt, um die widersprüchliche Formulierung »das Nichts ist« zu vermeiden – wie es um dieses Nichts stehe.¹²¹ Das Seiende im Ganzen zu erfassen, erscheint nicht nur mit den Mitteln der Logik als unmöglich, denn derjenige, der nach diesem fragt, ist ja selbst ein Seiendes und verfügt so nicht über die Möglichkeit, alles Seiende in den Blick zu nehmen. Doch, so ist Heidegger überzeugt, es gebe dennoch einen Weg zu diesem Seienden im Ganzen und zwar gerade deshalb weil »wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt« vorfinden. Daß, obwohl es so aussehe, »als hafteten wir gerade im alltäglichen Dahintreiben je nur an diesem oder jenem Seienden, als seien wir an diesen oder jenen Bezirk des Seienden verloren«, das Seiende im Ganzen doch stets, wenn auch »schattenhaft« greifbar sei, offenbare sich dem Dasein in der »Stimmung« der Langeweile.¹²² Und so wie das Seiende im Ganzen sich in der Langeweile enthülle, so enthülle sich das Nichts in der Angst, die sich von der immer auf etwas Bestimmtes gerichteten Furcht dadurch unterscheide, daß sie eben diese gesuchte »Allheit des Seienden« betreffe, und daß in ihr diese »Allheit des Seienden« dadurch erfahren werden könne, daß sie insgesamt entgleite: »Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses ›kein‹. Die Angst offenbart das Nichts.«¹²³

Wenn Heidegger den dritten Abschnitt von »Was ist Metaphysik?« mit »Die Beantwortung der Frage« überschreibt, nachdem die beiden vorhergehenden zunächst deren »Entfaltung« und dann deren »Ausarbeitung« gewidmet waren, dann muß man sich zunächst einmal fragen, welche Frage denn nun eigentlich beantwortet werden soll, die Titelfrage nach der Metaphysik oder die Frage nach dem Nichts, und wie angesichts des Verlaufs der Argumentation eine solche Antwort überhaupt beschaffen sein kann. Die Ausgangsfrage nach der Metaphysik als eine Frage, die selbst sowohl eine metaphysische ist als auch »das Ganze der Problematik der Metaphysik« umgreift, zu stellen oder gar zu beantworten, sei mit den herkömmlichen Regeln des Denkens, der Logik, ebenso wenig möglich, wie die Fragen nach dem Seienden im Ganzen oder nach dem Nichts. Deshalb soll nun die »Beantwortung« darin bestehen, daß sich die Metaphysik, indem nach dem Nichts gefragt wird, »selbst vorstellen« kann, denn »Die für unsere Absicht wesentliche Antwort ist schon gewonnen, wenn wir darauf achthaben, daß die Frage nach dem Nichts wirklich gestellt bleibt. Hierzu wird verlangt, daß wir die Verwandlung des Menschen in sein Dasein, die jede Angst mit uns geschehen läßt, nachvollziehen, um das darin offenkundige Nichts in dem festzunehmen, wie es sich bekundet.«¹²⁴

Der Mensch werde durch die vorbegriffliche Erfahrung der Angst in sein Dasein verwandelt und erfahre so das Nichts. Weil diese Erfahrung aber nicht als begriffliches Erfassen gedacht werden darf, kann auch das sich offenbarende Nichts nicht als etwas gefaßt werden, über die das Dasein im Zustand der Angst in irgendeiner Weise verfügt. Das Nichts offenbare sich dem Dasein vielmehr als ein Geschehen, es »begegnet«, – es »nichtet«. Und in dieser Erfahrung des »Nichtens« offenbare sich das Seiende im Ganzen »in seiner vollen bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts«. »Damit ist die Antwort auf die Frage nach dem Nichts gewonnen. Das Nichts ist weder ein Gegenstand, noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts

¹²¹ Ebd., 106.

¹²² Ebd., 109f.

¹²³ Ebd., 111f.

¹²⁴ Ebd., 113.

kommt weder für sich vor, noch neben dem Seienden, dem es sich gleichsam anhängt. Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein.« Da die Angst, zwar selten vordergründig die Seinsweise des Daseins bestimme, aber »jeden Augenblick im Dasein erwachen« könne und damit im Hintergrund immer mit da sei, heiße Dasein letztlich nichts anderes als »Hineingehaltenheit in das Nichts«. Das Nichts wird insofern zur Bedingung der Möglichkeit des Daseins, als nur durch seine Konfrontation mit dem Nichts das Dasein sich selbst und anderes Seiendes als Seiendes erfahren könne: »Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. [...] Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht im Vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.«¹²⁵

Daß das Dasein überhaupt nur dadurch zum Dasein werde, daß es sich zum Nichts verhalte und daß damit das Transzendieren ein »Grundgeschehen im Dasein«¹²⁶ sei, entspricht nun zwar einerseits der Definition des Daseins in *Sein und Zeit*, wo es als dasjenige ausgezeichnete Seiende gefaßt wurde, dem es »in seinem Sein um dieses Sein selbst geht«,¹²⁷ denn, wie das Vorwort zu der gleichzeitig mit der Freiburger Antrittsvorlesung entstandenen Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« deutlich macht: »Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein.«¹²⁸ Doch markiert die Definition des Daseins als »Hineingehaltenheit in das Nichts« andererseits insofern einen entscheidenden Perspektivwechsel, als die Bewegung des Transzendierens des Seienden als »Grundgeschehen im Dasein« nun in den Mittelpunkt von Heideggers Aufmerksamkeit rückt, während in *Sein und Zeit* die »Seinsfrage« noch vom »In-der-Welt-Sein« des Daseins, also von seinem Verhalten zu anderem Seienden her angegangen worden war.¹²⁹ So wird deutlich, weshalb Heidegger nun, nachdem er in *Sein und Zeit* den Begriff »Metaphysik« weitgehend vermieden hatte, diesen jetzt zu einem Grundbegriff seines Denkens macht, denn nicht mehr das Erfassen des Seins des Seienden im λόγος, die *Ontologie*, steht im Zentrum dieses Denkens, sondern die Erfahrung des Seins im Hinausgehen (μετά) über das Seiende (φύσις).¹³⁰ Diejenige Frage, mit der Heidegger seine »Beantwortung« der Frage nach dem Nichts und der Metaphysik abschließen wird, und die er als die »Grundfrage der Metaphysik« bezeichnet – »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«¹³¹ –, ist dabei zwar im Grunde noch dieselbe Frage, die *Sein und Zeit* bestimmt hatte, »die Seinsfrage«, die Frage nicht nach dem *Was* des Seienden, sondern nach dem *Daß* des Seins, doch klingt in ihr nun deutlich an, daß die Frage nach dem Sinn von Sein immer auch die Frage nach dem Wesen der Metaphysik mit einschließe. Indem Heidegger auf den letzten Seiten von »Was ist Metaphysik?« zu einem kurzen Durchgang durch das ansetzt, was in der Geschichte dessen, was in *Sein und Zeit* »bisherige Ontologie« hieß, zur Frage nach dem Nichts gesagt wurde, ergibt sich insofern eine zweifache Antwort auf die Titelfrage nach der Metaphysik, als zwei unterschiedliche Formen von Metaphysik in ihrem Vollzug vorgeführt werden.

¹²⁵ Ebd., 114ff.

¹²⁶ Ebd., 122.

¹²⁷ Vgl. *Sein und Zeit*, 12.

¹²⁸ »Vom Wesen des Grundes«, in: *Wegmarken*, hrsg. v. F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, 123-175, hier 123 (Vorwort zur dritten Auflage, 1949).

¹²⁹ Vgl. *Sein und Zeit*, 52ff.

¹³⁰ Vgl. »Was ist Metaphysik?«, 118.

¹³¹ Ebd., 122.

Dabei wird auch deutlich, inwiefern Heideggers Auseinandersetzung mit der Metaphysik hier als eine Auseinandersetzung mit dem gelesen werden kann, was hier im Ausgang von Kant als das Grundproblem der Metaphysik gefaßt worden war: die Kollision eines universalen Wahrheitsanspruchs mit einer uneinlösbaren Beweislast. Das, was traditionell als ›Metaphysik‹ das Zentrum der Philosophie gebildet hat, kann nicht gemeint sein, wenn Heidegger vom »Grundgeschehen im Dasein« spricht, denn *diese* Metaphysik war an die Regeln der Logik gebunden und mithin nicht in der Lage, die Frage nach dem Nichts zu stellen, ohne dabei ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten zu verletzen. »[D]ie Entscheidung über die rechtmäßige Herrschaft der ›Logik‹ in der Metaphysik« ist somit für Heidegger gefallen,¹³² denn die Bindung der Metaphysik an die Logik verhindere es gerade, so wie an der Frage nach dem Nichts vorgeführt, daß die Metaphysik ihrer eigentlichen Bestimmung, dem Transzendieren des Seienden, nachkommen könne.¹³³ Gegen diese logisch verfaßte Metaphysik der abendländischen Tradition stellt Heidegger nun eine Metaphysik, deren Modus nicht mehr das Geben von Antworten ist, sondern das Fragen selbst: »Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. Darin liegt: Die Metaphysik gehört zur »Natur des Menschen«. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie, noch ein Feld willkürlicher Einfälle. Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.«¹³⁴

Die Metaphysik wird so zu einer Bewegung, die nicht nur aus dem Dasein heraus geschieht, sondern dieses wesentlich ausmacht. Heidegger geht wie Kant davon aus, daß die Metaphysik »zur Natur des Menschen« gehöre, während bei Kant aber dem »metaphysischen Bedürfnis« dadurch entsprochen werden soll, daß die Grenzen des metaphysischen Fragens festgelegt werden, geht es bei Heidegger, der das kantische »Bedürfnis« in gewisser Weise zur schlechthinigen *conditio humana* verallgemeinert, darum, das Feld des metaphysischen Fragens über alle Beschränkungen der Logik – oder, wie Kant sagen würde: der Vernunft – hinaus zu öffnen. Der universale Wahrheitsanspruch bleibt dabei, wie schon aus der Deutung von ἀλήθεια als ›Unverborgenheit‹ deutlich geworden ist, bestehen, das Problem der Beweislast aber verweist Heidegger in den Bereich eines verfehlten Philosophierens, das als Substanzdenken im Bereich des Seienden verhaftet bleiben muß und so »den Einsprung der Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins« verhindert.¹³⁵ ›Metaphysik‹ sei weder als Methode noch gar als Wissenschaft zu verstehen, sondern als ein »fragender Überstieg« über das Seiende hinaus,¹³⁶ der nicht nur die Wissenschaft davor bewahre, daß »ihre vermeintliche Nüchternheit und Überlegenheit [...] zur Lächerlichkeit [werde], wenn sie das Nichts nicht ernst nimmt«, und dieser ermögliche, »ihre wesenhafte Aufgabe stets neu zu gewinnen, die [...] in der immer neu zu vollziehenden Erschließung der Wahrheit von Natur und Geschichte« liege, sondern die das Dasein überhaupt erst zum Dasein mache. Diese Bewegung über das Seiende hinaus, die durch die »Hineingehaltenheit in das Nichts« ermöglicht werde, dieses Transzendieren geschehe als ein Fragen, das zwar freilich wie alles Fragen auf *etwas*, nämlich auf das Sein des Seienden bzw. auf das *Daß* dieses Seins gerichtet sei, aber nicht wie die Wissen-

¹³² Ebd., 120.

¹³³ Vgl. Ebd., 119f.

¹³⁴ WM, Ebd.f.

¹³⁵ Ebd., 122.

¹³⁶ Vgl. »Zur Seinsfrage«, in: *Wegmarken*, hrsg. v. F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, 385-426, hier 416ff.

schaften oder die traditionelle Metaphysik darauf, eine endgültige, belegbare Antwort zu erhalten. Das metaphysische Fragen sei als »Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins« zu verstehen, als »Raumgeben für das Seiende im Ganzen« und »Sichloslassen in das Nichts«.¹³⁷ Die Fragestruktur der Metaphysik ist mithin nicht so zu verstehen, daß das Dasein als aktives Subjekt nach dem Sein als passivem Objekt fragt, sondern als »Schweben«, als stetige Dynamik eines gleichzeitig passiv der Erfahrung des Seins Ausgesetztseins und dieses aktiv Befragens. War für die traditionelle Metaphysik die endgültige Antwort unbestrittenes Ziel des philosophischen Fragens, so würde eine endgültige Antwort nun für Heidegger das Zwiegespräch des Daseins mit dem Sein beenden, die Frage bliebe nicht mehr gestellt und das Transzendieren, der »fragende Überstieg«, würde verhindert. Die Philosophie, die im Wesentlichen in der Bewegung der Metaphysik bestehe, ist somit für Heidegger nicht mehr ein Fach, zu dessen Studium man sich entschließen kann, sondern schlicht *conditio humana* – in den Worten Kants: eine »Naturanlage«. Das Grundproblem der Metaphysik, das in der Kollision eines universalen Wahrheitsanspruchs mit einer uneinlösbaren Beweislast besteht, scheint für eine so konzipierte Philosophie deshalb kein Problem mehr zu sein, weil der Wahrheitsanspruch nicht mehr aus einer Argumentation abgeleitet wird, weil er nicht mehr an empirischen Fakten oder an der kantischen Vernunft gemessen wird, sondern sich aus einer existentiellen Erfahrung, der »Hineingehaltenheit in das Nichts«, dem »fragenden Überstieg« speist. Doch ob Heidegger mit dieser radikalen Neukonzeption der Philosophie dem Grundproblem von Wahrheitsanspruch und Beweislast letztlich zu entkommen vermag, kann sich erst dann zeigen, wenn auch vorgeführt wird, wie dieses Philosophieren aus dem »fragenden Überstieg« als »Grundgeschehen im Dasein« konkret aussehen könnte, d.h. vor allem, wie eine offenbar vorbegriffliche Erfahrung wie diejenige des »Hineingehaltenseins in das Nichts« in Sprache überführt werden kann, ohne dabei in ein Denken zurückzufallen, das von der Logik bestimmt wird.

4. Verzicht. Carnap II

Die von Carnap in »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache« angestrebte »radikale Überwindung der Metaphysik« durch die Einführung eines allgemeinen empirischen Sinnkriteriums konnte deshalb nicht gelingen, weil sich bei konsequenter Anwendung des Sinnkriteriums die These von der »Sinnlosigkeit aller Metaphysik« selbst als »Scheinsatz« herausstellen mußte und weil sich das Sinnkriterium dabei selbst als metaphysische Setzung entpuppte. Zwar hat nun Carnap dies nie explizit eingestanden, doch läßt sich in der weiteren Entwicklung seines Denkens deutlich erkennen, daß er seine Konsequenzen daraus gezogen hat. Schon in *Logische Syntax der Sprache* hatte Carnap zwar, indem er dem Problem der Protokollsatzdebatte dadurch begegnet war, daß der Bezug auf eine außersprachliche Wirklichkeit aufgegeben und als Gegenstandsbereich der Philosophie allein der Immanenzraum der Sprache festgelegt wurde, in gewisser Weise auch die Konsequenzen aus den Problemen gezogen, die sich bei der Durchführung einer radikalen Metaphysikkritik mittels des empirischen Sinnkriteriums ergeben hatten. Doch die Beschränkung der Philosophie auf die logische Syntax der Sprache konnte letztlich Carnaps Vorstellungen einer Philosophie, die sich in den Dienst des wissenschaftlichen Fortschritts stellt, nicht genügen. Wenn die Philosophie nämlich als logische Analyse der Sprache die Sätze der empirischen Wissenschaften

¹³⁷ »Was ist Metaphysik?«, 121f.

klären soll, dann kann sie nicht völlig vom Wirklichkeitsbezug der analysierten Sätzen absehen, in denen es ja gerade um empirische Erkenntnis der physischen Wirklichkeit geht. Oder anders gesagt: Die logische Syntax der Sprache kann nur ein Teil einer Philosophie als Wissenschaftslogik sein, deren anderer Teil in der Ausarbeitung einer Bedeutungstheorie, einer (logischen) Semantik bestehen müßte.

Als sich Carnap nun aber nach seiner Emigration in die Vereinigten Staaten daran machte, eine umfassende Theorie der Semantik zu entwickeln,¹³⁸ die diesen bisher fehlenden Teil der als Wissenschaftslogik verstandenen Philosophie bilden sollte, wurde er von denjenigen Problemen, die sich beim Versuch der »radikalen Überwindung der Metaphysik« mittels des empirischen Sinnkriteriums ergeben hatten nicht nur wieder eingeholt, sondern dieses drohte nun die Idee einer wissenschaftlich-empiristischen Philosophie insofern insgesamt in Frage zu stellen, als nicht zuletzt die Kritik seines Schülers Quine ihm vor Augen führte, daß sein Versuch, ein logisch-wissenschaftliches System der Semantik zu konstruieren, vor demjenigen sprachphilosophischen Grundproblem stand, das schon im Mittelalter zu einem nie endenden Streit zwischen Nominalisten und Realisten geführt hatte und das seit den frühen dreißiger Jahren in der sich nun wesentlich als sprachanalytisch verstehenden angelsächsischen Philosophie von neuem virulent geworden war; vor dem »Universalienproblem«, vor der Frage also, welche ontologischen Implikationen damit verbunden seien, in der Sprache Begriffe zu verwenden, die auf abstrakte Entitäten referieren. Die Ausgangslage von Carnaps Aufsatz »Empiricism, Semantics, and Ontology« von 1950, seinem nach »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache« vielleicht einflußreichsten und meistdiskutierten Text, ist deshalb folgende: Die einfachste Form der nominalistischen Sprachkritik besagt, man lege sich auf eine Ontologie fest, sobald man in einer Sprache mit abstrakten Entitäten operiere. Aber auch subtilere nominalistische Positionen wie etwa diejenige Quines, die besagt, daß man sich nur dann auf eine Ontologie festlege, wenn man abstrakte Entitäten als Wert gebundener Variablen verwende, stellen empiristische Philosophie- und Wissenschaftskonzeptionen grundsätzlich in Frage. Während es nämlich für die Mathematik unter Umständen möglich sei, dem »Universalienproblem« zu entgehen, indem diese insgesamt als reiner Kalkül aufgefaßt werde, als nicht interpretierbares System, innerhalb dessen bedeutungslose Symbole nach bestimmten Regeln manipuliert würden, sei es etwa für die Physik kaum möglich, eine Sprachform zu finden, die auf abstrakte Entitäten verzichten, aber dennoch Ergebnisse empirischer Forschung angemessen kommunizieren könne, und auch für die Semantik stellten die »nominalistic scruples« ein Problem dar, das so schwerwiegend sei, daß es letztlich deren Möglichkeit als Wissenschaft insofern in Frage stelle, als es in einer konsequent nominalistischen Sprache nicht mehr möglich wäre, davon zu sprechen, daß bestimmte Ausdrücke auf bestimmte Entitäten referieren. Der Vorschlag, den Carnap nun macht, um denjenigen Wissenschaften, die auf die Verwendung abstrakter Entitäten in ihrer Sprache angewiesen sind, über ihre »uneasy conscience« hinwegzuhelfen bzw. um zu zeigen, daß praxistaugliche Wissenschaftssprachen sich keineswegs auf eine Ontologie festlegen, wenn sie abstrakte Entitäten verwenden, ist von bestechender Einfachheit: Carnap schlägt vor, (Wissenschafts-)Sprachen als »linguistic frameworks« zu begreifen, d.h., um über bestimmte Entitäten sprechen zu können, ein entsprechendes sprachliches System dadurch zu kon-

¹³⁸ Vgl. *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, enlarged edition, Chicago 1956, insbesondere 2ff.

struieren, daß man einerseits die jeweils benötigten Entitäten als Elemente dieses Systems einführe und andererseits Regeln für die Verwendung dieser Elemente im System festlege.¹³⁹ Entscheidend für die Konstruktion eines »linguistic framework« seien dabei zwei wesentliche Schritte, die Einführung eines Prädikats höherer Stufe für die angenommenen Entitäten, das es erlaubt, deren Zugehörigkeit zum »linguistic framework« auszusagen, sowie die Einführung neuer Variablen.¹⁴⁰

Wenn nun, nachdem ein »linguistic framework« in dieser Weise konstruiert worden ist, nach der Existenz bzw. der Realität von Entitäten gefragt werde, die in diesem enthalten sind, so müsse man dabei zwischen zwei Arten von Fragen unterscheiden: Zwischen »internal questions«, die nach der Existenz von Entitäten innerhalb des »linguistic framework« fragen, und »external questions«, die die Existenz oder Realität eines gesamten »linguistic framework« betreffen bzw. nach der Existenz der verwendeten Entitäten abgesehen vom »linguistic framework« fragen. Während Fragen der ersten Art je nach den Bestimmungen des »linguistic framework« mit empirischen oder logischen Methoden innerhalb desselben beantwortbar seien – wobei der Begriff der Realität oder Existenz in jedem Fall ein wissenschaftlicher und nichtmetaphysischer sei, da zur Beantwortung von Fragen nach Elementen eines Systems lediglich die Regeln dieses Systems zur Anwendung kommen – seien die Fragen der zweiten Art mit wissenschaftlichen Mitteln grundsätzlich nicht beantwortbar: »To be real in the scientific sense means to be an element of the system; hence this concept cannot be meaningfully applied to the system itself«¹⁴¹ und »the introduction of the new ways of speaking does not need any theoretical justification because it does not imply any assertion of reality.« Philosophische Aussagen über die Existenz von Entitäten abgesehen vom »linguistic framework« bezeichnet Carnap, den Begriff des »Scheinsatzes« wieder aufnehmend und an die antimetaphysischen Texte der Wiener Zeit anknüpfend, als »pseudo-statements«, deren Aufstellung nicht nur mit wissenschaftlichen Mitteln unmöglich, sondern für die angestrebte wissenschaftliche Philosophie und insbesondere auch für die logische Semantik als Beitrag zur logischen Analyse der Sprachen der Wissenschaft völlig irrelevant sei. Der Vorwurf, man lege sich auf eine Ontologie fest, wenn man eine Sprache verwendet, die abstrakte Entitäten enthält, gehe schlicht auf eine Vermischung von »internal« und »external questions« zurück. Wenn man diese beiden grundlegend verschiedenen Formen von Fragen nach der Existenz von Entitäten sauber getrennt halte, stelle sich somit das Universalienproblem als ein typischer Fall dessen heraus, was Carnap schon zwei Jahrzehnte zuvor als »Scheinprobleme in der Philosophie« gefaßt hatte.¹⁴²

Daß metaphysische Aussagen wie zum Beispiel hier ontologische Aussagen über die Realität in der Sprache verwendeter abstrakter Entitäten, als »pseudo-statements« bezeichnet und somit aus dem Bereich einer sich als Wissenschaftslogik verstehenden Philosophie verbannt werden, erscheint nun zwar zunächst als eine bloße Neuauflage des schon in früher geäußerten Sinnlosigkeitsverdikts, doch weist die Konzeption eines nichtmetaphysischen Sprechens in »Empiricism, Semantics, and Ontology« gegenüber den früheren antimetaphysischen Ansätzen Carnaps eine entscheidende Veränderung auf, die es ermöglicht, die Theorie der »linguistic frameworks« als einen zweiten und vielleicht erfolgsversprechenderen Ansatz Carnaps zur Überwindung der Metaphysik zu

¹³⁹ Vgl. »Empiricism, Semantics, and Ontology«, Ebd., 205-221, hier 205f.

¹⁴⁰ Vgl. Ebd., 214.

¹⁴¹ Ebd., 207.

¹⁴² Ebd., 214ff.

lesen. Während mit dem Postulat eines empirischen Sinnkriteriums noch versucht wurde, die Sinnlosigkeit der Metaphysik zu beweisen, und dies mit beträchtlichem Pathos als für die Möglichkeit philosophischen Fortschritts unabdingbar dargestellt wurde, wird das Problem der Metaphysik nun zum Gegenstand einer rein pragmatischen Entscheidung. »We have to make the choice whether or not to accept and use the forms of expression in the framework in question.«¹⁴³ Das empirische Sinnkriterium wird insofern zu einem empirischen Nützlichkeitskriterium abgewandelt, als mit dem Verzicht auf den Bezug auf eine außersprachliche Wirklichkeit auch die Frage nach der empirischen Sinnhaftigkeit von Aussagen nicht mehr gestellt werden soll. Während von den »Scheinsätzen« der Wiener Zeit theoretisch erwiesen werden sollte, daß sie »im strengen Sinn sinnlos« seien, kann über die »pseudo-statements« in »Empiricism, Semantics, and Ontology« nun konsequenterweise überhaupt nichts mehr gesagt werden. Indem Carnap Wittgensteins Maxime aus dem *Tractatus* – »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen«¹⁴⁴ – nun in radikaler Weise entspricht, kann er zwar einerseits auch etwa über die Sätze Heideggers kein Urteil mehr fällen, da dies ja bedeuten würde, zu dem von Heidegger konstruierten »linguistic framework« eine »external question« zu stellen, anstatt sich einfach zu fragen, ob man dieses »framework« akzeptieren will oder nicht. Doch entledigt er sich andererseits der metaphysischen Implikationen, die seinen früheren Ansatz noch in Frage gestellt hatten: Weder muß jetzt noch ein verwendeter Begriff durch Rückführung auf problematische Protokollsätze »konstituiert« werden noch muß die Logik als allgemein gültiges Gesetz angenommen werden, denn es stellt sich nicht mehr die Frage, ob eine bestimmte Weise zu sprechen für die Wissenschaften oder die Philosophie zulässig sei, sondern nur noch, ob man sich dieser Sprechweise im Einzelfall bedienen wolle oder nicht.

Die Überwindung der Metaphysik als Überwindung desjenigen Grundproblems der Philosophie, das in der Kollision eines universalen Wahrheitsanspruchs mit einer uneinlösbaren Beweislast besteht, scheint damit dadurch erreicht worden zu sein, daß der Wahrheitsanspruch, der der Philosophie seit jeher eingeschrieben war, völlig aufgegeben wird. Schon in *Logische Syntax der Sprache* hatte Carnap zwar deutlich gemacht, daß es in der wissenschaftlichen Philosophie keine eigenständige philosophische Erkenntnis mehr geben könne, doch der Verzicht auf wahre Erkenntnis in »Empiricism, Semantics, and Ontology« geht weit über diese Beschränkung hinaus, lediglich Sätze der Wissenschaften zu analysieren. Denn dieser Verzicht betrifft jetzt nicht mehr nur die Philosophie, sondern auch die empirischen Wissenschaften selbst; auch die Physik zum Beispiel, kann der Theorie der »linguistic frameworks« folgend nicht mehr für sich beanspruchen, wahre Aussagen über die Welt zu machen, da es sich dabei ja um »external questions« handelte, wissenschaftlich aber nur »internal questions« beantwortet werden können. Die Befreiung der als Wissenschaftslogik verstandenen Philosophie von ihren letzten metaphysischen Implikationen geschieht somit letztlich als Verzicht darauf, überhaupt noch Philosophie zu betreiben, jedenfalls aber als – angesichts der Unauflösbarkeit des metaphysischen Grundproblems konsequenter – Verzicht darauf, nach wahrer Erkenntnis zu streben.

Und trotz dieser radikalen Selbstbeschränkung der Philosophie bleibt fraglich, ob denn nun um diesen hohen Preis die »radikale Überwindung der Metaphysik« endlich

¹⁴³ Ebd., 207.

¹⁴⁴ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 85.

gelingen sei, denn das Kriterium, nach dem über die Verwendung von »linguistic frameworks« entschieden werden soll, ist ihre Tauglichkeit im Hinblick auf den wissenschaftlichen Fortschritt.¹⁴⁵ Wenn sich nun aber die praktische Entscheidung über die Annahme von »linguistic frameworks« in den Wissenschaften und der Philosophie danach richten soll, ob diese sich im Sinn des wissenschaftlichen Fortschritts als nützlich erweisen, so fragt sich, ob es sich bei dieser Entscheidung nicht um die Antwort auf eine »external question« und damit um ein »pseudo-statement« handelt, denn diese Entscheidung kann ja offensichtlich nicht als »internal question« innerhalb des »linguistic framework« und ohne Bezug auf einen externen Referenzrahmen getroffen werden. Zwar wird in Carnaps Augen nicht von einem Einzelnen über die Fortschrittstauglichkeit entschieden, sondern diese erweist sich in einem historischen Prozeß durch die praktischen Entscheidungen aller, die in einem bestimmten Feld arbeiten.¹⁴⁶ Doch weisen diese praktischen Entscheidungen dennoch immer auch einen theoretischen Referenzrahmen auf, indem sie sich am nicht systemimmanenten Kriterium des Fortschritts orientieren; sie unterliegen somit letztlich selbst dem Verdikt »pseudostatements« zu sein. – Eine Überwindung der Metaphysik durch die Konstruktion von »linguistic frameworks« ließe sich mit letzter Konsequenz nur dann umsetzen, wenn die Entscheidung über die Verwendung von Sprachformen ohne jeden Bezug auf nicht systemimmanente Kriterien gefällt würde, dies aber würde bedeuten, daß die praktische Entscheidung eine rein willkürliche wäre – und die Wissenschaften und die Philosophie nichts weiter als ein uninterpretierbarer Kalkül, ein kombinatorisches Spiel mit bedeutungslosen Elementen eines willkürlich angenommenen Systems.

5. Verwindung. Heidegger II

Als Heidegger in seiner Freiburger Antrittsvorlesung die Titelfrage nach der Metaphysik mit der Konzeption der Transzendenz als »Grundgeschehen im Dasein« beantwortet hatte, war letztlich offen geblieben, ob es sich dabei nun um einen Versuch der Überwindung der Metaphysik handle, oder aber, wie etwa Carnap meinte, im Gegenteil gerade um die Verkündung einer neuen metaphysischen Lehre. Daß diese Frage offen geblieben war, hängt aber nicht nur damit zusammen, daß Heidegger den Begriff »Metaphysik« sowohl für die abgelehnte, an die Gesetze der Logik gebundene traditionelle Schulphilosophie als auch für seinen eigenen Entwurf eines Denkens benutzt hatte, das jenseits aller logischen Restriktionen den »fragenden Überstieg« zum Sein wagen will, sondern verweist darüber hinaus auch darauf, daß eine für jede Auseinandersetzung mit dem Problem der Metaphysik, insbesondere aber für Heideggers gegen die Tradition gerichtete Philosophiekonzeption in »Was ist Metaphysik?« zentrale Frage letztlich ungestellt blieb; die Frage nach dem eigenen Verhältnis zur metaphysischen Tradition. Wenn Heidegger nun in den folgenden Jahren seine Begrifflichkeit insofern vereinheitlicht, daß »Metaphysik« mehr und mehr nur noch für die traditionelle, in der »Seinsvergessenheit« verhaftete Philosophie benutzt wird, die als »Onto-theo-logie« verstanden wird, d.h. als ein begrifflich verfügbarmachendes Denken (λόγος), das das Sein aus der Logik des Anwesenheitsdenkens in einem höchsten Seienden (θεῖον) verortet,¹⁴⁷ während dasjenige Denken, das an die Stelle der traditionellen Philosophie gesetzt werden soll, sich

¹⁴⁵ »Empiricism, Semantics, and Ontology«, 221.

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., 221.

¹⁴⁷ Vgl. *Nietzsche. Zweiter Band*, hrsg. v. B. Schillbach, *Gesamtausgabe*, Bd. 6.2, Frankfurt am Main 1997, 317ff.

nicht einmal mehr als solche versteht, sondern am Ende nur noch »Denken« sein will, dann entspricht dies nicht, wie weithin angenommen, einer grundlegenden Verschiebung von einem positiven zu einem negativen Metaphysikverständnis, sondern spiegelt die Tatsache wieder, daß die Frage nach dem eigenen Verhältnis zur Geschichte der Metaphysik für Heidegger von einer philosophiehistorischen zu einer geschichtsphilosophischen Frage wird und damit zu einer integralen und zentralen Komponente seiner Auffassung der Philosophie insgesamt und der eigenen Rolle in ihr. Als Heidegger einige Jahre nach »Was ist Metaphysik?« beginnt, dieselbe Formel, die Carnap verwendet hatte – »Überwindung der Metaphysik« –, für sein eigenes Denken in Anspruch zu nehmen, und diese 1943 im »Nachwort« und 1949 in der »Einleitung« explizit auch auf die Freiburger Antrittsvorlesung anwendet, macht er gleichzeitig deutlich, daß die Rede von der Überwindung in seinem Fall zwar durchaus auch eine Distanzierung von der Metaphysik beinhalte, daß diese aber nicht als vollständige Abwendung mißverstanden werden dürfe, und nicht so, als sei die Metaphysik deswegen, weil ihr »Seinsvergessenheit« attestiert worden war, ganz aus dem Blickfeld der Philosophie zu verbannen.¹⁴⁸ Und so beginnt auch derjenige Text, über den Heidegger die Formel »Überwindung der Metaphysik« als Titel setzt, eine Sammlung von fragmentarischen Aufzeichnungen aus den Jahren 1936–1946, damit, daß die Angemessenheit dieser Formel gleich wieder in Frage gestellt wird: »Was heißt »Überwindung der Metaphysik«? Im seinsgeschichtlichen Denken ist dieser Titel nur behelfsmäßig gebraucht, damit es sich überhaupt verständlich machen kann. In Wahrheit gibt dieser Titel zu vielen Mißverständnissen Anlaß; denn er läßt die Erfahrung nicht auf den Grund kommen, von dem aus erst die Geschichte des Seins ihr Wesen offenbart. Es ist das Ereignis, in dem das Sein selbst verwunden wird.«¹⁴⁹ Wenn Heidegger die Rede von der Überwindung gleichzeitig mit ihrem ersten Auftreten in seinem Werk schon durch die Rede von der »Verwindung der Metaphysik« ersetzt,¹⁵⁰ dann soll diese Abwandlung der Vorsilbe markieren, daß zwar in gewisser Weise von außerhalb der Metaphysik nach dieser gefragt wird und die Metaphysik insofern überwunden sei, als sie der Vergangenheit angehöre, daß sie sich aber »nicht wie eine Absicht abtun« lasse, und daß man sie »keineswegs als eine nicht mehr geglaubte und vertretene Lehre hinter sich bringen« könne.¹⁵¹ Statt dessen soll die »Verwindung« der Metaphysik auf den Grund gehen, nicht um diese zu zerstören, sondern um sie sich »in ihrem Wesen anzueignen«: Die Verwindung der Metaphysik ist Verwindung der Seinsvergessenheit. Die Verwindung wendet sich dem Wesen der Metaphysik zu. [...] Darum muß das Denken um der Verwindung der Metaphysik zu entsprechen, zuvor das Wesen der Metaphysik verdeutlichen. Einem solchen Versuch erscheint die Verwindung der Metaphysik zunächst wie eine Überwindung, die das ausschließlich metaphysische Vorstellen nur hinter sich bringt, um das Denken ins Freie des verwundenen Wesens der Metaphysik zu geleiten. Aber in der Verwindung kehrt die bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen Metaphysik als deren nunmehr angeeignetes *Wesen* erst eigens zurück.«¹⁵² – Psychologisierend gesprochen, bedeutet »Verwindung der Metaphysik« also, die Vergangenheit der Metaphysik, die auch die Vergangenheit des eigenen Denkens ist, zu verarbeiten, um über sie hinwegzukommen. »Verwindung« meint im Unter-

¹⁴⁸ Vgl. »Nachwort zu »Was ist Metaphysik«, 302.

¹⁴⁹ »Überwindung der Metaphysik«, 67.

¹⁵⁰ Ebd., 75.

¹⁵¹ Ebd., 67f.

¹⁵² »Zur Seinsfrage«, 416.

schied zum bloßen Hintersichlassen der Überwindung sich auf die Geschichte der Metaphysik als Geschichte der »Seinsvergessenheit« einzulassen, die nun zur »Seinsgeschichte« wird.

Sowohl in *Sein und Zeit* als auch noch in den Texten der späten zwanziger Jahre hatte Heidegger zwar die »Seinsvergessenheit« der »bisherigen Ontologie« bzw. der Metaphysik kritisiert, doch war diese nicht nur im Rahmen der Daseinsanalytik, sondern auch noch in der Transzendenzkonzeption von »Was ist Metaphysik?« im wesentlichen bloß als ein defizienter Modus des Bezugs des Daseins auf das Sein erschienen.¹⁵³ Dabei hatte gerade auch die Freiburger Antrittsvorlesung die Frage, wie es denn, angesichts dessen, daß das Transzendieren des Seienden ein »Grundgeschehen im Dasein« sei und dessen Wesen gerade ausmache, überhaupt zur »Seinsvergessenheit« in der Geschichte der Philosophie kommen könne, offen gelassen, und damit letztlich auch die Frage nach dem Wesen der Metaphysik. Wenn Heidegger nun in der »Verwindung der Metaphysik« zu den Gründen der »Seinsvergessenheit« vorstoßen will, dann ist dies im Zusammenhang mit dem Perspektivwechsel zu verstehen, den Heidegger nach *Sein und Zeit* vollzogen hatte und der sich etwa in »Vom Wesen der Wahrheit« und Platons Lehre von der Wahrheit« darin manifestiert hatte, daß die Gleichgewichtigkeit von »Verborgenheit« und »Unverborgenheit« nicht im Dasein, sondern im Wesen des Seins selbst verortet worden war. In »Was ist Metaphysik?« war deutlich geworden, daß Heidegger als Konsequenz des Scheiterns des Daseinsanalytischen Ansatzes von *Sein und Zeit* nun den Bezug zwischen Dasein und Sein nicht mehr als Bezugnahme eines aktiven Subjekts auf ein passives Objekt, sondern als ein im Wechselspiel von Frage und Antwort stattfindendes Geschehen versteht.¹⁵⁴ Doch wenn es demnach nicht allein an der Herangehensweise des Daseins liegt, ob dieses im »fragenden Überstieg« zum Sein vorzustoßen in der Lage ist, oder ob es in der »Seinsvergessenheit« verhaftet bleibt, dann muß auch diese »Seinsvergessenheit«, die Heidegger für die gesamte Geschichte der Philosophie konstatiert, aus dem Sein selbst erklärt werden. Ob und inwiefern die »Seinsvergessenheit« nicht einfach als defizienter Modus des Seinsbezugs des Daseins, sondern als Ausdruck eines Wesenszugs des Seins selbst zu verstehen sei, als Ausdruck dessen, daß dieses sich selbst gleichermaßen »verbirgt« wie »entbirgt«, wird so zu einer Frage, die die Konzeption von Heideggers Seinsphilosophie insgesamt betrifft.

Eine Antwort auf diese Frage findet Heidegger im Rückgriff auf die nach *Sein und Zeit* zunächst beiseitegelegte Frage nach der Zeit. Der »bisherigen Ontologie« war in *Sein und Zeit* vorgeworfen worden, daß sie von einem eindimensionalen Zeitverständnis ausgehe, daß sie das Sein immer nur aus der Gegenwart zu denken versuche und dabei die beiden anderen »Ekstasen« der Zeitlichkeit des »Seinsverständnisses« des Daseins, die Vergangenheit und die Zukunft, außer acht lasse. Wenn sie diese mit bedenken würde, dann könnte die »bisherige Ontologie« das Sein nicht ausschließlich als »Anwesenheit« denken, da dieses, während es nur in der Gegenwart als »anwesend« erscheine, im Hinblick auf die Zukunft und die Vergangenheit als »abwesend« erfahren werde.¹⁵⁵ Diese Struktur der Zeitlichkeit des Daseins, die die »bisherige Ontologie« vernachlässigt habe, wird nun im Rahmen des vor allem in der Auseinandersetzung mit Nietzsche konzipierten »seinsgeschichtlichen Denkens« zu einer Struktur des Seins selbst erhoben;

¹⁵³ Vgl. »Was ist Metaphysik?«, 118ff.

¹⁵⁴ Vgl. Ebd., 122.

¹⁵⁵ Vgl. *Sein und Zeit*, 19ff., 372ff. und 404ff.

d.h., nicht nur das Dasein, sondern auch das Sein selbst, das noch in »Was ist Metaphysik?« als überzeitlich oder zeitlos erschienen war, wird jetzt geschichtlich gedacht. Auf den ersten Blick erscheint die »Geschichte des Seins als Metaphysik«, die Heidegger nun etwa im zweiten *Nietzsche*-Band, der auf Vorlesungen der Jahre 1940-1942 zurückgeht, erzählt, als ein einfaches Dekadenmodell: »Im Anfang der Geschichte lichtet sich das Sein als Aufgang (φύσις) und Entbergung (ἀλήθεια). Von dort her gelangt es in das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens (οὐσία). Damit beginnt die eigentliche Metaphysik.«¹⁵⁶ Dieses Verständnis des Seins als οὐσία führe dann im weiteren Verlauf der Geschichte der Metaphysik zur immer dominanter werdenden »Seinsvergessenheit« und schließlich in der Philosophie der Neuzeit dazu, daß das »Wesen der Wahrheit« zur »Gewißheit« werde, d.h., die Frage nach dem Sein vollständig einer Selbstvergewisserung des Menschen im wissenschaftlich verfügbargemachten Seienden gewichen sei.¹⁵⁷ Diese Geschichte der Metaphysik als »Seinsvergessenheit« und »Onto-theo-logie« läßt Heidegger aber nicht mit der Kantischen Festlegung der Grenzen der Vernunft oder dem Systemdenken Hegels enden, sondern verleibt ihr auch noch Nietzsche ein, den er als Vollender der Metaphysik versteht, und läßt sie in der völligen »Seinsverlassenheit« der neuzeitlichen Technik kulminieren.¹⁵⁸ Die Geschichte der »Seinsvergessenheit« hat dabei zwar die Gestalt einer Verfallsgeschichte, doch sie wird nicht als kontingente und verfehltete Entwicklung aufgefaßt, sondern als eine »notwendige Epoche der Geschichte des Seins«.¹⁵⁹ Dadurch, daß die Geschichte der »Seinsvergessenheit« nicht mehr als Geschichte eines verfehlten Zugangs zum Sein verstanden wird, der die »Wahrheit des Seins« verdeckt,¹⁶⁰ sondern im Sinn der Gleichgewichtigkeit von »Verbergen« und »Entbergen« als das Sein selbst gedacht wird, wird nun auch die Geschichte der Metaphysik als Teil der Geschichte des Seins zum »geistigen Schicksal des Abendlandes«¹⁶¹ und zum »Geschick der Wahrheit des Seins«.¹⁶²

Wenn die Geschichte des Seins und als ihr Teil die Geschichte der Metaphysik zur »Wahrheit des Seins« selbst wird, so wird nun auch deutlich, weshalb Heidegger die Rede von der Überwindung der Metaphysik zugunsten derjenigen von der »Verwindung« aufgibt: Wenn die Geschichte des Seins das Sein selbst ist – bzw., wie Heidegger sagt, um der Sprache der Metaphysik, die das Sein als Seiendes denkt, zu entkommen: als dieses aus jener »west« –, dann kann Heidegger die »Seinsvergessenheit« nicht mehr einfach als verfehlt abtun, sondern muß sich mit ihr auseinandersetzen und sie sich aus ihrer Geschichte »aneignen«. In diesem Sinn sei die Überwindung »die Überlieferung der Metaphysik in ihre Wahrheit«¹⁶³ und »Erinnerung in die Metaphysik«.¹⁶⁴ Daß Heidegger in diesem Zusammenhang vom Ende der Metaphysik spricht, von ihrer »Vollendung«¹⁶⁵ und ihrer »Verendung«,¹⁶⁶ ist dabei keinesfalls so zu verstehen, daß dieses Ende

¹⁵⁶ *Nietzsche. Zweiter Band*, 365ff.

¹⁵⁷ Vgl. Ebd., 390f.

¹⁵⁸ Vgl. »Überwindung der Metaphysik«, 87.

¹⁵⁹ *Nietzsche. Zweiter Band*, 440.

¹⁶⁰ Vgl. Ebd., 299.

¹⁶¹ Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. v. P. Jäger, *Gesamtausgabe*, Bd. 40, Frankfurt am Main 1983, 52ff.

¹⁶² »Brief über den Humanismus«, 335.

¹⁶³ »Überwindung der Metaphysik«, 75.

¹⁶⁴ *Nietzsche. Zweiter Band*, 437.

¹⁶⁵ Vgl. insbesondere Ebd., 177ff. und 430ff., sowie »Überwindung der Metaphysik«, 68f. und 72ff.

das Ergebnis der »Überwindung« oder der »Verwindung« wäre, sondern so, daß es überhaupt erst ihre Voraussetzung sei. Die »Vollendung« der Metaphysik setzt Heidegger bei Nietzsche an,¹⁶⁷ dessen »Umkehrung des Platonismus« im »Willen zur Macht« und der »Umwertung aller Werte« er insofern als letzte Konsequenz der Geschichte der Metaphysik deutet, als in ihr der »europäische Nihilismus«, der nicht nur ein »Grundzug« der Geschichte der Metaphysik, sondern »die Gesetzmäßigkeit dieses Geschehens, seine ›Logik‹« sei,¹⁶⁸ endgültig zu sich selbst komme.¹⁶⁹ Der theoretischen »Vollendung« der Metaphysik in Nietzsches »Willen zur Macht«, der endgültig das Seiende an die Stelle des Seins setze, entspricht für Heidegger als faktisches Ende, als »Verendung« der Metaphysik, die neuzeitliche Technik, die er als »Ge-stell« begreift.¹⁷⁰ Die Technik, deren »unbedingte Herrschaft im Seienden selbst«¹⁷¹ er als »äußerste Gefahr [...] nicht nur für das Menschenwesen, sondern für das Entbergen als solches« kritisiert,¹⁷² sei insofern »Ge-stell« – eine eigenwillige Übersetzung des griechischen *συστήμα* – als in ihr der Zugang zur ursprünglichen »Wahrheit des Seins« vollständig »verstellt« sei.¹⁷³ Das Anwesenheitsdenken der Metaphysik, das das Sein immer nur als *οὐσία* verstanden habe, habe sich in der Technik insofern als »unbedingte Herrschaft« durchgesetzt, als nun in der völligen »Seinsverlassenheit« die Frage nach dem Sein nicht einmal mehr aufkommen könne und das Seiende nur noch im Zeichen von Instrumentalisierung und »Berechnung«¹⁷⁴ wahrgenommen werde. »Der Untergang [der Metaphysik] hat sich schon ereignet. Die Folgen dieses Ereignisses sind die Begebenheiten der Weltgeschichte dieses Jahrhunderts.«¹⁷⁵ Das Ende der Metaphysik, deren Geschichte wesentlich Geschichte der »Seinsvergessenheit« sei, versteht Heidegger gerade nicht als Ende der »Seinsvergessenheit«, sondern im Gegenteil als deren »unbedingte Herrschaft im Seienden«. Die Metaphysik hat für ihn dann ihr Ende erreicht, wenn der »fragende Überstieg«, die Transzendenzbewegung als »Grundgeschehen im Dasein«, zum Erliegen kommt, wenn die »Seinsfrage« nicht mehr gestellt, und statt dessen das Seiende selbst zur endgültigen Antwort gemacht wird. »Die Transzendenz, in dem mehrfältigen Sinn verstanden, kehrt sich [am Ende der Metaphysik] um in die entsprechende Reszendenz und verschwindet in dieser.«¹⁷⁶

Wie der Ausweg aus der »Seinsvergessenheit«, wie das Denken nach der »Vollendung der Metaphysik«, der »andere Anfang« aussehen soll, den Heidegger immer wieder in Aussicht gestellt hatte, wird deutlich, wenn Heidegger am Ende des Vortrags »Die Frage nach der Technik« von 1953, in dem die »Seinsverlassenheit« und die Verlorenheit der Gegenwart an das »Gestell« in drastischer Weise dargestellt werden, aus zwei Gedichten Hölderlins zitiert und die zitierten Verse aufeinander bezieht: »Der selbe Dichter, von dem wir das Wort hörten: ›Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.« sagt uns: ›...dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde.«¹⁷⁷ Die »Seinsver-

¹⁶⁶ »Überwindung der Metaphysik«, 67.

¹⁶⁷ Vgl. Nietzsche. *Zweiter Band*, insbesondere 231ff.

¹⁶⁸ Ebd. 250.

¹⁶⁹ Vgl. Ebd., 254 und »Überwindung der Metaphysik«, 79.

¹⁷⁰ »Die Frage nach der Technik« in: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart¹⁰2004, 9-40, hier 27ff.

¹⁷¹ »Überwindung der Metaphysik«, 67.

¹⁷² »Die Frage nach der Technik«, 36.

¹⁷³ Ebd., 31ff.

¹⁷⁴ Vgl. Ebd., 36f., »Nachwort zu ›Was ist Metaphysik?‹«, 308f., und *Einführung in die Metaphysik*, 229.

¹⁷⁵ »Überwindung der Metaphysik«, 69.

¹⁷⁶ »Zur Seinsfrage«, 398.

¹⁷⁷ »Die Frage nach der Technik«, 39f.

gessenheit« der Metaphysik und ihrer »Verendung« in der Technik sind für Heidegger nicht nur Anlaß dafür, nach einem »andern Anfang« zu suchen, sondern sie werden in einer apokalyptisch-eschatologischen Gedankenfigur zu dessen Voraussetzung: »Ehe das Sein sich in seiner anfänglichen Wahrheit ereignen kann, muß das Sein als Wille gebrochen, muß die Welt zum Einsturz und die Erde in die Verwüstung und der Mensch zur bloßen Arbeit gezwungen werden. Erst nach diesem Untergang ereignet sich in langer Zeit die jähe Weile des Anfangs.«¹⁷⁸ Dieser durch die »Seinsgeschichte« erzwungene »andere Anfang« muß aber angesichts dessen, daß sich in dieser die Denkweise der Philosophie als »Seinsvergessenheit« desavouiert habe, in einer von derjenigen der herkömmlichen Philosophie grundsätzlich verschiedenen Weise des Denkens stattfinden – und diese konzipiert Heidegger in Anlehnung an die Dichtung insbesondere Hölderlins: »Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt, bleibt verborgen. Aber das Weltgeschick kündigt sich in der Dichtung an, ohne daß es schon als Geschichte des Seins offenbar wird.«¹⁷⁹

Den deutlichsten Einblick in das, was sich Heidegger unter dem »anderen Anfang« vorstellt, bieten die zwischen 1936 und 1938 entstandenen, aber auf Geheiß Heideggers erst fünfzig Jahre später veröffentlichten *Beiträge zur Philosophie*, wobei die Deutlichkeit des Einblicks allerdings gerade in der Undeutlichkeit des von Heidegger nicht argumentativ-systematisch, sondern assoziativ-andeutend Vorgetragenen liegt. In Heideggers Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie war deutlich geworden, daß es innerhalb der Denk- und Sprechweise der Metaphysik nicht möglich sei, die »Wahrheit des Seins« als allem Seienden vorausgehend und von diesem völlig unabhängig zu denken, weil das Denken dabei immer vom Seienden ausgehe und das Sein so als Sein des Seienden konzipiere bzw. im Sinn der »Onto-theo-logie« als oberstes Seiendes. Das »Seyn« – wie Heidegger nun schreibt, um das, worauf die Fragebewegung seines Denkens gerichtet ist, vom »Sein« der Sprache der Metaphysik abzuheben¹⁸⁰ – sei aber nicht nur vom »ersten Anfang« der Philosophie bei den Griechen,¹⁸¹ der in die »Seinsvergessenheit« und schließlich die »Vollendung der Metaphysik« bei Nietzsche und die »Seinsverlassenheit« der »unbedingten Herrschaft« der Technik geführt habe, »verstellt« worden. Das »Seyn« als Absolutes zu erfassen, erweist sich mit den Mitteln des begrifflichen Denkens grundsätzlich als unmöglich, denn wenn das »Seyn« absolut sein soll, d.h. unabhängig von allem Seienden, dann kann das Dasein als ein Seiendes sich nicht so in Bezug zu diesem stellen, daß dabei dessen Absolutheit gewahrt bliebe. Deshalb tritt an die Stelle eines begrifflichen Erfassens des Seins nun bei Heidegger die Konzeption der Erfahrung des »Seyns« im »Ereignis«, die den »anderen Anfang« ausmachen soll. »Das Seyn west als das Ereignis.«¹⁸² Das »Ereignis« – für das Heidegger konsequenterweise keine kohärente Definition geben kann – sei als ein plötzliches Heraustreten des »Seyns« aus seiner »Verborgenheit« zu denken, als ein Geschehen im Dasein, in welchem diesem die »Wahrheit des Seins« auf einen Schlag offenbart wird, um ihm dann freilich umgehend wieder entzogen zu werden. Diese Erfahrung des »Seyns« in seiner »Unverborgenheit« darf dabei keinesfalls als etwas verstanden werden, das sich

¹⁷⁸ »Überwindung der Metaphysik«, 69.

¹⁷⁹ »Brief über den Humanismus«, 339.

¹⁸⁰ Vgl. z. B. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. v. F.W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Frankfurt am Main 1989, 74ff. und 429.

¹⁸¹ Vgl. Ebd., 175ff.

¹⁸² Ebd., 30.

in irgendeiner Weise festhalten ließe oder über das man in irgendeiner Weise verfügen könnte, und auch nicht als etwas, das sich, wenn auch nur nachträglich, begrifflich fassen ließe.¹⁸³ Die Erfahrung der »Unverborgenheit« des Seyns sei nicht als Antwort auf die Frage nach der Wahrheit des »Seyns« zu verstehen, sondern als »das Wunder des Fragens im Vollzug«.¹⁸⁴ Damit aber das »Seyn« sich im Dasein »ereignen« und das Dasein zur »Augenblicks-Stätte«¹⁸⁵ für das »Ereignis« werden könne, müsse der Mensch sich in die richtige »Grundstimmung«,¹⁸⁶ in »Bereitschaft«,¹⁸⁷ in »Schwingung«¹⁸⁸ versetzen. Er müsse sich selbst riskieren, indem er in die »Wesung des Seyns« springe, ohne dabei voraussetzen zu können, daß sich das »Seyn« auch wirklich ereignen wird.¹⁸⁹

Diese Konzeption eines »anderen Anfangs« steht in radikalem Gegensatz zu den Denkmustern der Philosophie, die »seinsgeschichtlich« als dessen Voraussetzung gedacht werden.¹⁹⁰ Viel eher als mit der Philosophie läßt sie ihre Verwandtschaft mit grundlegenden Topoi der abendländischen Mystik erkennen; und wenn Heidegger etwa sagt: »Wagen wir das unmittelbare Wort: Das Seyn ist die Erzitterung des Götterns (des Vor-klangs der Götterentscheidung über ihren Gott). Diese Erzitterung erarbeitet den Zeit-Spiel-Raum, in dem sie selbst als Verweigerung ins Offene kommt. So »ist« das Seyn das Ereignis der Er-eynung des Da jenes Offenen, in dem es selbst erzittert«,¹⁹¹ dann wird damit mehr als deutlich, daß das Ende der Metaphysik bei Heidegger mit dem »Ende der Philosophie«¹⁹² einhergeht. Die *Beiträge zur Philosophie* argumentieren nicht mehr, sondern beschwören die Möglichkeit des »Ereignisses« des »Seyns« in einer Sprache, die sich vor allem an der Dichtung Hölderlins orientiert und sich bewußt von der Sprache der Philosophie abgrenzt; sie streben nicht mehr nach Erkenntnis, sondern erwarten eine Epiphanie des »Seyns«, eine Offenbarung der absoluten »Wahrheit des Seins«. Was dabei von den Strukturen der herkömmlichen Philosophie übrigbleibt, ist die Fragebewegung, die wie schon in Aristoteles' *Metaphysik* auf ein Absolutes hinzielt, auf eine erste Prämisse, auf einen letzten Grund. Doch diese Fragebewegung hat ihre Orientierung auf eine Antwort in Heideggers Ereignisdenken verloren, die Frage soll nicht mehr gestellt, sondern im Sinn eines »Ja zum Unbewältigten« als »Wunder des Fragens im Vollzug erfahren« werden.¹⁹³

Die Überwindung der Metaphysik als Überwindung des hier ausgehend von Kant beschriebenen Sich-selbst-zum-Problem-Werdens der Philosophie angesichts der Kollision eines universalen Wahrheitsanspruchs mit einer uneinlösbaren Beweislast ist damit nun insofern gelungen, als aufgrund der Unauflösbarkeit dieses Problems die Philosophie aufgegeben und durch ein Denken ersetzt worden ist, das nicht mehr den Anspruch erhebt, mehr als Andeutungen zu geben. Der universale Wahrheitsanspruch und der mit ihm verbundene Bezug auf ein Absolutes bleiben nicht nur erhalten, sondern erfahren als »Seyn« geradezu eine mystische Apotheose; einen Anspruch aber, diesen Wahrheitsanspruch beweisen zu können, gibt es in Heideggers Ereignisdenken nun nicht mehr. Wie aber soll die

¹⁸³ Vgl. Ebd., 23ff.

¹⁸⁴ Ebd., 10.

¹⁸⁵ Vgl. Ebd., 31ff. und 307ff.

¹⁸⁶ Vgl. Ebd., 20f.

¹⁸⁷ Vgl. Ebd., 227ff.

¹⁸⁸ Vgl. Ebd., 293ff.

¹⁸⁹ Ebd., 227. Vgl. dazu auch »Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«, 310.

¹⁹⁰ Vgl. z. B. *Beiträge zur Philosophie*, 31.

¹⁹¹ Ebd., 239.

¹⁹² Vgl. »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens«, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 61-80, hier 61ff.

¹⁹³ *Beiträge zur Philosophie*, 10.

Wahrheit geltend gemacht werden, wenn die Philosophie ihre Möglichkeiten ausgeschöpft hat, ohne dabei zum »Seyn« vorzustößen, wie soll sie überhaupt erkannt und benannt werden können, wenn sich der einzige Zugang zur »Wahrheit des Seins«, das »Ereignis«, nicht begrifflich fassen läßt? Beim Versuch, »die Wahrheit des Seins einfach zu sagen«, als den Heidegger seinen Denkweg nach *Sein und Zeit* versteht,¹⁹⁴ wird die Sprache nun nicht nur – wie auch bei Carnap, doch in ganz anderer Hinsicht – zum Feld, in dem die Auseinandersetzung mit der Metaphysik stattfindet, und damit zum eigentlichen *meta-physicum*, sondern gleichzeitig auch zu dem Feld, in dem die Möglichkeit einer alternativen, »nachmetaphysischen«, Philosophiekonzeption verortet wird. Zwar sind das »Seyn« und das »Ereignis« als mit begrifflichem Denken schlechthin nicht faßbar konzipiert, doch die Hinweise, die zu diesen führen können, bzw. den Anstoß dazu, sich im »Sprung« selbst aufs Spiel zu setzen, um dabei auf das »Ereignis« hoffen zu können, findet Heidegger dennoch gerade in der Sprache. Der »andere Anfang«, der im Unterschied zum der »Seinsvergessenheit« verfallenen »ersten Anfang« nicht mehr auf begrifflichem Denken, sondern auf einer Erfahrung beruhen soll, die nicht versprachlicht werden kann, setze die »Achtsamkeit auf die Stimme des Seins« und das »aus dieser Stimme kommende Stimmen« voraus, »das den Menschen in seinem Wesen in den Anspruch nimmt, damit er das Sein [...] erfahren lerne«.¹⁹⁵ Auch im Hinblick auf die Sprache macht Heidegger gewissermaßen eine »ontologische Differenz« auf, wenn er im »Brief über den Humanismus« von 1946 dem herkömmlichen Verständnis von Sprache, das er als begriffliches »Vorstellen« dem »Gestell« zuordnet,¹⁹⁶ ein Verständnis der Sprache als »Haus des Seins« gegenüberstellt, ein Verständnis von Sprache also, das diese nicht im Bereich des Seienden verortet, sondern als dem Sein selbst zugehörig versteht. Die »Wahrheit des Seins« offenbare und verberge sich gleichzeitig in der Sprache, doch dieses »zur Sprache kommen« sei mit den Mitteln eines begrifflich-verfügbarmachenden Sprachverständnisses nicht als Hinweis auf die Möglichkeit oder Notwendigkeit des »anderen Anfangs« erkennbar. Diese »Hinterlassenschaft einer kaum geahnten Weisung«, so macht Heidegger etwa im Vortrag »Wozu Dichter?« von 1946 deutlich, könnte am ehesten noch von den Dichtern wahrgenommen und bewahrt werden,¹⁹⁷ und deshalb werden diese – insbesondere Hölderlin – zu zentralen Gewährsleuten für das Denken des »anderen Anfangs«, das an die Stelle der Philosophie treten soll. Angesichts dessen, daß sich die »Seinsvergessenheit« nicht innerhalb der Philosophie, die die Sprache der Metaphysik spreche¹⁹⁸ »verwinden« läßt, wird die Dichtung insofern zum Paradigma des »anderen Anfangs« und zur Alternative zur Philosophie, als in ihr nicht nur sich das »Weltgeschick kündigt«¹⁹⁹ und die Dichter als »Wächter der Behausung des Seins«²⁰⁰ und Verkünder des »anderen Anfangs« fungieren, sondern auch der »Denker« Heidegger sein Denken zur Dichtung hin verschiebt: »Wenn das Wesen des Menschen im Denken des Seins beruht? Dann muß das Denken am Rätsel des Seins dichten.«²⁰¹

¹⁹⁴ »Brief über den Humanismus«, 313.

¹⁹⁵ »Nachwort zu ›Was ist Metaphysik?‹«, 307.

¹⁹⁶ Vgl. *Beiträge zur Philosophie*, 78.

¹⁹⁷ »Wozu Dichter?«, in: *Holzwege*, hrsg. v. F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1977, 269-320, hier 272.

¹⁹⁸ Vgl. »Nachwort zu ›Was ist Metaphysik?‹«, 302.

¹⁹⁹ »Brief über den Humanismus«, 339.

²⁰⁰ Ebd., 313.

²⁰¹ »Der Spruch des Anaximander«, in: *Holzwege*, hrsg. v. F.W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1977, 321-373, hier 373.

6. Die Überwindung der Metaphysik als Selbstüberwindung der Philosophie

Wenn man für die Überwindungsprojekte Heideggers und als gemeinsamen Nenner ein Metaphysikverständnis annimmt, das sich ausgehend von Kant als das für die Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart bestimmende rekonstruieren läßt, dann erweist sich die auf den ersten Blick überraschende Tatsache, daß Carnap und Heidegger im Rahmen ihrer grundlegend verschiedenen Versuche, die als unbefriedigend empfundene überkommene Philosophie zu reformieren, beide die gleiche Formel – ›Überwindung der Metaphysik‹ – verwenden, als wesentlich mehr als bloß ein merkwürdiger philosophiegeschichtlicher Zufall. Denn das, was zunächst als bloße Übereinstimmung der Formulierungen erscheint, erweist sich als Hinweis darauf, daß im Vergleich dieser paradigmatisch gewordenen philosophischen Projekte inhaltliche Parallelen und strukturelle Gemeinsamkeiten aufgewiesen werden können, wobei aber freilich die grundlegende Unterschiedlichkeit dieser Projekte nicht nivelliert werden darf. Wenn man das, wogegen sich Heidegger und Carnap wenden, das, was sie als ›Metaphysik‹ überwinden wollen, nicht nur als ein zentrales Problem der Philosophie faßt, sondern als ihr Sich-selbst-zum-Problem-Werden angesichts der unvermittelten Kollision zweier ihr eingeschriebener Wesenszüge, eines universalen Wahrheitsanspruchs und einer uneinlösbaren Beweislast, dann lassen sich die jeweiligen Auseinandersetzungen mit der Metaphysik nicht nur als Reaktionen auf ein und das selbe Problem, sondern auch als zumindest strukturell durchaus vergleichbare Versuche lesen, der durch das Problem der Metaphysik in Frage gestellten Philosophie durch die Überwindung dieses Problems einen gesicherten Status zu verschaffen.

Bei Kant bekommt der Begriff ›Metaphysik‹ eine zweifache Bedeutung; einerseits bezeichnet er das Sich-selbst-zum-Problem-Werden der Philosophie angesichts des Gegensatzes, der sich zwischen dem dem Menschen attestierten »metaphysischen Bedürfnis« und dem Ideal der Wissenschaftlichkeit ergibt, andererseits wird er aber auch – etwa in der Rede von einer »Metaphysik der Sitten« – zum Begriff für rein theoretisches, nichtempirisches Erkenntnisstreben überhaupt und damit zum Begriff für das, was die Philosophie in Abgrenzung zu den empirischen Wissenschaften ausmacht, für denjenigen Bereich des Denkens, in dem das »metaphysische Bedürfnis« nach Befriedigung strebt. Für Carnaps wie für Heideggers Versuch, die Metaphysik zu überwinden, bleibt diese zweifache Bedeutung bestimmend. Den Versuch Kants, die Metaphysik dadurch zu einer Wissenschaft umzugestalten, daß die Grenzen der Vernunft festgelegt werden, radikalisiert Carnap zunächst, indem als Grenze der Vernunft – das heißt bei ihm: als Grenze des logisch Erfäßbaren – die Grenzen des empirisch Erforschbaren festlegt und die von Kant propagierte Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik damit bestreitet. Heidegger dagegen zieht aus der Feststellung, daß das »metaphysische Bedürfnis«, das er zur allgemeinen *conditio humana* macht, offenbar innerhalb der Kantischen Grenzen der Vernunft – das heißt auch bei ihm: innerhalb der Grenzen der Logik – nicht befriedigt werden könne, den gegenläufigen Schluß, daß eine Weise des Denkens in Angriff genommen werden müsse, die die Kantischen Grenzen der Vernunft nicht nur verletzt, sondern sich grundsätzlich jenseits derselben zu bewegen habe. Wenn nun aber Carnap schließlich angesichts dessen, daß die Grenzziehung mittels des empirischen Sinnkriteriums sich als nicht durchführbar erweist, auf den Erkenntnisanspruch der Philosophie radikal verzichtet, und wenn Heidegger sein Denken jenseits der Logik konsequenterweise als ein Denken konzipiert, das nicht mehr argumentativ-begründend,

sondern mystisch-andeutend ist, dann erscheinen diese Versuche, einen Umgang mit dem Problem der Metaphysik, also dem Problem der unvermittelten Kollision eines universalen Wahrheitsanspruchs mit einer uneinlösbaren Beweislast zu finden, indem auf der einen Seite der universale Wahrheitsanspruch aufgegeben und auf der anderen Seite auf jegliche Beweisführung verzichtet wird, letztlich die Grenzen der Philosophie zu überschreiten. Weder die Beschäftigung mit uninterpretierbaren Kalkülen, die Manipulation von bedeutungslosen Elementen eines willkürlich angenommenen Systems, noch der »Sprung in die Wesung des Seyns« entsprechen noch dem, was man unter Philosophie zu verstehen gewohnt ist.

Daß die Überwindung der Metaphysik bei Heidegger und bei Carnap letztlich einer Selbstüberwindung der Philosophie gleichkommt, läßt sich aber nicht nur im Hinblick darauf begründen, daß bei Kant der Begriff »Metaphysik« ja nicht nur das Problem bezeichnet, das sich aus der Kollision eines universalen Wahrheitsanspruchs mit einer uneinlösbaren Beweislast ergibt, sondern eben auch das eigentlich Philosophische an der Philosophie, das Streben nach Erkenntnis jenseits des empirisch Erfäßbaren. Denn die zweifache Bedeutung von »Metaphysik« in der kantischen Begrifflichkeit verweist auf eine paradoxe Struktur, die der Metaphysik schon bei Aristoteles eingeschrieben ist und sich dann in der merkwürdigen Geschichte ihrer Namensgebung manifestiert. Das *μετά* im Begriff »Metaphysik« bezeichnet nicht nur, wie Kant feststellt, die Tatsache, daß über den Bereich der Physik hinausgefragt wird, es deutet vielmehr auch *die* grundlegende Bewegung philosophischen Fragens an. Wenn die Philosophie im Sinne ihrer Wortbedeutung nach Weisheit, also nach wahrer Erkenntnis strebt, dann muß sie immer weiter hinter das Bekannte zurück und über dieses hinausfragen (*μετά*), wobei dieses Fragen wie jedes Fragen auf das Finden einer Antwort zielt. Eine Antwort aber, in der das philosophische Fragen an sein Ziel kommen würde – mit der das von Kant angenommene »metaphysische Bedürfnis« befriedigt werden könnte oder das allen Menschen gemeinsame Streben nach Wissen, das Aristoteles im ersten Satz seiner *Metaphysik* postuliert –, müßte eine sein, die selbst nicht mehr dem Fragen unterworfen wäre, eine absolute Antwort also, eine Antwort, die sich aus sich selbst heraus vollständig erklärt. – So läßt es Aristoteles in seiner *Metaphysik* nicht bei der Feststellung der Univocität des Seinsbegriffs bewenden, sondern fragt weiter nach dem ersten Seienden und verstrickt sich damit in Aporien, die bis heute nicht aufgelöst werden können. Und so läßt sich die Geschichte der abendländischen Philosophie von Platon und Aristoteles bis zu Hegel und darüber hinaus als Geschichte der immer wieder neuen Versuche erzählen, zu diesem einen Punkt vorzustoßen, an dem die Philosophie deshalb an ihr Ziel gelangen könnte, weil nichts mehr zu fragen bliebe.

Es sind gerade diese Versuche, das »metaphysische Bedürfnis« zu befriedigen, die von der Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart bestimmenden Metaphysikkritik im pejorativen Sinn als »Metaphysik« bezeichnet und mithin als Teil des Problems und nicht als vielleicht unzureichende Versuche zu dessen Lösung verstanden werden. Die letzten Antworten, die in der Geschichte der Philosophie vorgeschlagen worden sind, um die philosophische Fragebewegung an ihr Ziel kommen zu lassen – sei es die Idee des Guten bei Platon oder Aristoteles' unbewegter Bewegter, sei es das neuplatonische Eine oder das göttliche Absolute der scholastischen Theologie, sei es das cartesische Subjekt, die kantische Vernunft oder der Weltgeist Hegels – sind alle dahingehend als »Metaphysik« kritisiert worden, daß das, was jeweils als erreichtes Ziel der phi-

losophischen Fragebewegung angenommen werde, in Wirklichkeit nicht dieser absolute Fluchtpunkt der Philosophie sein könne, in welchem sich jedes weitere Fragen erübrige, da dieser sich aus sich selbst vollständig erkläre, sondern daß es sich bei diesem bloß um eine metaphysische Setzung handle, um eine absolute Prämisse also, die sich zwar nicht aus sich selbst erklären kann, hinter die aber dennoch nicht zurückgefragt werden kann. Anders gesagt: Der Metaphysik wird vorgeworfen, daß sie auf einen ersten Anfang oder letzten Grund referiere, für den sie zwar einen universalen Wahrheitsanspruch erhebe, für den sie aber nicht in der Lage sei, einen Beweis vorzubringen. Oder noch einmal anders: Wenn die Metaphysik als verfehlte Form des Philosophierens kritisiert wird, dann wird ihr vorgeworfen, der philosophischen Fragebewegung willkürlich ein Ende zu setzen, obwohl diese eigentlich noch über dieses proklamierte Ende hinausstreben und hinter dieses zurückfragen müßte. Das immanente Grundproblem der als metaphysisch kritisierten Positionen holt aber stets auch die Metaphysikkritiker wieder ein. Denn wie könnte ein von der kritisierten Metaphysik gesetzter, nur scheinbarer oder willkürlicher, Fluchtpunkt des philosophischen Fragens letztlich als solcher erwiesen werden, ohne dabei auf einen letzten Grund, auf eine erste Prämisse zu rekurren, die dann wiederum als metaphysische Setzung kritisiert werden wird? So kann immer auch und gerade denjenigen, die sich als Kritiker der Metaphysik verstehen, nachgewiesen werden, daß ihre Positionen selbst ebenso dem Problem der Metaphysik unterliegen wie diejenigen, gegen die sie sich abgesetzt hatten. So wird der Metaphysikertrümmerer Nietzsche sowohl bei Carnap als auch bei Heidegger als Metaphysiker kritisiert, und so bezichtigen sich diese nicht nur gegenseitig, Metaphysik zu betreiben, sondern ihre Versuche einer Überwindung der Metaphysik werden auch selbst wieder – etwa bei Popper bzw. bei Derrida – zum Objekt metaphysikkritischer Überwindung.

Das, was etwa bei Carnap und Heidegger als Metaphysik überwunden werden soll, ist demnach eine grundsätzlich aporetische Struktur der Philosophie: Das philosophische Fragen, das Streben nach wahrer Erkenntnis, weist immer über (μετά) das Bekannte hinaus, und wie jede Fragebewegung strebt auch diese dabei auf ihre Vollendung in einer Antwort hin. Solange diese Antwort nicht gefunden ist, bleibt – um Kants Rede vom »metaphysischen Bedürfnis« noch weiter zu strapazieren – dieses Fragen unbefriedigt. Doch eine Antwort, die es befriedigen könnte, könnte nur eine absolute Antwort sein, eine, die nicht weiter befragt werden kann – und daß eine solche grundsätzlich nicht gegeben werden kann, zeigt sich nicht nur darin, daß offenbar keiner der unzähligen Versuche, eine solche Antwort zu geben, die die Geschichte der Philosophie ausmachen, befriedigen konnte, sondern liegt vor allem darin begründet, daß ein schlechthin Absolutes zu denken jedenfalls dann unmöglich erscheint, wenn man die grundlegenden Regeln der abendländischen Philosophie, den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch etwa, gelten läßt. Wenn Heidegger und Carnap die Überwindung der Metaphysik proklamieren, dann reagieren sie damit beide auf eben diese aporetische Struktur der Philosophie. Wenn sich dies auch in ganz unterschiedlicher Weise manifestiert, so ist es doch in beiden Fällen das letztlich immer Unbefriedigtbleiben der philosophischen Fragebewegung, der eine grundlegend neue Form der Philosophie entgegengestellt wird, die aus dem Problem der Metaphysik bzw. der grundsätzlich metaphysischen Struktur der herkömmlichen Philosophie einen Ausweg weisen und die von dieser nicht erreichbare Befriedigung endlich garantieren soll. Daß das Problem der Metaphysik in ihrer grundsätzlich aporetischen Struktur besteht, zeigt sich sowohl für Carnap als auch für Heidegger

gerade in der Bezugnahme auf die bisherige Geschichte der Philosophie. Denn wenn der auf Erkenntnisgewinn zielenden Fragebewegung der Philosophie dadurch entsprochen werden soll, daß immer weiter hinter das Bekannte zurück und über diese hinaus gefragt wird, dann impliziert dies in philosophiegeschichtlich-geschichtsphilosophischer Perspektive insofern den Gedanken des Fortschritts, als dabei immer auch das von den jeweiligen Vorgängern Erreichte befragt werden müßte, um von dort aus weiter vorzustoßen. Schon Erreichtes oder Bekanntes läßt sich aber gerade aufgrund der Fragestruktur der Philosophie in deren Geschichte nicht finden, denn gesicherte Erkenntnis, auf der der philosophische Erkenntnisweg aufbauen könnte, setzte ja selbst voraus, daß dieser schon an sein Ziel gelangt sei. In der geschichtsphilosophischen Gedankenfigur eines philosophischen Fortschritts manifestiert sich so die nicht nur aporetische, sondern geradezu paradoxe Gestalt der Philosophie: Angetrieben wird das philosophische Erkenntnisstreben dadurch, daß noch keine letzte Gewißheit erreicht ist; in befriedigender Weise verfolgt werden könnte ein Weg zur Erkenntnis aber nur dann, wenn diese Gewißheit schon gegeben wäre. Und so erweist sich der Fortschrittsgedanke in seinen unterschiedlichen Ausprägungen als Ausdruck eines schon von vornherein feststehenden Scheiterns der Überwindung der Metaphysik, wenn bei Carnap die durch und durch aporetisch-metaphysische Prämisse der Orientierung auf den wissenschaftlichen Fortschritt die Überwindung der Metaphysik zuerst als notwendig erscheinen läßt und dann letztlich dieser selbst im Wege steht, und wenn bei Heidegger das Streben nach einer grundlegenden Umgestaltung der als unbefriedigend empfundenen bisherigen Philosophie in eine mystische Seinseschatologye mündet. – Wenn das Problem der Metaphysik nun also tatsächlich in ihrer aporetischen Fragestruktur besteht, dann können auch die Überwindungsversuche Carnaps und Heideggers dieser letztlich nicht entgehen. Die Metaphysik erweist sich gerade aufgrund ihrer aporetischen Struktur, die überhaupt erst den Anlaß zu ihrer Überwindung gegeben hatte, als unüberwindbar. Oder aber: Die Überwindung der Metaphysik kann nur um den Preis der Selbstüberwindung der Philosophie gelingen.

Innerhalb der Philosophie erweist sich sowohl bei Carnap als auch bei Heidegger die Überwindung der Metaphysik als Überwindung der unbefriedigenden aporetischen Fragestruktur, als Überwindung der gescheiterten Versuche einen absoluten Fluchtpunkt aufzuweisen, in welchem die philosophische Fragebewegung zu ihrem Ziel kommen könnte, deshalb als unmöglich, weil eine Überwindung ihrerseits nur durch den Aufweis eines absoluten Fluchtpunkts gelingen kann. So erweist sich das empirische Sinnkriterium, mit dem Carnap in »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache« die Philosophie von sinnlosen »Scheinsätzen« befreien will, selbst als eine metaphysische Setzung. Und so scheitert Heideggers Versuch in *Sein und Zeit*, über die »fundamentalontologische Analytik des Daseins« den Sinn von »Sein« so zu bestimmen, daß »Sein« nicht mehr als ein erstes Seiendes, sondern als absoluter Grund alles Seienden verstanden werden könnte, an der Unmöglichkeit ein schlechthinig Absolutes zu denken. Konsequenterweise führt dieses Scheitern, diese Unüberwindbarkeit der Metaphysik innerhalb der Philosophie, sowohl Carnap als auch Heidegger – gewissermaßen in entgegengesetzter Richtung – über die Grenzen der Philosophie hinaus und die Überwindung der Metaphysik wird dabei zur Selbstüberwindung der Philosophie. So verzichtet Carnap in »Empiricism, Semantics, and Ontology« vollständig auf jeden philosophischen Erkenntnisanspruch und entgeht damit der aporetischen Struktur der Philosophie durch den radikalen Verzicht, überhaupt noch Philosophie zu betreiben.

Und so ersetzt Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* angesichts der Unmöglichkeit, das »Seyn« als schlechthin absoluten Grund alles Seienden zu denken, die Vorgehensweisen der Philosophie durch diejenigen der Dichtung und der Mystik, mit denen er das Sein nicht mehr zu erfassen, sondern unmittelbar zu erfahren sucht.

Als *metaphysisch* – im pejorativen Sinn der Metaphysikkritik – erweisen sich die Versuche der aporetischen Struktur der Philosophie zu entkommen bei Heidegger wie bei Carnap insofern, als sie sich als ein aussichtsloses Ringen mit dem nicht denkbaren Absoluten erweisen, auf das die Philosophie – getrieben von dem, was Kant das »metaphysische Bedürfnis« nennt und was Aristoteles als allen Menschen gemeinsames Erkenntnisstreben annimmt – hinzielt. Daß dieses Ringen dabei nicht nur ein Ringen mit etwas ist, das in einem nach spezifisch philosophischen Regeln strukturierten Denken nicht denkbar ist, sondern mit etwas, das zu denken schlechthin unmöglich erscheint, manifestiert sich nicht zuletzt darin – und auch in dieser Hinsicht erweisen sich diese beiden Überwindungsversuche als paradigmatisch –, daß bei beiden dieses Ringen mehr und mehr zu einem Ringen mit den Möglichkeiten der Sprache wird, daß beide den Kampf um die Überwindung der Metaphysik vornehmlich auf dem Feld der Sprache führen und die Sprache dabei zum eigentlichen *metaphysicum* wird. Sowohl Heidegger als auch Carnap gründen ihre Kritik an der Metaphysik gerade auf deren Art zu sprechen und entwerfen in ihrem Streben nach Überwindung neue Weisen des Sprechens, die nicht mehr metaphysisch belastet sind, d.h. im Fall Carnaps ein Verständnis der Sprache als rein logischer Kalkül und im Fall Heideggers ein Verständnis der Sprache als »Haus des Seins«.

Als »*nachmetaphysisch*« erweisen sich die Ansätze Heideggers und Carnaps dabei insofern, als sie nicht mehr die Sprache der Metaphysik sprechen; doch in der Abwendung von der traditionellen Sprache der Philosophie, die gewissermaßen die allgemeine Grammatik des abendländischen Denkens bildet, liegt auch eine Abwendung von der Philosophie selbst. In der Überwindung der Metaphysik überwindet sich bei Heidegger wie bei Carnap die Philosophie selbst.

Drago Perović

Philosophische Fakultät Nikšić

Das Problem der Transzendenz bei Heidegger und Levinas

Ontologische Transzendenz

*Das Dasein philosophiert, weil es transzendiert.*¹

Der Begriff Transzendenz bedeutet bei Heidegger im wesentlichen der Übersteig vom Seienden zum Sein. Er ist im Grunde genommen das Verständnis des Seins selbst, beziehungsweise die Möglichkeit des Verständnisses des Seins als Übergang über das Seiende als Seiendes. Als „innere Möglichkeit der ontologischen Wahrheit“ ist die Transzendenz im weitesten Sinne „die Bedingung der Möglichkeit der ontologischen Differenz“, jedoch im Unterscheiden des Seins und des Seienden „erschöpft sich nicht das Wesen der Transzendenz“.²

Im Unterschied zur Tradition, in der die Transzendenz als ein Herausgehen vom Subjekt zum Objekt verstanden wird, ist Heideggers Dasein existierend immer schon aus sich selbst herausgegangen³, ist auf diese Weise über das Seiende als solches hinausgegangen und ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit der Ontologie und der Philosophie überhaupt:

„Transzendenz im rechten Sinne des Transzendierenden ist das Dasein (...). Selbstsein qua Existenz ist nur auf dem Grunde der Transzendenz möglich. Hier eröffnet sich neue und fundamentale Möglichkeiten des Fragen: Transzendieren als Seinsverstehen und Seinsbegreifen. (...) Philosophieren als Transzendieren geschieht nicht als eine beliebige Verhaltung unter andern, sondern im Grunde des Daseins als solchen...“⁴

Die Phänomenologie hat also mit der Entdeckung der Intentionalität und transzendentalen Reduktion die ursprüngliche Transzendenz als ontologischen Grundstein beleuchtet⁵:

¹ M. Heidegger, Einleitung in die Philosophie (GA 27), Frankfurt a. M., 214.

² Ebd. 210.

³ „Das Dasein ist gerade, sofern es faktisch existiert, nicht ein isoliertes Subjekt, sondern ein Seiendes, das wesentlich außer sich ist. Und nur weil es wesentlich außer sich ist, kann es zu sich zurückkommen und in gewisser Weise bei sich selbst und in sich selbst bleiben. Die Transzendenz ist die Voraussetzung für die Möglichkeit seines Selbstseins. Kant hat es unterlassen, sein zentrales Problem auf das Grundphänomen der Transzendenz zu orientieren; eine Fundamentalontologie des Daseins zu geben, hat er nie versucht, auch ihre Aufgaben und ihre methodische Eigenart nicht erkannt.“ M. Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (GA 25), Frankfurt a. M., 1995, p. 315.

⁴ M. Heidegger, GA 27, 208-223-227-395.

⁵ „Der Verzicht auf die Begründung der Transzendenz durch die Idee des Vollkommenen führt zur Transzendenz qua Intentionalität.“ E. Levinas, Von der Beschreibung zur Existenz, in: E. Levinas, Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br./München 1983, 53-80, hier: 64.

„Die Intentionalität ist die *ratio cognoscendi* der Transzendenz. Diese ist die *ratio essendi* der Intentionalität in ihren verschiedenen Weisen.“⁶

Nun ist ganz klar, dass sich Husserls Intentionalität als abstrakter Ausdruck der Vernunft ontologisch in der Transzendenz des Daseins festigt und nicht umgekehrt. Im traditionellen, evident immanenten Schema der Transzendenz, die ontologisch zu destruieren ist, werden Subjekt und Objekt unabhängig voneinander. Und sowohl beim frühen als auch beim späten Heidegger unterscheidet sich das „Sein“ *Da-sein* und das Existieren radikal von Husserls „Sein“ *Bewusst-sein*, welches in der Immanenz bleibt.

Aufgrund dessen ist „Ex-stasis“ gemäß dem Seins vom ersten laut Heidegger eine „zerstörte Immanenz“ und das Primat der Theorie, der Erkenntnis (als Ausgang des Subjekts von sich zum Objekt; als Brücke, die den Dualismus zwischen dem Denken des Subjekts und des Werdens des Objekts verbindet) und der Wahrheit als *adequatio*.

Da für Heidegger das Transzendente das Ontologische ist und umgekehrt, bestimmt die Ontologie, und nur sie, als erste Philosophie den Zugang zur Transzendenz, die der ursprünglichen Bedeutung des Wortes entspricht:

„Das Transzendenzphänomen im angesetzten Sinn als Überstieg über das Seiende hat sich als Grundzug der Wissenschaft von *ens qua ens*, d. h. der Ontologie.“⁷

Für K. Opilik „die knappste Formulierung für Heideggers Transzendenzbegriff gibt der Terminus ‘in-der-Welt-sein’“⁸. Die Transzendenzierung ist *in-der-Welt Sein*. Ontologisch und temporär geht die Transzendenz jeder intentionalen (praktischen, theoretischen, erotischen) Beziehung zur Welt vor und ist als solche eine gründliche Struktur des Daseins⁹, der Schlüssel dessen Selbstverständnisses. Wenn jedoch „Dasein sich transzendieren“ bedeutet, beziehungsweise wenn „existieren philosophieren“ bedeutet und „philosophieren“ bedeutet: „wesentlich in der Transzendenz sein“, ist dies dann nicht ein neuer Fall in die Subjektivität?¹⁰ Heidegger findet einen Ausweg in der Bestimmung der Transzendenz als *Prinzip der Individuation*:

„Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt.“¹¹

Von welcher Individuation bzw. Vereinzelung im Bezug zur Transzendenz ist hier die Rede? Die grundlegende Auszeichnung der Transzendenz als das In-der-Welt-Sein ist die Lenkung auf die Ganzheit: auf die ursprüngliche Gesamtheit des In-der-Welt-Seins und das dank der ursprünglichen Erschlossenheit und Offenheit des Seins des Daseins: Dasein hat sich immer faktisch selbst in der Ganzheit ergründet. In der Ganzheit des In-der-Welt-Seins spielt die Angst, als ontologisch relevanteste Befindlichkeit der Gesamtheit des In-der-Welt-Seins, die entscheidende methodische Rolle. Die Angst entspringt

⁶ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Frankfurt a. M., 1989, 91.

⁷ K. Opilik, *Transzendenz und Vereinzelung*, Freiburg/München 1993, 54.

⁸ *Ebd.* 58.

⁹ „Das ‘Transzendenzproblem’ kann nicht auf die Frage gebracht werden: wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt, wobei die Gesamtheit der Objekte mit der Idee der Welt identifiziert wird. Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen und als belegendes objektiviert werden kann? Der Rückgang auf die ekstatisch-horizontale fundierte Transzendenz der Welt gibt die Antwort.“ *Sein und Zeit*, 366.

¹⁰ „Auf der Ebene der Kategorien scheinen uns die Neuheit der Philosophie der Existenz in der Entdeckung des transitiven Charakters des Verbs ‘existieren’ zu liegen. Man denkt nicht zur etwas, man existiert etwas. Die Existenz ist transzendent nicht aufgrund einer Eigenschaft, mit der sie begabt wäre oder die ihr zukäme; ihr Existieren besteht im Transzendieren.“ *Levinas, E. Von der Beschreibung zur Existenz*, 69-70. Oder: Für Heidegger „ist Philosophie eine explizite Weise der Transzendenz; sie beruht auf der impliziten Transzendenz der Vorphilosophie oder der Vorontologie der Existenz selbst...“ *Ibid* 79.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 38.

nicht aus dem (für sie bedeutungslosen) innerweltlichen Seienden und der Welt überhaupt, sondern aus dem In-der-Welt-Sein selbst und ist die wahrhaftige transzendente Bedingung der Ontologie. Als solche ist sie die Kraft der Vereinzelung, d.h. die Weise, auf die das Dasein zu sich selbst als Konkretum kommt (besonders bei Phänomen der Entschlossenheit).

Da bei Heidegger die Transzendenz die Möglichkeit des Verständnisses des Seins und nicht des Seienden ist, ist das „Wer“ dieses Transzendierens nicht das theoretische Subjekt, sondern die Angst des „Daseins in seiner radikalen Vereinzelung“. Die Subjektivierung der Transzendenz in der Moderne überwindet Heidegger mit der Transzendenz als „grundlegende Bestimmung der Faktizität des Daseins“ im In-der-Welt-Sein und dem Verständnis des Seins überhaupt. Da sich die Zeitlichkeit als Sinn des Seins vom Dasein projiziert, ist außer Ontologisierung auch die Temporalisierung der Transzendenz notwendig (*Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-Seins und das Problem der Transzendenz der Welt* (§ 69)). Weil das Hauptmerkmal der Zeitlichkeit die *Endlichkeit* ist, bleibt auch die Transzendenz selbst, sowie das Verständniss des Seins endlich. Sogar in der Auseinandersetzung *Kant und das Problem der Metaphysik* gleicht sich die Transzendenz mit der Endlichkeit als *ignoramus* aus¹².

Da die Transzendenz, aufgrund der „grundlegenden Bestimmung der ontologischen Struktur des Daseins“, der „Existentialität der Existenz“ angehört, werden in der Bestimmung der Transzendenz alle strukturellen Momente der Sorge gesammelt:

„Wir bezeichnen – so Heidegger – dieses vorgängige Übersteigen von Seiendem mit dem Fremdwort *transcendere* und nennen den Überstieg die Transzendenz. Das Dasein als solche ist transzendierend – transzendent. Das Grundwesen der Seinsverfassung des Seienden, das wir je selbst sind, ist der Überstieg von Seiendem. Mit dem Überstieg, der Transzendenz, liegt im Dasein als solchem eine ureigene Erhöhung seiner selbst. Nur weil in der Existenz des Daseins wesenhaft dieses Erhöhung liegt, kann das existierende Dasein fallen, was wir (‘Sein und Zeit’) das Verfallen nennen.“¹³

Aus all dem ist klar, dass jede ontologische Wahrheit, die Unverborgenheit des Seins, auf der Transzendenz begründet ist und jedes ontologische Wissen ein transzendentes Wissen ist: die transzendente hermeneutische Ontologie.

Die Transzendenz als Verständnis des Seins und grundlegendes Phänomen des Seins vom Dasein ist die Weise, auf die sich das Selbst als In-der-Welt-Sein herstellt. Es transzendiert nicht „das eine oder das andere“ Seiende, sondern die Gesamtheit der Seienden. Also, nur das ontologische Seiende transzendiert das Seiende in der Ganztheit, damit es das Sein mit dem Charakter der *Jemeinigkeit* versteht. Das, wohin das Dasein transzendiert, ist die Welt. In-der-Welt-Sein ist nichts anderes als das „ursprüngliche Spiel der Transzendenz“. Die Transzendenz ist nur als Spiel, in dem im Voraus die Ganztheit der Seienden transzendiert wird, verständlich. Da das Sein kein Seiendes ist und es das Sein nur gibt insoweit das Dasein existiert, „liegt im Wesen der Existenz die Transzendenz“ als „letzte Quelle der Wahrheit“. Wie ist aber Transzendenz möglich, wenn das Dasein in einer immanenten Selbstbeziehung verschlossen ist?¹⁴

¹² Vgl. H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein Interview von Riccardo Dottori*, Münster 2001, 84-85.

¹³ GA 27, 206-207.

¹⁴ „In der westlichen Tradition läßt sich jede Philosophie, selbst die der Transzendenz, im Sinne des philosophischen Logos auf die Immanenz zurückführen.“ E. Levinas, *Philosophie und Religion*, in: *Ibid*, *Außer sich: Meditationen über Religion und Philosophie*, München/Wien 1991, 79-92, hier: 80.

Ethische Transzendenz

*Der Begriff 'Transzendenz' bezeichnet gerade die Tatsache, dass man Gott und das Sein nicht zusammendenken kann.*¹⁵

In Anlehnung an Levinas („die Transzendenz bleibt die Hauptsache dessen, was ich sagen wollt“¹⁶) behauptet Rudolof Funk mit vollem Recht, dass seine Philosophie im Ganzen „um das kreist, was philosophische Sprache in dem Wort Transzendenz zu denken und zu sagen sucht“¹⁷. Die Verwicklung der Ethik und der Transzendenz ist die Verwicklung der Philosophie selbst:

„Es ist die Bedeutung des Jenseits, Transzendenz und nicht die Ethik, der unsere Untersuchung nachgeht. Sie findet sie in der Ethik.“¹⁸

Die Idee des Unendlichen ist jenseits aller Theleologie und Archeologie und ist gerade an-archisch, da sie in unser Bewusstsein mit der Forderung des Anderen eindringt, aus dem Nirgendwo, und sie dem Bewusstsein nach erledigter Arbeit nicht erlaubt in seine Ruhe zurückzukehren, sondern gerade im Gegenteil in ihm eine Unruhe und ein Begehren herausfordert. In die Beziehung zum Anderen dringt Gott selbst ein. Er ist derjenige, der Platz für das getrennte Subjekt lässt. Das Denken der Idee des Unendlichen ist die Bewegung der Transzendenz selbst:

„Das Unendliche, das Transzendente, den Fremden denken, heißt also nicht, ein Gegenstand denken. Aber das zu denken, was nicht die Konturen des Gegenstandes hat, heißt in Wirklichkeit, mehr oder Besser zu tun als zu denken. Der Abstand der Transzendenz entspricht nicht der Distanz, die in allen unseren Vorstellungen den mentalen Akt vom Gegenstand trennt; schließt den Besitz des Gegenstandes, d. h. die Aufhebung eines Seins, nicht aus – sondern im Gegenteil ein.“¹⁹

Wie kann Unendliches im Endlichen gedacht werden, ohne dass es sich selbst ins Endliche verwandelt? Wie kann mehr gedacht werden, als man denkt? Die Ontologie bleibt, ohne das Denken der absoluten Transzendenz zu kennen, in der Gesamtheit ein immanenter Atheismus. Ihre Bestimmung ist das Wissen als einzige

„Norm des Geistigen und wird die Transzendenz sowohl von der Verstehbarkeit wie auch von Philosophie ausgeschlossen“²⁰.

Gesamt gesehen, treffen wir in der Tradition auf zwei Typen der Lehre über Transzendenz: Entweder wird Gott als das größte Seiende gedacht oder man schweigt über ihn. Die Ontologie und die negative Theologie bleiben von der Erfahrung der leeren Transzendenz verführt, beziehungsweise, von der Erfahrung eines abwesenden Gottes²¹.

Die Getrenntheit des Ich und des Unendlichen, die schon Descartes vermutet hatte, stellt den Unterschied der philosophischen und der theologischen Transzendenz her. Der Gott der Metaphysik ist gegenüber dem Gott Isaak, Abraham und Jakob ein „toter“ Gott, eine unpersönliche Macht, mit der man nicht sprechen kann. Das philosophisch-

¹⁵ E. Levinas, *Ethik und Unendliche: Gespräche mit Philippe Nemo*, Graz/Wien 1986, 28.

¹⁶ E. Levinas, *Transcendence et hauteur*, *Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie* 56, 3 (1962) 89-101, Discussion: 101-111, 107.

¹⁷ R. Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas: Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg/München 1989.

¹⁸ E. Levinas, *Dieu et la philosophie*, *Le Nouveau Commerce*, 30-31 (1975) 97-128, 117.

¹⁹ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 61.

²⁰ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, 216.

²¹ Für Levinas „die Transzendenz ist etwas anderes als eine Vereinigung mit dem Transzendenten durch die Teilhabe. Die metaphysische Beziehung – die Idee des Unendlichen – verknüpft mit dem Noumenon, das kein Numen ist.“ *Totalität und Unendlichkeit, Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 105-106.

theo-logische Sprechen über Gott, ungeachtet dessen ob es theistisch oder atheistisch ist, überschreitet nicht die Grenzen der onto-theo-logischen Immanenz des Selbigen (Gott) und bleibt im Absolut dessen, wonach es strebt, gefangen: Gott wird als ein intentionales Objekt mit einem synthetisierenden Bewusstsein verstanden und wird in der Sage des Seins thematisiert.

Im Gegensatz dazu versucht Levinas „einen Gott, der nicht mit dem Sein kontaminiert ist“, zu erhören. Bei Husserl beispielsweise bleibt die Transzendenz, die in sich „die Identität des reinen Gedankens“ trägt, unerfahren, da sie nicht die Noesa einer Noema werden kann. Auf diese Weise bleibt die ontologische Transzendenz eine Immanenz. Andererseits ist die „Transzendenz gegenüber (dem) Nichts eine fundamentale Charakteristik der Philosophie der Existenz“²², die wegen ihrer Verankerung im Bewußtsein nicht sieht, dass nur jener Gott transzendent ist, der sich nicht in sich mit der Welt verschließt, sondern jener, der immer radikal getrennt davon bleibt. Das Denken und das Sein umfassen nicht das Transzendente:

„Die Beziehung mit der Exteriorität – die Idee des Unendlichen – Transzendenz – ist kein Beziehung Wissens.“²³

Transzendenz ist nur solange eine ethische Beziehung ohne Teilnahme am Transzendenten besteht und ohne dem Streben nach Vereinigung, mit ihm. Das ethisch Transzendente bleibt, trotz der Beziehung zu ihm und dem Eindringen in die Welt, immer getrennt²⁴.

Bei Heidegger geht es um die Ontologie, wo das Sein selbst seiner Lage nach und nach den Attributen, die ihm (nicht) zugeschrieben werden, einen göttlichen Rang einnimmt, ohne der Möglichkeit das Fremde in auszunehmen. Heideggers Ontologie, die Husserls Begriff der Horizonts verschiebt, transzendiert das Seiende in seinem Sein (das die Rolle des Begriffs von Hegel übernimmt) und bleibt der Vermittler zwischen dem Dasein, dem Seienden und dem Sein.

Im Unterschied zum Denken der ontologischen Differenz, zeigt Levinas mit der Differenz der Transzendenz, dass nur die Ethik der Ort des wahren Transzendierens ist: die ethische Beziehung zum Anderen ist die „Macht“ dem Bruch des Seins; Transzendenz ist nur jenseits des Seins möglich. Ethische Transzendenz ist „die Nähe des Anderen als eines Anderen“²⁵.

Im Unterschied zu den Beziehungen, die analog zur Transzendenz sind, ist die Beziehung der wahrhaftigen Transzendenz die „erste ethische Geste“, die sich als solche in kein System und keine Totalität integrieren lässt²⁶. Die Begegnung Von-Angesicht-zu-

²² E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, 75

²³ R. Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas: Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg/München 1989, 53.

²⁴ „Diese Beziehung der Transzendenz zeigt sich (...) in unterschiedlichen Formulierungen in den Philosophien des Wissens. Sie zeigt sich als das Jenseits des Seins bei Platon; sie zeigt sich in dem 'Zur-Tür-Her-einkommen' des intellectus agens bei Aristoteles; sie zeigt sich in der Erhebung der theoretischen Vernunft in die praktische Vernunft bei Kant; sie zeigt sich in der Suche nach der Anerkennung durch den *anderen Menschen* selbst bei Hegel; sie zeigt sich in der Erneuerung der Dauer bei Bergson, der darin vielleicht, eher als in seiner Konzeption der integralen Bewahrung der Vergegenheit, die eigentliche Diachronie der Zeit erfährt hat; sie zeigt sich in der Ernüchterung der Vernunft bei Heidegger.“ E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt: Discourse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München 1985, 167.

²⁵ E. Levinas, *Rätsel und Phänomen*, in: E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, 236-259, hier: 254.

²⁶ „Nun wehrt sich die Transzendenz gerade gegen die Totalität, sie widersetzt sich einem Blick, der sie von außen umfassen würde. Alles Verstehen der Transzendenz läßt in der Tat das Transzendente draußen und spielt sich selbst im Angesicht des Transzendenten ab“ (E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 423).

Angesicht, jenseits der Totalität, ist der Ort der Begründung der Transzendenz. Da nur in seinem Angesicht die eigentliche metaphysische Transzendenz erkennbar ist, kann man Levinas' Denken, vollkommen gerechtfertigt, als „die Offenbarung eines neuen Weges zur Transzendenz“ bestimmen. Die Philosophie von Levinas ist so die Philosophie der ethischen Transzendenz, die ihren Ausdruck in der Idee der Transzendenz hat und mit der Differenz der Objektivität und der Transzendenz begründet wird. In der Begegnung von Angesicht zu Angesicht erkenne ich den Anderen in seiner Andersheit an. Diese Erfahrung der Transzendenz, dank der „Noumenalen Herrlichkeit“ des Anderen, bewahrt den Abstand dazwischen. Die Spur des Unendlichen im Angesicht des Anderen drückt eine nicht-immanente Transzendenz aus:

„Die Transzendenz ist es, die uns Aug in Aug gegenübersteht. Das Antlitz sprengt das System. Die Ontologie des Seins und der Wahrheit kann diese Struktur des Aug-in-Auge, daß heißt: des Glaubens, nicht übersehen. (...) Die Gesprächspartner (...) bleibt im Ausdruck transzendent.“²⁷

Der Einfall des Unendlichen-ins-Endliche bezeugt, dass die Idee des Unendlichen nicht nur eine bloße Negation des Endlichen und des Unvollendeten ist. Sie befindet sich jenseits der Ja/Nein-Logik, wobei genauer genommen die Beziehung zum Unendlichen jeder immanenten Ja/Nein-Beziehung vorangeht. Ihre unendliche Entfernung und Erhebung sind kein Zeichen der Aufhebung der Beziehung als in einer Sphäre der Immanenz, sondern das Siegel der Beziehung selbst.

Auf der Suche nach dieser unfassbaren Unendlichkeit erkennt man die Philosophie Levinas' als Auseinandersetzung über Subjektivität und Transzendenz, als Subjektivität, die Sich-vom-Sein-Lösen und als Transzendenz, die als Exzendenz, als Ausgang-aus-dem-Sein – einem Knoten, der sich nicht durchschneiden lässt –, verstanden wird.

Dabei soll betont werden, dass es sich um eine Transzendenz handelt, die jenseits der Alternative des begrifflichen Paares Transzendenz-Immanenz ist, da die beiden extremen Pole zusammen eine Totalität bilden würden. Die wahrhaftige Transzendenz kennt keine dialektische Aufhebung und Vermittlung mit Immanenz²⁸. Sie ist nur als wahrhaftiges Zeugnis der Güte jenseits des Seins, eine radikal neue Verflechtung.

Die Spur des Unendlichen im Angesicht des Anderen, die Spur nach der man nicht suchen kann, da sie immer schon vergangen und verschwunden ist, bestätigt Levinas, dass „die Frage aller Fragen keine Frage des Seins selbst, sondern eine Frage der Transzendenz“ ist. „Die Transzendenz ist Nähe...“²⁹ Dabei macht Levinas einen Schritt vorwärts in Richtung Phänomenologie und entdeckt etwas ganz Neues in ihr – die Tatsache, dass Transzendenz nur möglich jenseits der Einheit der transzendentalen Aperzeption.

Philosophieren bedeutet in dieser neuen Form tatsächlich Transzendieren, aber nicht in der Form des Verständnisses des Seins, sondern jenseits des Sein, „in einer absoluten Vergangenheit“³⁰. Hier „der Gott (...) ist nicht nur eine religiöse ‘Tröstung’, sondern der ursprünglich Reiß der ‘Transzendenz’“³¹.

²⁷ E. Levinas, *Zwischen uns: Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien 1991, 51.

²⁸ „Nicht eine Transzendenz, die immanent wird. Jede Transzendenz wird immanent, sobald der Sprung über den Abgrund möglich bleibt, und wäre es der Sprung der Vergegenwärtigung.“ E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 127.

²⁹ E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 43.

³⁰ E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, in: E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, 209-235, hier: 230.

³¹ E. Levinas, *Rätsel und Phänomen*, 247.

Urs von Arx

Departement für Christkatholische Theologie, Universität Bern, Schweiz

***Bischof Nikolaj Velimirović (1880-1956)
und sein Studium in Bern im Rahmen
der christkatholisch – serbisch-orthodoxen Beziehungen***

Die Versammlung der Bischöfe der Serbischen Orthodoxen Kirche hat am 19. Mai 2003 den von den Gläubigen schon lange hoch verehrten Bischof Nikolaj Velimirović in einem formellen Akt kanonisiert, d.h. in das Verzeichnis (Kanon) der von der Kirche anerkannten Heiligen eingetragen (Gedenktage 18. März und 3. Mai). Damit kann die Christkatholisch-theologische Fakultät in Bern einen Heiligen zu ihren Absolventen zählen.*

Ein Blick auf Person und Werk von Nikolaj Velimirović

Nikola (so der Taufname) Velimirović, am 23. Dezember 1880 (nach dem neuen Stil: 4. Januar¹ 1881) in dem bei Valjevo² gelegenen Dorf Lelić im Fürstentum (seit 1882 Königreich) Serbien geboren, war 1919-1920 und von 1936 bis zu seinem Tod am 5. (bzw. 18.) März 1956 Bischof von Žiča, in den Jahren dazwischen Bischof von Ochrid³. Er war durchdrungen von der Idee, dass Evangelium und Kirche für das geistliche Wohl

* Erweiterte Fassung eines ursprünglich auf deutsch in Internationale Kirchliche Zeitschrift [=IKZ] 95 (2005) 1-33 erschienen Beitrags.

¹ Zwischen 1800 und 1900 sind zwölf und nicht dreizehn Tage zum Datum des alten julianischen Kalenders hinzuzuzählen; vgl. HANS LIETZMANN, Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1-2000 nach Christus (Sammlung Götschen 1085), Berlin (de Gruyter) 1934, 5. Velimirović selbst gibt in seinem Curriculum vitae (siehe Anm. 20) den 6. Januar an.

² Etwa 100 km südwestlich von Belgrad.

³ Biographische Angaben (die sich teilweise, und zwar auf Grund der benutzten serbischen Quellen widersprechen) finden sich etwa in: MIRKO DOBRIJEVIĆ, Bishop Nikolai Velimirovich's 1921 Visit to America, Serbian Studies 5 (1989) 89-109; THOMAS BREMER, Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (Östliches ChristentumC 41), Würzburg (Augustinus) 1992, 112-160; GEERT VAN DARTEL, Nikolaj Velimirović (1880-1956). Eine umstrittene Gestalt der Serbisch-orthodoxen Kirche, in: G2W 21 (1993), Nr. 4., S. 20-26; Fr. DANIEL M. ROGICH, Serbian Patericon. Saints of the Serbian Orthodox Church. Volume I: January – April, Forestville CA (St. Paisius Abbey Press) 1994, 221-245; IRINEJ MIRKO DOBRIJEVIĆ, Bishop Nikolai Velimirovich: A Contemporary Orthodox Witness, Serbian Studies 10 (1996) 198-209; R. CHRYSOSTOMUS GRILL, Serbischer Messianismus und Europa bei Bischof Velimirović († 1956) (Dissertationen. Theologische Reihe 77), St. Ottilien (EOS) 1998; MURIEL HEPPELL, George Bell and Nikolai Velimirović. The Story of a Friendship [mit einem Vorwort von Rowan Williams, Archbishop of Wales], Birmingham (Lazarica Press) 2001; BRATISLAV BOŽOVIĆ, Ein neuer Heiliger der Serbischen Kirche: Bischof Nikolaj (Velimirović), in: Orthodoxie Aktuell 7 (2003), Nr. 10, S. 3-6; JOVAN BYFORD, From «Traitor» to «Saint». Bishop Nikolaj Velimirovic in Serbian Public Memory (Analysis of Current Trends in Antisemitism, 22), o.O. ([Jerusalem:] Vidal Sassoon Center for the Study of Antisemitism), 2004, 41 S. Nachträglich habe ich noch Kenntnis erhalten vom umfangreichen dreibändigen Werk von MILAN D. JANKOVIĆ, Episkop Nikolaj – život, misao, delo [Bischof Nikolaj – Leben, Denken, Werk], Beograd 2002.

eines jeden Volkes eine grundlegende Bedeutung und Aufgabe hätten, dass aber die bisherige Verwirklichung der Sendung des Christentums in der Geschichte ein Ineinander von Abfall und Verrat einerseits, von Martyrium und Heiligung andererseits gewesen sei. Zu dieser geistlichen Beurteilung der Wirkungsgeschichte des Evangeliums gehört die Überzeugung, dass das aus Golgotha-Erfahrungen auferstehende slawische, zumal serbische Christentum⁴, das sich zwischen den asiatischen Religionen und dem westlichen – hier auch in den Kirchen dominanten – Rationalismus positioniert, eine besondere Aufgabe zu erfüllen habe, zumal für die geistliche Wiedergeburt Europas, das von seinen christlichen Wurzeln abgeschnitten sei. Inwieweit solche religionsphilosophische Visionen in der jüngsten Vergangenheit der serbischen Geschichte⁵ politisch missbraucht worden sind, ist umstritten, ebenso die Tragweite von Äusserungen von Velimirović aus der Zeit nach 1930 und besonders der kurzen Inhaftierung in Dachau, die später als anti-jüdisch und faschistisch beurteilt worden sind.

Prägend für Bischof Nikolaj waren neben den Volksüberlieferungen des alten vorbildhaften Serbentums (im Blick auf den Hl. Sava später auch «svetosavlje» genannt⁶) die serbischen Unabhängigkeitskämpfe des 19. Jahrhunderts gegen die Osmanen und die beiden für Europas christliche Berufung zerstörerischen Weltkriege: Den ersten verbrachte er als Priestermonch meist in England und den USA, wo er mit seinen Vorträgen über die serbischen Freiheitsideale und die orthodoxe Religiosität vor allem in der Kirche von England grosse Beachtung und Sympathie fand⁷ und sich auch in die damals

⁴ Eine wichtige Rolle spielt in der nationalen Rückerinnerung das jährliche Gedenken an die verlorene (!) Schlacht gegen die Osmanen auf dem Amselfeld (Kosovo polje) im Jahr 1389 am St. Veitstag (Vidovdan), d.h. am 15./28. Juni. Im Blick steht der Untergang des alten, Gott dienenden christlichen Serbentums in nationaler Selbständigkeit. Velimirović spricht in diesem Zusammenhang von der «Theodulie» des christlichen serbischen Volkes, die sein besonderes Kennzeichen und daher sein bleibender Auftrag ist, dies im Wissen, dass auf Golgotha Ostern, auf das Martyrium die Auferstehung folgen müsse...

⁵ Vgl. VJEKOSLAV PERICA, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford (OUP) 2002.

⁶ Sava (ca. 1174/75–1235), eine Gründergestalt des serbischen Mönchtums und erster Erzbischof der autokephalen serbischen Kirche, Bruder des ersten Königs eines unabhängigen serbischen Reiches, gilt als Nationalheiliger; vgl. GERHARD PODSKALSKY, Art. «Sava», in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, 2000, 90f.

Zum schillernden Begriff des «svetosavlje», dessen Entstehungszeit zudem umstritten ist, und zu seiner Verbindung mit Velimirović vgl. KLAUS BUCHENAU, *Kämpfende Kirchen. Jugoslawiens religiöse Hypothek* (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums 2), Frankfurt a.M. (Lang) 2006, 13–51.

⁷ Aus dieser Zeit, da das Königreich Serbien 1914–1918 gegen die Mittelmächte, mit denen ja auch Grossbritannien im Krieg lag, kämpfte, stammen eine Reihe von in England geschriebenen und veröffentlichten Schriften von NICHOLAS VELIMIROVIC wie: *Religion and Nationality in Serbia*; with prefatory note by R.W. Seton-Watson, London (Nisbet) o.J. [1915], 23 S.; *Serbia's Place in Human History* (Council for the Study of International Relations. Foreign Series, 1), London 1915, 20 S.; *Christianity and War. Letters of a Serbian to His English Friend*, London (Faith) o.J. [1915], 32 S.; *The Soul of Serbia. Lectures delivered before the Universities of Cambridge and Birmingham and in London and elsewhere in England*, London (Faith) 1916, 96 S. [enthält: I. The Soul of Serbia; II. Serbia's Place in Human History; III. Religion and Nationality in Serbia; IV. Serbia's Tragedy]; *The Religious Spirit of the Slavs. Three lectures given in Lent 1916*: I. Slav Orthodoxy; II. Slav Revolutionary Catholicism; III. The Religious Spirit of the Slavs (Sermons on subjects suggested by the war. Third Series) London (Macmillan) 1916, 40 S. [die Predigten wurden im Frühling 1916 in der Kirche St. Margaret's, Westminster, gehalten]; *The Lord's Prayer. A devout interpretation*, London (Church of England Men's Society), o.J. [1916 – mit einem Vorwort des Erzbischofs von York Cosmo Gordon Lang], 31 S. / London (Challenge) 1918; *Serbia in Light and Darkness*; with preface by the Archbishop of Canterbury [Randall Thomas Davidson], London (Longmans) 1916, 147 S. [enthält vier Lectures on Serbia (mit Angaben über die Orte, wo sie gehalten wurden, z.B. Chapter House of Canterbury Cathedral, the Archbishop of Canterbury in the chair; Church of the Holy Trinity, Stroud Green, London; New Lecture Rooms, University of Cambridge, the Vice-Chancellor in the chair), *Fragments of Serbian National Wisdom and Fragments of Serbian Popular Poetry*]; *The New Ideal in Education. An Address given before the League*

entstehende ökumenische Bewegung einbrachte⁸. Den zweiten erlebte der Bischof im deutschen Hausarrest und zuletzt – während etwa vier Monaten – im Konzentrationslager Dachau; im Verlauf des Krieges sollen auch seine acht Geschwister umgekommen sein. Nach der kommunistischen Machtergreifung in Jugoslawien zog er das Exil in den USA vor, wo er weiterhin als Prediger und geistlicher Lehrer wirkte.

Sein schriftstellerisches Oeuvre, das der früher für die damalige serbische Diaspora in Westeuropa zuständige Bischof und jetzige Leiter des Bistums Šabac-Valjevo, Lavrentije Trifunović (*1935 – Taufname Živko),⁹ herausgab, umfasst bis jetzt 12 Bände¹⁰. Das umfangreiche Werk zeigt neben dem sendungsbewussten und charismatischen Prediger den unerschöpflichen geistlichen Schriftsteller, dem in seiner Kirche der Ehrenname «neuer Chrysostomus» (d.h. Goldmund, serbisch: zlatoust) gegeben wur-

of the Empire on July, 16th 1916, London (Electrician) 1916, 15S.; The Agony of the Church; with foreword by the Rev. Alexander Whyte, London (Student Christian Movement) 1917, 125 S.; The Lord's Commandments; with a foreword by the Rt. Rev. the Lord Bishop of London [Arthur Winnington-Ingram], London (Church of England Men's Society) o.J. [1918]. Vgl. noch: The Children of the Illuminator, London (Spottiswoode) 1919, 20 S. [über das Geschick der Armenier]; The Spiritual Rebirth of Europe. A lecture delivered in King's College, London ... together with his sermons preached on the Principle of the Eastern Orthodox Church and the Redemption of St. Sophia in St. Paul's Cathedral, London (Faith Press) 1920, 80 S. Velimirović war der erste Nicht-Anglikaner, der in St. Paul's predigte, und zwar vor Tausenden von Zuhörern, vgl. HEPPELL, Bell (wie Anm. 3), 59f. – Die meisten dieser Schriften finden sich wiederabgedruckt in: Sabrana Dela, Knjiga III, Himmelsthür 1986.

Zum politischen Hintergrund des Wirkens von Velimirović im Zusammenhang mit der *Serbian Legation* in London, vgl. HUGH AND CHRISTOPHER SETON-WATSON, The Making of a New Europe. R[obert] W[illiam] Seton-Watson and the last years of Austria-Hungary, London (Methuen) 1981.

⁸ Vgl. dazu die Übersicht „Our Relations with Serbia“, in: The Anglican and Eastern Churches. A Historical Record 1914-1921. Published for the Anglican and Eastern Churches Association, London (SPCK) 1921, 16-26. Später wurde Velimirović von seiner Kirche als Delegierter für die 1. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung August 1927 in Lausanne bestimmt, war aber an der Teilnahme verhindert, so dass sein Beitrag über die Sakramente vom Leiter der orthodoxen Delegation, Erzbischof Germanos (Strēnopoulos – 1872-1951), verlesen wurde; vgl. HERMANN SASSE (Hg.), Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, 3. – 21. August 1927, Berlin (Furche) 1929, 344-348; 616f. Schon als junger Theologe kam Velimirović auf der Konferenz des 1895 gegründeten «Christlichen Studentenweltbundes» vom 24. – 28. April 1911 in Konstantinopel mit späteren Exponenten der anhebenden ökumenischen Bewegung in Kontakt, sowohl orthodoxen wie Germanos (Strēnopoulos), dem damaligen Leiter der Theologischen Hochschule in Chalki, oder westlichen wie dem späteren schwedischen Erzbischof Nathan Söderblom; vgl. Report of the Conference of the World's Christian Student Federation. Robert College, April 24–28, 1911, Constantinople, o.O. [London] (WCSF) 1911, 327 S. [non vidi]; Ruth Rouse, The World's Student Christian Federation. A History of the First Thirty Years, London (SCM), 1948, 149-164 – die Autorin erwähnt auch eine Predigt, die Velimirović 1915 am «Day of Prayer» des Studentenweltbundes in der Kathedrale von Niš über das Thema „Ut unum sint“ gehalten habe (S. 188); DIES., Other Aspects of the Ecumenical Movement 1910-1948, in: dies. / Stephen Ch. Neill (Hg.), A History of the Ecumenical Movement 1517-1948, vol. 1, Geneva (WCC) ³1986, 597-641, hier 602-604; NICOLAS ZERNOV, The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the Twentieth Century, in: ebd., 634-674, hier 650f.

⁹ Er ist älteren Christkatholiken dadurch bekannt, dass er im Dezember 1969 in der christkatholischen Pfarr- und Bischofskirche St. Peter und Paul in Bern im Beisein von Bischof Prof. Urs Kury (1901-1976) Draško Todorović, den späteren ersten Pfarrer der serbischen orthodoxen Kirchgemeinde der Schweiz bzw. Zürich, zum Priester weihte und in seiner Zeit als erster Leiter der damaligen Diözese Westeuropa (1973-1989/1991) herzliche, aufrichtige Beziehungen zur altkatholischen Seite unterhielt. Todorović gehört in die Reihe der 43 bzw. 44 aus der serbischen Kirche stammenden Theologen, die für längere oder kürzere Zeit zum Weiterstudium an der Christkatholisch-theologischen Fakultät (seit 2001 Departement für Christkatholische Theologie) der Universität Bern in der Schweiz weilten (siehe den Anhang).

¹⁰ EPISKOP NIKOLAJ, Sabrana dela. Izdanje Srpske pravoslavne eparhije zapadnoevropske, Düsseldorf bzw. Himmelsthür, 1976-1986, mit insgesamt etwa 9550 Seiten. Vgl. die detaillierte Übersicht bei GRILL, Messianismus (wie Anm. 3), 215-232. Später sind noch zwei weitere Bände mit Archivalien erschienen.

de¹¹. In neueren Ausgaben sind in einer westlichen Sprache zugänglich: eine Vita des Hl. Sava, der als Begründer und Verkörperung des serbischen Christentums gilt¹²; der 1928 veröffentlichte «Prolog von Ochrid», d.h. eine für jeden Tag angefertigte Zusammenstellung von Heiligenviten, Liedern, Predigten¹³; sowie Einzelschriften in der 1985 veranstalteten Sammlung «A Treasury of Serbian Spirituality»¹⁴.

Bischof Nikolaj starb in den Vereinigten Staaten¹⁵. In England war er nicht vergessen: Im September 1956 hielt der durch seine Unterstützung der Bekennenden Kirche in Nazi-Deutschland hoch angesehene anglikanische Bischof von Chichester, George Bell (1883-1958), in einem Gedächtnisgottesdienst in London eine ergreifende Traueransprache, in denen er schon vom «Tod eines Heiligen», von einem «Propheten Gottes» sprach¹⁶. Die Überreste von Velimirović wurden im Frühling 1991 in seinen Geburtsort überführt, wo sie in einer von ihm vor dem Zweiten Weltkrieg erbauten Klosterkirche ruhen.

Velimirović in Bern und die Korrespondenz mit Eduard Herzog

Im Folgenden seien einige Einzelheiten aus dem Leben des Heiligen, die sich auf seinen Aufenthalt in der Schweiz und die Beziehungen zur Christkatholischen Kirche beziehen, berichtet¹⁷. Dies ist gedacht als ein kleiner Beitrag zu seiner Biographie, für die – gerade für die frühen Jahre – immer noch ein Klärungsbedarf über seine Aufenthalte und Tätigkeiten im Ausland besteht¹⁸.

¹¹ Dies in Anlehnung an einen der grössten Prediger und Schriftsteller der Alten Kirche, Johannes Chrysostomus, den 407 im Exil verstorbenen Bischof von Konstantinopel. Vgl. den Titel der Vita von ROGICH, Patericon (wie Anm. 3), 221: «Life of our Holy Father Nikolai, <The New Chrysostom>, Bishop of Ochrid and Zhicha (†1956)». Man beachte übrigens, dass dies Jahre vor der kirchenamtlichen Kanonisierung geschrieben wurde.

¹² NICHOLAI VELIMIROVICH, The Life of St. Sava, Libertyville IL (Serbian Eastern Orthodox Diocese) 1951; revised edition: Crestwood NY (SVSP) 1989; deutsch: Das Leben des Hl. Sava, Köln (L+H) 1999; französisch: Vie de Saint Sava, Lausanne (L'Age d'homme) 2001. Velimirović lebte die meiste Zeit seiner Emigration in den USA im Kloster des Hl. Sava in Libertyville IL.

¹³ NIKOLAI VELIMIROVICH, The Prologue of Ohrid. Lives of the Saints, Hymns, Reflections and Homilies for Every Day of the Year, 2 Bände, Alhambra CA (Serbian Orthodox Diocese of Western America) 2002; frühere vierbändige Ausgabe: Birmingham (Lazarica Press) 1985/86. Diese Version eines Synaxarion vermittelt die ekklesiologischen und kulturphilosophischen Überzeugungen von Velimirović unter Rückgriff auf Traditionen, wie sie etwa in der Laien-Bewegung der sog. Bogomoljcen [Zu-Gott-Beter] des 19. / 20. Jahrhunderts gepflegt wurden; vgl. dazu BREMER, Struktur (wie Anm. 3), 130-141.

¹⁴ NIKOLAI VELIMIROVICH (/ JUSTIN POPOVICH), A Treasury of Serbian Orthodox Spirituality, 6 Bände, Grayslake IL (The Serbian Orthodox Metropolitane of New Gracanica) 21999 (1988). Vgl. noch NICOLAS VELIMIROVITCH, Cassiene. L'enseignement chrétien sur l'amour Chrétien, Lausanne (L'Age d'homme) 1988; DERS., Théodule. Le peuple serbe comme serviteur de Dieu, Lausanne (L'Age d'homme) 1999.

¹⁵ Im russischen St. Tichon Monastery in South Canaan PA, dem ältesten orthodoxen Kloster auf nord-amerikanischem Boden (1905), an das seit 1938/42 ein Theologisches Seminar angegliedert ist.

Velimirović besass anscheinend nicht die amerikanische Staatsbürgerschaft, wie zumindest aus einem Brief vom 1. Februar 1953 an seinen Freund, den anglikanischen Bischof von Chichester, George Bell, hervorgeht; vgl. Bell Papers, vol. 79, f. 155 (vgl. dazu Anm. 57).

¹⁶ Vgl. HEPPELL, Bell (wie Anm. 3), 87-93.

¹⁷ Vgl. meine Notiz «Velimirović und die Schweiz. Eine Zuschrift», in: G2W 21 (1993) Nr. 6, S. 3; Nr. 7/8, S. 3.

¹⁸ So ist etwa in serbischen Quellen und darauf basierenden westlichen biographischen Skizzen noch von weiteren Studien und Doktoraten in Oxford und/oder Genf usw. die Rede – er soll eine Dissertation über die Philosophie von George Berkeley geschrieben bzw. (in Genf) eingereicht haben –, aber eine solche müsste in den betreffenden Dissertationenverzeichnissen nachweisbar sein. Für Genf ist das jedenfalls im «Jahresverzeichnis der Schweizerischen Universitätschriften» nicht der Fall; ferner hat eine Nachfrage ergeben, dass

«Nach der Absolvierung des Gymnasiums studierte er [der Unterzeichnete Dr Nicola Velimirovitch] vier Jahre lang an dem theologischen Seminar in Belgrad. Im Jahre 1905 setzte er seine philosophisch-theologischen Studien in Deutschland (Halle a. S.) fort» – so schreibt Velimirović in einem knappen handschriftlichen *Curriculum vitae*, das er am 15. Mai 1909 bei der Anmeldung zum zweiten Doktorexamen in Bern einreichte. Dabei wurde er im Einverständnis mit dem Metropoliten von Belgrad, Dimitrije (Pavlović – 1846-1930)¹⁹, und König Peter I. (Karadžević – 1844-1921) zu weiteren Studien in den Westen geschickt, und er erhielt dafür ein Staatsstipendium des serbischen Kultus- und Unterrichtsministeriums²⁰. Von 1906-1908 war er an der (Christ-)Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern immatrikuliert; er kam zusammen mit einem weiteren Serben, Svetožar Radovanović²¹, von Halle in die Schweiz²². Am 18. Juli 1908

Velimirović in den Jahren 1906-1912 an der Universität Genf nicht immatrikuliert war. Ein weiterer bisweilen als Dissertation (für Halle) bezeichneter Text „Nietzsche und Dostojewskij“ ist eine Rede, die Velimirović am Belgrader Priesterseminar am Hl. Sava-Tag gehalten hat (vgl. Sabrana Dela, Knjiga II, Himmelsthür 1986, 559-576).

Von den *zwei* ordentlichen Doktoraten in Bern, die allein nachweisbar sind, sind allfällige Ehrendoktorate zu unterscheiden. Gemäss der Gedenkbroschüre von STEPHEN GRAHAM, Bishop Nikolai of Zicha 1880-1950, London 1956, 4 S., soll er solche der Universitäten von Oxford und Glasgow sowie der Columbia University in New York erhalten haben. Gemäss freundlicher Mitteilung von Evan M. Brewer (Reed College, Portland OR) lassen sich aber nur die *zwei* Ehrungen in Glasgow (25. Juni 1919) und der Columbia University in New York (4. Juni 1946 – Mitteilung P.-B. Smit) nachweisen. Die Bemühungen, Velimirović in Anerkennung seiner kirchlich-kulturellen Mission in Grossbritannien und seines ökumenischen Gesinnung gegenüber der Kirche von England einen theologischen Ehrendoktor der Universität Oxford zu verschaffen, scheiterten an den Bestimmungen, dass nur Geistliche der Kirche von England einen solchen empfangen konnten; vgl. jetzt seine im Mai 2006 eingereichte Bachelor of Arts-Dissertation: *One Ray to the Sun. The Education and Early Theology of Nikolaj Velimirović*, Typoskript, 153 S. (hier 2f., 117f). Erwähnt seien noch die freundlichen Worte des Vice-Chancellor der Universität London im Januar 1920, der Bischof Nikolaj bei einer Vorlesung im King's College einführte und dabei sagte, dieser würde sicher schon zu den Ehrendoktoren der Universität zählen, wenn diese ihre Auszeichnungen nicht ususgemäss auf die Königlichen Majestäten des Landes beschränken würde ...; vgl. VELIMIROVIĆ, *Rebirth* (wie Anm. 7), 13.

Besonderer Präzisierung bedürfen die Angaben über den Aufenthalt des jungen Velimirović nach seinem Abschluss der Studien in Belgrad. Aufgrund des im folgenden belegten Archivmaterials lässt sich die folgende, nicht ganz lückenlose Chronologie aufstellen:

- Oktober 1905 – September 1906: Universität Halle;
- Oktober 1906 – Juli/August 1908: Universität Bern (wobei unbekannt ist, wo er die Semesterferien Juli/August – Oktober 1907 verbrachte);
- September 1908: Valjevo;
- Spätherbst 1908 – Frühling 1909: London (u.a. Bibliothek British Museum);
- April – Juli/August 1909: Universität Bern.
- Dezember 1909 / Januar 1910 Serbien (Mönchs- und Priesterweihe),
- 1910 (Januar ?) – 1911 (Frühling?): Geistliche Akademie in St. Petersburg.

¹⁹ Metropolit von Belgrad 1905-1920, nach der Wiederherstellung des Patriarchats im Herbst 1920 bis zu seinem Tod Patriarch.

²⁰ Akten der Philosophischen Fakultät der Universität Bern (Staatsarchiv Bern, BB III b 1299).

²¹ Gemäss dem «Album Universitatis Bernensis» wurde «Svetozar Radovanowitsch», geboren den 28. März 1866, aus Lazarevac (Serbien) auf Grund eines Diploms der Geistlichen Akademie St. Petersburg vom 13. August 1898 und von Exmatrikeln der Universitäten von Berlin und Halle am 19. Oktober 1906 immatrikuliert (Staatsarchiv Bern, BB III b 1163 – Matrikelnummer 13601). Er promovierte am 21. Dezember 1907 an der (Christ-)Katholisch-theologischen Fakultät bei Prof. Adolf Thürlings mit der Arbeit «Die Familien-Patronfeste bei den Serben» – veröffentlicht in Semlin (Pulyo) 1912, 60 S. Wohin er nach den drei Berner Semestern ging, ist mir unbekannt.

²² Dem «Album Universitatis» ist zu entnehmen, dass «Nicola Velimirovitch», geb. den 23. Dezember 1880, aus Lelić-Valjevo (Serbien), auf Grund einer Exmatrikel der Universität Halle und eines Abgangszeugnisses der theologischen Anstalt in Belgrad am 16. Oktober 1906 immatrikuliert wurde (Staatsarchiv Bern, BB III b 1163 – Matrikelnummer: 13553). Rektor jenes akademischen Jahres war übrigens der altkatholische

promovierte er *summa cum laude* mit der (ersten) Dissertation «Der Glaube an die Auferstehung Christi als Grunddogma der apostolischen Kirche»²³. Eingereicht wurde die Arbeit beim damaligen Professor für Neues Testament, Bischof Eduard Herzog (1841-1924). Velimirović widmete sie «meinem lieben Freund und Studiengenossen Arnold Gilg». Dieser, 1887 geboren, nahm im Herbst 1906 sein Theologiestudium auf und war neben Velimirović und Radovanović der einzige Neuimmatrikulierte. Die damals entstandenen freundschaftlichen Beziehungen zwischen Gilg und Velimirović dauerten in lockerer Form noch an, als letzterer die Schweiz endgültig wieder verlassen hatte²⁴. Zuvor aber – nach einem Aufenthalt in Serbien und England²⁵ – erwarb dieser an

Systematiker und Liturgiker Adolf Thürlings (1844-1915). Gemäss den damaligen Studentenverzeichnissen war Velimirović vom Wintersemester 1906/07 bis zum Sommersemester 1908 an der Katholisch-theologischen Fakultät (so der damalige offizielle Name der 1874 vom Staat errichteten Lehranstalt) der Universität Bern immatrikuliert. Für das Sommersemester 1909 war er an der Philosophischen Fakultät eingeschrieben. Er bewohnte, wie das üblich war, jeweils an einer anderen Adresse im Länggassquartier, also unweit des 1903 neu errichteten Universitätsgebäudes, ein Zimmer.

²³ Bern (Iseli) 1910, 56 S.; wiederabgedruckt in: Sabrana Dela, Knjiga II, Himmelsthür 1986, 577-631. Für das schriftliche Doktorexamen waren ihm die folgenden Themen gestellt worden: Christenverfolgung in der apostolischen Zeit (Kirchengeschichte bei Prof. Philipp Woker); Inwiefern kann man von einer trinitarischen Gotteslehre im Neuen Testament sprechen? (Dogmatik bei Prof. Adolf Thürlings); Hauptunterschiede der morgen- und abendländischen Messe nach der heute geltenden Liturgie (Praktische Theologie bei Thürlings, der die Arbeit «weniger beschreibend als philosophisch» beurteilt). Im mündlichen Examen wurde er (von Bischof Prof. Eduard Herzog) in neu- und alttestamentlicher Exegese geprüft (Protokoll-Buch der Fakultät).

²⁴ Siehe unten S. 14. Arnold Gilg (1887-1967), lehrte von 1915-1941 Systematische Theologie, danach bis zur Emeritierung 1957 Kirchen- und Dogmengeschichte an der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern.

²⁵ Diese Aufenthaltsorte ergeben sich aus einem Briefwechsel zwischen Bischof Eduard Herzog und Velimirović. Erhalten sind freilich nur die Kopien der Briefe Herzogs: Copies de lettres, AH 54ff. im Bischöflichen Archiv der Christkatholischen Kirche der Schweiz in Bern (=BABe). Weitere Angaben zum Briefwechsel finden sich auch in Herzogs Eintragungen in eine Art von Journal, das er für die Jahre 1896-1923 führte: Journal EH, BABe, AH 52f.

In einem am 6. September 1908 nach Valjevo adressierten Schreiben an den «Lieben Herrn Doktor» – so spricht er ihn bis zu seiner Bischofsweihe stets an – dankt Herzog für einen Brief Velimirovićs vom 2. September 1908 und teilt ihm Angaben für die Zulassung eines Freundes, der in Budapest studiert, zum theologischen Doktorexamen mit. Er lädt ihn ferner ein, serbische Studierende zum Weiterstudium in Bern zu vermitteln (BABe, AH 89, 271-273).

In einem nach London gesandten Brief vom Januar 1909 (BABe, AH 90, 84-85) dankt Herzog für einen Brief Velimirovićs vom 31. Dezember 1908 und hält u.a. fest: «Ich erkenne von ganzem Herzen an, dass uns gerade die autokephalen Kirchen des Ostens einen unermesslichen Dienst leisten können: sie heben durch ihr brüderliches Entgegenkommen die Exkommunikation auf, die Rom über uns verhängt hat. Das ist für die Zukunft unserer Kirche eine Lebensfrage. Daher würde ich mich glücklich schätzen, wenn uns die serbische Nationalkirche immer wieder so ausgezeichnete Söhne an unsere Fakultät senden würde, wie Sie einer sind.» Aus dem Brief geht weiter hervor, dass Velimirović – vermutlich in Bern angeregt durch Herzog, der die modernistische Krise in der römischen Kirche genau verfolgte und ihre Voraussetzungen reflektierte – sich mit John Henry Newman und seinem Schüler George Tyrrell beschäftigt hat. Herzog teilt ihm sogar die Adresse des letzteren mit, falls er die Gelegenheit habe «sich mit diesem ausgezeichneten Mann in persönliche Beziehung zu setzen». Vgl. dazu die beiden Arbeiten von Velimirović: Velika kriza u rimokatolicizmu [Die grosse Krise im römischen Katholizismus] und Njuman i njegova teorija. Jedna glava iz engleske moderne teologije [Newman und seine Theorie. Ein Kapitel aus der modernen englischen Theologie], beide abgedruckt in: Sabrana Dela, Knjiga II, Himmelsthür 1986, 197ff.; 231ff. – Zu Herzogs Kontakt mit Tyrrell (1861-1909) vgl. Revue internationale de Théologie [=RITh] 17 (1909) 754-764; MAUDE D. PETRE, Autobiography and Life of George Tyrrell, Band II: Life of George Tyrrell from 1884 to 1909, New York (Longmans) 1912, 382-384; dazu auch: THOMAS MICHAEL LOOME, Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to a new orientation in modernist research (Tübinger Theologische Studien 14), Mainz (Grünwald) 1979, 40-48; 225; 335; PAUL MISNER (Hg.), Friedrich von Hülgel, Nathan Söderblom, Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909-1931, Paderborn (Bonifacius) 1981, 51; GIUSEPPE ZORZI, Auf der Suche nach der verlorenen

der Philosophischen Fakultät I in Bern am 29. Juni 1909 mit dem Prädikat *magna cum laude* einen weiteren Dokortitel²⁶ mit der Arbeit «Französisch-slavische Kämpfe in der Bocca di Cattaro 1806-1814».²⁷ Diese Dissertation wurde bei Prof. Philipp Woker (1848-1924) eingereicht, der neben seinem Ordinariat für Kirchengeschichte an der Christkatholisch-theologischen Fakultät (1875-1924) an der Philosophischen Fakultät (ab 1888) das Fach Allgemeine Geschichte lehrte.

Nach seinem Weggang aus Bern blieb es eine Zeitlang offen, ob der begabte junge Theologe nicht doch wieder zurückkehren würde. Das geht aus der brieflichen Korrespondenz zwischen Velimirović und Bischof Herzog aus den Jahren 1909/10 hervor, wobei allerdings nur Kopien der Briefe des letzteren in Bern erhalten sind, aus denen man die Themen des jeweiligen Schreibens des ersteren rekonstruieren kann. Dabei hat anscheinend meist Velimirović die Initiative für den Briefwechsel ergriffen.

In einem Brief vom 7. Oktober 1909 (BAB, AH 91, 233-236) mit unbekannter Destination dankt Herzog Velimirović für dessen Schreiben vom 29. September 1909

Katholizität. Die Briefe Friedrich von Hügel an Giovanni Semeria. Band I (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 3/1), Mainz (Grünwald) 1991, 134-139; LAWRENCE BARMANN, The Modernist as Mystic, in: Darrell Jodock (Hg.), *Catholicism Contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, Cambridge (CUP) 2000, 215-247, hier 233f.; JAMES J. KELLY (Hg.), *The Letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude D. Petre. The Modernist Movement in England* (Annua nuntia Lovaniensia 44), Leuven (Peeters) 2003, 82f.; 87.

Im selben Brief regt Herzog weiter an, Velimirović möge in England auch Arnold Harris Mathew (1852-1919) besuchen und teilt ihm die Adresse mit. Dieser war im April 1908 in Utrecht zum Bischof für britische Altkatholiken (d.h. angeblich übertrittswillige Romkatholiken) geweiht worden, aber die Altkatholische Bischofskonferenz sollte sich schon bald von ihm distanzieren; vgl. CHRISTOPH SCHULER, *The Mathew Affair, Amersfoort* (Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 30) 1997. Zum Kontakt von Mathew mit Tyrrell vgl. LOOME, 44f.; 240f.; KELLY, 66; 69; 136.

Der Brief belegt also, dass Velimirović England seinen ersten Besuch nicht erst 1910 abstattete, wie HEPPELL, Bell (wie Anm. 3), 59, Anm. 22, meint.

Der Aufenthalt in London ist aber auch in einem Schreiben vom 3. Mai 1909 an den Dekan der philosophischen Fakultät, Eduard Müller-Hess (1853-1923), bezeugt, in dem Velimirović ausführt, dass er nach seinem theologischen Doktorexamen von Bern nach London ging, «wo ich ein Semester lang die grosse Bibliothek des «British Museum» besuchte und mich zum Examen in der historisch-philosophischen Gruppe vorbereitete» (Akten der Philosophischen Fakultät, Staatsarchiv Bern, BB III b 1299).

Dem Schreiben liegt auch ein Verzeichnis der von Velimirović schon in Halle und während des Theologiestudiums in Bern besuchten Vorlesungen bei, deren Nachweis eine Voraussetzung für die Zulassung zum genannten (zweiten) Doktorexamen war, und zwar in Weltgeschichte (Hauptfach), Geschichte der Philosophie und Französische Sprache und Literatur (Nebenfächer). Punkto Weltgeschichte hörte er in Halle bei Johann Wilhelm Rothstein (1853-1910) und Emil Kautzsch (1842-1910), in Bern bei Philipp Woker; punkto Geschichte der Philosophie in Halle bei Hans Vaihinger (1852-1933), Hermann Ebbinghaus (1850-1909), Goswin Karl Uphues (1841-1916); in Bern bei Ludwig Stein (1859-1930), Karl Praechter (1858-1933) und PD J. C. Albert Leclère (1867-1920); punkto französische Sprache und Literatur bei Eugène Michaud (vgl. Anm. 32). Diese Angaben decken sich für Bern zum Teil mit den Eintragungen im „Kassebuch“ bzw. im „Hauptbuch“ der Universität Bern, wo die Studiengebühren bzw. die Professorenhonoreare verzeichnet sind (Staatsarchiv Bern, BB III b 773-776 bzw. 848-853); danach besuchte Velimirović im Sommersemester 1909 noch eine Vorlesung über englische Syntax bei Eduard Müller-Hess.

Leider fehlen entsprechende Nachweise für die von Velimirović tatsächlich besuchten theologischen Vorlesungen in Bern.

²⁶ Das Fakultätsprotokoll vom 29. Juni 1909 hält die Bewertungen des Doktorexamens wie folgt fest: Geschichte schriftlich: sehr gut; mündlich: gut. Neufranzösisch schriftlich: gut; mündlich: gut. Philosophie schriftlich: sehr gut; mündlich: genügend (Akten der Philosophischen Fakultät, Staatsarchiv Bern, BB III b 1299).

²⁷ Bern (Iseli) 1910, 64 S.; wiederabgedruckt in: Sabrana Dela, Knjiga II, Himmelsthür 1986, 673-735. Im Kloster des Hl. Sava in der Bucht von Kotor – der montenegrinischen Hafenstadt, die damals noch unter habsburgischer Verwaltung war – verbrachte der in seiner Jugend oft kränkliche Velimirović vor seinem Studium im Westen einen längeren Rekonvaleszenzurlaub; vgl. GRILL, Messianismus (wie Anm. 3), 23.

und berichtet, dass zwei durch ihn vermittelte serbische Theologiestudenten in Bern eingetroffen seien²⁸. Im Weiteren bedauert Herzog, dass am Internationalen Altkatholikentag vom September 1909 in Wien keine Vertreter der serbischen Kirche teilgenommen hätten. Dagegen seien Mariawiten aus Russisch-Polen erschienen, und die altkatholischen Bischöfe hätten [u.a. infolge der Empfehlung durch den russischen Laientheologen General Aleksandr A. Kireev – UvA] Herrn Kowalski im Oktober zum Bischof geweiht. «Die Mariawiten stehen theologisch ganz auf dem Standpunkt der orthodoxen Kirchen», nur hätten sie keine theologische Schule. Er habe Herrn Kowalski dringend empfohlen, tüchtige Kandidaten, die des Deutschen ein wenig mächtig sind, nach Bern zu senden. Ideal wäre, wenn ein (freilich habilitierter) Mariawit die jungen Leute in Bern überwachen und begleiten könnte, aber dazu fehlten auf beiden Seiten die finanziellen Mittel. – Dann aber kommt Herzog auf Velimirović selbst zu sprechen:

«Ihre Schlussbemerkung hat mich sehr betrübt. Im Gegensatz zu dem betreffenden Bischof halte ich Sie für so «brauchbar», dass ich Ihre Kirche beneiden möchte, einen so ausgezeichneten und ergebenden jungen Diener zu besitzen. Ich hoffe also zuversichtlich, dass Sie bald einen Posten finden werden, der Ihren grossen Talenten angemessen ist. Sollte das aber zu meiner grossen Enttäuschung nicht der Fall sein, so wäre freilich in Bern «Platz und Luft» für Sie genug: Sie könnten sich ja als Privatdozent an unserer Fakultät habilitieren. Die Erfüllung der reglementarischen Bedingungen würde Ihnen nicht schwer fallen. Nur besitzen wir leider keine materiellen Mittel, einen Privatdozenten anständig zu honorieren. Schon jetzt fällt es der Synodalratskasse sehr schwer, den grossen Beitrag an die Kosten der Fakultät zu leisten...»²⁹

In Brief vom 3. Januar 1910 (BABe, AH 91, 408-411), der auf einen Neujahrsbrief von Velimirović antwortet, stellt Herzog u.a. fest: «Ihr Schreiben macht auf mich den Eindruck, als ob es in trauriger Stimmung verfasst sei.» Er versucht ihn zu trösten mit dem Hinweis auf Mk 5,21-43, dessen Zeugnis vom grossen Helfer – scil. gegenüber der an Blutfluss leidenden Frau – auch ihn selbst immer wieder aufgerichtet habe. Der Brief endet so: «Gebe Gott, dass Sie in Ihrer Heimat die Anerkennung finden, die Sie verdienen. In treuer Liebe grüsst Ed. Herzog, Bischof.»

Ein späterer Brief vom 26. September 1910 (BABe, AH 92, 376-379), der Velimirović in St. Petersburg erreicht haben muss, verdankt ein Schreiben vom 23. September (vermerkt im Journal EH, 1910/39, BABe AH 52) und grüsst den Adressaten als «Bruder

²⁸ Es handelt sich um Radivoj Josić (1889-1960) aus Velika Vrbnica, der von 1909-1911 und 1916-1921 (nun schon promoviert, und zwar durch die Orthodoxe Theologische Fakultät von Czernowitz, woher er ein Absolutorium mitbrachte) vier bzw. drei Semester an der (Christ)Katholisch-theologischen Fakultät verbrachte und später (1927-1952) Professor an der Theologischen Fakultät in Belgrad war, sowie um einen Mann namens Milun Minić aus Alexandrovac, der sich allerdings gleich an der medizinischen Fakultät immatrikulierte, und zwar, wie Herzog in einem späteren Brief vom 3. Januar 1910 (BABe, AH 91, 408-411) bekannt gab, «weil ihm sein Vater schrieb, er bekomme in Serbien keine Stelle, wenn er bei uns studiere». Diese beiden Studenten kündigte Velimirović in einem Brief vom 29. September 1909 an (Journal EH, 1909/10, BABe, AH 52). Schon ein Jahr zuvor teilte er Herzog mit, es werde anfangs Wintersemester 1908 ein serbischer Student in Bern eintreffen (Journal EH, 1908/31, BABe, AH 52); tatsächlich kamen dann deren zwei: der schon ältere Dr. Vladimir Margán, geb. 1871, der in Vasarhely sein Abitur gemacht und dann in Sremski Karlovci und Czernowitz studiert hatte und später anscheinend eine bekannte Figur in Pančevo war; der jüngere Milan Popović, geb. 1883, aus Pančevo, der zuvor in Budapest und Czernowitz studiert hatte und möglicherweise später Parlamentarabgeordneter von Novi Sad war.

²⁹ Zum politischen Druck, der nach dem Auslaufen des Kulturkampfes auf der Fakultät lastete und die christkatholische Kirche zu finanziellen Leistungen an den Staat Bern nötigte, vgl. URS VON ARX, Ein Porträt der christkatholischen Lehranstalt der Universität Bern, in: Günter Esser / Matthias Ring (Hg.), Zwischen Freiheit und Gebundenheit. Festschrift zum 100jährigen Bestehen des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn (1902-2002) (Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus. Reihe B, 1), Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2002, 209-237, hier 211f.

im priesterlichen Amt». Er fährt fort: «Ihre Ordination ist mir zugleich ein Beweis, dass Sie das Vertrauen gefunden haben, das Sie verdienen. Ich wünsche Ihnen Glück dazu und glaube auch, dass das Vertrauen Ihrer ehrwürdigen Kirche Sie noch zu höheren Stufen emporführen werde. Mit wahrer Rührung habe ich von Ihrer Bereitwilligkeit Kenntnis genommen, sich als Dozent der Theologie an unserer Fakultät zu habilitieren. Sie deuten die grosse Wichtigkeit, die ein solcher Schritt haben könnte und mit Gottes Gnade haben würde [...]»³⁰ an. Ich sage Ihnen in dieser Hinsicht nur, dass ich Ihre Ansicht und Hoffnung vollkommen teile.»

Herzog fährt fort, Velimirović werde die akademischen Bedingungen zweifellos erfüllen, er werde ihm gleich das Habilitationsreglement zustellen, seine Fakultätskollegen würden sein Vorhaben sicher begrüßen. «Sehr gerne werde ich, wenn Sie es wünschen, von Ihrem Plane auch dem Bischof Dr. Kowalski Kenntnis geben.» Im weiteren habe er auf einer Sitzung mit dem Synodalrat der Christkatholischen Kirche von der Notwendigkeit gesprochen, im Blick auf künftige Übernahmen von Professuren Nachwuchskräfte zu fördern und dabei verlangt,

«dass man unserm gemeinschaftlichen Freunde Gilg gestatte, in Bern zu bleiben und das theologische Dokorexamen zu bestehen. Das wird nun, wenn es Gottes Wille ist, geschehen. So würden Sie einen ausgezeichneten Kollegen erhalten. Es ist selbstverständlich, dass ich mich sehr freuen würde, wenn Sie gleichzeitig bei uns auch das Priesteramt ausüben wollten. Es dürfte Ihnen wohl bekannt sein, dass ich gegenwärtig in dieser Hinsicht Grund zu ernsteren Klagen habe.»

Der Brief endet mit dem erneuten Hinweis auf die finanziellen Schwierigkeiten, denn von den staatlichen Behörden sei gar nichts zu erwarten, am besten wäre, Velimirović könnte sie selbst beseitigen. In einem Postscriptum vermerkt Herzog, dass Bischof Nikanor um die Erteilung der Ehrendoktorwürde durch die Fakultät ersuche³¹.

Nur wenig Tage danach, am 30. September 1910, greift Herzog nochmals zur Feder (BABe, AH 92, 397-399): «Bevor Sie meinen letzten Brief erhalten haben, schreibe ich Ihnen noch in einer sehr wichtigen Sache.» Er eröffnet ihm dass Prof. Michaud, der Eigentümer und Redaktor der «Revue internationale de Théologie» nach dem Tod von General Kireev³² das Unternehmen aufgeben wolle. Zwar wäre der Erlös aus den Abonnements für eine Weiterführung ausreichend, aber das von Michaud verlangte Honorar

³⁰ Unleserlich wegen verblasster Schrift.

³¹ Es handelt sich um Bischof Nikanor Ružičić von Niš (siehe Anm. 43). Die Fakultät vermochte auf seinen Wunsch nicht einzugehen (Protokoll-Buch der Fakultät).

³² Der russische Laientheologe General Aleksandr A. Kireev (26.10.1832 – 26.7.1910), seit den frühen 1870er Jahren als Sekretär der St. Petersburger Sektion der «Gesellschaft der Freunde geistlicher Aufklärung» in der Frage einer kirchlichen «Union» zwischen Altkatholiken und Orthodoxen engagiert, hatte auf dem Internationalen Altkatholikenkongress 1892 in Luzern den folgenden Antrag gestellt: «Wünschenswert ist die Gründung einer internationalen theologischen Fakultät, sowie einer internationalen theologischen Zeitschrift», und der Kongress bestellte auch gleich eine Kommission aus teils renommierten orthodoxen, anglikanischen und altkatholischen Personen (vgl. Der zweite internationale Altkatholiken-Kongress in Luzern, 13. bis 15. September 1892. Stenographischer Bericht. Offizielle Ausgabe, Luzern [Burkhardt] 1892, 129ff.). Zustande kam letztlich nur die Zeitschrift, die schon 1893 als vierteljährlich erscheinende «Revue internationale de Théologie» (RITh) herauskam, in denen Theologen meist orthodoxer, anglikanischer und altkatholischer Tradition bezüglich einer Annäherung und Versöhnung des östlichen und westlichen katholischen Christentums Fragen gemeinsamen Interesses behandelten. Die Redaktion lag in den Händen von Eugène Michaud (1839-1917), der von 1876-1915 an der (Christ)Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern Ordinarius für dogmatische Theologie und Kirchengeschichte in französischer Sprache war und seit 1889 – wie Woker aus finanzpolitischen Gründen – zusätzlich an der Philosophischen Fakultät Französische Sprache und Literatur zu lehren hatte; vgl. RAOUL DEDEREN, Eugène Michaud (1839-1917). Un réformateur catholique au XIXe siècle. Vieux-catholicisme – Œcuménisme, Genève (Droz) 1963. Kireev hatte jeweils aus russischen Mitteln das jährliche Defizit der «Revue», etwa 400 Franken im Jahr (so Herzog 1910), d.h. etwa 15% der Gesamtkosten, übernommen.

übersteige die Möglichkeiten. Angesichts des Willens weiter Kreise, die Zeitschrift zu erhalten, und der Aussicht, dass das «Presskomitee» der Christkatholischen Kirche das finanzielle Risiko übernehme, fragte er [Herzog] ihn [Velimirović] «konfidentiell» an, ob er allenfalls die Redaktion übernehmen wolle, falls er im Sommersemester 1911 zum Habilitationsstudium nach Bern komme. Gilg würde in Bern mitarbeiten. Er solle seine Honorarvorstellungen «offen» nennen.

Im Brief vom 7. Oktober 1910 (BABe, AH 92, 405-408) dankt Herzog für die Antwort Velimirovićs vom 4. Oktober und hält das von ihm genannte Honorar von 200 Franken für «ausserordentlich bescheiden», es werde kaum genügen. Er muss ihm aber auch mitteilen, dass Pfr. Adolf Küry³³, der mit den niederländischen und deutschen Altkatholiken³⁴ dahingehend verhandle, dass deren Bischöfe für die Zeitschrift eine Mitverantwortung hinsichtlich Beiträge und Finanzierung übernehmen, in Aussicht genommen habe, die Redaktion selbst zu übernehmen; freilich sei noch nichts beschlossen. Auch wenn dies schliesslich nicht ganz so verwirklicht wurde, schied dadurch die von Herzog erwogene Lösung faktisch aus³⁵.

In dritten Brief zu diesem Thema vom 24. Dezember 1910 (BABe, AH 93, 69-71) antwortet Herzog auf den Bescheid Velimirovićs, dass er wegen des Rufs seiner Kirche nun doch nicht nach Bern kommen könne. «Es wäre uns ja sehr lieb gewesen und wird uns stets sehr lieb sein, wenn Sie die Möglichkeit haben, nach Bern zu kommen, um hier mit uns an einem grossen und Gott gefälligen Werke zu arbeiten. Allein Sie haben dem Rufe Ihrer Kirche zu folgen.» Was dieses «Gott gefällige Werk» ist, erhellt aus den folgenden Bemerkungen: «Es ist erstaunlich, wie der Gedanke einer Versöhnung zwischen Orthodoxie und abendländischem Katholizismus plötzlich zu einer sehr populären Idee geworden ist.» Herzog bezieht sich hier auf den Aufsatz von Max von Sachsen «Pensées sur l'union des Eglises», der zu einer Versöhnung zwischen östlichem und westlichem Katholizismus aufrief³⁶, und er stellt dann – halb resigniert, halb selbstbewusst – fest:

«Was er sagt, das haben wir seit 40 Jahren gepredigt. Ich würde in Demut Gott danken, wenn das, was wir nicht bloss gesagt, sondern insbesondere gegenüber der orthodoxen Kirche Serbiens auch tatsächlich eingeleitet haben, immer mehr zur offenkundigen Tatsache würde. Eben deswegen wäre ich glücklich, wenn aus Serbien die Nachricht käme, dass unser Freund Dr. Velimirovitch auf einen bischöflichen Thron erhoben worden sei. Wir bedürfen sehr der Stärkung durch den gemeinschaftlichen Glauben.»

³³ Adolf Küry (1870-1956), war damals Pfarrer in Basel und Präsident des 1898 (neu) gegründeten Presskomitees.

³⁴ Ansprechpartner Kürys waren der Bischof von Haarlem, Johannes Jacobus van Thiel (1843-1912), und der deutsche Bischof Joseph Demmel (1846-1913). Küry handelte dabei im Sinn des Beschlusses des Internationalen Altkatholikenkongresses von Luzern 1892.

³⁵ Die Zeitschrift erschien dann 1911 ohne Unterbruch mit neuem Namen («Internationale Kirchliche Zeitschrift» – IKZ) und neuer Aufmachung, im Umfang und der Internationalität der festen Mitarbeiter aber bescheidener als die «Revue». Verantwortliche Redaktoren waren zunächst: Franciscus Kenninck (1859-1937), Professor am Erzbischöflichen Seminar in Amersfoort, später Erzbischof von Utrecht; Rudolf Keussen (1877-1944), Professor am Bischöflichen Seminar in Bonn; Prof. Adolf Thürlings, Bern; an dessen Stelle trat 1915 Adolf Küry, der faktisch die Hauptlast der Schriftleitung bis zu seinem Tod trug, und zwar neben dem Episkopat 1924-1955. Er bat übrigens 1919 Velimirović – wie auch schon Herzog in seinem Brief vom 7. Oktober 1910 – um eine kontinuierliche Mitarbeit an der IKZ bzw. um konkrete Beiträge (BABe, AH 117, 132; 119, 47f.; 119, 497), aber dieser hat in der IKZ nichts veröffentlicht – was eigentlich nicht so erstaunt, da er im Wesen kein Vertreter einer akademischen Theologie, sondern ein seelsorgerlich und missionarisch ausgerichteter Geistlicher war.

³⁶ Freilich löste dieser in der Zeitschrift «Roma e l'Oriente» erschienene Artikel eine heftige innerkirchliche Kontroverse aus, in deren Folge Max von Sachsen seine Professur in Fribourg aufgab; vgl. dazu ISO BAUMER, Max von Sachsen. Priester und Professor. Seine Tätigkeit in Freiburg/Schweiz, Lemberg und Köln, Freiburg Schweiz (Universitätsverlag) 1990, 98-136.

Er schliesst dann mit der Mitteilung, die beiden zur Zeit in Bern studierenden Serben würden sich musterhaft verhalten und zu grossen Hoffnungen berechtigen³⁷.

Aus dieser Korrespondenz geht einmal hervor, dass Velimirović nach seinem Weggang von Bern, besonders in der Zeit seines Aufenthalts in St. Petersburg, hinsichtlich seines weiteren Lebensweges recht verzweifelt gewesen sein musste. Er wurde nämlich nach seiner im Dezember 1909 erfolgten Einkleidung als Mönch (bei der er den altertümlicher klingenden Namen Nikolaj erhielt) und Weihe zum Priester im Januar 1910 zu theologischen Studien nach St. Petersburg geschickt – in der Absicht, dass er «se opravoslavi», d.h. dass er «orthodox werde»³⁸.

Auf der anderen Seite erkennt man, wie sehr Herzog von der Persönlichkeit seines früheren Doktoranden angetan gewesen war. Dabei steht Herzog ganz in der Linie früherer altkatholischer ökumenischer Zielsetzungen, dass die altkatholische Kirche ihren bescheidenen Anteil an einer Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft der östlichen und westlichen Tradition zu leisten habe³⁹. Er erblickte einen konkreten Ort dieses Brückenschlags zwischen Ost und West in der altkatholischen Fakultät in Bern – deren Internationalisierung im Sinn des Luzerner Kongresses er in jener Zeit, freilich erfolglos, bei seinen bischöflichen Kollegen wiederholt versucht hatte – und in der seit 1893 erscheinenden theologischen Zeitschrift. Dabei stellte er sich anscheinend auch vor, dass ein allfälliger orthodoxer Lehrer an der Fakultät die orthodoxen Studierenden als Mentor und Priester begleiten werde. Dass es ihm in all dem auch um eine Rechtfertigung der Existenz von Fakultät und Kirche, die damals von ultramontaner Seite zugleich bekämpft und totgesagt wurden, ging, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

Es wäre interessant zu untersuchen, ob sich in den frühen Arbeiten von Velimirović

³⁷ Es handelt sich um Radivoj Josić (vgl. Anm. 28) und Jordan P. Ilić (1883-1950). Letzterer, gebürtig aus Dojkinci (bei Niš), war vom Wintersemester 1910/11 bis zum Wintersemester 1924/25 in Bern immatrikuliert (zuerst an der [Christ]Katholisch-theologischen, ab Wintersemester 1913/14 an der philosophischen Fakultät I, ab Wintersemester 1923/24 als beurlaubt bezeichnet) und promovierte daselbst am 19. Mai 1922 bei Philipp Woker in dessen Eigenschaft als Allgemeinhistoriker an der Philosophischen Fakultät I mit der Arbeit «Die Völkerbildung der südlichen Slaven», Bern (Stämpfli) 1923, 86 S. Vgl. auch IKZ 2 (1912) 255-260; 265-267; 3 (1913) 400-406.

Der nachmalige Professor an der Theologischen Fakultät in Belgrad (1930 bis zur Zwangspensionierung 1942) darf nicht verwechselt werden mit seinem Vetter, dem späteren Generalsekretär des Hl. Synod (vgl. Anm. 51) und dann Bischof (bis 1931 von Mostar, bis 1933 von Braničevo, zuletzt von Niš), Jovan (Taufname: Jordan) A. Ilić (1883-1975), der vom Wintersemester 1913/14 bis zum Sommersemester 1921 an der (Christ)Katholisch-theologischen Fakultät immatrikuliert war und am 21. Mai 1921 beim Kirchengeschichtler Philipp Woker promovierte mit der Arbeit «Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Paulicianer, Bogomilen und die bosnische christliche Kirche)», Sremski Karlovci (Serbische Klosterdruckerei) 1923, 91 S. Mir ist aus Unachtsamkeit diese Verwechslung unterlaufen in: VON ARX, Porträt (wie Anm. 29), 217, Anm. 22. Zu Jordan A. Ilić vgl. auch IKZ 9 (1919) 230-233.

An der philosophischen Fakultät I war übrigens vom Sommersemester 1916 bis zum Sommersemester 1919 noch ein weiterer Namensvetter aus demselben serbischen Ort eingeschrieben, Petar A. Ilić.

³⁸ Vgl. GRILL, Messianismus (wie Anm. 3), 24. Das führte auch zu einer gewissen Entfremdung zwischen Velimirović und seinem Bischof, da jener sich gekränkt fühlte, als zweifacher akademischer Doktor einer westlichen Universität – zu deren Besuch ihn schliesslich auch dieser aufgefordert hatte – das Theologiestudium wieder von Anfang an aufnehmen zu müssen. – Hier liegt ein ständig wiederkehrendes Problem für orthodoxe Absolventen westlicher akademischer Studiengänge in Theologie vor.

³⁹ Vgl. URS VON ARX, Der orthodox-altkatholische Dialog. Anmerkungen zu einer schwierigen Rezeption, IKZ 87 (1997) 184-224; DERS., Vertane Chancen. Der Dialog zwischen der Altkatholischen und der Orthodoxen Kirche, in: Bischof Evmenios von Lefka u.a. (Hg), Die orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende. FS Anastasios Kallis, Frankfurt a.M. (Lembeck) 1999, 199-222. Ferner noch: DERS., Was wird bleiben? Ein Rückblick auf ein Grundanliegen von Eduard Herzog, IKZ 82 (1992) 206-232 (Lit.).

Spuren seiner Studien an der christkatholischen Berner Fakultät finden. Ein Hinweis begegnet in einem Beitrag, den Velimirović am 3. März 1909 im (anglikanischen) Londen-er «Guardian» unter dem Titel «Problems of Reunion with the East» veröffentlicht hat⁴⁰. Er nahm darin Stellung zu einem am 3. Februar 1909 erschienenen Artikel mit derselben Überschrift, in dem der Oxforder Theologe Leighton Pullan (1865-1940) auseinandersetze, dass die anglikanische Kirchengemeinschaft für eine „union“ mit der orthodoxen Kirche in erster Linie Klärungen wichtiger theologischer Differenzpunkte (z.B. betreffend *filioque* oder Heiligenverehrung) und Unklarheiten (etwa das eigene Verständnis von Eucharistie und Weihen) vorantreiben müsse.

Ihm widersprach Velimirović: Seiner Meinung nach war die dogmatische Lehrübereinstimmung zwischen Anglikanern und Orthodoxen durchaus hinreichend für eine «ecclesiastical reunion». Was fehle, sei eine «entente cordiale» im Sinn einer wirklichen «unio cordium», welche die jahrhundertlange Entfremdung ablösen müsse; ohne diese Herzensübereinstimmung bringe auch eine künftige Übereinstimmung hinsichtlich *filioque* oder Transsubstantiation keine kirchliche Gemeinschaft. Und er verweist auf den Umstand,

«that the Swiss Old Catholics have omitted the *Filioque* from their Creed, and that in many respects they might count as a link between the Anglican Church and the Eastern. And yet, with all their noble and heroic efforts for reunion, they still have just as many obstacles to surmount as the Anglicans in order to draw nearer to the wished-for goal. It is plain, therefore, that it is not dogmatic unity that we lack, but an *entente cordiale*.»

Führe diese zu einer Kirchengemeinschaft, so werde man sofort entdecken, dass uns kein Abgrund trenne, sondern fester Boden verbinde, und die Gelehrten könnten dann in aller Ruhe über den Ausgang des Heiligen Geistes forschen.

Filioque und Transsubstantiation waren die beiden immer wieder beackerten Problemfelder im kirchenamtlichen Dialog zwischen der russischen orthodoxen und der altkatholischen Kirche, die sich in einem nur schriftlich erfolgten Austausch von Gutachten zwischen der orthodoxen St. Petersburger und der altkatholischen Rotterdamer Kommission vollzog.⁴¹ Davon hat Velimirović natürlich in Bern gehört, aber offensichtlich auch von Herzogs Skepsis gegenüber einer detaillierten Aufarbeitung theologischer Differenzen als Voraussetzung kirchlicher Gemeinschaft; jedenfalls vertrat er hier eine identische Ansicht⁴².

Es seien noch kurz die nächstfolgenden Stationen des Lebenswegs von Velimirović erwähnt. Er arbeitete, im Mai 1911 aus Russland zurückgerufen, als Lehrer am Theologischen Seminar des Hl. Sava in Belgrad. In den Jahren 1912-1915 scheint er in Serbien gewirkt und als Freiwilliger in den Balkankriegen und dem beginnenden Ersten Weltkrieg teilgenommen zu haben. Im April 1915 wurde er von der serbischen Regierung in diplomatischer Mission nach England und in die USA geschickt, erwarb sich hier, wie

⁴⁰ Eine inhaltlich etwas erweiterte Fassung, betitelt «Pitanje o sjedinjenju Crkava» (Die Frage der Einheit der Kirche), druckte im Mai 1909 der Belgrader „Hrišćanski vesnik“ (Christlicher Bote) ab – jetzt zugänglich in: Sabrana Dela, Knjiga II, Himmelsthür 1986, 285-295.

⁴¹ Vgl. dazu knapp URS VON ARX, Kurze Einführung in die Geschichte des orthodox-altkatholischen Dialogs, in: ders. (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung, Beiheft IKZ 79 (1989) 11-26, hier 13-15. Ausführlicher HARALD REIN, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-altkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Band 2: Die anglikanisch-orthodoxen Beziehungen. Die orthodox-altkatholischen Beziehungen. Das ekklesiologische Selbstverständnis und die Beziehungen dieser drei zu anderen Kirchen (EHS.T 511), Bern (Lang) 1994, 86-106.

⁴² Pullan reagierte in einem Leserbrief vom 10. März 1909 recht freundlich auf Velimirovićs Intervention.

oben angedeutet, als informeller Gesandter und Anwalt politischer und religiöser serbischer Anliegen weitreichende Sympathien, was auch auf sein Ansehen in der Heimat zurückwirkte, wo er im März 1919 zum Bischof von Žiža gewählt und im Mai geweiht wurde. Weitere Aufenthalte in England und den Vereinigten Staaten schlossen sich an.

Vertiefte Beziehungen zwischen den beiden Kirchen

Obwohl Radanović und Velimirović nicht die ersten Serben in Bern waren⁴³, setzte ihr Aufenthalt in Bern eine Vertiefung der Beziehungen zwischen den beiden Kirchen, genauer zwischen den leitenden Bischöfen in Gang.

⁴³ Der erste Serbe, der mit der Fakultät in Berührung kam, war Radoslav von Radić (1857 im Banat -1907 Baden-Baden), der, ohne in Bern formell immatrikuliert gewesen zu sein, am 20. Juli 1876 mit einer schriftlichen Arbeit den Lizentiatentitel – Dokorate gab es damals nur ehrenhalber – erwarb; er war damals 19 (!) Jahre alt. Sie wurde veröffentlicht als: «Das konstantinopolitanische Patriarchat nach dem Falle Konstantinopels im [Jahre] 1453 bis zum Ende des XVI. Jahrhunderts», Prag (Marinek) 1877; von dieser Arbeit ist mir trotz aller Nachforschungen nur ein Torso von fünfzehn Seiten (aus der Stadt- und Universitätsbibliothek Bern) zugänglich geworden. Eine, soweit ich es beurteilen kann, völlig andere Behandlung des Themas (unter dem Autorennamen «Radoslav Edler von Radics») erschien als: «Die Geschichte des konstantinopolitanischen Patriarchats vom Falle Konstantinopels im Jahre 1453 bis zum Ende des XVI. Jahrhunderts», Werschetz (Selbstverlag) 1877/78, 38 S. Zuvor hatte der Neffe des Bischofs von Werschetz = Vršac in Göttingen (vgl. seine Arbeit: «Die Serben in Ungarn», Göttingen [Kästner] 1875, 39 S.) und in Moskau Theologie studiert, dann auch Jura in Prag und Philosophie in Pest. Eine grössere Studie über «Die Verfassung der orthodox katholischen Kirche bei den Serben in Oesterreich-Ungarn. I. Theil: Das oberste Kirchenregiment», Prag (Marinek) 1877, 312 S. (eine fast identische Fassung mit etwas abgeändertem Titel erschien einige Monate später in Werschetz/Vršac) trägt die folgende Widmung: «Dem hochwürdigsten Episkopate der orthodox-katholischen Kirche in Oesterreich Ungarn und dem hochwürdigsten Herrn Dr. Eduard Herzog, als dem ersten Bischof der christkatholischen Kirche der Schweiz widmet diese Schrift in Liebe und Ehrfurcht der Verfasser.» In der Einleitung wendet er sich gegen die serbischen Kirchenkongresse 1870-1874 mit ihren die traditionellen Rechte des Episkopats beschneidenden Beschlüssen. Er verweist in diesem Zusammenhang – bei seiner abweisenden Einstellung gegenüber einer Mitbeteiligung von Laien an der Kirchenleitung überraschend – auf die Altkatholiken (S. VII): «Wenn irgend wer, so gaben sich sicher die Altkatholiken Deutschlands eine liberale Kirchenverfassung und doch betonten sie mit einer gewissen Schärfe, dass die dogmatische und canonische Stellung des Episkopats aufrechterhalten werden müsse. Dasselbe wiederholten auch (in noch bestimmterer Form [sic - UvA]) unsere christkatholischen Brüder der Schweiz, auf ihrer zu Olten im v[origen] [Jahre] abgehaltenen Synode.» Er gibt in einer zugehörigen Fussnote die folgende bemerkenswerte Einschätzung (Anm. 2): «Da die schweizerische christkatholische Kirche durch die Annahme der Öltener Beschlüsse materiell bereits vereinigt ist mit der orthodox-katholischen Kirche, so ist mit voller Sicherheit zu erwarten, dass auch die formelle Vereinigung in der kürzesten Zeit erfolgen wird zur grösseren Ehre der beiden Kirchen und zum Heile der Gläubigen (Vgl. darüber unsere Artikel in der Orthodoxen Revue (Moskau 1877) Heft 2-5).» – Der Autor verweist hier auf die Grundsatzklärung, die den ersten Beschluss der (1875 konstituierten) Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz im Jahr 1876 darstellt, den die Synode unmittelbar nach der Wahl des ersten Bischofs fasste. Sie geht auf einen entsprechenden Antrag von Eugène Michaud zurück, der kurz zuvor seine Professur an der (Christ)Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern angetreten hatte. Darin verpflichtete sich die Christkatholische Kirche der Schweiz als eine unter ihrem Haupt Jesus Christus sich autonom regierende Kirche dazu, sich grundsätzlich an den sieben ökumenischen Konzilien, am authentischen Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel von 381 (also ohne den Zusatz *filioque*), an der Moral, der kirchlichen Ordnung («Disziplin») und der Liturgie der Kirche vor der grossen Spaltung in Ost- und Westkirche zu orientieren; der Text findet sich z.B. bei URS KÜRY, Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen. 2. Auflage hg. v. Christian Oeyen (Kirchen der Welt 3), Stuttgart (EUV) 1978 (=1982), 455. – Über die kirchenrechtlichen Auffassungen von Radić, der als Mönch (mit dem Namen Emilijan) in verschiedenen Klöstern in leitender Stellung tätig war, vgl. BREMER, Struktur (wie Anm. 3), 88-103.

Die Reihe der serbischen Studenten, die mit einer gewissen Regelmässigkeit kürzere oder längere Zeit an der (Christ)Katholisch-theologischen Fakultät verbrachten, beginnt mit Čedomir Marjanović (1872-1944) aus Čuprija, der nach Studien in Kiew die beiden Sommersemester 1903 und 1904 in Bern verbrachte – dazwischen war er in Leipzig – und am 2. Juli 1904 bei Adolf Thürlings mit der Arbeit promovierte «Utilitarismus und Christentum», Bern (Grunau) 1905, 63 S.; sein Name ist da mit «Tschedomil [sic] Marianowitsch» wiedergegeben. Später war er Direktor eines Lehrerseminars in Belgrad. Er gehörte 1941-1942 als Justizminister dem

Was damals in der Zeit vor der Institutionalisierung und Bürokratisierung der ökumenischen Bewegung mit ihren Verhärtungsfolgen möglich war, enthüllt eine von Bischof Herzog am 28. März 1907 gemachte Eintragung in sein Tagebuch:

«An der Kommunion [am Hohen Donnerstag in der Berner Kirche St. Peter und Paul] nahmen zum ersten Mal zwei orthodoxe Theologen, Radowanowitsch und Velimirowitsch, die an unserer Fakultät studieren, teil. Die beiden Herren haben sich bei ihrem Bischof erkundigt, ob ihnen das gestattet sei und darauf eine zusagende Antwort erhalten. Ueberhaupt scheint uns die serbische Kirche sehr sympathisch zu sein».⁴⁴

Marionetten-Regime von General Milan Nedić an («Vlada Nacionalnog Spasa»), das unter der Kontrolle der deutschen Besatzung 1941-1944 Zentralserbien verwaltete. Bei dessen Beseitigung wurde er 1944 zum Tod verurteilt und in Belgrad erschossen (freundliche Mitteilung von Prof. Bogoljub Šijaković, Belgrad).

Noch nicht geklärt ist, auf welche zwischenkirchlichen Beziehungen der Beginn dieser «Berne connection» der serbischen orthodoxen Kirche zurückgeht. Zu weit zurück liegt die 2. Bonner Unionskonferenz vom August 1875, an der unter der grossen Gruppe von orthodoxen Teilnehmern zwei Serben festzustellen sind: ein Archimandrit Sava aus Belgrad und der bekannte Prof. Nikodim Milaš (1845-1915) aus dem dalmatischen Zara / Zadar, der später Bischof von Dalmatien wurde. Näher liegt der 4. Internationale Altkatholikenkongress vom September 1897 in Wien, den zwei serbische Vertreter besuchten: ein Archimandrit Hilarion von Belgrad im Auftrag des Metropoliten Michael und Bischof Nikanor Ružičić von Niš (1843-1916, Bischof 1898-1911). Letzterer hatte auch 1895-1898 einige Beiträge in der «Revue internationale de Théologie» veröffentlicht, und er wurde von Heft 4 des Jahrgangs 1897 bis zum Jahrgang 1903 (als dieses Aufzählung auf der zweiten Umschlagseite der «Revue» zum letzten Mal erschien) unter den «collaborateurs ordinaires» aufgeführt. Er war auch Rektor der Theologischen Lehranstalt in Belgrad.

⁴⁴ Vgl. WALTER HERZOG, Bischof Dr. Eduard Herzog. Ein Lebensbild, Laufen (Volksfreund) o.J. [1935], 211. Das Tagebuch ist bislang unauffindbar.

Was den Kommunionempfang anbelangt, ist freilich zu berücksichtigen, dass es damals in der westlichen Welt noch kaum organisierte orthodoxe Gemeinden gab und sich deshalb die Frage einer so genannten «ökonomischen Interkommunion» (Sakramentenempfang in einer anderen katholischen Kirche in bestimmten Notfällen) anders stellte als heute. Vgl. dazu JOHN ALBERT DOUGLAS, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox especially in regard to Anglican Orders*, London (Faith Press) 1921, bes. 177-183. Immerhin wird in einem Rechenschaftsbericht, den die Delegation des Ökumenischen Patriarchates nach ihrem Besuch der Lambeth-Konferenz 1920 dem Hl. Synod von Konstantinopel unterbreitete, ohne Kommentar erwähnt, dass Velimirović als Bischof von Žiča in anglikanischen Eucharistiefiern kommuniziert habe, vgl. GEORGE K. A. BELL, *Documents on Christian Unity 1920-4*, Oxford (OUP) 1924, 52-76, hier 61.

Herzog hatte übrigens im Juni 1907 im Auftrag der Kongressleitung an 16 serbische Bischöfe ein Einladungsschreiben zur Teilnahme am 7. Internationalen Altkatholikenkongress im Haag vom September geschickt: «Schon bei verschiedenen Anlässen haben die altkatholischen Kirchen des Westens, die sich zum katholischen Christentum der ökumenischen Konzilien der ungeteilten Kirche bekennen, von seiten der orthodoxen Kirche des serbischen Volkes wohlthuende Beweise des Vertrauens und der Sympathie erhalten. Insbesondere ist der unterzeichnete Bischof der christkatholischen Kirche der Schweiz auch darüber erfreut, dass wiederholt Söhne des serbischen Volkes nach Bern gekommen sind, um sich an unserer theologischen Fakultät dem Studium der Theologie zu widmen. Diese werden, wie wir hoffen, in ihrer Heimat bezeugen, dass wir mit der ehrwürdigen serbischen Kirche durch die Gemeinschaft des Glaubens verbunden sind und grossen Wert darauf legen, mit den orthodoxen Kirchen des Ostens in brüderlicher Beziehung zu stehen. Ich habe nun den Auftrag erhalten, die Vorsteher der serbischen Nationalkirche ehrerbietig von einer Versammlung in Kenntnis zu setzen, auf welcher die Vertreter der verschiedenen Kirchen nicht bloss untereinander den Geist der Gemeinschaft pflegen, sondern auch mit andern von Rom, unabhängigen Kirchen einen freundlichen Verkehr anzubahnen suchen ... Es würde uns zur Ehre und zur Freude gereichen, wenn sich die hochwürdigen Vorsteher der orthodoxen Kirche der serbischen Nation persönlich oder durch Delegierte an dieser Versammlung beteiligen wollten. Indem wir Sie bitten, diese Einladung freundlich aufzunehmen, empfehlen wir uns der Fürbitte Ihrer Kirche und versichern Sie unserer brüderlichen Verehrung und Liebe in Christo Jesu unserm Herrn» (Journal EH, 1907a/63, BABe, AH 52). Dieses Schreiben ist zweisprachig gedruckt, und es liegt auf der Hand anzunehmen, dass Velimirović die serbokroatische Übersetzung besorgte. Eine inhaltlich etwas anders formulierte, deutsch-bulgarisch gedruckte Einladung erging auch an 15 bulgarische Bischöfe (ebd. 1907b/3). Die Einladungen zeitigten freilich nur einige Grusschreiben und Telegramme, vgl. *Zevende internationaal Congres der Oud-Katholieken, gehouden te 's Gravenhage, 3, 4 en 5 September 1907*, Harmelen (Raadt) 1907, 140-142, 148; Journal EH, 1907b/18, BABe, AH 52). Bulgarische Studenten an der Fakultät, die nach den Serben die zweitgrösste orthodoxe Gruppe bilden, sind erst ab 1924 nachweisbar.

Beim Bischof dürfte es sich um den genannten Metropoliten Dimitrije handeln. Es kam in der Folge zu einer Begegnung: Dimitrije besuchte Herzog, der die serbischen Kämpfe gegen imperiale Mächte und ihre politischen Aspirationen mit Anteilnahme verfolgte und serbische Flüchtlinge unterstützte, auf seiner Rückkehr von einer Reise nach England am 6. Juni 1916 in Bern⁴⁵. Herzog, der auch im fortgerückten Alter immer wieder im «Katholik»⁴⁶ Informationen aus befreundeten Kirchen veröffentlichen liess, ist wohl der Autor der folgenden Feststellung vom September 1916: «Prof. Dr. Velimirovitch, der vielen unserer Leser persönlich bekannt ist, hält gegenwärtig in London Vorträge...»⁴⁷. Später gratulierte der «Katholik» Velimirović zu seiner Wahl zum Bischof von Žiža⁴⁸, und dies ist auch der Anlass für den letzten erhaltenen Brief Herzogs an den fast 40 Jahren jüngeren Kollegen, den «verehrten und lieben Bruder» im Bischofsamt: Er hält es für eine Fügung Gottes, dass Velimirović zuerst nach Bern gekommen und dann mit der Kirche von England in Kontakt getreten sei, denn im Blick auf die Annäherung der Kirchen seien menschliche Begegnungen wichtiger als Auseinandersetzungen über theologische Probleme. Heute sei er, Velimirović, durch seinen Dienst «der geistige Führer Ihres Volkes geworden». So sei es auch besser, dass er in Serbien bleibe statt als Lehrer an der Berner Fakultät zu wirken⁴⁹. Dies ist insofern konsequent, als Herzog in seinen Briefen wiederholt deutlich machte, dass der vertrauensvolle Kontakt zwischen Velimirović und dem christkatholischen Bischof im Dienst einer höheren Sache stand, nämlich der Beziehungen zwischen Kirchen, die in ihrer relativen Autonomie (terminologisch: orthodoxe Autokephalie und altkatholische Nationalkirche) eine nicht zentralistische und daher strukturell nicht autoritäre Katholizität zu bezeugen haben.

Im Jahr 1922 wurde ein Briefwechsel zwischen Dimitrije, nunmehr Patriarch der serbischen Kirche, und Herzog veröffentlicht⁵⁰. Ein gewisser Höhepunkt der Beziehungen ist darin zu sehen, dass auf Antrag des Heiligen Synods der Serbischen Orthodoxen Kirche der Monarch des Königreiches der Serben, Kroaten und Slowenen, König Alexander (Karadorđević – 1888-1934), Bischof Eduard Herzog am 1. November 1923 die höchste Auszeichnung der Kirche verlieh, den Orden des Hl. Sava 1. Klasse – gegen-

⁴⁵ Vgl. Katholik 43 (1920) 351. Vgl. Herzogs Einträge: Journal EH, 1916/97 und 1916/11, BABe, AH 53. Schon zuvor, am 14. Februar 1916, stattete der «Hofgeistliche» und Belgrader Theologieprofessor Dr. Vojislav Janić (gest. 1945) Herzog einen Besuch in Bern ab, kündigte weitere serbische Studenten an und äusserte die Meinung, Velimirović würde nach dem Ende des Krieges zum Metropoliten der serbischen Kirche gewählt werden (Journal EH, 1916/90, BABe, AH 53). Janić, der Neues Testament lehrte und 1917/18 serbische Theologiestudenten in Oxford unterrichtete (vgl. Anm. 72), war kurze Zeit Kultusminister im Königreich Jugoslawien (freundliche Mitteilung von Erzdiakon Radomir Rakić, Belgrad).

⁴⁶ So der damalige Name der 1878 gegründeten Kirchenzeitung der Christkatholischen Kirche der Schweiz.

⁴⁷ Katholik 39 (1916) 259. In einer späteren Nummer (S. 339) wird den Lesern Velimirovićs Buch «The Religious Spirit of the Slavs» (vgl. Anm. 7) vorgestellt.

Erwähnung von Velimirovićs Aufhalten in England finden sich auch in der «Kirchlichen Chronik» der IKZ: 6 (1916) 107; 8 (1918) 84; 10 (1920) 67.

⁴⁸ Katholik 42 (1919) 183.

⁴⁹ (BABe, AH 107, 149-151). Leider ist die Tinte ziemlich verblasst und der Text daher stellenweise nicht zu entziffern. In dem «An S. Bischöfl. Hochwürden Herrn Dr. theol. et phil. N.V.» gerichteten Brief des «ehemaligen Lehrers» vom 15. Juli 1919 versichert Herzog, der vom serbischen Gesandten in Bern über die Wahl in Kenntnis gesetzt worden war, er würde – gäbe es nur die finanziellen Mittel – gern einen serbischen Dozenten an der Fakultät sehen, der zugleich Mentor von serbischen Studenten sein könnte, deren Anwesenheit in Bern er weiterhin wünscht. Vgl. auch noch IKZ 9 (1919) 121. – Den Besuch des serbischen Gesandten, Dr. M. Jovanović, bei Herzog am 7. Juli 1919 hält dieser auch im Journal fest, mit der Bemerkung, in Serbien rechne man mit der baldigen Erhebung Velimirovićs zum Patriarchen (Journal EH, 1918b/117, BABe, AH 53).

⁵⁰ IKZ 12 (1922) 263-265; vgl. Katholik 44 (1921) 327f.; 334f.

über einem Nichtorthodoxen ein ungewöhnlicher Vorgang⁵¹. Auf die erst im März 1924 erfolgte Mitteilung diktierte Herzog am 21. März, fünf Tage vor seinem Tod, dem bischöflichen Vikar Adolf Kürý einen Brief des Dankes⁵² – es war wohl sein letzter.

Nach dem Zweiten Weltkrieg: Begegnung und Zeugnis

Wie sich die frühe Freundschaft zwischen Velimirović und Arnold Gilg entwickelt hat, ist mangels Unterlagen nicht bekannt, auch wenn Arnold Gilg nach Auskunft seines Sohnes, des Historikers Prof. Peter Gilg (Bern), zuhause bisweilen vom serbischen Bischof gesprochen hat. Zumindest einmal sind sich die beiden anscheinend aber noch einmal begegnet.

Bischof Nikolaj wurde – zusammen mit dem ebenfalls von den Deutschen drangsalierten Patriarchen Gavriilo (Dožić – 1881/1938-1950) – im Mai 1945 von amerikanischen Truppen im Tirol aufgegriffen⁵³. Die Bewegungen der beiden, die im Herbst 1945 in London eintrafen, sind schwierig zu rekonstruieren. Doch hat Bischof Nikolaj irgendwann im Sommer 1945⁵⁴ in Bern Arnold Gilg getroffen, denn dieser erzählte später den Studenten⁵⁵ von einem Nachtessen mit Velimirović im Hotel «Schweizerhof», in dessen Verlauf er ihm, dem Bischof vorgehalten habe, er werde doch mehr in seiner Heimat als

⁵¹ Das Protokoll der Sitzung des Hl. Synods vom 18. Oktober (bzw. 1. November) 1923 (Nr. 1069/2371) hält fest: «Der Sekretär referiert, dass mit Einverständnis der Mitglieder des Hl. Synods ein Vorschlag an das Kultusministerium geschickt worden ist für eine Auszeichnung des grossen Freundes unseres Volkes und der Kirche, Seiner Exzellenz des Episkopus der Altkatholischen Kirche in der Schweiz und des Professors der Theologischen Fakultät, Dr. Eduard Herzog.» An der Sitzung nahmen als Vorsitzender Patriarch Dimitrije, als anwesende Mitglieder Bischof Dositej (Vasić – 1887-1945) von Niš (später Zagreb – anderweitig bekannt wegen seiner Verhandlungen über die Eingliederung der 1918/19 entstandenen romfreien Tschechoslowakisch-Hussitischen Kirche in das Patriarchat Belgrad), Bischof Nikolaj (Velimirović) von Ohrid, Bischof Josif (Cvijović – 1878-1957) von Bitolj (später Skopje) und als Sekretär Erzpriester Dr. Jordan A Ilić (vgl. Anm. 37) teil (freundliche Mitteilung von Erzdiakon Radomir Rakić, Belgrad, der mir auch eine Photokopie des Beschlusses vermittelte). Man wird annehmen dürfen, dass dieser Schritt von Velimirović warm unterstützt, wenn nicht gar initiiert worden ist.

Dieselbe Auszeichnung erhielten für die Hilfe, welche die Kirche von England Serbien während des Ersten Weltkriegs zuteil werden liess, im Zusammenhang eines Besuches des Ministerpräsidenten Nikola Pašić (1846-1926) 1918 in London der Erzbischof von Canterbury (Randall Thomas Davidson), und die Bischöfe von London (Arthur Winnington-Ingram) und Oxford (Charles Gore); vgl. Anglican and Eastern Churches (wie Anm. 8), 25f.

⁵² Vgl. W. HERZOG, Herzog (wie Anm. 44), 212-216.

⁵³ Das vermeldet – mit einem Rückblick auf die Gefangenschaft und Irrfahrten von Patriarch Gavriilo und Bischof Nikolaj – das in Bern erscheinende christkatholische Kirchenblatt «Der Katholik» vom 25. August 1945 (= 68, 1945, 259), also mehr als drei Monate nach der Befreiung. Hat Kürý – falls die Rubrik «Kirchliche Umschau» dieser Nummer mit Nachrichten über das Geschick orthodoxer Kirchen von ihm stammt – erst so spät von diesen Ereignissen erfahren? Später druckt «Der Katholik» 69 (1946) 250-252 den Hirtenbrief des damals im Exil in Italien lebenden Patriarchen Gavriilo ab.

⁵⁴ Der Besuch liegt zwischen Reisen nach Salzburg, Osnabrück und München (nach der Befreiung im Mai 1945) einerseits und dem Aufenthalt in London im Herbst 1945 (freundliche Mitteilung von Vladan Kostadinović).

⁵⁵ So die mündliche Auskunft von Predislav Kuburović (Bern), der 1947-1953 an der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern immatrikuliert war. Auch Đoko Slijepčević, der die beiden Bischöfe auf ihren Wegen in Österreich begleitet hatte und dies im 3. Band seiner Geschichte schildert, war 1948-1954 in Bern eingeschrieben; vgl. ĐOKO SLIJEPCÉVIĆ, Istorija srpske pravoslavne Crkve. III. Knjiga: Za vreme Drugog svetskog rata i posle njega [Geschichte der serbischen orthodoxen Kirche. 3. Band: Während des Zweiten Weltkriegs und danach], Köln (Eigenverlag) 1986 = Beograd 1991, 66-74; 219-222. Vgl. auch noch den Zeugenbericht des Leiters der «Dienststelle Wien des Auswärtigen Amtes [des Deutschen Reichs] für Serbien, Montenegro, Albanien und Griechenland», der es im Frühjahr 1945 mit Emigranten dieser Länder zu tun hatte: HERMANN NEUBACHER, Sonderauftrag Südost 1940-1945. Bericht eines fliegenden Diplomaten, Göttingen (Musterschmidt) 1956, 186f.

im Ausland gebraucht; dieser habe auf seine bekannte antikommunistische Haltung hingewiesen, was ihm im Jugoslawien Titos keine Wirkungsmöglichkeiten eröffne. Ob es auch zu einer Begegnung mit Bischof Adolf Kury gekommen ist, den die beiden serbischen Bischöfe einige Monate früher besuchen wollten, weiss ich nicht⁵⁶.

Der Patriarch kehrte dann im November 1946 nach Jugoslawien zurück, Velimirović aber, der wegen seiner anti-titoistischen und monarchistischen Einstellung quer zur britischen Nachkriegspolitik lag und daher nicht mehr dieselbe enthusiastische Aufnahme wie 30 Jahre früher fand, nahm 1946 in den Vereinigten Staaten Wohnsitz.

Dass Velimirović seine Berner Zeit nicht vergessen hatte, geht aus einem bewegendem Brief hervor, den er am 8. Februar 1946 aus den USA an seinen anglikanischen Freund, George Bell, richtete⁵⁷. Er regt an, dass dieser die christkatholische Kirche und die Fakultät in Bern besuche und er setzt ihm auch die Gründe auseinander:

«My dear Bishop Bell.

I am writing to you again. I have become so forgetful – it is a shame.

In my last letter I forgot to mention to you the Old catholic church in Switzerland. The Old catholic faculty at the University of Bern was my first *alma mater*. The famous E. Herzog was my professor for the New Testament. My other professors were: Michaud, Thürings, Woker, Kunz⁵⁸ and others – all great champions of Old Catholicism. The present Bishop Kury was then Pfarrer of Basel. Among my fellow students were amongst others: Gilg, Bailly, Seiler⁵⁹. All the three are alive. Dr. Arnold Gilg has become famous. He was for a period Rector of the University. Bailly and Seiler are parish priests still, as they were from the beginning. Convinced Christians and good pastors.

Now what I wish to say is a suggestion that it would be a very good deed, if you would pay a visit to them in Bern – to see their theological faculty and to preach in their church there (Metzgergasse)⁶⁰. It would be of course of greater effect, if His Grace the Archbishop of Canterbury, together with you, would do that. They certainly would rejoice. And it would strengthen that little but tenacious flock of Christ. Also it would tighten the relations between your church and theirs⁶¹. I really think it would be a blessed work. I know they have got a parish at Geneva, and Lausanne⁶², Lucern, etc., but Bern is their metropola.

⁵⁶ Bischof Velimirović hatte schon, bevor er durch amerikanische Truppen aufgegriffen wurde, Bischof Adolf Kury einen Brief geschickt, wohl um sich seiner Hilfe bei einem Aufenthalt in der Schweiz zu versichern, aber der Kontakt kam nicht zustande, vgl. SLIJEPEVIĆ, Istorija (wie Anm. 55), 64. Im Tagebuch von A. Kury gibt es für Frühling und Sommer 1945 keinen Eintrag, der auf eine Begegnung schliessen liesse.

⁵⁷ Die Kenntnis dieses Briefes verdanke ich HEPPELL, Bell (wie Anm. 3), 74f. Sie bietet eine in Einzelheiten nicht ganz genaue Wiedergabe des Textes, mit einigen Fehllösungen von Eigennamen. Die folgende Transkription richtet sich nach Band 79, ff. 140-142, der in der Lambeth Palace Library in London aufbewahrten Bell Papers. Das verwendete Briefpapier trägt den Aufdruck «Washington Cathedral, College of Preachers, 3510 Woodley Road, Washington (16), D.C.». Der erwähnte frühere Brief trägt das Datum des 6. Februar 1946.

⁵⁸ Jakob Kunz (1861-1932) lehrte von 1903-1932 Alttestamentliche Exegese und Praktische Theologie. Biogramme aller Professoren der altkatholischen Berner Fakultät finden sich in: VON ARX, Porträt (wie Anm. 29), 226-237.

⁵⁹ Arnold Gilg (siehe Anm. 24) war von 1906-1911 an der Fakultät immatrikuliert. Achilles Bailly (1885-1949) war 1904-1908 eingeschrieben und anschliessend während einiger Wochen Vikar in Bern, zur Zeit des Briefes Pfarrer in Rheinfelden AG. Werner Seiler (1885-1974) war 1903-1906 immatrikuliert und von 1906-1909 Vikar, danach bis 1921 Pfarrer in Bern, zur Zeit des Briefes Pfarrer in Magden AG.

⁶⁰ Die noch vor der Trennung (1875) gebaute und geweihte Kirche St. Peter und Paul liegt neben dem Rathaus von Bern; die Strasse heisst heute Rathausgasse.

⁶¹ HEPPELL, Bell (wie Anm. 3), 75, stellt mit Recht, dass Velimirović anscheinend keine Kenntnis der «Bonner Vereinbarung» von 1931 hatte, auf Grund derer die Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union und die Provinzen der Anglican Communion miteinander in kirchlicher Gemeinschaft stehen.

⁶² Hier irrt Velimirović: Lausanne war nie eine der heute 33 Pfarrgemeinden des schweizerischen Bistums; spielt da etwa das Wissen um ein Treffen orthodoxer und altkatholischer Teilnehmer an der 1. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne vom 19. August 1927 mit hinein? →

Most probably you have yourself planned to do that⁶³. In that case, well, I am only seconding your good intention. And I do it because I love these wonderful people of God, as I love my own.

Wishing to you and His Grace *bon voyage* for Switzerland and praying for a real success of your labour I remain as always with brotherly love in our blessed Lord, Yours

+ Bishop Nicolai.»

Wenn im Januar 1948 der damalige, im serbischen Kloster des Hl. Sava, Libertyville IL, residierende Bischof der Serbischen Orthodoxen Diözese in den USA und Kanada, Dionisije (Milivojević – 1898/1939-1979), Bischof Prof. Adolf Kury und der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern das *Kreuz des Hl. Joanikie*⁶⁴ in Anerkennung der seit 50 Jahren bestehenden Aufnahme von serbisch-orthodoxen Studenten an der Berner Fakultät verliehen hat, geht dies anscheinend auf eine entsprechende Initiative von Velimirović⁶⁵ zurück⁶⁶.

Im Rückblick auf die Geschichte wird es nicht überraschen, dass der Bischof von Šabac-Valjevo, Lavrentije (Trifunović), mit dem neugeschaffenen Orden des Hl. Bischofs Nikolaj (*Orden Svetog Vladike Nikolaja*) die Christkatholische und Evangelische Theologische Fakultät der Universität Bern auszeichnete für deren «aufopferungsvolle

Es fällt übrigens auch auf, dass der Autor die Berner Universität als seine erste *alma mater* bezeichnet und nicht Halle; liegt ein altersbedingtes Versehen vor oder manifestiert sich hier eine innere Distanzierung auf Grund seiner wiederholt geäußerten Abneigung gegen ein rationalistisches Wissenschaftsverständnis deutscher Universitäten im Zusammenhang mit den politischen Zielsetzungen des wilhelminischen Zeitalters?

⁶³ Worauf Velimirović sich für diese Annahme stützt, weiss ich nicht. Jedenfalls kam es damals zu keiner solchen Reise des Erzbischofs von Canterbury. Der erste (und einzige) offizielle Besuch eines Erzbischofs von Canterbury (Robert Runcie) in der Schweiz – er galt dem Reformierten Weltbund (Genf) – erfolgte Oktober / November 1986, in dessen Verlauf er auf Einladung der Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich am 2. November im Grossmünster Zürich mit den Gastgebern einen gemeinsamen Abendmahlsgottesdienst feierte (NZZ Nr. 255 vom 3.11.1986). Zu einer Begegnung mit dem eben geweihten Bischof der Christkatholischen Kirche Hans Gerny kam es nur im Rahmen eines allgemeinen ökumenischen Empfangs in Bern. – Dies führte in der Christkatholischen Kirche zu einer gewissen Irritation. Unter historischem Aspekt ist freilich zu bedenken, dass die Beziehungen der Kirche von England zu kontinentalen Reformationskirchen viel älter sind als die auf der Bonner Vereinbarung von 1931 beruhende altkatholisch-anglikanische Kirchengemeinschaft. So ist es etwa auf Initiative von Erzbischof William Wake im Jahre 1716/17 zu einer Art von gegenseitiger Interkommunion zwischen der Kirche von England und der Reformierten Kirche von Zürich gekommen, wobei Wake freilich daran – wie auch gegenüber anderen Reformationskirchen – die Erwartung knüpfte, dass letztere den altkirchlichen Episkopat wiederherstelle; vgl. NORMAN SYKES, William Wake, Archbishop of Canterbury, 1657-1737, Band 2, Cambridge (CUP) 1957, 4f.

Bischof Bell, der 1945 den Bischof von Gloucester, Arthur C. Headlam, als Vorsitzenden des «Church of England Council on Foreign Relations» abgelöst hatte, war hingegen im Februar 1946 in der Schweiz: Er begab sich nach einer Sitzung des Vorläufigen Ausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen von Genf nach Basel und hielt dort am 24. Februar im «Bischofshof» einen öffentlichen Vortrag über «Germany and Christendom», vgl. «Basler Nachrichten» vom 25.2.1946, Nr. 85. Am nächsten Tag hielt er an der Universität Basel eine Gastvorlesung zum Thema „Begründung der christlichen Zusammenarbeit“, vgl. «Basler Nachrichten», Beilage zum 23./24.2.1946, Nr. 83. Nicht ganz genau ist RONALD C.D. JASPER, George Bell, Bishop of Chichester, London (OUP) 1967, 299. 345.

⁶⁴ Der Text der begleitenden Urkunde lautet: «Established in commemoration of the Six Hundreth Anniversary of the Foundation of the Serbian Patriarchate this Diploma and Cross of St. Joanikie, first Serbian Patriarch, is awarded to [N.N.] as our gratitude for services rendered to the Serbian Orthodox Church and people». Joanikie (Johannić) gilt als der erste Patriarch des von König Stefan Dušan 1346 errichteten Patriarchats von Peć, das 1459 vom osmanischen Sultan aufgehoben wurde.

⁶⁵ Dieser scheint schon 1921 als Bischof einer in den USA zu gründenden Eparchie vorgesehen worden zu sein.

⁶⁶ Auch der Erzbischof von Canterbury, Geoffrey F. Fischer, und der Bischof von Chichester, George Bell erhielten diese Auszeichnung, vgl. HEPPELL, Bell (wie Anm. 3), 81. Der Hinweis auf die Initiative von Velimirović findet sich in: Bell Papers, vol. 79, f 152.

Liebe gegenüber seiner [d.h. der serbischen orthodoxen] Kirche und dem Werk des Hl. Bischofs Nikolaj». Gemeint ist in erster Linie die ehemalige Christkatholisch-theologische Fakultät, die kraft eines Regierungsbeschlusses mit der ehemaligen Evangelisch-theologischen Fakultät zur gemeinsamen Fakultät fusioniert wurde. Die Übergabe erfolgte am 3. September 2006 im neu errichteten Kloster des Hl. Bischofs Nikolaj in Sokograd, unweit von Ljubovija an der Drina⁶⁷.

Anhang

Liste der an der Christkatholisch-theologischen Fakultät (ab 2001 Departement für Christkatholische Theologie) der Universität Bern immatrikulierten Studenten aus der serbischen orthodoxen Kirche⁶⁸

	<u>Name</u>	<u>Dauer</u>	<u>Anzahl Semester</u>
0	Radoslav von Radić (vgl. Anm. 43)	nicht immatrikuliert	
1	Čedomir Marjanović (vgl. Anm. 43)	1903, 1904	2
2	Svetozar Radovanović (vgl. Anm. 21)	1906-1907	3
3	Nikola Velimirović (vgl. oben)	1906-1908	4
4	Vladimir Margan (vgl. Anm. 28)	1908-1909	2
5	Milan Popović (vgl. Anm. 28)	1908-1909	2
6	Radivoj Josić (vgl. Anm. 28)	1909-1911 1916-1917	4 3
7	Jordan P. Ilić (vgl. Anm. 37)	1910-1913	6
8	Jordan A. Ilić (vgl. Anm. 37)	1913-1921	16
9	Čedomir Teodorović (1890-?, unbekannt)	1916-1921	11
10	Nikola Đorđević ⁶⁹ (1890-?, später Rektor Priesterseminar Sremski Karlovci)	1917-1921	10
11	Dimitrije Dimitrijević ⁷⁰ (1907-1987, später Prof. Theologische Fakultät Belgrad)	1928-1931	6

⁶⁷ Vgl. IKZ 96 (2006) 155f.

⁶⁸ Die Angaben zur Immatrikulationsdauer sind den offiziellen Verzeichnissen entnommen, die aber, da Exmatrikulationen von Ausländern oft verspätet bekannt wurden, nicht absolut richtig sein müssen. Ich danke Protodiakon Radomir Rakić (Belgrad) und Predislav Kuburović (Bern) für ergänzende Angaben über den späteren Wirkungskreis der erwähnten Personen, ebenso Vladan Kostadinović (Kragujevac) für weitere Informationen.

Die orthodoxen Studenten waren in der Regel Stipendiaten des Bischöflichen Hilfswerkes der Christkatholischen Kirche der Schweiz bzw. der vor allem aus schweizerischen Mitteln alimentierten Internationalen Altkatholischen Stipendienkasse. Während des Zweiten Weltkriegs und in den Jahren danach gab es zusätzlich finanzielle Unterstützung aus dem Umfeld des (sich organisierenden) Ökumenischen Rates der Kirchen.

Zu einem reziproken Austausch (dem sprachliche Probleme im Weg standen) kam es m.W. nur einmal, als der christkatholische Theologiestudent (und jetzige Pfarrer von Laufen), Fredy Soder (geb. 1946), nach seinem Abschluss in Bern ein Studienjahr (1970/71) an der Theologischen Fakultät in Belgrad verbrachte.

⁶⁹ Er promovierte am 15. Dezember 1921 bei Philipp Woker mit der Arbeit «Die Selbständigkeit der serbischen Kirche», Sremski Karlovci (Serbische Klosterdruckerei) 1922, 56 S.

⁷⁰ Er hielt (neben Đoko Slijepčević) in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wohl den engsten theologischen Kontakt zur Christkatholischen Kirche: Er nahm an den Internationalen Altkatholikerkongressen von Haarlem 1961, Wien 1965 (mit einem Vortrag) und Bonn 1970 teil, publizierte mehrmals in der IKZ,

12	<i>Tripko Đukanović</i> (1907-?, später Gymnasiallehrer für Religion Zagreb)	1930-1933	6
13	<i>Savo Đukanović</i> ⁷¹ (1911-1942, später Assistent Theologische Fakultät Belgrad)	1934-1937	7
14	<i>Matija Antunović</i> (1914-?, später vermutlich Gymnasiallehrer für Religion)	1938-1940	5
15	<i>Rade Kuzmanić</i> (1911-?, später Gymnasiallehrer für Religion)	1938-1940	5
16	<i>Mihaile Lompar</i> (1915-?, später im Dienst der kommunistischen Regierung)	1940-1942	5
17	<i>Borko Borčić</i> ⁷² (1912-?, später Pfarrer in den USA)	1947-1951	9
18	<i>Predislav Kuburović</i> (geb. 1921, später Mitarbeiter Schweizerisches Ost-Institut Bern)	1947-1953	13
19	<i>Petar Radoš</i> (geb. 1922, später Pfarrer in der Eparchie Australien und Neuseeland)	1947-1951	9
20	<i>Jovan Bratić</i> (1912-2001, später Chefredaktor der Zeitung «Amerikanski Srbobran» Pittsburgh PA, USA)	1948-1951	8

vertrat seine Kirche zu Beginn des offiziellen orthodox-alkatholischen Dialogs 1975-1987 und hielt 1986 eine Gastvorlesung an der Universität Bern zum Thema «Christliche Ethik in einem kommunistischen Land». Vgl. auch die „Biobibliografija“ in: Bogoslovje 31 (1987) 201-217. Daraus geht u.a. hervor, welche zehn serbischen Absolventen der Belgrader Theologischen Fakultät von ihm zum Weiterstudium an die Christkatholisch-theologische Fakultät in Bern vermittelt wurden: in der obigen Liste die Nr. 24-28, 30-32, 36-37; ferner an das Alt-Katholische Seminar der Universität Bonn (zu Prof. Werner Küppers) Momir Lečić.

Ein weiteres wichtiges Glied in der Kette der gegenseitigen kirchlichen Beziehungen war der offizielle Besuch, den Bischof Urs Küry (1901-1976) – er lehrte an der Berner Fakultät systematische Theologie – den orthodoxen Kirchen von Bulgarien und Serbien auf deren Einladung hin im Herbst 1968 abstattete. Dabei kam es in Sofia und in Belgrad zu Gesprächen über den Stand des orthodox-alkatholischen theologischen Dialogs, in Belgrad mit der dortigen orthodoxen Fakultät. Küry hielt den Inhalt der Gespräche in einem «Memorandum» fest, das danach im Einverständnis mit der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz den Häuptern aller orthodoxen Kirchen zugesandt wurde (vgl. IKZ 59, 1969, 89-99) und im Blick auf den damals bevorstehenden neuen Dialog (1975-1987) zu den altkatholischen Grunddokumenten gehörte.

⁷¹ Er promovierte am 30. April 1938 beim Neutestamentler Ernst Gaugler (1891-1963) mit der Arbeit «Heiligkeit und Heiligung bei Paulus», Novi Sad (Natošević) 1939, 188 S. Sie trägt die Widmung: «Meinem Studienfreund Kurt Stalder, Pfarrer (Grenchen), in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet».

Stalder (1912-1996) lehrte von 1960-1982 Neutestamentliche Wissenschaft, Homiletik und Katechetik an der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern. Er hatte als Student während der Semesterferien wiederholt ausländische Kommilitonen für Tage oder Wochen nach Hause (Magden AG) mitgenommen. – Stalder besuchte als Mitglied einer Delegation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Dezember 1972 die Theologische Fakultät Belgrad, worüber er einen Bericht veröffentlichte: KURT STALDER, Ein Beitrag zur Frage nach dem ordinierten Amt. Bericht über ein ökumenisches Gespräch an der theologischen Fakultät der serbisch-orthodoxen Kirche in Belgrad, IKZ 63 (1973) 35-61. In derselben Nummer ist übrigens auch das bei selbiger Gelegenheit gehaltene Referat von D. Dimitrijević angedruckt (Priesteramt und Amtsstrukturen, ebd. 62-93). – Stalder war zudem der erste Präsident des Patronatskomitees der drei Landeskirchen für die Serbisch-orthodoxe Kirchgemeinde in der Schweiz (1969-1980); auch seine Nachfolger waren und sind Christkatholiken: Pfr. Dr. Hans Frei (Bern, später Solothurn), Pfr. Dr. Harald Rein (Winterthur); Pfr. Ioan L. Jebelean (Luzern). Freilich macht das Komitee die Erfahrung, dass die serbischen Parochien in der Schweiz, die zur Diözese Mitteleuropa gehören, sich seit einem guten Jahrzehnt in gestörten Verhältnissen bewegen.

⁷² 1947 trafen sechs orthodoxe Studenten in Bern ein (wovon drei erst 1948 als immatrikuliert galten). Sie wurden aus einem grösseren Kontingent von serbischen Flüchtlingen, für die eine Einheit des schon Jahre vor 1948 funktionierenden Ökumenischen Rates der Kirchen die materielle Betreuung übernommen hatte, an die Christkatholisch-theologische Fakultät geschickt. Andere kamen im orthodoxen Institut St-Serge in Paris und in Oxford unter. In Oxford wurden – auf Initiative von Velimirović – schon während des Ersten Weltkriegs theologische Lehrveranstaltungen für serbische Priesteramtskandidaten (meist mit dem anglikanischen College St. Stephen's House liiert) gehalten; auch das College of the Resurrection in Mirfield nahm sich serbischer Studenten an, vgl. Anglican and Eastern Churches (wie Anm. 8), 21-24.

21	<i>Mihailo Tošović</i> ⁷³ (1907-?, später Priestermonch in den USA)	1948-1951	8
22	<i>Đoko Slijepčević</i> (1907-1993; vorher Dozent Theologische Fakultät Belgrad, später Mitarbeiter Südost-Institut München, zuletzt in Köln)	1948-1954	12
23	<i>Emilijan Čarnić</i> (1914-1995; vorher Dozent, später Prof. Theologische Fakultät Belgrad)	1951-1952	2
24	<i>Marko Malovrazić</i> (geb. 1921, später Pfarrer in den USA)	1956-1957	2
25	<i>Svetozar Vuković</i> (1930-2001; später Prof. Theologische Fakultät Belgrad, Bischof [Sava] von Šumadija)	1957-1958	2
26	<i>Pribislav Simić</i> (geb. 1935, später Prof. Theologische Fakultät Belgrad)	1960-1961	3
27	<i>Milutin (Taufname Marko) Stojadinović</i> (1918-1992; später Bischof von Timok)	1960-1961	3
28	<i>Radomir Rakić</i> (geb. 1938, später Redaktor von «Pravoslavlje», Lehrtätigkeit Theologische Fakultät Belgrad, Sekretär des Patriarchen)	1962-1963	2
29	<i>Božidar Mijač</i> (1910-1994, später Pfarrer in Jugoslawien)	1963	1
30	<i>Risto Radović</i> (geb. 1938, später Prof. Theologische Fakultät Belgrad und Metropolit [Amfilohije] von Montenegro und Skutari)	1964	1
31	<i>Draško Todorović</i> (geb. 1936, später Pfarrer in Zürich, Bischöflicher Vikar)	1966-1969	7
32	<i>Dragan Milin</i> (geb. 1946, später Prof. Theologische Fakultät Belgrad)	1970-1971	2
33	<i>Aćim Lučić</i> (geb. 1948, später Pfarrer vermutlich in den USA)	1971-1976	11
34	<i>Ljubomir Kotarčić</i> (geb. 1952, später Serb. Nationalbibliothek Belgrad, Pfarrer in St. Gallen)	1978-1979	3
35	<i>Milovan Marković</i> (geb. 1953, später Diakon in der Eparchie Frankreich und Westeuropa)	1978-1980	4
36	<i>Ilija Tomić</i> (geb. 1952, später Dozent Theologische Fakultät Belgrad)	1979-1982	6
37	<i>Dositej (Taufname: Despot) Motika</i> (geb. 1949, später Bischof der Eparchie Grossbritannien und Skandinavien)	1983-1984	2
38	<i>Milutin Nikolić</i> (geb. 1962, später Pfarrer in Basel)	1988-1990	4
39	<i>Branislav Đukarić</i> (geb. 1966, später in Österreich Koordinator für den Religionsunterricht in der Eparchie für Mitteleuropa)	1990-1992	5
40	<i>Srđan Simić</i> (geb. 1970, später Assistent Theologische Fakultät Belgrad)	1994-1995	2
41	<i>Predrag Dragutinović</i> (geb. 1972, später Doktorand Athen)	1998-2002	7
42	<i>Stanko Marković</i> (geb. 1969, Pfarrer in Bern)	1999-	
43	<i>Saša Branislavljević</i> ⁷⁴ (geb. 1975)	2004-2006	4

⁷³ Er veröffentlichte eine in Bern geschriebene, aber als Dissertation abgelehnte Arbeit «Ist der Antichrist schon gekommen? Die ostkirchliche und die protestantische Auffassung der letzten Dinge», Bern/Bielefeld 1951, 168 S.

⁷⁴ Die drei letztgenannten Studenten erwarben sich ein Zertifikat des einjährigen Nachdiplom-Vertiefungsstudiums der Fakultät.

**Irinej Dobrijević**

Serbian Orthodox Bishop of Australia and New Zealand

Saint Nikolai of Zhicha: A Contemporary Orthodox Witness*Preface*

Given the unique proportions of a life lived in Christ by this divinely inspired and charismatic, erudite individual, it difficult to encompass the vast expanse of his unique witness to Orthodoxy within the given limitations of a single presentation. Therefore, myself heralding from America, I have chosen an aspect of his life, which is singularly particular to him: His religious and socio-political witness to America, and the response of his American contemporaries, institutions and media to him the person, and to his message. The focal point of this presentation will be Nikolai's three distinct American missions: 1915, 1921 and 1927, which are as relevant today as they were in their time.

Introduction

His academic background is scholarly and distinguished. He was a prolific writer and an eloquent orator; an inspired theologian and poet; a prophet and a visionary; a mystic and an apologist; an effective archpastor and intellectual; and a skilled diplomat and a Christian statesman. He was, without a doubt, the harmonious embodiment of faith and culture, Christianity and patriotism. The testimony of this unique individual has been the subject of many writings. In the Serbian Orthodox Church, he is regarded as the "New Chrysostom." To his American contemporaries, he was known as a "Second Isaiah."

Bishop Nikolai's collective works have been assembled into an encyclopedic set of volumes, spanning the various languages and traditions he had come to master. Nikolai was fluent in seven languages. His works always evoke the eternal and never the temporary. Each work is universal, including within itself various and diverse elements and covering numerous aspects and concerns. Nikolai was himself the patristic embodiment of an Orthodox intellectual, philanthropist and hierarch, freely lecturing in the halls of the world's most pre-eminent universities, and as comfortably addressing royalty as the simplest of his faithful flock. As Nikolai himself so often chose to note, his was a "diocese without geographic boundaries."

1915 – America

With the outbreak of World War I, in the summer of 1914, the Balkan Peninsula was hurled into complete and utter turmoil. The Serbian nation was in dire need of a charismatic leader to help them bridge this international crisis. For this purpose, the young Archimandrite Nikolai was commissioned on an official diplomatic mission to England and the United States to recruit support for the suffering Serbian people. He was received with full honor and dignity. Nikolai effectively displayed his keen political astuteness not only in address-

ing the issue of the Serbs, but also by directing his attention to the cause of world peace and methodologies given to political ideals. At his influence, the British Parliament voted to accept the emerging South Slav State into the League of Nations.

By late summer of 1915, Archimandrite Nikolai arrived in America together with Dr. Dusan Grgin; Raka Majstorovic, a chemical plant director; Lt. Col. Jevrem Popovic; and 18 other young men, who were to review and receive military materials.¹ Their express purpose was to gather the émigré Serbs, Croats and Slovenes in solidarity, given their common plight in the Austro-Hungarian Empire, from which many had fled to America. The then Metropolitan Dimitrije of Belgrade also charged Nikolai with visiting all of the Serbian parishes in America, having secured permission for the same from Archbishop Eudokim of the Aleutian Islands and North America, being that the Serbian parishes were under the jurisdiction of the Russian Orthodox Mission of North America.

On 29 August 1915, Archimandrite Nikolai together with Professor Michael Idvorsky Pupin of Columbia University, honorary Serbian Consul General to the United States, chaired a historic meeting at the Amsterdam Opera House in New York City, the thrust of which was to evoke sympathy for the Serbian nation in view of its plight during the current war. From this gathering, a resolution was drafted and forwarded to President Woodrow Wilson confirming their support for the Allies.²

Archimandrite Nikolai's mission was overwhelmingly successful. America sent over 20,000 freedom-loving Slavic volunteers, most of who fought heroically on the Salonica Front, and later became known as "The Third Army of Bishop Nikolai." Additionally, hundreds of thousands of dollars in aid was sent to their suffering brethren in their Fatherland.

In a dream, during the course of this trip, he received a message from an Angel of the Lord revealing to him that he would someday return to America in order to organize the growing Serbian Orthodox communities. Following his visit, Nikolai became convinced that the Serbs in America rightfully deserved to be united with their Mother Church in Belgrade. It was his firm conviction that a Serbian bishop should be elected to form a new diocese in America and Canada. Due to the war, at that time, this plan was not realized, as the Holy Assembly of Bishops of the Serbian Orthodox Church was unable to convene in session.

Nicolai took advantage of this initial American visit to travel extensively throughout the country. At every major city which he visited Nikolai delivered outstanding homilies and speeches that captivated his American audiences. The Serbs of Chicago were recorded as having been emotionally roused to the point of giving him a standing ovation, noting:

"For those were flaming words interwoven with the Gospel, the Way of Saint Sava and Serbian nationalism."

According to Canon Edward N. West³, prior to the 1915 arrival of Archimandrite Nikolai, the Anglican Communion viewed with remoteness the "exotic Eastern Orthodox Faith." In his "Recollections of Bishop Nikolai," writes how it was Nikolai who was uniquely responsible for the unveiling of Orthodoxy to the various Christian denominations, both in Britain, where he electrified the Church of England, and in the United States:

"The First World War brought a sudden and profound concern for the imperially throttled Serbs

¹ "Misija jeromonaha dr. Nikolaja Velimirovica u Americi 1915," ("The Mission of Hieromonk Dr. Nikolai Velimirovich in America 1915"), Bishop Sava of Shumadia, *Kalendar crkva*: Belgrade, 1990, pp. 89-90.

² "Many Slavs Here Declare for Allies," *New York Times*, 30 August 1915, p. 30:2,8.

³ I believe Canon West to have commissioned the first known icon of Bishop Nikolai, which became the standard for most of the later icons.

... The Archimandrite Nicholai Velimirovic[h] came, and in three months left an impression that continues to this day. His vision of the Church as God's family, as over against God's empire, simply shattered the West's notion of what it had regarded as the Caesaro-Papism of Eastern Orthodoxy."⁴

1921 – America

Given the background of his 1915 visit to the United States, and his gained reputation as a powerful and eloquent orator, the now Right Reverend Bishop Nicholai of Zhicha was invited by various universities in the United States, the likes of Columbia University in New York City, and the Protestant Episcopal Church to visit America. He was to present a lecture tour to the universities and deliver homilies in the various churches. At the personal invitation of his life-long friend the Rev. Dr. William Manning, whom he befriended in 1915, Nicholai was also invited to attend his consecration as the tenth Episcopal Bishop of New York.

Known for his love of children, his indefatigable and fatherly concern for the poor of his diocese, Nicholai was in like manner extended an invitation by the Council of Serbian Child Welfare to travel to America. It was anticipated, given the success of his first visit that he would be of major assistance to them in collecting funds for Serbia and possibly in establishing orphanages for the unfortunate war orphans, both in the United States and in Serbia. Over 600 children would eventually be the recipients of his manifested love of Christ, as Nicholai managed, again, to secure thousands of dollars for the care of the "little ones." To the poor children of Serbia, he became an endeared figure, affectionately called "*Deda Vladika*" (Grandfather Bishop).

With the backing of the Royal Yugoslav Government and the Holy Synod of Bishops, Nicholai was commissioned to travel to the United States, and given the additional missionary task of gathering the scattered Serbian communities into an organized Serbian Orthodox Church in America. A letter of introduction was sent to Archbishop Alexander of the Aleutian Islands and North America by the now Patriarch Dimitrije of Serbia to explain the nature of Bishop Nicholai's visit, requesting that they receive him, and that he not be hindered in the execution of his work.

On 24 January 1921, Bishop Nicholai arrived in the United States of America, where he was to remain for the following six months. During the course of his stay, he delivered approximately 140 lectures and homilies in America's finest universities and cathedrals, as well as in smaller parish churches and missionary congregations. Wherever he traveled, Nicholai was fondly and warmly received, never intimidating anyone with the wellspring of his vast knowledge. For as Professor Dr. Veselin Kesich wrote of him:

"Bishop Nicholai knew that men are afraid of the heights and the depths of thought and therefore wanted to simplify everything and equalize all things. [However,] he fights the reduction of religion to a common denominator... There is the awareness of God's presence; there is the touch of the divine in his works."⁵

On 8 February 1921, Bishop Nicholai, on behalf of the Council of Serbian Child Welfare, addressed the student assembly at Columbia University in New York City. As recorded in the *New York Times*,⁶ Bishop Nicholai blamed the "methodologies" of the

⁴ 1979 *Calendar of the Serbian Orthodox Church in the USA and Canada*, The Clergy Brotherhood, Chicago, p. 84.

⁵ "In Memoriam: Bishop Nikolai Velimirovich," *The Russian Orthodox Journal*, Vol. 31 No. 1, New York, May 1957, p. 5.

⁶ "Blames Europe's Colleges," 9 February 1921, p. 5:3.

European universities for the past World War. His claims were based on the fact that a specific thought system was developed throughout the nineteenth century in which European universities created an artificial intellectual class, which could only relate to material possessions. It was then this very same artificial intelligentsia, which led Europe into the First World War, and is today preparing Europe for yet another war. Serbia, he noted, is in such a state that it “cannot recover entirely because all Europe is sick.” In a concluding message, Nikolai speaking as a prophet in their midst, reading the signs of his times, warned Columbia University that their educational methodologies were also in the process of leading to another war.

In response to Bishop Nikolai’s lecture, a fierce debate raged on the pages of the *New York Times*. In a letter to the editor of the *New York Times*,⁷ dated 9 February 1921, L. Duguit, Dean of the Faculty of Law at Bordeaux University in France, who at the time was a visiting professor at Columbia University, strongly protested the Bishop’s remarks. Duguit felt it his obligation to make this protest in the name of French universities and particularly the faculties of law in France, asserting that they have always promoted “right over might” and that the greatness of a nation lies in the moral values which it spreads in the world. On the contrary, he insisted that the French universities had done everything to prevent the past war.

In defense of the Bishop, an initialed author, “J.A.,” wrote a letter to the editor of the *New York Times*⁸ on 15 February 1921. He contended that such dismissing attacks on Nikolai’s Columbia statement were a “dead issue,” while the issue raised by the Bishop was indeed a “very live issue” in that, “no one has yet finished the war.” He finds Nikolai’s thesis to be both interesting and logical. Concluding his letter to the editor, the writer notes that despite the terrible state in which his Serbian people are, Nikolai did not once seek American aid for Serbia. Rather, his plea was for the assistance of all humanity—America include.

An interesting historical aside to this debate is that the same Columbia University in 1946, after the Second World War, was to grant Bishop Nikolai a Doctorate of Sacred Theology *honoris causa*, with the following citation:

“The Right Reverend Nikolai Velimirovich, Bishop of Ochrida and Zicha of the Serbian Orthodox Church, known and revered for his saintliness and charity; thinking first always of the poor and the unfortunate in a country which has suffered much; a great scholar, a great preacher, and, above all, a great moral force. Degree awarded *Honoris Causa*.”⁹

Prior to the conclusion of his lecture tour, Nikolai, who had roused the curious eye of the American media, was requested to publish his personal, socio-political interpretations of America: Past, present and future. Titled, “A Serbian’s View of America,” these perspective writings were published in the *New York Evening Post* and *The Living Church* on 4 and 25 June 1921, respectively. The thrust of these articles was to compare post World War I Europe, with its intrigues, to a dawning, young and potentially superior America:

“[Which] is more than a nation. Technically speaking, it is pan-humanity, for all races and nations have a larger or smaller representation of their own blood and soul in this new organism. The Anglo-Saxon powerful will and stern morality are directing it. Yet America is not Anglo-Saxon. It is panhuman. After battling with each other at home, nations, embittered and exhausted, come to America, there to become friends and take up constructive work. That is why the world has been saying that America now is going to surprise them with some great new

⁷ “Universities and the War,” 14 February 1921, p. 8:6.

⁸ “Bishop Nikolai’s Appeal,” 18 February 1921, p. 10:7.

⁹ Columbian Collection: Columbia University, New York, 1946.

scheme, something more democratic and constructive than anything they have ever known, something more helpful, something more American. But the eyes of humanity are getting tired and dim looking for the coming of the good messenger from America.”¹⁰

The world, in Bishop Nicholai’s socio-political view, has become small yet still waits to be proclaimed a united being. Europe has discovered the world. Can America organize it, asks the Bishop? According to him, organization continues to be the “watch-word of our time.” However, he warns: “The organization of anything must begin at the beginning—with the organization of my own soul and yours.”¹¹

According to the Bishop, the “old definition” of America was that of a “money-making” country. This, in his opinion, was far superior to being a “money-saving” country. War has discovered America in a new light. America has earned for herself a “new definition” as “a pan-human society of men intoxicated with the constructive and charitable spirit:”

“I think those words are the two words that America loves, Charity and Constructiveness—to do, to construct, to organize, to put in order, to give.”¹²

Visionary that he was, Nicholai predicted the formation of a “World Construction Committee” in which America would take the lead, together with England and Japan. Based on his prophetic views, a 1921 editorial in *The Living Church* called Bishop Nicholai a “Second Isaiah.”

America is defined by Nicholai as the “Third Internationale,” for it is in America alone that Christian principles have been proclaimed. His vision for the future of America is different. He feels that the “First Internationale” was the Roman, which was a system of subjugation and exploitation. The “Second” being Europe was quasi-Christian. According to Nicholai, “Its words are the words of Christ, but its acts follow the law of Rome.” America will succeed if it does not repeat the past historical mistakes of Europe. Neither being East nor West, America will become in unity—a harmony of elevated emotion, intellect and will power:

“The light of the East and the light of the West will rest at their noon on the continent which lies between East and West ... The last-born child of History, like Joseph, is going to save all its brethren from starvation and despair. Therein lies America’s glory and own salvation.”¹³

Practicing what he preached, and truly a witness to Orthodoxy, Nicholai accepted to pay an unusual pastoral visit to an African-American Congregation, St. Philip’s Church in Harlem. On Paschal Monday 1921, he was greeted by 1,400 parishioners and 40 outside students. The community proudly displayed both American and Serbian flags. Following his delivery on love towards one’s neighbor, which unites all nations and manifests itself in the equality of all races, the entire congregation rose and sang the Serbian national anthem. The far-reaching consequences of this visit were evident twenty-five years later. Grayed and fatigued by Dachau, the well-remembered Nicholai, would enjoy freely strolling down the then dangerous streets of Harlem as the eager young African-American children would run to kiss his hands and receive candy from him.

Nicholai was also invited to address the clergy of America on many and varied occasions. A luncheon was held in his honor by the Clergy Club of New York on 12 April 1921 at the Pennsylvania Hotel. One of the featured speakers was Archbishop Meletios of Athens and All Greece. Bishop Nicholai openly criticized Americans for their levity, claiming:

¹⁰ *The Living Church*, Milwaukee, 25 June 1921, p. 247.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* p. 248.

¹³ *Ibid.*

"You are too much given to laughing men in America because you do not realize the agony of the world. We are weeping too much there [in Europe]. America has not yet spoken.

When those statesmen sat about that table and tried to make peace, they all relied on their human power. And it was not peace. There is no peace now, and the world is thirsting, hungering for peace.

It is impossible to have a League of Nations. Lawyers have tried to establish a league of nations on the Roman law. You can't form Christian nations on the basis of Caesar."¹⁴

Whether addressing august gatherings of this sort, or authoring articles to the American clergy, Nikolai's message was always consistently the same:

"Can the Churches in America, speaking with one voice, as strong as many waters, inspire with conviction the leaders of the Christian nations? To be able to do this all Church leaders must awaken to apocalyptic earnestness of the present time, and must feel like soldiers in different uniforms, but all of the same army, marching toward the same goal ... All power is in Christ. The world today stands powerless. Why does it not organize itself? What is it waiting for? Well, the organization of the world depends on the revival and organization of the Church. The Church organization depends on the hearts of Church leaders. There is the key. A superhuman effort is necessary for all Church leaders to overcome themselves for Christ's sake and thereby for humanity's sake. Is not America already used to superhuman effort."¹⁵

Finally, concerning the formation of a Serbian Orthodox Church in the United States of America and Canada, Bishop Nikolai, as the first Serbian hierarch to visit America wrote a 1921 *Paschal Encyclical* to all of the Serbian parishes in the United States. In this historically important document, he conveys the greetings of Patriarch Dimitrije to the faithful Serbian flock in the Dispersion. Having already visited most of the Serbian parishes and investigated their pastoral needs, he stressed the importance of uniting the scattered Serbian flock under the jurisdiction of the Serbian Patriarchate.

On 21 September 1921, Bishop Nikolai was appointed as the first Serbian Bishop to administer in America. He remained in this capacity until 1923, when Archimandrite Mardarije Uskokovich was consecrated as the first resident bishop in America.

1927 – America

At the invitation of the American Yugoslav Society, the Institute of Politics in Williamstown, Massachusetts, and the Carnegie Endowment for International Peace, Bishop Nikolai once again was invited to travel to America in 1927. The purpose of this trip was to deliver a series of lectures on world peace at the Institute of Politics at Williams College. In addition, during his two months here, he was scheduled to deliver sermons in both Episcopalian and Orthodox churches; lecture at Princeton University; and speak before the Federal Council of Churches in New York City.

Dr. James T. Shotwell of the Carnegie Endowment for International Peace announced the anticipated arrival of Bishop Nikolai to America on Sunday, 5 August 1927, by describing him as:

"One of the most interesting and picturesque public figures in the political life of the Balkan States ... By temperament a mystic, but by proved capacity a trained diplomat and statesman, Bishop Nic[h]olai presents a combination that would make him an outstanding figure in any country."¹⁶

Speaking before a group of New York City businessmen and professionals, represen-

¹⁴ "Raps American Levity," *New York Times*, 13 April 1921, p. 10:1.

¹⁵ "A Message from Bishop Nikolai to American Church Leaders," *The Living Church*, Milwaukee, 14 May 1921, p. 1.

¹⁶ "Yugoslav Bishop Coming to America," *New York Times*, 4 July 1927, p. 18:4.

tatives of the Institute of Politics, and reporters for the *New York Times*, Bishop Nicholai stated that this was his third visit to America: "The first time he studied its prosperity, the second visit was to observe its charities and this time he has come to study its possibilities." In outlining his plan for world peace, which would actively include American participation, predicated upon the basis of Christian spirituality, he noted:

"I come to advocate a world peace based on spiritual rights rather than upon material forces. All other mediums have failed to bring about peace, and it now seems fair to give Christianity the opportunity . . . The United States has not shared in the League of Nations, nor has it shared in the Locarno Pact. Now the civilized world looks to America to give her opinion, for it has not yet spoken. May it not be on the basis of Christianity?"¹⁷

His theme of spiritual revival was also heard at the Cathedral Church of St. John the Divine, on 7 August 1927, where Nicholai delivered a sermon on the problem of "East and West." He maintained that one of the greatest world problems today is the relationship between East and West. He likened the division to two twins, separated and suspicious of each other:

"The East says it represents wisdom and the West says it represents power . . . What is wrong with the East is that it lacks divine revelation. What is wrong with the West is that it lacks divine inspiration . . . What we need today most of all is that Christ's revealed wisdom should rectify and vivify the Wisdom of the East, and that His divine inspiration should spiritualize the power of the West."¹⁸

Bishop Nicholai's involvement with the Serbian Church was extremely limited during this visit. This was done to prevent dissension among the Serbs, since there were factions continually seeking him to take up permanent residence in America. To which the Rev. Dr. H. Henry Spoer of the Episcopalian Church comments on this visit in the following:

"The coming among us of the Bishop of Ochrida is an event of consequence to our Church as well as his own . . . In spite of their large numbers, and their prosperous conditions here, the people of the Serbian Church have need of our sympathy and of our practical cooperation. Bishop Nicholai comes as a guest of the Carnegie Endowment for International Peace. The message, which he brings from his Church to ours is that of brotherly love. It is for us to do our part."¹⁹

Conclusion

Perhaps Bishop Nicholai's three American missions are most aptly summarized in his own words, written in retrospect, towards the close of his own life, lived out in America:

"I have come from an Old to this New World. Which is the better; the Old or the New? I could not know. But the Revealer of all truths has said to me and to you, that a wise householder brings forth equally new and old things out of his treasury: Not only the new, and not only the old, but both. Our Lord Jesus respected the Old Testament, but at the same time He revealed the New one. Now we, His followers, are keeping both as one Holy Book. The highest wisdom consists in keeping both old and new treasures. The separation of the two brings poverty, instability and confusion."²⁰

¹⁷ "Bishop Nikolai Here to Advocate Peace," *New York Times*, 6 August 1927, p. 13:3.

¹⁸ "Bishop Nicholai of Serbia Preaches at Cathedral of St. John the Divine," *The Living Church*, Milwaukee, 20 August 1927, pp. 539-40.

¹⁹ "Ochrida, and the Serbian Church in America," *The Living Church*, Milwaukee, 3 September 1927, p. 588.

²⁰ "New and Old Treasures," *Orthodoxy: Herald of the Serbian Orthodox Church*, October-December 1960; pp. 41-42.

Constantinos Athanasopoulos

Glasgow and Athens

E. P. Papanoutsos and David Hume

The Influence of Scottish Enlightenment on the Moral, Religious, Scientific and Aesthetical Views of a Contemporary Greek Philosopher

1. Introduction

Undoubtedly the Scottish Enlightenment together with the French Enlightenment and the German were of paramount importance in the shaping of modern and contemporary Greek philosophy. This is by no accident. Hume stayed in Paris and his texts were widely read there and many of the protagonists of the modern Greek “Enlightenment” (if I may coin the term, meaning mainly the intellectuals who played a major part in the Greek Revolution of 1821 against the Turks, such as Adamantios Koraes and others) either stayed in Paris for a long time or relied heavily on the texts of Hume, Rousseau and Kant to write works of significant importance for the formation of the constitutional texts of the Greek Revolution and other more philosophical texts. Demaras in his book *Neoellenikos Diafotismos*, and Karafyllis in a recent paper (both contemporary Greek philosophers) have maintained that the influence of the European Enlightenment is not only on the political philosophy of the modern Greeks, but also in areas such as metaphysics, epistemology, logic and aesthetics (for example the logic of Condillac on Daniel Filippides’ logic, Locke’s epistemology on Eugenios Voulgaris, Newton’s theory of science on Iosipos Moisiodax, and Kant’s rationalism on Neofitos Vamvas)¹.

However, even though this may be generally uncontested, the influence of particular ideas of the Scottish Enlightenment upon the work of specific philosophers of contemporary Greece is something which needs to be further established, since the general idea in Greece is that the German Enlightenment, and specifically the ideas of the German philosopher Immanuel Kant, played by far the most significant role in the contemporary Greek philosophical discussions of Metaphysics, Epistemology, Ethics and Aesthetics². This paper attempts to throw light in the influence of David Hume on the work of the contemporary Greek philosopher E. P. Papanoutsos and in particular his theories in Epistemology, Ethics and Aesthetics.

2. E. P. Papanoutsos and David Hume

E. P. Papanoutsos is by far a controversial philosophical figure in the academic philosophical establishment of contemporary Greece. E. P. Papanoutsos (1900-1988) lived in

¹ See K. Demaras, *Neoellenikos Diafotismos*, Athens: Ermes, 1980; Gregoris Karafyllis, “Gnosiologikes Statheres sti Filosofia tou Neoellenikou Diafotismou”, in K. Boudouris, ed., *Neoelleniki Filosofia*, Athens: Ellenika Grammata, 2000, pp. 139-156.

² See Kostas Petsios, “Immanuel Kant kai Neoellenikos Diafotismos: Katagrafi mias gnorimias”, in K. Boudouris, ed., *Neoelleniki Filosofia*, Athens: Ellenika Grammata, 2000, pp.235-257.

Athens during most of the troubled political and social history of 20th century Greece, and was educated in the University of Athens (studying firstly for a Theology and then a Philosophy degree), and in Berlin, Tubigg and Paris (where he received postgraduate degrees in Philosophy). Even though he had mild manners and he was seriously devoted to systematic philosophy, he was never appointed in a teaching position in the Universities of Greece. He taught in secondary schools for more than 15 years and was appointed to the position of the General Secretary at the Ministry of Education. He organised the Greek system of secondary education in the face of the tremendous educational difficulties of the post-Civil War Greece and the organised by him curriculum survived for more than 30 years of continuous reform and political and social instability. In Papanoutsos' system we can see an emphasis on the classical studies (teaching of Ancient Greek and Latin from the early years in the secondary school), together with an emphasis on athletic exercise and education in the Orthodox Christian theology. It is also characteristic of his systematic approach to the secondary school studies that he incorporated an obligatory study of major ancient Greek philosophical texts (Plato's *Protagoras*, *Apology of Socrates*, *Phaedo*, *Symposium*, Xenophon's *Memorabilia* etc.) together with ancient Greek poetry (Homer and Hesiod) and history (Herodotus and Thucydides), from the first year of the secondary school. He also wrote himself the introductory textbooks for the philosophy, logic and psychology courses of the final two years of secondary school (texts in courses that were obligatory for all students).

What is however really interesting for our purposes is his short study visit at the University of St. Andrews, and his endeavour to make the thought of David Hume known to the philosophically interested contemporary Greeks (note that no other major works of Hume have been translated and published into Greek until very recently).

Papanoutsos' invitation to Scotland was due to his close friendship to Professor G. P. Henderson from the University of Dundee. Henderson and Papanoutsos were friends for more than 27 years, starting from the book review for the 1955 volume of *Philosophical Quarterly*, which Henderson published regarding Papanoutsos' work entitled *Neoelleniki Filosofia* (the title of the work translated into English is "New Greek Philosophy", and was one of the first serious works to be published in Greece on the ideas of modern Greek philosophers, noting also their influences from the European Enlightenment). Consequently, Henderson published articles on Papanoutsos and he discussed extensively his work and ideas in his major work *The Revival of Greek Thought*.³

Papanoutsos' long pre-occupation with the work of Hume culminated in the translation of Hume's *Essays* in 1974. Considering this as a major contribution not only to contemporary Greek philosophy, but also to Scottish philosophy in general, he dedicated this work to the Senate of the University of St. Andrews acknowledging his gratitude for awarding to him the honorary degree of Doctor of Laws, and noting in the Preface that he acknowledges his debt to the University of St. Andrews by translating the work of one of the greatest Scottish philosophers⁴.

Even though in general E. P. Papanoutsos follows in metaphysics and epistemology the critical philosophy of Immanuel Kant, he nevertheless discusses with great emphasis the work and ideas of Hume in his works of epistemology and metaphysics, aesthetics and ethics.

³ G. P. Henderson, *The Revival of Greek Thought (1620-1830)*, Albany, New York: State University of New York Press, 1970.

⁴ See *David Hume: Dokimia*, Introd., transl., comm., by E. P. Papanoutsos, Athens: Estia, 1974, pp.8-9.

3. Papanoutsos, Hume and Kant: Science, Religion and Ethics

To present however a general outline of his intellectual output we need to present summarily the points I raised in my previous work on Papanoutsos (which translated into English can take the form: "Faith, Knowledge and Law in the work of E. P. Papanoutsos").⁵

In that essay, I maintained that we see in Papanoutsos' work a splendid effort to unite the three characteristically human endeavours of Science, Religion and Ethics. In Science, Papanoutsos believes that the attainment of knowledge is based on the dialectical relation between realism and idealism: the scientist, in order to attain the Truth needs not only the direct contact to experience, but also its incorporation in a system of concepts. The determining factors in the scientist's dialectics between realism and idealism are however, his/her faith in the validity of his/her experience and the law-abiding systematisation of this experience into a unified epistemic whole.⁶ In Religion, Papanoutsos thinks that the human mind magically transcends reality in three ways: a) ontologically, since we attempt by religion to travel beyond the reality of the senses; b) epistemically, since the divine cannot be comprehended by the human intellect; and c) historically, since religious faith transcends the course of historical time and thus accepts no further development. Papanoutsos however, notes that even though religious belief in general goes beyond reality and thus cannot be placed under the rationalistic control of the criteria of validation and falsification, theology as a science follows the methodology of Law, and tries to comprehend and explain what is objectifiable and epistemically knowable, having law as an essential structure and principle of systematisation. Finally, in Ethics, I saw Papanoutsos as incorporating his ideas on faith, knowledge and law into a theory that supports the absolute freedom of an independent and self-regulated personality and determines in a self-regulatory and self-disciplined way its relation to the social environment. In this ethical theory, knowledge is necessary for the establishment of ethics on sound psychological foundations and the systematisation of its conclusions and evaluations. Faith, and in particular faith in a triune God is necessary for the teleological *eudaimonia* or happiness of man. Finally, law is necessary for the psychological stability and health of the morally acting agent. I concluded that essay by noting that Papanoutsos was influenced in this unification of faith, knowledge and law not only by Plato, but also by Kant and Hume (Kant influenced Papanoutsos on his system of Ethics and theory of science, and Hume on his rejection of religious fanaticism)⁷.

From the time I presented my views on Papanoutsos at the 8th Greek Conference on New Greek Philosophy (March 1998), I have realised however, that Hume's influence on Papanoutsos is a more significant one and is not limited only to his rejection of religious fanaticism, but permeates Papanoutsos' ideas in Ethics, Science and Aesthetics as well.

It is significant that Papanoutsos discusses the ideas of Hume (1711-1776) in most of his major works on philosophy, and it is worthwhile to see in detail his views.

⁵ See Konstantinos Athanasopoulos, "Piste, gnosi, nomos sto ergo tou E. P. Papanoutsou", in K. Bourdouris, ed., *Neoelleniki Filosofia*, Athens: Ellenika Grammata, 2000, pp. 17-21

⁶ See E. P. Papanoutsos, *Gnosiologia*, 3rd ed., Athens: Ikarus, 1973, pp.99-139 (also translated into English by Professor J. P. Anton and V. Koukis, with the title *The Foundations of Knowledge*, Albany, N.Y.: State University of New York, 1968).

⁷ See Athanasopoulos, 2000, *ibid*, p.21.

4. Papanoutsos and Hume on Ethics, Science and Aesthetics

In his three volume work on Ethics, Papanoutsos observes that “the British” (as he calls them) moral sense philosophers Shaftesbury, Hutcheson and Hume offered a very influential positive account of moral behaviour, which, in many ways, stopped the advance of egoism.⁸ Also in the same work, we see Papanoutsos commenting on the significant influence that the ideas of the British moral sense philosophers had on Kantian ethics.⁹ For Hume in particular, Papanoutsos notes that the great value of the Humean views on ethics lies in Hume’s programme to systematically avoid all dogmatism, and to try to explain the moral phenomena in a manner close to the one employed by physical philosophy. He also discusses with admiration Hume’s own peculiar idea of determinism in moral psychology, which, as Papanoutsos notes, differs from both traditional rationalism and traditional empiricism. For Papanoutsos, Hume went ahead from many other Enlightenment thinkers (including, most importantly and significantly, the great German Enlightenment philosopher Immanuel Kant) in maintaining that it is wrong to believe that the representation of the good in one’s mind is enough to lead him/her in good action. Moral evaluation is not sufficient for moral action: the feeling of approval, or Hume’s notion of sympathy for people in similar circumstances is the determining criterion for moral action. He also finds that in this emphasis on the moral sense and its role on the ethical behaviour, Hume is influenced greatly by his close friend Adam Smith (1733-1790), who, according to Papanoutsos, exercised a significant influence on the work of the modern Greek philosopher and theologian Neofitos Vamvas (1770-1855), and especially on Vamvas’ opposition to moral rationalism, as evidenced in his 1853 work with the title: *Encheiridion Ethikis* (A Manual for Ethics).¹⁰

In his essay on the problem of freedom¹¹, Papanoutsos elaborates more on Hume’s idea of determinism and he discusses in detail the distinction between the freedom of action and freedom of will, for which, according to Papanoutsos, we are indebted mainly to Hume. Discussing specific passages from Hume’s *Inquiry*, Papanoutsos points out that, in Hume’s theory, human will follows the determinism of cause and effect, and the human will obeys in general the human character and motives. But this, according to Papanoutsos, is quite different from the claim that man is not free to act in a way that he sees best, when not in prison or in chains. In general (and if we are not in prison nor in chains), we are free to act as we wish, but our will is determined to proceed in its action in a specific way depending on our character and our motives (and especially the key ethical motive of sympathy, which we mentioned above).¹²

We also find Papanoutsos discussing Hume’s ideas in his work on epistemology (which following the German tradition of epistemology has the title of *Gnosiologia* or in English “Gnosiology”)¹³. In this work, he terms Hume’s epistemology a *post-idealistic realism* and a forerunner of *neutral monism* in contemporary epistemology (and also

⁸ See E. P. Papanoutsos, *Ethike*, Vol.I, 5th ed., Athens-Ioannina: Dodoni, 1995, pp.178-9.

⁹ Papanoutsos 1995, *ibid*, pp.194-5.

¹⁰ Neofitos Vamvas translated into Greek the Bible and was a leader of the pietist movement in Greek Theology (see Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, Chapter Eight (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1984), pp. 119-136.

¹¹ See E. P. Papanoutsos, “The history of the problem of freedom”, in his *Filosofia kai Paideia*, Athens: Ikarus, 1957, pp.13-55.

¹² See *ibid*, p. 22.

¹³ See Papanoutsos 1973, *ibid*, esp. pp.83-4, 131-2, 140, 142.

notes a significant influence on James' theory of pure experience), accepting the interpretation of Butchvarov¹⁴. He finds, following Ramsey¹⁵, that Hume's attempt to explain the formation of sense-perception or of an "I", in the same way that he attempts to explain the formation of the perception of objects of experience, is doomed to failure, since, no matter how much we try to objectify the contents of our perceptive consciousness, we can never consider it, in its totality, as an object.

Finally, Papanoutsos discusses in various places in his works Hume's aesthetics and more particularly Hume's idea that art is a matter of taste and a peculiar sort of pleasure.¹⁶

We shall see however, Papanoutsos' attitudes towards Humean aesthetics in his detailed analysis of the Humean views on tragedy with which we will mainly deal from now on in this paper. This analysis is important because it can give us a glimpse of what Papanoutsos' position was in regard to Humean moral theory as well (since for Papanoutsos morality and aesthetics were dealt with in more or less the same way by Hume).

5. Papanoutsos' critique of Hume's views on tragedy

E. P. Papanoutsos discusses Hume's theory of aesthetics and Hume's interpretation of tragedy in detail in his essay entitled "The paradox of tragedy and its explanation according to David Hume".¹⁷ He translated Hume's essay "Of Tragedy" (first published in Hume's *Four Dissertations*, in 1757) in a volume containing all of Hume's essays, but he thought that the particular essay was far too important not to be discussed in detail in a separate treatise. So Papanoutsos, translating and commenting on Hume, puts forward the paradox of tragedy as being one where the audience of a well-written tragedy feels a great pleasure from seeing and feeling the sorrow, the terror, the agony and other passions of the characters portrayed by the actors. This paradox of tragedy or of feeling pleasure at seeing passions, which, by themselves, are considered as nasty and causing distress is of particular interest for philosophers such as David Hume. David Hume not only placed sympathy in high regard in his *Ethics*, but he also followed a particular perspective in aesthetics, within which this paradox is quite unexplainable. Let us see this aspect of his philosophy in more detail. Hume has a theory about aesthetics which is based on the idea that the aesthetically good is something which is causing pleasure in the audience or at least agrees with the tastes of the audience. This theory however, has a serious problem, when it comes to explain how a situation which usually causes distress, sorrow etc. causes pleasure or at least agrees with the tastes of the audience. Papanoutsos notes exactly this seriousness of Hume's paradox for the taste-theory of aesthetics. Firstly, he provides the two initial solutions to the paradox, one from Lucretious and Hobbes (who maintained that the pleasure coming from tragedy stems from the feeling of security the viewer has that he/she will not suffer the misfortunes of the characters of the play) and the other from Du Bos (who claimed that there is always joy stemming out of a free play of psychological forces in us, even in the cases of violent or sorrowful feelings caused in the soul of the audience). Papanoutsos however, immediately dis-

¹⁴ P. Butchvarov, "The Self and Perceptions; a Study in Humean Philosophy", in *Philosophical Quarterly*, Vol. 39, Issue 35, April 1959, pp.97-115.

¹⁵ I. Ramsey, "The systematic elusiveness of "I""", in *The Philosophical Quarterly*, July 1955, pp.193-205.

¹⁶ See E. P. Papanoutsos, *Filosofika Provlimata*, Athens: Ikarus, 1963, p. 52.

¹⁷ See E. P. Papanoutsos, "The paradox of tragedy and its explanation according to David Hume", in E. P. Papanoutsos, *Filosofia kai Paideia*, Athens: Ikarus, 1957, pp. 307-313.

misses them, following here Hume, as being either too naïve (in the case of Lucretious and Hobbes, since the power of sympathy is neglected and does not allow any distinction between the healthy joy one feels in the face of his fellows' good fortune and the illness one has when he feels joy at someone else's misfortune), or of being examples of the logical fallacy of hasty generalisations (in the case of Du Bos), since the idea that it promotes is of a functional theory of pleasure or "funktionenlust" and thus it mixes together pleasures of different kinds (to feel pleasure while you satisfy vital needs of your body is not the same as to feel pleasure in a previously prepared and modified human condition).

Shortly after Papanoutsos dismisses (following Hume) these two initial solutions to the paradox, he starts the discussion of Hume's own solution noting that the interpretation and solution to the paradox which Hume provides is a *real progress* in the study of the problem. Papanoutsos actually cites the relevant letter of Hume to Adam Smith¹⁸ in which Hume claims that people have considered wrongly as a difficult problem the problem of feeling pleasure out of the tears, sorrow and sympathy of tragedy, since every feeling of sympathy is not pleasurable: if every feeling of sympathy were pleasurable, visiting a hospital would be more fun than visiting a dancing hall. Hume's solution is quite ingenious according to Papanoutsos: he first notes that the feelings which are aroused in the audience out of watching a tragedy are distressful at first, but afterwards due to the very essence of the tragic play they are immediately transformed into a pleasurable experience. According to Papanoutsos, Hume's greatness is found in depicting the very essence of tragedy as being one of an artistic form of mimesis which with its beauty of form creates powerful emotions, and which in turn have the ability to transform the initial emotions, changing their nature "by an infusion of a new feeling": from horror stems forth joy and from pain pleasure. This new Humean idea of "conversion of the passions" according to Papanoutsos is a forerunner of the theory of German Psychological School of *Einfühlung* for which Papanoutsos talks in detail in his major work in Aesthetics *Aesthetike*.¹⁹

Papanoutsos however, finds that the Humean views on tragedy, beyond their indisputable aesthetic value, can acquire a moral and educational character as well. With his elaborate discussion of the Humean views on tragedy, Papanoutsos stresses that there is a significant educational and moral value in the infusion of feeling and conversion of passions. According to Papanoutsos, the Humean interpretation and solution to the paradox of the conversion of passions in tragedy is much more successful than previous accounts mainly because it allows for the spectator to be improved and be educated by such a conversion. The spectator upon viewing a tragedy is acquiring a new state of mind and perception of things which is better than before. Here, comparing Hume's account to that of Hobbes, Du Bos and Adam Smith, Papanoutsos notes that these other accounts regard the spectator as a foolish little child, which is moved and terrified in the beginning but is glad in the end that there is no real object in his/her fear or pain. In Papanoutsos' interpretation, the Humean account is by far better than any other exactly because viewing a tragedy is not like any other social game. The emotions which the educated feel in the performance of a tragedy is quite of a different kind of a feeling from the one usually associated in social interaction. The spectators not only

¹⁸ Taken from *The letters of David Hume*, Oxford: J.Y.T. Greig, Vol.I, p.313.

¹⁹ E. P. Papanoutsos, *Aesthetiki*, Athens: Ikarus, 1976, pp.203-231.

educate themselves through the performance of the tragedy so that the inversion of feelings and conversion of passions occurs much more frequently and much more smoothly in them, but also acquire the necessary education for other much higher forms of art or tragedies of a superior quality.

Papanoutsos however, sees also a problem in the Humean account of tragedy. Papanoutsos and Hume disagree on how exactly the poet of the tragedy actually succeeds in causing this conversion of the passions. According to Papanoutsos, Hume mentions only the skill of the poet of tragedies in achieving the most appropriate form of the story and the performance required by the tragedy, which in turn can facilitate the conversion of passions in the soul of the spectators. Papanoutsos however, thinks that such an explanation is deficient, since for him the major part in such a conversion of passions is played by the content of the tragedy and specifically its ability to present real conflicts, real characters, and finally to provide an important and original message to its spectators, a message which is intrinsically connected to being human, or else with how it is for one to live a human existence. Papanoutsos finds that here the Aristotelean account is better than the Humean. While Aristotle stresses the fact that the tragedy in order to cleanse us from our passions (note here the Aristotelean notion of *katharsis* in Aristotle's *Poetics*) needs to have a superb form, it also needs to elevate the audience in a superior ethical and intellectual level from the one they had before they view and participate in it. Such an enlightenment of the soul of the spectators, according to Papanoutsos, is clearly what is demarcating bad from good tragedies, bad from good art, and not the state of the mind in the creator of the art form. This for Papanoutsos is not only evidenced in tragedies but also in other forms of poetic art such as the hymns of the Orthodox Church.

6. Conclusion

From our account of Papanoutsos' discussion of Hume it is evident that Papanoutsos had an enormous admiration and respect for the work of the great Scottish philosopher David Hume. He did not copy however Hume's ideas, nor did he accept them without a critical and strict examination of their advantages and deficiencies. In this way he remained a true admirer of Hume, but he also remained faithful to his critical way of seeing philosophical theories. In this, some may see a Kantian flavouring of philosophy, I however, would stress the fact that Papanoutsos tried to formulate his own way of seeing things in philosophy disassociating himself from his favoured philosophical theories (Kantian, Humean or other). Papanoutsos is by far more determined to observe and analyse the human condition and existence, than owe allegiance to the giants of philosophy and in this he comes close to both Hume and Kant. His investigations into metaphysics, epistemology, ethics and aesthetics cover a lot of ground and are of a critical and synthetic nature, trying to bring together many different views from the German, French, British and American philosophical traditions. It is however, in Ethics and Aesthetics that we see a serious and strong influence of Hume on Papanoutsos, an influence that should be further examined in the future, since the two non-academics had not only a tremendous influence on the academics of their own countries, but they were of opposite and distinct mentalities towards God: the one accepting religion due to social custom and the other having studied and influenced greatly by orthodox theology (recognising and supporting its significance for the education of young Hellenes in times of general social and political reform).



Lawrence Daka

Jesuit School of Philosophy and Humanities, Harare, Zimbabwe

Amartya Sen's Capability Approach and his Discontent with Ethical and Economic Theories

1. Introduction

The aim of this paper is to articulate Sen's argument that the evaluative framework used by both ethical and economic theories is narrow, inadequate and neglects the diversity of human beings. The paper furnishes us with the circumstances that prompt Sen to search for an appropriate philosophical paradigm for evaluating freedom and well-being. Some of the questions raised by this paper are: what roles do ethical and economic theories play in helping us understand human well-being, flourishing, or development? What is wrong with these theories? Do we have to reject them completely or revise them? How can we justly determine or judge the standard of life? What role does or should philosophy play in economic theory and vice versa? What is the way forward?

In order to develop the theme of this paper and respond to some of these questions, I first briefly expose Sen's analysis of the main arguments of traditional and normative ethical and economic theories. Secondly, I discuss Sen's critique of utilitarianism and utilitarian welfare economics as inadequate approaches for evaluating individual advantage and social arrangements. Thirdly, I assert Sen's reaffirmation of the inseparability of ethics and economics. And finally, I briefly outline Sen's capability theory. The import of this paper is that it attempts at weaving into a unified and more accessible argument one of the great themes of our times that is otherwise submerged into Sen's tapestry of books and articles.

2. The Problematic of Ethics and Economics as Evaluative Disciplines

Sen develops his argument and criticism of traditional and normative ethical and economic theories by identifying what is problematic in both disciplines. In order to critically engage and analyze Sen's discontent with these theories, the concept of "evaluation" should first be put into its proper perspective.

Evaluation is an important technical tool Sen uses to discuss the problems in both traditional ethics and normative economics. He thinks since the distortion of the concept of human beings and a systematic impoverishment of the world are being justified through ethics and economics, therefore, the solution to these problems can only be found in revising the same disciplines. Evaluation is also a concept many scholars in these disciplines use for assessing critiques, justifications, and validity of principles used in moral and economic judgments. Sen appropriates the idea of evaluation to determine the best 'space' or information bases for assessing the quality of life. Thus, Sen's broader project is the search for an informational basis which can better serve as an appropriate space or framework for evaluating individual advantage and social ar-

rangements. An informational base can also be understood as a platform or stage for meaningful dialogue and analysis of what people have reason to value being and doing.

From this point of view evaluations and informational bases are important methods to discern objectivity, truth, and reasonableness of our practical and theoretical moral judgments. They also serve as weights and measures of ethical principles, and help determine included and, especially, excluded information in moral judgments. Therefore, principles that evaluate ethical and economic concepts are key to unraveling the difficulties raised by the search for human freedom, well-being, and meaningful life. They are also conditions for reasoned choice.

Sen argues that it is through the process of evaluation that we can determine not only the informational bases of individual and social advantages, and deprivation among people, but also determine and define freedom, justice and injustice, equality and inequality, and rationality. Such determination is crucial in view of achieving a broader understanding of the human person. Deprivation of objects of value is especially experienced in the distribution of resources, incomes, and opportunities. Deprivation also includes landlessness, starvation, and discrimination on the basis of gender, race, and tribe, and a general lack of basic necessities.

It is important to note here that a more credible evaluation method to be used by economic and ethical theories is not only urgent in developing societies, but also in developed societies where the quality and value of life people lead is sometimes neglected. For example, Sen and Paul Farmer argue that when comparing life expectancies the poor African Americans of the United States of America's great cities like New York, San Francisco, and Washington have a lower life expectancy than most people in poorer China and India.¹

2.1. Ethics as an Evaluation Discipline

In 399 BCE the Greek Philosopher Socrates told the jury in the court of Athens that "the unexamined life is not worthy living." Over the past centuries many thinkers have grappled with this wise expression. Aristotle agrees with Socrates and challenges people to ask themselves how they should live a good life. Aristotle argues that every human being seeks the good, that is, *eudaimonia* – happiness or human flourishing.² In *Nicomachean Ethics* Aristotle distinguishes happiness, which practical wisdom achieves, from pleasure and wealth when he states that "clearly wealth is not the good we are seeking."³ He thinks that the idea of moral inquiry and evaluation is made possible by *phronesis* – that is, prudence or practical wisdom. This quest for the good is not self-centered or individualistic; it is other-oriented. It also focuses on the common good.

Aristotle goes on to argue how the idea of the individual human good is connected with people in community when he elaborates in his *Nicomachean Ethics* that:

For even if the good is the same for a city as for an individual, still the good of the city is apparently a greater and more complete good to acquire and preserve. For, while it is satisfactory to acquire and preserve the good even for an individual, it is finer and more divine to acquire and preserve it for a people and for cities.⁴

¹ See Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York, N.Y.: Alfred A. Knopf, 1999), 23. [Hereafter, DF], and Paul Farmer, *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor* (Berkeley: University of California Press, 2003), xii.

² See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1999), I. 1. 1094a and I. 7.

³ *Ibid.*, I. 5 1096a; See also *Ibid.*, X. 3, 1173b, and Sen, DF, 289.

⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I. 2, 1094b.

Therefore, the appeal to reasonably examine one's life and pursue happiness as the good human beings seek is founded on altruism.

The question of the good and happiness in ethics have gone through major developments over the centuries. Scholars in different disciplines have developed and defended their moral theories on the basis of what Aristotle, among others, wrote. Two ethical theories that have dominated the field of ethics and served economics are utilitarianism and Kant's deontological ethics. But in the context of this research, I focus on Sen's analysis of utilitarianism as a problematic ethical theory.

2.1.1. Utilitarianism as an Evaluation Ethical Theory

Utilitarianism is one of the important branches of normative ethics. It assesses human well-being by determining the value of utility in the consequences of actions. Sen argues that the meaning attributed to utility by thinkers in ethical discipline has varied from 'whatever it is we wish to value' to a 'shorthand' for well-being.⁵ For instance, in classical utilitarianism utility is taken to be the measure of a person's happiness or pleasure whereas in standard welfarism utility is maximized as the sum total of preferences, desires, or goals in the psychic or mental states of affairs.⁶

Jeremy Bentham who is attributed the title of founder of this ethical theory defines utilitarianism as:

The principle which approves or disapproves of every action whatsoever according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness or the party whose interest is in question.⁷

Some utilitarian scholars expand Bentham's definition to mean the maximization of pleasure and avoidance of pain. Because it is action-centered, utilitarianism becomes the ultimate ethical method for the evaluation of action, human happiness, institutions, and customs.

This argument is also endorsed by Giovanni Costigan when he remarks that: "Utility was the criterion by which all customs, laws, and institutions were to be judged by the degree to which they ministered to human happiness or reduced human pain."⁸ Furthermore, utilitarianism is considered as the normative ethics which is both pleasure-based as well as desire-based as evidenced by its focus on pleasure, desire, happiness, and self-interest. This theory has been further developed into different directions in different schools led by John Stuart Mill and Henry Sidgwick, among others.

In order to understand why Sen is rejecting both utilitarianism and utilitarian welfare economics, a further brief analysis of different types of utilitarian schools is important. In contemporary debate about utilitarianism, based on the method and type of utility being sought, there are three main types and several sub-divisions of utilitarianism.

The first type is rule utilitarianism which assesses the moral rightness of a rule by evaluating consequences of observing such a rule. It is also called indirect utilitarianism because rules are selected for determining particular actions. Its sub-divisions include rule consequentialism and welfarism. Actions in these two sub-divisions, be they in view of general consequences or welfare, are guided by the rule that should be observed.

The second type is act utilitarianism which evaluates the moral rightness of an ac-

⁵ See Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (Malden, Mass.: Blackwell Publishers, (1987) 1999), 40, footnote 13. [Hereafter, OEE].

⁶ See Sen, *DF*, 58. Note that, normative utilitarianism is also referred to as standard utilitarianism.

⁷ Jeremy Bentham, "Principles of Morals and Legislation," in *Great Political Thinkers: Plato to the Present*, 5th ed. W. Ebenstein and A.O. Ebenstein (Fort Worth, TX: Harcourt College Publishers, 2000), 603.

⁸ G. Costigan, *Makers of Modern England: The force of Individual Genius in History* (New York: The Macmillan Company, 1967), 8.

tion from the consequences of carrying out that action. It is more particular than rule utilitarianism – hence it is also called direct utilitarianism. Act utilitarianism subdivides into act consequentialism and outcome utilitarianism. Sen refers to act consequentialism as “perhaps the simplest case of consequentialism.”⁹ He argues that outcome utilitarianism “provides a way of assessing alternative ‘histories’ of what can happen.”¹⁰ Sen thinks consequentialism as a sub-division of utilitarianism evaluates goodness and wrongness of actions in consequent states of affairs and has been regarded as the ultimate basis for the evaluation of human advantages and arrangements in society. Sen argues that welfarism is concerned with the analysis of these consequences assessed in the states of affairs.

The third type of utilitarianism is motive utilitarianism. As the adjective suggests, the rightness or wrongness of an action is determined by its motive. This type is, in Sen's analysis, the less developed branch of utilitarianism in comparison with the first two. And because of the instability of motives in evaluation this type is not analyzed in depth in this paper.

Sen's analysis focuses on act utilitarianism and its two sub-divisions, namely, act consequentialism and outcome utilitarianism. He narrows his focus further to analyze outcome utilitarianism instead of act consequentialism.

Outcome utilitarianism, which concerns itself with judging states of affairs, is further subdivided into sum-ranking and welfarism. In numerous writings, Sen discusses utilitarianism in these two dimensions. On one hand Sen reflects on utilitarianism as a theory rejected by rights-based theorists like Emmanuel Kant and John Rawls, and upheld by Robert Nozick, among others. On the other hand he discusses this theory as a moral vehicle for economics. Much of his discussion is based on this latter dimension. In this way utilitarianism is considered by Sen and his critics as both a theory and servant for economics.

Sum-ranking as a sub-division of outcome utilitarianism holds that “One collection of individual utilities is at least as good as another if and only if it is at least as large a sum total.”¹¹ Sum-ranking is concerned with the problems of inequality in the distribution of utilities and by so doing opposes egalitarian values such as those John Rawls calls for. Sen argues that “Sum-ranking asserts that the appropriate way of combining personal utilities to assess goodness is by addition.”¹² He thinks that utilitarians worry about the equality of utilities but not of persons or other values.¹³

Welfarism is another important subdivision of outcome utilitarianism that has had widespread appeal in both ethics and economics. This branch of utilitarianism has tended to accommodate the ethical consideration for distribution, but as we shall see below, it is a different kind of distribution. Sen argues that as a result of self-interested behavior, welfarism within the subdivision of outcome utilitarianism as portrayed in rule utilitarianism, leads to three goals: self-centered welfare, self-welfare goals, and self-goal choice.¹⁴ He goes on to explain that “welfarism and sum-ranking together are exactly

⁹ A. Sen, “Utilitarianism and Welfarism,” *The Journal of Philosophy* 76/9 (1979): 466. (Henceafter, UW).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 468.

¹² *Ibid.*, 487.

¹³ See also J. Griffin, *Well-being: its meaning, measurement, and moral importance* (New York: Oxford University Press, 1986), 168.

¹⁴ See Sen, *OEE*, 80. For a detailed explanation of welfarism, refer to the section above on economics and welfare.

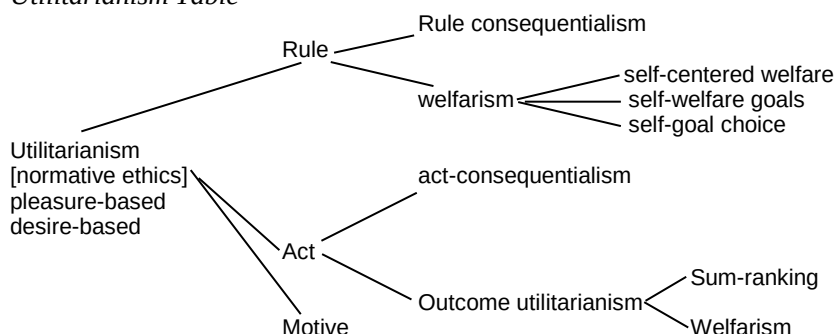
equivalent to outcome utilitarianism.”¹⁵ However, Sen also sees a problem in the relationship between consequentialism and welfarism.

Sen distinguishes welfarism from consequentialism and argues that the latter is an information-basis restriction “on the problem of ordering actions”¹⁶ whereas the former aims at “ranking social states.”¹⁷ Both are connected in the sense that they are asserted by utilitarianism. He goes on to explain this relationship saying: “utilitarianism asserts both and is thus both welfaristic and consequentialist, and thus in that moral approach the two characteristics are combined.”¹⁸

In view of utilitarianism’s method and goals we end up with desire-based, goal-based, and rights-based theorists discussing the three main components of utilitarianism as consequentialism, welfarism, and sum-ranking.¹⁹ Although closely related, these three concepts are understood and used differently by both ethics and economics in view of the utility outcome being sought after. They all evaluate utility in the particular states of affairs. From this premise it follows that any non-utility value is inadmissible for evaluation and every human being and value is reduced to utility.

Therefore, the relationship between the different types of utilitarianism can be summed up as follows. Any utilitarian moral structure implies outcome utilitarianism. Outcome utilitarianism implies welfarism and this latter implies Pareto optimality discussed in more detail further in this paper. This means that rejection of one kind of utilitarianism affects all other types of utilitarianism.²⁰ The relationship between the different types and divisions of utilitarianism can be summed up in the table below.

*Utilitarianism Table*²¹



This brief analysis of utilitarianism gives us an indication of its weakness in evaluating individual and social arrangements and advantages. The first is that in holding that utility is the ultimate value, utilitarianism is claiming that individuals are naturally self-interested and that this behavior guides whatever goal they pursue in their lives. Secondly, utilitarianism in its different forms claims sufficiency because it claims to be a complete science that needs nothing outside its framework. This view has immensely

¹⁵ Sen, *UW*, 468.

¹⁶ A. Sen, “Informational analysis of moral principles,” in *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*, ed. Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 129.

¹⁷ *Ibid.*, 128.

¹⁸ *Ibid.*, 129.

¹⁹ See Sen, *OEE*, 39., and Sabina Alkire, *Valuing freedoms : Sen's capability approach and poverty reduction* (New York: Oxford University Press, 2002), 90.

²⁰ See Sen, *UW*, 489.

²¹ See *Ibid.*, 466-489.

contributed to ethics' claim of being separate and independent from other sciences such as economics. Giuseppe Gaburro and Giancarlo Cressotti confirm that in orthodox economic theory there is indeed claim for a "clear division between ethics and economics."²² Thirdly, utilitarianism claims that *only* utility in the mental or psychic states of affairs is sufficient to evaluate people's quality of life. Finally, utilitarianism exerts a kind of liberalism in which individual rational behavior is evaluated by the achievement of individual advantage—or–self-interestedness.

2.2. The Inadequacy of Utilitarian Ethics as an Evaluation Discipline

In his search for a sound ethics on which to base evaluations of individual and social judgments and advantages, Sen argues that utilitarianism as an approach to justice does not solve the problem of the social good. He argues that: "It seems fairly clear that fundamentally utilitarianism is very far from an egalitarian approach."²³ He goes further to elaborate that: "As a framework of judging inequality, utilitarianism is indeed a non-starter."²⁴ He also thinks utilitarianism is inadequate because it, "is much too hooked on the welfare sum to be concerned with the problem of distribution, and it is ... capable of producing strongly anti-egalitarian results."²⁵ Therefore, the ethical theory of utilitarianism as it stands today is neither the answer to the search for human well-being and flourishing nor an expression for social equality and human dignity.

Further, welfarism as a component of utilitarianism imposes informational constraints which "restrict the scope of moral discrimination of outcomes very severely indeed."²⁶ Sen opposes welfarism because of its insistence on utility information alone – an action that leads to the rejection of non-utility information. The gist of Sen's argument is that we need more information beyond utility information in order to make an informed and sound moral judgment about well-being and human flourishing and valued quality of life.

Sen is not alone in this framework of thought. David Crocker argues that the welfare approach "overemphasizes goods and neglects people."²⁷ The same argument is also shared by the communitarian Charles Taylor who argues that welfarism must be rejected both as a philosophy as well as a doctrine about the nature of the good. Taylor sums up his welfarist critique saying:

As a philosophical doctrine, welfarism is acting as a screen, which prevents us from seeing our actual moral predicament and from identifying the real alternatives. It pretends to neutrality it doesn't really enjoy. The result is that it distorts its opponent and, perhaps even more fatefully, hides from itself the rich moral outlook that motivates it. To set it aside is more than a demand of intellectual rigor. It is also a requirement of political and moral lucidity.²⁸

According to both Sen and Taylor, utilitarianism does not, as a moral theory, constitute a credible and relevant platform for evaluating individual advantage and social arrangements. Thus, Sen's problem with utilitarianism is not only based on its conse-

²² G. Gaburro, *Ethics and economics: Catholic thinkers in the 20th century* (Heidelberg: Physica-Verlag, 1997), 101.

²³ A. Sen, *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 18. [Hereafter, OEI].

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 23.

²⁶ Sen, *UW*, 478.

²⁷ David A. Crocker, "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic," *Political Theory* 20/4 (1992) : 599.

²⁸ Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 145.

quential nature, but also on the bases of welfarism and sum-ranking which, as discussed above, limit information to be analyzed to a set of utilities in that state. The end result is that because of the information it excludes, utilitarianism “is profoundly unconcerned with inequality”²⁹

Another link between welfarism and utilitarianism that creates a problem—and the reason why the two must be revised—is that “the sum of the individual utilities is taken as the measure of social welfare and alternative social states are ordered in terms of the value of the sum of individual utilities.”³⁰ The rejection to this view is based on the argument that human beings are more than utilities. This is one of the reasons why utilitarianism must be rejected because it ignores the integral nature of human beings. Sen goes on to stress that focusing on mental states such as measuring utilities in the states of affairs does not address the needs of the poor, and even the rich of society.

In his argument against unjust conception of disadvantaged persons Sen explicitly points out that:

The utility calculus can be deeply unfair to those who are persistently deprived: for example, the usual underdogs in stratified societies, perennially oppressed minorities in intolerant communities, traditionally precarious sharecroppers living in a world of uncertainty, routinely overworked sweatshop employees in exploitative economic arrangements, hopelessly subdued housewives in severely sexist culture. ... The mental metric of pleasure or desire is just too malleable to be a firm guide to deprivation and disadvantage.³¹

Sen thinks there is need for considering not only the concrete needs of the person, but also the necessary information that can help us understand her deprivation and disadvantages. Sen alleges that we miss the reality of a person if we assess her well-being “exclusively in the metric of happiness or desire-fulfillment.”³² He goes on to justify his reasoning that such an evaluation is a limitation because happiness and fulfillment of desire, that is, utility, do “not adequately represent well-being.”³³ Hence, mental metric measurement of pleasure, or happiness, or desires leaves out the important information to evaluate how a person is and doing.

Utilitarianism, like welfare economics, also poses a problem in that it is not possible to have a reliable assessment or measurement of mental states of affairs so that we are able to make judgments on the well-being of the human-beings concerned by that state. Sen challenges utilitarianism that if it is concerned with the well-being of the person, then it should go beyond “looking only at some abstract and alienated characteristics of states of affairs.”³⁴

Sen underlines the fact that focusing only on states of affairs overlooks many important values people have. He thinks that not only does the information that is factored prove the inadequacy of the values that are considered; it can also lead us to what is in fact overlooked. This is another way of saying that in every evaluation, we analyze—cognitively or not, what is included and excluded.

Emphasizing the integral conception of the human being overlooked by utilitarianism, Sen writes:

Indeed, it is not quite correct to say that utilitarianism judges choices in terms of their effects on human beings, since it in fact judges them by the effects exclusively on one limited

²⁹ Sen, *OEI*, 110.

³⁰ *Ibid.*, 15.

³¹ Sen, *DF*, 62–63.

³² Sen, *OEE*, 45.

³³ *Ibid.*, 47.

³⁴ See Sen, *DF*, 61.

aspect of human beings, to wit, their utilities – just their pleasure and pains and over-all desires.³⁵

Also overlooked by utilitarianism is an evaluation of the differences between people on the basis of culture, religion, race, gender, and rationality, among others. While not openly confessing the homogeneous nature of utilities, utilitarians overlook the heterogeneous nature of utilities human beings are daily dealing with. As communities in cities become more diverse, and borders seem to fade away through globalization, it is important to take seriously people's differences and the way they respond to different utilities and many aspects of life. Sen is thinking of all these concerns when he says utilitarianism's general limitation is that of "overlooking of everything other than total utility."³⁶ An analysis of what is overlooked leads us to the same conclusion that the information for judging states of affairs that utilities give is inadequate.

To sum up this section on utilitarianism and its discontents I would like to highlight at least three main reasons why Sen thinks utilitarianism is a limited and an inadequate theory. The first is that it is indifferent to the distribution of happiness, and ignores inequality problems. Utilitarianism does not clarify what and whether or not there is anything we owe to each other. The second reason is that utilitarianism does not take adequate note of rights, freedoms and many other non-utility concerns people have. This means that utilitarianism sheds no light on the move from focusing on an individual's utilities to those of others. The third reason is that utilitarianism's view of individual well-being can easily be swayed by adaptation and mental conditioning attitudes.³⁷ This third limitation goes a long way to affect the understanding of the well-being and deprivation of the less privileged members of society. Adding to these problems, Peter Brown argues that not only is utilitarianism concerned with utility; there is also more confusion today as some contemporary economists drop utility in favor of preferences and tastes.³⁸ Brown goes further to regret that utilitarianism does not consider preferences and tastes of non-human beings.

2.3. Economics as an Evaluation Discipline

Since, for a long time, the ethical theory of utilitarianism has been the vehicle for economics, especially welfare economics, it is important to analyze what economics has done in its evaluation of human advantage and social arrangements. This analysis enables us to understand with what and why Sen has serious reservations about utilitarian welfare economics.

As is the case with ethics, there are different schools of thought in traditional economic theory—and classical economics dominates them all. Classical economics has been concerned with the maximization of utility and equality of opportunities. In addition to this concern, traditional economics has declared itself non-ethical and regarded human beings as self-interested. In economic theory self-interestedness as a result of rational behavior is deemed a good thing. Peter Brown argues, for example, that in classical economics the self seeks to maximize utility and opportunity while in neo-classical economics "all behaviour can be explained in terms of self-interest."³⁹ This means that

³⁵ Amartya Sen, *Resources, Values and Development* (Oxford: Blackwell, 1984), 308. (Hereafter RVD).

³⁶ *Ibid.*

³⁷ See Sen, *DF*, 62, 57; and Sen, *RVD*, 281.

³⁸ See P. Brown, *Ethics, Economics and International Relations: Transparent Sovereignty in the Commonwealth of Life* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 68-69.

³⁹ *Ibid.*, 15.

in different schools of economic theory there has been a deliberate and systematic broadening of the concept of utility to assert that human behavior is naturally self-interested. Today, mainstream economists are influenced by traditional economic theory when they emphasize measuring the quality of life in terms of numbers derived from commanding incomes, commodities, and resources of individuals and nations. These numbers have led to calculations of Gross Domestic Product (GDP) per capita and Poverty Datum Lines (PDL), among others, being adopted as determinants of human flourishing. One of the crucial and worrying consequences of this method of assessment is that the focus is not on human beings but on utility and the economic activity is represented by indices. By reducing economic assessment to numbers, human beings are in effect reduced to numbers as well.

Therefore, Sen's critique of the impact of economics on freedom and well-being of people is partly rooted in what he thinks to be a narrow view of economics. He also explains this weakness by evaluating efficiency as one of the key terms in economics. He distinguishes between two main definitions of efficiency. The first is technical efficiency which requires "that no more of any output can be produced without producing less of some other output."⁴⁰ The second definition of economic efficiency is "identified with 'Pareto Optimality' which requires that (the best economic state is one in which) no one can be made better off without making someone else worse off."⁴¹ Pareto Optimality, also called Pareto efficiency, is named after an Italian economist Vilfredo Pareto (1848-1923). But Sen goes on to argue that efficiency is connected with the concept of rationality which economists interpret as internal consistency of choice and maximization of self-interest. These economists argue that anything outside this framework is, therefore, irrational and hence should be rejected. This is one of the reasons why ethically-related values are rejected by mainstream economics.⁴² Sen defends this position by stressing the argument that in modern and standard economic analysis the distinction that concerns us the most is that between mainstream and welfare economics.

Mainstream economists thrive by viewing reality through the lens of the market. Everything in their world view is interpreted in light of scarce resources which must be maximized. Their fundamental goal is to make profit from these scarce resources. They maintain that economics, which focuses on commodities, is not primarily about the *distribution* of resources, yet there is no doubt that distribution of resources immensely impacts on economic theory. Sen argues that these economists have tended to use Adam Smith to deny moral claims in their science. They frequently quote the text of Smith who, in *Wealth of Nations*, writes:

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.⁴³

In this way mainstream economic theorists claim they are justified in their pursuit of self-interest. Mainstream economists also justify self-interested behavior in markets by basing their arguments on Smith's concept of the invisible hand that suggests an individual can promote public interest by leading her self-interested life without coercion.⁴⁴

⁴⁰ Sen, *OEE*, 21., footnote No. 20.

⁴¹ *Ibid.* The Pareto Optimality Principle is explained in more detail below.

⁴² See Sen, *OEE*, 12.

⁴³ Adam Smith, *Wealth of Nations* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1991), 20. See also Sen, *OEE*, 24.

⁴⁴ See N. G. Mankiw, *Principles of Economics*, 3d ed. (Fort Worth: Thomson Southwestern, 2004), 10.

In this way contemporary mainstream economic theory views itself as a complete discipline in which every one should fit.⁴⁵

Similarly, welfare economics as a branch of both utilitarianism and economics upholds the argument that "the only things of intrinsic value for ethical calculation and evaluation of states of affairs are individual utilities."⁴⁶ Therefore, welfarism excludes all other human values and considers only utilities. This exclusion denies us access to any further information we might need about the individual in order to make an informed judgment about her quality of life, especially freedom and well-being. The implication of this reasoning is that when we rely only on welfare economics for our assessment of well-being we cannot make an informed evaluation of the standard of living, justice, equality, and inequality.

The problem here is that it is through these criteria of inclusion and exclusion of information about people and things necessary for calculation and evaluation of human advantage and social situation that welfarism maintains that it achieves its goal which is the well-being of people. Proponents of economic welfare go on to argue that "The judgment of the relative goodness of alternative states of affairs must be based exclusively on, and taken as an increasing function of, the respective collections of individual utilities in these states."⁴⁷ In this way welfarism holds that any assessment of human existence has to take this form.

Charles Taylor also joins the debate and distinguishes three assumptions in Sen's definition of welfarism: consequentialism which stresses valuing judgments in terms of outcomes of the states of affairs, utilitarianism which holds that what must be evaluated is utility understood as happiness or satisfaction, and atomism which means that "the utilities to be weighed in states of affairs are those of individuals."⁴⁸ This distinction Taylor makes corresponds to the one Sen makes about ethics. The problem Sen has with such a definition of utilitarianism is the emphasis on utility and the psychic or mental 'state of affairs.'

Welfarism is also a problematic theory because it maintains that its method of evaluating the quality of life in terms of states of affairs is unconditionally adequate for economic theory. What proponents of welfarism do not seem to see or care about is that their method rules out excluded and non-utility information which, as I discussed above, is very important in assessing human well-being. Adding his voice to this important debate David Crocker argues that utilitarianism facilitates the welfare approach by over-emphasizing people's mental states to the neglect of other important aspects of people's well-being.⁴⁹ From this analysis of welfarism Sen concludes that "welfarism is an informational restriction on the problem of ordering states."⁵⁰ But, as is probably obvious

⁴⁵ See Brown, *Ethics, Economics and International Relations*, 61-2.

⁴⁶ Sen, *OEE*, 40.

⁴⁷ Sen, *UW*, 468. See also *Ibid.*, 478, 479, and 487.

⁴⁸ Taylor, *Philosophical Arguments*, 127-128. Note also that Sen makes a distinction close to this one when discussing utilitarianism. He argues that utilitarianism has three components which are consequentialism, the second one is welfarism, and the third one is sum-ranking. All these which fulfill the classic utilitarian formula of "judging every choice by the sum total utilities generated through that choice." Sen, *DF*, 58-60. The dynamics between utilitarianism and welfarism and how they relate is the subject of a detailed discussion below. The difference between utilitarianism and welfarism is that in the former there are three components, which are consequentialism, welfarism, and sum-ranking. In the latter there are equally three components, that is, consequentialism, welfarism, and sum-ranking.

⁴⁹ See Crocker, "Functioning and Capability," 599.

⁵⁰ Sen, "Informational analysis of moral principles," 128.

from the above discussion, welfare economics and utilitarianism are so intrinsically linked that it is not possible to explain one without the other.

Sen also argues that mainstream economists are in general guided by the principle of Pareto Optimality to justify their opposition to policy based on moral and distribution arguments.⁵¹ Pareto optimality as the cornerstone of welfare economics does not suggest that since no further improvement is possible, therefore, no further changes are possible. It suggests the best state and presupposes the continuation of changes that disadvantage others. In matter of distribution of resources, welfare economists avoid concern for the other person in society because Pareto optimality suggests that it is acceptable to accumulate wealth simply because someone will be made worse off by my becoming better off anyway. In this way the proponents of the Pareto optimality conduct their business as if the other person or harm thereof is unavoidable. Sen is concerned that the Pareto principle claims to be social-oriented because social decisions are a reflection of “unanimous individual preference rankings.”⁵² This is, obviously, a difficult position to accept given the fact that economists in general tend to ignore the social sphere and its many problems. But a further analysis reveals that the reference to the social here is with regard to institutions, not human beings.

In brief, then, an analysis of economic theory’s claim of achieving human well-being leaves us with several problems as did utilitarianism. Some of these difficulties include the following. First, in economic theory the evaluation of individual advantage and social development is reduced to GDP per capita that says little about the reality in which people live. Second, people are wrongly viewed as self-interested and in pursuit of self-interested behavior only. Third, people are also viewed as individualistic. Fourth, non-utility information is inadmissible in evaluations since only utility information is of interest to welfare economic theory. Fifth, incomes, resources, and commodities are regarded as important *ends* not as means.⁵³ Sixth, economists also, albeit implicitly, confess no concern for human dignity. Seventh, mainstream economists argue that economics as developed by Adam Smith is complete, independent, and separate from ethics. In this way utilitarianism is appropriated in economic theory in order to reject the critique that economics is not ignorant of ethical values. But as discussed above, this appropriation is presented in such a way that it satisfies or conforms to the design of mainstream economics. The implication for these claims for autonomy is a huge separation between ethical and economic theories. In light of the above argument, what then is the problem with these economic theory’s claims and positions?

2.4. The Inadequacy of Welfare Economics as an Evaluation Discipline

Sen critically evaluates welfarism in economics and concludes that it misinterprets human reality especially the social good, individual advantage, and well-being. Instead of revealing real issues or difficulties affecting individuals and society it evaluates inequality by focusing on the wrong space of incomes and social welfare. The former is the position held by utilitarianism and the latter by standard economic welfarism.

Sen argues that these two sciences have had problems in their assessment of advantage because of “(1) the inefficiency of income inequality in generating aggregate

⁵¹ See Sen, *OEE*, 31., and Sen, *OEI*, 7.

⁵² Amartya Sen, *Rationality and Freedom* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002), 381.

⁵³ Note that these are also the consequences in ethics. This proves that utilitarianism is very central in economics and that this ethical theory should be improved on.

utility (...) and, (2) the inequity of income inequality leading to unequal utilities”⁵⁴ By this argument Sen means that first, ranking utility measurement is not an efficient way to achieve a clear picture of income inequality among individuals. Secondly, he is arguing that income inequality as a measure of utilities does not guarantee equality such that the resulting utilities are equally reflected among people being evaluated.

Sen insists that welfarism is in fact wrong for holding that only individual utilities must be valued and that non-utility values be rejected.⁵⁵ Through this assumption welfarism ignores the integral and a robust agency aspect of the person. Sen thinks there is more to a person than utility. He makes this argument to show that welfarism cannot stand as it is at the moment. This view is also shared by Charles Taylor when he writes: “Sen deals a solid blow to welfarism by showing the fragility of its utilitarian assumption.”⁵⁶ Therefore, Taylor agrees that economic theory must be challenged to end its threat to dominate other sciences.

Sen goes on to regret the fact that traditional welfare economics is guided by constraining information relevant to welfare. He thinks that because of this constraint such an economic theory cannot entertain non-welfarist information. Consequently, economic theory, as presently structured, cannot accommodate values of liberty, justice, equality, and diversity among people. This means in our more pluralistic and multicultural society welfare economic theory risks becoming irrelevant. Sen emphasizes that: “A welfarist principle will have no direct use for the non-welfare information that is available, despite their relevance to these values.”⁵⁷

Sen opts to search for a principle that would allow information that does justice to the diverse needs of people and differences among them because he finds welfarism restricting relevant information. Suggesting that there is more information out there than what economic welfarism would like to admit, Sen insists that even in sum-ranking “A non-welfaristic principle may demand more information before proceeding to rank x and y .”⁵⁸ He suggests that a solution to this weakness of utilitarian welfarism is an approach that considers the extent of freedoms more than needs and incomes – an approach he would later call the capability approach.

Sen also criticizes welfare economics for adopting the concept of Pareto Optimality as a way of avoiding distributional judgments. He thinks that this concept works to protect the already affluent rather than the poor. For him, Pareto Optimality suggests that it is fine not to be concerned with the poor because one cannot try to make them better without at the same time cutting into the resources of rich people.⁵⁹ Pareto Optimality is for this and other reasons criticized for being insensitive to the situation of others. It is adopted by welfarists to justify why we should let the markets decide and not care about distribution and inequality issues. Sen regrets that, “The almost single-minded concern of modern welfare economics with Pareto optimality does not make that engaging branch of study particularly suitable for investigating problems of inequality.”⁶⁰ Weaknesses of the Pareto optimality are also discussed in many contemporary debates about the search for appropriate evaluation criteria.

⁵⁴ Sen, *OEI*, 116.

⁵⁵ See Sen, *OEE*, 74.

⁵⁶ Taylor, *Philosophical Arguments*, 128.

⁵⁷ Sen, “Informational Analysis of Moral Principles,” 128.

⁵⁸ *Ibid.*, 129.

⁵⁹ See Sen, *OEI*, 7.

⁶⁰ *Ibid.*

Furthermore, Sen decries normative economic theory's reliance on numbers such as calculations of the GDP per capita income. He argues that relying on these methods should be taken as a good start but not as an end because indices do not give us a clear picture of the distribution of wealth and consequent advantages. For instance, in the US the GDP per capita of \$42,000.00 tells us nothing about the situation of some of the poor in cities such as Boston's Roxbury, New Jersey's Camden, or Worcester's poorest neighborhood. And even more disturbing and inaccurate is that a higher percentage of the income used to factor these GDP per capita figures is derived from the incomes of billionaires such as Bill Gates, George Soros, Oprah Winfrey, and Donald Trump, among others. Therefore, reliance on per capita income as an evaluation method falls far too short of helping people to understand deprivations in their diverse ways. The economic calculus of per capita as an evaluation method does not also assure people enough freedom to choose a way of life they have reason to value. It views commodities as ends not as means. I contend with Sen that normative and traditional economic theory must cease, therefore, to be a science that enhances absolute or relative opulence such as commodity bundles, real income and wealth. This theory is, according to Sen, responsible for making "assumptions of self-interested behaviour."⁶¹

Because of the reality of diversity among people, it is also important to make a distinction between variations in real incomes and advantages people have. Here Sen draws our attention to the fact that people differ in personal heterogeneities such as income needed according to age, illness, gender and disability. People also have environmental diversities which include needs according to climatic circumstances and presence of infectious diseases in a region. Furthermore, people experience variations in social climates such as how social conditions influence the quality of life and the presence or absence of violence. People also have differences in relational perspectives which take into account customs and traditions of different communities.⁶²

Sen further demonstrates that the evaluation of advantage based on income is an inadequate solution because, "income is only one factor among many that influence the real opportunities people enjoy."⁶³ Sen is right because in industrialized economies like the US income considered is primarily from salaries. This means that a non-salaried person's welfare is excluded from the basic calculation. This argument is based on the differences people have between them. Sen goes on to elaborate these income and diversity concerns by writing:

The real opportunities that different persons enjoy are very substantially influenced by variations of individual circumstances (e.g., age, disability, proneness to illness, special talents, gender, maternity) and also by disparities in the natural and the social environment.⁶⁴

He goes on to explain that the diversity argument leads to the conclusion that: "Real incomes can, thus, be rather poor indicators of important components of well-being and quality of life that people have reason to value."⁶⁵ Sen here underlines the argument that the income factor should be rejected because it is one factor among many influencing people's opportunities.⁶⁶

Another problem Sen decries with economic theory is that it characterizes human

⁶¹ Sen, *OEE*, ix.

⁶² See Sen, *DF*, 70-71.

⁶³ Sen, *OEI*, 195.

⁶⁴ Sen, *OEE*, 195.

⁶⁵ Sen, *DF*, 80.

⁶⁶ See Sen, *OEE*, 195.

behavior in narrow terms leading to a thin concept of the social good. He argues that, first, "economics is supposed to be concerned with real people"⁶⁷ and second, that a contrast should be made between "the self-consciously 'non-ethical' character of modern economics and the historical evolution of modern economics largely seen as an offshoot of ethics."⁶⁸ What Sen is trying to do here appeals to the fundamental ethical question that Socrates puts forward: "How should one live?" This question affects both economics and ethics. Sen thinks deep questions raised by an ethics-related view of motivation and social achievements must find an important place in modern economics.

It is also important to note here that Sen's critique of economics and ethics is shared by several thinkers spanning several disciplines. Ben Fine accuses economics for colonizing the other social sciences as never was the case before.⁶⁹ After a study of Sen and his critiques Fine gives six reasons why economics is a weak and inadequate science. First, he thinks economics has not acted upon the invalid rigid distinction between economics and ethics. Secondly, he argues that the economic methodology is weak because it does not allow itself to self-interrogate. Third, Fine argues that economics has neglected its own history which would otherwise prove its foundational connection to ethics. Fourth, by isolating itself from other social sciences, economics has not been able to recognize its contribution to those sciences. Fifthly, Fine embraces Sen's argument when he writes: "mainstream economics has always been and is now almost absolutely intolerant of heterodox alternatives from which ethical differences might be teased out."⁷⁰ The sixth and final critique Fine makes why economic theory is weak and inadequate is that economics is weak in self-evaluating its impact on the people.

The quest being made here for mutual and meaningful dialogue between economics and ethics in view of achieving justice, and greater respect for human life and human dignity, is also one of the major concerns of Catholic Social Teaching in general and in particular the Pastoral letter *Economic Justice For All* by the US Catholic Bishops.⁷¹ In this powerful Pastoral letter economics is challenged to go beyond measuring economic well-being by what is produced to how the dignity of the human person is affected.⁷² Of special concern is the welfare of the less privileged members of society.

Therefore, in Sen's view a "utility-based narrow vision of traditional welfare economics is fundamentally inadequate as a basis for evaluating action and policy in gen-

⁶⁷ *Ibid.*, 1.

⁶⁸ *Ibid.*, 2.

⁶⁹ Ben Fine, "Economics and Ethics: Amartya Sen as Starting Point," *International Development Ethics Association* (12/7/2002) Available Online <http://www.development-ethics.org/document.asp?cid=5007&sid=5002&did=1095> [Downloaded on December 2, 2002], 3.

⁷⁰ *Ibid.*, 1.

⁷¹ See National Conference of Catholic Bishops. *Tenth Anniversary Edition of Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. economy*. (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 2000), 12.

⁷² See *Ibid.* In a statement included in the Pastoral Letter on the occasion of its tenth anniversary entitled "A Catholic Framework for Economic Life", the Bishops beautifully summarize their message to their faithful in ten powerful principles. The bishops add their evaluation of what has gone on over the decade and reveal huge gaps growing between the rich and poor, at least in the United States alone. They write, for instance, about 4 million people becoming poor over the decade (1986-1996) at a time when the economy was reported to be improving. (vi, 7). However, while the goals of what the Bishops are saying and what I am looking for have an overlapping consensus, the methodologies are different. The Pastoral letter is guided by Sacred Scripture and the search for the common good. I am concerned, primarily with how to evaluate the principles that are being used, in particular that of Amartya Sen in view of suggesting a more efficient one capable of articulating the reality of our common integral humanity. I will discuss some aspects of this letter in the fourth chapter.

eral, and development and structural change in particular.”⁷³ He also accuses utilitarianism of not being concerned with the removal of injustices in society such as “starvation, poverty, inequity, exploitation, illiteracy, and other deprivations.”⁷⁴ He regrets that utilitarianism sees these needs as unimportant and only values those that constitute a utility gain.

In light of the above reasoning Sen claims that by distancing itself from ethical considerations economics has impoverished itself. As a first step to finding the solution to this litany of problems created by ethical and economic theories, and in response to some of the critiques in this thought framework, Sen proposes to bring together economic and ethical theories when he writes: “Economics, as it has emerged, can be made more productive by paying greater and more explicit attention to the ethical considerations that shape human behavior and judgment.”⁷⁵ This discussion moves us further to consider the possibility of the unity of ethical and economic theories.

2.5. The Unity of Ethics and Economics

The main thesis of Sen’s critique of the dynamics between ethical and economic theories is that: “a closer contact between ethics and economics can be beneficial not only to economics but even to ethics.”⁷⁶ Sen goes on to elaborate his argument against the separation thesis that he thinks is hurting the concept of the person. He rightly thinks that both economics and ethics need each other in order to achieve a better picture of the person as the subject of both their discourses. Sen asserts that “the richness of ethical considerations in welfare-economics evaluation has a *direct bearing* on personal behaviour.”⁷⁷ It is from this conviction that Sen critiques both mainstream economic and ethical theories and rejects the dominant ethical theory of utilitarianism and the welfare economics it supports. In light of this rejection, Sen calls strongly for a revision of both economic and ethical theories. This position is based mainly on two concerns. The first is that both traditional ethics and normative economics have a narrow assumption that human beings are guided by a self-interested behavior. The second is what Sen strongly argues to be a misinterpretation of Adam Smith by economists that economic theory has nothing to do with ethics and questions that include justice.

The question here is whether or not economics has a role to play in ethics, and vice versa. As discussed above, there are scholars in both fields, especially on the economic side, who often argue that the two are not related. They argue that economics is not and should not be concerned with issues of morality. This argument is being challenged today both from within and outside economics. Basing his argument on the original unity of the two disciplines Sen analyzes how the relationship between these disciplines has gone through different stages of development. He assesses how, beginning with the ancient Greek philosophy, ethics and economics are, arguably, considered inseparable. He points out that, for instance, Plato and Aristotle do not make clear distinctions between ethical and economic spheres. For them, the two theories are intrinsically connected – one implies the other. Later, the reformation and the enlightenment movements give rise to an idea of liberalism that in turn anoints capitalism. As a result of these developments a gulf begins to appear between the two disciplines. In the modern era, and with the twentieth century welfare approach, rational arguments are given by both disciplines to

⁷³ Sen, *RVD*, 513.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, x.

⁷⁶ Sen, *OEE*, 78.

⁷⁷ *Ibid.*, 79. Emphasis is mine.

claim autonomy from each other and justify the separation. Today, in the post-modern era, there is tension that leads to rational inquiry of the justifiability of the separation—or autonomous existence—of the two disciplines. Thus, on one hand there are those who argue in favor of reverting to the original unity between the two disciplines, and on the other those who deny that such an intrinsic relationship ever existed, hence they should be kept separate. As I discussed above, both arguments cite Adam Smith, among others, for their justification.

Sen wants to show that economics evolved as an offshoot of ethics. He regrets this forced separation which impoverishes and hurts both disciplines, but especially its effects on welfare economics. This impoverishment has led to a regrettable situation today where mainstream economics generally ignores ethical questions about distribution, equality, and justice. Sen's position is that we should reject a utilitarian welfare economic theory which maintains a narrow focus on ethical issues, and instead adopt a revised welfare economic theory concerned with broader ethical questions. He thinks this is the best option in order to correct misconceptions regarding the concept of person in both disciplines. He regrets that this revised approach he is proposing is being sidelined by mainstream economics and with it, meaningful concern for the quality of life.⁷⁸

Sen goes on to elaborate how both theories in question have same concerns. He argues that economics and ethics have always been interested in human well-being although each has had a different focus on the concept of well-being. He regrets that instead of complementing each other, they have tended to be opposed to each other. At issue is the question of evaluating what determines human advantage, social arrangements, and human flourishing. The controversy these disciplines are trapped in has impoverished them and disintegrated the concept of the person with regard to her advantages and social environment.⁷⁹ Consequently, they have distorted the concept of person and disregarded her human dignity.

Sen's other concern for stressing the inadequacies of both ethics and economics is that those who defend the economic stance on self-interested behavior and the separation of the two sciences justify their arguments with the writing of Adam Smith. Sen thinks they misunderstand Smith. He argues that while Smith says in several of his works that self-interest is a value, he does however call for a sacrifice of self-interest.⁸⁰

Sen and several economists as well as philosophers counter mainstream economists who quote Smith in defending their self-interested behavior positions by equally quoting a passage from Smith that is not often highlighted by utilitarian welfarists. Sen argues that, contrary to other opposing claims, Smith is clearly concerned with the aspects of distribution to others. He makes this claim in *Wealth of Nations* that nobody should be subjected to appear in public with shame. Smith writes:

By necessities I understand, not only the commodities which are indispensably necessary for the support of life, but whatever the custom of the country renders it indecent for creditable people, even of the lowest order to be without. A linen shirt, for example, is strictly speaking, not a necessary of life. The Greeks and Romans lived, I suppose, very comfortably, though they had no linen. But in the present times, through the greater part of Europe, a creditable day-labourer *would be ashamed to appear in public without a linen shirt*, the want of which would be supposed to denote that *disgraceful degree of poverty*, which, it is presumed, no body can well fall into without extreme bad conduct. Custom, in the same

⁷⁸ See Sen, *OEE*, 50, footnote 21.

⁷⁹ See Ben Fine, "Economics and Ethics: Amartya Sen as Starting Point."

⁸⁰ Sen, *OEE*, 23.

manner, has rendered leather shoes a necessary of life in England. *The poorest creditable person of either sex would be ashamed to appear in public without them.*⁸¹

This famous passage also underscores the fact that, not only are people and their needs different from each other, but also that, their needs are determined by the time and place where they lead their lives. Others who interpret Adam Smith in the same way as Sen include Jonathan Wight who argues that not only do ethics stimulate critical thinking in Smith's view; it is also the basis of justice central to Smith's concerns for economics.⁸²

It is important to note here that Sen is not saying self-interested behavior is a completely bad thing. He is arguing that it is just one of the many dimensions that make up human existence. In the same way he thinks that:

Exchange is not the only activity in a society, or even in an economy: distribution is important, and so is production, including the need for work motivation and discipline, which deeply influence productivity.⁸³

Sen goes on to emphasize the fact that even in economic theory, it is more than an issue of buying and selling; there is need for human credibility. Sen is certainly correct here because paradoxically, economists implicitly prefer employing people who take moral duties such as honesty seriously. An example is that economists do not condone corruption because it is harmful to the market. They prefer to hire trustworthy and credible people instead of dishonesty people. Sen stresses the need for moral worth people saying:

The efficient working even of exchange systems demands more than the basic motivation that drives the desire to buy and sell: there is need for responsibility, trustworthiness, and social norms that allow a successful market economy to prosper.⁸⁴

Sen thinks that all these concerns call for a credible morality in economic theory. It is, therefore, not accurate that from just this one dimension of human existence (self-interestedness) we should conclude that this is the way human beings are.

Sen goes on to argue that a rejection of self-interested behavior does not mean a blind identification with others. In *Reason before Identity*, Sen warns that "the rejection of purely self-interested behaviour need not, however, entail that behavior must be influenced by identification with others."⁸⁵ Social identity and adherence to norms of acceptable behavior can be ways of moving away from self-interested behavior. Sen carefully weaves together this argument to assert that human beings are not uncompromisingly self-interested. They are, as argued by Aristotle, social beings. Besides their own interests, they also worry about "family members, neighbors, fellow citizens and about other people in the world."⁸⁶

However, self-interest must be distinguished from selfishness. People desire and do reach out to others. Sen thinks that any criterion of rational behavior should consider the community to which people belong. This means that intercultural and cross-cultural values must be respected. Failure to recognize this reality leads to "split [ting] up the large world into little islands that are not within normative reach of each other."⁸⁷ Sen also warns that a rejection of consequentialism does not mean that consequences are not important in ethical evaluation. It is indeed said that consequences sometimes teach bet-

⁸¹ Smith, *Wealth of Nations*, 541. Emphasis is mine.

⁸² See J. B. Wight, *Saving Adam Smith: A Tale of Wealth, Transformation, and Virtue* (Upper Saddle River, NJ: Financial Times Prentice Hall, 2002), 5-6.

⁸³ Amartya Sen, *Reason Before Identity* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 3. (Hereafter, RBI).

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, 14.

⁸⁶ Sen, *DF*, 262.

⁸⁷ Sen, *RBI*, 17.

ter than advice, but the issue here is that there are different things to be considered apart from consequences, and different types of utilities.

From this analysis it is not surprising that Sen has difficulty with mainstream economic literature in which “a person is seen as maximizing his utility function, which depends only on his own consumption, and which determines all his choices.”⁸⁸ Self-interest maximization involves distinguishing between “the choices that a person makes and the self-interest of the person.”⁸⁹ Sen argues that the problem of self-interested behavior is the rejection of, among others, “the ethics-related view of motivation.”⁹⁰ He admits that self-interestedness is good as a drive for production and competition. However, he underscores the argument that self-interestedness is negative when it excludes others from its sphere.⁹¹ Through the concept of rationality Sen subscribes to the arguments of philosophers who include Immanuel Kant and Sen's mentor John Rawls, and economists such as Adam Smith and Kenneth Arrow. Sen's project to broaden economists' limited scope is central to understanding the alternative approach he is going to propose, as well as the intrinsic components of freedom, well-being, and choice, among others.⁹²

The discussion becomes important and pertinent because the tension between ethics and economics is taking place at a time when moral structures are becoming more and more weakened, and dismissed as irrelevant in some sciences, and the economic structures have become the dominant models for human behavior. The discussion is exacerbated by the fact that since World War II, ethical and economic evaluations have ignored the questions of the concept of person and the morality of distribution. This has led to the notion of “trickle down” being introduced by some ethicists and economists and allowed to flourish thereby entrenching self-interestedness in the name of freedom but at the expense of justifiable values for individual and social arrangements. The challenge here is not to subordinate one discipline against the other, but to revisit their original unity and bring them into mutual dialogue in view of their common goals. Identifying the appropriate space of evaluation, or an informational basis, will help, I hope, to achieve human freedom and well-being, and save the concept of person from further disintegration.

Sen is also aware that the answer to the problems surrounding normative economics is beyond economic theory alone to solve; it requires a partnership with a sound ethical theory. It is not only a question about evaluating systems that are operating, but also about understanding the nature of human beings. He reaches this position because he is convinced that the behavior of human beings is “affected by ethical considerations.”⁹³

Therefore, traditional ethics and normative economics, though distinct from each other, are foundationally and intrinsically connected. Both are concerned with the well-being of human beings, although with different methods and foci. The nature of their interdependence is critical to the achievement of human empowerment and a greater respect for human dignity. The hope is that through the critique of ethics and economics a better space may be found to evaluate the quality of life.

I will now conclude this paper with a brief analysis of Sen's capability approach.

⁸⁸ Sen, *OEE*, 80.

⁸⁹ *Ibid.*, 15.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ See Sen, *RVD*, 99.

⁹² I discuss the subject of rationality in connection to these concepts in the second chapter.

⁹³ Sen, *OEE*, ix.

3. Conclusion: Sen's Capability Approach

The discussion above leads us to question how both ethics and economics can be brought to bear. It leaves us questioning what approach can be a paradigm for such an evaluation.

The capability approach is a liberal philosophical framework and paradigm that Sen proposes as an alternative to the inadequacies of the economic, ethical, and political theories in view of assessing individual arrangements and social advantage.⁹⁴ This approach represents a 'primary information base' with adequate information about people in order to assess their quality of life which includes well-being and freedom.⁹⁵

The capability approach seeks to enable human beings to be and do according to their reasoned capabilities. The approach also aims at expanding people's capabilities also called freedoms. In this way the approach attempts to credibly respond to the weaknesses of evaluation of well-being and quality of life in traditional economics and normative ethics. It does this by emphasizing the value of the diverse nature of human beings, their situations, and their needs and goals. It also rejects characterizing human beings as self-interested.

The capability perspective also enables us to achieve and evaluate equality, well-being, freedom, and justice.⁹⁶ Sen thinks that although equality of opportunities is a good thing, it can only be a first step towards the achievement of well-being because given the internal and external diversity and differences between people and their situations "equal opportunities can lead to very unequal incomes."⁹⁷ An egalitarian value chosen by one person may not be similar to another person's values. This fact should be considered (as does the capability approach) to avoid treating human beings as if they are homogeneous.

Sen's quest for an alternative approach is driven, in part, by his findings that in their existence different people value their standard of living differently. He identifies at least two types of diversities which characterize the reality of life: constitutive plurality, and competitive plurality.⁹⁸ The former "involves seeing the living standard primarily as a basket of multiple attributes."⁹⁹ The latter urges reflection of choice over multiple alternatives where a person may choose only one alternative. Sen argues that any evaluation of the standard of living should begin with identifying the object of evaluation and how such an object is of value.¹⁰⁰ This is the reason why Sen thinks "each evaluative

⁹⁴ There is need to clarify the use of the term 'capability approach'. Sen uses it interchangeably with 'capabilities approach.' In his recent writings, as Sabina Alkire observes in Sen's thought, freedom is used as a synonym of these terms. (See Sabina Alkire, *Valuing Freedoms*, 18.) However, for reasons of clarity, I adopt the term 'capability approach' while not denying the alternative terms as Sen employs them. See Ingrid Robeyns, "The Capability Approach: An Interdisciplinary Introduction." Amsterdam, 9 December, 2003. Available Online <http://www.ingridrobeyns.nl/Downloads/CAtraining20031209.pdf> [Downloaded on September 15, 2004].

⁹⁵ See Sen, "Capability and Well-Being." In *The Quality of Life*, eds. Martha Nussbaum and Amartya Sen. (Oxford: Clarendon Press, 1993), 38.

⁹⁶ See Sen, *IR*, 143.

⁹⁷ *Ibid.*, 2.

⁹⁸ See Amartya Sen, *The Standard of Living*, edited by G. Hawthorn (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 2.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Sen explains that the two types of diversity help us not to see the situation of people in a uniform way. People are different and experience their life differently. Sen discusses the relevance of these diversities when he writes: "You could be *well off*, without being *well*. You could be *well*, without being able to lead the life you *wanted*. You could have got the life you *wanted*, without being *happy*. You could be *hap-*

approach to a great extent is characterized by its informational basis.”¹⁰¹ Sen centers his alternative approach on but not exclusively competitive plurality. He argues that it is important to distinguish between information relevant to judging actions and information relevant to judging states which result from such actions.¹⁰² Sen demonstrates here that he is concerned with enhancing a robust human agency as opposed to the patient model. In his view the consideration of agency is important in order to underline the fact that in their diversity people and their situations are not of a ‘one size fits all’ value.

The search for an evaluation paradigm is also influenced by the fact that one cannot see misery in the world and still remain the same. Shared responsibility defines our human nature. Sen thinks that if we, as reasonable people, are able to “contemplate the lives of others,” then, “Our sense of responsibility [should] relate more generally to the miseries that we see around us and that lie within our power to help remedy.”¹⁰³ Injustice, poverty, and inequality should inevitably lead us to question the reality of the world around us and the values that inspire it. He goes on to say that such an inquiry is very important because our self-knowledge is very much dependent on our knowledge of others.¹⁰⁴ Some of the examples of shared responsibility Sen gives include ending a labor bondage system, freedom of work, ensuring that economic policies guarantee employment, ensuring opportunities for basic education and health care, and empowerment of women.¹⁰⁵ It is in this way that the capability approach also articulates the idea of public reason.

The approach stresses the fact that a person is not a market commodity but the agent as well as a subject of this discourse. Incomes, outcomes, commodities, and needs reflect a dimension of human existence which does not express the full potential of both the less advantaged person as well as the affluent. They are just means as opposed to being ends.

Therefore, Sen's alternative framework strives to develop the creative power of every individual as a human being. Indeed, life is better with expanded capabilities or freedoms. This is what Sen's approach seeks to achieve. It is a perspective that is denied by traditional and normative mainstream economic and ethical theories.

Summary Bibliography

- Alkire, Sabina. *Valuing Freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*, 2d ed. Translated by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1999.
- Brown, Peter G. *Ethics, Economics and International Relations: Transparent Sovereignty in the Commonwealth of life*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Costigan, G. *Makers of Modern England*. New York: The Macmillan Company, 1967.
- Crocker, David A. “Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic.” *Political Theory* 20/4 (1992): 482-612.

py, without having much *freedom*. You could have a good deal of *freedom*, without *achieving* much.” Sen, *Ibid.*, 1. Sen gives as an example that one view of standard of living may be called *pleasure* by one person, while another person could call it *opulence*. (See, *Ibid.*, 2.)

¹⁰¹ Sen *DF*, 56.

¹⁰² See Sen, “Information Analysis of Moral Principles,” 116.

¹⁰³ Sen, *DF*, 283.

¹⁰⁴ See Amartya Sen, “Other People,” *The British Academy: Publications* (7 November, 2000), 2.

¹⁰⁵ See Sen, *DF*, 288.

- Ebenstein, W., and A.O. Ebenstein. *Great Political Thinkers : Plato to the Present*, 5th ed. Fort Worth, TX: Harcourt College Publishers, 2000.
- Farmer, Paul. *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Fine, Ben. "Economics and Ethics: Amartya Sen as Starting Point." *International Development Ethics Association*, 12/7/2002. Available Online <http://www.development-ethics.org/document.asp?cid=5007&sid=5002&did=1095> [Downloaded on December 2, 2002].
- Gaburro, Giuseppe, ed. *Ethics and Economics: Catholic Thinkers in the 20th Century*. Heidelberg: Physica-Verlag Heidelberg, 1997.
- Griffin, J. *Well-being: its meaning, measurement, and moral importance*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Mankiw, N.G. *Principles of economics*. 3d ed. Fort Worth, TX: Thomson Southwestern, 2004.
- National Conference of Catholic Bishops. *Tenth Anniversary Edition of Economic Justice for All : Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*. Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1997.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*, Revised ed. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Rawls, J. *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Robeyns, Ingrid. "The Capability Approach: An Interdisciplinary Introduction." Amsterdam, 9 December, 2003. Available Online <http://www.fas.harvard.edu/~freedoms/teaching/CAtaining20031209.pdf> [Downloaded on September 15, 2004].
- Sen, Amartya. "Utilitarianism and Welfarism." *The Journal of Philosophy* 76/9 (1979) : 463-89.
- Sen, Amartya. "Informational analysis of moral principles." In *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*, ed. Ross Harrison, 115-132. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Sen, Amartya. *Resources, Values and Development*. Oxford, UK: Blackwell, 1984.
- Sen, Amartya. "Capability and Well-Being." In *The Quality of Life*, eds. Martha Nussbaum and Amartya Sen, 30-53. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Sen, Amartya. *On Economic Inequality*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Sen, Amartya. *The Standard of Living*. Edited by G. Hawthorn. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Sen, Amartya. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 1999.
- Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1999.
- Sen, Amartya. *Reason Before Identity*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Sen, Amartya. "Other People." *The British Academy: Publications* (7 November, 2000): 1-11.
- Sen, Amartya. *Rationality and Freedom*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.
- Sen, Amartya, and Bernard Williams, eds. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Smith, Adam. *Wealth of Nations*. Amherst: Prometheus Books, 1991.
- Taylor, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Wight, J.B. *Saving Adam Smith : A Tale of Wealth, Transformation, and Virtue*. Upper Saddle River, NJ: Financial Times Prentice Hall, 2002.



Nick Trakakis

Department of Philosophy, Monash University, Melbourne

The Desert

On one level, perhaps the most obvious, the desert is simply a geographical region locatable on a map, such as the Sahara in northern Africa, the Arabian desert, and the Sonoran desert in North America. One encounters in these regions an overwhelmingly hostile environment. The weather is extreme, with soaring temperatures during the day and an exceedingly cold climate at night. Rainfall is very infrequent, but when it does occur it is often by way of violent storms and flash floods. The land is stark and barren, with vast expanses of dry and arid landscapes whose terrain may be rough, rocky and mountainous or else comprised of sandy plateau landforms that extend as far as the eye can see. Life cannot survive here – except for rare species of vegetation and exotic forms of animals and humans.

Among these intrepid humans are the many monks and nuns who renounce the world and seek God in the desert. The *abbas* and *ammās* of the fourth and fifth centuries are a shining example. They would flee civilised life in droves, taking up an austere life of poverty and prayer in the desert wildernesses of Egypt, Palestine and Sinai. “Give me a word, *abba*”, “Speak a word, *amma*, how can I be saved?”, these desert dwellers would regularly be asked by pilgrims. And the anchorites’ wise words, which would often surprise and confound their audience, have been passed down to us in the form of *Apophthegmata*, an oasis of simple and unaffected ‘sayings’.

But there is another and deeper sense of ‘desert’, an inner or spiritual dimension that can be found wherever one dwells. It is helpful to recall in this context the etymology of the word ‘desert’, which originates from the Latin *desertum*, meaning ‘abandoned place’. The physical desert is that place which appears to have been abandoned by every form of life, and likewise the inner desert begins with this sense of abandonment and desolation. The geography of the two kinds of desert is very similar. In both cases, the terrain and the conditions are harsh, liable to crush anyone who dares to traverse these regions. An incurable and debilitating physical illness, a mental breakdown, the tragic death or accident of a loved one, an acrimonious divorce – these and countless more situations can suddenly launch one into the unfamiliar and frightful territory of the desert, in the full knowledge that many do not come out the other end alive, let alone in tact, just as in the ‘real’ desert.

In both deserts, you find yourself alone, terribly alone. The experience of the inner desert, however, can and usually does take place even while you remain surrounded by multitudes of others, often unsuspecting or callous others, thus merely adding salt to your wounds. Abandoned, with no water or food in sight, life in the desert is a struggle

for survival, a struggle to remain sane. The fragility of life, of your life included, is recognised in a way it could never have been previously. Jesus' cry, "I thirst" (John 19:28), becomes your own. There is now no-one and no-thing to turn to. You are therefore compelled to turn to yourself, to turn into yourself, to dig deep and to face squarely what you find, no matter how unappealing it may be.

Sweating profusely by day and shivering cold by night, emaciated by hunger, frightened and treading uncertainly, your vision blinded by the ferocious storms, with the taste of sand in your mouth – this is what journeying through the desert feels like. You have only your self, your demons and your gods to battle with. And the battleground is your soul. You quickly realise the illusory character of your former life, the illusion that you could do whatever you want without God. In the desert, self-sufficiency is not an option. You learn to become utterly dependent, not on your self or other people, but on God. Alone with the Alone, you learn to live by faith. Abba Alonius said: "If a man does not say in his heart, in the world there is only myself and God, he will not gain peace."¹

The nights become darker as you progress further into the desert. You have no idea what you will come up against in the morning. There is no stability, as the ground beneath your feet is constantly shifting: the nearby sand dunes have migrated overnight to the distant horizon, while a cliff-face of sand you noticed yesterday vanishes the following day. With no stable centre, you are haunted at night by the voice of the madman:

"What were we doing when we unchained this earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving? Away from all suns? Are we not plunging continually? Backward, sideward, forward, in all directions? Is there still any up or down? Are we not straying as through an infinite nothing? Do we not feel the breath of empty space? Has it not become colder? Is not night continually closing in on us?"²

As the ancient Israelites knew, the desert is an accursed place, where sin and iniquity abound (Leviticus 16:21). It is the home of the demons and their alluring temptations, the place where Jesus was tried and tested prior to his public ministry (Matthew 4:1-10) and where St Antony the Great was visited with signs and wonders and even beaten unconscious. In disturbing nightmares and visions, you also will be invited to take the easy and comfortable way out of the desert, and you will be reminded of the little but charming joys of the past – a favourite meal or drink, a piece of clothing, strolls through the park, the cinema and theatre – so as to forget about 'the one thing needful'.

But the desert experience is something we must all go through at one time or another. In fact, as Father John Chryssavgis points out in his insightful book, *In the Heart of the Desert*, even if we do not inwardly seek out the desert, the desert is sure to eventually seek us out in times of great suffering or illness.³ To delay or avoid the journey through the desert by, for example, immersing oneself in work or debauchery will only compound one's sense of abandonment and loneliness. The choice is yours: walk away

¹ *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, trans. Benedicta Ward (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1984), p. 35.

² This passage is, of course, a quote from Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), p. 181.

³ John Chryssavgis, *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers* (Bloomington, IN: World Wisdom, 2003), p. 36.

and lose your self, or alternatively go all the way and “you will be alone with the / gods / and the nights will flame with / fire,” as the poet Charles Bukowski once put it.⁴

Learning to be alone, however, does not come easy, especially in today’s world, engulfed as it is with numerous distractions and addictions. There is time in the desert, an overabundance of time in fact, and this may be very difficult to handle. But the time of the desert is a time for waiting: just as the desert patiently waits for that drop of water, so we wait in hope for God. The first and perhaps hardest step is to simply stay still in one’s room, to sit or kneel down and keep watch over one’s thoughts and feelings, not allowing the outside world – whether it be in the form of mobile phones, the television, the radio, or even a knock at the door – to break the stillness. Free from distraction, one can begin to converse privately with God: “Whenever you pray, go into your room and shut the door and pray to your Father who is in secret; and your Father who sees in secret will reward you” (Matthew 6:6). One must learn to breath again, to pray anew. The rest will then follow. Consider Abba Moses’ instructions to a brother who came to Scetis asking for a word: “Go, sit in your cell, and your cell will teach you everything.”⁵ This, of course, is not as easy as it sounds. According to Abba Ammonas, “A man may remain for a hundred years in his cell without learning how to live in the cell.”⁶

It is through the practice of stillness and silence that we discover how to live, how to become what we truly are. Stillness, or *hesychia*, and the life of prayer in which it is embedded usually involve a degree of renunciation or withdrawal from our busy schedule of activities. But as Stelios Ramfos points out, “Prayer as withdrawal from activity must not be confused either with the inactivity of inertia or with a minor change of occupation. Prayer is a transference of action into the heart.” Furthermore, Ramfos notes, “it would be a mistake to regard a hesychastic withdrawal from activity as a form of despondency or *accidie*, that apathetic indifference to everything which monks of every century have feared more perhaps than any other passion”.⁷ The stillness of the hesychast demands a great deal of action and change, but at a different level, at the interior level of the soul, the heart, and the mind.

The practice of stillness and prayer takes place in the silence and solitude of the desert. Solitude, to be sure, is often oppressive, particularly if we continue to crave for the familiar faces, words and sounds that we use to mask our sorrows and weaknesses. But if, with endurance and patience, the hold these attachments have on us is gradually loosened, then silence and solitude can become a means towards self-knowledge. The significance of silence is emphasised in the story of Abba Agathon, who is said to have kept a stone in his mouth for three entire years so as to learn to keep silence.⁸ But just as stillness is not simply withdrawal from activity, so silence is not just withdrawal from speech. As Father John Chrysavgis explains,

“Silence is a way of waiting, a way of watching, and a way of listening to what is going on within and around us. It is a way of interiority, of stopping and then of exploring the cellars

⁴ Charles Bukowski, poem entitled “Roll the Dice”, in *What Matters Most Is How Well You Walk Through the Fire* (Santa Rosa, CA: Black Sparrow Press, 1999), p. 409.

⁵ *The Sayings of the Desert Fathers*, p. 139.

⁶ *The Sayings of the Desert Fathers*, p. 180.

⁷ Stelios Ramfos, *Like a Pelican in the Wilderness: Reflections on the Sayings of the Desert Fathers*, trans. Norman Russell (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2000), p. 165.

⁸ See *The Sayings of the Desert Fathers*, p. 22.

of the heart and the center of life. It is a way of entering within, so that we do not ultimately go without.”⁹

The desert experience, then, is an exploration of wild and uncharted territory, where one can find invaluable treasures or lose one’s bearings altogether – and to get lost in the desert can be the difference between life and death.

The ultimate form of withdrawal, however, is not withdrawal from activity or from speech. It is, rather, the ‘withdrawal from being’, as Stelios Ramfos puts it – that is to say, from ‘being something’ or ‘being someone’, a kind of conceit and self-centredness that carries with it a sense of superiority and insensitivity towards others.¹⁰ In withdrawing from being, the power of humility manifests itself. Abba Antony said: “I saw the snares that the enemy spreads out over the world and I said groaning, ‘What can get through from such snares?’ Then I heard a voice saying to me, ‘Humility’.”¹¹

The difficulty essentially lies in learning to let go, in giving up our attachments, which often happen to be unhealthy and obsessive. It is not so much material objects that must be renounced, but certain passions and thoughts (*logismoi*). This may involve letting go of deeply entrenched habits and beginning to live differently: not merely to think and speak differently, but even to eat, drink and sleep in a new and more discerning way. Survival in the desert requires a radically new way of living (and dying).

The cathartic struggle against attachments is often emphasised in Buddhism, but in Christianity also. Abba Zosimas, for example, is renowned for teaching that, “It is not possessing something that is harmful, but being attached to it”.¹² In the desert, one can become buried by one’s attachments, if not by one’s attachment to material things (as these may have disappeared from view or lost their hold long ago), then at least by one’s attachment to the past or even the future. Recollections of the past, for example, can be the source of a ‘victim mentality’ where the blame for one’s present predicament is laid at the feet of other people or impersonal fate. To let go of the past, then, can be a liberating experience, releasing one from the burdensome sense of being victimised and hence under the control of external forces. Detachment, in other words, restores one’s free will, the capacity to be in control of one’s life.¹³ Similarly with the future, excessive concern and anxiety about what might transpire in the months and years ahead renders one unable to live in the present moment, thus adding to one’s problems and, somewhat paradoxically, placing one’s future in further jeopardy: “So do not worry about tomorrow, for tomorrow will bring worries of its own. Today’s trouble is enough for today” (Matthew 6:34). Like the elders of the desert, one must live as if one were to die today. In relating to time in this way, one begins to live eschatologically, to realise the realities of the eschaton here and now.¹⁴

Venturing into the heart of the desert, even if not done physically in the manner of the early Desert Fathers and Mothers, will always be a treacherous and tearful journey (or, better, pilgrimage), but one that promises to be a life-transforming experience. It is not the desert, however, that changes, but we. From being a terrifying and intimidating place, the desert is eventually seen as breathtakingly beautiful, as infused with

⁹ Chrysavgis, *In the Heart of the Desert*, pp. 45–46, emphasis in the original.

¹⁰ See Ramfos, *Like a Pelican in the Wilderness*, ch. 17.

¹¹ *The Sayings of the Desert Fathers*, p. 2.

¹² Quoted in Chrysavgis, *In the Heart of the Desert*, p. 123.

¹³ Cf. Chrysavgis, *In the Heart of the Desert*, p. 37.

¹⁴ See Ramfos, *Like a Pelican in the Wilderness*, pp. 58–62.

traces of the divine, the colours, heights and vastness of the landscape inspiring wonder and awe. It is as though one's tears of repentance wash one's eyes of all the detritus they have accumulated over the years, allowing one to see the beauty of the creation and Creator as if for the first time:

If anyone happened to be near the fountain which scripture says [Genesis 2:6] rose from the earth at the beginning of creation and was large enough to water the earth's surface, he would approach it marveling at the endless stream of water gushing forth and bubbling out. Never could he say that he had seen all the water. (For how can what is hidden in the earth's bosom be seen? Even if he remained a long time near the gushing water, he would always behold the water as for the first time, for the water never ceases to gush forth.) In the same way, for the person looking at the divine, invisible beauty will always discover it anew since he will see it as something newer and more wondrous in comparison to what he had already comprehended. He continues to wonder at God's continuous revelation; he never exhausts his desire to see more because what he awaits is always more magnificent and more divine than anything he has seen. – Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs*¹⁵

¹⁵ Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs*, trans. Casimir McCambley (Brookline, MA: Hellenic College Press, 1987), p. 201.

Book Reviews • Besprechungen • Comptes-rendus

Edward Moore, *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor: An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines*. Dissertation.com, Boca Raton, Florida, USA, 2005; ix + 219 pp.; \$ 25.95; ISBN 1-58112-261-6

In our times every serious book devoted to the study of Theology concerns more or less subjects from a philosophical theology or a theological philosophy. This is exactly the case of Edward Moore's dissertation, which deals extensively with the presentation of and the research on important theologians of the first seven Christian centuries, leading us further in the philosophical and theological thinking.

The author through a long time familiarization with the texts of Origen and St. Maximus the Confessor as well as with all the great spiritual leaders of Christian philosophy and theology in the proto-Byzantine era, published a very interesting study. The thread of his argumentation is the eschatological perspective as it was developed from the third through the seventh century. Inside his extensive analysis one can acquaint with the figures of Origen, Gregory Nazianzen, Gregory of Nyssa, St. Basil the Great, Evagrius Ponticus, Pseudo-Dionysius the Areopagite, the three Gazans: Aeneas, Zacharias and Procopius, John Philoponus, Stefanus of Alexandria, Leontius of Byzantium and Maximus the Confessor. The targets of the study are also multiple. Apart from the Eschatological background of Byzantine Philosophy and Theology, many other aspects of them are investigated. Those are the personalistic element, the form of systematization in the writings of Origen – especially of his most important work *On First Principles* –, the influence of Neoplatonism on Christian Theology, the comparison between Christian Theology and Modern Existentialism (especially that of Nicolai Alexandrowitsch Berdyaeff and Jean Paul Sartre) etc. Also, pure philosophical problems emerge like the meaning and importance of human freedom, the possibility of a theoretical

schema for human history (and the interference of God in the Creation), the problem of time and eternity etc. Besides, the way that the writer proceeds from the general theories to the special topics of the history of ideas is very important. He connects the general views of a contemporary theoretician with the different thoughts of the ancient and especially Byzantine philosophers and theologians.

In the first chapter, Moore presents the intellectual background of Origen of Alexandria. Origen intended to criticize the religious and philosophical theories of Pagans and Gnostics. He is the one who introduced the idea of *apokatastasis* in the Christian thought; that is the idea of the restoration of everything in the Second Coming. It is this idea along with the dogma of metempsychosis that the later theologians were going to reject. Of course Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor were two later theologians who also spoke about the dogma of *apokatastasis* making their own modifications to it.

In the second chapter on Origen's philosophical Theology it is not the characterization of Origen's treatise *On First Principles* as systematically speculative that surprises us, but the view that "The *De Principiis* like Plotinus *Enneads*, is a founding text of Neoplatonism". However, Moore draws a distinction between Origenism and Neoplatonism by speaking about the personal God of Origen in contradiction with the impersonal One of Plotinus. But he views the Origenistic Trinity as a copy of the Neoplatonic three hypostases. It is very interesting the comparison of the pre-existent souls of Origen with the Logoi of Philo of Alexandria, *spermatikoi logoi*, i.e. the seeds or ideas in the Demiourge's mind. Finally, in this chapter Origen is considered as the introducer of the historical dimension into the Christian thought and as a genuine personalistic theologian.

In the chapter 3, the study concerns the influence of Origen's Philosophy to the most gifted theologians of the post-Nicene era, the Cappadocian Fathers: Gregory Nazianzen, Gregory of Nyssa and Basil the Great. The presentation of

their theological doctrines has as purpose to examine the philosophical implications of Origen's eschatology. Nevertheless, a number of subjects of their mystical and rational theology are developed. Another theologian, the most Origenistic, Evagrius Ponticus, was condemned by the Second Oecumenical Council (Constantinople, 533 A.D.).

In the Chapter 4 are studied some later Christian thinkers up to St. Maximus the Confessor. It is correctly pointed out that the Monophysites were based upon later Neoplatonic monism which declared that the highest principle, the One, is beyond being and totally unaffected by the emanations of which it is the primal cause. Pseudo-Dionysius the Areopagite, the author of the *Corpus Dionysiacum* who is considered to have been a theologian and philosopher of the mid-fifth to early sixth century, adopted many neoplatonic ideas. Unlike Origen, who had read an immense amount of pagan literature, the Areopagite seems to have acquainted himself solely with the system of Proclus, and applied that system to Christian theology. The extensive apophaticism of Areopagite's language which concerns the level of God, I don't think – as the writer says – that should necessary lead to the disappearance of believer's creative freedom. The apophatic attributes to God show the distance of the Creation from God in order to manifest the grandeur of the entire Universe's deification in the *eschaton*. The idea of restoration of the Universe exists in the writings of Dionysius, as E. Moore himself concludes in the end of this topic too. After Dionysius the three Gazans: Aeneas, Zacharias and Procopius continued explaining salient theological and philosophical points. Aeneas the Gazan rejected the pre-existence of souls, but declared that they are immortal. Zacharias, Bishop of Mytilene criticized the position of Proclus' student Ammonius, who followed his teacher in considering the material universe eternal, since it is the end-result of an eternal emanative process, and therefore co-eternal with the first principle. Procopius of Gaza, Zacharias's brother, maintained a humanistic element similar to Origen's philosophy and spoke about the prophetic gift, declaring that it is not in contradiction with the human reason.

In the later fifth till the early sixth centuries lived John Philoponus, who is best known for his highly successful refutation of Proclus's thesis regarding the eternity of the world. The student of Philoponus, Stephanus influenced Maximus the Confessor. Also, Leontius of Byzantium, an important thinker of the fifth and sixth centuries formulated the doctrine of *enupostaton* as an ex-

planation of the union of natures in Christ, in which Monophysitism is carefully avoided and Nicene and Chalcedonian Orthodoxy faithfully upheld.

In the chapter 5 are examined Asceticism, Soul and Nature, three basic concepts in the theology of Maximus the Confessor. E. Moore's argument that Origen is essentially a philosopher, for he had no authoritative tradition upon which to draw for guidance, as Maximus did, is logical and correct. But it is obvious from this chapter and the following one that E. Moore has a preference for Origen, which led him to choose some elements from the theology of St. Maximus not so flattering for him. So, under the influence of Hans Urs von Balthasar, Moore interprets Maximus' theology from a Neoplatonic point of view, specifically on the subject of historicity. He supports that in the works of Maximus the historical dynamism found in Origen's eschatological theory, is absent. So, Maximus is presented as having adopted the a-temporal and non historical schema of Neoplatonism. Maintaining this Moore seems to ignore the replacement of the cyclic naturalistic theory of Neoplatonism and ancient Greece by the linear Christian conception of History.

E. Moore reaches to the conclusion that "the greatest gift of God to His Creation, in the form of absolute free will, is absent in Maximus" (p. 153). Also, he believes that "Maximus' view of human-divine relationship involves... a total subordination of human activity to divine will, to the extent that humanity is revealed as merely a function of the Godhead..." (p. 154). But, I wonder, what else one could expect from a saint and eminent monk in the heart of Byzantium? Following H. Urs von Balthasar, E. Moore insists that Maximus is posing not motion but rest as the final state of soul. However we can ascertain that according to Maximus's work *Ambigua*, the theory on motion is supported and soul at its final state inside Godhead doesn't involve dissolution but a progress and a movement inside identity (*stasimos tautokinesia*).

In the end, we must admit that E. Moore's ideas, even if they are exaggerated concerning St. Maximus the Confessor are very fertile and original. In the conclusion of the dissertation, the reference to Berdyaev's theory of history, which properly is understood as the projection of the self into all periods of history, is very important. This psychological projection into historical periods seems like a personal inner experience, which sometime might have all those who study the past.

Katelis Viglas (Volos, Greece)



Authors in *Philotheos* 1 (2001) – 7 (2007)

ALEXANDRAKIS Aphrodite

– The Bird's Song and Platonic Formalism 7: 172-177

ALEKSIĆ Branko

– La théodicée de Casanova 3:249-263

ALIY Abdurrahman

– Phänomenologie und Interpretation 5:362-393

ALT Karin

– Zu zwei Aussagen über Plotins Kindheit und Tod (Porphyrios Vita Plotini 2, 26f. und 3, 1-6) 2:128-134

ΑΜΠΑΤΖΙΔΗΣ Θεόφύλος

– Χρόνος και αιωνιότητα στον Γρηγόριο Νύσσης 1:110-121

ANDRIĆ Zoran

– Besprechungen: R.B.Brandon(2000), C.Wright (2001), H. Markel (2002) 4:320-323
– Analytische Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffes (D. Davidson / R. Rorty, *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, 2005) 6:341-342

ANTONOPOULOS Athanasios

– Methodological Approaches to St. Gregory Palamas' Treatise "On the Divine Energies" (coauthor TEREZIS) 7:305-310

ANTONOPOULOU-TRECHLI Zoé

– Aspects de la philosophie du droit dans les *Lois* de Platon 6:116-130

ARCHIE Andre M.

– The Unity of Plato's *Minos* 7:160-171

ARX Urs von

– Bischof Nikolaj Velimirović (1880-1956) und sein Studium in Bern im Rahmen der christkatholisch – serbisch-orthodoxen Beziehungen 7: 435-455

ATHANASOPOULOS Constantinos

– E. P. Papanoutsos and David Hume: The Influence of Scottish Enlightenment on the Moral, Religious, Scientific and Aesthetical Views of a Contemporary Greek Philosopher 7:463-469

ATHANASOPOULOU-KYPRIOU Spyridoula

– The 'Illuminating' Value of Love. Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically

Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology (coauthor VOUTSINA) 5:248-254

– Beyond the Death of the Christian Novel: Literature as Theology 6:48-60

– Gregory of Nyssa's Anagogical Method of Interpretation and the Personal Realization of the Sacramentality of all Language 7:211-217

BAYER Oswald

– Hermeneutische Theologie 1:69-82

– Wann endlich hat das Böse ein Ende? 3:120-125

BEGZOS Marios

– Apophatic Theology and the Contemporary World View 4:3-11

BEIERWALTES Werner

– Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus 1:150-176

– Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio 6:217-239

Бойко Павел Е.

– Идея славянского мира в системе философии всемирной истории 6:288-294

BOUDOURIS Konstantine

– Self, Society and Ecological Self 4:153-160

BRAJOVIC Boris B.

– Ο Διάδοχος Φωτικής και η θεωρία περί της αρετής 6:181-202

Человенко Татьяна Григорьевна

– Диалогическая методология взаимодействия: Религиоведческая актуальность и перспективы исследования 5:425-429

ЧЕРНЯЕВ Анатолий

– О. Георгий Флоровский о культуре Древней Руси 6:256-270

CHARRUE Jean-Michel

– Origène élève d'Ammonius 7:187-210

ČICOVACKI Predrag

– Suđenje čoveku i suđenje Bogu: Refleksija o Jovu i Velikom inkvizitoru 1:225-235

– Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil 3:215-230

– The Meaning of Christ's Sacrifice: Reflections on Dostoevsky's *Idiot* 7:52-79

CLASSEN Carl Joachim

– The Virtues in Seneca's Epistles to Lucilius 3:126-139

CORETH Emerich

– Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott 1:5-16

DAKA Lawrence

– Amartya Sen's Capability Approach and his Discontent with Ethical and Economic Theories 7:470-490

DALFERTH Ingolf U.

– Moving Beyond: Interpretation and the Limits of Understanding 5:87-102

DIHLE Albrecht

– Der sakrale und der säkulare Staat 1:242-254

DJURIĆ Željko

– Distinction and Correlation between εἰκὼν τοῦ Θεοῦ and κατ' εἰκόνα in St. Athanasius of Alexandria 5:203-207

DJUROVIĆ Zoran

– St. Augustine's Filioque in the Treatise 99 on the Gospel of John 7:218-231

DOBRIJEVIĆ Irinej

– The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration 3:309-314

– "The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism". A Case Study on Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church 5:416-424

– Solidarity and Social Justice: The Mission of the Serbian Orthodox Church towards European Integration 6:324-332

– Saint Nicholai of Zhicha: A Contemporary Orthodox Witness 7:456-462

ЕЛОЯН Марина Ринальдовна

– Христианская философия хозяйства и капитализм: историко-философский анализ (М. Вебер, В. Зомбарт, С. Булгаков) 6:312-323

ENDERS Markus

– Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der 'Theologik' des Hans Urs von Balthasar 3:274-293

– Ist der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen“? Anmerkungen zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie 4:98-110

– Hans-Georg Gadamer's hermeneutisches Verständnis der Wahrheit 6:73-81

ГИРЕНКО Федор Иванович

– Философия антропологии 6:3-10

ГОЛОВИЧ Радое

– Метафизика сердца Б. П. Вышеславцева 3:231-248

GOMBOCZ Wolfgang

– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien (coauthor PIHLAR) 3:294-308

– Besprechungen: F. Weber (2004 [1917]); D. Komel, Hg. (2004) 5:449-455

GRANIK Maria

– Theory and Practice in Heidegger's "Letter on Humanism" 7:369-380

ГРОМОВ Михаил Николаевич

– Цивилизационный выбор России 5:439-445

ГУБИН Валерий Дмитриевич

– Настроение как философская проблема 6:61-72

GVOSDEV Nikolas K.

– St. John Chrysostom and John Locke: An Orthodox Basis for the Social Contract? 3:150-153

HAAS Alois M.

– Mystische Henologie als Denkform 2:116-127

– ‚Ereignis‘ in philosophischer und theologischer Sicht 4:32-45

– Europäische Bildung: Antike Paideia und christliche Gottesebenenbildlichkeit 7:279-290

HALFWASSEN Jens

– Platons Metaphysik des Einen 4:207-221

HARRISON Victoria S.

– Theism and the Challenge of Twentieth-Century Philosophy 7:90-103

HILBERATH Bernd Jochen

– Die Kirche(n) und ihre Ämter in ökumenischer Perspektive. Thesen zur Ekklesiologie 4:161-188

HOFFMANN Thomas Sören

– Immanentisierung der Transzendenz. Zur Stellung Georgios Gemistos Plethons in der Geschichte des Platonismus 4:301-319

HOFMEISTER Heimo

– Nature and Value of the Theory of Just War in the Light of the Powerlessness of Politics 3:108-119

HÖSLE Vittorio

– Religion, Theology, Philosophy 3:3-13

– Theodicy Strategies in Leibniz, Hegel, Jonas 5:68-86

HÜBNER Kurt

– Metaphysik und Offenbarung 2:17-30

JAMME Christoph

- Mythos und Wahrheit 3:40-52
- Goethes *Proserpina* 5:312-320
- Anfängliches Denken versus Weltbürgertum: Hölderlin und die Destruktion des Humanismus bei Heidegger 7:360-368

JEŽEK Václav

- How Original was Porphyry's Criticism of Christianity 1:100-109
- Mithraism and Julian's Hymns to King Helios and to the Mother of Gods 3:140-149
- Dimensions of Time in Orthodox Theology 4:46-52
- Education as a Unifying and "Uplifting" Force in Byzantium 7:291-304

JÜNGEL Eberhard

- Arbeit und Lebensführung in theologischer Perspektive 2:55-60

KAMITSU Elisavet

- Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus (coauthor TEREZIS) 2:135-141

KAPRIEV Georgi

- Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas 1:144-149
- Das intellektuelle Spiel und der Ernst der Geschichte. Die „sylogistische Häresie“ des Photios und ihre Rezeption 6:203-207

KARAMELSKA Teodora

- Zum geschichtsphilosophischen Programm des späten Ernst Troeltsch in seinem Buch von 1922 „Der Historismus und seine Probleme“ 3:264-273

KHORUZHYY Sergei S.

- Philosophy Versus Theology: New and Old Patterns of an Ancient Love-Hate 1:30-42
- Man's three far-away Kingdoms: Ascetic Experience as a Ground for a New Anthropology 3:53-77

KIJEWSKA Agnieszka

- Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus 2:155-167

KILGA Bernhard

- Zur Krise des autonomen Denkens und zu seiner Überwindung 4:111-118

KOCIJANČIĆ Gorazd

- Eastern-Western Chapters. East? West? 4:295-306

KOPRIWIZA Tschasslaw D.

- Die metaphysische und die neuzeitliche Philosophie im Widerstreit: Ein Beitrag zur vergleichenden analyse ihrer Grundzüge 2:31-44

KÖRNER Felix

- Time and Eternity, Bible and Koran 5:430-438

KOSTIĆ Slaviša

- Orthodox Responses to the Social Problem 5:402-415

КРЦУНОВИЋ Душан

- Космогонски реализам Тимејеве „вјероватне приче“ 6:102-115

LARCHET Jean-Claude

- Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien 3:176-187
- La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées 4:276-283
- La notion d'«énergie» dans la philosophie d'Aristote 5:191-196
- La notion d'énergie(s) divine(s) dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome 6:173-180

LA SOUJEOLE Benoît-Dominique de

- Le Mystère de l'Eglise 2:88-115

LENZI Mary

- Plato's Last Look at the Gods: Philosophical Theology in Law 7:124-135

LOUDOVIKOS Nicholas

- The Trinitarian Foundations and Anthropological Consequences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine "Mysticism" 1:122-130

LOUTH Andrew

- St Gregory Palamas and the Holy Mountain 7:311-320

LOYKO Olga Timofeevna

- Der erste Historiker der russischen Philosophie im Kontext der Philosophie der Aufklärung 6:240-245

LUBARDIĆ Bogdan M.

- The Ungrund Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai A. Berdyaev 2:168-223

MAJUMDAR Deepa

- Mysticism and the Political: Stairway to the Good in Plato's *Allegory of the Cave*. Two Models of Numinous Politics 7:144-159

MAKARIOS of Kenya and Irinoupolis

- Orthodoxy and African Culture 3:315-319

МАСЛИН М. А.

- Русская философия 3:188-214

MICHALOWSKA Monika

– Grammar and Theology in Eriugena's Philosophy 7:272-278

MILDRAG Predrag

– Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama 1:177-204

MÜLLER Andreas

– Der Sinai im 6. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung byzantinisch-ostkirchlicher Spiritualität 5:255-278

MÜLLER Klaus

– Von der Möglichkeit und Notwendigkeit, heute von Gott zu reden 2:5-16
– Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung 4:82-97
– Selbsterhaltung: Ein stoisches Korrektiv spätmoderner Kritik am modernen Subjektgedanken 7:80-89

NARECKI Krzysztof

– Book Review: M. Fattal, éd. *Logos et language chez Plotin et avant Plotin* (2003) 5:446-449

NEIDL Walter M.

– Der unergründliche Mensch: Eine philosophiegeschichtliche Analyse 2:45-54

NIELSEN Cynthia R.

– Understanding of the Enlightenment (L. Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, 2004) 6:333-340

ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ Κωνστάντinos

– Βυζαντινή μουσική 2:234-239

NIKOLAOU Theodor

– Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext 1:261-274

НИЖНИКОВ Сергей Анатольевич

– Метафизика человека в русской философии и творчестве В. И. Несмелова 5:344-361
– О понятии “метафизика веры” в русской философии 6:271-282
– Мартин Хайдеггер и теология: вопрошание о Бове 7:333-359

OEHLER Klaus

– Pragmatismus und Religion 3:14-30

PERIĆ Dražen N.

– ‘Ο «ἄνθρωπος κατ’ εἰκόνα Θεοῦ» καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Θεολόγο 5:208-239

PERISHICH Vladan

– Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas 1:131-136
– Πίστις: Philosophical-Scientific and Biblical-Patristic Conception of Faith 5:154-164

PEROVIĆ David

– The Holiness of the Church: The Holiness of Epiphany in the Church and through the Church 6:307-311

PEROVIĆ Drago

– Das Problem der Transzendenz bei Heidegger und Levinas 7:429-434

PIHLAR Tanja

– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien (coauthor GOMBOCZ) 3:294-308
– Einleitung zu: F. Weber, Über das Problem der Vorstellungsproduktion 6:82-89

PODSKALSKY Gerhard

– Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond? 1:255-260

PÖGGELER Otto

– Heidegger im theologischen Kontext 5:103-107

RICKEN Friedo

– John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft 1:205-224
– Plotin über Ewigkeit und Zeit und Leben in der Gegenwart 7:178-186

RITTER Adolf Martin

– 2000 Jahre Christentum im Widerspruch – Belastungen und Chancen 2:61-71
– Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur) 4:260-275
– Zum Augustingespäch der Gegenwart am Beispiel Religion und Politik 7:241-251

RÖD Wolfgang

– Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen? 1:17-29

РОГАНОВ Сергей В.

– Смерть и предел человека в современной культуре 7:104-114

РОМАНЕНКО Ю. М.

– Воображение как онтологическая проблема 4:19-31

ROSEMANN Philipp W.

– *Sacra pagina* or *scientia divina*? Peter Lombard, Thomas Aquinas, and the Nature of the Theological Project 4:284-300

– The Lutheran Heidegger: Reflections on S. J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy* 7:327-332

САВРЕЙ Валерий Яковлевич

– Philosophie как «служанка теологии» в учении Климента Александрийского 6:144-164

SCHEFER Christina

– Platons Philosophie als Religion 4:222-236

SCHERER Georg

– Sein und Gott 1:43-53

– Nikolaus von Kues: Die wissende Unwissenheit vor dem Kreuz 5:279-293

– Göttliche Trinität und menschliche Interpersonalität 6:11-21

SCHNEIDER Theodor

– Christologie – exegetisch und dogmatisch. Methodische Vergewisserung 1:236-241

SCHOLTZ Gunter

– Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff 4:66-81

SCHWEITZER Eugen

– Plato's Proof of God's Existence 7:136-143

SEIFERT Josef

– Von der Gottesliebe 7:3-37

СЕМУШКИН А. В.

– Западно-восточный синхронизм генезиса философского знания 5:165-173

СИДОРЕНКО Наталия Сергеевна

– Богопознание и интуиция в русской философии 6:283-287

ŠIJAČKOVIĆ Bogoljub

– On Sacrifice and Memory 1:288-293

– Guilt and Repentance 2:240-246

– Kritik des balkanistischen Diskurses: Ein Beitrag zur Phänomenologie der »Andersheit« des Balkans 4:119-144

– «La Métaphysique de la Lumière» 5:124-138

ŠIMJONVIĆ Miroslav

– Die Entstehung der Ikonographie 1:275-287

– Gedanken zur Ikonenverehrung 4:189-201

SNOJ Vid

– Deed in the Beginning 5:108-123

SPARN Walter

– Die öffentliche Aufgabe der Theologie. Pro und Contra Immanuel Kants Enthronung der „Ersten Fakultät“ 5:294-311

SPEYER Wolfgang

– Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologische Skizze 3:31-39

– Zur Gottesfrage heute 4:12-18

– Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums 5:139-153

– Zur theologisch-philosophischen Bedeutung des Lichtes 7:115-123

SPLETT Jörg

– Wissenschaft – Weisheit – Christliche Weltsicht 1:54-68

– Einheit – Vielheit (Paper für ein Gespräch mit Künstlern) 2:224-233

– Lust am Logos 4:53-65

– Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung 6:22-38

– Von der Göttlichkeit und Menschlichkeit Gottes 7:38-51

STAUFFACHER Hans

– Die Überwindung der Metaphysik als Selbstüberwindung der Philosophie: Implikationen einer Gedankenfigur bei Rudolf Carnap und Martin Heidegger 7:381-428

STEENBLOCK Volker

– Zwei Arten, die Menschen zu ergreifen? Religion und Philosophie in der Lebenswelt der Antike 4:202-206

SUCHLA Beate Regina

– Wenn die Liebe sich verströmt. Zur Liebeskonzeption des Dionysius Areopagita 2:142-154

СВЕТЛОВ Р.

– Ямвлих Халкидский: Метафизика – Комментарии 4:248-259

SZLEZÁK Thomas Alexander

– Methodische Bemerkungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons 5:174-190

TEREZIS Christos

– Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus (coauthor KAMITSIS) 2:135-141

– Education as a Mean of Politics and Ethics Meeting in Aristotle 5:197-202

– Aspects de la philosophie du droit dans les *Lois* de Platon 6:116-130

– Methodological Approaches to St. Gregory Palamas' Treatise "On the Divine Energies" (coauthor ANTONOPOULOS) 7:305-310

THEOBALD Werner

– Göttliche Natur. Die philosophisch-religiösen Wurzeln des modernen Umweltbewußtseins 3:89-107

– Der 11. September und die Philosophie. Versuch einer Hermeneutik des Terrors 4:145-152

– Kultur, Religion und Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem zeitgemäßen Thema 6:39-47

TOLLEFSEN Torstein Theodor

– The Divine *Energeia* according to St. Gregory of Nyssa **6**:165-172

TONSERN Clemens

– Alexander Herzens anthropologische Thesen in den *Briefen über das Studium der Natur* **5**:321-343

TRAKAKIS Nick

– The Desert **7**:491-495

ТРОНИЦКИЙ Виктор

– Фундаментальный вихрь в космологии о. Павла Флоренского **6**:246-255

ΤΣΙΓΚΟΣ Βασίλειος Αθ.

– Η θέση τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων καί τοῦ “πατριάρχου τῆς Δύσεως” στήν Καθολική Ἐκκλησία καί ἡ ἐκκλησιολογία τῆς “κοινωνίας” στήν ἐπιστολογραφία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου **7**:252-271

VASILJEVIĆ Maksim

– Θεὸς ὑπερβατικός – Θεὸς τῆς κοινωνίας. Μία συμβολὴ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ στὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας **5**:240-247

VIGLAS Katelis

– The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) **4**:237-247

– L'expérience de l'instant métaphysique: La contribution de Plotin au problème «éternité et temps» **6**:131-143

– Book Review: E. Moore, *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor* (2005) **7**:496-497

VOUTSINA Penelope

– The ‘Illuminating’ Value of Love. Gregory of Nyssa’s Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love’s Contribution to Virtue Epistemology (coauthor ATHANASOPOULOU-KYPRIOU) **5**:248-254

VRANIĆ Vasilije

– Can Christian Ethics Take a Coherent Place in Public Debate? **5**:394-401

– Augustine and the Donatist Claims to Cyprianic Ecclesiological Legacy **7**:232-240

WEBER Franz

– Über das Problem der Vorstellungsproduktion **6**:89-101

WICKERT Ulrich

– Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums **1**:90-99

WIRSCHING Johannes

– Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen **1**:83-89

WISSER Richard

– Die Tiefendimension des Symbols **5**:3-38

WUKETITS Franz M.

– Evolution und die Frage nach dem Sinn **3**:78-88

WYRWA Dietmar

– Augustin und Luther über das Böse **3**:154-175

YANGAZOGLU Stavros

– The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas **1**:137-143

– Le salut comme divinisation de l’homme dans l’œuvre de St Grégoire Palamas **6**:208-216

YANNARAS Christos

– Orthodoxy and the West **2**:72-87

YEVTITCH Athanase

– Jésus Christ le même hier, aujourd’hui et à jamais **5**:39-67

YOUNESIE Mostafa

– The Relation of Logic and Language in the Commentaries of Farabi and Aquinas on Aristotle’s *Peri Hermeneias* **7**:321-326

**Edited by the editorial board of the Chair for Philosophy
at the Orthodox Theological Faculty in Belgrade.**

Call for papers:

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

Pravoslavni bogoslovski fakultet
"Philotheos"
Mije Kovačevića 11b
11060 Beograd
Serbia

All rights reserved.

This issue is supported by
the Ministry of Science and Environmental Protection
and the Ministry for Religious Affairs of the Republic of Serbia.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије

1 : 2

PHILOTHEOS : International Journal for
Philosophy and Theology / Founding Editor
Bogoljub Šijaković. - Vol. 1 (2001) - . -
Beograd (Mije Kovačevića 11b) : Orthodox
Theological Faculty, 2001-. - 24 cm

Godišnje. - Uporedni naslov na grčkom jeziku. -
Tekst na svetskim jezicima
ISSN 1451-3455 = Philotheos
COBISS.SR-ID 185353479