ΦΙΛΟΘΕΟΣ **8 (2008)** **PHILOTHEOS**
International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor
Bogoljub Šijaković
Chair for Philosophy at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Beograd 2008

ISSN 1451-3455 UDC 1:2

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 8 (2008) pp. 1–368

Richard Schaeffler: Auf welche Weise denkt der Glaube? – oder: Was kann eine „Philosophische Einübung in das Denken des Glaubens“ leisten? 3
Wolfgang Speyer: Voraussetzungen und Bedingungen eines wirklichkeitsentsprechenden Denkens 33
Hermann Schmitz: Das Göttliche und der Raum (Der Raum als Erbe der Seele) 41
Richard Wisser: Die philosophische Existenz als das Sein zum Tode: das philosophische Sterben. Was in Platons Dialog „Phaidon“ Sokrates zur Sprache bringt 51
Kofi Ackah: Socrates, the Moral Expert in the *Crito* 75
John Mouracade: The Guarantee of Happiness in the *Republic* 89
Tschasslaw D. Kopriwitza: Inwiefern kann Platon heute zeitgemäß sein? 97
Matthieu Guyot: La question du suicide chez Plotin 121
Юрий Анатольевич Шичалин: Заметки к тексту Плотина. 129
Dionysis Skliris: The Theory of Evil in Proclus: Proclus’ Theodicy as a Completion of Plotinus’ Monism 137
Mary C. Sheridan: The Influence of Non-Christian Ideas in the Second Century C. E. on Clement of Alexandria and His Teachings 160
Edward Moore: Christ as Demiurge: The Platonic Sources of Origen’s Logos Theology in the *Commentary on John*. 200
Vasilije Vranić: The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448. . . 208
Heidi Marx-Wolf: Augustine and Meister Eckhart: *Amata Notitia* and the Birth of the Word. 222
Markus Enders: Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter. Grundzüge der theologischen Anthropologie des Johannes Scotus Eriugena und Anselms von Canterbury 231
Βασίλειος Ἀθ. Τσίγκος: Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις τῆς περί Θεοῦ διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ 253
Predrag Čičovački: Kant’s Ethics of the Categorical Imperative: A Goethean Critique 259
Evgenia V. Cherkasova: Rationality and Fiction: Kant, Vaihinger, and the Promise of “Philosophy of As If”. 275
Thomas Sören Hoffmann: Präsenzformen der Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ 282
Josef Seifert: Reue und Wiedergeburt: Einige große Einsichten und einige Irrtümer Max Schelers über einen zentralen religiösen Akt 294
Jörg Splett: Schmerz der Schönheit – Schöner Schmerz: Sich von Simone Weil ansprechen lassen 311
Athanasios Antonopoulos, **Christos Terezis**: Biblical Interpretation, Religious Education, and Multimedia Educational Applications: An Introductory and Interdisciplinary Critical Review and Evaluation 333
Σπυριδούλα Αθανασοπούλου-Κυπρίου: Η μελέτη των πατερικών πηγών ως ευκαιρία προσέγγισης ανατολής και δύσης: η περίπτωση της τριαδολογίας 348
Václav Ježek: Can Christian Unity be Attained? Reflections on Church Unity from the Orthodox Perspective 354
Authors in *Philotheos 1* (2001) – *8* (2008) 362

Philotheos **8** (2008) 3-32

Richard Schaeffler
Katholisch-Theologische Fakultät, Bochum

Auf welche Weise denkt der Glaube? – oder: Was kann eine „Philosophische Einübung in das Denken des Glaubens“ leisten?

Zum Thema:

Das Thema der folgenden Überlegungen ist durch Heideggers Frage veranlaßt: „Welchen Charakter hat das Denken, durch das der Glaube denkt?“ Heidegger hat diese Frage an seine theologischen Freunde gerichtet[1]. Doch scheint es, daß Heidegger von den Antworten der Theologen nicht zufriedengestellt war. Wenn in den folgenden Ausführungen diese Frage Heideggers noch einmal aufgegriffen wird, dann vor allem deshalb, weil sie zwei Voraussetzungen enthält, deren Klärung sowohl für das Verständnis des christlichen Glaubens als auch für das Gespräch zwischen Philosophie und Theologie hilfreich sein kann.

1. Vorausgesetzt ist, daß der Glaube „denkt“.

Der Glaube ist, wenn diese Voraussetzung zutrifft, nicht eine Sache irrationaler Gefühle, die sekundär von einem Betrachter zum Gegenstand des Denkens gemacht werden. Heidegger fragt nicht nach der Eigenart des Denkens, das sich den Glauben zum Gegenstand macht (Theologie), sondern nach der Eigenart des Denkens, das zum Glauben selber gehört. Wenn es aber ein solches Denken gibt, dann wird man folgern dürfen: Wenn die Fähigkeit zum Denken und die Fähigkeit, sich von diesem Denken Rechenschaft zu geben, „Rationalität“ genannt wird, dann wird der Glaube nicht erst durch den theologischen oder gar erst durch den philosophischen Interpreten „rational“ gemacht, sondern enthält seine eigene Rationalität.

2. Vorausgesetzt ist weiterhin, daß „das Denken, durch das der Glaube denkt“ einen spezifischen „Charakter“ hat.

Versucht man das, was das Wort „Charakter“ in diesem Zusammenhang meint, mit „Eigenart“ wiederzugeben, dann bedeutet dies: Das „Denken, durch das der Glaube denkt“ unterscheidet sich durch seine Eigenart von anderen Weisen des Denkens. Wenn diese Voraussetzung zutrifft, gibt es nicht nur eine einzige Weise des Denkens, sondern deren mehrere, und das Denken des Glaubens ist eine von ihnen. Dann entsteht die Frage, ob und wie sich diese verschiedenen Weisen des Denkens, gerade aufgrund ihres je besonderen „Charakters“, zueinander verhalten.

---

[1] Karl Lehmann, der spätere Bischof und Kardinal, hat darüber in seiner Dissertation „Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage bei Martin Heidegger“ berichtet – Rom 1962, Korrigierte Fassung Freiburg im Breisgau 2003, S. 602f.

Man kann aber auch versuchen, dem Wort „Charakter“, das Heidegger an der zitierten Stelle ohne Erläuterung verwendet, einen präziseren Inhalt zu geben. Das Wort stammt aus der Moralphilosophie; dort hat Immanuel Kant es vorgefunden und in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ verwendet.

Im moralphilosophischen Zusammenhang bezeichnet das Wort „Charakter“ die für ein Individuum kennzeichnende Weise, auf fremde Einflüsse, denen es unterliegt, durch eigene Verhaltensformen zu reagieren. So erkennt man einen Menschen daran, ob er auf solche fremden Einflüsse erregt oder gelassen, in gewissen Fällen auch aggressiv oder „gutartig“ reagiert. Wenn wir einen Menschen moralisch beurteilen, bezieht sich dieses unser Urteil nicht nur auf seine einzelnen Taten oder Unterlassungen, sondern auch und vor allem auf diese seine Reaktionsweise und in diesem Sinne auf seinen „Charakter“.

Immanuel Kants Absicht bestand darin, dem Menschen eine sittliche Verantwortung für diesen seinen Charakter zuzuschreiben. Wenn man mit Kant voraussetzt, daß das Verhalten eines Menschen aus dem Wechselspiel von Fremdeinfluß und eigenem Charakter notwendig resultiert, wird sein Verhalten uns in dem Maße vorherberechenbar, in welchem wir seinen Charakter kennen. Aber selbst dann können wir ihm sein Verhalten moralisch zurechnen, sofern wir annehmen dürfen, daß er sich diesen seinen Charakter selber gegeben hat – nach Kants Meinung in einer „intelligiblen Handlung“, die „außerhalb aller Zeitbestimmung“ stattgefunden hat. Darauf beruht Kants „Auflösung der Freiheits-Antinomie“[2].

Löst man diesen Begriff des „Charakters“ aus dem speziell moralphilosophischen Kontext, dann kann man auch vom „Charakter“ eines Denkens sprechen und damit die besondere Weise bezeichnen, wie ein Denkender Eindrücke, die er aus seiner Umwelt empfängt, durch die freien Akte seines Begreifens und Verstehens beantwortet. Hat, wie in Heideggers Frage vorausgesetzt wird, das Denken, durch das der Glaube denkt, einen eigenen „Charakter“, dann würde das bedeuten: Die Eigenart des Glaubens erschöpft sich nicht in den Inhalten, die der Glaubende bekennt, sondern zeigt sich vor allem in der besonderen Weise, wie er, im Lichte der Glaubensverkündigung, alles, was ihm überhaupt begegnen kann, zum Thema einer besonderen Weise des Begreifens und Verstehens macht. Nicht nur die besonderen Inhalte der Glaubensverkündigung, sondern alles, was dem Glaubenden begegnet, wird ihm auf charakteristische Weise bedeutsam, stellt ihm Fragen und ruft ihn zu besonderen Weisen der theoretischen und praktischen Antwort auf.

Fragt man in diesem Sinne nach dem „Charakter“ eines Denkens, so ist das *eine philosophische Frage*. Sie zielt darauf ab, jene Formen des Denkens (und schon des Anschauens) zu erfassen, die diesem Denken seine spezifische Weise verleiht, sich auf Gegenstände der unterschiedlichsten Art zu beziehen. Es ist – unabhängig von Heidegger formuliert – *eine transzendentalphilosophische Frage*, sofern sie an diesen Formen des Denkens die Bedingungen einer besonderen Weise des Gegenstandsbezuges abliest. Zu ihrer Beantwortung ist freilich eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie nötig, die nicht, wie die kantische, mit nur einem einzigen Gefüge von Anschauungs- und Denkformen rechnet und deswegen nur eine einzige Weise der Erfahrung kennt, sondern mit einer Vielfalt unterschiedlicher Weisen des Anschauens und Denkens von je eigenem „Charakter“, und die deswegen zeigen kann, daß ein Denken von spezifischem „Charakter“ notwendig ist, wenn der Hörer der Glaubensbotschaft fähig sein soll, die Inhalte diese Botschaft so zu erfassen, daß er darauf mit eigenem Denken die angemessene Antwort geben kann.

[2] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. Riga 1781, 538ff.

Darum ist diese Frage *zugleich hermeneutischer und kritischer Natur*. Sie ist – wie jede transzendentalphilosophische Frage – von einer hermeneutischen Absicht geleitet, sofern sie alles, was der so Denkende inhaltlich sagt oder als praktisch bedeutsam erfaßt, aus der besonderen Weise verständlich machen will, wie dieses Denken sich auf seine Gegenstände bezieht. Und die gleiche Frage ist zugleich, im Sinne einer weiterentwickelten Transzendentalphilosphie, die mit mehreren Formen des Anschauens und Denkens rechnet, von einer kritischen Absicht geleitet. Denn es kann Fälle geben, in welchen ein Denken nicht konsequent genug an seiner besonderen Form festhält (z.B. weil es sich anderen, vielleicht für „zeitgemäßer" gehaltenen Weisen des Denkens anpassen will); dann nämlich ist ein solches Denken in Gefahr, seinen spezifischen Gegenstandsbezug zu verlieren und zu einem Gebrauch bedeutungsleer gewordener Vokabeln zu werden. In diesem Sinne warnt schon das Neue Testament vor „Kenophonia", d.h. vor dem Gebrauch akustischer Zeichen (Phonaí), die „leer" (kenaí) geworden sind.

Schon daraus wird deutlich: Das „Denken, durch das der Glaube denkt", bedarf einer Einübung in ein solches transzendentalphilosophisches Fragen und Antworten, um seinen eigenen „Charakter" angemessen zu verstehen und so vor seiner Vermischung mit anderen Anschauungs- und Denkformen bewahrt zu werden, vor allem vor einer Anpassung an die herrschenden Denkformen einer Zeit, die die spezifische Aufgabe des „denkenden Glaubens" verfehlen.

Der Philosoph, der auf solche Weise nach dem „Charakter des Denkens" fragt, „durch das der Glaubende denkt", kann diese seine philosophische Frage freilich nur beantworten, wenn er zunächst hinhört auf das Zeugnis des Glaubens, um herauszufinden, welche Art von Denken in diesem Zeugnis und in dem dadurch bezeugten Glauben am Werke ist. Darum hat Heidegger diese Frage an seine theologischen Freunde gerichtet. Erst wenn er auf die Selbstzeugnisse des Glaubens gehört hat, kann der Philosoph an das so bezeugte Denken seine hermeneutischen und kritischen Fragen richten.

Daher wird hier **folgende Art der Darstellung** gewählt:

1. Ausgangspunkt der Untersuchung sind drei neutestamentliche Aussagen über den Glauben:
   „Der Glaube kommt vom Hören" (Röm 10,17)
   „Der Glaube ist ein Feststehen in dem, worauf man hofft und ein Überführtwerden von Tatsachen, die sich den Blicken entziehen" (Hebr. 1,11)
   „Wir predigen Christus, den gekreuzigten – den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, den Erwählten selber aber Gottes Weisheit und Gottes Kraft" (1 Kor 1,23f).
2. An dem so bezeugten Glauben soll der „Charakter des Denkens" abgelesen werden, an das die hermeneutischen und kritischen Fragen des Philosophen sich richten.

Stellt der Philosoph seine Fragen auf diese Weise, dann kann er hoffen, damit auch der Theologie einen Dienst zu erweisen. Denn auch diese bemüht sich um eine Hermeneutik der Aussagen des Glaubens, um sie in ihrer spezifischen Aussage-Absicht verständlich zu machen, und zugleich um eine Kritik, die den Glauben vor Weisen des Selbst-Mißverständnisses bewahrt, die dazu führen können, daß er zur „Kenophonía", zum Gebrauch bedeutungslos gewordener Worte, wird. Eine solche Philosophie kann dazu dienen, auch den Theologen in jenes Denken einzuüben, das seiner hermeneutischen und kritischen Aufgabe entspricht[3].

[3] Vgl. R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie, Freiburg 2004.

A **Der Glaube kommt vom Hören** (Röm.10,17)

1. *Schon dieses Wort bringt uns in eine bekannte Schwierigkeit zum Bewußtsein*:

Es scheint, daß vielen Menschen heute das Hören schwerfällt. Man kann beobachten, daß Menschen in einem Gespräch kaum wahrnehmen, was der Andere gesagt hat, sondern nur auf das Stichwort warten, das ihnen Anlaß zum Reden gibt. Und dann sagen sie, was sie „immer schon gesagt haben“ und was sie deswegen in der konkreten Situation auch dann sagen würden, wenn der Andere gar nicht gesprochen hätte. Ähnliches gilt vom Lesen. Viele Leser sind heute wenig geneigt, sich vom Autor auf einen Denk-Weg mitnehmen zu lassen, sondern warten auf Thesen, denen sie dann ihre eigenen Überzeugungen entgegenhalten können. Aber diese Überzeugungen hatten sie schon, ehe sie anfingen, das Buch zu lesen. Und auch ihre Argumente sind die gleichen, die sie vorbringen könnten, wenn der Autor sein Buch nie geschrieben hätte.

Oft hört man vordergründige Erklärungen für die Abneigung gegen das Hören: Man beklagt Informations-Überflutung und, als deren Folge, eine Art von kollektiver Konzentrationsschwäche. Rundfunk-Hörer und Fernseh-Zuschauer wollen nur „Fünf-Minunten-Spots“ hören bzw. sehen. „Dahinter“ aber steht, so scheint es, eine Abneigung gegen das „äußere Wort“, das wir uns nicht selber sagen können, eine Angst vor dem Wort, das wir hören müssen, weil es uns „hörig“ macht. Wir denken: „Mündig“ ist, wer selber den Mund aufmachen kann.

Daraus entsteht die Meinung: Je mehr jemand fähig ist, selber zu denken, desto weniger hat er es nötig, zu hören. Je weniger jemand selber denkt, desto mehr ist er genötigt, zu rezipieren und zu repetieren, was andere gedacht haben. Von welcher Art aber ist dann „das Denken, durch das der Glaube denkt“? Gibt es einen dritten Weg zwischen dem Warten auf das “Stichwort“ für den eigenen Rede-Einsatz und einem geistlosen Rezipieren und Reproduzieren? Gibt es eine spezifische Weise, hörend zu denken? Und ist das die Weise, „wie der Glaube denkt?

2. Daraus ergeben sich zwei Fragen an den Philosophen:

Was heißt Hören? Und: *Von welcher Art ist das Denken, mit dem der Hörende denkt?*

Das sind zunächst Fragen der allgemeinen Sprachphilosophie. Und der Philosoph, der durch seine Antwort auf diese sprachphilosophischen Fragen zugleich das „Denken des Glaubens“ zu bestimmen versucht, ordnet damit zunächst die besondere Weise, wie der Glaubende hört, in den allgemeinen Zusammenhang menschlichen Sprechens und Hörens ein. Aber das geschieht nicht, um die spezifische Differenz „gläubigen Hörens“ außer acht zu lassen. Gerade auf dem Hintergrund des Gemeinsamen tritt das Spezifische gläubigen Hörens erst deutlich hervor.

Auf die erste dieser sprachphilosophischen Fragen versuche ich folgende Antwort zu geben: Hören heißt einen Anspruch vernehmen, der „zu denken gibt“. Das bedeutet inhaltlich: sich ein Thema stellen lassen, das „des Nachdenkens wert ist“ Und es bedeutet der Form nach: „sich in-formieren lassen“, d.h. nicht nur „neue Daten in bleibende Programme einspeisen“, sondern am neuen Inhalt ablesen, daß eine neue Form des Anschauens und Denkens nötig ist, um diesen neuen Inhalt zu erfassen, sodaß künftig auch Alt-Bekanntes „in neuem Lichte erscheint“. Darum heißt Sprechen nicht nur: eine subjektive Meinung kundtun (noch weniger eine bloße eigene Befindlichkeit oder Stimmung des Gemüts), sondern einen Anspruch der Sache so weitergeben, daß der Hörer jene neue Form des Denkens erst findet, die ihn fähig macht, auf diesen Anspruch der Sache seine eigene Antwort zu geben.

Die Folge eines solchen Sprechens und Hörens ist das, was Platon eine „Synousía perì autò tò pragma“ nennt, eine „Gemeinsamkeit, die sich rings um die Sache selbst zusammenschließt“ (Siebter Brief). Eine solche Gemeinsamkeit ist die Bedingung dafür, die Einheit der Sache in der Vielheit der Perspektiven zu entdecken (das meint die griechische Vokabel „perí“) und so diese eine Sache zur „gemeinsamen Sache“ werden lassen. Dann „spricht“ die Sache selber zu uns, und der Dialog unter Menschen ist Folge und zugleich Bedingung des Dialogs mit der Wirklichkeit[4].

Auf die zweite sprachphilosophische Frage versuche ich in folgender Weise zu antworten: Das verständnisvolle Hören legt im Wort des Sprechers den Anspruch der Sache frei und erfaßt die Eigenart dieses Anspruchs, indem es sich durch ihn „zum Denken rufen“ läßt, denkend auf diesen Anspruch antwortet und dann diese Antwort an den Sprecher zurückgibt. So baut er eine Dialoggemeinschaft auf, die sich, wie Platon gefordert hat, „um die Sache selbst zusammenschließt“. Aristoteles hat daraus die Folgerung gezogen: Das Zoon logon echon ist ebendeshalb zoon politikon. Der Mensch als der Sprechende und Hörende ist ebendeshalb ein auf Gemeinschaft bezogenes Wesen, oder genauer: ein Wesen, das auf den freien Konsens unter gleichberechtigten Partnern ausgerichtet ist: einer Gemeinschaft von „Polítai“, von „Staatsbürgern“.

Das Gesagte gilt auch für das „gläubige Hören“. Auch das Denken des Glaubens ist hörendes Denken. Es legt im Wort des menschlichen Sprechers die Anrede Gottes frei, die den Hörenden zur Antwort ruft. Wenn es also eine spezifische Form „gläubigen Hörens“ gibt, dann wird diese erst dann deutlich werden, wenn nicht nur allgemein festgestellt wird, daß „der Glaube vom Hören kommt“, sondern von den Unterscheidungsmerkmalen die Rede ist, durch die die Anrede Gottes sich von anderen Worten, die man hören kann, unterscheidet.

Und auch das „gläubige Hören“ will „in-formiert“ werden, d.h. durch das gehörte Wort erst jene Form des Denkens finden, die nötig ist, um auf den vernommenen Anspruch die angemessene Antwort zu geben. Deshalb verlangt der Apostel von seinen Hörern, „sich zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen, um urteilsfähig zu werden“ (Röm12,2). Und auch das Denken, durch das der gläubige Hörer denkt, befähigt ihn, diese seine Antwort an den Sprecher zurückzugeben und so eine Dialoggemeinschaft aufzubauen: Diese freilich ist von spezifischer Art: Die Bibel nennt diese Gemeinschaft den „Tempel“, „Oíkos“, d.h. den “Ort, an dem der Name wohnt“, d.h. an dem Gott anrufbar gegenwärtig wird. In diesem Sinne kann man sagen: Der Glaubende denkt, indem er zum „erbaulichen“, im biblischen Sinne „oikodometischen“ Hören und Reden fähig wird. Das ist der Grund dafür, daß jenes Reden, das dem gläubigen Hören entspricht, primär in der Sprache des Gebets geschieht, dessen zentrale „Sprach-Handlung“ die Anrufung des göttlichen Namens ist. Alles gläubige Reden *von* Gott wurzelt im betenden Reden *zu* Gott. Und die „oikodometische“ Sprachgemeinschaft ist in erster Linie die zum Gottesdienst versammelte betende Gemeinde. Sie ist der Ort der Gegenwart Gottes, der „thront auf Israels Lobgesängen“ (Ps 22,3).

3. Wenn dies die Weise ist, wie der Glaube denkt, wird der Philosoph sich fragen: *Hat der Philosoph dazu ein eigenes Wort zu sagen?* Und spezieller: *Was kann eine „philosophische Einübung“ in diesem Kontext leisten?*

Da bisher noch nicht von den besonderen Inhalten der biblischen Botschaft die Rede war, kann an dieser Stelle nur danach gefragt werden, was eine allgemeine Sprachphilosophie

[4] Vgl. R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg 1995.

in dieser Hinsicht leisten kann – freilich eine solche, die sich an der oben angedeuteten „weiterentwickelten Transzendentalphilosophie“ orientiert, mit mehreren Formen des Anschauens und Denkens rechnet und damit die Frage wenigstens offenhält, ob die spezifische Form, wie der Glaube spricht und hört, eine spezifische Möglichkeit enthält, jenen Anspruch deutlich zu machen, unter den die Glaubensbotschaft den Hörenden stellt.

Dann kann gesagt werden: Wenn der Glaube „vom Hören kommt“, kann eine „Philosophische Einübung“ zeigen, was der Adressat des Wortes leisten muß, um zum Hörer zu werden: Bei jedem Hören eines Wortes muß der Hörer erfassen, daß das Wort, das er hört, ihm einen Anspruch der Sache vermittelt, der ihn zu eigener Antwort ruft. Das Wort des Menschen ist immer die Erscheinungsgestalt für diesen Anspruch der Sache. Beim Hören des Wortes, das den Glauben verkündet, muß der Hörer das Menschenwort als „Knechtsgestalt des an ihn gerichteten Gottesworts“ begreifen. Er muß sich durch den so erfaßten Anspruch der Botschaft „informieren“ lassen, d.h. die Notwendigkeit und Möglichkeit erfassen, sich zu einer neuen Form des Anschauens und Denkens umgestalten zu lassen, die ihn erst fähig macht, auf diesen Anspruch die angemessene Antwort zu geben. Und weil auch im religiösen Zusammenhang der Hörer des Wortes antworten und so zum Sprecher werden soll, muß er die „Rolle“ begreifen, die ihm durch dieses Wechselverhältnis von Anspruch und Antwort für den Aufbau einer Dialoggemeinschaft zugewiesen wird. Theologisch gesagt: Er muß die „oikodometische Funktion“ der religiösen Wechselrede erfassen.

Die „Philosophische Einübung“ kann diese Aufgabe erfüllen, wenn sie die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit deutet, der in den Dialog unter Menschen verflochten ist. Alles Sprechen und Hören ist an dieser Aufgabe zu messen, in diesem Sinne Erfahrung möglich zu machen – auch die besondere Erfahrung, aus der das „Denken des Glaubens“ hervorgeht.

B **„Der Glaube ist ein Feststehen in dem, worauf man hofft, und ein Überführtwerden von Tatsachen, die sich den Blicken entziehen“** (Hebr. 11,1).

Erst mit diesen Aussagen ist vom Unterscheidenden gläubigen Sprechens und Hörens die Rede: Das Wort, das der Glaubensbote zu Gehör bringt, will dem Hörenden den Grund einer Hoffnung benennen, auf die er sein Leben stellen kann. Und der Grund dieser Hoffnung soll als eine „Tatsache“ verstanden werden, die sich von allen Inhalten subjektiven Meinens ebenso unterscheidet wie von allen Gegenständen wissenden „Sehens“.

1. *Diesem Verständnis des Glaubens steht nicht so sehr eine Schwierigkeit gegenüber, als vielmehr eine voreilige Plausibilität.*

Man gewinnt leicht Zustimmung, wenn man vom Menschen als einem hoffenden Wesen spricht. Man sagt heute gerne: Der Mensch lebt von Zukunfts-Visionen (vielleicht von „Träumen“), die oft genug „kontrafaktisch“ sind, d.h. im Kontrast zu den erfahrenen Tatsachen stehen. Denn entwirft er „Utopien“, d.h. Bilder von dem, was in der Welt, wie sie ist, “keine Stelle hat“ (griechisch: ou tópon échei, übrigens eine griechische Redewendung, die uns aus der Bibel bekannt ist: Für den neugeborenen Christus ist „in der Herberge kein Platz“, „ou tópos“, gewesen).

An dieser Beschreibung der Hoffnung ist zweifellos etwas Richtiges. Der erste Schritt zur Moral ist die praktische Phantasie. Diese Phantasie wendet sich gegen die vermeintliche Klugheit derer, die sich jeder sittlichen Herausforderung durch den Hinweis entziehen wollen: „Da ist nichts zu machen“. Und in der Tat können sittliche Zielvorstellungen, die wir in der moralischen Phantasie entwerfen, wirksam werden, wenn sie von vielen geteilt werden.

Dennoch liegt in diesem Verständnis der Hoffnung eine Gefahr: Die in der Phantasie entworfene *Zukunftsvision*, die sich der Welt, wie wir sie erfahren, entgegenwirft, erscheint dann oft wie ein *machtloser Protest*, der dem Visionär eine eigentümliche Befriedigung verschafft: Mag die Welt noch so böse und töricht sein, und mag die Bosheit und Torheit in dieser Welt noch so übermächtig sein, so wird sie den Protestierenden doch nicht zur Zustimmung nötigen. Und darin, so meint man, zeigt sich bei aller äußeren Ohnmacht die innere Macht der Vernunft gegenüber der „Absurdität" des Tatsächlichen. Darin besteht in der Darstellung von Camus das „Glück" des Sisyphos, von dem er am Ende seines „Mythos von Sisyphos" sagt: „Man muß sich Sisyphos glücklich denken"[5]. In einem zweiten Schritt aber entspringt aus diesem machtlosen Protest eine Rechtfertigung der Gewalt: Die böse Welt muß zerschlagen werden, dann kommt die gute Welt von selbst. Die Utopie wird dann zur Anleitung revolutionärer Gewalt[6].

Dieser Theorie revolutionärer Praxis hat Ernst Bloch eine neue Grundlage zu geben versucht, indem er den realitätsfernen Wunschtraum von der „docta spes" unterschied. Das Prinzip dieser „wohlbelehrten Hoffnung" ist das Bündnis des utopischen Traums mit der „Potentialität der Materie". Es geht darum, im Lichte des utopischen Traums den Schatz an Möglichkeiten freizulegen, der in allem Wirklichen aufgrund seiner Materialität enthalten ist. Denn die Materie ist, schon nach Aristoteles, „das principium potentialitatis" (E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Berlin 1954-1959, sowie ders.: Ontologie des Noch-nicht-Seins, Frankfurt a.M. 1961). Die so verstandene „wohlbelehrte Hoffnung" ist das Prinzip aller verantwortlichen Theorie und Praxis. Aber auch sie findet ihre konkreteste und zugleich wirksamste Gestalt in der revolutionären Praxis, die, bewußt nach dem Vorbild der biblischen Eschatologie verstanden und diese zugleich säkularisierend, das „letzte Gericht" über die böse Welt vollzieht, um „einen neuen Himmel und eine neue Erde" heraufzuführen.

2. *Die Aktualität der paulinischen Kritik*:

Gerade angesichts dieses Anspruchs der revolutionären Eliten, das Heil der Welt ins Werk zu setzen, erweist sich die Kritik des Apostels Paulus an allem „Heil, das aus den Werken kommt", als überraschend aktuell. Denn Paulus selbst hat die schmerzliche Erfahrung gemacht: „Ich bringe nicht zustande, was ich will, sondern setze ins Werk, was ich hasse" (Röm 7, 15). Gewiß ist das in speziell religiösen Zusammenhängen gesagt, und das „Heil aus den Werken", von dem Paulus spricht, meint ein Heil, das der Mensch zu bewirken hofft, wenn er Gottes Gesetz erfüllt. Und doch erkennen wir darin auch unsere eigene, in ganz säkularen Zusammenhängen gemachte Erfahrung wieder: Politische Selbstgerechtigkeit, die das Böse immer nur bei den Anderen sieht, will die gerechte Weltordnung erzwingen und bewirkt neues, größeres Unrecht. Das war Kants Erfahrung mit der Französischen (und der vorangehenden englischen) Revolution; und auch unsere eigene Erfahrung aus dem 20.Jahrhundert gibt dafür deutliche Beispiele. Die paulinische Rechtfertigungslehre wirkt, mit heutigen Augen gelesen, als Prototyp aller Kritik an Ideologien, die aus dem Bewußtsein, „der guten Sache zu dienen", die Rechtfertigung von Gewalt gewinnen und dann erst spät von der Erfahrung überrascht werden, daß sie neues und größeres Unrecht herbeigeführt haben.

Wenn sie sich nicht selber gegenüber dieser Erfahrung blind machen, werden diese „Selbstgerechten" zu der gleichen Folgerung gelangen wie Paulus: „*Da handle*

---

[5] Albert Camus, Le Mythe de Sisyphe, Paris 1942.

[6] Vgl. Gustav Landauers Programmschrift „Die Revolution", Frankfurt a. M. 1907, in der der Begriff der „Utopie" zum Leitbegriff für die theoretische Grundlegung der revolutionären Praxis erhoben worden ist.

nicht mehr ich“ (Röm.7,17): Die „eigene Gerechtigkeit“ erreicht gerade jene Selbst-Entfremdung, die sie überwinden will. Auf diesem ideologiekritischen Moment der paulinischen Kritik an aller „Gerechtigkeit der Werke“ beruht ihre Aktualität und deshalb auch ihre Verständlichkeit für die Zeitgenossen des 20. Und 21.Jahrhunderts. Freilich kann gerade diese Verständlichkeit die besondere Absicht des Apostels in den Hintergrund treten lassen. Wenn Paulus die „Gerechtigkeit der Werke“ kritisiert, dann aus einer spezifischen Absicht: Er will von der „Rechtfertigung des Sünders“ sprechen, die der Mensch nicht durch eigene Werke leisten, sondern nur erhoffen kann.

Gerade deswegen enthält freilich die paulinische Mahnung, auf alle „eigene Gerechtigkeit“ zu verzichten, eine spezifische Schwierigkeit: Ziel der Hoffnung bleibt eine Gerechtigkeit, die, weil sie nicht die „eigene“ ist, „aliena iustitia“ genannt werden kann (so der Sprachgebrauch der Reformatoren), und die doch den Menschen fähig machen soll, sich selbst und „seine Glieder für Gott als Waffen *seiner* Gerechtigkeit zur Verfügung zu stellen“ (Rom 6,19). Beschreibt Paulus damit eine neue Weise der Selbstentfremdung? Manche seiner Äußerungen sprechen dafür, so wenn er sagt: „*Da lebe nicht mehr ich*, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Steht also die menschliche Hoffnung vor der verzweifelten Wahl zwischen zwei Weisen der Selbstentfremdung? Aber hat der Philosoph, wenn er von der Hoffnung spricht, demgegenüber einen dritten Weg anzubieten, der über diese Alternative hinausführt?

3. *Die Frage des Philosophen: Was heißt „hoffen“?*

Historischer Hintergrund dieser Frage ist die antike Lehre von der Hoffnung, die, nach Meinung der klassischen Philosophen von Aristoteles über die Stoiker bis zu Spinoza, nicht eine Tugend ist, sondern eine Leidenschaft. An dieser Stelle sei eine Anmerkung gestattet: Der stoische Katalog der Leidenschaften (mit Ausnahme des Zorns) bestimmt noch den Sprachgebrauch der berühmten Konzils-Erklärung „Gaudium et spes“.

Hier hat Immanuel Kant ein auch heute noch hilfreiches Unterscheidungskriterium angeboten: Hoffnung, die mehr ist als eine bloße Leidenschaft, hält selbstlos an der Erfahrung von der objektiven Geltung sittlicher Pflichten fest. Und sie tut dies auch dann, wenn der Mensch beim Versuch, diese Verpflichtung zu erfüllen, notwendig scheitert. Die Gewißheit von der objektiven Geltung der Pflicht widersteht allen „Vernünfteleien“ des moralischen Skeptizismus. Aber diese Gewißheit nimmt angesichts derartiger Erfahrungen eine neue Gestalt an: Sie spricht sich in Postulaten aus.

Es muß möglich sein, die objektive Geltung unserer Pflichten und die Handlungen, durch die wir diese Pflichten zu erfüllen versuchen, so zu verstehen, daß wir dabei gleichermaßen vor Illusion und vor Resignation bewahrt werden: vor der Illusion, der „Endzweck“, auf dessen Verwirklichung alle einzelnen Pflichten abzielen, könne durch unsere moralische Leistung erreicht werden, und vor der sittlichen Resignation, die angesichts der Schwäche unserer sittlichen Taten den Begriff der Pflicht als solchen für eine Fiktion hält. Das ist nur unter einer zweifachen Voraussetzung möglich: Wir dürfen unsere Pflichten „als göttliche Gebote verstehen“[7]. Und wir brauchen die Werke, die wir aus sittlicher Gesinnung hervorbringen, nicht als die geeigneten Mittel begreifen, um die „moralische Weltordnung“ herbeizuführen, sondern dürfen sie als wirksame Zeichen eines Heils begreifen, das Gott allein wirken kann. Denn wenn unsere Pflichten „Gebote“ („mandata“) sind, die ein göttlicher Auftraggeber uns anvertraut

[7] Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Aufl. Königsberg 1794, 229.

(„commendat“), dann dürfen wir dieses göttliche Vertrauen auch unsererseits durch das Vertrauen beantworten, daß dieser Gott nichts Unmögliches von uns verlangt. Das Mögliche aber, das er uns aufträgt, besteht darin, „signa rememorativa, demonstrativa et prognostica“ zu setzen[8], d.h. wirksame Zeichen, die an das „Reich Gottes“ erinnern, auf seine Gegenwart hinweisen und seine künftige Vollendung ansagen.

Hoffnung wird so zur Befähigung, Signa Regni Dei zu setzen. Dazu muß auch der Sünder in einer sündigen Welt fähig sein, wenn „Pflicht“ nicht „auf leere, eingebildete Zwecke gestellt“ sein soll[9]. „Gott“ ist der Name für den einzig möglichen Rechtfertigungsgrund dieser praxisanleitenden Hoffnung.

Auf die Voraussetzungen dieser kantischen Lehre von den Vernunftpostulaten, aber auch auf die über Kant hinausgehenden Folgerungen, die aus ihr zu ziehen sind, wird an späterer Stelle noch einzugehen sein. Aber schon jetzt kann gesagt werden: Nur so verstanden ist die Hoffnung eine Tugend, keine blinde Leidenschaft. Und nur der Glaube, der sich als ein Feststehen in dieser Hoffnung versteht, wird zugleich zur Fähigkeit, „Rechenschaft zu geben von dem Grund der Hoffnung, die in uns ist“ (1 Petr. 3,15). Es ist deutlich, daß die so verstandene postulatorische Hoffnung Kants eine große Nähe zum neutestamentlichen Verständnis des Glaubens gewinnt. Weil aber Hoffen kein Wissen ist, noch weniger eine unsichere Zukunfts-Prognose, sondern eine eigene Art der Gewißheit, kann auch von jenem Glauben, der sich in Postulaten ausspricht, gesagt werden, was der Hebräerbrief vom christlichen Glauben sagt: Er ist kein Vermuten, sondern gründet sich auf „Tatsachen“, aber, im Unterschied vom Wissen, auch auf solche Tatsachen, „die sich den Blicken entziehen“ (Hebr. 11,1).

4. Deshalb kann nun die Frage gestellt werden. *Von welcher Art ist das Denken, mit dem diese Hoffnung denkt?*

Darauf kann zunächst geantwortet werden: Ein solches Denken macht uns fähig, in den konkreten Pflichten, die die Inhalte unserer praktischen Erfahrung sind, die Aufträge zu sehen, die Gott uns anvertraut und denen wir deshalb auch unsererseits uns anvertrauen können. Und daß wir solche Pflichten auch dann noch erfahren, wenn das Sittengesetz uns der Unreinheit unserer Gesinnung überführt, kann dann als Anzeichen dafür gelesen werden, daß Gott auch den Sündern seine Aufträge nicht entzieht und ihnen damit neue Erweise seines Vertrauens schenkt. Als Erweise eines solchen göttlichen Vertrauens sind die erfahrenen Pflichten „Zeichen des Heils“, die wir *entdecken*. Die Entdeckung solcher „Zeichen des Heils“ aber rechtfertigt unser „Zutrauen in die sittliche Erfahrung“ und befähigt uns, in unserer Praxis neue Zeichen des Heils *zu setzen*.

Um die Aufgabe dieses Denkens recht zu verstehen, ist eine biblische Auslegung hilfreich: Denkende Hoffnung entziffert in den vielfältigen Weisen, wie die Erfahrung uns in Anspruch nimmt, die göttliche „Oikonomía“ (die Regierungskunst des göttlichen Hausvaters), die uns für jeden erfüllten Auftrag mit einem neuen Auftrag belohnt, weil Auftrag und Erfüllung gleichermaßen „Signa prognostica“ des Heils sind, das alle „Kraft der Werke“ übersteigt.

Daraus ergibt sich die weiterführende Frage: Ist dies dasjenige Denken, mit dem die Hoffnung des Glaubens denkt? Ist die Lehre von der postulatorischen Hoffnung das geeignete Auslegungsmittel, um diejenige Hoffnung zu verstehen, die mit dem Glauben zusammenfällt?

---

[8] Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, Akademie-Ausgabe VII, 84.
[9] Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft A 205.

C **Der Glaube, eine Hoffnung, die vom Hören kommt.**

Vorbemerkung: Diese Beschreibung des Glaubens fügt den beiden bisherigen „Der Glaube kommt vom Hören“ und „Der Glaube ist ein Feststehen in dem, worauf man hofft“, keine neue hinzu, sondern ist lediglich die Verbindung dieser beiden. Darum ist es an dieser Stelle auch nicht nötig, ein weiteres biblisches Zeugnis anzuführen. Aber diese Verbindung enthält ein weiterführendes Moment, das geeignet ist, wenigstens in einer ersten Annäherung auf das unterscheidend Christliche des hörenden Hoffens aufmerksam zu machen und damit zugleich seinen Unterschied von Immanuel Kants postulatorischer Hoffnung zu benennen, freilich auch den Zusammenhang zwischen beiden zu bestimmen.

1. *Eine Unterscheidung und der Hinweis auf einen Zusammenhang*:

Die christliche Hoffnung hat nicht die Form eines Postulats, d.h. einer Voraussetzung, die der Mensch selber machen kann, um sich der Erfüllbarkeit seiner Aufträge sicher zu sein, sondern ist Zutrauen in eine Botschaft, die dem Menschen zugesprochen werden muß. Das Postulat scheint wie der einsame Akt dessen, der nach den Bedingungen fragt, die die Dialektik eines erfahrenen Anspruchs aufhebbar machen. Die Hoffnung aufgrund einer Zusage dagegen ist Folge einer interpersonalen Begegnung. Darum kann die postulatorische Hoffnung jene Hoffnung nicht ersetzen, die vom Hören kommt. Wohl aber kann sie dazu beitragen, sie auszulegen.

Denn wenn das gehörte Wort Hoffnung geben soll, muß dem Hörenden gezeigt werden können, wie er das, was das Wort ihm verheißt, sich im Vollzug seines Lebens zueigen machen kann. Die Gabe muß ihm zur Aufgabe werden können; und das Wort, das er sich nicht selber sagen konnte, muß ihm zugleich zur Quelle der Kraft werden, die ihn zur Erfüllung dieser Aufgabe fähig macht. Ein besonders deutliches Beispiel dafür ist das Wort eines Menschen, der dem anderen seine Liebe und Treue zusagt und ihm dadurch zum Hoffnungswort wird. Denn dieses Wort spricht ihm zugleich die Kraft zu, auf diese Zusage mit einer neuen Form des eigenen Lebensvollzuges die angemessene Antwort zu geben. Es ist das hoffende Vertrauen in das Wort des Liebenden, das den Hörenden zur antwortenden Liebe und Treue fähig macht. Das ist kein Postulat, durch das der isolierte Einzelne sich die für seine Praxis notwendige Hoffnung zuspricht, sondern die Folge einer Begegnung von Personen, in der dem Hörenden ein Wort gesagt wird, das er sich nicht selber sagen könnte.

Dennoch macht auch dieses Hören auf das Wort eines Anderen die postulatorische Hoffnung nicht überflüssig, sondern bedarf ihrer, um verstanden zu werden. Wenn nämlich das Wort, das der Hörende sich nicht selber sagen könnte, ihm nicht nur eine partielle Gabe in Aussicht stellt, sondern sein ganzes Leben verwandeln soll, muß ihm gezeigt werden können, daß es ihm nicht nur partielle Aufgaben stellt und ihn zu deren Erfüllung befähigt, sondern alle Aufgaben, die das Leben ihm stellt, in neuem Lichte erscheinen läßt und ihm neue Möglichkeiten zu ihrer Erfüllung aufschließt. Diesen Anspruch erhebt die Hoffnungsbotschaft des christlichen Glaubens. Diese Botschaft „auslegen“ heißt deswegen: dem Hörenden zeigen, auf welche Weise sie ihm nicht nur partielle, speziell religiöse Weisen des Lebensvollzuges möglich macht und ihm damit partielle, speziell religiöse Aufträge zuspricht, sondern alle Inhalte seiner Lebenserfahrung betrifft.

Dazu aber ist, wie später noch zu zeigen sein wird, eine weiterführende Auslegung der Postulatenlehre geeignet. Diese hat dem Hörer zu zeigen, daß er nicht nur seine sittlichen Pflichten „als göttliche Aufträge“ begreifen darf, sondern alle Weisen, wie das

Wirkliche, das er erfährt, ihn unter seinen Anspruch stellt. Soll diese weiterentwickelte Postulatenlehre aber zur Auslegung der christlichen Glaubensbotschaft dienen, dann hat sie deutlich zu machen, daß es die Glaubensbotschaft ist, die ihm die Fähigkeit zur angemessenen Antwort auf diesen Anspruch zuspricht. Eine solche weiterentwickelte Postulatenlehre kann das Hören auf die Botschaft des Glaubens nicht ersetzen, aber den Hörenden dazu anleiten, die besondere und unverwechselbare Botschaft des Glaubens als den Hoffnungsgrund zu begreifen, auf den er sein ganzes Leben stellen kann, auch in ganz profanen Zusammenhängen seiner Erfahrung.

2. Daraus ergibt sich für den Philosophen die Frage: *Was heißt: „Hoffen aufgrund des Zuspruchs eines Anderen“?*

Soeben wurde gesagt: Eine erste Annäherung an das unterscheidend Christliche des hoffenden Hörens liegt darin, daß diese Hoffnung sich einem fremden Worte verdankt. Auch das ist noch kein Merkmal, das nur auf das Hören der christlichen Glaubensbotschaft zuträfe. Soeben wurde dafür ein anderes Beispiel gegeben: das Wort eines Liebenden, der dem Geliebten seine Treue zusagt. Wenn daher die christliche Hoffnung als ein „Hoffen aufgrund des Zuspruchs eines Anderen“ beschrieben wird, dann ist damit noch immer nur ein allgemeinerer Zusammenhang angegeben, in den das christliche Hören eingeordnet werden kann. Aber auch das kann eine Hilfe für das Verstehen des Besonderen gläubigen Hörens bedeuten.

Eine solche Hoffnung gründet sich, so meinen manche, auf eine Zusage als Rechtsverpflichtung, die einen Rechtsanspruch des Begünstigen begründet, aber auch ihm eine Rechtsverpflichtung auferlegt. Ein Beispiel dafür wäre die Treue-Zusage als bedingte Rechtsverpflichtung, die bei schwerem Verschulden des Begünstigten nichtig wird. Dann wird der „Status quo ante“ wiederhergestellt, der Zustand, der bestand, ehe die Treue-Zusage gegeben wurde. Doch ist deutlich, daß die Hoffnung des Glaubens nicht von dieser Art ist; denn die Hoffnung des Glaubens wird gerade dem zugesprochen, der sich eingesteht, daß er ein Sünder ist. Wie aber muß dann der Zuspruch verstanden werden, auf den die Hoffnung des Glaubens sich gründet?

Der Ansatz zu einer angemesseneren Auslegung läßt sich durch folgende Überlegung gewinnen: Das Geben und Annehmen einer Treue-Zusage verändert die Lebens-Grundlage der beiden Beteiligten: Von seiten des Gebers kann diese Veränderung in folgendem Satz ausgesprochen werden: „Ich mache Dein Leben zu einem Teil des meinen“. Von seiten des Nehmers kann dann die Antwort lauten: „Ich stelle mein Leben auf Dein Wort“. Erst von hier aus sind auch die Folgen des möglichen Treue-Bruches zu bestimmen, die sich für den ergeben, der eine Treue-Zusage angenommen hat: Er entzieht durch seine Schuld dem eigenen Leben die Grundlage. Dem aber, der die Zusage gegeben hat, widerfährt ein Angriff auf sein eigenes Leben. Er hat sich an den gebunden, dem er Treue zugesagt hat, und wird, aufgrund dieser Bindung, durch die ihm widerfahrene Untreue selber verletzt. Darum gibt es für beide keine Rückkehr zum „status quo ante“, zu demjenigen Zustand, der der beiderseitigen Treue-Zusage vorangegangen ist. Doch ist die Frage, ob es für beide einen „Weg nach vorne“ gibt.

Von hier aus läßt sich die Eigenart der zugesprochenen Hoffnung in folgender Weise bestimmen: Sie hält der Erfahrung eigenen Versagens nur stand, wenn sie die Zusage künftiger Vergebung einschließt; freilich darf diese Hoffnung auf Vergebung die Verletzung nicht verschleiern, die der, der die Zusage empfing, durch seine Untreue dem angetan hat, der sie ausgesprochen hat.

Das ausgezeichnete Beispiel dafür ist die Zusage ehelicher Treue, die die Hoffnung auf kommende Vergebung einschließt, ohne einen Rechtsanspruch auf sie zu begründen. Solche Vergebung kann immer nur durch für ein „Verbum externum“ geschehen, d.h. durch ein Wort, das der Schuldige sich nicht selber sagen kann und das doch für ihn zum allein zureichenden Grund seiner Hoffnung wird.

3. *Eine Antwort auf die Frage*: *„Welchen Charakter hat das Denken, mit dem der Glaube denkt?“*

Dieses Denken ist (ganz im Sinne Heideggers) „dankendes Andenken“. Aber es findet (im Unterschied zu Heidegger) den Inhalt dieses dankenden Andenkens im zugesprochenen Wort der Vergebung. Aber zur Auslegung dieses Vergebungsworts kann ein Rückgriff auf die Postulatenlehre hilfreich sein. Denn diese Postulatenlehre kann deutlich machen, auf welche Weise das göttliche Vergebungswort das Ganze der menschlichen Erfahrung betrifft. Es macht den, der sich als Sünder in einer sündigen Welt erfährt, dazu fähig, den auch dann noch und immer neu erfahrenen vielfältigen Anspruch des Wirklichen als Anzeichen dafür zu verstehen, daß auch ihm noch Aufträge (Mandata) anvertraut sind, durch seine Theorie und Praxis Zeichen eines Heils zu setzen, das nur Gott wirken kann. Dieses Denken begreift die „Erhaltungsgnade“, von der vor allem die Theologie der Reformatoren spricht, als „Erhaltung des Sünders im Dienste Gottes“ und so als Zeichen der Hoffnung auf die verheißene Vergebung. An späterer Stelle wird zu zeigen sein, daß diese Erhaltung des Sünders im Dienste Gottes einen wesentlichen Inhalt der paulinischen Lehre von der „Rechtfertigung“ darstellt, d.h. der Lehre von der Berufung des Sünders, einer Gerechtigkeit zu dienen, die nicht die seine, sondern Gottes Gerechtigkeit ist.

4. *Hat die Philosophie auch dazu ein Wort zu sagen?* Und spezieller: *Was kann eine „Philosophische Einübung“ in diesem Kontext leisten?*

Wenn der Glaube ein „Feststehen in dem ist, worauf man hofft“, kann eine „Philosophische Einübung“ zeigen, was der Hörer leisten muß, wenn er zu einer Hoffnung fähig werden will, die sich vom bloß „kontrafaktischen Traum“ ebenso unterscheidet wie vom „Erfolgskalkül“ der eigenen Handlungsprogramme (der „Gerechtigkeit der Werke“): Der Hörer muß fähig sein, den „Anspruch der Sache“, der ihm in vielfältigen Weisen seiner Erfahrung begegnet, auch dann als objektiv gültig zu erfassen, also auch dann nicht skeptisch zu resignieren, wenn er, ohne sich Illusionen zu machen, bemerkt, daß die Erfüllung dieses Auftrags seine Kräfte übersteigt, daß also der Auftrag „je größer“ ist als die dem Menschen mögliche Antwort. Dazu aber muß ein solcher Hörer sich dessen bewußt werden, daß die Doppelgefahr von Illusion und Resignation nur durch den Akt einer postulatorischen Hoffnung überwunden werden kann, die ihn gewiß sein läßt, daß er „seine Pflichten als göttliche Gebote“ begreifen darf. Dieses Verständnis der Pflichten aber muß, über Kant hinaus, verallgemeinert werden. Der Hörer der Hoffnungsbotschaft muß sich dessen bewußt werden, daß alle „Pflichten“ (nicht nur die spezifisch sittlichen, sondern alle objektiv gültigen Ansprüche, die er erfährt) Erscheinungsgestalten eines ihm von Gott anvertrauen Auftrags (mandatum) sind, die er erfüllt, indem er das Wirken Gottes wirksam bezeugt. Darin begegnet sich eine weiterentwickelte Postulatenlehre der theologischen Aussage: Der Mensch muß lernen, zu begreifen, daß er mit seinem Erkennen und Handeln einem „Heil“ dient, das er nicht bewirken, aber wirksam bezeugen kann.

Wenn aber die Postulatenlehre dazu helfen soll, auch die spezifisch christliche Hoffnungsbotschaft auszulegen, ist eine weiterführende Auslegung der Postulatenlehre

nötig, zu der Immanuel Kant nur den ersten Schritt getan hat. Der Hörer muß (mit Kant) begreifen, daß die Postulatenlehre nur in einer „Deduktion der Idee einer Rechtfertigung des Sünders“ ihr Ziel erreicht[10] – und er muß (über Kant hinausgehend) sich dessen bewußt werden, daß gerade diese Rechtfertigung nicht postuliert werden kann, sondern im zugesprochenen Wort empfangen werden muß. Die philosophische Postulatenlehre ersetzt darum nicht das Hören auf dieses Wort, aber sie legt seine transzendentale Bedeutung frei: Ohne die Hoffnung, die dieses Wort uns zuspricht, würden wir nicht nur die Fähigkeit zur speziell religiösen Erfahrung verlieren, sondern die Fähigkeit zur Erfahrung überhaupt, weil wir nur in der Kraft dieser Hoffnung gewiß sein können, daß die Erfahrung, unter einem unbedingten und zugleich befreienden Anspruch zu stehen, keine Illusion ist. Nur die nicht postulierte, sondern dem Menschen zugesprochene Hoffnung auf Vergebung setzt das Postulat ins Recht. Aber erst das Postulat verleiht der zugesprochenen Hoffnung ihre universale, auch das ganz profane Handeln bestimmende Bedeutung.

D **„Wir predigen Christus, den gekreuzigten – den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, den Erwählten selber aber Gottes Weisheit und Gottes Kraft“** (1 Kor 1,23f).

Erst angesichts dieser Selbstaussage des Glaubens tritt die ganze Schwierigkeit des Versuches zutage, nach einem „Denken“ zu fragen, „durch das der Glaube denkt“ – und die noch größere Schwierigkeit, diese Frage als Philosoph zu stellen. Jeder derartige Versuch scheint ins Leere zu gehen. Denn diese Weise, wie der Glaube sich selber beschreibt, wirft zwei Fragen auf: Ist das überhaupt noch „denkender Glaube“? Und kann die Philosophie etwas dazu beitragen, zu klären, „welchen Charakter das Denken hat, durch das dieser Glaube denkt“?

Ein Glaube, der sich selber als Torheit bekennt, scheint auf das Denken verzichtet zu haben. Denn Denken ist darauf ausgerichtet, zu verstehen. Und verstanden wird nur, was aus Gründen begreiflich gemacht werden kann. Gerade diesem Versuch aber scheint sich ein Glaube, der auf seine Torheit noch stolz ist, grundsätzlich zu entziehen. Hat also ein solcher Glaube darauf verzichtet, denkender Glaube zu sein? Die Philosophen aber gehören zweifellos zu denen, die Paulus die „Weisen dieser Welt“ nennt. Wird ihnen damit das Recht entzogen, in Sachen des Glaubens ein Wort mitzureden?

Ehe diese Fragen entschieden werden können, ist an das zu erinnern, was schon zu Anfang der hier vorgetragenen Überlegungen gesagt worden ist. Die Frage „Welchen Charakter hat das Denken, durch das der Glaube denkt?“ ist zwar eine philosophische Frage. Aber wer sie beantworten will, wird zunächst aufmerksam hinhören müssen, wie der Glaube sich selber ausspricht und wie er, schon in seinen normativen Zeugnissen, sich selber auslegt. Erst dann wird der Philosoph fragen können, welche Art des Denkens sich in diesem Selbstzeugnis des Glaubens ausspricht, und erst in einem jeweils dritten Schritt wird er, mit aller methodischen Vorsicht, von Fall zu Fall erproben können, ob er zu diesem Selbstverständnis des Glaubens einen hermeneutisch-kritischen Dienst leisten kann und ob er diesen Dienst auch der Theologie anbieten kann.

1. *Auch das Hören auf die „törichte“ Botschaft ist denkender Glaube.*

Wenn Paulus sich zu der Torheit seiner Botschaft bekennt und sich dieser Torheit sogar ausdrücklich rühmt, so spricht er damit kein formales „Credo quia absurdum“ aus, son-

[10] Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 101.

dern will den Inhalt einer bestimmten Botschaft auslegen: den Inhalt der Botschaft vom Kreuz. Ein formales „Credo quia absurdum“, wie es dem frühen christlichen Theologen Tertullian zugeschrieben wird, macht die „Absurdität“ der christlichen Botschaft zum Grund der gläubigen Zustimmung. Das kommt in der Partikel „quia“ zum Ausdruck. Die Zustimmungswürdigkeit dieser Botschaft zeigt sich gerade darin, daß sie die Vernunft zum Schweigen bringt. Man kann sich diesen Begründungszusammenhang zwischen Absurdität und Glaubwürdigkeit deutlich machen, indem man eine viele Jahrhunderte später entwickelte Deutung des Absurden zu Hilfe nimmt: die Deutung vom Albert Camus. Das „Absurde“ besteht nach dieser Auffassung darin, daß das Wirkliche jene „Dichte und Fremdheit“ zeigt, durch die es dem Versuch widersteht, es in Begriffe des Denkens zu fassen. Durch diese „Dichte und Fremdheit“ befreit das Wirkliche sich aus der Überformung durch unsere Begriffe und „wird wieder es selbst“[11]. Für Paulus dagegen ist die „Torheit“ der Kreuzesbotschaft nicht der Grund, der dieser Botschaft Glaubwürdigkeit verleiht, sondern die Kreuzesbotschaft mit ihrem unverwechselbaren Inhalt ist der Grund, der den Glaubenden davon überzeugt, daß diese Botschaft „töricht“ erscheinen muß, wenn sie an den Maßstäben der „Weisheit dieser Welt“ gemessen wird. Gerade dieser Zusammenhang aber will verstanden sein; und dazu ist das Denken unerläßlich. Die Frage kann daher auch hier nicht sein, ob auch dieser Glaube noch denkt. Sie muß auch in diesem Falle lauten: „Welchen Charakter hat das Denken hat, mit dem dieser Glaube denkt?“.

a) Denken heißt: Kontexte erfassen.

Hier wie in allen andern Fällen heißt „Denken“ zunächst: den Kontext erfassen, der einer bestimmten Aussage Bedeutung verleiht.

Um diesen Kontext deutlich zu machen, fügt Paulus der Aussage über die Torheit der Kreuzesbotschaft zwei weitere Aussagen hinzu: Der Glaube ist “Torheit“, die ihrerseits die “Weisheit der Weisen als töricht erweist“ (1 Kor 1,20). Denn sie ist ein Nachvollzug des „Törichten an Gott“, das „weiser ist als die Menschen“, und des „Schwachen an Gott“, das „stärker ist als die Menschen“ (1 Kor 1,28). Von der „Torheit der Botschaft vom Kreuz“ sprechen, heißt deswegen nicht nur: *epistemologisch* der menschlichen Weisheit Grenzen ziehen, sondern zugleich: *theologisch* das Heilswirken Gottes auf eine neue, Ärgernis erregende Weise beschreiben.

Wenn aber die Glaubensbotschaft in einen solchen theologischen Kontext hineingestellt wird, dann erscheint sie, in einem ersten Hinblick, nicht nur töricht, sondern wirklich absurd. Denn der an den Texten der Bibel orientierte gläubige Jude und der philosophierende Heide sind sich in einem Punkte einig: Nichts ist evidenter als dies, daß Gottes Weisheit ohne einen Schatten von Torheit ist, und daß seine Macht nicht die geringste Spur einer Schwäche an sich trägt. Sucht ein „denkender Glaube“ den Kontext, aus dem heraus auch diese scheinbare Absurdität verständlich werden soll, dann wird er finden: Es ist der Kontext der „Rechtfertigung des Sünders“, d.h. jenes göttlichen Wirkens, durch das der Sünder fähig wird, alle Kräfte seines Wirkens in den Dienst jenes Gottes zu stellen, der allein Frieden und Gerechtigkeit zu schaffen vermag. Paulus nennt diese Wirk-Kräfte des Menschen seine „Glieder“ und beschreibt dann die Wirkung der „Rechtfertigung“ als die Berufung des sündigen Menschen „seine Glieder für Gott als Waffen *seiner* Gerechtigkeit zur Verfügung zu stellen“ (Rom 6,19). Da es sich aber um einen Sünder handelt, dem diese Berufung zuteil wird, hat

[11] Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, Paris 1942, 28f.

dessen „Rechtfertigung“, d.h. seine Befähigung, der Gerechtigkeit Gottes zu dienen, stets den Charakter des „gerechtmachenden Gerichts“, in welchem Gott den Sünder richtet und ihm im gleichen Akt eine neue Gerechtigkeit schenkt. In der Sprache der Theologen gesagt: Das „Ja“ Gottes zum sündigen Menschen kann nicht anders erfahrbar und wirksam werden als „sub contrario“, in der ihm geradewegs entgegengesetzen Erscheinungsgestalt des „Nein“, das Gott im Gericht zu diesem Sünder spricht. Denkender Glaube erfaßt diesen Zusammenhang zwischen dem Bedeutungsgehalt der göttlichen Gnadenzusage und ihrer Erscheinungsgestalt als Gerichtswort. Und nur in diesem Zusammenhang kann verstanden werden, daß auch alle Weisheit und Macht Gottes nur „sub contrario“, in der ihr entgegengesetzten Erscheinungsgestalt von Schwäche und Torheit erfahrbar und wirksam werden kann.

b) Denkender Glaube erfaßt den Gegensatz, aber auch den notwendigen Zusammenhang von Bedeutungsgehalt und Erscheinungsgestalt des göttlichen Gnadenwortes.

Die Weise, wie die christliche Botschaft das Kreuz Jesu versteht, ist durchweg bestimmt von der Überzeugung, es bestehe ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem heilbringenden Bedeutungsgehalt dessen, *was* dort geschah, und der diesem Bedeutungsgehalt geradewegs entgegengesetzten Erscheinungsgestalt, *in der* es geschah. Das Kreuz ist seiner Erscheinungsgestalt nach ein Urteil, das „die Welt“ über Jesus gesprochen hat; seinem Bedeutungsgehalt nach aber soll es als das Urteil verstanden werden, das Gott über dies Welt gesprochen hat: „Jetzt ergeht das Gericht über die Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen“ (Joh 12,21). Für den Menschen aber, der ein Teil dieser sündigen Welt ist, und für diese Welt selbst soll das Urteil, das über die Welt und den Menschen gesprochen wird, als der einzig zureichende Grund der Heilshoffnung verstanden werden. Das ist nur möglich, weil der Christus, der Erscheinungsgestalt nach, das über ihn gesprochene *Urteil der Welt* auf sich nahm, dem Bedeutungsgehalt nach aber das *göttlicher Urteil über die Welt* und ihren „Fürsten“ auf sich genommen hat. So ist er das „neue Osterlamm“ geworden, das „die Sünde der Welt weggenommen hat“ (Joh 1,29).

Ein denkender Glaube erfaßt diesen Zusammenhang im Ausgang von einem neuen, spezifisch christlichen Verständnis des Urteils, das der sündige Mensch im Gewissen über sich selber spricht. Dieses im Gewissen gesprochene „Nein“ des Menschen über sich selbst darf als Ausdruck der Nachfolge Christi verstanden werden, der das über die Welt gesprochene Urteil auf sich genommen hat: „Wer mein Jünger sein will, sage Nein zu sich selbst – arnései seautón – nehme sein Kreuz – (d.h. das über ihn gesprochene Todesurteil) – auf sich und so folge er mir nach“ (Luk 8.45).

Nur weil Jesus das „Nein“, das über ihn in der Verurteilung zum Tode gesprochen worden ist, freiwillig auf sich genommen hat, ist er zum „Ja ohne Nein“ geworden, das Gott gesprochen hat und das nun den Menschen verkündet werden kann. „Der Sohn Gottes Jesus Christus, der unter euch durch uns verkündet wurde, durch mich, Silvanus und Timotheus, ist nicht zum Ja und Nein geworden, sondern in ihm ist das Ja geschehen“ (2 Kor.1,19). Und weil dieses „Ja ohne Nein“ Gottes den Hörern der Botschaft zugesprochen wird, können auch sie ein „Ja ohne Nein“ sprechen, nicht zu sich selbst, sondern als antwortendes „Amen“: „…sodaß wir durch ihn das Amen sprechen können zu Gott auf die Herrlichkeit hin“ (2 Kor 1,20). Dieses Amen zu Gott, durch das die Glaubenden Gottes Ja ohne Nein beantworten, bezeugt ihre Fähigkeit, in allem, was bisher geschah, die Verheißung kommenden Heils freizulegen, die in Christus bestätigt worden ist: „Alles, was Gott verheißen hat, hat in ihm sein Ja gefunden“ (ibid.).

Damit ist der Kontext deutlich geworden, aus dem heraus nicht nur die „Torheit“ der Kreuzesbotschaft verstanden werden kann, sondern auch die gesamte Selbst- und Welterfahrung des glaubenden Hörers. Das „Nein“, das die Welt über Christus gesprochen hat und das Christus freiwillig angenommen hat, das darin auf verborgene Weise ausgesprochene „Nein“ Gottes über die sündige Welt und das „Nein“, das Menschen in ihrem Gewissens-Urteil zu sich selber sagen, haben gemeinsam einen Dialog zwischen göttlichem Ja zu den sündigen Menschen und dem darauf antwortenden menschlichen Amen zu Gott und seinen Verheißungen möglich gemacht. In diesem Dialog zwischen dem göttlichen „Nein“ des Gerichts und dem menschlichen „Nein“ des Gewissens-Urteils, aber auch zwischen dem göttlichen „Ja“, das in Christus gesprochen wurde, und menschlichem „Amen“ wird der Kontext aufgebaut, *der die spezifische Erfahrung des Glaubens möglich macht*: in allem, was geschieht, die Verheißung freizulegen, der wir uns anvertrauen können.

Das Zutrauen in das göttliche „Ja“ und der daraus entstehende Mut zum menschlichen „Amen“ schaffen gemeinsam die Gewißheit, daß die erfahrene Lebenswirklichkeit voll ist von Gestalten der göttlichen Verheißung. Daß aber dieses „Ja“ und „Amen“ seine notwendige Erscheinungsgestalt in dem göttlichen und menschlichen „Nein“ findet, hält dem Menschen bewußt, daß es sich dabei zwar um *wirkliche* Verheißungen handelt, aber doch auch um *bloße* Verheißungen, die nicht mit dem verheißenen Heil selber verwechselt werden dürfen.

Nur so ist das Kreuz Jesu und die menschliche Kreuzes-Nachfolge der hermeneutische Schlüssel, der es möglich macht, menschliche Erlebnisse so zu buchstabieren, daß sie als Glaubens-Erfahrung gelesen werden können. Denn nur dadurch wird es möglich, die Botschaft vom Kreuz so zu hören, daß der Hörer sie sich zueigen machen und ihrem Licht sich selbst und seine Welt verstehen kann. *Das „Denken, durch das der Glaube denkt“, ist ein Denken, durch das sich das Hören auf die Botschaft an der Selbst- und Welterfahrung des Glaubenden hermeneutisch bewähren muß.*

c) Hat auch dazu die Philosophie noch ein Wort zu sagen?

Das Bekenntnis des Apostels Paulus zur „Torheit“ der Kreuzesbotschaft hat zwei Fragen notwendig gemacht: Ist auch das noch „denkender Glaube“? Und kann die Philosophie etwas dazu beitragen, zu klären, „welchen Charakter das Denken hat, durch das dieser Glaube denkt“? Die erste dieser Fragen hat soeben ihre (vorläufige) Antwort gefunden, auch wenn sich im Folgenden zeigen wird, daß diese Antwort noch einer Weiterführung und Ergänzung bedarf. Die zweite Frage aber wird nun in der konkreteren Gestalt ausgesprochen werden müssen: Kann die Philosophie etwas dazu beitragen, jene Gegensatz-Einheit verständlich zu machen, in der der Glaube davon spricht, daß Gottes „Ja ohne Nein“ zum sündigen Menschen sub contratio, in der ihm entgegengesetzten Erscheinungsgestalt des „Nein“ erfahrbar wird, das über den Sünder im Gericht gesprochen wird?

Dabei wird im Folgenden zunächst von demjenigen Moment der christlichen Botschaft die Rede sein, das gewöhnlich die schärfste *Kritik* der Philosophen hervorgerufen hat. Daran wird sich die Frage anschließen, ob diese philosophische Kritik zugleich ein *hermeneutisches Angebot* an die Theologie enthalte. Daran wird sich die dritte Frage anschließen, ob die Theologie dieses Angebot annehmen kann, wenn sie sich, wie das ihre Aufgabe ist, um ein kritisches Verständnis der christlichen Glaubensbotschaft bemüht. Und erst dann kann gefragt werden: Welche Folgerungen ergeben

sich, wenn sich herausstellen sollte, daß die Theologie dieses philosophische Angebot zurückweisen muß, um ihrer Aufgabe treu zu bleiben?

2. *Die philosophische Kritik an den Anthropomorophismen der Bibel und ein geläufiges, aber unzulängliches Auslegungs-Angebot.*

a) Der „Stein des Anstoßes“: Die „anthropomorphe“ Rede von Gottes Liebe und Zorn. „Denkender Glaube“, so hat sich gezeigt, versucht den Zusammenhang zu begreifen, der zwischen dem Bedeutungsgehalt und der ihm entgegengesetzten Erscheinungsgestalt des göttlichen Heilswirkens besteht. In diesem Kontext sind nun auch die biblischen Aussagen über Gottes Liebe und Gottes Zorn zu lesen. Was die Bibel Gottes „Zorn“ nennt, äußert sich im Gericht über den Sünder und die sündige Welt. Gottes Liebe aber wird dem Menschen in jenem Vergebungswort zugesprochen, durch das er den Sünder gerecht macht, d.h. ihn befähigt, zum Werkzeug des gerechten Wirkens Gottes zu werden. Wenn aber diese göttliche Liebe „sub contrario“, in der ihr entgegengesetzten Erscheinungsgestalt des Gerichtswortes, zur Erscheinung kommt, dann muß auch die biblische Rede von Gottes Zorn so verstanden werden, daß in diesem Zorn die vergebende Liebe Gottes „sub contrario“ in die Erscheinung tritt. Und es wird zu zeigen sein, daß in diesem Zusammenhang auch die paulinische Rede von „dem Törichten und Schwachen an Gott“ verstanden werden muß, in dem die „größere Weisheit und Stärke Gottes“ ihre Erscheinungsgestalt findet. Kann die Philosophie etwas dazu beitragen, diese biblische Rede von Gottes Liebe und Zorn verständlich zu machen?

Der Philosoph wird geneigt sein, angesichts solcher biblischen Redeweisen zunächst alle hermeneutische Bemühung zurückzustellen und zuerst zu fragen: Handelt es sich hier nicht um „Anthropomorphismen“, d.h. um Redeformen, denen ein allzu „menschengestaltiges“ Bild Gottes zugrundeliegt, das der Gottheit Gottes nicht gerecht zu werden vermag?

Diese kritische Anfrage richtet sich vor allem gegen die biblische Rede von Gottes „Zorn“. Denn Zorn, so sagt man, ist immer ein Ausdruck von Schwäche. Wer sich innerlich stark weiß, kann durch nichts von dem, was ihm widerfährt, so verletzt werden, daß er zum Zorn gereizt würde. Und überdies ist Zorn immer töricht. Denn er kann das, worüber der Zürnende sich erregt, nicht ungeschehen machen, sondern fixiert sein Denken und Empfinden auf das, was geschehen ist, und hindert ihn „darüber hinwegzukommen“ und einen „Weg nach vorne“ zu finden. In einem zweiten Hinblick aber zeigt sich: Die gleichen kritischen Anfragen müssen auch gegen die biblische Rede von Gottes „Liebe“ gerichtet werden. Denn Liebe macht verletzlich und dadurch schwach. Und die verletzte Liebe ist es, aus der die heftigsten Zornes-Reaktionen entstehen. Daraus aber scheint zu folgen: Eine so verstandene Liebe macht töricht. Sie hindert den Liebenden, sich von dem zu lösen, der sich dieser Liebe unwürdig erwiesen hat. Und wenn die Torheit des Zürnenden darin besteht, daß er von dem, der seinen Zorn erregt hat, nicht loskommt, sondern sich wieder und wieder an die ihm widerfahrene Verletzung erinnert, dann ist diese Torheit des Zorns nur die Folge der Torheit der Liebe, die sich nicht entschließen kann, gegenüber dem, der sie enttäuscht hat, „den heilenden Trennungs-Strich“ zu ziehen.

Diese kritischen Frage legen zunächst die Antwort nahe: Solche Anthropormorphismen mögen didaktisch hilfreich sein, um dem Vorstellungsvermögen der Menschen entgegenzukommen. Aber um ihren wahren Bedeutungsgehalt hervortreten zu lassen, müssen sie in eine begriffliche Rede übersetzt werden, die diese menschengestaltigen Bilder hinter sich läßt.

Darum scheint es manchen Philosophen plausibel, zu sagen: Nicht nur die Rede von Gottes Zorn, sondern auch die Rede von Gottes Liebe ist der Gottheit Gottes unangemessen. Wer verstanden hat, was er meint, wenn er „Gott“ sagt, kann diesen Gott nicht als einen liebenden denken. Und gerade derjenige, der sich selbstlos an Gottes Größe erfreut und ihn liebt, „kann nicht wünschen, daß Gott ihn wiederliebt“. Es war Baruch Spinoza, der diese Folgerung gezogen hat[12]. Dabei drückt sich in dieser Aussage nicht ein spezifisch „spinozistisches“ Gottesverständnis aus; es handelt sich nur um ein konsequentes Zu-Ende-Denken der traditionellen philosophischen Lehre, wonach Gott in seiner vollendeten Seinsfülle keinen Einflüssen von außen unterliegt und deshalb auch über alle Affekte erhaben ist.

b) Ein geläufiges philosophisches Auslegungs-Angebot

Philosophen, die in diesem Sinne konsequent sein wollen, werden daher an die Theologen die Frage richten: Sollte man nicht die „anthropomorphen Bilder“ der Bibel, darunter auch die biblischen Aussagen von Gottes Liebe und Zorn, in die Sprache „angemessener Gottesbegriffe“ übersetzen, um so erst ihren wahren Bedeutungsgehalt zu erfassen? Sollte man, statt von Gottes „Liebe“ zu sprechen, darauf hinweisen, daß das Gute aus der Notwendigkeit seines Wesens heraus „sich selber verströmt“ („Bonum est diffusivum sui“)? Sollte man in entsprechender Weise dort, wo die Bibel von Gottes „Zorn“ spricht, lieber davon sprechen, daß der Mensch, wo er dem Übermaß göttlicher Größe und Herrlichkeit begegnet, an die Grenze seiner Existenzfähigeit stößt und vor dieser Größe und Herrlichkeit „vergeht“? Und besteht der „wahre Bedeutungsgehalt“ der biblischen „Bildrede“ von der „Rechtfertigung“ darin, daß der Mensch zur selbstlosen Freude an dieser Herrlichkeit Gottes findet und dadurch fähig wird, zum eigenen „Vergehen vor Gott“ sein freudiges „Ja“ zu sprechen? Besteht der „wahre Bedeutungsgehalt“ der Rede vom Gericht darin, daß der Mensch sich eingestehen muß, daß er zu dieser selbstlosen Freude an Gott noch nicht gefunden hat, und deshalb im Gewissen sich selber verurteilen muß? Und wird der Glaube erst durch eine solche Weise, den Inhalt der Botschaft zu verstehen, zum „denkenden Glauben“?

c) Ein Protest der Theologen und sein Grund: „Der Gott mit dem menschlichen Gesicht“.

Doch zeigt sich: Die Theologen werden auf ein solches Auslegungs-Angebot antworten müssen: Damit wird gerade das Spezifikum der biblischen Botschaft verfehlt; und der Versuch, sie auf die beschriebene Weise auszulegen, ist ein typischer Ausdruck der „Weisheit der Weisen dieser Welt“, die durch die Botschaft vom Kreuz als Torheit entlarvt wird: „Ich mache die Weisheit der Weisen zunichte und setze die Klugheit der Klugen außer Kraft“ (Jes 29,14, zitiert 1 Kor 1,19).

Fragt man nach dem Grund dafür, daß Theologen sich der angebotenen „Übersetzung der biblischen Bildsprache in die Sprache philosophischer Begriffe“ widersetzen und an der „anthropomorphen“ Rede von Gottes Liebe und Zorn und von seiner „rechtfertigenden Gnade in der Erscheinungsgestalt des Gerichts“ festhalten wollen, dann zeigt sich: Für sie ist die Berufung von Sündern in den Dienst an einer Gerechtigkeit, die nur Gott wirken kann, der „Probierstein“ an dem jede Auslegung sich zu bewähren hat. Der Gott aber, der eine solche Berufung ausspricht, ist stets der „Gott mit dem menschlichen Gesicht“. Nicht erst in der „Fleischwerdung des Wortes“, sondern schon in der Berufung Abrahams und seiner Nachkommen und in der Geschichte der Berufe-

[12] Baruch Spinoza, Ethik, 5.Teil, Lehrsatz 19

nen, wie das Alte Testament sie bezeugt, hat Gott dieses sein „menschliches Gesicht“ gezeigt. Darum sind die „Anthropomorphismen“ der Bibel nicht nur didaktische Einkleidungen, die dem Bedürfnis der Hörer nach sinnenhafter Vorstellung entgegenkommen, sondern gehören zur Sache der Botschaft selbst.

Denn die Berufung von Sündern zum Dienst an Gottes Gerechtigkeit ist etwas anderes als der Ausdruck einer „überfließenden Güte“, die zur Natur Gottes gehört: Sie ist ein freier Akt, zu dem Gott nicht genötigt ist, auch nicht durch seine eigene Natur, und sie ist ein ungeschuldeter Akt, auf den der Sünder keinen Anspruch hat. Auch das Gericht, das Gott über den Sünder und die sündige Welt spricht, ist nach biblischem Verständnis etwas anderes, als die Selbstverurteilung, zu der der Mensch, der die Größe und Heiligkeit Gottes erfährt, bei redlicher Selbstprüfung genötigt wird. Auch wenn er sich dieses göttliche Urteil im Gewissen zueigen macht, gibt er damit nur Antwort auf ein Wort, das Gott zuvor gesprochen hat. Denn das Urteil, das der Mensch in seinem Gewissen über sich selber ausspricht, garantiert für sich genommen noch nicht die mögliche Überwindung seiner Schuld. Gerade bei Menschen, die jene „Tücke des Herzens“ überwinden, von der Kant gesprochen hat und die immer wieder dazu führt, „sich über seinen sittlichen Zustand Illusionen zu machen“[13], führt das Gewissens-Urteil sehr leicht zu jener sittlichen Verzweiflung, die Kant die „Trostlosigkeit im Gemüte“ genannt hat[14]. Die Hoffnung aber, die diese Verzweiflung überwindet, kann sich nur darauf gründen, daß auch das Wort des Gerichts von dem selben Gott gesprochen wird, der den Menschen in seinen Dienst berufen hat. Nur auf ihn kann die Hoffnung sich richten, daß er den Menschen „gerecht machen“, d.h. ihm die Fähigkeit zum Dienst an der göttlichen Gerechtigkeit wieder schenken wird. Darum ist auch diese Rechtfertigung des Sünders etwas anderes, als jene moralische Leistung des Menschen, von der das soeben beschriebene philosophisch Auslegungs-Angebot gesprochen hat: der moralische Aufschwung zur selbstlosen Freude an Gottes Größe.

Damit ist der Grund deutlich geworden, der Theologen daran hindert, jenem Auslegungs-Angebot zuzustimmen, das die „Anthropomorphismen“ der Bibel entbehrlich machen würde. Dieser Grund liegt in der *soteriologischen Absicht der Glaubens-Verkündigung*. Die biblische Botschaft, und insbesondere die Botschaft vom Kreuz, will so verstanden sein, das sie dem Menschen, der sich als Sünder weiß, einen Weg des Heils zusagt. Darin aber, der Grund dieser Heils-Hoffnung zu sein, zeigt Gott jenes „menschliche Gesicht“, das die anthropomorphe Rede zur unentbehrlichen Form macht, in der der Glaube von diesem Gott sprechen muß.

Deswegen kann eine philosophische Kritik an dieser anthropomorphen Rede nur dann der Theologie als Auslegungs-Hilfe dienen, wenn sie nicht darauf abzielt, die Anthropomorphismen der Rede von Gott zu vermeiden, sondern darauf, den Glaubenden daran zu erinnern, daß es Gott ist, der in seinem Heilswirken dem Menschen sein menschliches Angesicht zeigt, und daß dieser Gott, auch in der Menschlichkeit seiner Zuwendung, von allem Menschlichen unendlich verschieden bleibt. Der wirklich überwindungsbedürftige Anthropomorphismus besteht darin, über dem menschlichen Antlitz, das Gott zeigt, die Gottheit des Gottes zu vergessen, der dem Menschen dieses Antlitz zuwendet. Die Menschlichkeit der „Zuwendung des göttlichen Angesichts“ ist nicht ein notwendiger „Ausfluß“ des göttlichen Wesens, sondern die Folge des freien

---

[13] Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 37.
[14] a.a.O. B 93f.

göttlichen Entschlusses. Von dieser ungenötigten göttlichen Freiheit her ist auch all das zu verstehen, was an früherer Stelle über die Gegensatz-Einheit von Bedeutungsgehalt und Erscheinungsgestalt des göttlichen Wirkens gesagt worden ist.

3. *Die erste Voraussetzung zum Verstehen der biblischen Anthropomorphismen ist nicht ein metaphysischer Gottesbegriff, sondern eine Anthropologie des liebenden und zürnenden Menschen.*

Ehe man darüber urteilen kann, ob die philosophische Kritik an den Anthropomorphismen der Bibel unvermeidlich „an der Sache vorbeigeht", weil sie den Inhalt der biblischen Botschaft verkennt, oder ob aus ihr ein hermeneutisches Angebot zum Verständnis dieser Botschaft gewonnen werden kann, muß der Sinn der Rede von „Gottes menschlichem Angesicht" geklärt werden. Dazu ist es nötig, zunächst genauer zu bestimmen, was die Rede von „Liebe" und „Zorn" dort besagt, wo sie unsere Erfahrung vom Menschen wiedergibt. Erst dann kann geurteilt werden, in welchem Sinne und innerhalb welcher Grenzen auch von Gott gesagt werden kann, daß er ein Liebender oder ein Zürnender sei.

Eine solche Anthropologie des liebenden und zürnenden Menschen kann in drei Stufen der Argumentation gewonnen werden.

a) Die Ohnmacht der Liebe hat ihre eigene Kraft.

Jeder, der liebt, macht sich verletztlich und dadurch schwach. Er macht das Leben des geliebten Menschen zu einem Stück seines eigenen und wird deshalb durch alles, was dem geliebten Menschen widerfährt, so betroffen, daß dessen Freude und Leid zu seiner eigenen Freude und seinem eigenen Leid wird. Und wenn der geliebte Mensch diese Liebe zurückweist oder nicht mit ungeteilter Treue beantwortet, leidet der Liebende zweifach: darunter, daß er eine Antwort auf seine Liebe sucht und nicht findet, aber auch darunter, daß er sieht, wie die Lieblosigkeit des Geliebten diesem selber zum Schaden gereicht, sein Herz verhärtet und seinen Blick entstellt. Dann leidet der Liebende nicht nur unter dem, was der geliebte Mensch ihm antut, sondern auch unter dem, was dieser, zumeist ohne es zu bemerken, durch seine Lieblosigkeit sich selber angetan hat. Und er erfährt zugleich, wie seine zurückgewiesene Liebe machtlos bleibt, an dem Zustand nichts ändern kann, den die Lieblosigkeit des Geliebten herbeigeführt hat. Daran zeigt sich die Ohnmacht des verletzten Liebenden. Das alles haben die Kritiker an dem biblischen „Anthropomorphismus" der Rede von einem „liebenden Gott" klar gesehen und daraus den Schluß gezogen: Es ist der Gottheit Gottes unangemessen, von ihm als von einem verletzlichen und deshalb schwachen Liebenden zu sprechen.

Aber, so wird man im Sinne einer „Anthropologie der Liebe" hinzufügen müssen: Gerade durch die Verletzlichkeit, die der Liebende auf sich nimmt, kann er dem, den er liebt, ein Wort sagen, das ihm neue Kraft verleiht. Er kann ihm sagen: Du siehst, daß ich nur deswegen so leide, weil dein Leben ein Stück des meinen bleibt, auch wenn du dich weigerst, mein Leben zu einem Stück des deinen zu machen. Und wenn er ein wahrhaft selbstlos Liebender ist, wird er weiterhin sagen können: Ich sage dir zu, daß das so bleiben wird. Ich nehme den Schmerz an, den deine Lieblosigkeit mir antut. Und wenn du eines Tages schmerzlich bemerkst, was du durch deine Lieblosigkeit dir selber angetan hast, sollst du wissen: auch diesen deinen Schmerz habe ich mir zueigen gemacht. Auch in diesem deinem Schmerz wirst du nicht allein sein. Dann können wir gemeinsam hoffen: Aus dieser meiner Zusage wirst du die Kraft gewinnen, anzunehmen, was geschehen ist, so wie ich es zuvor angenommen und zu einem Teil meines

Lebens gemacht habe. Dann wird gerade die Schwäche des Liebenden, der durch die Lieblosigkeit des Geliebten verletzt worden ist, für diesen zur *Quelle die Kraft*, die die drohende Verzweiflung überwindet. Und als solche Quelle der Kraft erweist sich die Schwäche des Liebenden als stärker, als es die Gleichgültigkeit dessen sein könnte, der sich durch die Lieblosigkeit des Geliebten gar nicht betreffen läßt.

Liegt darin, so wird man fragen dürfen, ein *Auslegungsangebot* für die Botschaft von jener „Schwäche Gottes, die stärker ist als die Menschen"?

b) Die Torheit des Zorns hat ihre eigene Weisheit.

Zorn ist der Ausdruck verletzter Liebe, die selbst in diesem Zustand noch Liebe bleibt, ihr Erscheinen sub contrario. Nur wer nicht liebt, zürnt nie. Daher kommt das (vor allem von Sigmund Freud beschriebene) Erschrecken des Kindes, dem der Vater „nicht einmal mehr zürnt". Wer zürnt, zeigt dadurch an, daß er noch immer von der Liebe zu dem erfüllt ist, der ihn verletzt hat. Darauf beruht die *„Torheit"* des Zürnenden, der, so lange er zürnt, von demjenigen nicht loskommt, durch den er verletzt worden ist. Darum fragt nicht selten ein enttäuschter Liebender: Warum bin ich so töricht, nicht endlich den „heilenden Trennungsstrich" zu ziehen und den, der mich verletzt hat, seine Wege gehen zu lassen, ohne mich weiter davon bedrücken zu lassen? Das alles haben die Kritiker an dem „Anthropomorphismus" der biblischen Rede vom zürnenden Gott klar gesehen und daraus den Schluß gezogen: Es ist der Gottheit Gottes unangemessen, von ihm als von einem verletzten und deshalb zürnenden Liebenden zu sprechen.

Aber, so wird man im Sinne einer „Anthropologie der Liebe" hinzufügen müssen: Gerade dadurch kann der Liebende dem, den er liebt, eine Hoffnung zusprechen, die er sich selber nicht geben könnte. Er wird ihm zunächst sagen können: Gerade an meinem Zorn kannst du sehen, daß du mir nicht gleichgültig geworden bist. Und wenn er fähig geblieben ist, sich gerade in seinem Zorn recht zu verstehen, wird er hinzufügen können: Es ist für dich wie für mich vergeblich, das Geschehene vergessen zu wollen. Es gibt für dich wie für mich keinen „Weg zurück", sondern nur „Wege nach vorn"; und wenn gerade mein Zorn dir zeigt, daß keiner von uns dem anderen gleichgültig werden kann, dann kann jeder von uns seinen „Weg nach vorn" nur finden, wenn er sich mit dem anderen und mit dem, was geschehen ist, versöhnen kann. Nur im gemeinsamen Willen zur Versöhnung können wir solche Wege finden. Ich sage dir zu, daß ich dazu bereit bin. In dieser Einsicht, daß nur die Versöhnung Wege in die Zukunft aufschließen kann, und in dem „Erfindungsreichtum", solche Wege zu finden, liegt die *Weisheit des Zürnenden*, die größer ist als die Weisheit dessen, der vermeintlich die Torheit des Zürnenden hinter sich gelassen hat und sich einredet, das Geschehene aus seiner Lebensgeschichte folgenlos streichen zu können. Das setzt freilich voraus, daß der Zürnende sich in seinem Zorn nicht verhärtet, sondern die Liebe, die auch in der Gestalt des Zornes noch wirksam ist, erkennt und zur Wirksamkeit kommen läßt. Dann wird auch der, der durch seine Lieblosgkeit den Liebenden verletzt hat, Möglichkeiten finden, den neuen Erweis der Liebe, die ihm entgegengebracht wird, durch eine neue Gestalt der Gegenliebe zu beantworten.

Liegt darin, so wird man fragen dürfen, ein *Auslegungsangebot* für die Botschaft von jener „Torheit Gottes, die weiser ist als die Menschen"? Manche biblischen Aussagen weisen in diese Richtung. Der Gott, der in der Bibel spricht, bekennt auch dann, wenn er seinem ungetreuen Volk zürnt, daß er dieses sein Volk nicht vergessen kann: „Kann denn eine Mutter ihr Kind vergessen?" (Jes 49,15). Er ist bereit, sich in seinem

Zorn nicht zu verhärten, sondern die Liebe, die auch in der Gestalt des Zornes noch wirksam ist, zur Wirksamkeit kommen zu lassen. „Da erwachte im Herrn der Eifer für sein Land und er schonte seines Volkes“ (Joel 2,18).Dann „kehrt er um von seinem Zorn“ (Joel 2,14) und „läßt sich des Schlimmen gereuen, das er seinem Volk angedroht hatte, es zu tun“ (Ex 12,17). Und diese „Umkehr Gottes von seinem Zorn“ gibt dem Volk den Mut und die Kraft, nun auch seinerseits „umzukehren“ und sich diesem Gott neu zuzuwenden. „Auf, laßt uns umkehren zum Herrn. Er hat uns geschlagen, er wird uns auch heilen“ (Hosea 6,1). So erweist sich jene „Torheit“, in der Gott gerade deswegen zürnt, weil er auch das sündige Volk nicht vergessen kann, als Quelle seiner „Weisheit“, die diesem Volk Wege der Umkehr vorzeichnet, auf denen es eine neue Zukunft findet.

c) „Umkehr“ ist ein Verhältnis von Freiheit zu Freiheit.

Wer an einem Menschen schuldig geworden ist und ihn in seiner Liebe verletzt hat, weiß, daß er auf die neue Zuwendung des Verletzten keinen Anspruch hat. Aber er weiß zugleich, daß er einen „Weg nach vorn“, der über diese seine Schuld hinausführen kann, nur findet, wenn er auf eine solche neue Zuwendung hoffen darf. Die Umkehr des Zürnenden wird so zum Inhalt seiner Hoffnung. Diese Hoffnung kann sich in einem „Vielleicht“ aussprechen, das nur scheinbar ein Ausdruck des Zweifels ist, in Wahrheit aber die Einsicht zum Ausdruck bringt, daß die neue Zuwendung, wenn sie geschieht, ein *Akt ungeschuldeter Freiheit* des Verletzten ist. Das kommt in biblischen Aussagen zum Ausdruck wie der folgenden: „Vielleicht kehrt er um von seinem Zorn“ (Joel 2,14). Eine solche Hoffnung setzt freilich voraus, daß der Schuldige sich zu seiner Schuld bekennt, sein Verhalten verurteilt und damit über sich selbst, weil er zu einem solchen Verhalten fähig war, ein Urteil spricht. In diesem Sinne „sagt er Nein zu sich selbst“. Nur so kann er auf das neue „Ja“ des verletzten Liebenden hoffen und von diesem „Ja“ die heilende Kraft für sein Leben erwarten.

Auch diese Hoffnung ist ein Akt der Freiheit, der freilich von seiten des Menschen weder ungeschuldet noch ungenötigt ist: Das hoffende Vertrauen wird dem „geschuldet“, der sich zur Vergebung bereit gezeigt hat. Ihm dieses Vertrauen zu verweigern, wäre neue Schuld. Und in dieser Hinsicht ist auch der menschliche Akt der Hoffnung „genötigt“: nicht durch eine Notwendigkeit der menschlichen Natur, die „gar nicht anders könnte“, als zu hoffen, wohl aber durch die Einsicht, daß es keinen anderen Weg gibt, die erfahrene Not zu „wenden“.

Liegt darin, so wird man wiederum fragen dürfen, ein *Auslegungs-Angebot* für jene Hoffnung, die die biblische Botschaft ihren Hörern zusprechen will? Wiederum sprechen viele biblische Zeugnisse für einen solchen Auslegungsversuch. So spricht beim Propheten Joel das Volk, das sich seiner Sünde bewußt geworden ist, jenes bescheidene, auf jeden Anspruch verzichtende aber keineswegs zweifelnde „Vielleicht“ der Hoffnung aus: „Wer weiß, vielleicht kehrt er um von seinem Zorn, der Gott, und wir gehen nicht unter“ (Joel 2,14). Und selbst dort, wo der Prophet Jona dem König von Niniveh nichts anderes als das Gericht als den Ausdruck des göttlichen Zornes ansagt, antwortet dieser mit den gleichen Worten (Jona 3,10). Und auch hier ist die Hoffnung auf das neue göttliche Ja daran gebunden, daß der Sünder zunächst im Bekenntnis seiner Schuld das Nein zu sich selber sagt. Darum spricht der Psalmist im Bußpsalm „Miserere“ zunächst das Bekenntnis aus: „Peccatum meum contra me est semper“, und dieses Bekenntnis bildet die unerläßliche Voraussetzung der vertrauensvollen Bitte:

„Misererere mei Deus secundum magnam misericordiam Tuam“ (Ps 51,5-6). Auch hier gilt: Solche Hoffnung ist ein freier Akt des Menschen, der auf die Freiheit göttlicher Vergebungsbereitschaft antwortet. Und es wäre ein neuer Akt der Schuld, wenn der Mensch die Hoffnung auf eine solche göttliche Erbarmen, wenn es ihm zugesagt wird, nicht aufbringen wollte. In diesem Sinne spricht die Tradition von der „Todsünde der Verzweiflung“, die sich der göttlichen Vergebungsbereitschaft verweigert.

d) Die drei soeben genannten Momente der biblischen Hoffnungsbotschaft gehören zusammen und zeigen gemeinsam Gottes „menschliches Angesicht“.

Nur weil die Bibel von einem Gott spricht, der durch seine Liebe verletzlich und in diesem Sinne „schwach“ ist, kann sein Gericht als ein Akt verstanden werden, der nicht aus der Distanz eines unbeteiligten Richters entspringt, sondern aus dem Zorn verletzter Liebe. Und nur weil in dem so verstandenen Zorn die Liebe Gottes „sub contrario“ schon an Werke ist, kann auch dieses Gericht als die Gestalt verstanden werden, in der die Liebe dieses Gottes immer noch Heil schaffend wirksam bleibt. Und nur deshalb kann auch der Mensch sich das „Nein“ dieses göttlichen Gerichts so zueigen machen, daß er „das Nein zu sich selber spricht“ (Luk 9,23) und eben darin die Hoffnung auf das „Ja ohne Nein“ des gnädigen Gottes gewinnt. *Die Anthropomorphismen, die die Kritik der Philosophen hervorzurufen pflegen, sind keine „Einkleidungen“, aus denen die Botschaft befreit werden müßte, um ihre wahre Bedeutung erkennen zu lassen, sondern Ausdruck dafür, daß Gott dem Menschen ein „menschliches Gesicht“ zuwendet und nur dadurch zum Grund seiner Hoffnung w erden kann.*

4. Hat die Philosophie auch angesichts dieser Botschaft noch ein Wort zu sagen?

Wenn der erste Schritt zum Verstehen jener göttlichen Liebe, von der die Bibel spricht, nicht durch die Entwicklung eines metaphysischen Gottesbegriffs getan wird, sondern durch eine Anthropologie des liebenden und zürnenden Menschen, könnte der Anschein entstehen, als sei alle philosophische Bemühung gegenstandslos, die Glaubensbotschaft kritisch zu verstehen. Aber dieser Anschein wäre irreführend. Auch mit Bezug auf die Botschaft von diesem „menschlichen Angesicht“ Gottes bleibt der Philosophie eine kritische und eine hermeneutische Aufgabe gestellt.

Die philosophischen Kritik an den Anthroporphismen der Bibel pflegt von der Feststellung auszugehen: Der theologischen Rede von einer Gnade, die „sub contrario“, in der ihr entgegengesetzten Erscheinungsgestalt des Gerichts schon am Werke sei, liegt ein sehr „menschengestaltiges“ Gottesbild zugrunde; dazu gehört die sehr menschliche Vorstellung von einer „verletzlichen Liebe“, die sich in einem göttlichen „Zorn“ äußere, die aber sogar in dieser Gestalt noch wirksame Liebe bleibe. Mit dieser Feststellung sind die philosophischen Kritiker im Recht: Der Gott der Bibel zeigt ein „menschliches Gesicht“, und die Theologen können diesen „Anthropomorphismus“ nicht vermeiden, sondern nur auslegen. Aber wenn manche Philosophen daraus schließen, der wahre Bedeutungsgehalt der biblischen Botschaft trete erst dann hervor, wenn die Auslegung diese Anthropomorphismen hinter sich läßt, dann verfehlen sie die biblische Aussageabsicht und die theologische Auslegungsaufgabe. Es ist gerade die „Menschlichkeit Gottes“, auf die sich jene Hoffnung gründet, von der die biblische Botschaft spricht und die auszulegen die Aufgabe der Theologen ist.

Dennoch braucht die Philosophie angesichts dieser Botschaft nicht einfach zu verstummen. Denn einerseits ist die Anthropomorphismus-Kritik nicht alles, was Philosophen zur biblischen Botschaft zu sagen haben. Und andererseits bleibt auch diese

Kritik am Anthropomorphismus eine philosophische Aufgabe, auch wenn es nicht darum gehen kann, das „menschliche Angesicht“ Gottes für eine überwindungsbedürftige Einkleidung der biblischen Botschaft zu halten, sondern darum, daran festzuhalten, daß es Gott ist, der dem Menschen dieses menschliche Angesicht zeigt.

a) Die Aufgabe der philosophischen Kritik: Die Wahrung der Gottheit Gottes, auch in der Menschlichkeit des Gesichts, das er dem Menschen zeigt.

Es gibt bei Glaubenden, gelegentlich sogar bei Theologen, eine „schlechte Selbstverständlichkeit“, mit der von Gottes „menschlichem Angesicht“ gesprochen wird. Der Glaubende hat sich daran gewöhnt, von der Menschlichkeit Gottes reden zu hören, und ist deswegen geneigt, diese Weise, von Gott zu reden, für selbstverständlich zu halten. Aber das ist eine „schlechte Selbstverständlichkeit“, weil sie vergißt, daß es *ein freier, durch Gottes Wesen nicht erzwungener Akt* ist, wenn er dem Menschen ein „menschliches Angesicht“ zeigt. Und wenn zu diesem menschlichen Angesicht Gottes auch die Schwäche der verletzlichen Liebe und die Torheit des Zornes gehört, dann handelt es sich dabei um eine freiwillig angenommene Schwäche und Torheit. Wird das vergessen, dann wird aus der Güte Gottes, die sich in dieser Freiwilligkeit ausspricht, eine naturhafte „Gutmütigkeit“, die „gar nicht anders kann“, als sich in der beschriebenen Weise schwach und töricht zu verhalten. Erst dann aber werden die biblischen Anthropomorphismen für den Glaubenden wirklich zur Quelle der Verführung, weil er nun er meint, von diesem Gott sei „im Ernst“ kein Gericht zu befürchten und seine Gnade sei „nichts anderes als das, was von einem solchen Gott zu erwarten war“. Dann verliert auch die Rede von der Sünde des Menschen ihren Ernst und die Rede von Gottes Gnade ihre Erstaunlichkeit. Dann aber wird es ganz unverständlich, warum das Kreuz nötig war, um die Macht der menschlichen Sünde zu brechen und der göttlichen Gnade zum Sieg zu verhelfen. Es scheint, daß die falsche Selbstverständlichkeit, mit der heute auch manche Theologen von der „Menschlichkeit Gottes“ sprechen, der Grund dafür ist, daß sie Schwierigkeiten haben, von einer realen Wirksamkeit des Kreuzestodes Jesu zu sprechen, und sich damit zufrieden geben, von einem Belehrungszweck zu sprechen, von dem also, was dadurch den Menschen „gezeigt“ werden soll: Der Kreuzestod Jesu soll den Menschen jene „Menschlichkeit Gottes“ zeigen, die zwar von den Einsichtigen als selbstverständlich vorausgesetzt werden darf, weil sie dem „Wesen Gottes“ notwendig entspringt, die aber von vielen Menschen aufgrund eines falschen Gottesbildes oft nicht begriffen wird.

Angesichts dieses drohenden Mißverständnisses der Glaubensbotschaft bleibt es Aufgabe des Philosophen, zu betonen: Das kann nicht „dasjenige Denken sein, durch das der Glaube denkt“. Denn wer so denkt, hat vergessen, daß es Gott ist, von dem er sprechen will, und nicht ein Mensch, bei dessen naturhafter „Gutmütigkeit“ man sich beruhigen kann. Es handelt sich dann nicht um einen „denkenden Glauben“, sondern, trotz vieler Worte, um eine Gedankenlosigkeit, die sich als Glaube mißversteht.

Wenn der Philosoph aber vor dieser Art des Anthropomorphismus warnen will, der in der Tat dem Glauben verderblich werden kann, wird er freilich deutlicher, als dies in der Tradition gewöhnlich geschah, *beim Begriff der göttlichen Freiheit* ansetzen müssen. Gott wahrt auch dort, wo er dem Menschen ein menschliches Angesicht zeigt, seine Gottheit dadurch, daß diese Zuwendung nicht aus der Notwendigkeit seines Wesens folgt, sondern eine Tat souveräner Freiheit bleibt.

An dieser Stelle sei eine Anmerkung gestattet: Wenn Theologen davon sprechen, daß die Liebe zum Wesen Gottes gehört, ja sein Wesen ist, dann gilt dies zunächst für

die Liebe der drei göttlichen Personen zueinander. Diese Liebe aber ist ohne die Gefahr, verletzt zu werden, kennt darum auch keinen Umschlag in den Zorn und keine Notwendigkeit, „von diesem Zorne umzukehren“. Darum kennt sie auch weder „Schwäche“ noch „Torheit“. Anders steht es mit der Liebe Gottes zum sündigen Menschen. Und hier gilt uneingeschränkt: Nicht die Überfülle der göttlichen Wesens-Vollkommenheit ist der Grund dafür, daß er sündige Menschen in seinen Dienst ruft und ihnen seine Aufträge anvertraut, sondern ein Akt der Freiheit. Nicht ohne Grund haben manche Rabbiner darin einen Akt der göttlichen Demut gesehen, weil Gott ja nur allzu gut weiß, wie unwürdig seine Diener sind, denen er ein Werk anvertraut, das er müheloser zu seinem Ziele führen könnte, wenn er es ohne die Hilfe solcher Diener selber vollbrächte. Der freie Akt der Erwählung schließt eine göttliche Selbstlosigkeit ein; und alles, was über die Schwäche der göttlichen Liebe und die Torheit des göttlichen Zorns – und über die Torheit der auch in diesem Zorn noch wirksamen Liebe – gesagt werden kann, ist in dieser Selbstlosigkeit des göttlichen Freiheits-Aktes begründet. Von der Gottheit Gottes sprechen, heißt: von derjenigen souveränen Freiheit sprechen, die Gott zu solchen Akten der Selbstlosigkeit nicht etwa nötigt, aber zu ihnen fähig macht. „Das Denken, durch das der Glaube denkt“ ist *andenkendes Sich-Verdanken, das diese göttliche Freiheit nicht vergißt*. Vielmehr begreift es diee Freiheit Gottes als Grund aller menschlichen Hoffnung. Daran zu erinnern, ist eine bleibende Aufgabe der philosophischen Kritik.

b) Die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik: der Hoffnung der Glaubenden jenen Kontext zu sichern, der das ganze menschliche Leben umfaßt.

Es gibt nicht nur theologische, sondern auch philosophische Gründe dafür, von Gott so zu sprechen, daß die souveräne Freiheit seines Handelns zum obersten Gottes-Prädikat wird. Das besagt nicht, wie oft unterstellt wird, daß der so verstandene Gott ein „Willkür-Gott“ sei, der für seine Entscheidungen keine vernünftigen Gründe hat. Aber es besagt, daß diese Gründe ihm weder eine metaphysische noch eine moralische Nötigung auferlegen; Gott trifft seine Entscheidungen weder aus der Notwendigkeit seines Wesens heraus noch aus moralischer Verpflichtung; diese Entscheidungen bleiben ungenötigt und ungeschuldet. Gottes Gründe sind Gründe der Liebe; und sie „motivieren“ ihn nur, weil er sich in Freiheit dafür entschieden hat, sich seinen Geschöpfen in Liebe zuzuwenden. Auf dieser Freien Entscheidung beruht Gottes „menschliches Angesicht“.

Philosophische Gründe dafür, von Gott in solcher Weise zu sprechen, treten in der traditionellen Metaphysik nicht sehr deutlich hervor. Doch werden diese Gründe vor allem dann deutlich, wenn das philosophische Reden von Gott als Ausdruck einer postulatorischen Hoffnung verstanden wird, und wenn man auf die Voraussetzungen und Folgerungen dieser postulatorischen Hoffnung reflektiert. Darum ist es nötig, an dieser Stelle noch einmal zu einer Darstellung der kantischen Postulatenlehre zurückzukehren.

α) Die Voraussetzung der postulatorischen Hoffnung

Die Voraussetzung der postulatorischen Hoffnung, wie Kant sie beschrieben hat, besteht in einer *zweifachen Erfahrung*: der Erfahrung, daß wir in der Begegnung mit Wirklichkeiten unterschiedlicher Art, vor allem aber mit dem Mitmenschen, Anforderungen an unser Handeln entdecken, die uns unbedingt verpflichten, und in der Erfahrung, daß die Erfüllung dieser Pflichten unsere Kräfte übersteigt.

Das zeigt sich vor allem in der Machtlosigkeit des guten Willens im Verhältnis zu ganz anderen Mächten, die den Lauf der Dinge bestimmen. Die beste sittliche Gesinnung garantiert nicht den Erfolg der daraus entspringenden Tat. Man kann, über

Kant hinausgehend, hinzufügen: Das Gegenteil ist der Fall. In der Welt, wie sie ist, haben es die Gewissenlosen leichter, wirksam zu handeln als die Gewissenhaften. Kant selber hat seine Aufmerksamkeit auf einen anderen Sachverhalt gerichtet: Selbst wenn uns die einzelne sittliche Tat gelingt, ändert das nichts an dem Zustand der Welt, in der Unschuldige leiden. Diesen Zustand zu ändern und zur Entstehung einer Welt beizutragen, in der jeder in dem Maße glücklich ist, in welchem er es durch die Sittlichkeit seiner Lebensführung verdient, ist der „Endzweck", auf den die einzelnen sittlichen Taten ausgerichtet sind. Aber es ist nicht zu sehen, wie unsere Taten etwas dazu beitragen sollen, nicht nur *in der bestehenden Welt* die Leiden Unschuldiger zu mildern, sondern diesen *neuen Zustand der Welt im Ganzen* herbeizuführen (mit Kants Worten gesagt: „den sittlichen Endzweck zu befördern").

Kant selbst hat bemerkt: Das Gegenteil ist der Fall. Die Französische Revolution war ihm das erschreckende Beispiel dafür, daß der Versuch, eine neue Weltordnung heraufzuführen, die dem sittlichen „Endzweck" entspricht, zum Umschlag der Moralität in den Terror führt. Deshalb war dieser Versuch „mit Elend und Greueltaten dermaßen angefüllt, (…) daß ein wohldenkender Mensch (….) zum zweiten Male (…) das Experiment auf solche Kosten zu machen, nie beschließen würde"[15]. Die „Beförderung" des sittlichen Endzwecks ist also einerseits sittlich geboten, erweist sich aber andererseits als unmöglich, weil dieser Versuch immer wieder zu Ergebnissen führt, die der sittlichen Absicht gerade entgegengesetzt sind. Dieser Widerspruch kann nur aufgehoben werden durch die Voraussetzung, daß wir „unsere Pflichten als göttliche Gebote" verstehen dürfen, und daß wir in dem Gott, der uns diese Gebote gegeben hat, zugleich den wiedererkennen, der der Schöpfer der Welt ist. Auf ihn können wir die Hoffnung setzen, daß er den Lauf der Welt so geordnet hat, daß er unsere aus guter Gesinnung gewirkten Taten, trotz des Anscheins ihrer Machtlosigkeit, als wirksamen Dienst an einem Zweck annimmt, den nur er selber verwirklichen kann: als Dienst am „Reiche Gottes". Für dieses „Reich Gottes" setzen wir durch unsere sittlichen Taten wirksame Zeichen, die Kant, in Anlehnung an die christliche Sakramentenlehre, als „Erinnerungs-Zeichen, Hinweis-Zeichen und Vorzeichen des Kommenden" („signa rememorativa, demonstrativa et prognostica") beschreibt[16].

Daß die Erfüllung der sittlichen Pflicht unsere Kräfte übersteigt, wird aber vor allem dadurch deutlich, daß das Sittengesetz von uns die Reinheit der Gesinnung verlangt, uns aber gleichzeitig dessen überführt, daß wir diese Reinheit der Gesinnung nicht besitzen. Hätten wir diese reine Gesinnung, dann wäre ein Gesetz nicht nötig, weil der wahrhaft gut Gesonnene, wie die Tradition dies ausdrückte, das Gute „leicht und mit Freunden" tun würde. So verlangt das Gesetz von uns einen „Sinneswandel". Aber diesen könnten wir nur wollen, wenn wir die sittliche Gesinnung schon hätten, dann aber wäre ein solcher Sinneswandel nicht nötig. Dieser Widerspruch kann nur aufgehoben werden, wenn wir voraussetzen dürfen, daß der Gott, der von uns die reine Gesinnung verlangt, uns durch einen „Urteilsspruch aus Gnade" zur Umkehr fähig macht. Auf diesen „Urteilsspruch aus Gnade" aber haben wir „keinen Rechtsanspruch"[17].

Erst durch diesen Versuch, den Widerspruch im Begriff der Umkehr aufzulösen, wird deutlich, daß die postulatorische Hoffnung sich auf ein Wirken Gottes richtet, das

---

[15] Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, Akad.-Ausg. VII, 85.
[16] Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, Akad.-Ausg. VII, 84 – s.o. S. 11.
[17] Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 101.

weder durch eine Notwendigkeit des göttlichen Wesens noch durch eine moralische Notwendigkeit bestimmt wird, sondern ein Akt der ungenötigten und ungeschuldeten göttlichen Freiheit ist. Und erst dadurch rückt – mehr als Kant selber dies zu bemerken scheint – der Begriff der göttlichen Freiheit ins Zentrum des postulatorischen Gottesglaubens.

β) Folgerungen, die über Kants Position hinausführen

Sind auf solche Weise die Voraussetzungen geklärt, die zu Kants Postulatenlehre geführt haben, so sind daraus Folgerungen zu ziehen, die über Kants Position hinausführen. Denn nicht nur die Erfahrung der sittlichen Pflicht, sondern auch andere Arten der Erfahrung verlangen durch ihre besonderen Inhalte vom Menschen eine Änderung der Form seines Anschauens und Denkens und in diesem Sinne einen „Sinneswandel". Und auch dort treten Widersprüche auf, die nur durch eine postulatorische Hoffnung aufgelöst werden können.

So zeigt die Geschichte der Wissenschaft, daß es Erfahrungen gibt, die eine Veränderung unserer Anschauungsformen und Kategorien notwendig machen. Die Befunde der Astronomie zu Beginn der Neuzeit haben die Anschauung des Raumes und der Zeit auf radikale Weise verändert und neue Begriffe der Substanz und der Kausalität notwendig gemacht. Und beim Übergang von der klassischen Physik zur Quantenmechanik ist eine ähnliche Umwälzung des wissenschaftlichen Anschauens und Denkens geschehen. Auf solchen „Revolutionen" beruhen die einschneidenden Wendungen der Wissenschaftsgeschichte. Für solche „Revolutionen" aber sind zwei Momente charakteristisch:

In dem Augenblick, in dem sie geschehen, stehen die neuen Formen des Anschauens und Denkens noch nicht zur Verfügung. Copernicus und Galilei verfügten noch nicht über Keplers „Himmelskinematik" und Newtons „Himmelsmechanik", um ihre Befunde zu erklären. Darum wirkten ihre neuen Befunde zunächst verwirrend. Es bedurfte eines eigenen Zutrauens in die Erfahrung, wenn diese Befunde nicht als Folgen von Beobachtungs- oder Denkfehlern beurteilt werden sollten. Und nicht alle Zeitgenossen des Copernicus oder Galiliei haben dieses Vertrauen aufgebracht.

Wiederholen sich aber solche Revolutionen mehrmals in der Geschichte, dann kann dadurch das Vertrauen in die objektive Geltung unserer Erfahrung insgesamt erschüttert werden. Jedes wissenschaftliche „Weltbild" erscheint dann als die bloße Spiegelung einer jeweils historisch bedingten „Sichtweise". Und an die Stelle der Frage nach Wahrheit scheint die Frage nach bloßer „heuristischer Zweckmäßigkeit" treten zu müssen. Man wählt jeweils diejenige „Sicht", die es erleichtert, neuartige Phänomene aufzufinden und zu beschreiben und zu ihrer Deutung möglichst vielseitig anwendbare „Modelle" zu entwerfen. Und in der Tat gibt es in der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie Versuche, die Eigenart und das Ziel wissenschaftlichen Erkennens so zu beschreiben, daß dabei der Begriff der Wahrheit „entbehrlich" wird. Die Geschichte der Wissenschaft erscheint dann als die „Schule der Skepsis".

Vergleichbares zeigt sich, wenn man die Geschichte der Kunst, der Moral oder der Religion betrachtet. Es bedarf eines eigenen „Zutrauens in die Geschichte", wenn Wissenschaft, Kunst, Moral und Religion, sobald sie sich ihrer Geschichte bewußt werden, nicht das Vertrauen verlieren sollen, daß in den wechselnden Formen, wie das Wahre, Schöne, Gute und Heilige erfahren wird, etwas objektiv Gültiges seine jeweilige Erscheinungsgestalt findet. Das *Zutrauen in die Erfahrung* läßt sich nur aufrechter-

halten, wenn es sich zu einem *Zutrauen in die Geschichte* mit ihren oft ganz unvorhersehbaren Wendungen erweitert und die Zuversicht einschließt, daß alles, was einmal in dieser Geschichte als objektiv gültig erfahren worden ist, diese seine Gültigkeit behalten wird, freilich im Lichte neuer Erfahrungen neu ausgelegt werden muß, aber auch neu ausgelegt werden kann. Läßt sich das Zutrauen in die Erfahrung und in ihre Geschichte nicht zureichend begründen, dann geht die Fähigkeit zur Erfahrung im Angesicht ihrer Geschichte verloren. Und es ist eine weiterentwickelte Postulatenlehre, die diese Begründung leistet.

Der erste Schritt dieser Weiterentwicklung besagt: Der eine Satz, der als der Kern der gesamten kantischen Postulatenlehre verstanden werden kann, lautet: „Wir dürfen unsere Pflichten als göttliche Gebote verstehen". Dieser Satz ist zu verallgemeinern: „Die vielfältigen Weisen, wie das Wirkliche uns in den unterschiedlichen Arten der Erfahrung in Anspruch nimmt und zur Antwort herausfordert, dürfen als Erscheinungsweisen jener Zuwendung verstanden werden, in der Gott uns unter seinen Anspruch stellt und zugleich zur Antwort auf diesen Anspruch befähigt". Und wenn dieser Anspruch als „Gebot" in einem nicht nur sittlichen Sinne verstanden wird, nämlich als „Auftrag" (mandatum), den dieser Gott uns anvertraut (commendat), dann ist das Zutrauen in die Erfahrung die Gestalt, wie wir uns diesem göttlichen Vertrauen antwortend anvertrauen. Der zweite Schritt aber besagt: Wenn der göttlicher Auftraggeber ein einziger ist, dann werden auch die in der Geschichte sich wandelnden Weisen, wie wir seinen Auftrag erfahren, einander nicht aufheben, sondern untereinander in einen Zusammenhang wechselseitiger Auslegung treten. Es wird darum immer eine sinnvoll gestellte Aufgabe sein, neue Erfahrungen im Lichte der alten, aber auch die alten im Lichte neuer Erfahrungen neu auszulegen.

Nun ist aber das Vertrauen des göttlichen Auftraggebers stets ein Akt seiner Freiheit. Und das Gleiche gilt für das antwortende Vertrauen des Menschen. Der Begriff der göttlichen Freiheit und der antwortenden Freiheit des Menschen rückt dann ins Zentrum des gesamten postulatorischen Gottesglaubens. Eine weiterentwickelte Postulatenlehre wird das deutlicher hervorheben müssen, als dies bei Kant selber geschah, auch wenn dieser betont, daß wir auf jenen Urteilsspruch aus Gnade, auf den wir hoffen müssen, „keinen Rechtsanspruch haben".

Eine so verstandene Postulatenlehre kann auch die spezifische Hoffnung des Glaubenden auf seine „Rechtfertigung" dadurch auslegen, daß sie sie in einen größeren Zusammenhang stellt: Nicht nur die spezifische Hoffnung des Glaubens, sondern ganz allgemein jene Zuversicht, auf der die Fähigkeit zur Erfahrung überhaupt beruht, kann nur als Antwort auf das Vertrauen Gottes zureichend begründet werden, der uns seine Aufträge anvertraut und dem deswegen der Mensch seinerseits sich anvertrauen darf (s.o. S. 12-13).

Ein zusammenfassender Ausblick:

Mehrfach ist im hier vorgetragenen Gedankengang von einer notwendigen „Weiterentwicklung" der Transzendentalphilosophie und insbesondere der Postulatenlehre die Rede gewesen.

Die Transzendentalphilosophie kann nicht mehr von der Voraussetzung ausgehen, es gebe nur ein einziges Gefüge von Anschauungsformen, Begriffen und Ideen, die die Beziehung auf Gegenstände möglich machen. Sie muß so weiterentwickelt wer-

den, daß sie mit mehreren Weisen des Anschauens und Denkens rechnet, die je spezifische Formen der Erfahrung möglich machen. Der besondere „Charakter“ desjenigen Denkens, „durch das der Glaube denkt“, kann auf diese Vielfalt von Anschauungs- und Denkformen aufmerksam machen. Aber wenn diese Pluralität einmal entdeckt ist, erweist diese Entdeckung sich nicht nur als hilfreich für das Verständnis des Glaubens, sondern für das Verständnis aller Formen der Erfahrung und für die Erkenntnis ihrer Möglichkeitsbedingungen überhaupt.

Eine so weiterentwickelte Transzendentalphilosophie schließt ein neues Verständnis des menschlichen Sprechens und Hörens ein. Die Vielfalt der Formen des Anschauens und Denkens ist nicht angeboren, sondern muß erlernt werden. Das geschieht dadurch, das Menschen, die eine bestimmte Art von Erfahrung gemacht haben, diese vor anderen Menschen bezeugen, den erfahrenen Anspruch des Wirklichen an sie weitergeben und sie dazu auffordern, auf diesen Anspruch ihre eigene Antwort zu geben und so zu Aufbau einer Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft beizutragen. Damit erweisen Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften sich als „Schulen der Erfahrung“; und jener Dialog mit dem Wirklichen, der „Erfahrung“ heißt, ist in den Dialog zwischen Menschen in je besonderen Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften verwoben.

Diese Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie ist nicht nur hilfreich für das Verständnis des Glaubens, der „vom Hören kommt“, sondern eine notwendige Voraussetzung für das Verständnis menschlichen Sprechens und Hörens überhaupt.

Entsprechend wird die Postulatenlehre sich nicht mehr darauf beschränken können, nur unsere sittlichen Pflichten „als göttliche Gebote“ zu verstehen. Sie muß so weiterentwickelt werden, daß sie die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in unterschiedlichen Erfahrungsweisen in Anspruch nimmt, als die Erscheinungsgestalten göttlicher Aufträge („Mandata“) versteht. Damit wird nicht nur das Verständnis des Glaubens aus einer einseitigen Fixierung auf die Moral befreit, deren Dialektik er durch eine postulatorische Hoffnung aufheben soll; vielmehr wird dadurch eine Philosophie möglich gemacht, die die Dialektik aller Erfahrungsarten erkennt und durch eine postulatorische Hoffnung überwindet.

Eine so weiterentwickelte Postulatenlehre ist nicht nur hilfreich für das Verständnis des Glaubens als eines „Feststehens in dem, worauf man hofft“, sondern für das Verständnis unserer Fähigkeit zur Erfahrung überhaupt. Denn immer wieder treten in unserer Erfahrung Inhalte auf, an denen bisher bewährte Formen unseres Anschauens und Denkens zerbrechen. Auch diese Erfahrungen können wir nur machen, indem wir anschauen und denken. Auch sie sind nur durch die Formen dieses Anschauens und Denkens möglich geworden. Aber diese Formen halten den neuen Inhalten der Erfahrung nicht stand. Dann bemerken wir, daß eine Umgestaltung (Metamórphosis) unseres Anschauens und Denkens notwendig wäre, um auf die neuen Erfahrungen die angemessene Antwort zu geben. Und wir sehen vorher, daß einem neu gestalteten Anschauen und Denken auch altbekannte Inhalte früherer Erfahrungen „in neuem Lichte erscheinen“ werden. Aber im Augenblick der neuen Erfahrung sehen wir weder vorher, wie diese neuen Formen des Anschauens und Denkens beschaffen sein werden, noch wie wir in seinem Lichte auch alte Erfahrungen neu begreifen werden. Aber wenn wir in solchen Situationen nicht bloß verwirrt werden sollen und das Zutrauen in die objektive Gültigkeit unserer Erfahrungen nicht verlieren sollen, müssen wir hoffen, daß eine

solche Umgestaltung möglich ist und daß sich, wenn sie geschieht, die neuen Erfahrungen auch an den Inhalten der alten hermeneutisch bewähren werden: d.h. auchneue Erfahrungen werden die alten Erfahrungen nicht außer Kraft setzen, sondern in neuem Lichte begreiflich machen. Das aber ist nicht der Inhalt eines Wissens, sondern einer postulatorischen Hoffnung.

Dieses neue Verständnis der postulatorischen Hoffnung ist nicht nur dazu hilfreich, zu verstehen, warum Boten des Glaubens ihre Hörer ermahnen „Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens“, sondern macht die Philosophie ganz allgemein darauf aufmerksam, daß angesichts neuartiger Inhalte das Zutrauen in die Erfahrung nur auf Hoffnung hin aufrechterhalten werden kann und dann ein Zutrauen in die Geschichte einschießt.

Dieses Verhältnis der postulatorischen Hoffnung zur Geschichte wird freilich erst dann deutlicher hervortreten können, wenn eine weiterentwickelte Postulatenlehre auch jenes Moment deutlicher hervorhebt, das Kant zwar erwähnt, aber nicht zum Thema ausdrücklicher Reflexion gemacht hat: das Thema der göttlichen Freiheit. Kant bemerkt zwar ausdrücklich, daß wir auf den „Urteilsspruch aus Gnade keinen Rechtsanspruch haben“ und daß nur dieser Akt ungeschuldeter göttlicher Freiheit jene Umkehr möglich macht, die sonst widersprüchlich erscheint. Denn der Wille zur Umkehr setzt jene gute Gesinnung schon voraus, die wir durch die Umkehr erst erreichen sollen. Aber die grundsätzliche Bedeutung dieser Hoffnung auf Gottes freies Gnadenurteil für das Verständnis der Geschichte scheint er nicht bemerkt zu haben. Eine weiterentwickelte Postulatenlehre wird deutlich machen müssen, daß gerade dieses Moment der postulatorischen Hoffnung nötig ist, um jenes Zutrauen in die Geschichte zu rechtfertigen, das notwendig ist, wenn die Erfahrung der Geschichte nicht eine Schule der Skepsis bleiben soll.

In all diesen Hinsichten ist deutlich geworden: Die Frage nach dem besonderen „Charakter“ des Denkens, durch das der Glaube denkt“, enthält Impulse zu einer Weiterentwicklung der Philosophie, insbesondere der Transzendentalphilosophie und der zu ihr gehörigen Postulatenlehre. Ist aber die Möglichkeit einer solchen Weiterentwicklung einmal entdeckt, dann erweist sie sich weit über die spezielle Frage nach dem „Denken des Glaubens“ hinaus als fruchtbar. Hier wie in vielen anderen Fällen erweist sich der Dialog zwischen der Philosophie und dem Glauben für beide Beteiligten, den Philosophen und den Glaubenden, als Chance, um die je eigene Aufgabe, die jedem von beiden gestellt ist, klarer zu sehen und Kriterien zu ihrer Lösung zu gewinnen.

In den hier vorgetragenen Überlegungen wurde nicht der Anspruch erhoben, diese Weiterentwicklung schon geleistet zu haben. Aber vielleicht haben sie dazu beigetragen, solche Wege kommenden Philosophierens klarer zu sehen und den Mut zu bestärken, auch solche noch unerprobten Wege zu gehen.

Philotheos **8** (2008) 33-40

Wolfgang Speyer
Institut für Klassische Philologie, Salzburg

Voraussetzungen und Bedingungen eines wirklichkeitsentsprechenden Denkens

Mittelbar ist alle Philosophie, auch wenn sie dies nicht ausdrücklich formuliert, Anthropologie, also Lehre vom Menschen, seinen Möglichkeiten, seinen Bedingtheiten und seinen Grenzen. Der Mensch kann nur von sich als einem seiner selbst bewussten Wesen und seiner Erfahrung ausgehen und dies in einem zweifachen Sinn: als Angehöriger der Art und Gattung Mensch und als Einzelner oder Individuum, genauer, als Person[1].

Die Welt oder das Wirklichkeitsganze erfährt der Mensch wie sich selbst, nämlich als bedingt. Der Mensch ist eben nicht in einem absoluten Sinn sein eigener Schöpfer, sondern Geschöpf und damit begrenzt wie alle Erscheinungen im Universum und damit dieses selbst. Wenn er denkt, so denkt er immer zugleich als ein bereits vorausgedachtes Wesen. Dem *cogito ergo sum* René Descartes' geht das *cogitor ergo sum* voraus, wie Franz von Baader mit Recht anmahnt[2]. Das Denken des Menschen ist wie seine übrige seelisch-geistig-leibliche Ausstattung ihm verliehen und nicht selbst erschaffen. Von seiner Autonomie darf er deshalb – wenn überhaupt – nur sehr eingeschränkt sprechen; denn er ist nicht Ursache seiner selbst und wird es auch nie werden[3].

Alle Denkgesetze sind wie das Selbstbewusstsein Geschenk an ein Wesen, das mit anderen Lebewesen verwandt ist, die nicht über ein personales Selbstbewusstsein und Denken verfügen. Der Mensch findet sich so nicht allein in einer raum-zeitlichen Weltwirklichkeit vor, sondern ist mit ihm mehr oder weniger verwandten Wesen verbunden. Diese stehen ihrerseits auf sehr verschiedener Ranghöhe: Sie reichen vom Einzeller bis zu den reich differenzierten Wirbeltieren.

Die Welt erschöpft sich auch nicht mit dieser unserer belebten Erde und dieser einen Sonne, sondern enthält eine für uns unüberschaubare Anzahl von Sonnensystemen. Das bedingte raum-zeitliche Universum verfügt so bereits seinerseits über eine Dimension, die über das ‚Erfassen' und ‚Begreifen' und damit das ‚Definieren' hinausreicht.

Gehen wir von einer durch das Denken auffindbaren und deshalb auch nachvollziehbaren Entsprechung zwischen dem sinnenhaft-geistig wahrnehmenden Menschen

---

[1] Der berühmte viel erörterte Satz des Protagoras aus Abdera (um 485-416 v. Chr.) will vielleicht auch diesen Gedanken aussprechen: »Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht seienden, dass (wie) sie nicht sind.« (Vorsokratiker 80 B 1 [2,263 DIELS/KRANZ]); vgl. O. NEUMAIER (Hrsg.), Ist der Mensch das Maß aller Dinge? Beiträge zur Aktualität des Protagoras = Arianna 4 (Möhnesee 2004). – W. M. NEIDL / F. HARTL (Hrsg.), Person und Funktion. Gedenkschrift J. Hommes (Regensburg 1998) 95-164: 'Zum Personverständnis'.

[2] S. PEETZ, Die Wiederkehr im Unterschied. Ernst von Lasaulx (Freiburg, München 1989) 141-143.

[3] B. KILGA, Zur Krise des autonomen Denkens und zu seiner Überwindung: Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology 4 (2004) 111-118.

und der wahrnehmbaren Welt aus, so zeigt sich eine gewisse Verwiesenheit und Verwandtschaft beider. Bestünde diese nicht, so gäbe es keine Brücke zwischen Erkennendem und Erkannten. Gewiss darf man dieses Verhältnis nicht so deuten, als ob der erkennende Mensch die Welt voll erkennen könnte. Der Mensch ist zwar auf Erkennen der Welt angelegt, aber er vermag deren Tiefe, eben deren Unendlichkeitsdimension, die weit über eine immerwährende Zeit und einen grenzenlosen Raum hinausgeht, nie voll auszuloten und zwar deshalb nicht, weil er selbst Teil dieser unauslotbaren Welt ist und damit von einer Größe und Macht abhängig, die zugleich jenseits dieses Universums und zugleich in diesem Universum ist und wirkt[4]. In diesem Zusammenhang ist an den Satz des Heraklit aus Ephesos vom Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. zu erinnern. „Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest: so tiefen Sinn, Logos, hat sie"[5]. So kann und muss sich der Mensch als „schlechthinnig abhängig" zunächst vom Ganzen der Schöpfung bzw. Kosmos/Natur und sodann vom absoluten Urgrund von allem erkennen (Friedrich Schleiermacher)[6]. Er kommt aus dem Geheimnis des für Ihn Unendlichen, das nicht mit der sinnenhaften Erscheinungswirklichkeit gleichzusetzen ist, und kehrt in das Geheimnis der Unendlichkeit zurück. Damit berührt sein Erkennen das in sich absolute Göttliche oder Transzendente, ohne es je begreifen zu können; denn dieses entzieht sich wesensmäßig allen Versuchen des endlichen Menschen und seinen Begriffen[7]. Das unendliche Eine als der Ursprung und als das Ende von allem übersteigt wesensmäßig die Erscheinungswelt des Vielen und Begrenzten und ist dieser wesensmäßig transzendent. Auf diese Realität und Seinsweise des Göttlichen dürfte am klarsten und eindringlichsten die jüdische und christliche Offenbarung hingewiesen haben; denn nur sie behauptet die reale Verschiedenheit von Schöpfer und Schöpfung, von dem einen Absoluten und dem vielen Bedingten, von dem einen Notwendigen und dem vielen Zufällig-Möglichen des Geschaffenen und Begrenzten. Nahe kommt dieser Erkenntnis die platonische und neuplatonische religiöse philosophische Erkenntnis vom 'Guten als jenseits des Wesens / des Seins' und vom göttlichen Einen[8]. Allerdings wird im christlichen Platonismus nicht immer genügend zwischen der Transzendenz des personal/überpersonalen Schöpfergottes und der Transzendentalität der höchsten Idee des Guten unterschieden.

Bleiben wir zunächst bei der Bezogenheit des Menschen als Erkennenden auf die Welt als das zu Erkennende, dann scheint eine Art Spiegeleffekt vorzuliegen: Die Welt spiegelt sich als Einheit in Vielheit in dem seiner selbst bewussten personalen Geist des Menschen; der Mensch aber spiegelt sich in seiner Einheit und seiner Vielheit in der

---

[4] Zum Problem des Regressus und Progressus in infinitum: J. BENDIEK / RED., Art. Regressus / Progressus in infinitum: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (1992) 487-489. – A. P. BOS, Art. Immanenz – Transzendenz: Reallexikon für Antike und Christentum (RAC) 17 (1996) 1041-1092.

[5] Vorsokratiker 22 B 45 (1,161 DIELS/KRANZ).

[6] K.E. WELKER, Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher (Leiden, Köln 1965) Reg.: 'Abhängigkeit, schlechthinnige'; G. SCHOLTZ, Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff: Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology 4 (2004) 66-81.

[7] B. ŠIJAKOVIĆ, Amicus Hermes. Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie (Podgorica 1996) 149-171: 'Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis'.

[8] M. BALTES, Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being?: Ders., ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus = Beiträge zur Altertumskunde 123 (Stuttgart, Leipzig 1999) 351-371. – W. BEIERWALTES, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte (Frankfurt, M. 1985); Ders., Art. Hen (ἕν): RAC 14 (1988) 445-472.

Welt. Von dieser Position aus haben die Menschen des Altertums intuitiv und später auch reflektierend den Gedanken von dem Makrokosmos Welt und dem Mikrokosmos Mensch entfaltet[9]. Als erste Voraussetzung, die freilich auf einer so differenzierten Bewusstseinsstufe, wie es die der Neuzeit und der Moderne ist, auch vom subjektiven Erleben und vom Willen des einzelnen Menschen abhängt, hat zu gelten, dass die Menschen – soweit unsere Zeugnisse reichen – die Gesamtwirklichkeit trotz aller ihrer Grenzen und Schatten als etwas Göttliches und damit als etwas Geordnet / Segensvolles, als etwas Gutes und Heiliges angesehen haben. Erst in den differenzierten Hochkulturen und innerhalb einer bereits begrifflich entfalteten Philosophie und Theologie stellte sich dann die Frage, ob dieses Universum oder der Kosmos oder die Physis/Natura selber göttlich ist oder ob dieses Ganze seinerseits das Göttliche nur gebrochen spiegelt. Dies ist der grundlegende Unterschied zwischen der Antike mit ihrem Kosmosdenken und dem Judentum sowie Christentum sowie auch dem Islam mit ihrem Schöpfungsglauben[10].

So wie der einzelne Mensch seine Leibes-, Seelen- und Geistesgestalt als etwas kunstvoll Gefügtes erlebt und erfasst hat, so hat er auch die raum-zeitliche Gestalt der Welt in ihrer Gestaltenfülle als Kosmos gedeutet. Die Theogonien und Kosmogonien des Alten Orients und der Griechen bezeugen die göttliche und damit die kosmische Struktur und die Sinnhaftigkeit der Welt trotz aller ihrer Schatten[11]. Die Gegensatzpaare, die diese Welt der Erscheinungen beherrschen, wie Werden und Vergehen, Leben und Tod, scheinen nicht auf einer horizontalen Linie zu stehen, sondern ein Gefälle bzw. eine Steigerung aufzuweisen. So bemerkt der im Umkreis Goethes entstandene und von antiken Gedanken erfüllte Prosahymnus ‚Die Natur': „Leben ist ihre [der Natur] schönste Erfindung und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben"[12].

Kein Dualismus zweier gleich starker Urprinzipien steht am Anfang der Welt und bestimmt sie und kein Dualismus steht am Anfang eines das Universum als Ganzes erfahrenden und deutenden Denkens[13]. Das frühe Denken und Deuten des Wirklichkeitsganzen, das aus dem mythischen Vorstellen herausgewachsen ist, spiegelt sich in den Theogonien und Kosmogonien der myth-historischen Epoche. Es kündet eine Überzeugung und einen Glauben an die aufsteigende Macht in diesem Universum, die letztlich in der Sittlichkeit des personal handelnden Menschen gipfelt und so gegenüber Tod und Unheil, gegenüber Vernichtung und Unglück das Leben und das Heil als stärker erweist. Wie Kosmos und Harmonie über Chaos und das Licht über die Finsternis triumphieren so die Liebe über Hass, Unfrieden und Vernichtung. Nur auf dem Hinter-

---

[9] M. GATZEMEIER / H. HOLZHEY, Art. Makrokosmos / Mikrokosmos: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5 (1980) 640-649.

[10] W. SPEYER, Zum Verhältnis des Menschen zur Natur in Antike und Christentum: Bezugsfelder. Festschrift für Gerhard Petersmann zum 65. Geburtstag = Grazer Beiträge Suppl. 11 (Horn, Salzburg 2007) 124-136.

[11] H. SCHWABL, Art. Weltschöpfung: Pauly/Wissowa Suppl. Bd. 9 (1962) 1433-1582; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Iranische Kosmogonien: ebd. 1582-1589.

[12] G. Ch. Tobler, der erschlossene Verfasser vom Fragment 'Die Natur' in den Schriften Goethes: Das Journal von Tiefurt, hrsg. von E. VON DER HELLEN = Schriften der Goethe-Gesellschaft 7 (Weimar 1892) 258-261, bes. 260; vgl. R. HERING, Der Prosahymnus 'Die Natur' und sein Verfasser: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 13 (1927) 138-156; W. BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus = Philosophische Abhandlungen 40 (Frankfurt, M. 1972) 94f. Anm. 2.

[13] W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 2 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 116 (Tübingen 1999) Reg.: 'Dualismus'.

grund von göttlicher Ordnung, von Kosmos bzw. von Schöpfung, kann es Störungen geben so wie jede Krankheit nur auf dem Hintergrund von Gesundheit entstehen kann.

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich, dass die Philosophie ein später Zweig am Baum einer geistigen Weltaneignung ist, der aus der sinnerfüllten Ganzheit einer ganzheitlichen Welt- und Wirklichkeitsbegegnung, wie sie der echte gewachsene Mythos zeigt, zu einer spezialisierteren Weise der Weltdeutung herausgewachsen ist. Wenn die Philosophie nachweisbar im ganzheitlich ausgerichteten mythischen Welterfahren und Weltaussprechen wurzelt so wie der Begriff in der bildhaften Vorstellung – die Sprache des Mythos ist wie die seiner Tochter, der Kunst, bildhaft –, dann kann nur der Gang des Denkens von seinen Anfängen im Mythos bis heute uns Aufschluss über Möglichkeiten und Grenzen philosophischen Denkens vermitteln. Dazu müssen eine geschichtliche und eine systematische Betrachtung Hand in Hand gehen. Warum? Weil der Mensch – und damit kommen wir wieder zu der grundlegenden anthropologischen Frage zurück – zweidimensional angelegt ist: er ist zum einen zeitlich und der Zeit unterworfen und insofern ist die Geschichte für ihn bestimmend. Jeder Mensch hat seine Geschichte, seine Biographie. Auf ihr beruht zu einem großen Teil seine Persönlichkeit, jedenfalls drückt sich diese nicht zuletzt in ihrer geschichtlichen Komponente aus, ohne allerdings in ihr aufzugehen. Das menschliche Einzelwesen reicht nämlich auch in eine zeit- und geschichtslose Dimension; denn der Mensch hat Bewusstsein der Zeit und steht dadurch über der Zeit so wie er Raumbewusstsein besitzt und damit in seinem Wesenskern unräumlich ist. Der menschliche Wesenskern oder seine Geist-Seele ist unzeitlich und unräumlich und hat damit teil an der Ewigkeits- und Unendlichkeitsdimension des Göttlichen[14]. Insofern sind die Zeit und die Geschichte für den Einzelnen auch wieder außer Kraft gesetzt. Andernfalls könnten wir auch nicht heute Dokumente der Geschichte als Zeugnisse einer vergangenen Zeit noch weitgehend verstehen. Im Akt des Verstehens wird die Dimension der Zeit und der Geschichtlichkeit aufgehoben. Der Logos des Verstehenden verbindet sich unmittelbar mit dem Logos von Menschen, die vor vielen Jahren und Jahrhunderten gelebt, gewirkt und geschrieben haben.

Mit dieser anthropologischen Einsicht berühren wir zugleich eine Voraussetzung des wirklichkeitsentsprechenden und damit auch des philosophischen Denkens, die sich auf verschiedenen Ebenen zeigt: Gemeint ist der Zusammenhang von allen Erscheinungen untereinander, also das Kontinuum von allem mit allem und letztlich die Rückbindung des Wirklichkeitsganzen, des Universums, des Vielen an das Unendliche-Eine, Uranfänglich-Ewige-Gründende[15]. Dieses im Wirklichkeitsganzen erkennbare Kontinuum erscheint bald im Zusammenhang von Raum und Zeit, bald im Lebensstrom, der die Lebewesen genealogisch miteinander verbindet und die Abfolge der einzelnen Generationen der Lebewesen sichert[16]. Wir finden das alles bindende Kontinuum ebenso im Be-

---

[14] H. MERKI, Art. Ebenbildlichkeit: Reallexikon für Antike und Christentum 4 (1959) 459-479; É. DES PLACES, Syngeneia. La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la Patristique = Études et Commentaires 51 (Paris 1964); O. LORENTZ (Hrsg.), Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (München 1967); L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes = Wege der Forschung 124 (Darmstadt 1969); J. C. THOM, Cleanthes' Hymn to Zeus = Studien und Texte zu Antike und Christentum 33 (Tübingen 2005) 54-66 zu Cleanth. hymn. 4f.

[15] F. OHLY, Zur Goldenen Kette Homers: DERS., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung (Stuttgart, Leipzig 1995) 599-678; N. HEROLD / W. BREIDERT / K. MAINZER, Art. Kontinuum, Kontinuität: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4 (1976) 1044-1062.

[16] W. SPEYER, Art. Genealogie: RAC 9 (1976) 1145-1268. – Goethe, Grenzen der Menschheit V. 37-42: »Ein kleiner Ring / begrenzt unser Leben, / und viele Geschlechter / reihen sich dauernd / an ihres Daseins / unendliche Kette«.

wusstsein des Einzelnen mit seinem personalen Erinnerungsvermögen und im Gedächtnis der Menschheit, also im Strom des menschlichen Geistes, wie er sich in den einzelnen Sprachen und ihren Denkmälern sowie in der gesamten Menschheitskultur zeigt.

Alle Kontinua, in denen sich das Wirklichkeitsganze gleichsam als eine einzige lebendige Größe und Gestalt ausdrückt, reichen von sinnenhaft vermittelten zu geistigen Kontinua. In gewisser Weise scheinen sie alle gleichsam nur verschiedene Aggregatzustände eines und desselben geheimnisvollen Stromes zu sein: des göttlichen Geistes, der sich in ihnen zeigt und sich zugleich verbirgt; denn Grund, Fundament und Bedingung aller Kontinua bis zum personalen Bewusstsein des einzelnen Menschen scheint das eine alle Erscheinungen des Universums durchströmende Geist-Kontinuum des Göttlichen zu sein[17]. Hier entspricht im christlichen Offenbarungsglauben die Immanenz Gottes in seiner Schöpfung seiner Transzendenz[18].

Der Geistesstrom der kulturellen Tradition ist gleichsam auch der Horizont jeglicher konkret-geschichtlicher sprachlicher und literarischer Mitteilung des einzelnen Denkers. Dieser aber denkt nicht nur als einzelner, sondern als Angehöriger einer Schule, zu der er sich bekennt oder der er aufgrund seines Denkens zugeordnet werden kann. Diese Schulen haben sich bereits im Denken der Griechen herausgebildet. Wie Biologie und Zoologie Arten und Gattungen von Pflanzen und Tieren kennen, so die Geschichte des Denkens ihre Schulen, die sich voneinander wie Arten und Gattungen unterscheiden. Damit steht jeder Denker in einem geistigen Strom, der ihn und sein Denken mitbedingt und auf den er seinerseits wieder einwirkt, ihn verändert, bereichert oder aber auch vermindert. Kein Denker innerhalb einer im engen Sinn zu verstehenden geschichtlichen Epoche steht außerhalb des geistigen Erbes, das ihm infolge seiner Muttersprache und der damit verknüpften geistigen Traditionen zugewachsen ist. Wie in allem Menschlichen zeigt sich hier das In- und Miteinander von Fremd- und Selbstbestimmung, von Übernommenem und Anverwandeltem. Der einzelne Denker steht in einem Gedankenstrom und antwortet als Ganzer mit seiner unableitbaren Personalität, d.h. mit seinem individuellen Fühlen, Wollen und Denken, mit seinem Erleben und Erfahren auf die großen Fragen, die das Wirklichkeitsganze dem Denken seit jeher gestellt hat und jeder Generation neu stellt[19].

Falsch ist die verbreitete Vorstellung, die ein Vorurteil ist, dass das Denken des einzelnen Menschen nur Denken, gleichsam reines Denken sein könne, losgelöst von seiner Individualität und Personalität. Das Denken des Menschen steht in engster Verbindung zu seinem individuellen Fühlen und Wollen und ist davon mitbeeinflusst, da jeder Mensch eine Ganzheit ist, die weit über das Denkvermögen hinausreicht. Daher kommt der andauernde Kampf der Weltanschauungen.

Alle vom Denken getroffene Unterscheidung, die für das argumentierende diskursive Denken grundlegend ist, leidet daran, dass sie ins Lebendige, ins Ganzheitliche, in den Wirklichkeitsstrom schneidet und so isoliert, ‚feststellt' und infolge dieser Trennungen und Unterscheidungen zwar Erkennbares zu Tage fördert, aber andererseits den lebendigen Strom des Geschehens unterbricht und damit Wirkliches außer Acht lässt und außer Acht lassen muss[20]. Nur wenn wir uns stets bewusst bleiben, dass

---

[17] Vgl. das πνεῦμα διῆκον der Stoiker; dazu Verg. georg. 4,221-227; THOM a.O. (Anm. 14) 87f. zu Cleanth. hymn. 12f.

[18] S.o. Anm. 4.

[19] M. LANDMANN, Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur (Basel 1961).

[20] R. M. Rilke, Duineser Elegien, Erste Elegie: Rilke, Sämtliche Werke, hrsg. von E. ZINN 1 (Frankfurt, M. 1955) 688: »Aber Lebendige machen / alle den Fehler, daß sie zu stark unterscheiden…«.

alles Isolieren im Erkenntnisakt zugleich auch Verluste an Wirklichkeit mit sich bringt und wir auch diese Verluste berücksichtigen müssen, um den ganzheitlichen Ansatz gegenüber dem Wirklichkeitsganzen nicht zu verfehlen – denn immer begegnet der Mensch als Ganzer, als Person, und nicht nur als diskursiv, sondern auch als intuitiv Denkender dem Wirklichkeitsganzen –, denken wir wirklichkeitsgemäß, d.h. bleiben wir im Ganzen der Wirklichkeit und kommen nicht gleich bereits zu Beginn zu Verzeichnungen und Fehlurteilen.

In allem philosophischen Denken spiegelt sich demnach nicht nur ein allgemein verbindliches, auf unabhängig vom Menschen vorgegebenen Denkgesetzen beruhendes menschliches Denken, sondern das Denken des jeweiligen Denkers als einer Gesamtpersönlichkeit. Hier begegnen wir dem Phänomen der menschlichen Freiheit. Diese zeigt sich nicht nur in zielgerichteten Handlungen, sondern auch in Denkinhalten. Im Gegensatz zu späten differenzierten Epochen der Hochkulturen waren die archaischen Zeiten mehr durch den objektiven Geist geprägt, der sich in ihnen noch unmittelbarer aussprach. Im echten gewachsenen Mythos und auch noch im frühen Denken ereignete sich gleichsam objektiv ohne großes Hinzutun des Einzelnen Wahrheit[21]. Daher kommt auch die große Kraft, Eindringlichkeit und Überzeugungsstärke archaischer literarischer und bildnerischer Werke. Der im Menschen ebenso wie in allen übrigen Erscheinungen wirksame göttliche Geist konnte sich auf den frühen Kulturstufen noch eindeutiger und ungetrübter als später aussprechen, da er dann oftmals von der Subjektivität des Einzelnen eingeschränkt wurde. Deshalb nimmt auch in den frühen Zeiten der Hochkulturen das Phänomen der Offenbarung mit seinen zahlreichen sinnenhaft vorgestellten Arten der Vergegenwärtigung einen so weiten Raum ein[22]. Je mehr Freiheit der Mensch gegenüber der ursprünglichen Fremdbestimmung durch das Göttliche gewann, je mehr das Heilige dem Profanen wich, desto anfälliger konnte er werden, in seinem Denken und Deuten den objektiven Strom des Wirklichkeitsganzen zu verfehlen und nur noch seinem eigenen Willen, ja der eigenen Willkür zu folgen[23].

Während die Denker in der Zeit vom Beginn der Philosophie bei den Griechen bis zu Platon und Aristoteles mehr dem objektiven Denken verpflichtet waren, änderte sich dies allmählich. Allerdings erfolgte in der griechischen und römischen Antike der Durchbruch der Subjektivität nicht mit der Folgewirkung wie dies in einem mehr und mehr nachkirchlichen Zeitalter seit dem späten Mittelalter zu beobachten ist. Dieser Prozess zur Subjektivität und damit zur Profanität verschärfte sich seitdem mehr und mehr: Renaissance und Reformation, die philosophische Aufklärung des 18. Jahrhunderts, der Positivismus, Historismus und Materialismus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts waren vielfältige Stufen auf diesem Weg zur subjektiven Moderne und 'Postmoderne', ja in den Nihilismus. Damit verloren die Verbindlichkeit und die Übereinstimmung, die das Aufkommen großer philosophischer Schulen und Traditionen ermöglicht hatten, in den letzten 150 Jahren an prägender Kraft. Je mehr die übergreifenden Denk-

[21] W. F. OTTO, Theophaneia. Der Geist der altgriechischen Religion (Frankfurt, M. 1975, Ndr. 1979) mit einem Nachwort von B. WYSS; vgl. WYSS ebd. 121f. über »den echten ursprünglichen Mythos, der, der aus dem Sein der Dinge mit seiner Urwahrheit spricht«.

[22] W. SPEYER, Die Offenbarungsübermittlung und ihre Formen als mythische und geschichtliche Anschauung: DERS., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 3 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 213 (Tübingen 2007) 124-136.

[23] G. KRÜGER, Religiöse und profane Welterfahrung = Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftliche Reihe Heft 53/54 (Frankfurt, M. 1973).

traditionen zugunsten subjektiver Entwürfe zurücktraten, umso mehr verlor die Philosophie an richtunggebender und die Allgemeinheit bestimmender Eindringlichkeit.

Die abendländische Philosophie ist das Werk des griechischen Geistes. Dieser wurde sich seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. mit seinem Eintritt in die Geschichte und damit zugleich in die Welt des Profanen und Immanenten seiner selbst mehr und mehr bewusst. Das vom göttlichen Geist bestimmte mythische und das kürzere myth-historische Zeitalter eines Übergangs wichen der geschichtlichen Epoche, die sich mehr und mehr bereits im späten 5. Jahrhundert v. Chr. zu einem fast bereits modern anmutenden Zeitalter der reinen Immanenz gewandelt hat. Die Bewegung der Sophisten war bereits ein erster Einbruch der Subjektivität. Parallel zu ihr stehen die Atomisten, die auf Epikur und seine Schule eingewirkt haben. Allerdings vermochte der griechische Geist diese Bewegungen noch zu kanalisieren. Platonismus, Aristotelismus und die Stoa bezeugen noch die Kraft des objektiven Denkens. Auf die weiteren Wandlungen kann hier nicht näher eingegangen werden. Das Entscheidende liegt darin, dass die großen philosophischen Schulen, die noch im 19. und auslaufend zu Anfang des 20. Jahrhunderts wirksam waren, seit der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts zu bestehen aufgehört haben.

Demnach ist die Atomisierung unserer geistigen Welt, die bereits mit der wachsend größere Bevölkerungskreise erfassenden Subjektivierung während des 19. Jahrhunderts begonnen hat, heute ein Prozess mit weitreichenden Folgen. So ist die ursprüngliche Philosophie, eine religiöse Philosophie, heute nicht mehr durchsetzbar, da die Bedingungen für eine Übereinstimmung in den Voraussetzungen, wie sie zuvor dargelegt wurden, und damit für eine Schule weithin fehlen. So wie die überlieferten Religionen und nicht zuletzt das Christentum immer mehr ihre Prägekraft einbüßen oder einbüßen werden, so auch die von den Griechen grundgelegte religiöse Philosophie. Die Privatisierung des gesamten Lebens ermächtigt jetzt den Einzelnen dazu, als jeweils Einzelner seine Philosophie oder seine Religion nach Belieben selber zu konstruieren.

Dazu kommt Folgendes erschwerend hinzu: Während die Philosophen bis in das 19. Jahrhundert weitgehend auf der Höhe der aus der Philosophie entstandenen Einzelwissenschaften standen, entwickeln sich heute die Wissenschaften trotz aller Appelle an ‘Interdisziplinarität’ voneinander weg. Einen Zusammenhang der Fächer vermögen die Vertreter der einzelnen Fächer nicht mehr nachzuvollziehen und zu füllen. Theologie und Philosophie, Geistes- und Naturwissenschaften gehen deshalb ihre getrennten Wege. So droht der zu suchende eine Kosmos der geistigen Welt in einer babylonischen Fächerverwirrung unterzugehen. Das Viele und Vielerlei des bereits Erforschten verstellt den Blick auf die bestimmenden Koordinaten menschlichen Wissens und menschlicher Weisheit täglich mehr. Während Philosophie Orientierung im Gründend-Wesentlichen bieten soll, ereignet sich täglich anwachsend Desorientierung. Dieser inneren Desorientierung kann auch der scheinbare Enzyklopädismus des Internet nicht steuern. Insofern ist eine grundsätzliche Besinnung auf die tragenden Grundlagen unserer Weltsicht notwendig. Hier ist es notwendig, die Denkwege des europäischen Geistes zurückzugehen und zu fragen, wo die falschen Weichen gestellt wurden, die uns in diese Krise geführt haben, dass wir uns in unserer eigenen Zivilisation mehr und mehr wie in einem Labyrinth verlieren. Was mit dem Kulturauftrag begonnen hatte, also mit dem Auftrag, die Wildnis des Draußen und die Wildnis des Inneren in einen Garten zu verwandeln, scheint mit einer Zerstörung aller Lebens- und Geistesbereiche zu enden. Hier müssen wir uns der alten geistigen Führer erinnern im Sinne von Goethes ‘Vermächtnis’:

»Das Wahre war schon längst gefunden,
hat edle Geisterschaft verbunden,
das alte Wahre, fass es an!

Verdank es, Erdensohn, dem Weisen,
der ihr die Sonne zu umkreisen
und dem Geschwister wies die Bahn.«

So wie die Philosophie bei den Griechen als religiöse Philosophie aus dem echten gewachsenen Mythos und entsprechendem Denken, einer Vorstufe der Theologie, entstanden ist, so setzt sie das Göttliche als den nicht mehr zu hinterfragenden Grund und die Letztursache von allem voraus. Das Göttliche war eben der tragende Grund, von dem im Altertum alles Dichten und Denken, aber auch alles tägliche Tun seinen Anfang genommen haben. Die Anrufung von Zeus, »dem Vater von Göttern und Menschen« (Homer), ist dafür der sprechende Beleg der frühen griechischen Geistesperiode, in der die religiöse Philosophie entstanden ist. So beginnt noch der hellenistische stoische Dichterphilosoph Arat aus Soloi (um 310-245 v. Chr.) sein Lehrgedicht über die Himmelserscheinungen, Phainomena, mit einem Anruf des Zeus: »Mit Zeus wollen wir beginnen, den niemals wir Menschen ungenannt lassen«, wobei er mit diesem Anruf in einer Traditionskette steht, die bis zu den homerischen Sängern und ihren Hymnen vor dem epischen Vortrag zurückgeht[24].

Ohne das Göttliche kann der Mensch nicht zum Menschen werden. Der Atheismus im Sinne der Leugnung des göttlichen Weltgeheimnisses, das jenseits von allem steht und trotzdem allem zugrundeliegt, ist nicht zukunftsträchtig und noch weniger zukunftsmächtig. In dieser vorübergehenden Welt kann der Mensch, der als personales Wesen durch sein Fühlen, Wollen und Denken am Ewigen Anteil besitzt, nur Bestand haben, wenn er sich der geheimnisvoll bleibenden alles umfassenden Macht in Eigenverantwortung von Denken, Fühlen und Handeln gegenüber sieht; nur diese garantiert wahre Humanität[25].

[24] Arat. phaen. 1f., hrsg. von J. MARTIN (Firenze 1956) 3-6; vgl. noch den lateinischen Bearbeiter Arats Avienus (Mitte des 4. Jhdts. n. Chr.): V. 1-4: *Carminis incentor mihi Iuppiter, auspice terras / linquo Iove et celsam reserat dux Iuppiter aethram / imus in astra Iovis monitu, Iovis omine caelum / et Iovis imperio mortalibus aethera pando.*

[25] H. CHADWICK, Art. Humanität: RAC 16 (1994) 663-711; O. HILTBRUNNER, Art. Humanitas (φιλανθρωπία): ebd. 711-752.

Philotheos **8** (2008) 41-50

Hermann Schmitz
Philosophisches Seminar, Universität Kiel

Das Göttliche und der Raum (Der Raum als Erbe der Seele)

1. Die traditionelle Veräußerlichung des Raumes

Kant beginnt in der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft* den Abschnitt *Von dem Raume* mit dem Satz: „Vermöge des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts), stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor.“ Wenige Zeilen später steht: „Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns.“ Kant igelt sich und seinesgleichen gleichsam in eine je eigene Innenwelt, ein Gemüt, ein, worin kein Raum vorkommt, und nicht einmal diese Innenwelt selbst ist im Raum, denn der dient nur dazu, Gegenstände als außer uns insgesamt oder zusammenfassend vorzustellen, und das leistet eine Eigenschaft des Gemütes, der äußere Sinn. „Wir“ und „uns“ sagt Kant; er meint jede einzelne menschliche Person. Jede solche Person ist nach seiner Meinung also in eine private Innenwelt aus dem Raum zurückgezogen und erreicht diesen nicht durch ihr wirkliches Verwobensein in ihn, sondern nur durch die Vorstellung von etwas als außer ihr. Kant säkularisiert damit die christliche Weltflucht nach innen in die Seele, wo sich der Fromme, gleichgültig gegen die Außenwelt, nur mit sich und Gott beschäftigt, wie Augustinus vorschreibt und bekennt: „Geh’ nicht nach draußen, kehre in dich selbst zurück. Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.“[1] „Gott und die Seele begehre ich zu wissen. Nichts mehr? Überhaupt nichts.“[2] In die notwendigen Eigenschaften des Raumes ist der Mensch nach Kant eingeweiht, weil der Raum wie die Zeit „nur in uns anzutreffen“[3] ist, als Anschauungsform des äußeren Sinnes; Kant übersieht die umgekehrte Möglichkeit einer Begründung solcher Vertrautheit mit dem Raum, dass nicht der Raum dem Menschen, sondern der Mensch dem Raum von Grund auf angehört. Dieser Raum, der in Kants geistigen Gesichtskreis kommt, ist so veräußerlicht und formalisiert, dass die notwendigen Wahrheiten über ihn, auf deren apriorische Erkennbarkeit Kant seine Subjektivierung des Raumes stützt, nur noch in den Axiomen der euklidischen Geometrie bestehen; was den Menschen intim angeht, was ihn ergreift wie das Göttliche, ist dem Raum im Sinn von Kant entzogen.

Die Veräußerlichung des Raumes durch die christliche Innerlichkeit und den Kantischen Idealismus geht auf eine seit Demokrit und Platon die europäische Intellektualkultur weitgehende bestimmende Denkweise zurück, die ich als die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung bezeichnet habe. Die

[1] Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas. (De vera religione 72 (XXXIX))
[2] Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. (Soliloquien I 7 (II))
[3] Kritik der reinen Vernunft A (= 1. Auflage) S. 373.

empirische Welt wird in der Weise zerlegt, dass jeder Bewussthaber[4] eine private Innenwelt (z. B. Seele) bekommt, in die sein gesamtes Erleben eingeschlossen wird, während die zwischen den Innenwelten verbleibende Außenwelt bis auf wenige für Experiment und Statistik geeignete Merkmalsorten (die unspezifischen Sinnesqualitäten) und deren hinzugedachte Träger abgeschliffen wird und der Abfall der Abschleifung entweder ausdrücklich in den Innenwelten abgelagert oder vergessen wird, was nichts daran ändert, dass er in veränderter Form unausdrücklich dennoch in den Innenwelten wieder auftaucht. Das erste Schicksal, die absichtliche Introjektion, wird namentlich den spezifischen Sinnesqualitäten, den Farben, Geräuschen, Gerüchen, Wärmen usw., angetan; das zweite widerfährt den Gefühlen, die räumlich ergossene Atmosphären sind und als solche vor der Introjektion z. B. von Empedokles in Gestalt von Liebe und Groll verstanden werden, ferner den bedeutsamen Situationen, darunter den vielsagenden Eindrücken, und den Explikaten ihrer Bedeutsamkeit, den Sachverhalten, Programmen und Problemen, ferner dem spürbaren Leib und der leiblichen Kommunikation. Mit dieser psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung verbindet sich die Verteilung des Menschen auf Seele und Körper und der Rückzug der Seele aus dem Raum, in dem der Körper stecken bleibt, so dass der Mensch als halb räumliches, halb unräumliches Zwittergebilde verstanden wird, oder vielmehr als eigentlich unräumliches, in seine Innenwelt eingeschlossenes oder mit ihr identisches Subjekt mit einem körperlichen Anhängsel. Diese Denkweise ist den gewöhnlichen Menschen immer noch so gut wie selbstverständlich, auch wenn sich Materialisten wie Gehirnforscher und analytische Philosophen bemühen, den Psychologismus mit dem Reduktionismus auszutreiben, indem das mit physikalischen Begriffen umgedeutete körperliche Gehirn an die Stelle der Seele gesetzt wird. Die Introjektion, der Rückzug des Erlebens aus der Außenwelt und dem Raum, ist dem menschlichen Selbstverständnis so eingefleischt, dass ich ziemlich weit in die Grundlagen des Selbstbewusstseins zurückgehen muss, um die Brücke von der Seele in den Raum zu schlagen, damit es nicht allzu unplausibel bleibt, wenn ich die Gefühle und mit ihnen das Göttliche dem Raum zugebe.

2. Die Verankerung des Selbstbewusstseins im Leib und im Raum

Das Konzept der Seele einschließlich der aus Scham vor der Metaphysik ihr nachgeschobenen Stellvertreter, wie des Bewusstseins oder des Gemüts im Sinne von Kant, scheitert daran, dass das Verhältnis der darin zusammengefassten Bewusstseinsinhalte oder mentalen Phänomene zu dem zugehörigen Bewussthaber, in meinem Fall zu mir, nicht befriedigend durchdacht werden kann. Es gibt dafür zwei Möglichkeiten: Entweder betrachtet man die Innenwelt als bloßen Tummelplatz von Elementen wie Mach, als „a kind of theatre“ nach Hume, und streicht mich, den Bewussthaber, wie Lichtenberg, der statt „Ich denke“ nur noch „Es denkt“ im selben Sinn wie „Es blitzt“ sagen wollte; damit scheitert man am Protest des Betroffenen, der z. B. in Sorge, Angst, Schmerz und „brennender“ Scham nur allzu deutlich merkt, dass es ihn selber gibt und nicht nur einen Tummelplatz von Bewusstseinsinhalten. Oder man fügt wie Husserl diesen Inhalten einen Inhaber, ein reines Ich, hinzu und stellt das Ganze als Fund einer Introspektion vor. Dann muss man sich aber die erstaunte Frage gefallen lassen: „Und

[4] „Bewussthaber“ ist mein Ersatz für das vieldeutige Wort „Subjekt“, das teils an ein ihm entgegenstehendes Ob-jekt, teils an eine Unterlage von Akzidentien (Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 350 und 355: „Subjekt der Inhärenz“) denken lässt.

das soll ich sein?“ Ihr Recht beruht auf der Zumutung an den Leser, das Ergebnis der Introjektion für sich selbst zu halten. Dabei handelt es sich um ein Selbstbewusstsein vom Typ der *Selbstzuschreibung*, einer Identifizierung, sich für etwas und damit etwas für sich zu halten. Diese Identifizierung unterscheidet sich grundlegend von allen anderen Identifizierungen. Eine gewöhnliche Identifizierung besteht darin, zwei Beschreibungen als Beschreibungen derselben Sache anzuerkennen. Dass diese Sache ich selbst bin, kommt auf solche Weise nie zutage. Erst die Selbstzuschreibung bringt zur Beschreibung einer Sache die Meinung oder Überzeugung hinzu, dass ich diese Sache bin. Dafür kommt es gar nicht darauf an, als was ich mich im Übrigen verstehe; wohl aber muss ich damit vertraut sein, dass es sich um mich selbst handelt, damit die Selbstzuschreibung ein Relat bekommt, womit identifiziert werden kann. Dieses Vertrautsein ist auch schon ein Selbstbewusstsein, das für die Möglichkeit des identifizierenden Selbstbewusstseins also vorausgesetzt ist. Daraus folgt, dass Selbstzuschreibung nur auf Grund eines nicht identifizierenden Selbstbewusstseins ohne Selbstzuschreibung möglich ist. Ein solches ist zwar irgendwie in jeglichem affektivem Betroffensein enthalten, aber im Gegensatz zu dessen spürbar weitenden Gestalten wie Fröhlichkeit, Ausgelassenheit, Entzücken, in deren Bann der Mensch über sich hinweglebt, haben die bedrängenden Gestaltungen affektiven Betroffenseins wie Angst, Schmerz, Sorge, Beklommenheit, Scham für Selbstbewusstsein den Vorzug, dass der Bewussthaber sozusagen auf sich gestoßen wird. Das ist rein der Fall im plötzlich engenden affektiven Betroffensein, z. B. bei heftigem Schreck. Dann ist mit der Orientierung alle Selbstzuschreibung aufgehoben in einer spielraumlosen Unausweichlichkeit, wodurch die Identität – verstanden als die Eigenschaft von etwas, es selbst zu sein – mit der Subjektivität, dass es sich um mich (entsprechend für jeden Anderen: um ihn) handelt, unmittelbar zusammenfällt, so dass es keiner vermittelnden Identifizierung mehr bedarf, um seiner selbst inne zu werden. Nur durch das Offensein für die Möglichkeit, spürbar so in die Enge getrieben zu werden, ist also Selbstbewusstsein ohne Selbstzuschreibung und auf dessen Grundlage dann Selbstzuschreibung möglich. Ohne solche Grundlegung im leiblich spürbar engenden affektiven Betroffensein hätte kein Inhaber von Bewusstseinsinhalten, kein reines Ich, einen Anspruch darauf, ich zu sein, wobei ich mich nur als Beispiel für jedermann einsetze, und wenn durch diese Grundlage ein Relat der Selbstzuschreibung gegeben ist, braucht man kein reines Ich mehr neben jenen Bewusstseinsinhalten oder mentalen Phänomenen.

Das plötzlich engende leiblich-affektive Betroffensein ist zum Glück ein ziemlich seltenes Ereignis und bildet trotzdem die ermöglichende Grundlage jeder Selbstzuschreibung, ohne die es keinen Grund gäbe, irgend etwas in der Welt für mich statt für eine ganz neutrale Sache, die mich nichts angeht, zu halten, entsprechend im Fall jedes anderen Bewussthabers. Dass diese Grundlage trotz der Seltenheit ihres Eintretens dafür ausreicht, verdankt sich der Offenheit für sie in leiblicher Dynamik. Ich spreche hier immer nur vom spürbaren Leib der leiblichen Regungen wie Angst, Schmerz, Hunger, Durst, Wollust, Müdigkeit, Wonne und Ergriffenheit von Gefühlen aller Arten, nie vom sichtbaren und tastbaren Menschenkörper. Die Räumlichkeit und Dynamik dieses spürbaren Leibes habe ich eingehend erforscht[5], wobei sich mir als wichtigste Dimension dieser Dynamik die von Enge und Weite erwiesen hat. Leiblich zu sein, bedeutet dem-

[5] Zuerst 1965/66 (System der Philosophie Band II Teil 1 und Teil 2 [dort S. 7-35], jetzt in Studienausgabe Bonn 2005); jüngste Zusammenfassung in meinem Buch: Was ist Neue Phänomenologie, Rostock 2003, S. 24-34

nach in erster Linie, mit wechselnder Gewichtsverteilung der Engung und Weitung zwischen Enge und Weite zu stehen und von beiden nie loszukommen, solange man bei Bewusstsein ist. Im vitalen Antrieb, den man rein, d. h. vor jeder Empfänglichkeit und Zuwendung, z. B. am Einatmen beobachten kann, sind jene beiden Tendenzen antagonistisch verschränkt; wenn die engende Spannung am Schluss des Einatmens überwiegt, wird sie abgeführt im Ausatmen als leiblicher Richtung, die zwischen Enge und Weite vermittelt, indem sie unumkehrbar aus der Enge in die Weite führt. Eine andere Gestalt solcher leiblich spürbarer Richtung ist der Blick. Durch den vitalen Antrieb ist der Leib stets offen für das Ereignis plötzlicher Betroffenheit, in die Enge getrieben zu werden, wo hier und jetzt, sein, Identität und ich zusammenfallen; ich spreche dann von primitiver Gegenwart. Diese Offenheit genügt zur Anknüpfung an die primitive Gegenwart als Quelle des nicht identifizierenden Selbstbewusstseins, wodurch in der angegebenen Weise Selbstzuschreibung möglich wird. Auf der anderen Seite ist der vitale Antrieb ebenso offen zur Weite hin, zu der aus ihm die Weitung auch ausbrechen kann, etwa beim Dösen in der Sonne, in erschlaffender Müdigkeit, im Einschlafen, in der tiefen Entspannung nach der Ejakulation, so wie sich auch in Gegenrichtung die Engung im Schreck aus dem vitalen Antrieb abspalten kann. Durch die Offenheit zur Weite hin geht der spürbare Leib in den Raum über, denn Raum ist Weite, die durch verschiedene Strukturen sukzessiv überformt wird. Weil die Person als Bewussthaber mit Fähigkeit zur Selbstzuschreibung für dieses ihr fundamentale Vermögen auf den vitalen Antrieb angewiesen ist und dieser zur Weite als dem Mutterboden des Raumes offen ist, gehört sie unerlässlich dem Raum an, und dies ist das Verhältnis, das Kant übersah und ins Gegenteil verkehrte, indem er den Raum als Zubehör der Person darstellte, als Anschauungsform des äußeren Sinnes, der eine Eigenschaft des Gemütes sei. Diese essentielle Raumbezogenheit der Person schafft einen Ausblick auf mögliche Überwindung des Psychologismus und der Introjektion, die sich schon als unhaltbar erwiesen haben, weil das Verhältnis der Inhalte der Innenwelt, der Seelenzustände oder Bewusstseinsinhalte, zum Bewussthaber nicht befriedigend bestimmt werden kann. Für das Göttliche kommt es besonders auf die Gefühle an, die von der Introjektion als private Seelenzustände gedeutet werden. Jetzt zeichnet sich ab, dass sie dem Raum zurückgegeben werden können, als Atmosphären, die dadurch zu eigenen Gefühlen des Fühlenden werden, dass sie dessen Leib spürbar ergreifen und diese Ergriffenheit von der Person in Preisgabe und/oder Widerstand verarbeitet wird. Die traditionelle Vorstellung vom Raum, die z. B. von Kant vertreten wird, ist dieser Aussicht aber gar nicht gewachsen. Es wirkt lächerlich, sich flache oder dicke Gefühle in einem gewissen Abstand von einander vorstellen zu wollen. Ehe über eine Räumlichkeit der Gefühle gesprochen werden kann, muss ein tieferes Verständnis für Räumlichkeit und ihre Schichten gewonnen werden.

3. Die leiblichen Räume und der Ortsraum

Die übliche Raumvorstellung hängt von der Fläche ab. Flächen sind meist Oberflächen von Körpern, können aber auch als bloße Flächen ohne Rückseite und Dicke vorkommen, etwa mit Hilfe von Spiegelungseffekten, die nur meist zu verschwommen sind, um glatte Flächen zu ergeben, wie der Regenbogen. Von den Flächen absteigend, gelangt man zu Linien (als Kanten) und Punkten (als Ecken), aufsteigend zu dreidimensionalen Körpern; ohne Flächen hätte es keinen Sinn, von Dreidimensionalität der Körper oder gar des Raumes zu reden. Das zeigt sich sofort, wenn man zu flächenlosen Räumen

übergeht, wie zu dem Raum des Schalls, der nicht nur die Schallquelle betrifft, sondern auch die Bewegungssuggestionen und die Massigkeit des Schalls, zu dem Raum der feierlichen, drückenden oder morgendlich zarten Stille, dem Raum des entgegenschlagenden Windes (mit Bewegung ohne Ortswechsel), dem Raum des Wetters in freien oder umbauten Räumen (z. B. der sogenannten frischen Luft, wenn man ins Freie tritt, oder der drückenden Schwüle), dem Raum der frei sich entfaltenden Gebärde, den Raum des Schwimmens und Tauchens mit geschlossenen Augen, dem Raum des am eigenen Leib Spürbaren. Dem spürbaren Leib sind Flächen fremd. Er ist meist ein Gewoge verschwommener Inseln, z. B. beim Einatmen in der Brustgegend oder beim Kotlassen in der Analgegend. Am eigenen Körper kann man Flächen ertasten, z. B. mit der Hand an der Stirn oder mit der Zunge an den Zähnen und dem Gaumen; das Glied, womit man tastet, spürt man zugleich als verschwommene, flächenlose Leibesinsel. In allen diesen Räumen gibt es Weite und einen absoluten, d. h. nicht erst durch Lagen und Abstände bestimmten Leibesort, meist auch Richtungen, Bewegungen und Bewegungssuggestionen, die z. B. der Tanzmusik die Macht verleihen, bestimmte Tanzbewegungen einzugeben, Züge und Widerstände, aber keine Abstände und Lagen, die nur an umkehrbaren Verbindungen zwischen Zielen leiblicher Richtung (namentlich des Blickes) abgelesen werden können. Flächenlose Räume sind leibliche Räume, die ihre Struktur nur durch Enge, Weite und unumkehrbare Richtungen nach Art der leiblichen Dynamik erhalten. Die flüssige Motorik gelingt nur in einem leiblichen Richtungsraum. Wenn man auf Lagen und Abstände seiner Glieder achten müsste, um die Bewegung zu führen, käme ein abgehacktes, stümperhaftes, ängstliches Suchverhalten heraus. Allerdings orientiert sich die zielgerichtete Bewegung zugleich meist optisch an einem Raum mit Lagen und Abständen. Es ginge auch zu weit, umkehrbare Verbindungen zwischen Richtungszielen als Grundlage für Lagen und Abstände nur über Flächen zuzulassen. Einen Ansatz dazu gibt es z. B. schon am flächenlosen nächtlichen Sternenhimmel, wenn man sich Sternbilder zusammenstellt. Aber Invarianz gegen Wechsel der Zuwendung gewinnen solche Verbindungen erst durch Eintrag in die Fläche. Daraufhin kann man Ziele der Richtungen leiblicher Zuwendung durch Netze umkehrbarer Verbindungen verknüpfen, an denen sich Lagen und Abstände ablesen lassen, über denen relative Orte eingeführt werden können, die sich gegenseitig der Lage und dem Abstand nach bestimmen. Dann erst hat es Sinn, zu fragen und zu ermitteln, wo sich etwas befindet, wohin es geraten ist.

Die geläufige Raumvorstellung baut auf Netzen solcher relativer Orte auf, d. h. auf Anhaltspunkten für die Antworten auf die Fragen, wo etwas ist oder war oder wohin es geraten ist und was dort, wo es war, an seine Stelle getreten ist. Das sind zur menschlichen Lebensführung unentbehrliche Fragen, und insoweit ist nichts dagegen einzuwenden, dass der Raum als Ortsraum, d. h. als Netzwerk relativer Orte, verstanden wird. Der Fehler besteht aber darin, die unerlässliche Fundierung des Ortsraumes in Raumformen anderer Art zu übersehen, zunächst in der Fläche und tiefer in flächenlosen Räumen mit der Struktur der leiblichen Dynamik aus Enge, Weite und Richtung. Ich habe anderswo gezeigt, dass diese Nachlässigkeit sogar ein logischer Fehler ist, weil sich relative Orte nur mit Hilfe von gleichen Lage- und Abstandsbeziehungen zu ruhenden Objekten identifizieren lassen, während Ruhe im Ortsraum nur als Beharren am Ort bestimmt werden kann. Dann aber ergibt sich ein fehlerhafter Zirkel der Begriffsbestimmung: Ruhe setzt den Ort, der Ort setzt Ruhe voraus. Daraus folgt, dass Ruhe

schon aus leiblichen, flächenlosen Räumen bekannt sein muss, damit ein Ortsraum eingeführt werden kann.[6] Die Raumvorstellung ist dadurch verkürzt worden, dass man die Fläche und alles, was erst durch sie möglich wird – Dimensionszahlen, Lagen, Abstände, relative Orte – als selbstverständlich und von vorn herein gegeben voraussetzte. Den Anfang hat die zugleich mit dem Einsatz der psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung aufblühende griechische Geometrie als eine Lehre von Flächen wie Dreiecken und Kegelschnitten sowie von flächig begrenzten Körpern gemacht, und zur Vollendung führte die cartesische und nachcartesische Koordinatengeometrie, die der Physik den Raum für ihre Berechnungen lieferte, diese Verwaltung des Raumes als Ortsraum durch die Geometrie, weil das Koordinatennetz die Weite des Raumes mit beliebig fein zahlenmäßig bestimmbaren relativen Orten überspannt. An dieser Aufzehrung der natürlichen Raumerfahrung durch die Geometrie und die ihr folgende Physik zeichnet sich ebenso wie an der psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung die merkwürdige Wanderung eines Impulses ab, der im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert gesetzt wird und dann im 17. Jahrhundert n. Chr. die Abstraktionsbasis für die mit Experiment und Statistik operierende moderne Naturwissenschaft und Technik bereitstellt.

4. Gefühle als Atmosphären

Wenn man sich davon überzeugt hat, dass der dreidimensionale, von Flächen durchzogene, mit Lagen und Abständen ausgestattete Ortsraum nur die oberste Schicht räumlich strukturierter Weite ist, phänomenologisch und logisch abhängig von flächenlosen leiblichen Räumen, die z. B. die Räumlichkeit des Wetters, des Schalls und der flüssigen Motorik ausmachen, wird man meine These nicht mehr absurd finden, dass Gefühle keine Seelenzustände sind, sondern ortlos im Bereich der gespürten Anwesenheit von jemand ergossene Atmosphären, die entweder bloß wahrgenommen werden oder leiblich spürbar ergreifen und dann eventuell in Preisgabe und/oder Widerstand persönlich verarbeitet und geformt werden. Man darf sie aber nicht verdinglichen; Gefühle sind vielmehr Halbdinge mit unterbrechbarer Dauer wie Stimmen und werden meist durch kollektive oder einzelpersönliche Schicksale zu gegebener Zeit wachgerufen wie Stimmen durch Rufen oder Sprechen. Ich habe diese These von der Räumlichkeit der Gefühle seit 1969 oft ausgeführt und durch Beispiele erläutert[7]; unter diesen will ich hier nur den sozialen Gefühlskontrast anführen, weil er zugleich die für das Göttliche ausschlaggebende Autorität der Gefühle ersichtlich werden lässt. Wenn ein Fröhlicher unvorbereitet in eine Gesellschaft tief trauriger Menschen gerät, wird er bei einigem Feingefühl den Ausdruck seiner Fröhlichkeit dämpfen oder gar verstummen. Wenn dagegen ein Frischer von der schlaffen Mattigkeit seiner Mitmenschen, ohne dass diese traurig sind, überrascht wird, ist eine solche Zurückhaltung weniger wahrscheinlich; wenn der Ankömmling etwas von den Matten will, wird er keine Scheu haben, sie verbal oder gar handgreiflich aufzumuntern, ihnen eine Stärkung zu reichen oder auf andere Weise nahe zu treten, während der von der Trauer der Anderen betroffene Fröhliche sich eher scheu zurücknimmt. Woher dieser Unterschied im Kontrastgrad, da doch das Gefühl und leibliche Regung, also einerseits Fröhlichkeit und Frische, andererseits Trauer und Mattig-

[6] Vgl. z. B. von mir : Situationen und Konstellationen, Freiburg i. Br. 2005, S. 186f., 193f.

[7] Zuerst in: System der Philosophie Band III Teil 2: Der Gefühlsraum; zuletzt in: Was ist Neue Phänomenologie?, Rostock 2003 und in: Situationen und Konstellationen.

keit, offensichtlich durch Verwandtschaft und im leiblichen Ergriffensein vom Gefühl eng zusammengehören? An der Würde der Trauernden kann es nicht liegen, denn die müsste eher dazu veranlassen, sie gleich den Matten aufzumuntern, um ihnen die aufrechte Haltung des Stolzes und der Würde zurückzugeben. Vielmehr entsteht die Stärke des Gefühlskontrastes aus dem Zusammenprall zweier Atmosphären des Gefühls im selben Raum gespürter Anwesenheit, wobei die Atmosphäre der Trauer in diesem Fall die stärkere Autorität ausstrahlt, die den von Fröhlichkeit ergriffenen, aber die Atmosphäre der Trauer wahrnehmenden Menschen nötigt, sich mit seiner Fröhlichkeit vor der Trauer gewissermaßen zurückzuziehen. Leibliche Regungen wie Frische und Mattigkeit sind dagegen keine raumfüllenden Atmosphären und strahlen auch keine Autorität aus.

5. Widerlegung der Introjektion

Statt weiterer Beispiele will ich die Gelegenheit nützen, im Rückblick grundsätzlich deutlich zu machen, warum es mir erforderlich scheint, die geläufige Auffassung der Gefühle als private Seelenzustände durch deren Auffassung als räumlich flächenlos ergossene, leiblich ergreifende Atmosphären abzulösen. Das Konzept der Seele oder des Bewusstseins mit Inhalten wie u. a. Gefühlen ist unhaltbar, weil es nicht ohne den Zusatz eines Subjektes oder Bewussthabers auskommt, dieser Zusatz aber nicht leisten kann, was er soll. Das den Bewusstseinsinhalten beigegebene Subjekt ist ein bloßer Pappkamerad, an dem z. B. in meinem Fall nichts davon zu finden ist, dass es sich um mich handelt; dies wird erst aktuell, wenn mir etwas nahe geht, mich angeht und affektiv betroffen macht. Alle Tatsachen des affektiven Betroffenseins sind subjektiv für jemand in dem Sinn, dass höchstens er im eigenen Namen sie aussagen kann; wenn z. B. ein Anderer „Ich bin traurig“ sagt, ist das ein anderer Sachverhalt, vielleicht nicht einmal eine Tatsache. Wenn es sich um eine affektiv neutrale Tatsache handelt, z. B. dass die Zahl der Haare auf meinem Kopf vielleicht gerade eine Primzahl ist, kommt auf diesen Unterschied und die Formulierung mit der ersten Person des Singulars nichts an, aber wenn etwas mich packt, mir affektiv nahe geht, hat die Tatsache, die höchstens ich aussagen kann, ein Gewicht und eine Wärme, die verloren geht in der Tatsache, die ein Anderer aussagen kann, wenn er mir nachspricht, bloß weil er dafür genug weiß und gut genug sprechen kann. Die subjektive Tatsache ist durch ihre andere Tatsächlichkeit eine reichere als die neutralisierte objektive, die durch Abschälung der Subjektivität von der Tatsächlichkeit entsteht, obwohl beide Tatsachen denselben Inhalt haben. Durch diese Subjektivität des affektiven Betroffenseins kommt das Bewussthaben und damit das Bewusstsein im Sinne des Bewusstgehabtwerdens (nicht etwa eines Sammelbeckens privater Bewusstseinsinhalte) in die Welt, zunächst als präpersonales der Tiere und Kleinkinder. Alles affektive Betroffensein ist primär leiblich und auf den vitalen Antrieb aus Engung und Weitung bezogen, sogar noch in der Abspaltung von Weitung aus diesem, der von mir so genannten privativen Weitung. Als personales Sichbewussthaben oder Selbstbewusstsein vom Typ der Selbstzuschreibung ist es obendrein angewiesen auf die Offenheit des vitalen Antriebs für das Maximum leiblicher Engung in primitiver Gegenwart, weil nur durch diesen Zusammenfall von Identität und Subjektivität das keiner Identifizierung bedürftige Selbstbewusstsein bereitgestellt werden kann, ohne das die Selbstzuschreibung kein Relat der Identifizierung hätte. Der vitale Antrieb ist aber nicht nur zur Enge, sondern auch zur Weite und damit zum Raum hin offen, der in einer Überformung der reinen Weite durch verschiedene, teil leiblich-

dynamische, teils durch die leibfremde Fläche vermittelte Strukturen besteht. Daher gehört der Bewussthaber, sowohl der präpersonale im bloßen affektiven Betroffensein als auch der personale mit Fähigkeit zur Selbstzuschreibung, ganz wesentlich zum Raum, statt dass, wie Kant wollte, der Raum als bloße Form der Anschauung zu ihm gehörte. Wenn man die Sachen so sieht, wird es ganz natürlich, die von der psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung in private Innenwelten eingesperrten Inhalte dem Raum zurückzugeben und dem Bewussthaber statt der Eingemeindung in seine Innenwelt die Offenheit leiblicher Kommunikation mit solchen Inhalten zuzutrauen. Eine Anwendung auf die Gefühle ist deren Auffassung als räumlich ergossene, leiblich ergreifende Mächte.

6. Personale Emanzipation

Bisher habe ich viel zum Raum gesagt, aber noch kaum etwas über das Göttliche. Um mich diesem zu nähern, muss ich einen Begriff von personaler Emanzipation geben. Diese beruht auf Prozessen der Vereinzelung und Neutralisierung. Einzeln ist, was eine Anzahl um 1 vermehrt. Anzahlen sind Eigenschaften von Mengen, Mengen Umfänge von Gattungen. Einzeln kann etwas daher nur durch die Bestimmtheit als Fall irgend einer Gattung sein, wofür stets unendlich viele Gattungen in Betracht kommen. Außerdem gehört zur Einzelheit die Identität von etwas, es selbst zu sein. Keineswegs gehört aber umgekehrt zur Identität die Einzelheit. In allen Könnerschaften routinierter Vollzüge ist Identität ohne Einzelheit verfügbar, z. B. beim glatten Kauen fester Nahrung: Mensch und Tier verzehren nicht die eigene Zunge, weil sie darüber im Bilde sind, dass diese nicht mit der Nahrung identisch ist, aber einzeln wird dabei etwas höchstens, wenn ein Beißakt sich als schwierig, z. B. ein Bissen sich als zäh erweist. Ebenso verhält es sich beim Sprechen: Der routinierte Sprecher greift in die Sprache, deren er sich zur Darstellung von Sachverhalten, Programmen und/oder Problemen bedienen möchte, zielsicher hinein und holt das passende Muster für seinen sprechenden Gehorsam, eine geeignete Satzfolge, heraus, ohne diese erst als einzelne auszuwählen und dann zu sprechen, was ganz unmöglich wäre; der Griff in die Sprache wäre aber zum Scheitern verurteilt, wenn der Sprecher nicht schon mit Identität und Verschiedenheit der Muster vertraut wäre, denn dann würde er alles verwechseln. Der Übergang von bloßer Identität zur Einzelheit gelingt durch satzförmige Rede. „Satzförmig“ nenne ich eine Rede, wenn sie nicht bloß wie Rufe und Schreie ganze Situationen mit binnendiffuser Bedeutsamkeit aus Sachverhalten, Programmen und/oder Problemen anspricht und quittiert, sondern einzelne Sachverhalte, einzelne Programme, einzelne Probleme herausholt, insbesondere solche der Bestimmtheit von etwas als Fall einer Gattung, wodurch es möglich wird, das zuvor bloß Identische und Verschiedene in Einzelheit zu überführen. So wird z. B. der zuvor bloß identische Bewussthaber zum einzelnen Subjekt und zur Person mit der Fähigkeit zur Selbstzuschreibung, sich einzelne Beschaffenheiten zuzuschreiben und sich in einem Netz einzelner Beziehungen zu orientieren. Mit der Vereinzelung verbindet sich die Neutralisierung, d. h. die Abschälung der Subjektivität von einem Teil der zunächst sämtlich subjektiven Sachverhalte, Programme und Probleme (kurz: Bedeutungen), z. B. in der Enttäuschung, die ebenso vereinzelt wie neutralisiert. Durch die Neutralisierung von Bedeutungen werden Sachen fremd, genauer: Eine Sache wird jemand fremd, wenn der Sachverhalt, dass es sie gibt, für ihn neutral wird, egal, ob dieser Sachverhalt eine Tatsache ist oder nicht. Weil die Neutralisierung nicht total ist,

entsteht auf diese Weise eine Sphäre des Eigenen, eine persönliche Situation und persönliche Eigenwelt in hier nicht weiter zu verfolgendem Sinn, im Gegensatz zu einer persönlichen Fremdwelt dessen, was der Person auf solche Weise fremd geworden ist, übrigens mit breiten Grauzonen, in denen das Eigene zum Fremden hin ausläuft. Das ist personale Emanzipation: das Abfallen der Subjektivität für jemand von vielen Bedeutungen, die dadurch zu bloß noch objektiven oder neutralen Sachverhalten, Programmen und Problemen verarmt, gleichsam versachlicht, werden, mit Rückzug der Person in eine davon sich mehr oder weniger abhebende Sphäre des Eigenen, der die Sphäre des fremd Gewordenen gegenübersteht. Die Grenzen fließen ständig, und der personalen Emanzipation antwortet gegenläufig eine resubjektivierende, in affektives Betroffensein zurückkehrende personale Regression. Deswegen verschiebt sich vielfach das Niveau der personalen Emanzipation. Ein solches Niveau ist ein Stil solcher Neutralisierung im Verhältnis zu anderen solchen Stilen, die sich von ihm durch größeres oder geringeres Ausmaß der Neutralisierung und des Auslaufens des verbliebenen Eigenen in Grauzonen zum Fremden hin unterscheiden. Ein Niveau gilt als höher als ein anderes, wenn es neutraler ist, weil es dann mehr Kaltblütigkeit, Unbefangenheit und Sachlichkeit des vernünftigen Urteils gestattet. Die Person kann auch gleichzeitig auf verschiedenen Niveaus personaler Emanzipation stehen, z. B., wenn sie sich selbst Mut macht, sich über eine kindische Scham, die sie nicht los wird, ärgert, eine süchtige Anhänglichkeit missbilligt, einen eigenen Charakterzug humorvoll belächelt.

7. Das Göttliche

Das Göttliche ist eine Eigenschaft der Autorität. Autorität ist die Macht, einem Adressaten in für ihn unverkennbarer Weise die verbindliche Geltung von Normen aufzuerlegen. Eine Norm ist ein Programm für möglichen Gehorsam. Eine Norm gilt für jemand in dessen Perspektive verbindlich, wenn er ihr die Bereitschaft zum Gehorsam nicht anders als befangen und halbherzig verweigern kann. Gemessen an den Niveaus personaler Emanzipation des Betreffenden, gibt es für ihn verbindliche Geltung mit bedingtem und mit unbedingtem Ernst. Man kann sich den Unterschied leicht an der Scham klarmachen. Manchmal schämt man sich sehr wegen einer Kleinigkeit, z. B., weil man gegen Konventionen verstoßen oder sich in der Gesellschaft eine Blöße im übertragenen Sinn gegeben hat, und sieht zugleich auf diese Scham als etwas eigentlich Nichtiges herab, ohne sie los zu werden. Dann hat die Scham auf dem niedrigeren Niveau die Autorität, den Betroffenen zum Gehorsam peinlichen Verzichts auf einen Geltungsanspruch, zu einer Demütigung seiner selbst, zu nötigen, aber auf einem höheren Niveau seiner personalen Emanzipation steht er darüber und sieht gleichsam auf die Demütigung herab. Solche Scham hat Autorität mit bedingtem Ernst. Von anderer Art ist die Gewissensscham. Sie ist nur Gewissenssache, wenn der Betroffene auch auf dem höchsten ihm erreichbaren Niveau seiner personalen Emanzipation der Autorität einer Scham, die ihm mit verbindlich geltender Norm die Demütigung abnötigt, nicht gewachsen ist. Dann handelt es sich um Autorität und Verbindlichkeit mit unbedingtem Ernst. Wenn es für jemand kein solches höchstes Niveau seiner personalen Emanzipation mehr gibt, sondern er für jede Autorität ein noch höheres Niveau bereithält, auf dem er sich über sie erheben kann, dann führt er ein Leben in vollendeter Frivolität, wie der Einzige, der nach Max Stirner „sein' Sach' auf Nichts gestellt'" hat.

Kennzeichen des Göttlichen ist die Autorität mit unbedingtem Ernst. Dieses Kennzeichen ist aber noch nicht spezifisch. Es gibt nämlich auch eine Autorität mit unbedingtem Ernst, der jeder Vernünftige schon um seines Überlebenkönnens willen sich fügen muss, während sie doch nichts Göttliches an sich hat. Das ist die Autorität der Wirklichkeit, die in der Evidenz hervortritt, wenn jemand nicht umhinkann, eine offenkundige harte Tatsache zuzugeben, gleich ob sie die Mathematik oder die Behinderung durch einen Körperschaden oder sonst etwas betrifft. Göttlich kann nur die Autorität von Gefühlen sein. Wer noch nicht verlernt hat, ein Gewissen zu haben, kennt Scham, Empörung und Schuldgefühl als Autoritäten mit unbedingtem Ernst für ihn. Von etwas anderer Art, aber ebensolcher Autorität, ist die der Liebe in einer tiefen erotischen Bindung. Die Treue, die diese Autorität den Liebenden abverlangt, steht zwar einer moralischen Pflicht nahe, geht aber nicht darin auf. Man erkennt das an einer etwas anderen Reaktion des durch Treulosigkeit verletzten Partners. Dessen Verletztheit ist nämlich so tief, dass sie nicht einmal in der Empörung als spezifisch moralischer Sanktion des Gefühls auf Pflichtverletzung Platz findet. Ein drittes Theater des Göttlichen ist die numinose Offenbarung des Heiligen, wie sie vielen Protestanten, z. B. den Quäkern, widerfahren ist; William James hat in seinem Buch *The Varieties of Religious Experience* Zeugnisse gesammelt. Ein säkulares Analogon ist das Antlitz des Mitmenschen, wie der moderne Existenzphilosoph Emanuel Levinas es gesehen hat: als mit unbedingtem Ernst verbindlicher Geltung ausgestattete Aufforderung zur Achtung der unantastbaren Würde des Anderen. Auf physische Macht kommt für solche Göttlichkeit nichts an, vielmehr auf Macht als Autorität für jemand, die sich ihm als auch noch dem höchsten für ihn erreichbaren Niveau personaler Emanzipation überlegene Macht bewährt. Da personale Emanzipation so viel wie Erwachsenheit im Sinne eines schon in früher Jugend beginnenden und nie abgeschlossenen Prozesses ist, kann man sagen: Einen Gott gibt es nur für den erwachsenen (besser: erwachsenden) Menschen.

Wie nämlich verhält sich das Göttliche zum Gott? Um diesen Übergang zu verstehen, muss man zwischen segmentierten und diese plakatierenden impressiven Situationen unterscheiden. Eine Situation ist ein Ganzes, das zusammengehalten wird durch eine binnendiffuse, d. h. nicht durchgängig vereinzelte Bedeutsamkeit aus Sachverhalten, Programmen und/oder Problemen. Viele Situationen sind in dem Sinn segmentiert, dass ihre Bedeutsamkeit nie mit einem Schlag zum Vorschein kommt; das ist etwa bei Sprachen und Persönlichkeiten (d. h. zuständlichen persönlichen Situationen) der Fall. Sie können aber manchmal in einer impressiven Situation, einem vielsagenden Eindruck, dessen Bedeutsamkeit auf einmal einleuchtet, gleichsam plakatiert und dadurch fassbar gemacht werden, wie die Persönlichkeit eines Mitmenschen oft schon im ersten Eindruck, der trügen kann, aber der Anpassung und/oder der Korrektur in weiteren Erfahrungen zugänglich ist. Auf ähnliche Weise kann es Situationen geben, deren Bedeutsamkeit mit einem starken, autoritativen Gefühl gefüllt ist, sich aber noch nicht fassen lässt, sondern nur in Fragmenten zum Vorschein kommt. Wenn es dann gelingt, sie in einer wirklichen oder phantasierten Figur zu einem vielsagenden Eindruck so zu verdichten, dass dieses Gefühl Autorität mit unbedingtem Ernst für den Betroffenen annimmt, wird diese Figur zum Gott. In diesem Sinn dichtet Tersteegen: „Ich bete an die Macht der Liebe, die sich in Jesus offenbart.“ Das Göttliche ist für ihn die Macht der Liebe, die ihm aber nicht konkret und fassbar würde, wenn sie sich nicht zur Jesusgestalt wie im Plakat gleichsam zusammenzöge, und deswegen ist dieser Jesus für ihn ein Gott.

Philotheos **8** (2008) 51-74

Richard Wisser
Philosophisches Seminar, Universität Mainz

Die philosophische Existenz als das Sein zum Tode: das philosophische Sterben

Was in Platons Dialog „Phaidon“ Sokrates zur Sprache bringt

Angesichts der Frage nach Tod und Unsterblichkeit wird der Geist des Abendlandes seit zweitausend Jahren vornehmlich durch zwei Antworten in Atem gehalten, von denen allerdings jeweils die eine der anderen unvollständig erscheinen mag: einerseits durch die des *platonischen Denkens der Ideen* und andererseits durch die des *christlichen Glaubens an Bezeugtes*.

Seit längerer Zeit allerdings begegnet das ehedem fruchtbare Zusammenspiel beider Antworten auch auf Grund einer Vorherrschaft rationalisierender technischer Intelligenz und vitalisierenden politischen Willens weniger einer bewußten Ablehnung als teilnahmsloser Gleichgültigkeit, und manchem Beobachter will es scheinen, als habe das Abendland über dem Verstand den Geist respektive die Vernunft aufgegeben und dem Wollen das Sollen geopfert. In der Umgangssprache, die ein Indiz solcher Vorgänge sein kann, hat sich nicht nur eingebürgert, durch das Adjektiv *„platonisch”* ein Verhalten zu charakterisieren, das eben „nur” platonisch ist, das heißt, das sich gerade nicht auf solches, worauf es ankommt, es sei, was es sei, einläßt, das sich also um wirkliches Engagement und um die reale Wirklichkeit herumdrückt. Und auch aus dem Adjektiv *„christlich”* spricht heute oft nicht mehr ein Zeugnis für eine Wirksamkeit, nicht die Überzeugung eines Bekenntnisses, das sich nicht beirren läßt, sondern nur noch eine gewisse Rücksicht auf Umstände und ein gewisser Sinn für eine immer noch dekorative Floskel.

In einer Zeit wie der unsrigen, in der obendrein das Wort *„Idee”* durch den Mißbrauch, der mit ihm getrieben worden ist, weil es für „fixe Ideen“ herhalten mußte, weithin seinen Rang und Klang eingebüßt hat, findet überdies eine solch aufschlussreiche Wort-Verbindung Verwendung wie die, die, wenn es ums schmackhaft Machen des Essens geht, um „eine Idee” Salz bittet, oder aber beim Kaffee Trinken, das Angebot von Zucker zwar nicht abweist, aber höchstens „ein Ideechen” Zucker zuläßt, denn mehr darf’s nicht sein wegen des Cholesterins oder der „schlanken Linie”, so daß bei „Idee” keine erhabene Wirklichkeit sondern eine Winzigkeit gemeint ist. Und dem *„Bezeugten”* gegenüber ist allenthalben der Argwohn spürbar, daß sich hinter dem dergestalt Verbürgten allerhand verbirgt, insbesondere solches, das sich nicht beweisen lässt, und auf das einzulassen, sich daher für jemanden, der noch alle Tassen im Schrank hat, verbietet.

Trotzdem hat der Mensch unserer Tage nicht die Fähigkeit verloren, betroffen inne zu halten, wenn er in seiner durch mannigfache Versicherungen und Vorkehrungen abgesicherten Alltäglichkeit, deren Betriebsamkeit den vor-sichtigen Blick von der Vor-

ausschau des Endes ablenkt und nur auf gerade eben Anstehendes und die Konzentration Beschäftigendes lenkt, in Situationen gerät, in denen er nicht ein noch aus weiß, in „Grenzsituationen"[1], womit Unabänderliches gemeint ist, dem niemand zu entgehen vermag, die ihn mit einem Geschick konfrontieren, gegen das kein Kraut gewachsen ist. Vielleicht trifft es den Menschen heute doppelt schwer, wenn er angesichts eines mit allen Mitteln verlängerten, ins Diesseits verkrallten Lebens unvorbereitet darauf gestoßen wird, daß gerade das *Leben* von der Frage nach Tod und Unsterblichkeit aufs tiefste betroffen wird. Dann erwacht wieder ein Verständnis für Antworten, die den Menschen nicht nur rühren wollen, sondern die etwas be-rühren, von dem er verspürt, daß es hier, in einem ganz anderen Sinne als der Alltag es mit sich bringt, um ihn selbst geht. Dann wird die Dynamik der *beiden* Antworten wieder erfahrbar, sowohl die schlussfolgernde des *platonischen Denkens der Ideen und der Vernunft, die sie vernimmt,*, als auch die mitreißende des *christlichen Glaubens an Bezeugtes*, also die Dynamik geistiger Vorstöße ins Jenseits, die nicht wie die technischen Vorstöße ins Weltall eine *endliche* Distanz sondern überhaupt *Distanz* zu überwinden trachten.

Und doch ist ein merklicher Unterschied zwischen beiden Antworten vorhanden, zwischen der platonischen Annäherung auf begrifflichem Wege und dem christlichen Sprung, der im Glauben festmacht, wobei „festmachen" zweierlei meint: hier Halt gewähren und dort Fuß fassen. Während im platonischen Philosophieren der Ansatz im Satz des Denkens als *Aktion* erfolgt, folgt im christlichen Lieben einem Anstoß der Sprung des Glaubens als *Reaktion*. Im einen Fall schlägt der denkende Mensch einen Weg ein, den er vor dem Forum des Wissens zu *verantworten* hat. Im anderen Fall entspricht der glaubende Mensch einem Wort, auf das er im Vertrauen auf das ihm Zugesprochene zu *antworten* hat. So treten *Wissen und Weisung* als zwei Formen von Ant-worten ans Licht, deren Bedeutung nur der begreift, der den Tod nicht abstrakt als das „Aus" des Lebens durchstreicht, sondern der im *Leben als dem Sein zum Tode* selbst eine Frage aufkeimen sieht, die zu umgehen oder der aus dem Weg zu gehen, nicht den Tod besiegt, sondern das dem Leben Eigene und damit das *eigentliche* Leben vernichten würde.

Beides, Wissen und Weisung, haben ihre Kriterien. Das *philosophische Denken*, und ihm gilt es jetzt, sich zuzuwenden, stützt sich auf die Begreifbarkeit des Gedachten, also nicht auf etwas, das diesem oder jenem Menschen momentan und ohne die vorhergehende Arbeit des Begreifens eingeht, das aber doch jeder, der es begriffen hat, einsehen kann. Deshalb ist dem philosophischen Denken so viel am Diskutieren und am Demonstrieren und nichts am bloßen Sanktionieren gelegen, so viel am Argumentieren und nichts am bloßen Akzeptieren.

Es kann jetzt allerdings nicht darum gehen, einen Überblick über das Problematische dessen, was man seit den Griechen „Philosophie" nennt, zu tätigen. Es handelt sich im Folgenden um einen gleichsam punktuellen Einsatz, insofern anhand eines *platonischen* Dialogs einige, die philosophische Existenz des Menschen betreffende Hauptgedanken erörtert werden sollen. Vor allem aber handelt es sich um den Versuch, durch exemplarische Interpretationen an einen Dialog heran zu führen, in dessen Mittelpunkt eine Gestalt steht, die von einem Philosophen wie Karl Jaspers aus gutem Grund und mit Bedacht zu den wenigen, von ihm so genannten „maßgebenden Menschen"[2] gerechnet

[1] Karl Jaspers, Philosophie, II Existenzerhellung, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956: „Situationen wie die, daß ich immer in Situationen bin, daß ich nicht ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muß, nenne ich Grenzsituationen", 203.

[2] Karl Jaspers, Die großen Philosophen. Erster Band, München 1957, 105-127.

wird, deren geschichtliche Wirkung von unvergleichlichem Umfang und zugleich Tiefgang ist. Es läßt sich denken, um wen es sich handelt, wenn das „Sein zum Tode“ thematisch gemacht wird und es dabei um das *philosophische Sterben* geht, und zwar um der Philosophie großen Märtyrer, um Sokrates, der um der Treue zu dem von ihm Gedachten willen den über ihn verhängten Tod durch Gift, also seine Hinrichtung auf sich genommen und die ihm gebotene Möglichkeit zur Flucht aus dem Gefängnis ausgeschlagen hat.

Gefragt sei allerdings nicht, wer dieser Sokrates, wie man mitunter sagt, „eigentlich” gewesen ist, womit seine historische Bedingt- und Beschränktheit gemeint ist, gefragt sei nach dem Sokrates, von dem die Welt seit mehr als 2000 Jahren mit der größten Hochachtung spricht und der zum Symbol für die Philosophen überhaupt und aller Zeiten stilisiert worden ist. Es geht jetzt also nicht darum, zu untersuchen, ob er in der Tat der nüchterne Biedermann war, als den Xenophon ihn uns geschildert hat, auch nicht darum, nachzuprüfen, ob er der sophistische Hans-guck-in-die-Luft gewesen ist, als den ihn Aristophanes in der Komödie die „Wolken” karikiert. Nicht der *historische* Sokrates soll gesucht und markiert werden, und es soll auch nicht begründet werden, weshalb Goethe und Schopenhauer ihn in Leben und Tod geradezu mit Christus verglichen haben, oder, etwa Hamann, vorsichtiger, mit den größten Propheten. Es soll auch nicht die Frage erörtert werden, ob Cicero recht hat, wenn er ihn als den ersten echten Philosophen schätzt, oder aber Nietzsche, der in ihm die „fragwürdigste Erscheinung des Altertums zu erkennen” trachtet, und ihn als „Hanswurst, der sich *ernstnehmen machte*”, beschreibt und der ihn als „ein Moment der *tiefsten Perversität* in der Geschichte der Werte”[3] verunglimpft, mitunter geradezu haßt. Wenn *wir* uns Sokrates zuwenden, dann geht es uns in unserem Zusammenhang *nicht* um die vermeintliche oder tatsächliche *philologische Gestalt des sogenannten historischen Sokrates* sondern um die *philosophische Gewalt des platonischen Sokrates*. Wichtig soll uns deshalb allein die philosophische Interpretation desjenigen Dialogs sein, in dem Platon den Denker Sokrates in den letzten Stunden seines Lebens kurz vor seiner Hinsichtung im Kreise seiner Freunde in eines der ernstesten Gespräche verwickelt, die die Weltliteratur kennt.

Die stets auf Erweckung bedachte, pädagogisch unvergleichliche Meisterschaft der *sokratischen Gesprächsführung* kommt einem ernsten Bedürfnis auch unserer nicht selten fehlgeleiteten, zumeist gehetzten und nur zu oft überschrieenen, mit Bildern, die keine Vorbilder mehr sind, plakatierten Zeit nach schrittweiser, behutsamer und überzeugender Einsicht- und In-Blick-nahme entgegen. Josef Pieper hat seinerzeit in ähnlicher Absicht sogar eine Sendung für das Deutsche Fernsehen zusammengestellt, die den platonischen Dialog „Gorgias” auf unsere Situation bezieht.[4] Hier wie dort handelt es sich um die *Fragwürdigkeit* der vermeintlich unschlagbaren *Rhetorik*, die, gleichgültig auf welchem Felde sie auftritt und zum Einsatz gelangt, sei es in der Politik als Propaganda oder im Gesellschaftsleben als Werbung, in der Journalistik als Sensation oder im modernen Kulturbetrieb als Sophistik, ihr Unwesen treibt. Bei Josef Pieper wird die Aktualität dessen über die Jahrtausende hinweg durch einen vom ihm beigebrachten modernen Rahmen verkörpert, und er unterstreicht, indem er die auftretenden Gestalten als *Professor*, als *Schriftsteller*, als *Abgeordneten* und als *Journalisten* einführt, die das mißbrauchte, mißhandelte und gedemütigte *Wort*, statt es einzig auf den auf das Gute zielenden *philosophi-*

---

[3] Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta, München 1960. I, 777; II, 953; III, 759.

[4] Josef Pieper, Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernseh-Spiele, München 1966. 1.„Gorgias oder: Wortmissbrauch und Macht“; 2. Platons „Gastmahl“ und 3. Der Tod des Sokrates.

schen Logos zu beziehen, es in das Gezänk der Interessenkämpfe, in die Machtpolitik, in den tendenziösen Leitartikel und in das gefallsüchtige Literaten-Wort verstricken möchten.

Platons Sokrates ist verlebendigter, ver-nünftiger, Vernunft vernehmender Gesprächsgeist, der erkennbar macht, daß das bloße Wissen in austauschbarer Beliebigkeit sein Mark verliert, wenn es seinen richtungsgebenden Ursprung vergißt. Echtem Denken wird nur dann wirklich ge-dankt, wenn die Gedanken anfänglich *ver-standen* sind, und das heißt nichts anderes als im wörtlichen Sinne des Wortes „vertreten" werden. Der Wegbereitung für die Erfahrung der *Zukunft*, also dessen, was auf uns zukommt, was uns bevorsteht, von der nicht erst heute so viel und verwirrend, aber zumeist nur historisch, ja historistisch gesprochen wird, muß der Rückgriff auf die ur-sprüngliche Erfahrung unserer *Herkunft* vorausgehen. In solchem Sinne ist Platons Denken von grundlegender Bedeutung für die Bestimmung unseres *menschlichen Seins*. Hat er doch als einer der ersten kühn den Horizont entworfen, vor dem sich Weite und Tiefe unseres irdischen Lebens überhaupt erst wenigstens andeutungsweise abschätzen lassen.

Als bekannt darf wohl vorausgesetzt werden, daß Platons Dialog „Phaidon", und um ihn handelt es sich jetzt, der Bericht ist, den Phaidon, der Lieblingsschüler des Sokrates, dem Pythagoreer Echekrates, der nicht anwesend war, einige Tage nach dem Ableben des Sokrates als Augen- und Ohren-Zeuge über die letzten Stunden des Lehrers gibt. Es ist alles vorüber, das Sein des Sokrates hat geendet. Bekannt ist wohl auch, wie es auf Grund falscher Anschuldigungen zum Todesurteil für Sokrates gekommen ist, die Anklagen der Gottlosigkeit und der Verführung der Jugend, der Verführung zur Gleichgültigkeit gegen Gesetze der Religion und der Politik, den beiden großen Weltmächten, zwischen denen auch heute noch die Philosophie, je nachdem, ihr Dasein fristet oder ihre Triumphe feiert. Bekannt dürfte auch sein, daß Sokrates das Ansinnen seines Freundes Kriton, zu fliehen und sich auf diese Weise dem Arm des Gesetzes zu entziehen, aus einer angesichts der mißlichen Vorgänge fast übertrieben anmutenden Schätzung und Achtung der Gesetze seiner Vaterstadt energisch abgelehnt hat.

Zunächst zielt Platon darauf ab, gewissermaßen in einem Vorspiel, die Gestalt des Sokrates in den Augen seiner Freunde zum Erlebnis werden zu lassen, „denn Sokrates mir zu vergegenwärtigen, ... das war mir immer schon die allergrößte Freude"[5], sagt er, und er gibt damit den Ton an. Wenn es gelingen soll, das Ringen des Sokrates um eine logische, und das heißt hier, eine auf den Logos bezogene, als Erkenntnis sich rechtfertigende Begründung seiner Zuversicht auf ein Leben über den leiblichen Tod hinaus nachzuerleben, gilt es, sich diesem seltsamen und eindrucksvollen *Ablösungsprozeß des philosophischen Denkens vom mythologischen Weltverstehen* auszusetzen und, was sich dabei vollzieht, zu be-greifen. Dies geschieht zunächst dadurch, daß Phaidon dem gespannt lauschenden Echekrates von der unvergleichlichen *Stimmung* berichtet, die geherrscht habe. Es kommt Platon darauf an und es gilt daher, den ambivalenten Charakter dieser Stimmung zu verspüren, von der Phaidon als von etwas noch nie Dagewesenem spricht und Kunde gibt, diesem seltsamen Umschlagen der Freude in Trauer, jedoch in eine Trauer, die nicht eigentlich Wehmut ist, und zugleich dem Wechsel der Stimmung aus der Trauer in eine Freude, die aber nicht eigentlich Glücklichsein bedeutet. Hierdurch wird beschrieben, welche Resonanz der *philosophische Logos* als *Stimmung* bei den Gesprächsteilnehmern auslöst, ein Logos, der den Menschen von vielem, ihm lieb Geworden loslöst, aber nicht die Gewähr bietet, daß der Mensch tatsächlich am erstreb-

[5] Zitiert sei nach der zweisprachigen Ausgabe, herausgegeben von Franz Dirlmeier, München 1949, 9.

ten anderen Ufer ankommt. Dem schwebenden Charakter des *philosophischen Strebens* des Sokrates, wie es von Platon anhand eines anderen Dialogs, des „Symposions", beschrieben und nahegebracht wird, entspricht im „Phaidon" die Schilderung des *philosophischen Sterbens* des Sokrates, das von einer Stimmung getragen ist, die, wie Phaidon sie kennzeichnet, ein wunderbarer Zustand ist, ein einzigartiges Zusammentreffen von Zuversicht und Verzweiflung, eine existentiell ergreifende Stimmung angesichts der Bewährung philosophischer *Einsicht* im Blick auf den Tod und der Bewahrung philosophischer *Aussicht* über den Tod hinaus.

Platon gibt hier also einer Stimmung *Stimme*, einem nachfühlbaren Gefühl *Ausdruck*, das von der Gesprächsteilsnehmern als etwas Neues empfunden wird und deshalb besondere Beachtung verdient. „Es war", berichtet Phaidon dem gespannt lauschenden Echekrates, „ein eigenartiges Erlebnis, das ich in dieser letzten Stunde haben durfte. Ich stand doch einem Mann beim Sterben bei, der mir vertraut und lieb geworden war – und trotzdem stieg nichts Wehes in mir auf; denn unter einem guten Daimon schien unser Freund... zu stehen: die Haltung offenbarte es nicht minder als sein Sprechen. So furchtlos und voll Würde schickte er sich an zu sterben. Daher gewann ich mir die ruhige Gewißheit, er werde auch den Weg zum Hades nicht ohne Segensteil, von Gott geschenkt, beschreiten, sondern werde dort angelangt das Glück erreichen, wenn je dies einem Sterblichen gegönnt sein sollte. So konnte denn ein wehes Fühlen in meiner Seele gar nicht Raum gewinnen, was doch im Angesichte solchen Leides kaum verwunderlich gewesen wäre. Doch konnte ich auch keine Freude spüren, wie sonst, da wir um philosophische Erkenntnis rangen..., kurz, in mir war ein schwer zu deutendes Empfinden, eine ungewohnte Mischung aus Freude und zugleich aus Traurigkeit, wenn ich bedachte, daß Sokrates jetzt sterben sollte. Und allen, wie wir da versammelt waren, ging es so, daß wir bald lachten und bald weinten" (9/11). Vergleicht man diese Stimmung mit der traditionellen griechischen Haltung angesichts des Todes oder mit der vom Golgatha-Geschehen geprägten christlichen, gewahrt man den Unterschied und fragt sich, wie es uns in vergleichbaren Situationen geht und ergeht und es um uns steht.

Wie aber vollzieht sich, und es gilt jetzt, auf den einleitenden Gedanken-Gang zu achten, das, was sich als *philosophische Einübung in den Tod* und als Ergänzung mythologischer Anschauungen versteht? Ein Wort des Sokrates kann als *Motto* dienen: „...ein Mann, der wirklich im Ringen um Erkenntnis sein Leben zugebracht hat, braucht keine Angst zu haben, wenn der Tod herantritt" (25).

Sokrates selbst tritt durch zwei Vorgänge und Wendungen in Erscheinung. Zum einen durch die fast schroff anmutende Verabschiedung seiner weinenden Frau Xanthippe – ein Vorgang, dem aber, wenn man bedenkt, daß sie, wehklagend, ihr jüngstes Kind auf den Armen trägt, der Sorge um beide erwächst und dem das Kalte und egoistisch Verengte, für was man ihn fälschlich halten mag, fehlt. Zum anderen durch die beim Lösen der schmerzenden Fesseln, mit denen Sokrates gebunden war, augenblicklich einsetzende philosophische Reflexion des Sokrates über ein ihn dabei ankommendes zufälliges, beliebiges Ereignis, das Lustgefühl, das ihn durchpulst, als ihm die Stricke abgenommen werden und das durch die Fesseln gestaute Blut wieder zu Kreisen beginnt.

Hier findet sich eine klassische Belegstelle für die charakteristische Eigenart des gestandenen Philosophen, der jedem, aber auch jedem Vorkommnis *Philosophisches* abzugewinnen in der Lage ist und, es bewußt zu machen, für angebracht hält, denn während sich Sokrates die beiden schmerzenden Beine reibt, bemerkt er hierzu: „Merkwürdig, Freunde, was da im Leben als Lust bezeichnet wird! Wie komisch ihr Verhältnis

zum anerkannten Gegenteil, der Unlust – daß beide es nicht lieben, zu gleicher Zeit sich einzustellen. Man jagt der einen nacht, erreicht sie – und ist fast jedesmal gezwungen, auch noch die andere hinzunehmen: zwei Wesen gleichsam, aber nur e i n Haupt, an dem sie haften... erst hatt' ich von der Fessel Schmerzen in den Beinen und nun kommt, wie mir scheint, ein Wohlbefinden hinterher" (13/15). Es liegt nahe, hier eine Parallele zur Ambivalenz der bereits erwähnten seelischen Stimmung und ihrer merkwürdigen Dialektik anzunehmen, aber vielleicht auch, in diesem Zwitter eine Entsprechung zu Eros zu sehen, der für ein Kind zweier so gegensätzliches Wesen wie Fülle und Leere, Glück und Not, Freude und Schmerz gehalten und angesehen wird.

Das nun in Gang kommende Gespräch läßt sich, um es analog einer, Sokrates' Auffassung wiedergebenden Wendung Romano Guardinis zu sagen, daß „das ganze philosophische Dasein nichts anderes sei, als eine Vorbereitung auf den Tod, bzw. selbst schon ein beständiges Sterben"[6], als die *philosophische Einübung in den Tod* verstehen. Zunächst gilt es, den *Unterschied* der *philosophischen* Überlegungen zu den *mythischen* Anschauungen zu erörtern und die philosophische Ergänzung mythologischer Überlegungen beim Wort zu nehmen.

Im Ringen des Sokrates um eine *logische*, und das heißt hier nicht abstrakte Schlußfolgerung, sondern eine Logos bezogene, als Erkenntnis sich rechtfertigende Begründung seiner Zuversicht auf ein wie auch immer geartetes Leben über den leiblichen Tod hinaus, manifestiert sich auf eindrucksvolle Weise der *Ablösungsprozeß des philosophischen Denkens von mythologischer Welt-Anschauung.*

Gewiß, auch die mythische Weltdeutung hatte sich um die Bewältigung eines für den Menschen so erschreckenden Ereignisses bemüht, wie es der Tod nun einmal darstellt. Sokrates aber scheint dem Tod keine schreckliche, ungeheuerliche Seite abgewinnen zu können, denn er läßt durch seine Freunde dem Dichter Euenos bestellen, er möge ihm so bald als möglich in den Tod folgen. Hinter diesem schockierenden Auftrag, der die Frage aufwirft, wie er gemeint ist, steckt nichts Geringeres als der Anstoß, durch den Sokrates die Anwesenden vor die grundsätzliche Frage nach dem *Wesen des Philosophen* und vor das wahre *Ziel der Philosophie* bringen, ja zwingen möchte. Denn die Bestimmung des eigenen, des eigentlichen, des philosophischen Wesens des Menschen im Hinblick auf eine Abhebung von der religiösen, aber auch von der ökonomisch-praktischen Einstellung, darauf soll, denn das hat Sokrates im Sinn, in den folgenden Erörterungen das Augenmerk gerichtet werden und darauf läuft jetzt alles hinaus.

Durch die bewußt unbestimmte, mehrdeutige Botschaft, Euenos solle ihm in den Tod folgen, taucht bei den Anwesenden das Mißverständnis auf, als enthalte die Botschaft die Aufforderung zum Selbstmord. In ganz typischer Weise wird das Eigenartige des Denkens von Sokrates zum Bewußtsein gebracht, denn Sokrates legt ausdrücklich dar, daß Selbstmord verboten ist. Und er geht dabei ganz offensichtlich zunächst von der Sphäre dessen, was „man sagt" aus, von der des Hörensagens, der überlieferten Bilder, der Ahnungen und der geheimnisvollen Weisungen, kurzum, von der des Mytho-logischen, des Gängigen, die jedermann versteht. Kebes aber, einer seiner wach gewordenen Schüler, fordert im gezielten Durchstoß durch das bloße Glauben und durch die Meinungen der Tradition hindurch ausdrücklich „echte Klarheit" (19), und zwar, statt im mytho-logischen im logischen Sinne. Ja, er stellt sogar, durch die mehr-

[6] Romano Guardini, Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon. Vierte durchgesehene und erweiterte Auflage, Düsseldorf und München 1952. Phaidon: 157-309, 157.

deutige Formulierung des Sokrates herausgefordert, demonstrativ einen ersten rationalen Widerspruch zwischen einer Haltung fest, wie sie Sokrates fordert und verwirklicht, nämlich den Tod zu wollen, und dem traditionellen Selbstmordverbot, das, den Tod zu wollen, unter Strafe stellt. Die *rationale* Tendenz bei Kebes ist nicht zu übersehen.

Aber Sokrates scheint erneut ins Mytho-logische auszuweichen, denn seine Antwort auf die aufklärerische Überlegung seines Schülers Kebes argumentiert wiederum aus der mytho-logischen Vorstellungswelt heraus, wenn er zitiert, was „in Mysterien" behauptet und verbreitet wird, daß die Menschen sich „in einer Art von Wartturm" der Götter befinden, aus dem sie sich „nicht selbst befreien dürfen" (19), ja, daß der Mensch „Eigentum" der Götter sei, weshalb er nicht und nie aus eigenem Entschluß seinen Posten aufgeben und die von ihm geforderte Wartturmschaft verlassen dürfe. Kebes spürt, scharfsinnig und in gewisser Weise pietätlos wie er ist, sofort auf, daß damit der Widerspruch nicht aufgehoben, sondern nur verdeckt wird. Er formuliert deshalb, nachfassend und auf dem Feld mytho-logischer Vorstellungen einen zweiten Widerspruch: Gesetzt, die Götter sind die besten Hirten und uns umsorgenden „Hüter" (21), die nur das für den Menschen Beste verlangen, warum wollen dann ausgerechnet die Philosophen durch den Tod aus dieser fürsorgenden Hand frei werden?

Es wird immer deutlicher. Kebes gibt sich nicht mit Mythologemen und der Logik des *Mytho*-Logischen zufrieden und er deutet an, daß er gewillt ist, die ausweichenden mythologisch begründeten Antworten des Sokrates mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Kebes zielt darauf ab, die allseits herrschenden Allerweltsantworten in den Strudel seines logischen Fragens bringen. Er zwingt Sokrates, nicht Mytho-logisches zu erzählen, sondern *philosophisch* Farbe zu bekennen. Aber erneut weicht Sokrates aus, denn seine Antwort auf die Frage, warum die Philosophen aus der sorgenden Hirtenhand der Götter durch den Tod scheiden wollen, bleibt abermals mythologisch: die Philosophen wollen ja nicht frei werden von der Hut der Götter, sondern, wie Sokrates ausdrücklich und bezugnehmend sagt, „nach altem Glauben" in einer anderen Welt erst wahrhaft zu ihnen, die „weise sind und hohen Wesens" und „auch zu Menschen, Verstorbenen, die besser sind als die Geschöpfe dieser Erde" (23), gelangen.

Die Auseinandersetzung zwischen dem mytho-logischen Sprechen des Sokrates und dem logischen Schlußfolgern des Kebes, durch das dieser die Bilderwelt des Mythos zugunsten, wie er betont, „echter Klarheit" (19) logisch zerpflücken will, endet damit, daß er und Simmias, ein Kombattant des Kebes, den Sokrates vor ihr Gericht ziehen, wo er nun Rede und Antwort stehen und ver-antworten soll, warum er sterben *will*, nachdem die Vorgänge vor dem Stadtgericht in Athen gezeigt und ergeben haben, weshalb er nach athenischem Recht sterben *muß*.

Bezeichnenderweise freut sich Sokrates sichtlich über die „Jagd nach Gegen-gründen" (23) seiner beiden Schüler, die nichts, selbst ehrwürdige alte Lehren nicht, ungeprüft hinzunehmen bereit sind. Beide machen es Sokrates aber zur Auflage, daß seine Rechtfertigung nicht mehr aus dem Glauben (oiestai) und dem Verborgenen (lantanein) kommen darf, sondern aus der Einsicht (dianoia), dem Denken (phronesis) und der Wahrheit (a-letheia) gewonnen und offenbar gemacht werden müsse. Sokrates geht, nachdem *er* es ja gewesen ist, der das Gespräch provoziert hat, sichtlich erfreut auf ihre Forderung ein, und so erfolgt jetzt der Einsatz des *logischen Denkens* und der *Ver-nunft* mit dem Ziel, das Wesen des *Philosophen* und das wahre Wesen der *Philosophie* zu bestimmen.

Sokrates stellt als erstes, und dadurch bekundet sich das *methodische* Vorgehen der Philosophie und des Philosophen, eine *These* auf: Diejenigen, die nach echter Erkennt-

nis streben, sterben leicht. Es sind dies die Philosophen. Dafür gibt es eine empirische Begründung. Die Betrachtung der griechischen Verhältnisse lehrt, daß für die Philosophen im Unterschied zur Menge der Inhalt und der Sinn des Lebens ein allmähliches Sterben ist. Aber, und das ist wichtig zu beachten, die Erfahrung läßt nur offenbar werden und zeigt nur, *daß* dies so ist. *Warum* es so ist, ergibt sich erst auf Grund einer philosophischen, und in diesem Fall einer erkenntnis-theoretischen Überlegung. Was ist der *Tod*? Antwort: die *Trennung von Seele und Leib*. Was ist der *Philosoph*? Antwort: einer, der sein Leben hin ordnet auf die *Befreiung der Seele vom Leib*. Was ist das *Ziel* des Philosophen? Antwort: die *Erkenntnis*. Worin besteht die Möglichkeit, sie zu erwerben? Erster Schritt: die Erfahrung zeigt uns überzeugend, daß das Körperliche und mit ihm die sinnliche Wahrnehmung uns nur zu oft und obendrein leicht täuscht. Zweiter Schritt: die Erfahrung lehrt weiter, daß von den Menschen zwar ein Ansich-Sein behauptet wird, dieses aber sinnlich nicht wahrnehmbar ist. Damit ist der abschließende Schluß des *methodischen* Vorgehens vorbereitet: nur nach Trennung der Seele vom Leib ist Erkenntnis möglich, nach der vollständigen Trennung die absolute, nach der gradweisen Trennung die partielle Erkenntnis. Sokrates hat somit formal-logisch aus den ihm von seinen Gesprächsteilnehmern zugestandenen Begriffen und Urteilen die Folgerung gezogen, daß der Philosoph deshalb gerne und daß er leicht stirbt, weil der Tod durch die radikale Trennung der Seele vom Leib, die er aus Gründen der Erkenntnis-Gewinnung ohnedies zeit seines Lebens schon betrieben hatte, ihn endlich für die reine Erkenntnis bereit und fähig macht.

Aber nun erfolgt, und es ist wie ein ständiges Hin und Her, das sich nicht von dem traditionell überkommenen Vorstellungshorizont lösen kann, ein erneuter Einsatz mytho-logischer Aspekte. Sokrates weist nämlich auf verwandte Lehren in den Mysterienkulten hin, etwa auf die, wie er wieder betont sagt, „vertraute alte Lehre" von der „Läuterung" (37) der Seele im Jenseits. Aber, und das ist wichtig, im Unterschied zu den Radikalen unter den Gesprächsteilnehmern, die in einer Art *rationalistischem* Überschwang die *mythologischen* Vorstellungen in Zweifel ziehen, greift Sokrates diese Lehren nicht polemisch an, sondern sie kritisch auf, indem er sie philosophisch interpretiert als bildhaften Ausdruck für das an ihnen Wirkliche: für die dunkel gefühlte Erfahrung, daß die „reine Einsicht" sich dem Menschen nicht ohne weiteres und nicht schon in diesem Leben erschließt. Mythologie und Philosophie werden von Sokrates somit nicht als ein abstrakt bleibendes Gegensatzverhältnis auseinander gezerrt, es werden vielmehr beide gewissermaßen ent-zerrt, es wird das bloß Glaub-bare von dem Glaubwürdigen geschieden, und es wird eine bloß rationalistische Aufklärung von echter geistiger Klarheit unter-schieden. Es geht Sokrates also gerade nicht um eine simple Trennung des Religiösen vom Philosophischen, sondern um deren rechtes Verhältnis. Der kritischen Auseinander-setzung folgt bei ihm nicht die kritiklose Ineins-Setzung, sondern die fruchtbare *Inbeziehung-Setzung*.

Es gilt, genau hinzuhören und hinzusehen, denn nur dann wird offenkundig, daß Sokrates, und es ist ein bezeichnender Vorgang für das beginnende Philosophieren, dabei eine mytho-logische Vorstellung *philosophisch interpretiert*, also nicht in ihr verbleibt, sondern sie auslegt. Wenn die religiösen Menschen glauben, im Jenseits ihre Freunde wieder zu sehen, so bedeutet dies, Sokrates zufolge, philosophisch nichts anderes, als daß dem philosophisch Gestorbenen das reine Wissen (phronesis) zugänglich und zuteil wird. Warum also sollen die Philosophen angesichts des *solcherart* verstandenen Todes weniger konsequent sein, als die vom Mythos überzeugten Gläubigen, die keine Furcht sondern Freude zeigen, Vorfreude auf die Freunde, denen sie begegnen werden?

Wenn ich davon gesprochen habe, daß es sich bei Sokrates in besagtem Abschnitt des Gesprächs auch um die *Ergänzung mythologischer Vorstellungen durch die philosophische Einübung in den Tod* handelt, so dürfte jetzt verständlich sein, was damit gemeint war. Die religiösen Bilder der „Läuterung", der „heiligen Weihe" der Mysten, der „Wartturmschaft" und des den Göttern „Vereignetseins" des Menschen werden von Sokrates *philosophisch ausgelegt* und dadurch als der bildhafte Ausdruck für das in ihnen eigentlich Wirksame und das ihnen Recht Gebende begriffen: das *philosophische Sterben*, worunter die Tendenz zur reinen Einsicht und das ausgreifende Be-greifen der menschlichen Existenz nach dem be-griffenen Logos zu verstehen ist. Das *Verhältnis von Religion und Philosophie* wird auf diese Weise nicht als ein Gegensatz-Verhältnis nur im *Auseinander* gesehen, sondern als dasjenige einer lebendigen *Spannung*, als ein Ver-hältnis, das von Sokrates in seiner Existenz ausgetragen wird. Das Verhalten angesichts des Todes als einer, wie es entsprechend der Diktion von Karl Jaspers, üblich geworden ist, zu sagen, existentiellen „Grenzsituation" wird darüber hinaus zum Kriterium, zum Beweis genommen für die Echtheit einer philosophisch orientierten *Ethik* und einer dementsprechend fundierten Tugendlehre, durch die wahre Tapferkeit und Besonnenheit von ihren Fehlformen und Leerformen unterschieden werden können.

Je nach der *Begründung* dafür, weshalb ein Mensch keine Furcht vor dem Tod hat, unterscheidet Sokrates *drei Menschengruppen*: Erstens diejenigen, die den Tod nur bestehen, weil er das im Vergleich zu einem leidvollen Leben kleinere und geringere Übel ist. Zweitens diejenigen, die den Tod nur bestehen, weil ihr verborgenes Genußstreben durch Furchtlosigkeit mehr befriedigt wird, als durch die latente Furcht vor ihm. Und drittens die echten Philosophen, die von jedem Aufrechnen, dem „mehr gegen weniger, wie Münzen", absehen und nur auf die „wahre sittliche Vortrefflichkeit, verbunden mit der reinen Einsicht" (43) bezogen sind. Erst durch die qualitative Wesenserfassung der Philosophie und nicht durch die besagten rechnerisch aufrechnenden, die quantitativen Nützlichkeitsüberlegungen, durch die psychologischen Arrangements oder die unüberlegt hingenommene mytho-logische Vorstellungen wird es möglich, eine echte Tugend*lehre* zu begründen, ja, darüber hinaus, im eigentlichen Sinne des Wortes tugendhaft zu *sein*.

Damit ist das Gespräch in eine neue *Phase* gelangt, und damit beginnt der **erste Hauptteil**, innerhalb dessen die Relativierung von Geburt und Tod durch die Lehre von der *Wiedererinnerung des vorgeburtlichen Seins der Seele* vorgenommen wird. Im Vorgriff sei ein zusammenfassender Ausspruch des Sokrates aufgegriffen, der das Ergebnis der im Folgenden diskutierten Überlegungen formuliert: „an einem immerhin wird man vermutlich nichts mehr auszusetzen wissen: daß unsere Seelen schon vor ihrer Geburt ein Sein besessen haben" (73). Auf welche Weise wird diese Feststellung aber *begründet*?

Hatten wir bisher eine mytho-logische und eine philosophische Betrachtungsweise grob voneinander unterschieden und das Bestreben des Sokrates als das einer in erhaltendem Aufheben sich vollziehenden Synthese gedeutet, so gilt es jetzt, innerhalb der beiden Ebenen die jeweils in ihnen auftretenden Verfallsweisen einerseits eines bloß Glaubbaren vom echten Glaub-würdigen und andererseits einer bloß rationalistischen Aufklärung von wahrhafter geistiger, ver-nünftiger Klarheit abzuheben. Erst dadurch treten die echten Anknüpfungspunkte innerhalb der beiden, bisher lediglich voneinander geschiedenen Ebenen als für einander bestimmte, tritt ihr Aufeinander-Angewiesensein Richtung weisend und Berücksichtigung erheischend zu Tage. Denn es geht Sokrates ja, wie gesagt, nicht um die simple Trennung des Religiösen vom Philosophischen, sondern um deren rechtes Ver-hältnis.

Angesichts des zweigliedrigen Problems: 1. existiert die Seele noch nach dem Tod des Menschen und 2. hat sie in gewissem Ausmaß Lebenskraft und auch Bewußtsein, wird im Gesprächsfortgang von Kebes gefordert, daß alle Zweifel (apistiai), die am alten Glauben der Väter, sei es verborgen bestanden haben, sei es durch die Aufklärung hervorgetreten sind, nicht durch ein gut gemeintes bloß gutes Zureden oder leichthin durch eine naive vertrauensselige Leichtgläubigkeit zugedeckt und weggewischt werden, sondern durch ein exaktes Beweisverfahren, durch strenge Prüfung und durch überzeugende Forschung entkräftet werden müssen. Denn mit der zureichenden Beantwortung der Frage: *Gibt* es eine überdauernde Seele oder gibt es sie *nicht*, steht und fällt des Sokrates' These von der Philosophie als der *Sehnsucht nach dem Tod*. Wenn der Tod das absolute Ende ist, dann zielt die Philosophie ins Nichts, ist sie nichts als vorweggenommener Nihilismus, ebenso wie dann die Religion einsehen muß, daß sie einer Chimäre huldigt.

So kommt es zum *ersten* eigentlichen Beweisgang. Sokrates greift auf eine orphisch-pythagoreische „alte, nicht vergessene Lehre" (47) zurück. Und hinsichtlich des Wortes „alt" sei gesagt, daß das immer wieder in solchen Zusammenhängen vorkommende und benutzte Wort „alt" nicht nur meint, daß diese Lehre schon seit langer Zeit im Schwange ist, sondern auch, daß sie nicht einfach mit vermeintlich moderner Hand weggewischt werden kann, daß das Altar verbürgt, daß etwas Beachtenswertes an dieser Auffassung ist. Es handelt sich um die „alte Lehre" von der *Seelenwanderung*, die für Sokrates bezeichnenderweise und ausdrücklich „hierhergehört". Indem er den anregenden religiösen Gedanken von der Seelenwanderung, also dem erneuten Wieder-kehren und dem Wieder-kommen nach dem Vergangen-sein, dem lediglich Weg-gegangen-sein, auf die Gesamtbetrachtung der *Natur* anwendet, gewinnt er aus der Überlegung, daß es etwas geben müsse, das all diesem mehr als seltsamen, diesem nachdenklich stimmenden Werden und Vergehen, diesem Wieder-werden und diesem Wieder-vergehen zu Grunde liegt, die naturphilosophische Lehre von der *kreisförmigen Dialektik der Natur*. Die irdischen Gegensätze, auch die von Lust und Unlust, die Sokrates kurz zuvor reflektiert hatte, als ihm die Fesseln abgenommen worden waren und das gestaute Blut seinen *Kreislauf* wieder ungehindert fortsetzen konnte, sind nur Durchgangsstationen, und sind als solche einem unendlichen Kreislauf involviert. Der kann nicht einfach zur Linie aufgebogen werden, also zu etwas, das einen einmaligen Anfang und ein ebenso einmaliges Ende hat, und der Kreis kann niemals den allgemeinen Tod als vollends entspannten Endzustand gestatten. Wird diese, vorerst allein die Natur betreffende Einsicht nun auf die mytho-logische Sicht der Seele angewandt, dann ergibt sich, daß der mytho-logische Ort, der Durchgangsort für dem kreisförmigen Wechsel der wandernden Seele, der sog. „Hades" (47, 53) ist. Auch wenn, und darauf macht Sokrates ausdrücklich aufmerksam, das mytho-logische Bild ungenau und letztlich unbegriffen ist, so entspricht es aber doch einer eigentümlichen Gegebenheit, die jetzt philosophisch gedeutet, und das heißt, be-griffen wird. Schon die Etymologie des Wortes „Hades" läßt nämlich, und das hebt Sokrates ans Licht, erkennen, daß damit eigentlich das Haus des Gottes, des a-ides, des Un-sichtbaren, genauer des un-sichtbaren Gottes (85/87) gemeint sei.

In einem *zweiten* Beweisgang sucht Sokrates nun dieses mytho-logische Wo der Seele, also den sog. Hades, philosophisch exakt als den Ort der präexistenten Wesenheiten zu be-greifen und ihn nicht bildlich auszumalen oder literarisch zu dramatisieren. Hätte der Mensch nicht *vor* seiner Geburt beispielsweise die Idee des Stuhles geschaut, niemals könnte er einen Stuhl als Stuhl erkennen. Die unsichtbaren Ideen sind folglich

die Bedingung der Möglichkeit jeder konkreten Erkenntnis. Ausführlich zitiert Sokrates, der hier gewissermaßen als Schüler Platons auftritt und sich als solcher erweist, die Lehre von der *Wiedererinnerung* (anamnesis). Auch Kebes verweist auf die Untersuchungen innerhalb des früher stattgefundenen sokratischen Dialogs „Menon", kurzum auf solches, wodurch herausgearbeitet worden ist, daß das ideale Ansich-sein der Dinge die unsichtbaren, aber Sicht vermittelnden Ideen (a-ides) sind, und daß sie die Bedingung der Möglichkeit jeder konkreten Erkenntnis abgeben. Mit dem Aufweis der über die vergängliche Sinnenwelt erhabenen Welt des an-sich Seienden, des „An-sich-gleichen", des „An-sich-schönen", dessen also, das auch nicht das „allerkleinste Anderswerden zuläßt" (77), also nicht mal so, mal anders ist, mit der sog. *Welt der Ideen*, ist der nunmehr philosophisch ernst genommene Sinn des mytho-logisch figurierenden Wortes „Hades" getroffen und, da uns diese unsichtbaren, aber alles Sichtbare ersichtlich machenden *Ideen*, die der Veränderung nicht wie die Sinnendinge unterliegen, zu eigen sind, ist zugleich der Beweis der *Präexistenz der bewußtseinsbegabten Seele* ins Feld geführt.

Zusammenfassend kann demnach gesagt werden: Dem falschen „Glauben bei den Vielen" (73) an die Zerstörung der Seele steht der richtige Glaube an die „alte Lehre" von der Seelenwanderung gegenüber, eine Lehre, die jetzt aber philosophisch interpretiert ist und damit erst eigentlich be-griffen wird. Dem irrenden Aufklärertum aber mit seiner alleinigen Schätzung der Sinnenwelt oder einer abstrakten Rationalität steht nunmehr die wegweisende Klarheit des Gedankens von einem das sinnliche und rationalistische Sein „überragend hohen Sein" gegenüber. Die echten Fronten haben sich geklärt als aufeinander bezogene, nicht als sich abstoßende. Und es scheint, als sei Sokrates, im Unterschied zu seinen Schülern, selbst davon überzeugt, einen „vollständigen Beweis" geliefert zu haben. Er selbst deutet jedenfalls an: Wenn man den zweiten Beweisgang, der die *Präexistenz* einer wissenden, bewußtseinsbegabten Seele folgert, mit dem ersten Beweisgang verbindet, der aus der kreisförmigen dialektischen Relativierung von Geburt und Tod durch neue Geburt und neuen Tod, das heißt, durch das ständige Werden und Ver-gehen, auch die *Postexistenz* folgert, dann sei er in seiner Vollständigkeit unüberwindlich. Aber es geht ersichtlich seinen Schülern nicht so sehr um die Präexistenz der Seele, sondern, und dies aus durchaus naheliegenden Gründen, um die für sie ungleich existentiellere Frage nach der Postexistenz, zumal im Blick auf ihren Lehrer Sokrates.

Damit ist ein neuer Abschnitt, und zugleich der **zweite Hauptteil** des Dialogs, markiert, der bemüht ist, den Nachweis der *Unzerstörbarkeit der Seele* nach dem Tode zu erbringen. Sokrates geht bewusst von dem *Eindruck* aus, den seine Schüler auf ihn machen: „daß ihr Furcht habt wie die Kinder, es möchte gar im Ernst der Wind die Seele, sobald sie aus dem Körper tritt, verwehen und zerstreuen" (75).

Nachdem in Zweifeln die religiöse Glaubenswelt durch die pseudowissenschaftlichen Angriffe der *Sophistik* zusammengebrochen ist, vollzieht sich in geradezu dramatischer Weise durch die Klarheit verantwortungsbewußt begründenden *sokratischen* Denkens nun die *Entdeckung eines neuen tragfähigen Fundamentes*. Es läßt sich – im Bilde gesprochen – gleichsam der Geburtsvorgang der Philosophie aus der in die Krise geratenen Mytho-logie verfolgen und ihm beiwohnen. Die innere Verwandtschaft beider zeigt sich dabei vor allem im gemeinsamen Ausgang vom Problem des Todes. Gewandelt aber hat sich der Weg, um zur Antwort zu gelangen, die *Methode*. Das Wort Met-hodos muß allerdings im ursprünglichen Sinne des Wortes verstanden als ein auf dem Wege befindliches Vor-gehen eines Vor-gangs verstanden werden. An die Stelle gläubiger Hinnahme und an die Stelle eines bloßen Be-kenntnisses tritt die spekulative

philosophische Ent-deckung, tritt, was mehr ist als bloße Kenntnis, die Er-kenntnis.

Platon schildert im „Phaidon“ einen Sokrates, der der Auffassung ist, daß er durch die Einführung der (platonischen) Ideen-Lehre und somit einer neuen Theorie der Erkenntnis, die beide erst die Unterscheidung der sinnlich-veränderlichen Wahrnehmung vom geistig-unveränderlichen Denken ermöglichen, ein, wie Sokrates sagt, „überragend hohes Sein: das ‚Schöne’ und das ‚Gute’ und all die Wesenheiten” (73, vgl. 67), die nicht der Sinnlichkeit entstammen sondern ihr vorausgehen, als Grundlage einer jeden sinnlichen Erkenntnis nachgewiesen hat. Aus der Existenz dieser wahren Wirklichkeit des philosophisch gedeuteten „Hades” als des a-ides, des unsichtbaren Raumes der Wesenheiten, folgert er nun die *Präexistenz* der Seele. Simmias und Kebes, seine scharfsinnigen, wortführenden Schüler, fordern aber neue Gründe für die ihrer Meinung nach noch durchaus problematisch gebliebene sog. *Postexistenz*, also das den Tod Überleben, das durch den „Glauben der Vielen”, das heißt, durch das materialistisch-atheistische Dogma der aufgeklärten Massen ebenso wie durch tief im Gemüt eingewurzelte Vorstellungen, wie Sokrates sagt, durch das furchtsame „Kind” im Menschen, geleugnet wird.

Und so nimmt er, gezwungenermaßen, aber nicht unwillig, sondern sogar stolz auf seine eigenen nachfragenden, seine nach hakenden Schüler, die nichts, was ihnen nicht einsichtig gemacht ist, hinnehmen, einen neuen Anlauf. Sein Beweisgang lautet: Zerstreut und aufgelöst werden kann nur etwas, das vorher zusammen gestückt worden ist. Während nun aber die Idee als „Eingestaltiges-an-sich” keine Veränderung kennt, sind die Sinnendinge insgesamt veränderlich. Diesen beiden Bereichen der vergänglichen und der unvergänglichen Welt entsprechen zwei *verschiedene Auffassungsakte*: zum einen die Sinnlichkeit (aistesis) und zum anderen die nach-denkende Ein-sicht (dianoia). Eben diesen beiden Bereichen ordnet Sokrates nun je Leib und Seele ein, wobei allerdings zu beachten ist, daß er nicht etwa von der Gleichheit des Leibes oder der Seele mit der jeweiligen der beiden Ebenen spricht. Aber, so wie die Sinne auf Sichtbares (horaton) ausgerichtet sind und auf es ausgehen, so bezieht sich die Denkkraft auf Unsichtbares (aides). Was Sokrates herausstellt, ist: Die Seele ist somit dem echten Sein „zugeordnet”, hat jedenfalls „Ähnlichkeit” mit ihm, ist aber deshalb nicht von gleicher Art. Sokrates führt ins Einzelne gehend diese Parallelität aus, betont jedoch, daß es sich nur um einen analogischen Charakter handelt.

Erneut wird die bereits besprochene erkenntnistheoretische Auffassung bemüht, daß die Seele nur als von der Sinnlichkeit losgelöste erkenntnisfähig ist. Das Erlebnis (patema) dieser reinen Seele ist die reine Einsicht (phronesis). Schon die Erfahrung lehrt, daß die Seele von Natur zum Herrschen über den untergeordneten Leib bestimmt ist. Die ungeheuere Tragweite dieses Gedankens ergibt sich, wenn Sokrates den Menschen vor gewaltige antithetische Alternativen stellt, denn der Philosophierende stehe vor der Wahl, sich entweder für die Welt des Göttlichen und damit des Unsterblichen, Denkbaren, Einigen, Unauflöslichen, Mit-sich-gleichen zu entscheiden oder aber für die Welt des bloß Menschlichen, des Menschlich-Allzumenschlichen, und damit des Sterblichen, Bedenklichen, Vielgestaltigen, Auflösbaren, Veränderlichen. Mit einem Wort, der Philosoph als die *Zwischenexistenz*, als der in keiner der beiden Ebenen Behauste, hat zu wählen angesichts eines grundsätzlichen Dualismus zwischen der Seele und dem Leib, die jenen gigantischen Ebenen und ihren ehernen Gesetzen jeweils als „ähnlich” zugeordnet sind. Die Möglichkeit dieser *entscheidenden Wahl* läßt deutlich die Zwischenstellung des philosophisch seiner selbst bewußt werdenden, gerade deshalb aber nicht unangemessen selbstbewußten Menschen sichtbar werden. Sein Wesen geht weder im rein Geisti-

gen, in der Spiritualität, noch im rein Materiellen, der Materialität auf, es besteht vielmehr in der „wahren sittlichen Vortrefflichkeit, verbunden mit der reinen Einsicht" (43).

Sokrates weist im Verlauf dieser Überlegungen darauf hin, daß selbst der Körper nach dem Tod nicht sofort zerfällt, erst recht zergeht die Seele nicht, die, selbst unsichtbar, dem Hades, und zwar, wie oben dargetan, „im wahren Sinne" des Wortes, ähnlich ist, das heißt, dem Unsichtbaren im philosophischen Verstande. Wenn Sokrates bisher auf religiöse Vorstellungen zurückgegriffen hatte, so hat er sie jeweils philosophisch aufgearbeitet. Jetzt betont er mit herber Radikalität und mit entschiedener Absolutheit, daß alle diejenigen Menschen von der höchsten Stufe, der Gemeinschaft mit den Göttern, ausgeschlossen sind, die nicht durch die Philosophie, das heißt, durch die Trennung der Seele vom Leib, durch das *philosophische Sterben* also, sich schon auf Erden diesen ähnlich gemacht haben. Deshalb ergeht an alle Menschen die Aufforderung und die Forderung, *philosophisch zu leben*, und das heißt zugleich, *philosophisch zu sterben* und nicht lediglich zu vegetieren, also am Leben kleben zu bleiben. Und Sokrates betont zugleich unmißverständlich, daß es einzig und allein der Philosophie gelingt, auch den endlos scheinenden Umtrieb der Seelenwanderung zu überwinden.

Daß Sokrates übrigens unter der *Philosophie* alles andere als eine in neuem Gewand auftretende *Religion* verstanden wissen will, zeigt seine genaue Charakteristik dessen, was ihm die Philosophie bedeutet und was er als ihr Wesen ansieht. Sie ist keine den Menschen überkommende, ihn von außen ergreifende Macht und Mächtigkeit, wie sie etwa in der Begeisterung der Mysterienkulte wirksam wird (45), sie ist vielmehr, und dies zu betonen, darauf legt Sokrates Wert, unser eigenstes Werk. Wir selbst sind sie, wenn unsere Seele dem Denken folgt und ihm gehorcht, seinem Gebot, nicht das sog. Menschlich-Allzumenschliche zu wählen und zu betreiben, sondern uns durch die wesenseigene Freiheit auf das Außer- und Übermenschliche zu beziehen, mit einer Formulierung aus dem Dialog „Theaetet" gesagt, dem „Göttlichen ähnlich zu werden" (homoiosis theou). Vor der gewaltigen Erfahrung der Wirk-lichkeit einer zu solchem fähigen Seelenkraft verliert die besagte „kindliche Furcht", die Seele könne nach dem Tod wie vom Winde zerblasen werden, verliert auch der materialistische Atheismus seine Kraft und seinen Nachdruck.

Der Fortgang des Gesprächs führt nun aber zu einer Art Zwischenspiel, und zwar zur *Krise* des Gesprächs zwischen Erschütterung und Ermutigung, für die der spontane, an die Gesprächsteilnehmer gerichtete provokante Ausruf des Kebes kennzeichnend ist: „Sokrates kann ja nicht beweisen, daß unsere Seele bedingungslos unsterblich, unvernichtbar ist" (109).

Mehrere Beweisgänge, die sich von Mal zu Mal steigern, insofern und nachdem sie sich mit dem jeweils, wie man heute gerne sagt, auf den Punkt gebrachten Problem befaßt haben, gipfeln in einer eindringlichen und überzeugen wollenden Schilderung der unvergleichlich tiefgreifenden, den Menschen um und um wandelnden *Lös- und Läuterkraft*, wie sie allein die zur höchsten Lebensform erhobene *Philosophie* freisetzt und in Gang hält. Und es folgt bei den Schülern ergriffenes Schweigen. Die Ängste des „Kindes" im Menschen vor dem Tod scheinen aufgelöst. Da geschieht das Überraschende, das aber das für die Philosophie vielleicht Typischste ist, Sokrates selbst ist es, der zu erwägen gibt, ob nicht doch noch „vielerlei Bedenken und Angriffsflächen" (97) vorhanden sind, daß es folglich gilt, das unwegsam Gebliebene (aporein) in der Tat, das heißt, in einem neuen Einsatz des Denkens gangbar (euporein) zu machen. Diese Forderung entspricht dem Wesenskern und eigentlichen Charakter der Philosophie, die es

sich so schwer als nur möglich macht mit Einwänden und die nicht leichtfertig über solches hinweggeht, was an Bedenken, selbst wenn sie mit eigentlichem Denken nicht viel zu tun haben, vorgebracht und eingewandt wird. Der Eindruck wird noch durch die Tatsache verstärkt, daß Simmias aus einem Gefühl durchaus begreiflicher Rücksichtnahme auf den vor der Hinrichtung stehenden und ihr ins Auge sehenden Lehrer Sokrates darauf verzichten möchte, seine Einwände vorzubringen. Mit gütiger Ironie, unterstützt von einem „stillen Lächeln" (99), zerstreut Sokrates die pietätvollen Skrupel, indem er, sein letztes Reden unter einen höheren Auftrag stellend, es dem Gesang der Schwäne vergleicht, die vor ihrem Tode ihrem Gott Apollon zu Ehren zu singen anheben.

Und so leitet Simmias, ermutigt, als erster die Unterredung wieder in die Sphäre philosophischer Besinnung zurück, und zwar zum, wie er sagt, „Floß" (101) des besten Logos, gemeint ist, des am schwersten zu widerlegenden Beweises, denn im Hinblick auf die durch eine pseudowissenschaftliche, vermeintliche Aufklärung in Verwirrung gestürzte und in Zweifel geratene religiöse Welt ist, und davon sind alle Anwesenden überzeugt, ein logisches Vorgehen das Gebot der Stunde. Der Einwand des Simmias lautet: Die Seele ist nichts anderes als harmonischer Wohlklang, und als solcherart harmoniale Stimmung der körperhaften Leier vergleichbar, darf sie daher nicht, maßlos übertrieben und übertreibend, als etwas für sich und in sich selbst Stehendes hochstilisiert und für derlei ausgegeben werden, was sie gar nicht ist. Anders gesagt: Als bloßer Inbegriff des Körpers ist sie sozusagen das Musikalische an ihm. Wenn dem aber so und nicht anders ist, und dafür spricht vieles, gilt es genau umgekehrt zur doch offensichtlich leibfeindlichen Auffassung des Sokrates, nicht die *Seele* sondern den *Körper* absolut ernst zu nehmen. *Seine* Gesundheit und *seine* Kräftigung ergeben ja die Harmonie, und damit das nur sog. seelische Leben. Des *Körpers* Krankheit und *seine* Schwächung führen zur Disharmonie und landen schließlich und endlich im endgültigen Tod, auch der Seele. Wieder anders, aber jeweils das Selbe zum Ausdruck bringend, gesagt: Die Seele ist nichts als ein *Epiphänomen des Körpers*.

Auch Kebes ist nicht zu halten, und sein Einwand ist noch schärfer und gegenüber der Position seines Lehrers Sokrates vernichtender. Er anerkennt zwar den von seinem Lehrer vorgetragenen Beweis für die Präexistenz der Seele. Ihm ist einleuchtend und er hält für plausibel, daß die Seele die Wahrheit der Ideen geschaut haben muß, um mittels ihrer überhaupt etwas erkennen und nicht bloß Sinnliches wahrnehmen zu können, anders gesagt, zu wissen, um was es sich bei dem, was vor Augen liegt, handelt und nur auf Grund der Musterbilder, denen es ähnlich ist, erkannt werden kann. Dem Kebes ist, anders als Simmias, klar geworden, daß sich hieraus durchaus die Höherstellung der Seele über den Leib, ihre andere Qualität, eindeutig ergibt, diese folglich anerkannt werden muß. Aber, und daran läßt er keinen Zweifel, er sieht noch keinen Grund für die von Sokrates behauptete *Unvergänglichkeit* der Seele. Und auch Kebes greift, wie Simmias, auf ein „Bild" (105/107) zurück, um sich verständlich zu machen, auf das Bild von einem Weber, der sich verschiedene Körper wie Mäntel webt und zurecht richtet, dessen Schöpferkraft aber mit der Zeit sich erschöpft, und der schließlich, wie alles andere auch, stirbt. Kurzum: „Man darf ... sich nicht in hoffnungsvollem Wahn wiegen, daß unsere Seele, wenn wir tot sind, noch irgendwo ein Sein besitze". Mit anderen Worten: „Wer dem Tode gegenüber zuversichtlich ist, lebt in einem unbedachten Wahne" (109). Heute wird man vielleicht sagen: schließlich und endlich ist der „materielle Energievorrat" aufgebraucht, und damit basta.

Offensichtlich ist, daß das Gespräch inzwischen in eine gefährliche *Krise* geraten ist, und der Tiefpunkt scheint kein Aufkommen mehr zu erlauben. Das wird deutlich durch

die Einblendung der Personen der Rahmenerzählung, denn die Erregung des Echekrates, dem ja Phaidon die Ereignisse und die Gespräche schildert, kennt kein Halten mehr, er bekundet und gesteht, daß er selbst genau so denkt. Echekrates wendet sich, sichtlich engagiert, direkt an seinen Freund Phaidon, wodurch dem Leser des Dialogs überhaupt erst wieder zum Bewußtsein kommt und gebracht wird, daß es sich bei alledem, was da abläuft, um einen nachträglichen Bericht über einen durch die inzwischen erfolgte Hinrichtung des Sokrates abgeschlossenen Prozeß handelt. Platon, dem Verfasser des Dialogs „Phaidon", gelingt aber gerade durch diesen literarischen Kunstgriff, daß der Leser, analog wie Echekrates, selbst sich ins Gespräch einbezogen und beteiligt fühlt, daß er, aufs äußerste gespannt, auf den Fortgang der Argumentation achtet und dadurch die Aufmerksamkeit des Lesers auf den vielleicht *wichtigsten Abschnitt des Gesprächs* noch gesteigert wird. Auf jeden Fall zeigt sich unübersehbar, daß ihm eine *Schlüsselfunktion* zukommt, denn in ihm wird unübersehbar deutlich, was Sokrates unter seinen sogenannten Beweisen versteht, was ihm sogenanntes Erkennen bedeutet und worin er die großen Gefahren für die sogenannte Philosophie sieht. Es tritt nämlich zu Tage, daß für Sokrates die von ihm methodisch, gemeint: met-hodisch, also in Gang gebrachte, und das heißt wortwörtlich, auf den *Weg* gebrachte und *unterwegs* gehaltene Dialektik eine ethische Haltung ist, daß es ihm nicht nur und ausschließlich um die vermeintliche Auflösung von in Zweifel gezogenen rationalen Argumenten geht, sondern in erster Linie um die Auflösung einer undialektischen *Haltung*, einer undialogischen *Einstellung*, einer misologischen, vernunftfeindlichen *Lebensart*, eines falschen Ver-haltens und Sich-Verhaltens, eines ungemäßen Ethos, das sich grundsätzlich, aus welchen Voreingenommenheiten heraus auch immer, dem philosophischen Gespräch entzieht, bei dem es kein Ausweichen vor der *Wahrheitsfrage* gibt und die Preisgabe aller ungemäßen *fixen* Vorstellungen und *festgefahrenen* Bedingtheiten erforderlich ist, weil es wortwörtlich um etwas *geht*.

Und immer deutlicher zeigt sich: Sokrates ist es nicht um die lehrhafte, vom Katheder aus ausgestrahlte Botschaft und Verkündigung, auch nicht um die unwidersprechliche Vermittelung festgestellter und feststehender Wissensinhalte zu tun, sondern um ein Vorrangigeres, um etwas Entscheidenderes, um die In*gang*setzung einer menschlichen *Haltung* angesichts von sog. philosophischen Beweisgängen, die auf solche Weise gewissermaßen den Charakter von kursabhängigem Wechselgeld und von eingeholten bloßen Gutachten verlieren und gleichsam lebendig werden, den Charakter wirklich wirkenden Lebens gewinnen, sich aus dem Netzwerk abstrakter rationalistischer Gespinste, ja regelrechter Hirn-Gespinste befreien, indem sie aktiv werden, handeln, nicht *Philosophie* treiben sondern Philosophie *treiben*, kurzum, als handelnde Personen und Dialogpartner, ja als vorbildliche Führer auf dem Weg der Wahrheitssuche auftreten.

Die in Sokrates' Sinn verstandenen Beweise, die logoi, die unterwegs befindlichen „Flöße", sind keine mechanischen, jedem, der sie sich beschafft oder unter den Nagel reißt, willfährige, ihm hörig gehörende und gehorchende Taschenspieler-Kunststückchen wie etwa die beliebten und nur zu oft auf Applaus abzielenden und theatralisch in Szene gesetzten *sophistischen* Fangschlüsse, durch die minder Bedarfte zur allgemeinen Belustigung reingelegt und ihrer Kümmerlichkeit überführt werden. Sie haben vielmehr als schöpferische Objektivationen des Geistes plastisches und formendes inneres Leben. Der Beweis, als solcherart unent-wegt, also unter-wegs befindlicher *lebendiger Geist*, ist etwas anderes als das Experiment, das an einem zum Objekt statuierten Anhaltspunkt durchgeführt wird, etwas anderes als der zwingende Zwang, der von spezifisch naturwissenschaftlichen Feststellungen ausgeht und dem sich niemand entziehen kann, es

sei, er wolle sich lächerlich machen, ist vielmehr das wesentlich gewordene Subjekt selbst, die Manifestation der Freiheit des Geistes von penetranter Objekt-Gebundenheit. Der Logos wird hier vergleichsweise als ein organismisches Gebilde verstanden, als das gesprochene Gefüge überzeugender Worte, als die Rede, die keimfähiges Leben zeugt, kurzum, als *lebendiges Wort*. Zugleich aber ist der Beweis der innerste Begriff, durch den sich diese vergleichsweise organismische Einheit, diese „redende Person", inhaltlich in ihrer voll entwickelten geistigen Bedeutung erst wahrhaft dadurch erfährt, daß sie zu sich selbst kommt.

In der tiefsten Erschütterung und unter dem reißenden Einbruch zerstörerischer Skepsis, die gleichsam ihren absoluten Nullpunkt dadurch verrät, daß sie darauf abzielt, sich auch und sogar auf alle „zukünftigen Beweise" lähmend auszuwirken, ruft Sokrates zur kritischen Wachsamkeit gegenüber der falsch verstandenen Kritik des Kritikastertums auf. Es soll der Vorfall nicht psychologisch verdrängt, nicht beschönigend vertuscht werden, er soll vielmehr geistig bereinigt, philosophisch überwunden werden. Denn: die echten Logoi, deren tragfähigster gesucht wird, sagt Sokrates, *sterben* nicht. Und vielleicht ist dies der Grund, weshalb Platon auch heute noch aktuell ist.

Um aber besagte „echten Logoi", diese nicht nur Leben weckenden, sondern diese selbst lebendigen Worte von den im Umlauf befindlichen und bel.iebig zum Einsatz gelangenden falschen zu sondern, bedarf es einer ihnen gemäßen „dialektischen Erfahrung" (115) und nicht nur einer logistischen „Denkkunde", bedarf es gewissermaßen einer Tragfähigkeitslehre dieser personhaften Logoi. Weder Freundschaft, noch Gefolgschaft, noch Schülerschaft, weder die Liebe, noch die Autorität, noch die Vorbildlichkeit entscheidet, sondern einzig und allein die *philosophische Wahrheit*, die, im *Dialog bewährt* wird und vom *existentiellen Selbst erkannt und verantwortet* sein muß. Derartiges Wissen ist weder Gegenstandserkenntnis von vorhandenen, dem Zugriff sich darbietenden Gegebenheiten, welcher Art sie auch sein mögen, noch Funktionskenntnis des unter welchem Gesichtspunkt auch immer brauchbaren Funktionierenden. Derartiges Wissen bedeutet vielmehr, daß das Selbst des Menschen, durch die lebendigen Logoi überzeugt, auf sie, seiner selbst gewiß geworden, frei geworden, durch sein Sein antwortet. Wenn Sokrates von den „ewigen Logoi" spricht, meint er nicht irgend etwas, das sich wer weiß wo als wer weiß was befindet, sondern zielt er auf das *eigene Selbst* des Menschen, der sich durch Besinnung zurückgewonnen hat aus der Zerstreuung, und das heißt jetzt in der Sprache Platons, zurückgewonnen durch die Er-innerung, durch den Vorgang des Wieder-er-innerns dessen, was einzig und allein entscheidet, die *Wahrheit*. Deshalb fordert Sokrates im Kreis seiner Getreuen: „Kümmert euch, sofern ihr auf mich hören wollt, nur wenig um den Sokrates, dagegen um die Wahrheit desto mehr" (119).

Und so stehen wir vor dem **abschließend erschließenden Hauptteil** des Dialogs, der die „*Idee*" des Lebens und das *Wesen* der Seele behandeln wird. Er kann unter das Motto gefaßt werden, das Sokrates selbst seinem eigenen Leben gegeben hat: „Dies Wissen war für mich etwas unendlich Hohes: von jedem Ding den Grund zu wissen, wodurch etwas entsteht, wodurch es dann vergeht, wodurch etwas im Sein erhalten wird" (133).

Der Kreis der Anwesenden, der sich um Sokrates schart, wartet nicht nur auf irgend einen neuen sondern auf den *entscheidenden* Einsatz seines Denkens. Zuerst greift Sokrates kritisch das „Bild" von der Seele auf, das Simmias gezeichnet und zur Kennzeichnung der Seele verwendet hat, die Vorstellung von der Seele als der *epiphänomenalen Harmonie des Leibes*. Sokrates schließt dazu bezeichnenderweise an diejenige methodische Anregung an, die Simmias selbst kurz zuvor gegeben hatte, also an etwas,

das nicht von einem anderen sondern von ihm selbst in die Diskussion eingeführt worden ist. Simmias hatte, wie erinnerlich, dazu aufgefordert, das tragfähigste „Floß“ zu besteigen, den „stärksten Logos”(101), das heißt, den am schwersten zu widerlegenden Beweisgang aufzugreifen und durch ihn dann die logische Ordnung der sinnlichen Welt zu begründen. Deshalb zwingt Sokrates Simmias jetzt vor die Entscheidung für den seiner Auffassung nach „stärksten Logos”: entweder die Lehre von der Seele als der *Harmonie des Körpers* anzunehmen oder aber die Lehre von der *Wiedererinnerung* zur Grundlage zu nehmen. Hart befragt, wählt Simmias nach einigem Überlegen den zweiten Logos als den, aufs Ganze gesehen, eben doch stärkeren Logos. Damit ist der *Primat der Seele* als Grund-voraus-setzung (hypothesis) für das anstehende Beweisverfahren gegeben. Mit Hilfe dieser Hypothese gelingt es Sokrates nun aber, die wichtigsten Erscheinungen der Seele begreiflich zu machen.

Er zeigt dabei, daß Philosophie gerade nicht im Abstraktionsprozeß und dem durch diesen gewonnenen Abstrakten verbleibt, daß vielmehr sie es ist, die das sogenannte Konkrete, auf das immer hingewiesen wird, überhaupt erst als solches begreiflich macht. Unter Zu-Hilfenahme der Lehre von der Wieder-er-innerung, also dessen, was die „Seele vor ihrem Eintritt in den Leib” (123) geschaut hat, deutet Sokrates 1. die vom Körper verschiedene Wirk- und Leidensfähigkeit der Seele, 2. ihr qualitatives stets Sich-selbst-Gleichsein, das kein mehr oder weniger Seele-Sein kennt und dem kein mehr oder weniger Seele-Sein eigen ist, 3. den ethischen Zustand als gute oder aber als schlechte Seele, 4. ihre Führungsgewalt über den Körper und 5. ihr bisheriges Verständnis, wie es den Erziehern Griechenlands, so durch den Dichter Homer, eigen ist.

Bei alledem ist wichtig, darauf zu achten, daß Sokrates die von ihm gemachten und beschriebenen Beobachtungen nicht kurzerhand aus dem Logos der Wiedererinnerung deduziert, sondern daß er empirische Erfahrungen, die allerdings bisher nur mehr oder weniger zufällige Beobachtungen gewesen sind, anhand und mit Hilfe dieses Logos als wissenschaftlich zutreffende, ja als im Unterschied zu den pseudowissenschaftlichen Deutungen notwendige begreiflich macht. Auf diese Weise zeigt er 1., daß seine „Hypothese” sich an und in der Erfahrungswelt bewährt, 2., daß nur auf diese Weise eine wirkliche, und das heißt gründliche Wissenschaft von der Natur möglich ist, und 3., daß seine Hypothese tatsächlich der gesuchte „stärkste Logos”, das tragfähigste „Floß“ ist.

Und was ist mit seinen beiden Gesprächspartnern, mit Simmias und Kebes? Simmias gibt sich nicht etwa geschlagen, er ist zufriedengestellt. Kebes allerdings ist es noch nicht. Und so greift Sokrates dessen Einwand, wie er vergleichsweise mit Homer sagt, „im Nahkampf“(131) auf und wiederholt ihn nachdrücklich, um den großen Ernst und die Konsequenzen, die sich aus ihm ergeben, jedem der Anwesenden zum Bewußtsein zu bringen und klar zu machen: „denn wer kein Wissen hat und die Unsterblichkeit nicht streng beweisen kann, hat allen Grund, in Angst zu sein, wenn er kein Tor sein soll”(133).

Doch bevor Sokrates zu dem nun dringlich gewordenen und geforderten 3. Beweisgang ansetzt, hält er einen kurzen *biographischen Rückblick*, in dem es weniger um Historie geht, als um den inneren Zusammenhang und um die Dialektik der verschiedenen Entwicklungsstadien der ihm vorausgegangenen, also der gewissermaßen *vorsokratischen Naturphilosophie*, die von ihm in kritischer und zugleich in pragmatischer Absicht beschrieben werden. Er umreißt und überantwortet auf diese Weise angesichts des bevorstehenden Todes seinen Schülern sozusagen sein Testament.

Des Sokrates große, aus dem Staunen (thaumazein) geborene Frage ist, und wir hörten es schon, „von jedem Ding den Grund zu wissen, wodurch etwas entsteht, wo-

durch es dann vergeht, wodurch etwas im Sein erhalten wird" (133). Gerade dieser Ansatz, der aus dem Sich-Verwundern-Können erwächst, ist beachtlich und bedeutungsvoll. Er allein vermag die vermeintlichen Selbstverständlichkeiten und die eingefahrenen Gewohnheiten des täglichen Lebens und Umgangs miteinander, die seit eh und je selbständiges Denken verhindern, jedenfalls es erschweren, ihrer, sei es vorgetäuschten, sei es eingebildeten Klarheit und Durchsichtigkeit zu entkleiden und sie in ihrer Bedingtheit bloßzustellen. Erst durch das echte Problembewußtsein ist die Entscheidung über den „Grund von Werden und Vergehen" (133) und von Sein und Nichtsein wieder offen. Aber, und das sind die „Erfahrungen" (133), die Sokrates im Umgang mit den Auffassungen der ihm *vorausgegangenen* Natur- und sonstigen Philosophen gemacht hat, weder Empedokles, noch Anaximander, weder Heraklit, noch Alkmeion bringen, daran läßt Sokrates keinen Zweifel, die erwartete und erwünschte philosophische Erklärung des letzten Grundes. Sie scheitern, jedenfalls sieht Sokrates dies so, alle an so simplen Phänomenen wie etwa an dem, das Wachstum und seine Veränderungen, in denen eine Pflanze durch alle Wandlungen hindurch die Gleiche bleibt, zu erklären oder der mathematischen Addition, in der verschiedene Ursachen die gleiche Wirkung haben: denn sowohl die Addition von 1+1 ergibt zwei als auch die Teilung der Eins Zweifaches zu Tage treten läßt. Der Empirismus leitet beides aus dem Nebeneinander zweier Zustände ab. Diese Tatsächlichkeit aber ist es ja gerade, die erklärt werden soll. Es muß sich, meint Sokrates, um die Erfassung eines Sinn-Verhaltens handeln, um einen Wesenszusammenhang. Es reicht nicht aus, wenn das *Daß* der Tatsache, das Daß des Gegebenen, des Wirklichen und des Vorhandenen als be-kannt genommen und vorausgesetzt wird. Es muß das zugrunde liegende *Wie*, das Wesen, er-kannt werden. Der Weg der bisherigen Natur-Forschung scheidet damit als zulängliche Verfahrensweise aus, denn sie konstruiert den Grund bloß mittels beliebiger Analogien und Vergleiche, die sie dem Sinnlichen, das sie doch gerade erst erklären sollte, selber entnommen hat, also nicht von Grund auf.

Um so größer ist die Freude von Sokrates, und er läßt es sich spürbar anmerken, als er von dem Prinzip des Geistes (nous) bei Anaxagoras hört (137), durch das dieser alles geordnet sein läßt und jedem Seienden seinen Sinn abgewinnen und seinen Ort im Kosmos anweisen kann. Werden doch jetzt, so scheint es wenigstens, die Erkenntnisse einer positivistisch eingestellten Empiriker-Generation unter die Kategorien des Ethischen und des Teleologischen gebracht und unter dem Gesichtspunkt des Vollkommenen und des Zweckmäßigen eingeschätzt. Nicht die sog. Realität der sog. Tatsachen ist entscheidend, sondern das Sein-Sollende, der tiefere Sinn, der allem und jedem zugrunde liegt. Dabei findet diese Identität von Vernünftigem und Werthaften ihrer prägnantesten Ausdruck in dem allumfassenden höchsten Wert, dem Guten (agathon).

Und doch wird die Erwartung des Sokrates, in Anaxagoras den „Lehrer für die Gründe alles Seins" (139) gefunden zu haben, enttäuscht. Sein Staunen bleibt unbefriedigt. Statt einsichtiger Sinnstrukturen werden erneut die Theorien der ionischen Naturphilosophen aufgetischt. Sie sind zwar als mechanische Gründe Mitursachen, conditiones sine qua non, negative Bedingungen, ohne die nichts läuft. Aber sie können in der existentiellen Situation, in der sich Sokrates befindet und die, wie er einwendet, nur durch den *Aufweis einer Sinn-Ordnung* geklärt werden könne, nichts zum Verständnis beitragen (143).

Deshalb wagt Sokrates die, wie er sie ausdrücklich bezeichnet, „zweite Fahrt" (deuteros plous, 144/145), um die *wahre Ur-sächlichkeit* zu finden. Sokrates leitet damit die *grundsätzliche Kehre* von den empirischen Dingen weg und zu den geistigen Grundlagen hin ein, eine echte kopernikanische Wendung; denn bald wird Sokrates

nicht mehr unsere Welt, sondern die andere, die *Ideenwelt* mit dem griechischen Ausdruck für Wirklichkeit, mit dem Wort „physis" benennen. Nicht das Universum dreht sich um unsere sinnliche Welt, sondern unsere vergängliche Welt ist auf die unvergängliche hingeordnet. Erst wenn der Philosoph die *Idee* der Physis hat, gelingt ihm eine auf Wahrheit bezogene *Wissenschaft* von der Physik. Anders gesagt und im Blick auf Platon, dem wir ja den Dialog „Phaidon" verdanken, Platon läßt keinen Zweifel daran, daß die Ideen gerade keine hypostasierten Sinnendinge sind, wie es Aristoteles später durch seine Abstraktionstheorie der aus dem Sinnlichen gewonnenen Allgemeinbegriffe glauben machen wollte. Nicht die Sinnendinge bedingen als Urbild das ideale Abbild sondern umgekehrt, die Ideen sind das im reinen Denken erfahrene Maßbild, hinter das nicht zurückgegangen werden kann. Die *Ideen* sind die Grundsetzungen, wie der Neukantianer Natorp dies einmal, wenn auch vielleicht mißverständlich ausgedrückt hat. Sie erst begründen Erfahrung und Naturwissenschaft und machen das Werden verständlich, dem sie selbst nicht unterliegen und entzogen sind.

Daß es die Ideen gibt, das ist in den Augen von Sokrates der „stärkste Logos", den es überhaupt gibt. Ihm muß daher alles andere untergeordnet werden. Wie es vorzustellen ist, daß die Sinnendinge an den Ideen teilhaben respektive Anteil nehmen, das ist von zweitrangiger Bedeutung. Mit besagtem Logos läßt sich nun aber auch die Frage lösen, die die Empiriker nicht zu lösen vermochten, weshalb nämlich zwei verschiedene Ursachen die selbe Wirkung haben, denn sowohl das *Zusammenrücken* von 1+1 ergibt 2, als auch die *Teilung* von 1 ergibt 2. Jetzt kann gesagt werden, daß die 2 gar nicht aus der Addition von 1+1 entsteht, sondern daß bei der Addition oder der Division die Sinn-Gestalt 1 verschwindet und einer neuen Sinn-Gestalt, der 2, Platz macht (149/151). Damit wird, gleichgültig ob uns dieser Gedankengang heute überzeugt oder nicht, jedenfalls versucht, statt, wie die ionische Natur-philosophie dies getan hat, die Erscheinung auf letzte Elemente zurückzuführen, die immer nur ein *Daß*, ein Faktum ergeben, den Rückgang auf ein *Warum* einzuschlagen. Die *Idee* der Eins oder der Zwei gibt sich dabei als *Ur-phänomen* zu erkennen, das nicht abgeleitet werden kann, weder durch Abstraktion aus den Sinnendingen, noch durch genetische Herleitung aus etwas anderem.

Idee ist nichts Abkünftiges, sie wird nicht aus ihr Anderem gewonnen, ist nicht ein auf solches, was sie nicht ist, Rückführbares, sie ist, wie Romano Guardini einmal erhellend gesagt hat, eine „Epiphanie", ein evidentes Urphänomen, Selbstbezeugung, eine sich selbstbezeugende „Selbstmitteilung".[7] Ihre Erfahrung überzeugt in einem letzten Sinn, bringt mehr Wirklichkeit zur Erfahrung als alle Wucht, mit der die sog. Wirklichkeit der Sinnenwelt aufwartet und auf uns einstürmt. Für den Philosophen gilt daher, daß das, was auf den Alltagsmenschen den stärksten Eindruck machen mag, noch lange nicht das Wahrste ist.

Nach diesen vorbereitenden Überlegungen wartet Sokrates nun mit dem dritten und letzten Beweis auf, und immer deutlicher wird, daß es sich bei Derlei um er-weisende Auf-weise, um Hin-weise auf Ur-sprüngliches handelt, nicht um den Nachweis des Richtigen sondern um Richtungsweisendes. Für gesichert kann nach dem Gesagten gelten, daß es Ideen gibt und daß diese sich voneinander unterscheiden, daß manche miteinander auskommen, andere einander fliehen. Das Wesen der Seele hat, wie ebenfalls dargetan werden konnte, einen Zusammenhang mit der Idee des Lebens, die ihrerseits den Tod ausschließt. Dementsprechend ist die Seele wesensgemäß und nicht im Sinne einer unbegründeten Einbildung und bloßen Behauptung unsterblich.

---

[7] Romano Guardini, Der Tod des Sokrates, 253-254.

In den auf diesen sog. Beweisgang, der die im Verlauf des Gesprächs besprochenen und gesicherten Schritte zusammenfaßt, folgenden Bekundungen von Simmias und von Sokrates spricht sich allerdings, das darf nicht übersehen oder verschwiegen werden, ein letztes Wissen um die *Fragwürdigkeit* aller bisherigen Beweise aus. Und zwar sind sie in einem zweifachen Sinne fragwürdig. Die Voraussetzung, die Hypothese, die Sokrates macht, hat keine absolute Unangreifbarkeit gebracht. Sie muß deshalb immer erneut geprüft werden. Aber sie ist, wie gesagt, unter den sog. Logoi der „stärkste Logos", der sich bisher in philosophischer Sicht finden läßt und der, was lebenswichtig für die Philosophie ist, das *Fragen nach dem Grund* nicht wie andere Sichtweisen verdeckt oder übersieht, sondern *eröffnet* und darüber hinaus *offen hält*, nichts Abschließendes diktiert sondern aufschließendes Aufschlußreiches bekundet, anders gesagt, keinen Schlußstrich zieht, sondern *unterwegs* bleibt. Die aufgestellte philosophische Hypothese ist also gerade kein beschließender Abschluß des Fragens sondern die *Eröffnung eines offen Bleibenden*. Sie ist kein Ergebnis sondern eine Richtung. Sie ist kein finish sondern ein Entwurf. Darüber hinaus räumt diese letzte Un-sicherheit, in der das Wesen des philosophischen Daseins als eine Spiegelung der Wahrheit des menschlichen Daseins überhaupt begriffen wird, dem religiösen Phänomen eines, aus anderer Wurzel aufbrechenden echten Glaubens wieder einen echten, ursprungsbezogenen Platz ein.

Damit stehen wir vor dem *letzten Abschnitt*, dem Finale: der mythischen Deutung der Schicksale der Seele nach dem Tode. Wieder gibt ein Sokrates-Wort, gesprochen im Rückblick auf das ausführlich Beschriebene und Umrissene, den Ton an, auf den die Untersuchung gestimmt ist: „das, was wir besprochen haben, das muß uns wahrlich ein Ansporn sein, nichts unversucht zu lassen, um sittliche Vollkommenheit und reines Wissen in diesem Leben zu erreichen; denn herrlich ist der Preis, die Hoffnung groß" (191).

Die Unsterblichkeit sollte bewiesen werden. Doch, so müssen wir fragen: Ging es Platon wirklich nur um den Beweis der Unsterblichkeit? Ging es ihm nicht vielleicht wesentlicher um die *Darstellung des philosophischen Daseins im Blick auf das philosophische Sterben*? Wie hängen Unsterblichkeit und philosophisches Dasein zusammen? Nun, wir müssen zuerst fragen: Was heißt *Unsterblichkeit*, und was bedeutet *philosophisches Da-sein*?

Unsterblichkeit? Es kann nicht Platons Ziel gewesen sein, lediglich die Nicht-Sterblichkeit unseres, auf egoistischem Boden süchtig zurecht-gezimmerten Alltagslebens nachzuweisen. Philosophisches Da-sein? Undenk-bar ist, daß Platons Denk-Ziel sich in einem bloß räsonierenden Erdentreiben schon erfüllen soll. Was aber soll Unsterblichkeit, was philosophisches Dasein dann besagen? Wenn einerseits bloß Nicht-Sterblichkeit dem Verhalten eines Wanderers vergleichbar ist, der, rückwärts taumelnd, die trunkenen Augen nicht vom süchtig Genossenen losreißen kann und das Ende, den Tod, auf solche Weise hinaus-rücken und hinter sich bringen möchte, dann erweist sich dem gegenüber Unsterblichkeit im wesentlichen Sinne verstanden als ein Ziel, das den Blick in die Ferne entbindet und der Sehn-Sucht das Gesicht des Absoluten, und das heißt des von derlei Los-gelösten, erschließt. Räsonierender Erdenwandel andererseits und philosophisches Dasein begegnen sich aber so wenig wie der unwiderstehliche Drang zu betriebsamem *Dabei-Sein* und der Freiheitsentscheid zu schöpferischem *Da-Sein*.

Um das Da-sein der Wahrheit geht es. Deshalb kann als das bedeutsamste Ergebnis des Dialogs die Lehre vom „stärksten Logos" angesehen werden, das heißt, die Lehre vom Grund, der im Dialog, und das heißt, im wesentlichen Gespräch auf-einander Hörender und mit-einander Sprechender zur Sprache gebracht, sich am hinlänglichsten

bewährt, und das besagt, am weitesten im Feld des empirisch Unzulänglichen, aber breithin Zugänglichen ausgreifend, *Wahrheit*, das einzig Zulängliche, aber nicht ohne weiteres Zugängliche sein und walten läßt. Als „stärkster Logos" kommt die Ideenlehre, die von der „Epiphanie" des sich selbst mitteilenden Urphänomens handelt, zur Geltung. Die Lehre von der Unsterblichkeit ist gewissermaßen nur eine Konsequenz aus dieser Grund-Nahme, die eine Grund-Annahme sein will, also das Ernst-nehmen des Grundes. Die Ideenlehre überantwortet nicht nur das Denken überhaupt erst dem Begriff, macht es begreiflich, hat somit eine *erkenntnistheoretische* Bedeutung, sie bringt dadurch zugleich auch jeder empirischen Wissenschaft die Bedingung der Möglichkeit ihres Wissens zum Bewußtsein, hat eine *wissenschaftstheoretische* Bedeutung. Sie setzt aber auch dem gescheiterten menschlichen gesellschaftlichen und staatlichen Leben der Zeitepoche das Maßbild vor Augen, sie hat eine *ethische* Bedeutung. Die Unsterblichkeit ist niemals nur als End-Zweck angestrebt in dem Sinne, wie es die bloße Nicht-Sterblichkeit ist. Der Dialog kann demnach auch nicht einfach vom Ergebnis her als gewissermaßen handfester Beweis für das Nicht-Sterben der Seele genommen werden und es kann mit ihm nicht wie mit einem Instrument hantiert werden, es kann das Ergebnis nicht gewissermaßen Schwarz auf Weiß nach Hause getragen werden. Die Unsterblichkeit ist vielmehr jederzeit als Bedingung *für* etwas genommen, nämlich für die sittliche Vervollkommnung, und zugleich als Konsequenz *von* etwas, nämlich der Ideenschau.

Es geht Platon also letzten Endes nicht um die Nicht-Sterblichkeit, das heißt, um die bloße Unsterblichkeit als etwas Leeres und Hohles, woraus sich eine Fehlhaltung ergeben könnte, die dem Tod den Rücken zudrehen zu dürfen meint. Auch von des Sokrates Schülern wird nicht so sehr die Sterblichkeit gefürchtet, als vielmehr die Gefahr, daß nach dem Tode alles aus ist. Nicht, daß der Tod den Beschluß des Lebens bringt, und das heißt, die end-gültige Feststellung und Unabänderlichkeit der Hin-kunft, des Hin-Scheidens, ist es, was ihnen Angst und Bange macht, nein, der Rückschlag des Todes ins Leben ist es, die Angst vor dem Nichts und die Angst vor dem Chaos, das sich dann auch für die Einstellung zum Leben ergeben müßte, das ist es, was der Kreis um Sokrates fürchtet: den Zusammenbruch des *wesentlichen Menschseins*.

Die Frage nach der Unsterblichkeit geht nur dann allen, ihren Sinn verstellenden *Widerlegungen*, von Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819) angefangen[8], aus dem Wege, wenn sie als das erkannt wird, als das sie bei Platon auftritt: als eine, im Sinne sokratischer Maieutik zu verstehende rhetorische Frage, die voll tiefer Ironie von einem allgemein verständlich und begreiflich scheinenden Problem ausgehend, in einer Grenz-Situation im gemeinhin Unzugänglichen *Wege* ebnen und die *Sphäre* gewinnen will, die immer schon da ist und anwest. Platon spricht gleichsam durch die Maske eines alten Problems und durch ihre ironischen Züge hindurch seine neue Lehre aus.

Hat man aber die Frag-würdigkeit des Problems der Unsterblichkeit in dem zwiefachen Sinne des Fragens-werten und des Ab-wegigen durchschaut, dann erst steht man vor dem *eigentlichen Ziel platonisch philosophischen Fragens und Antwortens*, vor der *Ideenlehre*, als dem „stärksten Logos" und vor dessen prinzipieller Undogmatik und damit Ungewißheit, die trotzdem in dieser Welt die einzig mögliche Sicherheit bringt, und zwar im in ihr gründenden Denken. Was heißt das? Im „stärksten Logos", in der Ideenlehre, findet ein den Bestand der Wahrheit suchendes Denken endlich einen Grund, ohne daß deshalb das Denken beendet wäre oder gewissermaßen nach getaner Arbeit beiseite gelegt werden dürfte. Ja, das Denken nimmt im strengen Sinne des Wortes jetzt

[8] Wilhelm Gottlieb Tennemann, Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit, Jena 1791.

erst seinen Anfang, weil es jetzt mit Grund, also *gründlich angewandt* werden kann. Anwendung hat hier nur sehr entfernt etwas mit der banalen Praxis einer Gebrauchsanweisung zu tun. Denn im echten Verständnis besagt Anwendung die Ein-richtung des Sinnes im uneingerichteten Un-richtigen. In einer Welt des Skeptizismus und ihrer Angst vor dem Nichts vollzieht Platon vom theoretischen, und das heißt, dem ge-schauten Grund seines Denkens aus die Wendung, die Kehre, die ihm aus dem er-innernden An-denken an die geschauten Ideen die *Anwendung auf die Probleme des zeitlichen Fragens* gestattet. Er folgert die „Unsterblichkeit".

Nun ergibt sich alles Weitere wie von selbst. Die Seele bedarf der Pflege, will sie zu sittlicher Vollkommenheit gelangen. Dies ist aber nur möglich auf dem Grund der angewendeten geistigen Einsicht. So allein kann die Seele gewissermaßen die sekundäre, die natürliche Unsterblichkeit, wie man die Unsterblichkeitslehre der religiösen Lehre von der, wie erinnerlich, im Gespräch vergleichsweise herangezogenen Seelenwanderung nennen könnte, zur primären, gewissermaßen über-natürlichen, verwerten, zur eigentlichen geistigen Unsterblichkeit: dem Erreichen der absoluten Idee des geistig Guten *über* jedem Seelenwanderungs-Kreislauf.

Wenn Sokrates die mythische Schilderung der Schicksale der menschlichen Seele nach dem Tod ans Ende seines Dialogs setzt, taucht erneut diejenige Frage auf, die durch alle bisherigen Erörterungen hindurch latent geblieben ist und immer unabweisbarer nach Entscheidung drängte: hat das religiös-mythologische Sprechen (legetai) oder hat die philosophisch-logische Sprache Vorrang und End-Gültigkeit? Es scheint so, als sollte gerade jetzt das Religiöse die Krönung von Platons philosophischem Denken im glaubenden Fürwahrhalten des Mythologischen bringen. Scheint dies nur so oder ist es so? Das ist das Problem! Nicht aufgegriffen sei jetzt allerdings die den Christen zutiefst beschäftigende Frage, die sich durch den Anspruch der christlichen *Offenbarungs*-Religion ergibt.

Romano Guardini sieht im Platon des „Phaidon" nicht nur „trotz aller Einwendungen alter und neuer Zeit" den „größten" Philosophen der Antike und „einen der letztlich Maßgebenden der Geschichte", sondern, und das müsse, gerade „weil es sich nicht auffällig darbietet, hervorgehoben werden", „den Künder einer der geistigsten religiösen Haltungen in der Geschichte" der Menschheit, eine Haltung, die das Religiöse nicht als „Religion" vorträgt, sondern in ihm die „Voraussetzung und Tiefe der Philosophie" annimmt, gleichsam die „vierte Dimension des Philosophischen".[9] Wer Guardini kennt, weiß, in welch vorsichtiger Weise er dabei zu Werke geht. Karl Kerényi betrachtet den „Phaidon" sogar ausdrücklich als die „Botschaft der platonischen Apollonreligion".[10]

Die religiöse Grundhaltung von Platon-Sokrates steht, entsprechend den eindrucksvollen Schilderungen der Apollon-Verehrung und der Gebets-innigkeit, die im „Phaidon" zur Geltung kommen, außer Zweifel. Aber: Das Religiöse als „Voraussetzung und Tiefe der Philosophie", das ist etwas anderes als die Ideenlehre. Gerade im letzten Abschnitt (§ 57) zeigt sich gleich zu Anfang in den mehrmaligen Bedingungssätzen, wie die aus der Ideenlehre *gefolgerte* Unsterblichkeit im philosophischen Verstande als Voraussetzung für das sittliche Leben angewendet wird, und, darüber hinaus, als *Forderung* an die nach Vollkommenheit und reiner Einsicht strebende Seele auftritt. Wenn Platon dann im Folgenden mehr als sechs Mal, und damit betonter Maßen, auf die altvertrauten Vorstellungen der mythologischen Weltgestaltung zurückgreift, so nicht, um dadurch die philosophische Lehre zu bestätigen, sondern umgekehrt, um die mythologische Deu-

[9] Guardini, Der religiöse Charakter der Unsterblichkeitsgewißheit, in: Der Tod des Sokrates, 281.
[10] Karl Kerényi, Apollon. Studien über antike Religion und Humanität, 1937.

tung im „stärksten Logos" *ihren vergewissernden Grund* finden zu lassen. Das Religiöse hat zum ersten Mal ein im *philosophischen* Sinne des Wortes *wissenschaftliches* Fundament erhalten (vgl. im 18. Jahrhundert den Versuch Immanuel Kants). Mit mehr Recht könnte man also den Satz von Romano Guardini umdrehen und formulieren: Die Philosophie ist Voraussetzung und Tiefe, weil Grund für die Sicherung und Klärung des Religiösen. Sie ist, wenigstens gilt dies für die Antike, in solchem Sinne und intentional die vierte Dimension des Religiösen. Das wird noch deutlicher, wenn man sich von Platon sagen läßt (§ 58), daß der Nachweis der Richtigkeit mythologischer Vorstellungen nicht von einer Gestalt und einer Kraft wie Glaukos (175), also einem lediglich wahrsagenden Meerdämon, kommen kann, sondern im besagten Sinne wissenschaftlich sein muß.

Bei einer genauen Analyse der vorliegenden Abschnitte zeigt sich einem ersten Verständnis: Was Platon nun vorbringt und vorträgt, ist keine Geographie im strengen Sinne des Wortes, sondern eine, aus der Zweiwelten-Theorie der Ideenlehre sich ergebende „Verräumlichung" (Karl Reinhardt) der moralischen Schicksale der Seele, wie sie Dante später ebenfalls gestaltet hat und sehen läßt. Die Welt wird auf Grund philosophischer Überlegungen, das heißt, auf Grund der durch die Ideenlehre aufgewiesenen Zweiteilung verdoppelt aufgebaut, und zwar in eine Scheinwelt und in eine reine Welt. So bringt etwa der § 58 die durchgängige Parallelisierung unserer irdischen Welt, die wir irrigerweise für die wirkliche halten, mit der Welt der Fische im Meer, der die unsrige als die eigentliche übergeordnet ist (177), die wiederum von der wahren im vergleichsweisen Sinne übertroffen wird (vgl. das Höhlengleichnis im „Staat"). Auch im § 59 werden im analogen Sinne einer höchsten Steigerung die Schönheiten jener wahren Welt beschrieben. Die grundsätzliche Zweiteilung, wie sie die Ideenlehre konstatiert, ist auch hierbei strukturierendes Prinzip der Darstellung, die darauf hinausläuft, daß nur diejenigen noch über diese wahre Welt hinaus in letzte „Wohnungen" unbeschreiblicher Herrlichkeit gelangen., die „ihr Leben so ganz besonders im Sinne lauterer Bewährung eingerichtet haben" (189), ohne Körper, war doch schon ihr irdisches Leben ein dem Körper Absterben durch das sog. *philosophische Sterben*, das *Sein zum Tode*.

Damit ergibt ein *erstes Verständnis* des ausführlich Umrissenen: So sehr die Schilderung des zukünftigen Gerichts auch Ansporn zu sittlicher Vollkommenheit und geistiger Einsicht ist, was Sokrates berichtet, erbringt keine letzte Sicherheit und Gewißheit, sondern ist vom Nachweis der Unsterblichkeit der Seele, die selbst allein durch die Ideenlehre gesichert ist, abhängig. Erst dadurch hat das Sprechen des Sokrates über den Bereich des Mythologischen und die Mühe, ihn auszumalen, einen Sinn. Nach wie vor gilt der *Primat des Logos* über den Mythos. Denn, sagt Sokrates, der Mythos könne ja auch anders gemalt werden. Der Logos dagegen als „stärkster Logos" ist eindeutig, ja, er strukturiert erst den Mythos. In einem letzten Sinne bedeutet deshalb nicht der Logos ein Wagnis sondern der Mythos (§ 63). Aber er ist, wie Sokrates sagt, „ein wundervolles Wagnis", und im Blick auf Gesagtes fügt er hinzu, „dies und ähnliches, das sollte man sich wie ein Zauberlied vorsingen" (191), das der Mensch sich immer wieder zum Ansporn vergegenwärtigen soll. Es bleibt also dabei: Nur die Philosophen, und gemeint sind alle Menschen, die sich auf besagten „stärksten Logos" besinnen, also nicht irgendeine Gilde oder elitäre Gruppe, das heißt, diejenigen Menschen, die im Vollzug der Besonnenheit, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Edelmütigkeit und der Wahrheit das *philosophische Dasein*, das *Sein zum Tode*, gelebt haben, kommen „an Stätten, die die beschriebenen an Herrlichkeit noch übertreffen" (189). Und, was die Ideen betrifft, gibt es nichts, wie bei den Mythen, zu „erzählen".

Aber auch ein *zweites Verständnis* kommt, obwohl es nicht von der Zweiteilung der Welt im Sinne der Ideenlehre ausgeht sondern von der Begründung der Mythen durch die Natur-Wissenschaft, zum gleichen Ergebnis: *Vorrang des Logos* vor dem Mythos. Denn, wie Paul Friedländer gezeigt hat[11], verhalten sich die zwei Vorstellungsreihen, und zwar die des kosmologisch, physikalisch Geographischen und die das Mythisch-Eschatologischen derart, daß jeweils die erste der Unterbau für die zweite ist. Die Theorie der Höhlungen ist die physikalische Grundlage für den Mythos der verschiedenen Wertbereiche der Welten (§ 59) und die Aderntheorie (§ 60), die die Beschaffenheit der Höhlungen erforscht, ist die physikalische Grundlage für die Eschatologie (§ 62).

So kann *abschließend* formuliert werden: Mythos und Logos schließen nicht einander aus, sie ergänzen sich vielmehr. Und zwar so, daß nicht etwa dem Logos etwas Wesentliches fehlen würde, sondern lediglich dem Menschen, der ja in einer Zwischenstellung befindlich ist. Der Logos aber begründet den Mythos. Der Logos ist als wissentlicher nicht im heutigen Sinne als wissenschaftlicher der Unterbau für die religiöse Phantasie des Mythischen, er ist als philosophischer Grund und Voll-endung.

Wir sahen wie die Philosophie sich von der in die Krise geratenen Religion loslöst. Wir sahen des weiteren, wie die Philosophie jedoch durch ihre Interpretation des Mythologischen dessen wahres Wesen herauszuheben und zu begreifen sucht; denn die Philosophie will wissen, was immer dieses Wort bedeutet. Gibt es aber dieses gesuchte unumstößliche Wissen überhaupt? Ich meine, man sollte den Dialog „Phaidon" gerade unter diese Frage stellen. Dann könnte man nämlich erfahren, daß alle die gebotenen Beweise zwar klarer und stringenter sind als die mythologisch noch so beachtlich ausgemalten Vorstellungen und Bereitstellungen, daß aber Platons Grund-nahme, seine Hypo-these vom „stärksten Logos", eine Hypothese bleibt. Hypothese nicht im Sinne der Beliebigkeit oder der Grundlosigkeit bloßer Hypothese, sondern im Sinne des „stärksten Logos" als An-nahme desjenigen Grundes, der sich im Denken und in der Diskussion kritischen Denkens am besten *bewährt*. Damit zeigt sich die Philosophie auch im Dialog „Phaidon" in ihrer grund-sätzlichen Unsicherheit und in ihrem ständigen Auf-dem-Wege-Sein, läßt zugleich aber das Vordergründige und Haltlose der gemeinhin für selbstverständlich gehaltenen und hingenommenen Meinungen und Überzeugungen erkennbar werden.

Vielleicht ist die erschütterndste Einsicht, die der Dialog „Phaidon" gewährt, die Einsicht, daß Philosophie absolutes Wissen sein möchte und es doch nicht sein kann. Die wahre Tragödie des Sokrates im „Phaidon", und darauf hat zurecht Gerhard Krüger einmal in einem hellsichtigen Wort hingewiesen, ist nicht die, daß Sokrates unschuldig sterben muß. Nicht der ungerechte, schwer verwindbare Tod des Sokrates ist das Bestürzende, sondern, daß trotz all seiner Versuche sein Wissen, eingestandener Maßen, letztlich nicht über Hypothesen hinaus reicht.[12] Abschließend läßt sich daher formulieren: Wenn Sokrates im „Phaidon" seine Schüler dazu auffordert: „kümmert euch wenig um den Sokrates, dagegen um die Wahrheit desto mehr", so liegt darin der Appell an die Philosophie, stets neu durch den „stärksten Logos", das Weg-lose, das aporein, in ein euporein zu verwandeln, das heißt, im Weglosen denkend den besten Weg zu finden und einzuschlagen.

---

[11] Paul Friedländer, Platon I. Eidos – Paideia – Dialogos, Berlin und Leipzig 1928, 76f., 111f., 212f., Exkurs I/Platon als Geograph, 242ff.; Tafel I, Abb. 1-3: Zum Phaidon.

[12] Gerhard Krüger, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens. Zweite durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main 1948.

Philotheos **8** (2008) 75-88

Kofi Ackah
Department of Classics, University of Ghana, Legon, Accra, Ghana

Socrates, the Moral Expert in the Crito

In this paper I offer an interpretation of Socrates' argument against escape that shows that Plato intended it to be an example of human expertise in moral decision-making. On this interpretation, the speech of the Laws in its entirety is an integral part of Socrates' decision-making approach and Crito's argument for escape, an example of the ordinary person's approach to moral decision-making, serves to highlight the Socratic approach as an example of human moral expertise.[1]

To persuade Socrates to escape, Crito argues to the following effect: Socrates and his friends have a moral obligation to save Socrates' life (44b5, 45c6, 46a1) from his enemies (45c6); Socrates has a moral obligation to oversee the future wellbeing of his family (45d) and to save his distressed friends both from the calamity of his death (43c4-6; 44b6-7) and from the shameful reputation of seeming to many unwilling to use their money to help Socrates escape (44c1-6); there is no difficulty in arranging for Socrates' successful escape (45a-b); hence if Socrates refuses to escape it would be unjust (οὐδὲ δίκαιόν), bad (τῷ κακῷ), shameful (αἰσχρὰ), and cowardly (ἀνανδρία) (45c5-46a3)[2].

[1] That Socrates is a human moral expert is, arguably, justifiable outside the *Crito*, but there is not enough space here for a full justification. Suffice it to say that consistency between the *Apology*'s distinction between human and divine wisdom (20d7-e4), the *Meno*'s distinction between true/right belief and knowledge (98a), and the *Gorgias*' 'adamantine' passage (508e-509a), implies a distinction between divine and human moral wisdom/expertise/knowledge. In the former case, virtue is known with epistemic completeness and certainty; Socrates denies having this knowledge in the *Meno* (71a), *Gorgias* (508e-509a) and *Apology* (20d-e1). In the latter case, Socrates claims to have moral true/right belief(s): he confidently refers to his belief 'it is worse to do than to suffer wrong' as 'always the same' (ὁ αὐτὸς λόγος ἐστιν ἀεί), and tethered with steely and adamantine arguments, though these arguments have only strong inductive force—'no one I've ever met, as in this case, can say anything else without being ridiculous'—and are, probably for this reason, theoretically refutable. Since Socrates also believes that virtue knowledge and moral true/right belief produce the same results in action (*Meno* 97c), his having elenctically tethered true beliefs could constitute enough human expertise to enable him make a right decision in the *Crito* situation.

[2] I am not interested in the validity or otherwise of Crito's escape logos. Socrates, however, seems to me right in referring to Crito's entire logos for escape as the opinion of the many, meaning that it reflects popular morality, which sees physical survival as of primary importance, sees the social world as basically divided up into friends one must help and enemies one must harm, and sees revenge as an acceptable reason for action. Consider *Against Neaira* (Demosthenes 59: 11-12) with my emphases)): 'I ask you, gentlemen of the jury, to reckon up what would have been the likely consequences for me, my wife and my sister if Stephanos had been able to inflict the damage he intended either in his earlier or later action, and how great my shame and misfortune would have been. I was urged, privately, by *everyone* to avenge myself for the wrongs he had inflicted on us and was told that I should be extremely *cowardly* if I did not see that *justice* was done for my sister, my father-in-law, my sister's children and *my own life*…' (tr. Joint Association of Classical Teachers [1984] 141-142, *World of Athens*, Cambridge. Cf. *Demosthenes Against Timocrates* 24:8, and Thucydides, *Peloponnesian War* 7:68.

Socrates' main response[3] begins at 46b1-c5:

> [i] I am not only now but always (ἀεὶ) the sort of person who follows [or obeys] none of my own except (τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι) whichever argument appears to me on consideration to be best (τῷ λόγῳ … βέλτιστος). [ii] I cannot abandon the principles (τοὺς λόγους) which I used to hold in the past simply because this accident has happened to me; they seem to me to be much as they were, and I respect and regard the same principles now as before. [iii] So unless we can find better principles on this occasion, you can be quite sure that I shall not agree with you, not even if the power of the people frighten us, as children are frightened by tales of bogies, with the prospect of imprisonment, execution or confiscation of property. [iv] How, then, shall we consider the issue most reasonably (μετριώτατα)?[4]

Every statement in this passage implies a rejection of Crito's *approach* to moral decision-making: Crito, it appears, has abandoned principles on which he ought to have premised his escape logos. But Socrates' alternative decision-making approach begins in sentence [i], with the implicit contrast in the phrase 'none of my own except the best logos'. What part of Socrates' own does he reject? And why does he follow the best logos? In the expression 'πείθεσθαι τῶν ἐμῶν', 'πείθεσθαι' means 'obey' or 'follow', that is, 'do what someone says'. But none of these two meanings comes off straightforwardly in every context. For example, πείθεσθαι τῶν ἐμῶν seems to pick up ἐμοὶ πιθοῦ at 44b5, where Crito tells Socrates 'even now follow (obey) me, ἐμοὶ πιθοῦ, and be saved'.[5] Here, we have no problem. But when at 54b2 the Laws tell Socrates to 'follow (or obey) us your parents (πειθόμενος ἐμῖν τοῖς σοῖς τροφεῦσι) rather than your children or your life or anything else before justice' (πρὸ τοῦ δικαίου), surely Socrates cannot, indeed no person can literally, 'obey' or 'follow' his life or '*anything else* before justice'. What is likely is that at 54b the Laws are asking Socrates to esteem justice above considerations about his own survival, family, and friends. Thus the strategic link between πείθεσθαι τῶν ἐμῶν at the beginning of Socrates' opposition to Crito's escape logos and πειθόμενος ἐμῖν τοῖς σοῖς τροφεῦσι at the end of an alternative logos against escape suggests to me that τῶν ἐμῶν refers to 'considerations of Socrates' survival and of his and his family's material, social and emotional needs'—just those considerations canvassed in Crito's escape logos.

A meaning similar to the gloss I am putting on τῶν ἐμῶν in the *Crito* is at stake in the *Apology*, where Socrates pleads with the jury that he has neglected 'his own', τῶν οἰκείων, because of his total devotion to the public good through the practice of elenctic examinations. As evidence that he has neglected 'his own', he points to his poverty and lack of leisure to pursue a more active career in politics (23b, 31b). Though Socrates' poverty and lack of leisure would almost certainly affect his family also, clearly, what he has neglected are not himself and his family but his and his family's material, social and emotional interests. And he neglects these interests for the sake of his own[6] and society's psychic wellbeing or happiness.[7]

---

[3] That is, after retorting that Crito's reasons for escape are those of the many, who are ignorant about what is right or wrong (44c7-9, 44d5-8).

[4] References to primary texts are from John M. Cooper (1997) ed., *Plato, Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge. But the translation is an adaptation of G. M. A. Grube's in Cooper and H.N. Fowler's 1938 Loeb text.

[5] Various translations of the *Crito* ignore τῶν ἐμῶν—Grube's, Fowler's, Jowett's, to name a few. But, as will be clear, Tredennick and Tarrant's (1993) Penguin translation got it right: 'advice from any of my friends'. Cf. Weiss [1998] 59 and n6, who takes τῶν ἐμῶν to refer to family and friends.

[6] Socrates examines not only others but also himself (*Apology* 28e; *Charmides* 166c7-d2; *Gorgias* 506a3-5).

[7] He tells the jury that while the Olympian victor makes Athenians seem (δοκεῖν) to be happy, he makes them [really] happy (*Apology* 36d7-e1).

Socrates would sacrifice his own and his family's material/emotional/social well-being for his and the public's psychic wellbeing only if he esteems psychic wellbeing above his and his family's material/emotional/social interests. Indeed, the priority of psychic wellbeing in Socrates' life is more sharply revealed when he tells the jury that in doing anything moral, concern for his psychic wellbeing overrides any other consideration: he would rather die doing what is just than live with injustice (28b-29a; 32b-e). When, therefore, we put the *Apology* and *Crito* passages together, we have good reason to believe three things: that when at *Crito* 54b the Laws ask Socrates to esteem justice above his own survival and the social/emotional needs of his family and friends, they are using Socrates' voice; that Socrates rejects Crito's escape logos because it canvasses only considerations that are of secondary value to him while ignoring Socrates' overriding concern, his psychic wellbeing; and that when in sentence [iv] of the *Crito* passage under consideration Socrates urges Crito that they consider the escape issue most reasonably, μετριώτατα, he must imply that the considerations Crito canvasses do not constitute an *adequate* reason for moral action in the present situation. This suggests that Socrates *always* obeys or follows the best logos because it is an adequate reason for moral action.

How, then, would the best logos be an adequate reason for moral action? The answer is suggested by sentences [ii] and [iii] of our *Crito* passage. When Socrates tells Crito that, unless Crito can presently argue for better principles his faith in their previously held principles is unshaken whether or not he dies by sticking to them, he not only alludes to Crito's emotional desertion[8] of those principles in his escape logos, he also signifies that those principles will secure his psychic wellbeing, given that Socrates is ready to sacrifice his physical survival where—perhaps only where—it conflicts with the preservation or promotion of his psychic wellbeing. Thus Socrates' faith in the best logos is based on principles that are certified by elenctic logic to be true and to secure his psychic wellbeing.[9] We can now understand why the best logos is part of Socrates' own yet something outside him that he follows or obeys: the best logos is Socrates' own, since he is committed to the principles that ground it; but he also follows the best logos as an external authority, because the principles on which it is grounded are empirically and logically independent of any individual, with the consequence that their truth-value and operational results are impersonal to a degree and predictable on account of their logical consistency.[10] Thus Socrates finds the best logos an adequate reason for moral action and *always* follows or obeys it no matter the consequence because the best logos will secure his psychic wellbeing. If so, Socrates' rejection of Crito's escape logos amounts to rejecting an approach to moral decision-making that makes physical survival its centrepiece but is essentially incapable of attaining psychic wellbeing.

---

[8] Crito describes Socrates' imminent death as a calamity, ξυμφοραῖς (44b6). Socrates does not see death that way. Cf. *Apology* 28d-29a, 40c-e.

[9] In the Socratic principle 'it is worse to do than to suffer wrong', the implied comparative harm or benefit is psychic. The principle itself is said to be the case, that is, true, though Socrates does not know it is so (ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει, 509a).

[10] Most of the beliefs proffered by interlocutors as an answer to Socrates' 'what is it?' question are refuted for inconsistency. And the clear implication is that a moral true/right belief must be logically consistent. Besides, the way Socrates introduces his principles (guiding beliefs) suggests that these principles argued and tested. For example, in introducing the first principle (46c-d)—prefer the opinion of the expert to that of public opinion—Socrates says: 'If we take first what you say about opinions and ask whether we *were* right in saying *on each occasion* (πότερον καλῶς ἐλέγετο ἑκάστοτε ἢ οὔ) that we ought to pay attention to some opinions but not to others.'

There is another dimension to Socrates' initial response to Crito in the passage under consideration. When Socrates indicates that he relies on principles certified by elenctic logic to determine whether or not he must die, he heroically asserts reason over emotion, principle over life; and this, in effect, reflects a virtuous attitude that he expects to see in those who claim to be virtuous. For Socrates appears to regard non-rational factors as unnecessary for virtue. So in defending the impossibility of ἀκρασία in the *Protagoras* he argues that the rule of knowledge is stronger than any non-rational forces (352b-c). He even ignores a trained capacity to do something as necessary for virtue. Accordingly, in the *Laches* he ignores endurance, even wise endurance (191c-192), as necessary for courage.[11] Again, in the prologue to the *Charmides* Socrates is described as initially overwhelmed erotically by his glimpse of what lies under Charmides' cloak (154c, 155c-d) and then he recovers almost immediately. On this Kahn comments:

> What is so extraordinary about Socrates is that his emotional nature is so completely under rational control. That is why Plato's portrayal of Socrates can serve as a model of philosophic virtue and, later, for the stoic stage. [T]his conception of rational self-mastery points to…that super-strong sense of moral knowledge or wisdom as a condition that pervades the whole character.[12]

Thus, Socrates' opening response to Crito exemplifies a Socratically virtuous character; and, on Socratic terms, one with such a character may well be expected to exemplify human expertise in moral decision-making.

After revealing that he always follows only the best logos, based on elenctically certified principles, Socrates next states those principles as premises of his decision. The first principle is that 'not all opinions are useful but only those of the wise', αἱ φρονίμων (47a). This principle is exemplified by the fact that an athlete who hopes to succeed must be in peak physical condition; but he can best attain or preserve this condition when guided by the opinion of body experts, the dietician and physical trainer, even if only one each of these exists, rather than by the non-expert opinion of the many, whose ignorance will cause ruin to the body (47a10-c7). Crito is then invited to infer a parallel case for the moral dimension of human life by answering the follow questions:

> [i] Then (οὐκοῦν)….with actions just and unjust, shameful and beautiful, good and bad about which we are now (νῦν) deliberating, should we follow the opinion of the many and fear it, or that of the one, if there is an expert (ἐπαΐων) on these matters…?[13] [ii] If we do not follow him, shall we harm and corrupt that part of ourselves that is improved by just actions and destroyed by unjust actions? [iii] Or is there nothing in this? (47c8-d6)

By answering the last question [iii] in the affirmative, 'I think there is, Socrates', Crito thereby answers the preceding questions in the affirmative, namely: [i] that insofar as the present case is about just and unjust they must follow the opinion of the moral expert *if there is one* rather than the opinion of the many; and [ii] that if they do not follow the expert's opinion they risk acting wrongly and ruining their psyche. Of course, the condi-

[11] Aristotle in his *Magna Moralia* 1182a15-23 and *Eudemian Ethics* 1216b2-20 criticises Socrates' disregard for the non-rational in his moral philosophy.

[12] However, Kahn [1996] 103, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, does not believe that Socrates in the *Crito* is a moral expert. He writes: 'No where in the *Crito* does Socrates claim to possess such expertise. He claims only to follow the ''reasoning (*logos*) which upon reflection seems to be the best'' (46B). But his whole life has been spent in such reflection; in the concern for *aretē*; and he remains loyal to certain moral principles (*logoi*) that have been agreed upon before'.

[13] Note that on analogy with body experts, the physical trainer and dietician, the moral ἐπαΐων, expert, envisaged here is human, not divine.

tional phrase 'if there is one' does not mean that a moral expert is actually present, but it does not exclude that possibility; for there is no inconsistency in a doctor advising his own patient thus: 'whenever you are sick consult a doctor, if there is one.'[14] When Crito agrees both that they risk acting wrongly and ruining their psyche if they fail to consult the moral expert and that (47d8-48a) their lives would be much less worth living with a ruined psyche than with a ruined body, Socrates draws the following conclusion:

> [i] Therefore (ἄρα)… we must not consider at all what the many will say of us, but what the expert on justice and injustice, what the one person, the truth itself (αὐτη ἡ ἀλήθεια) will say. [ii] So that (ὥστε) you were wrong in the first place to believe that we should care about what the many think just, beautiful, good and their opposites (48a5-9).

Note that the inferential ἄρα in [i] draws on the previous agreement that if they fail to follow the opinion of the moral expert and take the wrong decision they risk ruining their psyche. Note again that in this last passage the conditional phrase 'if there is an expert' is dropped, leaving clear, two mutually exclusive options: to act on Crito's 'public opinion' advice and risk ruining their psyche or to act on the advice of the moral expert to preserve or promote their psychic health. It is thus reasonable to think that sentence [i] contains the unarticulated supposition that moral expertise is presently accessible;[15] and [ii] because it is accessible (ὥστε), Crito was wrong to rely on what the many will think just instead of what the expert will think just, which is truth itself. In other words, Socrates in sentence [ii] accuses Crito of producing a misconceived logos on what it is just to do; but the accusation is justified as a consequence, ὥστε, of an implicit supposition in [i] that Crito had a real option to seek the opinion of a moral expert. Socrates' best logos turns up here to be what the moral expert or truth itself will say, the personification 'truth itself' being consistent with Socrates' objectification of the best logos as something that he *follows* or *obeys*, a logos, moreover, grounded on elenctically true premises.

If we are doubtful about the identity of the best logos and what the moral expert or truth itself will say, let us suppose that the best logos were different from what the moral expert or truth itself will say. On that supposition we would expect Socrates to consistently use the expression 'best logos' whenever he mentions an alternative approach to Crito's logos. Thus we would expect the passage before the last to say something to this effect:

> [a] Then, in matters just and unjust, should we follow the opinion of the many or that of the one expert, if there is one? [b] And if we do not follow the latter, shall we not ruin our psyche? [c] Since, however, there is presently no moral expert, is it not prudent to follow the best logos, which is the second-best approach to avoid ruining our psyche? [d] Or is there nothing in this?

When Crito answers the last question in the affirmative, the following passage would then open with the statement:

---

[14] Thus Roslyn Weiss [1998] 61, *Socrates Dissatisfied*, Oxford, is wrong to say that from the phrase 'if there is an expert' it is clear that Socrates is not himself such an expert. Weiss (61) n8 and Kahn [1996] 104 n4 cite George Grote [1875], l; 308f., *Plato and the Other Companions of Socrates*, 2nd or 3rd edn. London) as the only scholar who believed that Socrates is the moral expert in the *Crito*.

[15] Plato, I suspect, is careful not to make Socrates say himself that he is a moral expert; that would be hubristic and quite uncharacteristic of Socrates. Cf. *Apology* 34c-d, where Socrates refuses to plead his children before the jury on the ground that he must preserve his distinguished reputation; but he immediately qualifies this self-esteem by saying that it is a matter of public opinion: 'For it is generally believed, whether it is true or false, that in certain respects Socrates is superior to the majority of men' (34e).

> [e] Therefore (ἄρα)… we must not consider at all what the many will say of us, but where the best logos will lead.

Why is a statement similar to [c] or [e] absent in the critical passages where Socrates suggests an alternative approach to Crito's moral decision-making? The answer, in my view, is the obvious one: Socrates takes the 'best logos' to mean the same as 'what the human expert on justice will say' or 'what truth itself will say', and 'truth itself' is what the elenctic principles will entail, the identity of expertise and truth embodied in the deliberative agent who, like Socrates, is self-consciously committed to elenctically certified true/right beliefs. On this account, the role of the first principle—it is always better to rely on expert opinion if there is one than on public opinion—is to prepare Crito for Socrates' elevated logos; it is also to make Crito see that at stake is their psychic wellbeing, so that if they decide wrongly and act unjustly they would ruin their psyche and life would be far less worth-living than if they ruined their body; that since the many do not know what is just and unjust, it would be ruinous for them to act on the basis of Crito's 'what the many think just' logos; hence, if they do not want to ruin their psyche they must decide and act as the best logos or moral expert or truth itself will determine.

Next, Socrates introduces the second principle: 'it is not merely life but good life that is important; and a good life is a just life' (48b4-8). The first clause of this principle implies that we all want to live well but longevity is not necessary for living well; the second clause implicitly explains why longevity is not necessary for living well: to live well is to live justly, that is, to live in psychic health. Thus the second principle serves both to intensify the focus on the psyche as the primary concern of the decision to be made and to prepare Crito to accept that if Socrates must live well rather than merely live, his physical survival is not necessary, but his psychic wellbeing is. Once Crito appreciates this (48b9), Socrates repeats his accusation that Crito was wrong to base his escape logos on what the ignorant many will say or think (48c3-6). Then, he adds:

> [i] But for us, since the argument leads thus (ὁ λόγος οὕτως αἱρεῖ), we must consider nothing other than …whether we will be acting justly by giving bribes and gratitude to, as we aid and abet, those who will assist my escape…[ii] If it appears to be unjust, it may be that we must not consider whether or not we must die by staying put…(48c6-d5).

Crito (45c5) and Socrates demand just action; they disagree, however, on what action will be just in the present situation. The passage alludes to their respective senses of justice. Crito's sense of justice requires that Socrates survives and survives by any means; Socrates' sense of justice requires that he does only what will preserve or promote his psychic wellbeing, whether or not he survives physically. This passage, then, sums up what Socrates' counter-argument so far leads to. In effect, Socrates is saying to Crito: given our commitment to the principle that quality life is more important than mere survival and the principle that it is the moral expert's opinion rather than public opinion that secures quality life, I will stay put and die if, on the expert's opinion, paying bribes, showing gratitude to accomplices, and aiding and abetting my escape turn out to be unjust, that is, contrary to what you and the many say. Crito agrees but asks what should be done (καλῶς μέν μοι δοκεῖς λέγειν…ὅρα δὲ τί δρῶμεν, 48d6-7).

Socrates, now challenged to propose what they should do, opens a new argument, which he calls 'the beginning of the investigation' (τῆς σκεψέως τὴν ἀρχήν, 48e5), or 'the beginning of our deliberation' (ἀρχώμεθα ἐντεῦθεν βουλευόμενοι, 49d6-7; cf. οὐ κοινωεῖς τῆς ἀρχῆς; 'don't you agree to this beginning?' (49d9). Perhaps, then, the

'best logos' begins here;[16] so that the two principles earlier stated are, as I have argued, intended to prepare Crito to receive the best logos.[17]

The beginning of the investigation (49a5ff.) consists in securing Crito's assent to two more Socratic principles. The first of these (hereafter First Principle) is that 'one must never intentionally[18] do wrong, even against those who have wronged us[19] (49a5-d2). To wrong (ἀδικεῖν) people is said to be the same as to do them bad (κακῶς ποιεῖν, 49c7), namely, to cause them harm. The reason given for commitment to this principle is that to wrong or harm people is harmful and disgraceful (κακὸν καὶ αἰσχρὸν, 49b5) to the wrongdoer.' When Crito reaffirms his commitment to the First Principle (49e4), Socrates moves quickly to the second principle (hereafter Second Principle): 'one must honour one's just agreements' (49e5-7). When Crito reaffirms this too (49e8), Socrates invites him to say what consequences will follow from their commitment to these two principles if he escapes:

> Consider, [Crito], what follows from these (ἐκ τούτων δὴ ἄθρει): if we leave jail without persuading the state, shall we cause harm, especially to those we least must harm? and shall we abide by our just agreements? (49e9-50a2)[20]

Though Crito has reaffirmed his belief in the First and Second Principles, it is not clear yet that he sees Socrates' escape as wrongful and harmful or as violating just agreements, let alone as harming those whom they least must harm. Thus Crito sincerely admits that he is unable to understand the questions Socrates is asking (50a2-3), whereupon Socrates responds (50a3-6):

> Look at it this way (ὧδε σκόπει). Suppose that while we are about to flee from here…the Laws of Athens were to confront us with the question…

So Socrates introduces the Laws of Athens (hereafter Laws)[21] to answer the questions he himself raises at 49e9-50a2, questions whose answers will show how Socrates would, on his own, have seen the consequences of his escape, given his commitment to the First and Second Principles. Though we cannot help but speculate about why Socrates invokes the Laws to speak for him, it is not the first time that Plato makes Socrates

---

[16] Another reason for taking the 'best logos' to begin here is that Socrates on his own would not have needed the two principles stated earlier.

[17] Because the psychic wellbeing of both is at stake, Socrates is not satisfied that he has by now successfully undermined Crito's escape logos. He seeks Crito's unreserved assent to the outcome of the impending investigation and encourages him to sincerely state any objections he might have, insisting, 'I am anxious not act in this matter contrary to your wishes'.

[18] 'Willingly', the literal translation of ἑκόντας, is less preferable to the connotation 'intentionally', since this latter is both reflective of Socratic intellectualism and has the sense in which the *Laws* will accuse Socrates of wronging them, if he escapes.

[19] Strangely, Crito in his escape logos did not invoke the *lex talionis*, a favourite rule of action among the many. Perhaps it is to anticipate the possibility that Crito might invoke this rule that Socrates admonishes him to think carefully before answering whether or not he agrees to the 'never do wrong' principle (49c-e3).

[20] The phrase ἐκ τούτων δὴ ἄθρει does refer to the First and Second Principles, since what follows the phrase is a reformulation of those principles into questions. Commenting on *Crito* 49a2-3, T. C. Brickhouse in his review of Weiss [1998], *Socrates Dissatisfied*, Oxford, in *Ancient Philosophy* (1998) xviii no.2 pp465-474, especially 468-9, decisively refuted Weiss' claim that Socrates' (First and Second) principles allude to events and notions already familiar to Crito, so that Socrates' argument against escape ended before the Laws were introduced. The present passage reinforces Brickhouse's refutation of Weiss.

[21] I take the phrase οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως to be a periphrasis for the state or its legal system. Note that before the Laws are introduced Socrates asks whether it would be just to escape without permission from 'the state' (τὴν πόλιν, 48c1) or 'Athenians' (Ἀθηναίων, 48e3); and at 53a5-6 the Laws do not distinguish themselves from the state.

speak through an 'alter ego'. When at *Charmides* 156d-157b Socrates tells Charmides that he has learned from a Thracian doctor of Zalmoxis that 'the psyche is the source of bodily health and bodily disease' and that 'one should not attempt to cure the body apart from the psyche', et cetera, it is difficult to believe that this is not (also) the view of Socrates.[22] At any rate, any reasonable speculation about why Socrates invokes the Laws must be informed by Socrates' earlier attitude to Crito's escape logos. Socrates has repeatedly referred to Crito's logos in terms that sum up as 'irrational', since, in his vew, Crito relied on the opinion of the many, who act whimsically, ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅτι ἄν τύχωσι (44d5-8), and are mindless, οὐδενὶ ξὺν νῷ (48c2-6). In contrast, Socrates has strongly suggested that because he and Crito risk causing the greatest harm to themselves, namely, ruining their psyche by acting unjustly, a more rational logos is required, a logos variously described as 'the best logos', 'the opinion of the expert' and 'truth itself'. Since we are made to expect a rational logos from Socrates, it is natural to expect such a logos to be demonstrated; and the argument of the Laws, properly understood, is such a demonstration.

This, then, is my view on why the Laws are invoked. The value of law as an instrument for the preservation or promotion of social and psychic welfare[23] is directly and immediately at stake; so the Laws must defend themselves and demonstrate the ramifying repercussions of their violation for all relevant parties. Thus, invoking the Laws to argue a decision based on elenctically certified principles is Plato's way of exemplifying Socrates' extraordinary capacity for objectively projecting himself into the perspective of all relevant parties in the moral situation of the *Crito*. If this is so, the Laws will speak in character when speaking in their own defence, that is, as objectively as a public speaker (ῥήτωρ) would have spoken on their behalf (50b5).[24] As a corollary, I suggest that Plato makes Socrates speak through the Laws to signify the degree of moral realism in Socrates' rational empathy. Thus the apparent authoritarianism in the speech of Laws signifies the aspect of how the law actually operates when it demands our obedience against our will, as when we have to fight for the survival of our nation or go to court instead of meting out instant justice to an apprehended intruder. However, it is the Laws' society-building and psyche-improving values that so appeal to Socrates that he virtually raises no objection to their entire argument and follows their advice. Moreover, the Laws with which Socrates is in sympathy are the laws into which he was born and died, namely, the Laws of democratic Athens,[25] for all its imperfections. Perhaps, then, the best way to understand the speech of the Laws is to reconstruct it, where necessary

[22] Cf. Socrates on Diotima, *Symposium* 2021dff.

[23] Socrates believes that just laws have improving effect on the psyche. In the *Gorgias* (464b-c) gymnastic is to physical health as legislation is psychic health.

[24] According to Weiss [1998] 86 & n7, by the phrase 'especially an orator' Socrates makes it known that he regards the Laws' speech as a rhetorical display, a display in defence of the authority of all official verdicts; and that by 'linking what the Laws say with what an orator or someone might say, Socrates decisively dissociates himself from the speech of the Laws'. This reading is much more a personal view than a textual explication. In context, the phrase ἄλλως τε καὶ ῥήτωρ is adjectival, qualifying 'someone', τις, who might say many things about the principle that court decisions must be effective. But this does not necessarily imply that Socrates is different from the Laws; nor does Socrates always or here use the expression ῥήτωρ in a pejorative sense to imply a demagogic rhetorician. Cf. *Apology* 18a4-6, where Socrates says that the role of the ῥήτωρ is to speak the truth. In the *Gorgias* (502d10-503a, 521d-522a) Socrates distinguishes between demagogic rhetoric, the Gorgianic type, which induces pleasure and disorder in the soul, and philosophical rhetoric, the Socratic type, which is soul-improving and induces temperance.

[25] Abstracting from the short-lived oligarchic juntas of 411 BC and 404 BC.

paraphrasing and qualifying it in terms of other Socratic statements about Athens and its laws so as to bring into a clear perspective how Socrates stands with respect to the law and the Athens of his lifetime. Since, in my view, Socrates speaks to Crito through the Laws, the following reconstruction of the Laws' speech is an address to Crito.

'I believe, Crito, that no state can survive if its court decisions are made ineffective (ἄκυροί) by citizens, who choose to obey only the judgments that favour them. Perhaps, you may think that this belief must not apply where, as in my case, a citizen thinks that a judgment against him is unjust (50c1-2).[26] Should you think so, you may be surprised (50c6) to learn that, like all Athenian citizens, I have, for the following reasons, generally agreed[27] to obey the judgements (ταῖς δίκαις, 50c5) of the court.[28]

By enabling its citizens to be born, nurtured, educated, and to have a share of the good things of life, the Athenian state considers it just that its citizens reciprocate by revering and obeying whatever laws it passes (50d1-50c5; 51a8-b5), as when year after year we had to obey the state's command to fight its many wars.[29] Yet (ὅμως, 51d1ff.)[30]

[26] Thus, Socrates' interjections in the Laws' speech are no evidence that he is different from the Laws. It is revealing that Socrates never seriously objects to anything the Laws say.

[27] First, the agreement to obey the law of the state can only be a general agreement for every citizen, since presumably no citizen would respect, let alone obey, a law that commanded him/her to kill his/her parents. Consequently, a general agreement to obey the law need not conflict with any Socratic beliefs, since it does not commit him to obey every individual law, however unjust. Second, there will be no justification in the supposition that because Socrates takes the masses to be ignorant of the just and unjust and because decisions of the Athenian state are the result of mass voting, Socrates cannot agree even in general to obey in advance any decisions of the state. Such supposition would imply that Socrates is presumptuous, that he knows better than all Athenians on all matters, a claim he will vehemently deny (cf. *Apology* 22d). Further, though decisions of the state are influenced by the masses, they are normally taken by vote after the issues have been debated by informed citizens, often experts on the matter (cf. *Gorgias* 455b2-c2). If it is objected that the Athenian jurors were ignorant and also susceptible to all kinds of extra-legal manipulations (*Apology* 34b6-35b8; Aristophanes, *Wasps*), it must be remembered that Socrates himself did not ground his conviction on the ignorance of the jurors; he grounded it on lack of time to deal with deeply entrenched prejudicial pre-trial prejudices against him (*Apology* 28a2-b2; 37b). Besides, the contemporary jury system of adjudication is based on a principle applicable to the Athenian situation: that because jurors come from the locality where the event took place and the parties live, they (more than the presiding judge of our times) do normally have knowledge of the facts in issue, including, importantly, knowledge of the character of the parties and their witnesses.

[28] Literally 'the judgments of the state', but judgments of the jury courts are judgments of the state.

[29] This is the point about the parent-child, master-slave analogies. For the Laws cannot literally mean that Athenian citizens, who control the democratic state, are children and slaves of what they control. Nor could the Laws mean that the Socrates who practised the tradition-bashing elenchus in Athens for decades is literally a child and slave of Athens. Nevertheless, since Socrates may have occasionally stopped practising his beloved elenchus to go war in obedience to the command of the state (cf. *Charmides* 153), he could see such commands as 'enslaving' or 'authoritarian', yet necessary for the state's survival and, consequently, for his own continuous wellbeing. Thus the authoritarianism of the laws and Socrates' moral individualism need not clash or clash violently: Socrates could both regret the authoritarian force of the law and still sympathise with its society-building value.

[30] It is common to read that the Laws' case for obedience to the law falls into two independent arguments (see especially Weiss [1998] 98-124). The first is an argument from hierarchy or authority: that the state is a citizen's parent and master whom it is impious and unjust for the citizen to disobey. The second is an argument from agreement: that Socrates' escape will be unjust because he agreed to persuade or obey. But this is a distorted reading of the text. For the so-called authoritarian argument begins at 50c4 with a statement about a citizen's agreement with the state: 'Was this the agreement between us, Socrates…?' It also contains the 'persuade or obey' rule at 51b3, a rule supposed to belong to the agreement argument. On a correct reading, the Laws' entire argument for obedience to the law is a single, coherent argument from agreement, beginning from 50c4. Up to 51c6 the Laws establish their parental role in the citizen's life. From that role they derive both their superiority over the citizen and the citizen's obligation to obey or persuade. Then at 51c7 they

our state does not savagely (οὐκ ἀγρίως) command its citizens to obey the law (52a2), for a citizen not pleased with the way the state runs its affairs or delivers justice may emigrate, with all his property (51d1-e1).[31] However, a citizen who chooses to stay is deemed to have *agreed* to a fixed pair of choices (51e): to persuade or obey, namely, to exercise the right of free speech in the assembly, court or other public forum to influence the decision of the state to his advantage, or, failing persuasion in a forum of final appeal, to obey the decision reached by the state (51b3, c1, 52a2).[32] Even so, the laws are not imposed on him who chooses to stay; they are initially tabled as proposals for citizens to debate before enforcement (52a2), the state being conscious that it could get things wrong (51c1-2; 52a1).

Take note, my admirable Crito, that to 'persuade or obey' is not the same as to 'persuade or be obligated to obey': a citizen convinced of the justice of his cause who fails to persuade the relevant pubic forum to change its decision can choose to disobey the law and either justify his action in an appropriate forum, if one exists, or face the consequences. Thus, I told the jury that if they were to acquit me on the unjust condition that I cease philosophising, I would disobey them and face the consequences (*Apology* 29c-d). Remember that I am the sort of person who will never agree with anyone, even on pain of death, to do anything (εἴ που τι ἔπραξα) contrary to what is just (*Apology* 33a2-4; cf. 32a2-4). However, the court's sentence does not obligate me *to do* something unjust. I voluntarily submitted to a trial which you and even Anytus believe I could have avoided altogether (*Crito* 45e; *Apology* 29c1-4). I thereby agreed to persuade the court or, as indeed I told the court (*Apology* 39bc; cf. 19a6), to obey its judgment, fully aware that our justice system is deficient in many ways, yet, based on due process and equality of opportunity, thinking it fair over all.[33] Thus, we must distinguish between the so-

---

again pick up the state's parental role and draw the conclusion that *if*, εἰ, it is true, it will be unjust for Socrates to break the law (51c7-10). But this conclusion is immediately followed by a conjunctive adverb ὅμως (51d2), which is used, not to begin a new argument, but to mark a number of qualifications of the state's role and status as parent and master. These qualifications, which end at 52a4, explain the circumstances that lead to a citizen's agreement to the 'persuade or obey' rule earlier mentioned at 51b3. Thus, from 50c4 to 52a4 the Laws produce a single, continuous argument of a citizen's obligation to obey, based on his agreement to persuade or obey. This is immediately followed by proof that Socrates has by conduct agreed to 'persuade or obey'.

[31] It was common practice for Greeks either unhappy with affairs at home or seeking better fortunes to emigrate, either as individuals, families or as part of a colonial expedition, to any Greek state or colony, which together numbered several hundred in classical times. It is therefore pointless to fault this ancient Greek citizenship right to emigrate on the quite anachronistic ground that it is of limited modern value: that today's citizens require official permission (in the form of passport and entry visas) to travel. On this see David Gallop [1998] 262, 'Socrates, Injustice and the law' in *Ancient Philosophy* 18.

[32] Given the indifference with which the rule is presented, namely, as 'persuade or obey' or 'obey or persuade' (see 51b3-c1), it is reasonable to guess that the right to persuade implicitly involves several opportunities for persuasion before obedience: (1) persuasion by participation in the decision-making process leading to the formulation of law or policy; (2) persuasion by initiating a process of repeal of the law or policy; (3) persuading a court of final appeal that a disobedience was justified: the situation Socrates faced and failed. Cf. Richard Kraut [1983] 54-90, *Socrates and the State*, Princeton.

[33] Socrates is fully aware of the deficiencies in the justice system, but he chooses to submit to the court, though he could have failed to enter appearance in the first place. At *Apology* 34c-35d Socrates comments on the jurors' usual expectation that litigants will fawn over them to win their case; at 37b1-3 he complains of too short a time given to parties in capital cases to plead their case; and at *Apology* 19a he insinuates that it is difficulty to disabuse the jury of pre-trial prejudicial slanders against him, an insinuation that could be linked to his subsequent statement that the jury can more easily appreciate empirical facts (τεκμήρια) than arguments (λόγους) *Apology* 32a)). For all that, and much more besides, Socrates appreciates the positive value of the justice system and understands that he has an obligation to obey the law and defend himself: 'I must

cial/psychic value of our justice system, which we must seek to uphold and improve for the public good, and the possibility that individuals may on occasion suffer wrong judgments, as in my case.[34]

To be sure, Athens lacks public concern for the virtue of its citizens, hence my elenctic mission. Yet, Athens remains the greatest of cities and the most famous for wisdom (*Apology* 29d-e). Besides, it has more freedom of speech than anywhere else in Greece (*Gorgias* 461e1-3). This is why, in preferring death to exile at my trial, I told the jury that if Athenians are unable to endure my company and conversations, other people will not easily tolerate same (*Apology* 37, 38c6-8; cf. *Crito* 52c3-6). You now have my reasons why, except on state missions to war, I never desired to go out of Athens (52b), so much so that my attachment to Athens may well be compared to the way the cripple, the lame and the blind are attached to the city (53a2-3). Nor was I compelled or, given that I am now seventy, hurried to choose to stay here, knowing that I was thereby agreeing to persuade the state or obey its laws (52d8-53a1).[35] So, having freely chosen to stay in Athens and thereby tacitly agreed to persuade or obey the state, and having failed to persuade a court of final appeal, to leave jail without permission from the Athenians[36] is to violate an agreement that I have by my conduct considered just.

Nor will my escape violate only our commitment to the 'honour your just agreement' principle; it will also violate our commitment to the principle of 'never intentionally harm others' (53a); for escaping will involve intentionally causing harm to those most dear to us: the state, you and the other friends, my family, and, above all, myself. Let us begin with the state. As I have argued, to escape is to intentionally (διανοεῖ) weaken, as far as I can (τὸ σὸν μέρος, 50b2),[37] the principle that decisions of Athenian courts must have effect. But to weaken that principle is to undermine the foundation of the democratic state[38] that has otherwise benefited us in many ways.[39] As for yourself and the other friends, it

---

obey the law and make a defence', τῷ δὲ νόμῳ πειστέον καὶ ἀπολογητέον. Cf. Gallop [1998] 260: 'One can quite consistently hold that a justice system is rotten to the core, yet also accept the basic principle that laws must be enforced'. For Socrates the contrary seems to be true. *Apology* 35 implies that his appreciation of the justice system as a whole is positive over all: he advises the jury to prevent the abuse of the justice system by those desperate for acquittal employing all sorts of extra-legal forms of persuasion. Thus it seems that he voluntarily submitted to court thinking the justice system fair overall.

[34] This is a possible implication of the Laws' statement that 'Socrates will go away wronged, if he does go away, not by the Laws, but by the jury' (*Crito* 54b9-c2).

[35] The Laws say to Socrates: 'You had 70 years in which you could have left this state if you were not satisfied with us or felt that the agreements were unfair' (52e2-53a1). Of course, the Laws could not be understood to say that a child is mentally and physically mature to judge how it is going to be affected by the administration of his country. At 51d2-3 the Laws calculate maturity for political obligation from the age of δοκιμασία, when an individual citizen is old enough to emigrate on his own.

[36] Socrates' repeated expression of 'going away without the permission of the state or Athenians' (48c1-2, 48e3-5, 49e9-50a1, 52c4-5) is an implicit appreciation of the value of the rule of law.

[37] While ἐν νῷ, 50a6 and διανοεῖ, 50a7 are a deliberate allusion to the 'never intentionally do wrong' principle, 'τὸ σὸν μέρος' serves to intensify the intention.

[38] Gallop, op cit, p.260 is perceptive here: 'If a person duly convicted of an offence, especially in a high profile case, is widely known to have escaped punishment, this will tend to undermine confidence in the justice system. The more celebrated the case, the greater will be the potential impact of failure to enforce the law...'. We might add that Socrates is well aware of his celebrity status. At *Apology* 34c-35a3 he explains to the jury that he refuses to plead his children before them because he must preserve his own and the state's distinguished reputation.

[39] It is partly because Socrates appreciates the 'parental' role of the state in his life that the state qualifies as one of those that must least be harmed in what they decide to do. It must be noted that the Athenian state, at this point in its historical development, is still strongly communalistic. Despite the remarkable strides in

is almost certain that you will be exposed to the risk of exile, disenfranchisement or loss of property (53a10-b2). In your argument for escape you asked me not to worry about these risks, and I replied that I was indeed worried about them and more besides (44e-45a4). It must be clear to you now that, contrary to your belief (45a1-2), I do not consider it just that you run such risks merely to whisk me out of here. You also argued that I have an obligation to see to the nurture and education of my children. But what options are there for me? None that is beneficial, as far as I can see. For suppose I send for my children to be nurtured and educated in exile, they will live as refugees; yet if I leave them in Athens, my absence from them and my death will make no difference, since if you and the other friends are what you say you are—friends—you will care for my children whether I am dead or alive in exile (53e6-54b1).[40]

However, I will personally suffer the greatest harm, Crito. For, having agreed to obey the decision of the court and having boasted to the jury that I am not afraid to die (*Apology* 28b-29b; *Crito* 52c), to escape is to run away (ἀποδιδράκειν) as the meanest slave (δοῦλος φαυλότατος, 52d1) do; and this would be ridiculous (καταγέλαστος, 53a8), shameful (αἰσχύνει, 52c8)[41] and the most culpable act (52a). You also argued that I could run away to any of the neighbouring states, where our friends will esteem and protect me (45c3-4). Suppose, then, that I escape to any of the well-ordered neighbouring states. To be sure, I will arrive there an enemy, πολέμιος, to their constitution (53b3-4), since those who care for their city will look at me with suspicion (ὑποβλέψονταί, 53b4-5) and consider me a destroyer (διαφθορεύς) of laws; and a destroyer of laws may well have corrupted the Athenian youth, as the jury thought (53c1-3). And how could life be worth living for me in that situation (53c4; cf, 47e6-48a2), especially when I cannot, without shame (ἀναιχυντήσεις), philosophise[42] about the importance of virtue and law[43] in hu-

---

the development of individualism in Athens, Athenians, like most other Greek citizens, took great pride in identifying themselves with the state. This is most revealing in the pride they took in fighting for their state in wars that occurred three years in every four.

[40] Socrates did not dismiss Crito's escape logos merely because it is based on considerations of Socrates' survival and the social/emotional wellbeing of his family and friends. Socrates dismissed Crito's logos because such considerations were not an inadequate reason for taking the right decision. We observed that Crito's logos ignores Socrates' psychic wellbeing; it is now clear that Crito's escape logos is also not empathetic enough. Now that Socrates has shown that the Athenian society or state has a stake in what decisions they take, he responds to Crito's concerns, giving them what weight they deserve in the decision-making calculation.

[41] Note also that Socrates is incidentally responding to Crito's accusation that Socrates' entire conduct, from the time he entered appearance (εἴσοδος) at the committal proceedings to the time of trial (45e), has been shameful, αἰσχύνομαι (45e1), cowardly, ἀνανδρίᾳ (45e2, 46a1), and ridiculous, κατάγελως (45e4). Here, Socrates argues in effect that the truly shameful, cowardly and ridiculous person is he who runs away from his avowed principles when he is in trouble.

[42] Socrates claims at his trial that he cannot live quietly in exile (*Apology* 37e5-38a7), i.e., without philosophising.

[43] At *Apology* 35c Socrates refuses to beg for mercy because it will be unjust (οὐδὲ δίκαιόν); and it will be unjust because begging for mercy perverts legality: 'for (γὰρ) it is not the purpose of a juryman's office to give justice as a favour to whoever seems good to him, but to judge according to the law (νόμος), and this he has sworn to do'. As a prytanis, Socrates, at high risk to his life, upheld the law against the Assembly's whimsical determination to try the Argunisae generals jointly, contrary the law. Socrates calls the Assembly's behaviour 'illegal', παρανόμως (*Apology* 32b). But by also describing the Assembly's decision as unjust (μὴ δίκαια βουλευομένων, c2-3), Socrates registers his moral dislike for the Assembly's violation of the rule of law. And when, in addition, Socrates at *Gorgias* 464b-c (cf. 478a-b) lists legislation and judicial justice as sciences for promoting psychic health, we have a strong indication that Socrates will uphold the law, even at risk to his life, provided it is not unjust.

man life? On the other hand, if I escape to disorderly and lawless Thessaly, the people there would be amused to hear about the disguise in which I made the ludicrous escape (γελοίως…ἀπεδίδρασκες) from prison (53d3-7). And I would have to face the question, how an old man like me, who had but a short time to live, should cling to life with such shameless greed (αἰσχρῶς ἐπιθυμεῖν ζῆν, 53d8-e1) by violating the highest laws (νόμους τοὺς μεγίστους παραβάς, 53e1). Perhaps no one will ask if I do not offend anyone; but if I do, I will hear many unworthy things (πολλὰ καὶ ἀνάξια, 53e1-3). And to ensure that I do not provoke any caustic taunts, I would have to live as inferior and as a slave to every one (ὑπερχόμενος…δουλεύων), unable to do anything worthy except feasting, as though I have travelled away for a banquet (53e5-6).

Finally, Crito, if it is true, as they say, that the dead will be punished in Hades for their injustice in this life, consider what harm I will suffer in Hades when I eventually die, having escaped by undermining a law which I have by my conduct considered just; whereas if I die upholding that law, I will die a victim rather than a doer of injustice, and I could plead this before the judges in Hades (54b-c).

You see, then, Crito, how putting justice before sentimental considerations[44] of my life, family, friends and other such things has enabled us to see that violating our principles will cause considerable harm to our psyche and to the state and others most dear to us; whereas by staying put, though I die, we will act justly and piously and save our psyche from corruption. We will also secure our honour, integrity and dignity, since we will avoid conduct that will make us shameful, ridiculous, unscrupulous and guilty. For all these reasons, the argument I have produced rings so loudly in me, as the Corybants seem to hear the music of the flutes, that I can no more hear your own. This to me means that the god leads that way', ἐπειδὴ ταύτῃ ὁ θεὸς ὑφηγεῖται (54d2-e). So if you have no objection, let us act as I have argued.'

I have tried to argue that Socrates' response to Crito is a single, continuous argument from 46b to the end of the *Crito* at 54e. Crito had argued that justice requires that Socrates employ every means to break the law and escape, to defy his enemies, save his own life and serve the interests of his friends and his family. Socrates agrees that he must act justly, but he dismisses Crito's logos on the ground that it relies on the opinion of the many, who act whimsically and have no moral expertise. He argues that if they were to act without expert guidance, they risk acting wrongly and ruining their psyche, in which case life would be far less worth-living than if they ruined their bodies; hence they must seek and rely on a more rational logos, the best logos, the opinion of the moral expert or truth itself, a logos that will preserve or promote their psychic wellbeing.

When Socrates proceeds, in dialectical consultation with Crito, to determine whether or not he should escape, he shows that the rational contrast to Crito's sentimental logos is a decision-making logos based on premises that are principles certified by elenctic logic to preserve or promote psychic wellbeing. For the *Crito* situation, Socrates deploys two of these principles, namely, 'never intentionally do wrong' and 'one must honour one's just agreements', and proceeds to examine whether breaking the law by escaping will violate his commitment to those principles, and if they will thus be vio-

[44] The considerations in Crito's escape logos were sentimental in the sense that they were not reflective enough, nor were they supported by the right principles, principles required to arrive at a truly just decision, a decision that takes into critical consideration *all* the relevant interests of *all* the relevant parties that have a stake in the decision to be taken.

lated what harm it will cause and to whom. To symbolise the moral objectivity of the examination, Socrates assigns the project of the examination to the body of personified Laws, whose integrity and functional value are threatened by Crito's logos. The Laws, then, are able to defend themselves 'in person', showing their primary contribution to the collective welfare of Athenians, and what harm and benefit will respectively result from violating and honouring them and who would be the victims and beneficiaries. On this interpretation, the Laws represent Socrates' moral projection into the 'mind' of all relevant parties, whose interests are thus subjected to the most impassive harm-benefit analysis, far beyond what Crito's logos could encompass.

Basically, the Laws argue that if Socrates escapes, he will intentionally violate a law that he has justly agreed to obey; hence he will intentionally violate his commitment to the principle of 'one must honour one's just agreements'. Since to dishonour one's just agreement intentionally is to do wrong, escaping will also violate another principle, 'never intentionally do wrong', whose dialectically certified consequence is to bring the greatest harm—psychic harm—to the wrongdoer. It turns out that if Socrates breaks the law and violates his two principles he will cause harm to *all* relevant parties—the state, Socrates' friends and family—with Socrates suffering the most harm; for, along with living in great dishonour, disgrace and guilt he will be afflicted with the possibility, when he eventually dies, of a wretched afterlife. On the other hand, if he keeps his principles, at least no party would be worse off than if he escapes, but in addition Socrates' honour and integrity would be preserved or enhanced and he would die in the comfortable thought that he will be well received in Hades. Socrates describes the result of his argument as the way the god leads. Since the god is in reality the only wise being (*Apology* 23a), the god can be expected to lead Socrates only in one way, the way of true justice, of truth itself, what the human moral expert on right and wrong would say in this particular situation.

If the *Crito* may be generalised, an act is Socratically just if it at least makes no one worse off than before or if it promotes the psychic wellbeing of any of the parties affected by it. To always achieve this Socrates relies on elenctically certified principles as premises in his moral decision-making, principles that seem to have the complex function of preserving or promoting psychic wellbeing and/or facilitating the right selection of all relevant parties and the objective consideration of their relevant interests in the given situation.[45]

[45] Relying on elenctically certified true/right decision-making principles, whose operational results are as good as the application of virtue knowledge (*Meno* 97b), Socrates is convinced that he has never intentionally wronged anyone (*Apology* 37a-b) and is confident that he has never wronged anyone, man or god (*Gorgias* 522).

Philotheos **8** (2008) 89-96

John Mouracade
University of Alaska Anchorage, USA

The Guarantee of Happiness in the Republic

A. Introduction

In Plato's Socratic dialogues,[1] it is maintained that virtue is sufficient for happiness.[2] Aristotle rejects this claim and asserts that virtue is necessary for happiness, but not sufficient since the virtuous person cannot be happy without good fortune and other external goods (*NE* 1100b13-1101a13).[3] Between the expression of the Socratic view and Aristotelian[4] view, Plato crafted his most rigorous treatment of the relationship between justice (or virtue) and happiness, the *Republic*. This paper argues, against dominant scholarly opinion, that in the *Republic*, Plato held the Socratic view that justice is sufficient for happiness. My argument has three stages. The first is to present Terence Irwin's case for the Aristotelian understanding of the *Republic*. The second stage is a critical discussion of Irwin's view. The third stage is an argument for the Socratic view based on the analogies of the sun and cave.

B. Irwin and Aristotelianism

Terence Irwin develops a comprehensive view of the relationship of virtue to happiness in Plato's *Republic*. Irwin's view draws heavily from Glaucon and Adeimantus's challenge for Socrates to show that justice should be chosen over injustice in Book II and the culmination of Plato's response in the Book IX arguments. From Book II's challenge and Book IX's arguments, Irwin concludes that Plato is committed to the view that while the just life is happier than the unjust life, justice (or virtue) alone is not sufficient for happiness. Some quotes from Irwin succinctly express the grounds for the Aristotelian reading of Plato.[5]

---

[1] For a standard division of Plato's dialogues into early or Socratic dialogues with approximate chronological ordering, see Vlastos (1991, 46-7).

[2] As with most things Socratic, this is controversial. See Brickhouse and Smith (1994, 112-20) and (2000, 129-34, 139-40) for arguments against this view. Defenses of the attribution of the sufficiency thesis to Socrates can be found in Vlastos (1991) chapter 8 and Zeyl (1982).

[3] There are (at least) 2 issues here. Whether virtue is sufficient for happiness or merely makes the virtuous person happier than any vicious person without making her happy is one debate. The other is whether virtue is the only thing that counts in happiness or if external goods counting for happiness as well. Believing external goods to count for happiness does not preclude acceptance of the view that virtue is sufficient for happiness. One could hold that virtue does suffice for happiness, but external goods also contribute so that one virtuous person would be happier than another virtuous person. Christopher Bobonich addresses the question, "Does Plato have a scalar theory of happiness?" in his (2003, 210 ff.)

[4] Naturally, I am not trying to say anything definitive about Aristotle's views on these matters as they are controversial. I take this to be a traditional understanding of Aristotle which is certainly Aristotelian in some generic sense.

[5] The following four points are quotes from Irwin (1995, 191-2).

(1) Glaucon and Adeimantus ask for a defense of the comparative thesis that the just person is happier than the unjust. They do not, however, maintain that justice is sufficient for happiness.

(2) In restricting himself to the comparative claim about justice and happiness, he [Plato] implicitly acknowledges that the just person suffers a significant loss in being deprived of external goods.

(3) Glaucon and Adeimantus want Socrates to show that justice by itself and in its own right makes the just person happier than the unjust person, even though it does not by itself make the just person happy.

(4) The rest of the *Republic* also stops short of maintaining the sufficiency thesis.

Irwin is quite right. Glaucon and Adeimantus ask for Socrates to compare the just and unjust lives. They want the comparison in order to see that the just life is better in a variety of ways (more profitably, more beneficial, happier, etc.). Irwin also correctly points out that the challengers to morality do not put forward the sufficiency thesis, nor do they indicate that the response must take this form, i.e., that it must show that virtue is sufficient for happiness. While Irwin takes these points as a decisive refutation of the sufficiency thesis, additional support for Irwin's view can be garnered from the fact that all of the arguments of Book IX have comparative conclusions; the first argument concludes that the just life is happier than the other lives while the second and third proofs conclude that it is more pleasant than any unjust life.

According to Irwin's view, although justice is not sufficient for happiness, it is a dominant part of happiness.[6] On this view, happiness has parts; not only is justice the largest part of happiness, it constitutes more than half of happiness. By being dominant in happiness in this way, the just person is happier than any unjust person despite the circumstances. This is exactly the sort of thing that Plato needs to show in order to answer Glaucon and Adeimantus.[7] The comparative language of Book II's challenge and the three comparative conclusions of Book IX coupled with Irwin's account of what we might call the mereology of happiness provide a compelling case for an Aristotelian view of the argument.

C. Comments on Irwin's Aristotelianism

But the grounds for Irwin's view face several problems. Most notably, many of them do not ultimately support the Aristotelian reading. For instance, Irwin's (1) and (3) highlight the comparative nature of the challenge of Book II. While this seems to confirm the Aristotelian view, we must realize that the challenge can be satisfied by the comparative or the sufficiency thesis. The request for a proof that the just life is happier than the unjust life does not presuppose that justice is insufficient for happiness as Irwin's appeal to (1) and (3) assume. Supposing that Irwin has independent reasons for attributing this view to Glaucon and Adeimantus, he still has not mustered much evidence for his view. In this context, Glaucon and Adeimantus represent the view of the

[6] See Irwin (1995, 254-6). Irwin's account of the dominance of justice is closely linked to the notion of other goods being dependent goods, so that those other goods are not good to the unjust person. Rosen (2005, 333-51) provides a more recent discussion that reflects Irwin's general outlook.

[7] While I don't dispute the ability of the comparative thesis to answer Glaucon and Adeimantus, Julia Annas does. She claims that the challenge of Book II seems like it could only be met by the sufficiency thesis. See Annas (1999, 85).

many and argue in behalf of injustice. Their concern with the comparative thesis is insufficient to determine Plato's position on the matter. Not only does the comparative challenge not require Plato to hold the comparative view, it offers no evidence whatsoever for that position.

Similarly, the comparative responses in Book IX do not limit Plato to the comparative view, although it is a bit more difficult to see why this is so. Obviously, someone who believes the sufficiency thesis ought to believe the comparative thesis and could argue for the weaker thesis, i.e., the comparative one, in order to provide a more compelling answer to Glaucon and Adeimantus. Thus, the comparative language of Plato's response does not rule out his commitment to the sufficiency thesis. Admittedly, this provides no support for claiming that Plato accepts the sufficiency thesis, but it does undermine Irwin's (2), which claimed that the comparative conclusions of Book IX implicitly acknowledge that justice is not sufficient for happiness. This is not the case. For, it is possible that in the argument developed between Book II and Book IX, Plato has demonstrated that justice is sufficient for happiness and in this way provides the basis for his conclusions in Book IX that the just life is happier than the unjust life.[8] The bone of contention, then, is (4). Does Plato maintain the sufficiency thesis? In the following section, I argue that indeed he does.

D. The Sufficiency of Virtue for Happiness in the Republic[9]

It has already been pointed out that Book II's challenge and Book IX's response are both expressed comparatively. But it is my contention that between the challenge and response Plato endorses the sufficiency thesis while describing the completely just person, particularly when one considers the analogy of the cave. I will first sketch my argument for this claim and then provide the details and support. According to the *Republic*, the perfectly just life is the life of the consummate philosopher. The consummate philosopher is one who has finished the ascent out of the cave and grasps goodness itself. (When such a life occurs within a just state, that person will be a philosopher-ruler.) A life that grasps goodness itself lacks no good things, since all good things receive their goodness from the form of the good. But if someone already possesses the form of the good, then the addition of objects whose goodness comes from that form does not contribute any new good to her life; at least it does not add any goodness that she doesn't already possess. Since the form of the good is the source of all goodness, nothing can be added to it wherein the sum of the two is better than the good alone. Finally, only good things contribute to happiness. Thus, if someone possesses the good itself, then she has maximal goodness for a human being. Hence, she is maximally happy. This reasoning can be schematized as follows.

(1): The just life is the consummate philosophical life.

(2): The consummate philosophical life possesses[10] goodness itself.

---

[8] This line of reasoning will be adopted and defended later in the paper.

[9] Julia Annas has recently offered compelling arguments for what I have called the Socratic view. Her arguments differ from mine as they are largely based on Stoic commentaries on Plato. See Annas (1999, 31-51,84-8). Irwin addresses Stoic commentaries in his discussion. See Irwin (1995, 199-200).

[10] The relationship between people and the Good is difficult to determine and cannot be addressed in this context. I use 'possess' as shorthand for the way the lives of philosophers are connected with the good through contemplation.

(3): Goodness itself is the fullness of goodness, i.e. goodness itself cannot be made better.

(4): All and only good things contribute to happiness.

So, (5): The just life contains the fullness of goodness. (from 1-3)

So, (6): The just life contains the fullness of happiness, i.e. justice is sufficient for happiness. (from 4,5)

Although (1) seems rather uncontroversial, some evidence from the proofs of Book IX can briefly and adequately support it. The first proof ends declaring a victory for the kingly person who is most just and most happy (580b) while the second and third proofs show that the philosophical life wins the contest between lives (580d-588a). After proving that the philosophical life is most pleasant, Socrates declares this to be another victory for the just life (583b1-2). Later, the philosophical life is equated with the kingly life, which is the most just life (587b). There are many other passages that endorse this view, most notably, the shift from discussing the just person in Books I-IV to discussing the philosopher in Books V-VII.

Likewise, (2) seems indisputable, although it is important to keep in mind that we are talking about the philosopher that is complete in her philosophy, not someone who is merely a student of philosophy. Plato identifies people of a philosophical nature who love learning and are equipped with a number of traits that make a philosophical life available to them. However, these people can be steered into a political life and corrupted. Thus, it is clear that apprehension of the good is part of the completely philosophical life. At 504d2-4, Socrates states that the philosopher must "attain the goal of the greatest (megistou) subject and the one most fitting (prosêkontos) for him to learn."[11] This statement introduces the analogies of the sun, line, and cave indicating that the subject most appropriate to the philosopher is goodness itself. As Book IX tells us, when the philosopher understands goodness, she is filled with it (585bff.), or to use the language of Book VI (500c), she consorts (homilei) with the forms, and again in Book X (611e) the philosopher apprehends (haptetai) and has communion (ephietai homiliôn) with the objects of knowledge.

(3) is the most controversial premise in this argument.[12] I believe it is controversial mostly because it could easily be confused with:

(3*): Human goodness itself is the fullness of goodness, i.e. the virtuous life cannot be made better.

Let us be clear on the differences between (3) and (3*). (3*) is a paraphrase of (5), a conclusion drawn from (1), (2) and (3). (3*) and (5) are claims about a human condition, virtue, and its being maximally good for human beings. But, (3) is a statement (and a fairly trivial one at that) about the form of the good, a metaphysical entity wholly independent of human affairs. According to Plato's metaphysical theory, goodness itself is completely good and is responsible for the existence (and goodness) of all other things (509a) which are only good in a derivative sense.[13] As Socrates says (517b9-

[11] Translations are my own, from Burnet (1900-1907).

[12] It has been objected that my argument is unsophisticated and that this discussion attacks a straw man because no one would confuse (3) with (3*). I have no pretenses of sophistication for this argument, but I think it is valid and has true premises. Second, I think we should be careful not to underestimate the likelihood of confusing 3 with 3* when things are not stated explicitly.

[13] By other goods, I mean a group inclusive of entities, e.g., forms, activities, e.g., contemplating the forms, states, e.g., virtue, etc…

c2), "The form of the good… is the cause of that which is correct and beautiful in anything." Other things are good because of their share in goodness, but the good is good in virtue of itself. Since the goodness of all other things comes from goodness itself, to add them to the good and claim to have something better is to be in error. Their goodness is derivative since it depends on their participation in goodness itself. As there is no source of goodness apart from the form of the good, there is nothing we can add to the good wherein the sum of the good and this other thing is better than goodness itself.[14]

The last premise, (4), claims that good things contribute to happiness. This seems to be taken for granted, if not considered trivially true in the Platonic corpus. This can be seen if we draw together a constellation of statements, beginning with Socrates' statement (505d7-e1), "No one is satisfied to acquire things that are believed to be good, but everyone seeks to acquire things that really are good and holds mere belief in disrepute." The *Gorgias* and *Meno* echo the idea that people only pursue what is really good. In the *Meno*, while discussing virtue, Meno suggests that virtue is wanting fine things and being able to acquire them (77b). Socrates then proves that no one wants bad things believing them to be bad; everyone believes that what they want is something good (77c6-78a1). The reasons for this are that bad things harm (77e6-7); those who are harmed are miserable (78a1); those who are miserable are unhappy (78a3); no one wishes to be unhappy (78a4-5). A similar discussion takes place in the *Gorgias* when Socrates and Polus are discussing tyrants' power. Polus believes tyrants to be powerful because they can do whatever they want. Socrates retorts (in short) that they may do whatever seems best to them, but never do what they want (467b-468e). This reply is based on the claim that everyone really wants good things although some people wish for bad things (468b7-c9). The discussion of the *Gorgias* exhibits an interesting shift from whether or not tyrants acquire good things through the use of their power to whether or not they are happy (470d-e) thereby reminding us that these claims from the *Republic*, *Meno*, and *Gorgias* must be set in the context of Plato's eudaimonism. As a eudaimonist, Plato is committed to the claim that everyone wants happiness. So, when Plato claims that people want good things, it must be because good things contribute to happiness.

Thus far, we have seen that the prima facie plausibility of the Aristotelian view evaporates under scrutiny. The comparative challenge and the comparative response give a false impression that Plato is only committed to the view that the just life is happier than the unjust life without believing that the just life must be happy. However, besides the weakness of the case for the Aristotelian view, there is a fairly straightforward, simple and valid argument showing that Plato does endorse the claim that justice is sufficient for happiness. In short, since only goodness contributes to happiness and the philosopher has goodness itself (that which is completely good), the philosopher must be completely happy.

---

[14] There are two different ways of viewing this fact about goodness. The first takes the good to be completely good and the source of all other good things. The second takes the goodness of the good as pure (much like the white of *Philebus* 53a-b where it is not the amount of white that matters but the purity of it). These are not inconsistent accounts- one could accept both. My discussion has reflected the former considerations because they are simpler, more familiar, and closer to the discussion in the *Republic* than the latter explanation of the non-improvability of the good.

E. Irwin's objections

There are several points that may be pressed in opposition to the above reasoning. Although the simplicity of the argument is a point in its favor, there are several issues and questions that it does not address. In Irwin's treatment of this topic, there are two objections in particular. Both objections are different ways of advancing the claim that the just person requires external goods in order to achieve happiness. The first objection focuses on the conditions for attaining complete justice (which is a component of happiness) arguing that those conditions include goods other than the virtues. The second objection appeals to the reintroduction of conventional goods in Book X (which were stripped away by Glaucon in Book II) and argues that those goods contribute to happiness. The objections are developed below, followed by responses.

Objection 1: The just person needs some external goods in order to become just. Irwin claims, "For the philosopher-rulers plainly have favourable external conditions added to justice, so that they do not face the sort of hostile environment that led to Socrates' execution. The comparative claim allows us to say that these favourable external conditions (living in a just society, being reliably supplied with basic resources, receiving honor, etc.) contribute to the happiness of the philosophers."[15]

Response: There are two crucial passages to examine in response to this objection. The first (496a7-497c4) contains Socrates' description of the societal corruption of philosophical natures. One of the ill effects of a deviant society is that few people engage in philosophy properly. A philosopher in this situation ought to be "satisfied if he can somehow live out his life free from injustice and impious deeds and depart with good hope, gracious and well disposed."[16] While this passage seems to support Irwin by limiting the goods available to a just person in an unjust society, the rest of the passage indicates otherwise. After Adeimantus responds that this is no small accomplishment, Socrates responds, "Nor is it the greatest, since he didn't happen upon a suitable constitution. Under such a constitution, he would become much more, and save himself and the community."[17] According to Socrates, under actual, imperfect, constitutions the philosophical character "does not retain its power, but falls from this way of life [êthos] into a different one."[18] Irwin is right to claim that the philosopher needs certain external conditions in order to be happy. But these external conditions (ideal constitution, supply of basic resources) are not added to justice and do not contribute to happiness apart from justice. Rather, they are the conditions for achieving complete justice, since without them the philosopher adopts a different way of life. Irwin's inclusion of being supplied with basic resources emphasized the point that these external goods are preconditions for living justly (or, as in the case of basic resources, simply preconditions for living) and not goods that contribute to happiness apart from justice. Hence, these conditions contribute to happiness by contributing to virtue. It is a mistake, then, to consider these things to be goods that are added to the virtuous life to make someone happier.

The second passage (580c9-587c1) contains the second and third proofs of the superiority of the just life. From the first proof, it is important to note the philosopher's

[15] Irwin (1995, 192)
[16] 496d9-e4
[17] 497a1-4
[18] 497b8-9

attitude toward honor. The philosopher thinks that gaining honor and money pales in comparison with gaining knowledge and "truly calls [honor and money] necessary, since he would have no other need for them if they weren't necessary."[19] Treating honor and money as necessary is treating them as things to be chosen, not for their own right, but for their consequences (to borrow the language of Book II). But, if Irwin is right and these goods are components of happiness, then they should be pursued in their own right and not simply as necessary conditions for attaining a different good. In the second proof, gaining honor and money are degraded even further into "phantoms (eidôlois) and faintly drawn images (eskiagraphêmenais) of true pleasures."[20] Plato separates intellectual pleasure from spirited and appetitive pleasures declaring, "It seems that there are three pleasures, one legitimate and two illegitimate."[21] Treating honor and basic physical resources (as money can buy) as not truly pleasant reinforces the idea that these things are not desirable in their own right, but only as a necessary means to something which is inherently good. Given this denigration of honor along with Irwin's failure to provide any rationale or textual support for including honor in the list of goods that contribute to happiness we have no reason for assigning honor a part to play in the happiness of the just life.[22] While the comparative claim allows us to view honor as a contributor to the happiness of the just life, the textual indications are to the contrary—that honor, in itself, adds nothing to the just life.

Objection 2: Irwin points to Book X for support of the Aristotelian notion that external goods contribute to happiness. Irwin claims, "In Book X (612a8ff.) Plato argues that the just person can in fact expect to achieve happiness, often in this life and invariably in the afterlife. But this is not because justice itself guarantees happiness."[23] Rather, according to Irwin, justice combined with appropriate social and divine responses causes the just person to acquire external goods. It is only with the addition of these goods that the just person secures happiness.

Response: While Irwin asserts that Plato argues (612a8ff.) for the contribution of external goods to happiness, there are no arguments in 612-621 concerning the just person's expectations of happiness. We find the term 'happiness' and its cognates used 3 times in the final 9 stephanus pages of the *Republic*. The first use at 612a is a reference to the "feasts considered happy" and is irrelevant to the happiness of the virtuous. At 619b, we find that in choosing lives, the person who chooses well and avoids extremes is the one who becomes happiest. Finally at 621b, in the very last sentence of the *Republic*, Plato declares that both in this life and on the journey afterwards we will "do well and be happy."

However, this does not tell the entire story. At 612c-d, Socrates re-introduces the just person's reputation among humans and gods. Why does Socrates do this? On Irwin's account, it is to complete the happiness of the just person by giving her the con-

[19] 581e3-5
[20] 586b8-9
[21] 587b8-c1
[22] Being honored may be necessary for the philosopher rulers' orders to have any efficacy, and efficacious rule may be a necessary condition for the continued virtue of the philosophers and thereby contribute to happiness by contributing to virtue. But honor in and of itself makes no direct contribution to the philosophers' happiness.
[23] Irwin (1995, 192)

sequences of justice she deserves. As was seen above, none of the references to happiness in this section deal with the reputation of the just individual or the consequences of such a reputation. Rather, what we find is that the gods will care for a just person who has fallen into poverty or disease (613a). Further, according to this passage, the just person's reputation ensures that, in the long run, just people are always honored, rule in their own cities, marry whomever they want and give their children in marriage to whomever they want, while the unjust are eventually found out and suffer great torments and punishments on account of their injustice (613b5-614a1).

I wish to emphasize several features of this passage that undermine Irwin's reading. First, it is interesting that Socrates begins the discussion by demanding a return of what has been borrowed (612c), namely the reputation of justice. The returning of what is borrowed is a rejected definition of justice (see Bk. I) and perhaps serves as a signal that we are dealing with this issue at a pre-philosophical level once again.[24] Second, when Socrates lists the evils a just person may suffer, poverty and disease are followed by "any other apparent evil (dokounton kakôn)" (613a4). The reference to apparent evils indicates that these aren't really evils at all, which we already know, as Socrates' poverty is famous and Theages' illness preserved his philosophical nature (496b). The passage where Theages' ailment is discussed (496a-e) raises other problems for the promise that the just will inevitably rule their cities. In this passage (496) Plato claims that just people cannot be involved in politics under a deviant (i.e. actual) constitution, flatly contradicting the Book X claim that they inevitably rule. Surely, there is much to be made of all this. But to conclude from this discussion that Plato takes reputation and its consequences as genuine parts of happiness is unwarranted.

Bibliography

Annas, Julia. *Platonic Ethics Old and New*. Ithaca: Cornell University Press.

Brickhouse, Thomas C. and Smith, Nicholas. 1994. *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press.

Brickhouse, Thomas C. and Smith, Nicholas. 2000. *The Philosophy of Socrates*. Boulder CO: Westview.

Bobonich, Christopher. 2003. *Plato's Utopia recast*. New York: Oxford.

Burnet, John (ed.). 1900-1907. *Platonis Opera*. Vol. I-V, Oxford: Clarendon.

Irwin, Terence. 1995. *Plato's Ethics*. New York: Oxford.

Reeve, C.D.C. 1989. *The Philosopher Kings*. Princeton: Princeton University Press.

Rosen, Stanley. 2005. *Plato's* Republic. New Haven, CT: Yale University Press.

Vlastos, Gregory. 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge and Ithaca:

Cambridge University Press.

Zeyl, Donald. 1982. "Socratic Virtue and Happiness," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64, 225-238.

[24] See Reeve (1989, 5-41) for a discussion of the interlocutors in *Rep.* 1-2 and the progression from non-philosophers (Cephalus, Polemarchus, and Thrasymachus) to philosophers (Glaucon and Adeimantus).

Philotheos **8** (2008) 97-120

Tschasslaw D. Kopriwitza
Fakultät für Politologie, Universität Belgrad

Inwiefern kann Platon heute zeitgemäß sein?

An die Studenten der Abteilung für Philosophie
in Nikschitsch, Montenegro

1. Was ist in der Philosophie „zeitgenössisch"?

Über das Zeitgemäße von Platon will vor allem im Hinblick auf die Möglichkeit epochaler Aktualisierung seines Denkens gesprochen werden, nicht etwa deshalb, weil er eventuell aufgrund seiner Leistungen heutzutage im Rahmen eines Problemfelds, das das heutige philosophische Denken beschäftigt, seinen Beitrag leisten kann.

Bevor wir uns in die Betrachtungen begeben, wollen wir anmerken, dass mit der Titelformulierung ‚kann zeitgemäß sein' (anstelle des nahe liegenden ‚ist zeitgemäß') wir gleich auf die Offenheit der Möglichkeiten in der Deutung des Zeitgenössischen* als etwas Normativen hinweisen wollten, und damit – praktisch angewendet in der gegenwärtigen Abschätzung einer vergangenen Philosophie – auch für die Entdeckung neuer Modernisierungsmöglichkeiten eines vergangenen Gedankengutes, die aber nicht im Einklang mit dem herrschenden Verständnis bestimmter Fragen in der Geschichte der Philosophie sein müssen.

Was heißt es, in der Philosophie ‚zeitgemäß' zu sein? Geht man da von der Überzeugung aus, dass jetzige Stufe der Philosophie – vorausgesetzt, man könne sie überhaupt einheitlich abschätzen – als Maßstab eventueller Annehmbarkeit jeder möglichen – neuen sowie jeder vergangenen Philosophie gelte oder bedeutet ‚zeitgemäß sein' vielmehr, dem philosophischen Gedankengut in einem ihrer epochalen Momente auf diese oder jene Weise etwas beitragen zu können? Das Erste würde wahrscheinlich einen allzu engen Rahmen für den so oder so immer wieder vor sich gehenden zwischenepochalen Austausch des philosophischen Gedankengutes abgeben, sodass, einerseits, die Gefahr der Verschließung des philosophischen Denkens in irgendwie schon ausgeprägte epochale Einheiten drohen würde – was allemal nicht der Wirklichkeit des geschichtsphilosophischen Prozesses entspricht –, während jedoch andererseits die Möglichkeit der epochalen Neuerungen in der Bewegung des Philosophiedenkens auf diese Weise schwer erklärbar wäre. Es stellt sich die Frage, ob aus dem szs. – gewiss unter grober Vereinfachung – ‚Tatbestand' der zeitgenössischen Philosophie, der immer nicht nur ihr aktuelles Selbstverständnis, sondern auch ein Verständnis der Philosophiegeschichte generiert, eine normative Instanz entspringt – unbeachtet wie wohl sie unausgedrückt und sogar unreflektiert sein mag – die von sich selbst, vorwiegend stillschweigend, die Ent-

* Mit dem Wort ‚zeitgenössischen' bezeichnen wir das Heute, und unter dem ‚Zeitgemäßen' vermeinen wir dasjenige aus der Überlieferung, was sich als wiederaufgreifenswert herausstellen könnte.

scheidungen darüber trifft, was vom Standpunkt einer heutigen kontingenten philosophischen Situation her, von der gesamten Philosophiegeschichte heutzutage als ‚aussichtsvoll' zu bezeichnen ist, und was doch nicht. Würden wir also die zweite Alternative für die Deutung des Zeitgemäßen annehmen, dann wäre das Zeitgemäße *beinahe* gleichbedeutend mit der *Allzeitigkeit*, sodass z.B. die Frage nach einer heutigen Gegenwärtigkeit Platons endlich in die Frage nach seiner allzeitigen Brauchbarkeit einmünden würde.

Und wenn man dagegen voraussetzt, dass das Zeitgenössische und das Allzeitige unvereinbar sind – sei es mit der Behauptung, dass es das Allzeitige gar nicht gibt, sei es mit der Feststellung, dass eine momentane Zeitgemäße seinen Eigentümlichkeiten und Bedürfnissen nach verschieden von dem ist, was sich als das ‚dauernde' philosophisch-gedankliche Traditionsgut herauskristallisieren kann – dann würde dadurch das philosophisch-theoretische Denken selbst sein eigenes Ethos geradewegs zertrampeln, das die argumentative Messbarkeit alles Denkens und alles Denkbaren voraussetzt, was unter anderem ein (allzu)großes Zugeständnis dem historistischen Relativismus wäre. Das würde die klare Absage an die Idee selbst bedeuten, dass Theorie, und damit selbstverständlich auch jede, nicht zuletzt ‚zeitgemäße', Philosophie, auf eine umso dauerhafte, nach Möglichkeit allzeitige, Wahrheit reflektieren sollte. Dann könnte man wahrscheinlich schwer von einer einheitlichen, magistralen Leitlinie innerhalb der Tradition der Philosophiegeschichte sprechen, sondern lediglich von den unterschiedlichen, miteinander oft schwerlich vergleichbaren *Traditionen*, wobei ferner ein solches, sozusagen selbst gewachsenes Aufkommen immer neuer Traditionen – nach dem Ausschöpfen vorausgegangenen Epochen und deren jeweiligen Traditionen – in ihrem Zusammenhang kaum noch zu verstehen wäre.

Damit sollte der *Anspruch* auf eine Art der Angleichung des Zeitgenössischen und des Allzeitigen erhoben werden (zwar verstanden als ein *regulatives Prinzip* der Philosophie der Philosophiegeschichte), dem zufolge das Zeitgenössische und das Allzeitige unter *idealen Bedingungen*, also bei einer idealen Extrapolation – konvergieren sollte. Dabei würde beispielsweise das Zeitgemäße die formalen, kontextuellen, terminologischen und ähnlichen Variabilitäten zulassen, während man unter der Allzeitigkeit die (prinzipielle) Nichtalterung einiger tief verwurzelten Denkschemata verstehen würde.

Nachdem wir diesen Anspruch auf unser Thema angewendet haben, sollten wir die Titelfrage von ‚Inwiefern kann Platon heute zeitgemäß sein?' in ‚Wie Platon (auch heute) zeitgemäß sein kann?' umformulieren.[1] Auf diese Weise wird nicht nur die Vorstellung von der normativen Gültigkeit allein aufgrund der Zugehörigkeit einem momentan geltenden Zeitgemäßen in gehörigem Masse entkräftet, sondern es ginge dabei

[1] Um zumindest an einem Beispiel zu illustrieren, was es bedeutet, allzeitig zu sein, werden wir uns eines nicht gerade neuen Angabe bedienen, und dies deshalb, weil sich die Situation hinsichtlich des Sinnes und der Möglichkeiten der Feststellung des Zeitgemäßen innerhalb der philosophischen Tradition im Vergleich zu dieser Zeit nicht wesentlich geändert hat.

„Schon jetzt muß klar sein: diese in der Vergangenheit zu einer historisch bedingten Zeit einmal gemachte Entdeckung des ‚Logos' hat eine überhistorische Bedeutung für *alle* Zeiten. Mit ihr ist die Grenze der Skepsis für immer festgelegt. Hat man auch Sokrates verstanden, so muß man einsehen: die theoretische Skepsis kann sich niemals gegen den Logos selbst richten, denn das Zweifeln besitzt theoretische Bedeutung nur solange, als es ein Mittel ist, die logisch begründete Wahrheit zu finden. Wer das verkennt und dann vom ‚freien Geiste' verlangt, er solle auch ‚der Wahrheit den Glauben kündigen' [F. Nietzsche, *Zur Geneaologie der Moral*, § 24], weiß noch nicht, wozu er ‚frei' werden will, und er sollte es von Sokrates lernen." (Heinrich Rickert, „Geschichte und System der Philosophie", in: *Philosophische Aufsätze*, Tübingen 1999, hrsg. Rainer A. Bast, S. 298)

letztendlich auch darum, zu jeder Zeit immer wieder überblicken zu versuchen, welche Bestände innerhalb der gesamten Philosophiegeschichte erneut auf die ‚Tagesordnung' der sowieso vor sich gehenden und ungebrochenen Wertungs- und Aneignungsarbeit an der Tradition gesetzt werden sollen – mögen diese Bestände irgendwie einfach ‚vergessen' sein oder aufgrund der einstigen, nur scheinbar tadellosen Kritiken auch heute für unwiderrufbar überholt gehalten werden.

Doch alles dies bedeutet nicht, dass wir mit einem solchem Zugang die Überzeugung vertreten, die Geschichte und die Tradition würden mit sich keine wesentliche Veränderungen bringen, die einige Anschauungen und Verständnisse mit der Zeit aussichtslos, ja sogar vielleicht auch dauernd überholt machen können. Auf diese Weise man reduziert die prinzipiell-methodologische Diskussion über die Frage der ‚Benutzbarkeit' der philosophischen Tradition in gleich welcher Gegenwart nicht auf die Behauptung, die Philosophietradition kenne kein Prozess der Alterung der ‚Denkgüter', sondern auf die Frage, ob alles das, was in einem Zeitalter oder in einer geschlossenen Folge der Epochen als veraltet betrachtet wird, dies auch *in Wahrheit* ist, und dann weiter, ob es auch so in der Tat bleiben muss. Anders gesagt, gehen wir von der prinzipiellen Überzeugung aus, dass im tatsächlichen Leben der Philosophiegeschichte die ‚Urteile' über das ‚Veraltetsein' oft nicht aufgrund des allumfassenden Überblickens der Mängel der zeitgenössischen philosophischen Situation und – korrelativ dazu – des Einsehens (hypothetisch gesprochen) ‚aller' Möglichkeiten für die Wiederbelebung bzw. das ‚Zunutzemachen' eines geschichtlichen Gedankengutes gefällt werden. Die *Meinungen* eigentlich, über das ‚Veraltetsein' werden oft nur durch das Wiederholen der einmal gefällten Urteile gebildet, ohne das wahrhafte Einlassen auf das Problem und ohne den geringsten Versuch der *Selbsterschließung* für die Möglichkeit der eventuellen Wahrhaftigkeit (oder zumindest Wahrheitsähnlichkeit) dessen, worüber schon einmal negativ geurteilt wurde, gemacht zu haben. Bei diesem Versäumen ist, in der Regel unreflektiert, die Voraussetzung wirksam, dass die Tatsache selbst, dass die Philosophiegeschichte gerade den Weg eingeschlagen hat, den sie tatsächlich eingeschlagen hat, dass sie nämlich, kann man sagen, von allen jeweils bekannten und unbekannten Möglichkeiten gerade diejenige(n) ‚ausgewählt' hat, die sie in Wirklichkeit ausgewählt hat, eine Art der *Entscheidung* darstelle, die sozusagen das Angemessene von dem Unangemessenen absondere. Das heißt, für eine solche, wir wiederholen, von vielen Philosophen stillschweigend akzeptierte Meinung über die Philosophiegeschichte gilt effektiv die Überzeugung, dass in ihr bzw. in den diversen Philosophien, die diese Geschichte ausmachen, eigentlich kaum noch irgendwelche fruchtbare, nicht ausgenutzte Möglichkeiten für die Übernahme oder die Erneuerung vorhanden sind, sondern dass im Grunde die Richtlinien für das Entdecken und den Gebrauch aller wertvollen Möglichkeiten schon ausgenutzt und ‚verifiziert' sind – und dies zwar durch eine (*herrschende*) *generelle Interpretation* der Philosophiegeschichte,[2] die wie eine Art des unwiderrufbaren Urteilens stets am Werke ist. Die ‚neuen' Möglichkeiten im Fruchtbarmachen der Philosophietradition seien also schon mal durch die bereits gefällten ‚Entscheidungen' umgrenzt, durch die

[2] Dieser theoretische Konstrukt der herrschenden generellen Interpretationschema bezeichnet keine besondere Interpretation, sondern dasjenige allgemeingültiges Verständnis und die Einschätzung der Grundströmungen der Philosophiegeschichte, die durch alle jene Interpretationen durchkommen, die in einer Zeit als annehmbar bzw. ‚zeitgemäß' angenommen werden – sei es so, dass sie in den thematisch eingerichteten Historien der Philosophie ausdrücklich enthalten sind, sei es, dass sie in den verstreuten Beiträgen irgendwie enthalten oder mitgemeint sind.

Entscheidungen, die als Richtlinien für jedes, angeblich mögliche Ausnutzen der Tradition in der Gegenwart dienen. Zugespitzt und plakativ gesagt: Alle (‚wahrhaften') *Möglichkeiten* der Philosophiegeschichte seien in der herrschenden Interpretation der Philosophiegeschichte einverleibt. Mit anderen Worten, in einem solchen Verständnis geht man – nach wie vor stillschweigend – von der unbewussten (philosophisch-philosophiehistorischen) ‚Urinterpretation', die besagt, dass die Möglichkeiten der den Ertrag bringenden Wiederaufnahme der Tradition nur in diejenigen Richtungen offen sind, die im Einklang mit den generellen theoretischen Intentionen einmal gefällter Urteile über die vergangenen Philosophien stehen, sodass dieser Raum der Möglichkeiten nicht nur im Verhältnis zu alledem, was eigentlich vom Nutzen sein könnte, radikal eingeengt ist, sondern auch noch diese angeblich offenen Möglichkeiten würden im Grunde in die Richtung der Bestätigung der schon etablierten generellen Interpretationen gehen.

Doch auch neben diesen grundsätzlichen Hinweisen auf die Gefahr der unkontrollierten Anwendung eines normativ belasteten und anspruchsvollen, im Grunde geschlossenen Paradigmas der Geschichtsphilosophie, unterstreichen wir noch einmal, dass es auch unabhängig vom oft aufkommenden philosophiehistorischen Schein vom Veraltetsein – im wirklichen Verlauf der Philosophiegeschichte in der Tat auch der Veralterung gibt. Aus diesem Grund darf uns die Überzeugung von den neuen Möglichkeiten der Entdeckung der ‚Gegenwärtigkeit' bei einem antiken Denker nicht an der Einsicht auch in diejenigen Momente hindern, die ihn vielleicht auch dauerhaft ‚unzeitgemäß' machen. Vielmehr gerade die Unterscheidung der einen und der anderen Momente – neben der eventuellen, immer wünschenswerten Aufklärung der Genesen und der gegenseitigen Relationen dieser zwei Gruppen der Eigenschaften – ist der zu begrüßende Weg für das Erblicken der ungenutzten Möglichkeiten der Vergangenheit in einer momentan laufenden Gegenwart.

2. Über das ‚Unzeitgemäße' und ‚Zeitgemäße' bei Platon

Welche Hinsichte machen Platon heute zweifellos ‚unzeitgemäß'? Wenn wir dasjenige prägnant ausdrücken möchten, was Platons (von einem heutigen Standpunkt aus) ‚Hauptmängel', genauer: Der gemeinsame Nenner vielleicht auch aller Begrenzungen seiner Anwendbarkeit in der Gegenwart (und dies angefangen von der Neuzeit) wären, das wäre dann bestimmt die Überzeugung von der zweifellosen Vormachtstellung des Ewig-Ideell-Intelligiblen gegenüber dem Zeitlich-Tatsächlichen. Zur Erinnerung, diese Annahme hat für Platon keinen Sinn eines Ideals, das angestrebt werden sollte – im Sinne eines ‚Menschen verbessernden' Sollens; er ist eher der Meinung, dass Eidos als der intelligible, wesenhaft-seiende, normativ beladene Sachverhalt dem Tatsächlich-Werdenen vorausliegt – und zwar als seine bestehen lassende Grundlage. Dieser allgemeine Nenner der Unanwendbarkeit Platons in der modernen bzw. in der heutigen (schon ‚postmodern' gewordenen) Zeit wird ferner auf zwei wichtigste Indizien unterteilt. Erstens, in praktischer Hinsicht, hat Platon die menschliche Reichweite das Neue zu schöpfen, um dies euphemistisch auszudrücken, stark unterschätzt; zweitens, in theoretisch-ontologischer Hinsicht, hat er die Macht der Veränderung als dessen, was entweder unbeständig oder sogar destruktiv-zerstörerisch ist (was man seinem Verständnis nach der sinnlich-zerstörbaren Dinge zu entnehmen ist), unangemessen eingeschätzt, und dies nicht nur wenn die Ideenlehre anbelangt, aber auch beim Verständnis der unbestimmten Zweiheit – in der Prinzipienlehre –, ohne dabei auch das Konstruktive der schöpferischen Fähigkeit dieser Macht eingesehen zu haben. Indem er das Wesen der Veränderung als solcher – wenn hier überhaupt von irgendwelchem einheitlichen ‚Wesen' die Rede sein

kann – einseitig eingeschätzt hat, musste Platon folgerichtig die Fähigkeit der Idee, etwas Neues, Dingartiges entstehen zu lassen, übersehen. Dieses Neue wäre dabei nicht akzidentiell-vergängliches, sondern es stellt sich als die wesentliche schöpferische Macht heraus, die im Stande ist, die epochale, also geschichtliche Wende hervorzubringen.

Wegen alledem kann Platon die wesentliche Nichtreduzierbarkeit der menschlichen Tätigkeit weder nur auf das tatsächlich Gegebene noch nur auf das ideell Vorgegebene einsehen. Der Mensch entdeckt dann in der Geschichte die bis dahin unvermutete Möglichkeiten seiner eigenen Freiheit, die Möglichkeiten, die letztendlich auch die Ordnung der Wirklichkeit selbst gefährden können (inklusive auch seinen wichtigsten, ideal-paradigmatischen ‚Teil', der damals als unvergänglich empfunden wurde), erst, wenn er begreift, dass das faktisch Gegebene als solches nicht unverrückbar ist, sondern dass es sich ihm als eine Art des ‚Baustoffes' bietet, dass es in seinem Kern durch sein Handeln veränderbar ist, dass die Sphäre des Veränderlichen nicht der Raum der stetigen Veränderungen sein muss, die so weit gehen, dass sie die Fähigkeit seines Begreifens und Tuns begrenzen. Mit anderen Worten, die Quelle des ‚Wesentlichen' (in der Bedeutung des Unentbehrlichen) muss nicht nur das (platonische) Wesenhaft-Ideelle sein, was bedeutet, dass der Mensch – obwohl aus dem Blickwinkel der platonischen Ontologie stark mit dem Vergänglich-Zerstörbaren behaftet – mit dem Verlauf der geschichtlichen Zeit die entscheidende Quelle der (‚tatsächlich-wirkenden') ‚Wesenheit' für den ‚Rest' des Werdenden wird. Seit der Neuzeit wird diese ‚Wesenheit' immer mehr veränderlich. Wenn es möglich ist, dass das Paradigma einer Ideenlehre sich als im Laufe der Geschichte ‚überwindbar' herausstellen kann (und zwar dank der Geschichtsarbeit selbst), dann kann dasjenige, das ontologisch unwesentlich ist, wichtiger oder ‚wesentlicher' werden, aber jetzt schon in einem epistemologischen, und weiter epochal-geschichtlichen Sinne – weil es weiterhin maßgeblich, d.h. wichtig (d.h. ‚wesentlich' im kolloquialen Sinne) ist. Die Macht des Veränderbaren, zusammen mit dem menschlichen Handeln genommen, der hauptsächlich auf es angewiesen ist, könnte sich also geschichtlich als deutlich größere als die Macht der ewigen (oder ‚ewigen') Ideen erweisen!

Gegenüber der damaligen, antik-mittelalterlichen Eingeschränktheit durch das Gegeben-Veränderbare und der Gerichtetheit auf die vorgegeben-unveränderbare Ideen, taucht der neuzeitliche Mensch auch in der Rolle des Schöpfers der neuen Wirklichkeiten auf, als die Quelle deren Maßgeblichkeit er selbst und nicht irgendwelche antezedente Weltordnung fungiert. Zu allen Zeiten leicht feststellbare Veränderbarkeit des Wirklichen, die sich, wie Platon geglaubt hat, an gewisse Normen und Grenzen hält, kann (durch die Ideen) nicht ‚nur' begrenzt sein – nicht aber abgeschafft[3] – sondern sogar vielleicht auch umgewendet und beaufsichtigt werden, wenn der Mensch die Zügel der Wirklichkeit übernimmt, wenn er überhaupt in der Rolle des Generators der Vernünftigkeit und des Ausgangpunkts der Ordnung auftreten soll. Die ‚Entdeckung' der Vernünftigkeit in sich selbst bzw. der Gedanke selbst, dass (zuerst) auch er, danach nur und allein er, als *Vernunftgeber* auftreten könnte, steht für das geschichtliche Ereignis der kardinalen Umwandlung der ganzen Weltordnung. Durch dieses Ereignis wird der Mensch sowohl die Quelle/Ort der Macht als auch ‚Verfüger' über die Vernünftigkeit, womit er sich als eine neue, wahrhaft *kosmisch regierende Kraft* aufgestellt wird. Sein Versuch, diese unermüdliche Veränderbarkeit zu hemmen, sowie die Bemühung, die Welt nach

[3] Das ist dem Ungeschriebenen Lehre entnommenes Motiv der Unentbehrlichkeit der unbegrenzten Zweiheit für die Wirklichkeit bzw. seiner Unersetzlichkeit durch das Eine.

eigenem Belieben und Maßnahme zu ändern, um sie zuletzt auch zu lenken, ist im Äußersten der Versuch der Machtübernahme über die Tradition und der Zügelung des Schicksals; es ist der Versuch der Selbstbefreiung vom bis dann selbstverwaltenden Kosmos, indem der Mensch nicht nur – wie man das herkömmlicherweise, im populärhumanistischen Diskurs sagt – ‚Zentrum' der Welt, sondern auch die Quelle der Weltlichkeit wird, und zwar so, indem diese Welt überhaupt die *Menschenwelt* bzw. die *Für-den-Menschen-Welt* werden würde.[4]

Die geschichtliche Erfahrung der (neuzeitlichen) Beherrschung und Verwandlung der Welt und insbesondere der Eindruck, dass die Kräfte der Veränderung der menschlichen Kontrolle entrückt sind und dass er selbst nicht mehr die Welt nach eigenem Maße ändern und regieren kann, sondern dass auch die Welt selbst irgendwie quasiautonom und unvoraussehbar sich zu ändern angefangen hat, dies alles weist darauf hin, dass der Wandel und die Wandelbarkeit – gegenteilig der platonischen Meinung – nicht in die Sphäre der Nebensächlichkeit und der Kontingenz abgeschoben werden können. Denn es ist offensichtlich, dass die Macht des Neuen die Fähigkeit hat, immer mehr die Welt der realen Dinge zu verändern, aber auch eine wirkliche (oder vielleicht angebliche) Ordnung der unveränderbaren Wesenheiten *herauszufordern*. Es ist mit anderen Worten möglich, dass die Macht der Veränderung nicht nur in den Grenzen derjenigen Welt bleibt, für die schon vorausgesetzt und anerkannt wird, dass sie der Wandlung unterliegt, sondern dass sie auch die vorausgesetzte (‚ewige') Ordnung untergraben und vielleicht sogar zum Fallen bringen kann. Es könnte genauer von der geschichtlichen Vergänglichkeit der Herrschaft des Reiches der ewigen Wahrheiten gesprochen werden, wobei sich diese nur als angeblich ewige herausstellen würden, weil von ihrer Ewigkeit sinnvoll die Rede sein könnte, nur in denen Zeitaltern, als das Zeitlich-Veränderbare noch nicht dazu gekommen ist, ihre zerstörerisch-schöpferische Macht zu beweisen.

Man kann Platon manchmal auch auf eine unerwartete Weise als den Gewährsmann für die Erklärung der neuzeitlichen Tendenzen heranziehen. Wenn nämlich, laut seiner Prinzipienlehre, die Zweiheit, als Verkörperung der Entzweiungskräfte, der Un-

[4] Es wäre doch auch einseitig zu bezeichnen, wenn wir wegen dem letzten (neuzeitlichen) geschichtlichen Erfahrung mit den Athropozentrismus und seinen folgen, denken würden, dass eine kosmozentrische Konzeption schlichtweg wünschenwertere als die anthropozentrische sei. Es ist möglich, dass Platon, unter anderen ‚Kosmozentristen', von seiner Lebens-, Geschichts- und Denkerfahrung ausgehend, doch nicht die Ausmasse der Gefahr (für den Menschen) begriffen hat, die mit einem vollständigen und restlosen Aufgehen des Menschlichen ins Kosmische aufträte, wodurch das eigentümlich Menschliche, dasjenige, was bei dem Menschen am meisten wertvoll und unvergleichbar ist, das doch auf einen kosmologischen Homomorphismus unzurückführbar ist, verdrängt und möglicherweise aufgelöst werden könnte. Außerdem hat schon der Mensch zur Lebenszeit Platons eine *Ahnung* davon gehabt, welche Kräftigkeit (und zwar nicht unbedingt die zerstörerische) im Menschen liegt, sodass es deshalb zweifellos zu viel zu erwarten wäre, dass der Mensch, wenn er, normalerweise gebotene, vermünfitge Angleichung und Selbstmäßigung aufgeben würde, sich in einem von außen bestimmten Gebiet – egal von wie mächtiger kosmischen Kraft – aufhalten lassen würde. Auf anderer Seite jedoch, wenn (wie dies bei Aristoteles der Fall ist) auch der ontischen Eigentümlichkeit sowie gewisser Selbstständigkeit des Menschlichen Rechnung getragen wird – was wiederum entsprechendes Umgehen und die Feststellung der Unumgänglichkeit ihrer theoretischen Einschätzung fordert, das seinerseits aber auch zur Gefahr der allmählichen aber sicheren Verselbstständigung des Menschlichen führt, um früher oder später in einen Anthropozentrismus einzumünden, und dies mit allen jenen ungewünschten Folgen, die uns aus unserem Zeitalter bekannt sind. Das kosmozentrische Denken der Wirklichkeit ist der Freiheit und der Humanität deutlich entgegensetzt, sodass die richtige Frage ist, wie im Nachdenken über den Menschen und die Welt das richtige Maß zwischen dieser zweier – als zwei Seiten eines Ganzen – zu finden wäre.

geordnetheit und der Zerstörung, der Aufsicht des Einen als der Verkörperung der Ordnung und der Einheit entreißen würde, dann würde die gesamte Wirklichkeit der Gefahr in Chaos zu geraten und schließlich zu untergehen ausgesetzt. Geschichtlich gesehen führte die Verselbstständigung der kreativ-innovativen Kräfte der Wirklichkeit zu keinem Gleichgewicht der Ordnung und der Unordnung, der Veränderung und des Stillstehens, sondern fing das Letztere in allen diesen Oppositionen an, das Erstere zu verdrängen. Und wenn das Neue in den frühen und reifen Phasen der Neuzeit als Erzeugnis des aufgeklärten Menschen hervorgetreten ist, der durch das Schöpfen des Neuen die Welt umgeformt hat, so scheint es, dass in unserem Zeitalter die Macht der Produktion des Neuen das Merkmal des Menschlichen, und damit auch des (anthropozentrisch redefinierten) Vernünftigen, verloren hat – insofern der Mensch mit dem Anspruch darauf, eine alternative Quelle der Vernünftigkeit zu bekommen, aufgetreten ist. Es zeigt sich auf diese Weise, dass das Neue heute nicht wegen der Rationalisierung und der Verbesserung der Welt entsteht, sondern in erster Linie um sich selbst willen, sodass es sich am Ende – sowohl phänomenologisch als auch geschichtlich – als zerstörerische, alles in allem: irrationale Kraft *herausstellt*. Dann würde sich zeigen, um es noch mal zu wiederhole, dass die Übermacht des Ewig-Ideell-Intelligiblen über das Zeitlich-Dinglich-‚Unterintelligible' befristet war. Über die Vergänglichkeit der Geltung des platonischen Paradigmas, das ursprünglich, seinem Selbstverständnis gemäß, als außerhalb des Rahmens der zeitlichen Befristung gedacht wurde, redet auch Blumenberg:

> „*Universale ante rem* als das, was im Konkreten beliebig wiederholbar und wiederholt ist, hat Sinn nur solange der Kosmos das Sinnbild der endlichen Möglichkeiten darstellt."[5]

Mit anderen Worten, behauptet Blumenberg – zurecht, scheint es – dass der Satz von der vermeintlich unbegrenzten ‚Anzahl' der möglichen Wiederholungen eines Eidos vermittels der ihm artgemäß entsprungenen Dinge in seiner Geltung zeitbefristet ist, d.h. dass er nur unter solchen begrifflichen und geschichtlichen Voraussetzungen gültig war, als diese neue Wiederholungen, also die neuen Exemplare der Verwirklichung der antezedenten ‚Universalie', die Vollkommenheit der damaligen, vorbildlichen Welt-Ordnung nicht in Frage stellten.

Der neuzeitliche Mensch, der seine Welt in einen anthropozentrischen Boden eingepflanzt hat, schaffte eine Menge der Neuigkeiten, welche es in der vormodernen, abgerundet-ganzheitlichen, sei es der kosmozentrischen, sei es der theozentrischen Weltwirklichkeit – nicht gegeben hat. Unter solchen Bedingungen musste auch das Paradigma der Humanität geändert werden, sodass ‚Mensch sein' zu bedeuten aufhörte, eigene Existenz irgendeinem Faktisch-Gewordenen anzugleichen bzw. etwas ‚kosmomorphes' zu schaffen, also ein neues Teil von einem im Grunde schon konstituierten und geläufigen Kosmos, der nicht nur in seiner Potenzialität sondern auch in seiner Aktualität unbegrenzt ist. Der antike Mensch soll die endlichen, irgendwie schon vorhandenen Eigentlichkeitsvorbilder erkennen und sich aneignen, während der neuzeitlich-moderne Mensch, wie er selbst meint, alleine die Wege finden solle, um sie nach einem selbst gemachten Vorbild zu schaffen, wobei die Anzahl der Möglichkeiten Eigentlichkeit (was ist analog des ideell-vorbildlichen in der vorhergehenden metaphysischen Konstellation) auszubilden bzw. zu erreichen auch unbestimmt hoch sein kann.

In der Neuzeit also wird die Quelle des ‚Wesentlichen' nicht das, was unveränderbar ist – wie in der platonischen Lehre, sondern der Mensch. Das ‚Wesentliche', im Sin-

---

[5] Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M 1996, S. 169.

ne etwas Entscheidendes innerhalb eines Sachverhalts darzustellen, ist jetzt aber nicht etwa eine wesenhaft-substantielle, gleich bleibende Form, sondern das Neue. Da zeigt sich noch ein wichtiges Moment: die Ideen – das Eine auch – haben keine unbedingte Macht über das Vergängliche; die Idee als solche, insofern in der Neuzeit ihre ontologische Sonderstellung überhaupt noch ernst genommen wurde, kann nur die *Richtung geben*, die Unbeständigkeit des Veränderbaren einzugrenzen. Auf anderer Seite erscheint der neuzeitliche Mensch als derjenige, der imstande ist, die Bedeutung desjenigen, das ihn tatsächlich umgibt, beinahe vollständig zu verändern oder der nach seinem Belieben darüber zu verfügen. Wenn die zwei Konzepte verglichen werden, könnte es sich herausstellen, dass die Macht des endlichen Menschen im Laufe der Geschichte größer als die Macht der unveränderbaren, paradigmatischen Ideen *geworden* ist. Es war aber nicht immer so, sondern dieser neue Zustand ist als Ergebnis der geschichtlichen Prozesse entstanden. Als ein solcher wird der Mensch zur Quelle, zum Ort der Macht, aber auch zum Inbegriff der (neuartigen) Vernünftigkeit. Deswegen erscheint er zum ersten Mal in der Geschichte als die erstklassige *kosmische Kraft*.

Nach der Konstatierung der geschichtlich-epochalen Begrenztheit des platonischen Gedankengutes dürfte man nicht dabei stehen bleiben, weil sich noch einige Fragen aufdrängen, jedoch auf einem etwas ‚verschobenen' Felde. Es steht nämlich zweifellos fest, dass der geschichtliche Platon nicht viel Sinn für die Wichtigkeit des Veränderlichen hatte, somit auch nicht für die Einzigartigkeit des Geschichtlichen. Jedoch führt die Hauptlinie seiner Philosophie über die Frage danach, auf welche Weise das Wesentlich-Ideelle im Veränderlichen anwesend sein müsste, wie die Wesenheit die Gewähr für die Beständigkeit der Nichtwesentlichen sein kann, weswegen diese sein Grund – nicht als des Unbeständigen, sondern sozusagen als des ‚Irgendwie-Seienden' – in jenem findet. Wenn es sich so auf dem ontologischen Feld verhält, dann muss das für den antiken Metaphysiker unmittelbar auch Konsequenzen auf dem Gebiet der Epistemologie haben, obwohl streng genommen, die Meinung als solche mit dem Schein und Irrtum behaftet ist, soll sie – da sie dem metaphysischen Schematismus zufolge den epistemologischen Ausdruck des ontisch Unbeständigen darstellt, und da das Unbeständige in der Wesenheit begründet ist – auch selbst auf irgendeine Weise, mindestens *potenziell*, mit der Wahrheit zusammenhängen. Insofern die veränderbar-zerstörbaren Dinge erst dank der Anwesenheit der Wesenheiten in ihnen sind, und insofern sie für uns das Erste sind, insoweit stellt es sich heraus, dass der Standpunkt der Meinung der Ausgangspunkt unseres Durchbrechens zur Wahrheit sein soll, dies jedoch keineswegs deshalb, weil dieser Ausgangspunkt irgendwie schon abgesichert wäre, sondern nur so, indem man durch eine autoreflektierende Destruktion der Einstellung der Meinung jenes Moment des Wesenhaft-Wahren erreicht würde, der in der Meinung irgendwie, wenn die Analogie nicht trügt, dabei sein müsste.

Das ist etwas, was man aus Platon selbst herauslesen kann. Aber hier kann man auch einen Schritt weiter gehen – nicht nur weil vom Standpunkt der Anwendbarkeit des wirkungsgeschichtlichen Prinzips (im Sinne Gadamers) solches Verfahren zumindest fallweise legitim ist, sondern auch weil in einer derart betitelten Untersuchung so etwas wohl zu erwarten ist. Eine solche, bestimmt ganz bedingte *Anerkennung der Meinung* – kann nicht *in abstracto* und ohne weiteres gemacht werden, sondern immer aus einer konkreten, momentanen Situation gebildet, womit *indirekt*, zwar nicht dem platonischen Buchstabe zufolge, der Raum für den Eingang der Geschichtlichen in die Theorie geöffnet

wird.[6] Sich auf der Ebenen der Meinung zu befinden, heißt nämlich aus bestimmter, momentan-kontingenter Situation existieren, d.h. – wie Husserl sagt – ‚situative Wahrheiten' akzeptieren, und zwar so, dass weder diese Situativität noch diese Akzeptanz als solche gewusst werden müssen. Dieses Verkannte ist geschichtlich veränderbar, sodass die bedingte und begrenzte Anerkennung der Meinung gleichzeitig auch die Anerkennung der jeweiligen Tatsächlichkeit bedeutet, die immer und ohne Ausnahme geschichtlich bedingt, veränderbar ist und die schließlich faktisch gelebt wird. Platon also, obwohl er als der Fortsetzer des Parmenideischen Metaphysik tiefes Misstrauen gegenüber der Meinung pflegte, trotzdem war doch derjenige, der den Raum für seine Rehabilitierung geöffnet hat,[7] aber konnte er selbst, aus leicht verständlichen Gründen, nicht so weit gehen, um die Relevanz des Faktisch-Geschichtlichen als solchen für die Wahrheit auszusprechen.

Man sollte jedoch auch nicht bei diesem Halt machen. Gerade vorhin erwähnte Husserl weist auf eine ungewöhnliche, im Grunde platonische Möglichkeit des Umgangs mit dem Geschichtlichen. Die Anerkennung der Geschichtlichkeit kann etwa als Geltenlassen der Tatsache begriffen werden, dass in den Sedimenten des geschichtlich Veränderbaren und Unbeständigen das Körnchen der wesentlichen Wahrheit liegen, zu denen man durch das Abtragen der um sie herum gelagerten ephemeren Schichten kommen sollte. Genauso wie das Vergänglich-Zerstörbare durch das Wesenhafte durchgezogen und umgewandelt werden muss – um überhaupt werden, aber auch durchscheinen (aus der Wahrheitsumsicht) zu können, so muss auf epochaler Ebene das Ewig-Wahrheitliche eine Zeit und ein Volk für sich finden, um erscheinen bzw. um sich in der Geschichte ‚verkünden' zu können.[8]

Aber die Frage über das Verhältnis der ewigen Wahrheit und ihrer vergänglichen und unbeständigen zeitlichen Erscheinungen kann auch auf eine andere, dem Wesen nach gerade platonische Weise variiert werden – obwohl bei dem antiken Denker entsprechende Anzeigen nicht direkt vorzufinden sind. Vor allem spürt man überall, sowohl in der lebensweltlich-existenziellen Stimmung als auch in den Strömungen der diese Umwelt irgendwie abbildenden zeitgenössischen Philosophie Ankündigungen der Rückkehr von etwas an sich Bestehendem, von uns Unabhängigem, was vermutlich als eine (zwar unerwünschte) Folge des einige Jahrhunderte durchgeführten Projekts der

---

[6] Wir versuchen *hier* dieses Problem, ohne Beachtung des Moment des Einbruchs des Geschichtlichen in die Welt zu rekonstruieren, der aber seit der Neuzeit nicht zu ignorieren ist und der vor allem dafür verantwortlich ist, dass das Geschichtliche als solches in der neuzeitlichen Humanistik eingebürgert ist. Es ist aber klar, dass Platon selbst, weil er keine radikale Geschichtlichkeit in der damaligen Welt erfahren konnte, systematisch versäumen musste, das Geschichtliche als solche wahrzunehmen und ihm eine Stelle im eigenen Denken zuzuweisen.

[7] Darüber mehr im Buch des Authores: *Ideje i načela. Istraživanje Platonove ontologije* [*Ideen und Prinzipien. Eine Untersuchung der Platonischen Ontologie* – Serbisch], Sremski Karlovci-Novi Sad 2005, Kapitel 1.3.

[8] So auch Gerhard Krüger: „Wer das Ansichsein in seiner unvergleichlich höchsten Gestalt als autoritativ beherrschendes Selbstsein eingesehen hat, der kann im Lichte dieser fundamentalen Erkenntnis, die Plato als *Erleuchtung* bezeichnet hat, das Ansichsein in allen endlichen Abwandlungen wiedererkennen..." („Ansichsein und Geschichte", in: *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg/München 1958, S. 127-148, hier S. 148)

Es kann daraus auch eingesehen werden, dass das Erkennen des Ansichsseins im (geschichtlich) Veränderbar-Werdenden erst aufgrund und nach dem Erreichen der letzten Einsicht in ein Weltprinzip möglich ist, was auch als eine (milde) Extension des orthodoxen Platonismus zu fassen wäre, demzufolge – im Einklang mit der Auffassung von der Notwendigkeit des Herabsteigens (καθο□δος) aus dem *Höhlengleichnis* – die echte Erkenntnis über die veränderbare Dinge (hier jedoch nicht mit dem Einbeziehen der Eigentümlichkeit des Geschichtlichen) erst dann erreicht wird, wenn das höchste Prinzip erkannt wird.

souveränen, autonomen, der Wirklichkeit übergeordneten Subjektivität entstanden ist. Die Ohnmacht vor dem Umschließenden, über das wir nicht (mehr) verfügen, stellt auf die Tagesordnung der Philosophie wieder den Versuch, das andere, als dasjenige, was unabhängig von mir dasteht,[9] zu verstehen bzw. es bringt uns auf die Unumgänglichkeit einer Ontologie zurück, die zwar ziemlich verschieden von der vorhergehenden ist.[10]

Wenn das erneute epochale Auftreten des Schicksals[11] die Folge des Scheiterns der Projekte des neuzeitlichen Menschen ist, dann soll das – was auch zu erwarten ist – auch eine spezifische Kehrseite derjenigen einst als wahrhaft empfundener, ontologisch-kosmologischer Normativität darstellen, die der neuzeitliche Mensch ‚vergessen' hat. Dieses nicht von ungefähr herangezogenes, an Heidegger anmutendes ‚Vergessen' lebt von einer ungewöhnlichen, ständig zurückgedrängten und deshalb vom heutigen Menschen überhörten Anwesenheit des Ewig-Normativen in der Zeit.[12] Die Zeit und die Ewigkeit (ähnlich wie das Zeitgenössische und das Allzeitige in der Philosophie) sind nach wie vor, und wie immer, aufeinander verwiesen, wobei in der jetzigen geschichtlichen Stunde ihre ‚Gemeinschaft' als ein stetiges Aneinandervorbeigehen ausgebildet ist. Im Glauben, dass die Dinge an den Ideen partizipieren können, behauptet Platon, die Ewigkeit und die Zeit können zusammentreffen. Angewendet auf die Situation des Einbruchs der eminenten Geschichtlichkeit in die Zeit, heißt dies, dass die Ewigkeit die Zeit nicht nur durch die eigenen, kategorialen ‚Brille' *betrachtet*, sondern dass auch das Ewig-Normgebende ihre Vertreter auch im Zeitlich-Vergänglichen finden können muss, d.h. dass die Norm und die Zeit einander nicht unbedingt müssen. Demgemäß lassen sich auch die Epochen auf die verschiedenen Zeitabschnitte aufteilen, in denen sich die Zeit mit der Ewigkeit berührt – nicht nur ‚an sich' (vom Standpunkt der Ewigkeit gesehen), sondern auch ‚für sich', also für das zeitbewusste Seiende selbst, sowie auf diejenige, in denen das nicht geschieht. In den Fällen, in denen diese Berührung nicht stattfindet, kommt es zum Abbau des Ordnungsmäßigen in der Welt, zur Erschütterung der ontologischen Grundlagen des Menschen und schließlich zur ethischen Anomie. Wenn die Zeit bestreben soll, die Wege zum Einklang mit der Ewigkeit zu finden,[13] dann zeigt sich, dass die Ewigkeit das Eschaton der Zeit ist, weil die Zeit für sich genommen sinnlos ist, da sie überhaupt für das Untergraben des Bestehenden, für die Relativierung, die Zerstörung und das Vergessen steht.

Die *Anwesenheit* (dies soll als platonische *methexis* gelesen werden) der ewigen Wahrheit in einer Zeit und in einem Volk (insofern es überhaupt mit dieser ‚Verkündung' durchsetzt ist, was nicht bloß die Sache eines Einzelnen oder der wenigen innerhalb seiner ist), obwohl es – formal genommen – eins neben den anderen Völkern ist, und obwohl die Zeit der Verkündung dieser Wahrheit eine neben den anderen Zeitaltern

---

[9] Ein Weg, den jedoch beispielsweise ein Heidegger nicht eingeschlagen hat, weil ihm zufolge alles, was ‚ist', innerhalb des Entwurfs meiner ‚Welt' verweilt, die eigentlich die Weise der Verfasstheit des Seins des Daseins ausmache.

[10] Gerhard Krüger, „... so finden sich auch die heutigen Philosophen genötigt, das Seiende zum Thema zu machen, weil sie sehen, daß menschliches Leben oder Existieren eine Auseinandersetzung mit den schicksalhaften, von uns unabhängigen Gegebenheiten ist..." („Ansichsein und Geschichte", S. 131).

[11] Die erste war in der heidnischen Antike.

[12] Deswegen kann diese tatsächliche, zeitgenössische Abwesenheit als eine *Anzeige* der wesentlichen Anwesenheit der Ewigkeit bei der Zeit, genauso wie ihre Getrenntheit, analog, als eine Andeutung ihrer wesentlichen Gemeinschaft zu deuten wäre.

[13] Die ‚Zeit' und die ‚Ewigkeit' sind hier als die Metaphern für die Vergänglichkeit der Unwahrheit und die Unvergänglichkeit der Wahrheit genommen.

ist, verschafft dieser Zeit und diesem Volk denjenigen Wert, den die anderen nicht haben. Dies ist direkt analog dem Unterschied zwischen den verschiedensten, falschen Meinungen und demjenigen ‚Für-wahr-halten' (das, nur formal genommen, ebenso eine ‚Meinung' ist), dem es gelingt, die Unbegründetheit des Meinungshaften als solchen (aber auch der eigenen anfänglichen, zu überwindenden ‚Meinungshaftigkeit') einzusehen, wodurch sie ihren selbstdestruierenden und gleizeitig selbstproduzierenden Gang zur Wahrheit anhebt. So wie nicht jede Meinung die gleiche ist, genauer: So wie jenes Wie des jeweiligen Für-wahr-Haltens eigener Meinung nicht immer von gleicher Wahrheitlichkeit ist, so ist dies auch nicht der Fall, wenn es um die ansonsten veränderbar-trügerischen Prozesse innerhalb der Welt- bzw. Geistesgeschichte geht. D.h. es bestehen die Zeiten, die ‚wahrheitsempfänglicher' als die anderen sind.

Dies ist aber keine unsere rekonstruktive Analogie. Ungefähr so etwas, zwar ohne dieses ‚platonische' Kontext unterstrichen zu haben, behauptet auch Husserl, der meint, dass das Ewig-Ideelle des Menschen als solchen in der geschichtlichen Gestalt des alten Griechenlands zur Erscheinung gekommen ist, sowie im entsprechenden geschichtlich-anthropologischen Typ, das der Form der Erscheinung nach *partikulär*, seinem Inhalt nach aber *universal* ist.[14] Damit also das Ewig-Wahre in der Zeit erscheine, muss es die Wege herausfinden, in die Gemeinschaft mit demjenigen, das, allgemein betrachtet, auf der Seite des Geschichtlich-Kontingenten liegt, aufzutreten. Inwieweit aber die Bildung dieser Gemeinschaft gelingt, insofern verliert das Letztere die Eigenschaft der bloßen geschichtlichen Kontingenz und wird zu etwas, was – wenn wir gut überlegen – nach einem Oxymoron klingt: Das *geschichtliche Vorbild*, was übrigens das Wesen des europäischen Humanismus ausmacht. Durch die Bildung der Gemeinschaft des Ewigen und des Zeitlichen bzw. des ‚Wesentlichen' und des ‚Trügerischen', behauptet die Norm ihre Anwesenheit in der Geschichte, sodass man daraufhin nach dem Vorbild nicht nur durch eine abstrakte, kontemplative ‚Ideation' suchen muss, sondern auch durch die empirische Erkundigung bei der geschichtlichen Tradition selbst, bei demjenigen also, was vorbildhaft bzw. auf eine dem Menschen zugängliche Weise ‚ewig' ist.[15]

---

[14] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana* VI, 2. Auflage, Haag 1962, S. 13: „Deren Lebendigkeit ⟨d.h. der ‚wirklichen Philosophien'⟩ aber besteht darin, daß sie um ihren echten und wahren Sinn ringen und damit um *den Sinn eines echten Menschentums. Die latente Vernunft* zum Selbstverständnis ihrer Möglichkeiten zu bringen und damit einsichtig zu machen die Möglichkeit einer Metaphysik als einer wahren Möglichkeit – das ist der einzige Weg, um eine Metaphysik bzw. universale Philosophie in den arbeitsvollen Gang der Verwirklichung zu bringen. Damit allein entscheidet sich, ob das *dem europäischen Menschentum mit der Geburt der griechischen Philosophie eingeborene Telos*, ein Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu wollen [...] ein bloßer historisch-faktischer Wahn ist, ein zufälliger Erwerb einer zufälligen Menschheit [...], oder ob nicht vielmehr *im griechischen Menschentum erstmalig zum Durchbruch gekommen ist, was als E n t e l e c h i e im Menschentum als solchen wesensmäßig beschlossen ist*." (Kursiv – Tsch. K.)

[15] Die Frage darüber, wie die wahrhafte Tradition in der Geschichte konstituiert werden kann, wie das Wesentlich-Ewige im etwas, was seiner Form nach das Zeitlich-Vergängliche ist, anwesend sein kann, ist mit diesem schematischen Entwerfen bei weitem nicht gelöst. Dessen ist bewusst auch einer von wenigen Philosophen des 20. Jahrhunderts, der den Ausweg aus der Notlage des modernen und zeitgenössischen Denkens auf der Linie eines orthodoxen Platonismus sucht: „Erst wenn wir das Wirkliche *einsehen*, hört das Geschichtsproblem auf, ein hoffnungsloses, unlösbares Problem zu sein: wir können das geschichtliche Geschehen an dem bleibenden Kosmos messen."; „Denn auch wenn wir von der bleibenden Wirklichkeit ausgehen, innerhalb deren die Geschichte geschieht, bleibt es rätselhaft, daß sich uns diese Wirklichkeit in der Geschichte mehr oder weniger verbirgt und daß wir es immer nötig haben, uns an die wahre Urgestalt der Dinge so mühsam zu erinnern." (Gerhard Krüger, „Die Geschichte im Denken der Gegenwart", in: ebd., S. 97-126, hier: S. 125)

Damit ist nicht nur ein einprägsames Beispiel der eventuellen Maßgeblichkeit der platonischen Grundfigur in der zeitgenössischen Philosophie gezeigt worden, sondern es wurde auch offen gelegt, auf welche Weise die Paradigmen – gewiss in einem bestimmten Masse umkontextualisiert – auch brauchbar (und zwar auf einer Metaebene) sein können – in der Gestalt eines, um uns bei der Benennung Freiheit zu geben: *wirkungsgeschichtlichen Metaplatonismus*.

3. Die Brennpunkte des platonischen Paradigmas im geschichtlichen Kontext

Im Folgenden werden wir nicht von der Absicht geleitet – gesetzt, dass dies sogar möglich wäre – zu versuchen, alle für die Zeit danach versprechenden ‚Hauptstellen' aus dem Werke Platons heranzuziehen. Wir werden uns eher auf die Erörterung zweier Momente beschränken: Auf die Frage über den Charakter der Vernünftigkeit und die Frage über die ‚Existenz' und den Status der Transzendenz. Beide Motive stellen zwei miteinander verbundenen Schlüsselfragen nicht nur der philosophischen sondern auch beinahe der gesamten europäischen geistigen Tradition und damit gleichzeitig auch die Streitpunkte der sog. ‚klassischen Metaphysik' und ihrer neuzeitlichen Kritiker dar.

Die erste Frage wird auf die Kontroverse um die Natur der Vernunft zurückgeführt, d.h. auf die Frage, ob die Vernunft nur den ‚subjektiven' Charakter hat – wie ein beträchtlicher Teil der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere die Vertreter der verschiedenen Richtungen der ‚Metaphysik der Subjektivität', meint – oder ob sie (auch) den real-objektiven Charakter hat. Wir werden dieses Problem hauptsächlich unter dem Einbeziehen der platonischen Konzeption darlegen. Platon zufolge erfasst die (subjektive) Vernunft die reinen eidetischen Wesenheiten auf den sinnlich wahrnehmbaren, veränderbaren Dingen, wobei diese eigentlich den Ideen und den Dingen ‚gemeinsam' sind. Das bedeutet, dass auf irgendeine Weise das Eidos ‚in' dem Ding selbst wirksam sein muss (was mit der Metapher der sog. ‚Anwesenheit' angesprochen ist), aber dies wiederum nicht im Sinne des mittelalterlichen *ens in rem*. Das eidetische Wesen ist das Sinnbild der (realen) Vernunft, sodass es sich herausstellt, dass Platon die zweifache ‚Überbrückung' macht. Erstens, die Vernunft ist gemeinsam dem Real-Dinglichen und dem Ideell-Wesentlichen, was bedeutet, dass damit letztendlich die *(Quasi)Realität des Ideellen* (weil wesentlich-potenziell und nicht tatsächlich-aktuell ist) behauptet wird. Zweitens, es wird festgestellt, dass die ‚subjektive' und ‚objektive' Vernunft – wieder in ihrem wesentlichen Begriff, d.h. ‚an sich', jedoch nicht immer (oder benevolent gesagt: sehr selten) auch schon tatsächlich, also: ‚für sich' – ein und dasselbe sind. Das, dass der wesentliche Inhalt der Dinge *eigentlich* die Idee ist, sowie dass die wahrhafte Bestimmung der subjektiv-reflektierenden Vernunft *eigentlich* die an sich existierende Vernunft (aber nicht auf die Weise der dinglichen Realität) ist, d.h. dass die Idee die ‚Wahrheit'[16] der Dinge und die objektive Vernunft die ‚Wahrheit' der subjektiven Vernunft ist, muss auch so begriffen werden, dass die Idee die ontologische *Norm* der Dinge und die objektive Vernunft die epistemologische *Norm* der subjektiven Vernunft ist.[17]

---

[16] Die ‚Wahrheit' wird hier im Hegelschen Sinne verwendet, also mehr als die Bestimmung, in der ein herangezogenes Gebilde seine definite Bestimmung/Erfüllung findet – insofern so, solcher wie sie in dem Augenblick ist, auf die letztere hin aufgehoben ist.

[17] Beinahe völlig übereinstimmend mit dieser Platonischen Position hat Ortega Y Gaset in den Dreißiger Jahren für die Erneuerung der Philosophie plädiert, und dies im Sinne der Aufhebung (beinahe im Hegelschen Sinne) der Opposition des Idealismus und Realismus durch das Aufzeigen ihrer partiellen Begründetheit sowie ihrer dementsprechenden (gegenseitigen) ‚Rettung': „Die Welt kann nur in meinen Geist

Natürlich kann dieses ‚Epistemologische' nicht ohne weiteres so begriffen werden, weil die wahrhafte Vernunft, da sie – unabhängig von dem subjektiv-reflektierenden Denken – in einer idealen ‚Überwirklichkeit' einverleibt ist, vor allem als die Quelle der *ontologischen Wahrheit* bestimmt ist. Die Deckung der subjektiven und objektiven Vernunft wird dadurch erreicht, indem sie, obwohl zunächst sowohl an sich als auch ontisch und formal voneinander getrennt, eigentlich nicht zwei unverbundene und unabhängige Größen sind, sondern die subjektive Vernunft ist in ihrem Begriff auf das Objektiv-Wesentliche hin gerichtet bzw. das Letztere ist ihm als das Vorbild vorgegeben, an das sie sich angleichen soll. Platon – um es für jetzt, vorläufig zu formulieren – setzt nicht irgendwas Drittes voraus, was das Materielle und das Intelligible zu vereinen hat (obwohl es in der Platonismusgeschichte immer wieder die Meinungen auftauchte, dass letztendlich die Idee des Guten der Gott selbst sei, sodass er die Einheit der Vernunft und des Seins verbürge), weil diese Macht, meint er, die Vernunft selbst hat. Deshalb erscheint die Vernunft in zweifacher Funktion – sowohl mit der Bezeichnung von etwas szs. ‚Partikulären' (insofern es als das Gegenüber eines ‚reinen', bestimmungsleeren Seienden vorgestellt wird), als auch als das Allvereinheitlichende, das imstande ist, alle Besonderheiten zu versammeln (damit auch eigene ‚Besonderheit' überwindend) um schließlich jedes Gegenüber in der vollzogenen Vernunftseinheit abzuschaffen.

Die ‚reale', eigentlich – insofern die Ideen als solche sich nicht restlos in den Dingen aufhalten – überreale Verkörperung der Vernünftigkeit sind Ideen, die auch den Charakter *der wesentlich Seienden* haben. Nicht nur, dass Platon damit die Idee und das Wesen miteinander ‚verschmelzen' gelassen hat, sondern zieht er eigentlich das Letztere aus der Dimension der tatsächlichen Realität heraus – und dabei lässt er ihr nur zu, wie er

---

eingehen, wenn die Struktur meines Geistes zu einem Teil mit der Weltstruktur zusammenfällt, wenn mein Denken sich auf irgendeine Art mit dem Sein verhält. So daß die alte scholastische Erfahrung einen neuen und um vieles gewichtigeren Sinn erhält. Es handelt sich hier nicht nur um die Bedeutung, die sie bisher gehabt hat und die als Beobachtung fast leichtfertig klingt – nämlich, daß sich der erkennende Verstand der Sache angleicht, das heißt, sie kopiert –, sondern es handelt sich vielmehr um die tiefe Voraussetzung, ohne die selbst dies nicht geschehen könnte. In Wahrheit kann nämlich mein Denken die Wirklichkeit nicht kopieren, sie nicht in sich aufnehmen, wenn nicht diese ihrerseits sich meinem Denken angleicht. Damit ist gesagt – und ich glaube, auch diese Formulierung ist neu, daß die *adaequatio* zwischen beiden Termini wechselseitig sein muß; mein Denken muß mit der Sache übereinstimmen; dies aber ist unmöglich, wenn nicht auch die Sache an sich mit der Struktur meines Denkens übereinstimmt."; „Es besteht für uns die Notwendigkeit, den Ausgangspunkt der Philosophie zu korrigieren. Das grundlegende Datum des Universums lautet nicht einfach: das Denken existiert oder ich, als Denkender, existiere; sobald ich sage: das Denken existiert, so existieren *ipso facto*: ich, der ich denke, und die Welt, in der ich denke – und zwar das eine zusammen mit dem anderen, ohne die Möglichkeit einer Trennung. Aber weder bin ich ein substantielles Sein, noch ist die Welt eines – vielmehr stehen wir beide in aktiver Korrelation: ich bin derjenige, der die Welt sieht, und die Welt ist das von mir Gesehene. Ich bin für die Welt, und die Welt ist für mich. Gäbe es keine Dinge zum Sehen, Denken, Vorstellen, so würde ich auch nicht sehen, denken und vorstellen – das heißt: ich wäre nicht." (In: *Gesammelte Werke*, Bd. V., Stuttgart 1978. S. 374; 470)

Aber auch dann könnte die Selbstreflexion eines (solchen) Denkens für das Verstehen der Wirklichkeit nicht ausreichen – ungeachtet dessen, dass sie beide sich im Grunde derselben Gesetzmässigkeiten unterordnen würden – weil ihr Identität dynamisch und nicht schon im voraus gegeben und abgesichert wäre (wie dies die hypertrophierte, auf dem Romantismus begründete Philosophie der Subjektivität dachte, weswegen sie sich in dieser Hinsicht ironischerweise nicht entschieden von der aufklärerischen, imperialistischen Subjektivität nicht abgegrenzt hat). Deshalb sind das Suchen nach dem Wesentlichen in der äußeren Wirklichkeit und das Suchen nach dem Intelligiblen auf dem Weg der Autoreflexion weder zwei alternative Wege in der Philosophie, noch wäre aber der letztere etwa als wirkungsvoller und als einen Ersatz für den ersteren zu bezeichen, sondern Philosophie muss beide diese Wege immer gehen – in der Hoffnung, sie an einem Ort ‚zusammentreffen' zu lassen.

enigmatisch sagt, in ihr als *anwesend* zu sein. Das wesentlich Seiende ist dasjenige, aus dem das Wesen nicht (etwa mittels der Beobachtung, der Erkenntnis, der Deutung), wie man das fast umgangssprachlich sagt, *herausgefunden* werden muss. In diesem Kontext ist das ‚Wesen' als ein interpretatives Destillat unserer Anstrengungen ein Ding zu verstehen begriffen und nicht als das, was die Grundlage eines Dinglich-Realen ist, ohne die dieses nicht dasjenige wäre, das es ist.[18] Bei diesem eidetisch-ontologischen Wesenhaften ist sein (epistemologisches) ‚Wesen' immer schon ‚herausgefunden' und zwar als mit ihm identisch, sodass die ontologische und die epistemologische Hinsicht des wesenhaften Eidos sich eigentlich nur *formal* unterscheiden, nicht aber auch ‚wesentlich' (gesetzt, zwar hypothetisch, dass ein formaler Unterschied, als gehaltsindifferenter, belanglos sein könnte), woraus auch die (inhaltlich-wesentliche) Identität der objektiven und subjektiven Vernunft hervorgeht. Diese Identität vermeint nicht die real-faktische sondern potenzielle Identität beider, derer ausdrückliche, vollziehende Erweisung die dauerhafte Aufgabe des subjektiven, menschlichen Denkens darstellt.[19] Auf gleiche Weise decken sich in der ontologischen Hinsicht bei einem wesenhaft Seienden das Existieren (*existentia*) und das Wesen (*essentia*). Bei einem solchen Seienden gibt es keine Unbeständigkeit, weil es (der subjektiven Vernunft) ihre (unkörperliche) Gestalt klar durchscheinen lässt.

Wenn die Vernünftigkeit als eine Art der intelligiblen Ursubstanz vorgestellt wird, die sowohl dem Wesen des Seienden als auch dem auf diese Seienden eingerichteten Denken vorausgeht, dann ist ihr möglich, sowohl die Gestalt eines existenzfähigen, als auch eines denkfähigen Gebildes anzunehmen. Dass die ‚ontologische Vernünftigkeit' und die ‚gnoseologische Vernünftigkeit' eine gemeinsame Wurzel (d.h. die Quelle der ‚Vernunft an sich' bzw. das Urprinzip) haben, macht die Verbindung des Seins und des Denkens möglich, d.h. ermöglicht dem Denken, die Wahrheit des Wesens zu entdecken, so wie es das Wesentliche dem Denken durchsichtig macht. Aus dieser Konstruktion wird klar, dass die Vernünftigkeit/Intelligibilität nicht nur dem Sein/Wesen sondern

[18] Auch die Tatsache selbst, dass sich im Laufe der Philosophiegeschichte (betrachtet auch als die Wirkungsgeschichte der alten ontologischen Begriffe) das *Wesen* von diesem Ontologischen zur ausgesprochen epistemologischen Bedeutung umgewendet hat, spricht viel schon für sich selbst.

[19] Demnach stellt also die objektive Vernunft die ewige ‚Wahrheit' der subjektiven Vernunft dar, die diese immer wieder zu erreichen versuchen soll. Der Unterschied der zweier Existenzform der Vernunft, d.h. der Unterschied zwischen dem ‚Subjektiven' und dem ‚Objektiven' ist, essentialistisch gesehen, mit Rücksicht auf ihr ewiges Wesen – kontingent. In der Geschichte der Metaphysik erfährt diese These ihre glänzendste Formulierung bei Hegel, nach dem auch Dilthey die Identität der objektiven und subjektiven Vernunft behauptete, aber nicht als diejenige, die durch das ewige Absolute garantiert würde, sondern jeweils durch das zeitliche und veränderbare Leben, weswegen auch die Möglichkeit des Ereichens der Durchsichtigkeit im Hinblick auf die Tradition bzw. das Aufzeigen der Identität des denkend-subjektiven und des gedacht-objektiven Geistes im Prinzip begrenzt ist. Schließlich kommt Simmel zu der Überzeugung, dass die wesentliche, apriorische Identität zweier Manifestationen des Geistes nicht ausreicht, damit sie sich auch in der Realität erweisen und geschweige denn aufrechterhalten könnte, sondern der schöpferische Geist (und das heißt das Leben, der Mensch überhaupt) muss sich immer wieder durch seine Schöpfungen *enttäuschen*. Es ist dem so, weil der Unterschied selbst in der Weise der Existenz des Lebens und seines Erzeugnisses (das die Existenzweise eines Dinglichen hat) notwendigerweise einen unüberwindbaren, ‚tragischen' Abgrund verursache. Durch den Gang der neuzeitlichen Philosophie- und Weltgeschichte – wenn ihr Verlauf überhaupt einen ‚Beweis' oder, wie Hegel sagt, einen ‚Prozess' (wie von einem Gericht) darstellen kann – hat sich herausgestellt, dass sich die Hegelsche ‚wesentliche Identität', von der sowohl er als auch neuzeitlich Metaphysik ausgegangen ist, an der Sache selbst, also aposteriorisch (und dies nicht nur in einer empirischen, sodnern auch in einer geschichtlich-epochalen Erfahrung), als eine *Nicht-Identität* gezeigt hat bzw. dass die wesentliche, apriorische ‚Identität' eigentlich eine wesentliche (klar in einem anderen Sinne), aposteriorische Nicht-Identität ist.

auch dem Denken prinzipiell vorausgeht; d.h. die (objektive) *Vernunft ist kein nachträgliches Produkt des Denkens, sondern eigentlich seine Quelle*.

Im klassischen, ontologisch zentrierten Paradigma ging die Verbindung zwischen dem Sein und dem Denken in beide Richtungen, da sie durch etwas, das sich *formal* von den zwei Mitgliedern dieser Opposition unterscheidet, vermittelt war, durch etwas ‚drittes' also, durch das Prinzip, das über allen Seienden (*epekēina tēs ousias*), aber letztendlich auch über jeglichem Denken bzw. demjenigen (den Menschen) Denkbaren hinausläuft. Obwohl jedoch dieses Prinzip – betrachtet aus dem Blickwinkel der Spannung zwischen dem Denken und dem Sein – als überseiend und übervernünftig charakterisiert wird, verbürgt es die Möglichkeit der Überwindung ihrer Entgegensetzung, sodass es am Ende auch eine wirksame Verkörperung ihrer Einheit wird. Insofern ist dieses Urprinzip gleichzeitig die höchste Wesenheit und die höchste Vernunft oder zusammengenommen: das *Vernunftswesen* selbst. Das vereinigt die Intelligibilität mit einer Art der Seiendheit (aber nicht als bloßer Existenz), wobei diese Seiendheit einen überwirklichen und überdinglichen Charakter besitzen muss. Deshalb, als die Vereinigung der eminenten Bestimmung des Seins und des Denkens, erweist sich die (ewige) Über- oder All-Vernunft – für den Augenblick als etwas bloß Denkendes vorgestellt – zumindest *der Form nach*, als subjektive Vernunft, womit die wesentliche Identität der subjektiven und objektiven Vernunft bzw. der subjektiven Vernunft und des Urprinzips (der Über-vernunft) auf den Tag gelegt wird. Dieses Prinzip ist die Grundlage sowohl des angemessenen Denkens als auch der wahrhaften Seienden, aber auch, was aber entscheidend ist, die Gewähr ihrer jeweiligen, dynamischen, immer wieder zu vollziehenden Übereinstimmung. Doch, – und auch da womöglich liegt der Unterschied zwischen dem platonischen und dem, eher optimistischen Hegelschen Verständnis – trägt diese wesentliche Identität wie gesagt die Dimension der Potenzialität, weswegen auch das denkende Seiende immer vor der Aufgabe gestellt ist, sie zu verwirklichen, die er aber nur in einem begrenzten Masse leisten kann, weil sein Denken nichtgöttlich, unvollkommen, endlich ist, sodass diese wesentliche Identität in jedem seinen möglichen realen Vollzug jeweils unvollkommen bzw. asymmetrisch bleibt.

In der Neuzeit jedoch ‚geht' die Verbindung zwischen dem Wesen und dem Denken nur in eine Richtung: Vom Denken zum Wesen und dies unter restlosem Vorziehen des Ersteren. Dazu noch ist diese Verbindung nicht durch etwas Drittes (‚Transzendentes') vermittelt, also durch etwas Eigenständiges, dass das Prinzip sowohl des Denkens als auch des Wesens wäre, das ihnen – sowohl vereinzelt als auch in ihrer Entgegensetztheit genommen – wesentlich vorausgehen würde. Gleich wie in der antiken Metaphysik, wird hier die Intelligibilität als das Maß des Sinnvollen und somit auch der Verständlichkeit genommen, wobei sie jetzt aber aus dem Sein zu vertreiben ist, da sie ausschließlich dem Denken zugeschrieben wird, jedoch nicht als sein ‚reales Attribut', sondern als eine ultimative, wünschenswerte Möglichkeit. Als ‚vernünftig' wird hauptsächlich das durch das Denken Herausgestellte betrachtet, möge dieses unmittelbar gewiss sein oder eher irgendwelche für nötig gehaltene, methodologische Kriterien befriedigen. Wenn aber das Denken das vernünftige Substrat (die objektive Vernunft), an das es sich zuvor orientiert hat, ‚vergisst', dann wird streitig, in welchem Maße das Vernünftige wirklich dasjenige ist, zu dem ein Mensch kommen kann. Oder: ob das, was der Mensch erdenkt, wirklich vernünftig ist oder vielmehr eine, kontingente, historisch veränderbare Meinung darstellt. Eine solche, neuzeitlich gedachte Vernünftigkeit ist also auf eine entscheidende Weise *autoreferent*, *selbsterzeugend*, d.h., im Sinne des Denkens

aus dem Prinzip, *unbegründbar* – falls sie nicht, ähnlich wie von der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität heftig kritisierte klassische, ontologische Metaphysik, so etwas schon voraussetzt.[20] In der Tat muss dieses Voraussetzen dessen, was entscheidend für die in den neuzeitlichen Systemen angebotenen Konzeptionen der Vernünftigkeit und der Wirklichkeit ist, als die selbstbegründungsunfähige Grundlage angenommen sein – ginge es, um nur zwei Beispiele anzuführen, von dem Cartesianischen Gott oder die Kantschen Kategorien des reinen Verstandes.[21]

Das radikale Denken (das Denken aus den Prinzipien), umgeformt auf die neuzeitliche Weise, die weder von keiner apriorischen Annehmbarkeit ausgehen, noch aber vor irgendeinem Geheimnis stehen bleiben will, wie uns die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie lehrt, stellt überzogene Anforderungen und gibt die Versprechungen, die es nicht halten kann. Das kehrt zurück zu ihm in der Gestalt von demjenigen, das sich im Sinne ihrer radikalen Anforderungen nicht rechtfertigen lässt. Der Weg zur Lösungssuche führte dann über die Aufgabe der radikalen Ansprüche, aber nicht über das Verwerfen des autonomen Denkens, das den höchstmöglichen Grad der Begründung und der Augenscheinlichkeit sucht. Doch für einen Husserl, der letzten Denker, wie gelegentlich angeführt wird, der das radikale Unternehmen der Rettung der europäischen wissenschaftlich-theoretischen Rationalität auf sich genommen hat, bedeutet das radikale Denken nicht das Sichhalten an dem ‚Verbot' der theoretischen Hochschätzung für den Topos der Transzendenz, sondern vermeint das Beleuchten der jeweils schon gemachten vortheoretischen Voraussetzungen, ohne die es kein wissenschaftliches Denken gibt. Das autonome, theoretische Denken hat also immer schon – auch vor seinem ‚wirklichen' (was in der Geschichte des theoretischen Denkens oft hieß: methodologisch konstruierten und nicht zuletzt einigermaßen fingierten) Beginn –‚angefangen', gleich wie es auch selbst, wenn am Ende ihrer methodologisch gesicherten Strecke angekommen, auch ‚über sich selbst' hinausweist – gerade zum Bereich eines *epekēina tēs ousias*. Die Frage ist nur, ob das philosophische Denken kann und will, dies grundsätzlich anzuerkennen, sich anzueignen und es irgendwie im Voraus in ihren künftigen Versuchen zu einbeziehen – so wie das der späte Husserl vorschlägt – oder will es dagegen mit seiner ungerechtfertigten Radikalität und den dadurch gebrachten Misserfolgen eine Krisis verursachen, die, um uns hier seiner Meinung anzuschließen, in der Geschichte des wissenschaftlichen Denkens, ohne genuine Rechtfertigung, als der Zusammenbruch

---

[20] „Es ist damit konkret gesagt, inwiefern der Weg des modernen, autonomen, nur an sich selbst gebundenen Denkens falsch ist. Es ist damit gesagt, daß die Dinge nicht so sind, wie wir sie souverän ansehen und beurteilen, sondern so, wie sie an sich selbst sind. Alles eigenmächtige Interpretieren der Welt von diesem oder jenem Standpunkt aus muß endlich wieder der an das Seiende gebundenen, von ihm maßgeblich bestimmten, hingebenden Betrachtung weichen, und es ist abzusehen, daß sich auch und gerade der höchste ‚Gesichtspunkt' für diese Betrachtung nicht aus unserem Denken, Entwerfen, Entscheiden, aber auch nicht aus unserem Glauben als dem unsrigen ergeben kann… sondern eine höchste, bleibende, unbedingt maßgebende Wirklichkeit, die uns innerlich bindend – ‚religiös' – entgegentritt." (Gerhard Krüger, „Die Geschichte im Denken der Gegenwart", S. 124)

[21] Es ist natürlich klar, dass kein philosophisches System oder keine allumfassende Konzeption ohne das *unaugewiesene Annehmen* einiger seiner theoretischen Stützen auskommt, wie dies etwa beispielhaft bei Leibniz und Hegel der Fall ist. Aber dasjenige, was sie beide in diesem Sinne von den oben erwähnten Denkern unterscheidet, ist, dass sie ein allgemeines, intelligibles Absolutes voraussetzen, das antezedent zur Distinktion des Seins und des Denkens steht, weil es die Vereinheitlichung des reinen Seins (Wesenheit) und der Intelligibilität darstellt, dem ferner ungeeignet ist, über irgendetwas bloß nachzudenken und sich nach etwas zu sehnen, sondern das die Verkörperung der wesentlichen, allumfassenden und vollkommenen Denkbarkeit selbst darstellt.

der theoretischen Rationalität als solcher erkannt wird und nicht nur als Scheitern nur einer, geschichtlich verwirklichten, von allen seinen möglichen Ausformungen.

In der Neuzeit wird das Primat des Denkens vor dem Sein eingeführt, sodass allein das (menschliche) Denken (und nicht etwa eine urexistente, vollkommene Intelligibilität) als die Wissensquelle auftreten kann. Dabei, im Unterschied zur historistischen Wende in der Philosophie, zu der erst bei Dilthey kommt, wird hier nicht eine wesentliche Begrenztheit dieses Denkens vorausgesetzt, weil sein Träger der (endliche) Mensch ist, sondern wird hier – irgendwie im Sinne der neuzeitlichen weit gehenden Übertragung der ‚Eigenschaften' und der ‚Befugnisse' der Transzendenz in die Sphäre der Immanenz – dem endlichen Denken die Macht zugeschrieben, die der Stärke und dem Umfang des vorhin regierenden, auf die Transzendenz eingerichteten Denkens konkurrieren kann – egal ob zugestandenermaßen oder nicht.[22] Das Grundsätzliche schlechthin wird immer mehr nicht als das Prinzip der Wirklichkeit aufgefasst, sondern überhaupt als das Prinzip des Denkens, insofern dieses sie als solche nicht nur richtig durchdenken, sondern bestimmen und begründen soll. Als ‚vernünftig' werden nur die Erzeugnisse des Denkens angesehen und nicht etwas, was, szs. ‚an sich' vernunftbegabt ist. Außerdem erscheint gerade eine dergestalt humanistisch ausgestaltete Vernunft, die sowohl die Regel der theoretischen Annehmbarkeit erzeugt als auch die Hypothesen darüber erbringt, als dasjenige, das die gesamte Vernünftigkeit *verifiziert*. Dasjenige Denken also, das im Sinne der Kontroverse zwischen der subjektiven und der objektiven Vernunft als ‚subjektives' genannt werden kann, tritt jetzt in einer zweifachen Rolle auf: sowohl der Quelle als auch des Maßes des Vernünftigen.

Um ehrlich zu sein, müssen wir sagen, dass auch in der ontologischen Konzeption der Vernünftigkeit, vereinfacht gesprochen, die ‚objektive' Vernunft die Angemessenheit sowohl des einen als auch der anderen Seite des Vernunftszuammenhanges letztendlich garantierte. Dennoch wurde die *Erkennung* der Vernünftigkeit der objektiven Vernunft vermittels der subjektiven Reflexion vollzogen, also nicht von der die Vernünftigkeit selbst erzeugenden Instanz – wie es unter der Vormachtstellung der ‚subjektiven Vernunft' der Fall ist. So befinden sich in der neuen, neuzeitlichen Konstellation der Vernunft sowohl die konstitutive Instanz als auch die ‚Kontrollinstanz' auf derselben Seite. In einem so strukturierten Verständnis der Vernunft erblickt man den Mangel einer, so zu sagen, unabhängigen ‚Kontrollinstanz', der das Denken, wir stellen es noch mal fest, allzu belastet und seine Befunde potenziell für die Verdächtigungen über die Beliebigkeit anfällig macht. Obwohl oben gesagt wurde, dass im klassischen Verständnis der Vernünftigkeit der formale Unterschied zwischen der subjektiven und der objektiven Vernunft *wesentlich* unwichtig ist, so könnte vielleicht – im Kontext der Frage über die Möglichkeit der Bestätigung dieser potenziellen Identität – diese *formale Nichtidentität entscheidend* sein, obwohl natürlich man keine Illusionen darüber pflegen sollte, dass diese Identität irgendwie streng aposteriorisch zu beweisen wäre, wenn man sie schon zuvor irgendwie nicht voraussetzt.

4. Das Denken zwischen Kritik und Vertrauen

Bis jetzt haben wir einigermaßen angedeutet, dass sich die Hauptopposition, die die Dynamik unserer Problematik bestimmt, im Zeichen der Spannung zwischen der Kritik

[22] Nebenbei sei es bemkert ist der Sinn des ‚Glaubens' an die unendliche Macht und den Fortschritt der Wissenschaft die Kehrseite der (Selbst)Vergesenheit der Endlichkeit des menschlichen Denkens.

und dem Vertrauen bewegt, wobei das nicht heißt, dass es im antiken Denken, konkret: bei Platon, keine kritische Einstellung gebe. Es geht nämlich nur darum, dass in der Neuzeit das Gleichgewicht zwischen diesen zwei nötigen, sich untereinander ergänzenden Einstellungen des theoretischen Denkens gestört ist – und dies zugunsten der einseitigen und übertriebenen Übermacht des Kritikgrundsatzes, das, wenn äußerst zugespitzt, in das Verdachtprinzip *umgeformt* wurde.[23] Insofern ist diese Position, wenn zu einem disjunktiven Auftrag (das ‚Entweder-Oder') gebracht, eigentlich unhaltbar und schädlich ist. Jedoch muss man betonen, dass es alles andere als klar ist, auf welche Weise in dem realen Philosophieren im laufenden, geschichtsphilosophischen Kontext das richtige Maß zwischen diesen zwei entgegensetzten, aber doch parallel wirkenden, *regulativen Prinzipien* der theoretischen Haltung gefunden werden könnte. Als ob das Denken, das ohne irgendwelches Vertrauen geblieben und das alles begründen will, am Ende – nach den zahlreichen Abenteuern der Geistesgeschichte – alle möglichen methodologischen Quellen und Reserven, aber auch die Lebenskräfte erschöpft hätte, um letztendlich, eigene Grundlosigkeit bezeugend, eigenen Misserfolg fälschlicherweise als eine ‚Niederlage des Denkens' zu erklären.

Unter dem ‚Vertrauensdenken', um es so zu bezeichnen,[24] nach allen Abenteuern des kritisch-skeptischen Denkens darf nicht etwa ein unkritisches, naives, leichtgläubiges Hinnehmen der halbplausiblen Narration verstanden werden, sondern die Abweisung der Überzeugung davon, dass der letzte Horizont des theoretischen Denkens der Verdacht sei; oder, um dies ins Positive umzukehren: *Die ‚exakte' Unbeweisbarkeit eines theoretischen Bestandes als solche muss nicht unbedingt und ausnahmslos seine Unsinnigkeit nach sich ziehen*.[25] Mit anderen Worten, das philosophische Vertrauensdenken ginge davon aus, dass es manchmal möglich ist, auch diejenigen Übergänge und Argumente zu akzeptieren, für die es die überzeugenden Indizien gibt, obwohl man für sie keine methodologisch einwandfreie, wohl begründete Beweise anführen könnte, d.h. obwohl sie die Angriffe der radikalen Skepsis nicht aushalten könnten. Oder in zugespitzter Ausdrucksweise: Die *Unbeweisbarkeit muss nicht der Unwahrhaftigkeit gleichbedeutend sein*.

---

[23] Die Geschichte kennt natürlicht auch den entgegengesetzten Extrem als die Kritik vor dem Vertrauen zurückwich, was man meistens mit dem mittelalterlichen Philosophieren in Verbindung bringt. Es ist möglich, dass zu dieser Störung des Gleichgewichts innerhalb des grundlegenden philosophischen Ethos' wegen der äußerlichen Einflussnahme der Übermacht des christlichen Glaubens über die philosophische Kultur gekommen ist. Auf anderer Seite, könnte vielleicht auch die Radikalität der Neuzeit, die in ihren representativen Konzeptionen einen beinahe unbegrenzten Verdacht dem Vertrauen vorgezogen hat, durch die Radikalität der Veränderung von einem theozentrischen Paradigma/Bild der Welt zu einem anthropozentrischen, von Innen und im Voraus unbegrenzten Paradigma. Hier hat sich nicht nur der Anfang des Bezugssystems, sein Schwerpunkt, usf. geändert, sondern auch das Normierende, da es veränderbar-unbeständig geworden und deshalb ungeeignet für die Rolle des Normengebenden war. Vielleicht deswegen verspürte der frühneuzeitliche Mensch die Notwendigkeit eigene Wissensentwürfe dem denkbar radikalsten Rigor auszusetzen, um diesen anfänglichen Mängel beheben zu versuchen.

[24] Dazu vergleichen den Text des Verfassers: „Die metaphysische und die neuzeitliche Philosophie im Widerstreit. Ein Beitrag zur vergleichender Analyse ihrer Grundzüge", in: *Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology*, vol. II (2002), Beograd-Nikšić-Trebinje, S. 31-45.

[25] In diesem Sinne sagt der späte Husserl Folgendes: „Den Glauben an die Möglichkeit der Philosophie als Aufgabe, also an die Möglichkeit einer universalen Erkenntnis, k ö n n e n wir nicht fahren lassen", denn „ in der Menschheit nie diese Fähigkeit aufhören, nie überhaupt fehlen kann, mag sie auch aus faktischen Gründen unentfalten bleiben." (a.a.O., S. 15, 363)

Und Krüger seinerseits sagt folgendes: „Allerdings muß das Seiende, so wie es an sich ist, gesehen werden; man kann es nicht beweisen, sondern nur die Einsicht mittels des echten Zusammenhangs der Begriffe offenhalten." („Ansichsein und Geschichte", S. 148)

Die Einstellung der Skepsis, die das praktische Analogon des Verdachts als des theoretischen Werkzeugs ist, ist die extreme Einstellung, die durch die zweifache Abkoppelung entsteht: Der ‚Mittel' von den Zielen (d.h. der kritischen Haltung von seinem Ziel – der Wahrheit) sowie des theoretischen Logos von dem ihn nach Möglichkeit zu begleitenden praktischen Ethos.[26] Wenn aus dem Denken des Misstrauens, der Skepsis, am Ende der Nihilismus wird, und wenn das Denken des Vertrauens sein Gegenteil darstellt, dann kann man behaupten, dass *der Humanismus keine Alternative weder für den Nihilismus noch für den Glauben ist*, sondern dass das auf sich gestellte Denken sich mit dem Gang seiner Gesichte am Ende für den einen oder für den anderen Weg entscheiden muss – möge sie darum wissen oder nicht.

Mit der Neuzeit kommt es zum Anflug, um es so zu nennen, des ‚Methodologismus' in der Philosophie und in den Geisteswissenschaften überhaupt, insofern in ihnen die Stimmung und die Gewohnheiten, die mit der Zeit bis zum Rang der akademischen Pflicht erhoben werden, befestigt werden, dass allem jenem, was dem strengen Urteil der wissenschaftlich-methodischen Befragung nicht standhalten kann, nicht nur die Begründetheit sondern auch beinahe jede theoretische Relevanz im steigernden Maße abgesprochen wird.

Aber weshalb können in einigen kritischen Situationen die Voraussetzungen des rational-wissenschaftlichen Denkens die methodologische Überprüfung nicht aushalten bzw. den Herausforderungen des Verdachts nicht standhalten können? Ja, die methodologische Haltung im theoretischen Denken, für deren Erscheinung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts gerade die auf die mathematisch-exakten Idee der *Mathesis universalis* orientierte Neuzeit die Voraussetzungen geschaffen hat, zeichnet sich durch die Anerkennung der schrittweise vorgenommenen und gerechtfertigten Übergänge im Schließen/Erkennen, sowie durch die Nichtakzeptanz dessen, was der sinnlich wahrnehmbaren Bestätigung entgeht (wenn auch dies grundsätzlich nicht in Frage gestellt wird) oder das nicht doch eine ‚augenscheinliche', logische, sinnvoll unbestreitbare Wahrheit darstellt.

5. Über die innere Notwendigkeit des ‚metaphysischen' Denkens

Aber weswegen überhaupt ist das ‚metaphysische Denken', um dies so zu sagen, jenem Typ des ‚ungerechtfertigten' Urteilens geneigt? Wenn man sich gerade das Beispiel Platons anschaut, d.h. seine Ideenannahme, dann ist vermuten, dass er zu ihr gekommen ist, indem er beim Prüfen der Erfahrung mit den sinnlich wahrnehmbaren Objekten (des Immanenzbereiches), einen ‚Schritt rückwärts' machte, dabei also nicht nur nach demjenigen fragend, was daraus folgt, sondern auch nach demjenigen, das unsere jeweilige Erfahrung mit dem sinnlich Wahrnehmbaren überhaupt ermöglicht. Er fragte also nicht nach den Folgen, sondern nach den Voraussetzungen der Erfahrung selbst, insofern diese möglich sein soll. Dabei ist wichtig nicht nur dass seine Analysen in einem Augenblick, da sie nach dem der Erfahrung selbst Vorausgehenden fragen, den erwähnten ‚Schritt zurück' machen müssen – was bedeutet, dass das Verfahren nur so weit gehen kann, solange die ‚hinreichenden Gründe' für den (kontramethodologischen) Absprung nach rückwärts nicht eingesehen sind. Dieser Sprung geht auch über die Grenze des sinn-

[26] Als Illustration dafür kann die Opposition zwischen den Sophisten und Sokrates dienen. Während die einen nur durch den Verdacht und Mißtrauen ausgezeichnet sind, charakterisiert den letzteren neben dem (‚gesunden') Verdacht auch ein gewisses Glauben.

lich Wahrnehmbaren hinaus, über die Grenze der Erfahrung – also vom (Erkenntnis-) Immanente zum (Erkenntnis-)Transzendenten.[27] Mit anderen Worten, nach den richtigen Voraussetzungen der Erkenntnis fragend, was anschließend auch als der wichtigste Hinweis für die Frage nach der ontologischen Begründetheit des sinnlich Wahrnehmbaren genommen wird, fühlt sich Platon (von der ‚Sache selbst') gezwungen, einen epistemologischen Absprung aus der Immanenz in die Transzendenz auszuführen. Anschließend stellt sich heraus, dass dieses Aufzeigen der Notwendigkeit solches epistemologischen Sprunges auch die Indikation für die Größe des Abstandes zwischen der Immanenz und der Transzendenz auch in der ontologischen Hinsicht war. Das kann nicht nur nicht vor der strengen ‚Verdachtsmethodologie' gerechtfertigt werden, sondern ist, kulturgeschichtlich betrachtet, auch dem Geiste jener Zeit unbehaglich, die sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Hinsicht die Transzendenz immer mehr zurückdrängt und schließlich verwirft.

Die Haltung des Vertrauens taucht aus dieser Position nicht nur dadurch auf, weil Platon in der Sphäre der Immanenz die Einwirkung der begründend-wirksamen transzendenten Instanz vorauszusetzen *will*, sondern, da er glaubt (wofür seine ‚Ideenlehre' klar spricht), dass es mittels des begrifflichen Denkens irgendwie, zwar nur bis zum gewissen Grade, möglich ist, das Verhältnis zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten zu rekonstruieren. Weder das Voraussetzen der ‚Existenz' der Transzendenz (obwohl es, ihren existenziellen Status und ihre Modalität beiseite lassend, besser zu sagen wäre – der ‚Wirksamkeit der Transzendenz') noch auch das Vertrauen in die Fähigkeit der apriorisch-deduktiven Rekonstruierung des Verhältnisses zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten, beruhen nicht auf einem unbegründeten, persönlich-psychologisch oder aber kulturgeschichtlich motivierten ‚Selbstvertrauen' noch kommt es zu dieser Wende dank einer schwachen logisch-methodologischen Ausrüstung des antiken Denkers, sondern deshalb, weil ihm das – ließe sich vermuten – allein übrig geblieben sei, es zu voraussetzen – insofern er jene Überzeugungskraft und Intelligibilität erklären soll, mit denen uns die sinnliche Erfahrung immer wieder, obwohl nicht ohne die Irrtümer und Fehler, entgegentritt. Ein solches Verfahren ist, streng gesehen, nicht beweisbar, sondern stellt dasjenige dar, worauf der platonischen Überzeugung zufolge allein zu schließen übrig bleibt – nämlich, dass so etwas sein muss –, wenn unsere sinnliche Erfahrung möglich sein soll und wenn sie uns von Grund aus und systematisch nicht betrügt. Also das ‚metaphysische' Voraussetzen der Transzendenz, scheinbar paradox, hat den Sinn einer gewissen (nicht naiv-unkritischen) ‚Rettung' der sinnlichen Wahrnehmung und insofern, auch in einem gewissen, begrenzten Maße, auch des Standpunktes der Meinung überhaupt.

Es sollte doch nach allen diesen Ausführungen gefragt werden, ob heute von der Rehabilitierung der sinnvollen theoretischen Sprache von der ‚Realität' der Vernunft die Rede sein kann? Und dies gerade in jener Zeit, in der der Mensch durch sein Tun beinahe alles, was sich umformen ließ, schon mehrmals umgeformt hat, und in der sich die Wirklichkeit – gerade dank einem solchen Benehmen – verglichen mit allen Epochen der erinnerten Geschichte, in denen sich der Mensch mit der Theorie beschäftigt hat, möglicherweise im geringsten möglichen Maße als vernünftig (sei es im objektiven, sei es im subjektiven Sinne) bezeichnet werden darf. Es könnte vielmehr sein, dass dies

[27] Platon, *Phaidon* 102 b-c.

nicht nur die Sache einer zeitbedingten, partikulären Perzeption ist, sondern dass aus der Wirklichkeit selbst, die einige Jahrhunderte lang durch die ‚subjektive' Vernünftigkeit ausgestaltet und verändert worden ist, die einst regierende reale Vernunft *in der Tat* entflohen ist. Es ist mit anderen Worten möglich, dass das ‚Quantum' der Vernünftigkeit in der Gesamtwirklichkeit – einschließlich auch ihre transontische, eidetische ‚Superstruktur', vielleicht entgegen der platonistischen Grundintuition, nicht unveränderbar, sondern zeitlich-geschichtlich wandelbar ist, unter anderem auch unter dem Einfluss der innerwirklichen Akteure. In dem Falle könnte die epochale Redefinierung der Vernünftigkeit, im Sinne der Kantschen ‚Kopernikanischen Wenden', als den unvermeidbaren Übergang auf die wirkungsgeschichtlich noch ‚vorrätige' subjektivvernünftige Position begriffen werden – dies vor der offensichtlichen Erfahrung des geschichtlichen Versagens der real-objektiven Vernunft. Wenn es dem so wäre, dann würde das bedeuten, dass *ein* Seiendes – ungeachtet dessen, inwiefern es möglicherweise ungenügend mit der *wahren* Vernunft ausgestattet ist – imstande wäre, nicht nur die Wirklichkeit umzuformen, sondern auch diejenige substanziellen, Vernunftsstrukturen zu zerstören, die nicht nur beständig sondern eigentlich auch unabhängig von jeglichem, gleich von wem ausgehenden, Tun und Denken in der Sphäre des Unbeständig-Veränderbaren sein sollten. Für Platon nämlich konstituieren sich die ideellen Wesenheiten als die Verkörperungen der (seienden) Vernunft selbst, unabhängig davon, in welchem Maße ihnen dasjenige, das ihnen entspringt, angeglichen ist. Nach seinem Verständnis gähnt zwischen der Sphäre der transzendenten Ideen und der immanenten Sphäre des Vergänglich-Veränderbaren ein Abgrund, der genügend tief ist, um jeder möglichen ‚Überbrückung' seiner – von welcher Seite auch immer sie ausginge – vorzubeugen. Doch, in Wirklichkeit (synchronisch betrachtet) bzw. in der Geschichte (weil für diese Entwicklung auch das diachronische Moment von Relevanz ist), stellt es sich heraus, dass die die Dinge nicht gerade auf diese Weise organisiert sind, was, so scheint es, als die dauerhafte philosophiegeschichtliche Begrenzung seines Denkparadigma bleibt.

6. Das Problem der Transzendenz im heutigen philosophischen Denken

Die andere Kontroverse, mit der sich diese Untersuchung noch beschäftigen wird, ist das Problem des theoretischen und realen Status der Transzendenz. Es ist nämlich zu fragen ob ‚in' der Welt nur dasjenige, was ‚sichtbar' und ‚tastbar' ist, ‚existiert' und ‚wirkt'; dasjenige also, was nur aus der Perspektive der Übermacht der Immanenz begriffen werden kann? Ist dasjenige, was uns umgibt und worauf wir existieren, begreifbar nur und allein aus sich selbst oder, was eher nicht grundverschieden ist – von dem Menschen aus? Bedeutet die Autonomie des Menschen, als des Denkenden und Handelnden, auch die Selbstgenügsamkeit und Selbstbegründetheit (oder mindestens Selbstbegründbarkeit) der Immanenz?

In unserer Zeit, in der die Rede vom ‚Tode des Subjektes' immer wieder umläuft, deren Hintergrund die Lockerung des menschlichen ‚Zügels', die die gesellschaftlich-historischen Prozesse kontrolliert hat, ausmacht, wird auf eine nicht leicht durchsichtige Weise die Macht des Unsichtbaren, des Unantastbaren, die Postmodernisten würden sagen: des ‚Gespenstigen', wiederhergestellt. Doch im Unterschied zu dem einstigen, ‚metaphysisch'-Unsichtbaren – das schon längst der Gegenstand nicht nur des Verdachts sondern auch des Spots geworden ist – das intelligibel, begreifbar ist, ist dieses ‚postmoderne' Unsichtbare im Gegenteil kaum verständlich, verschwommen. So stellt es sich heraus, dass die Verwerfung der transzendenten Intelligibilität ‚metaphysischer'

Provenienz, d.h. das Außerkraftsetzen des Vertrauens auf sie, folglich, nach einer langen Wirkungsgeschichte, zur *Restitution der Transzendenz* geführt hat, die aber nicht nur unbegreiflich sondern auch irrational und letztendlich in ihrem Charakter menschenfrei ist – obwohl sie, genetisch gesehen, gerade dem humanistischen Anthropozentrismus entsprungen ist. Dieses Transzendente wird nicht über den Glauben an sie ‚intendiert', sondern sie wurde gerade durch den radikalen Unglauben erzeugt. Der übertriebene Un-Glauben/Misstrauen führt durch die Hintertür zur Rückkehr einer neuartigen Transzendenz – als dem Begleitprodukt der Selbstniederlage der auf sich gestellten, subjektiven ‚kritischen' Vernunft. Da es sich doch hier um eine Art der Transzendenz, von ‚Etwas' handelt, was das Erfahrbare oder wissenschaftlich Verifizierbare schlechthin übersteigt, stellt als solche auch sie etwas dar, an deren Existenz letztendlich geglaubt oder nicht geglaubt werden kann. Sie kann auch nicht exakt-wissenschaftlich ‚bewiesen' werden, sondern ist ihr Voraussetzen – um den platonischen, oben erwähnten, epistemologischen Absprung in die Transzendenz ironisch umzudrehen – dasjenige, was einem noch (allein?) inmitten der Erfahrung der dezentrierten, fragmentierten, menschenfreien Wirklichkeit von heute noch übrig geblieben ist.

Die ‚Verjenseitigung' der waltenden (in Ansehung ihrer Realität strittigen) Kräfte der Welt, die, von der neuzeitlichen Allimmanenz ‚ausgegangen', mit der Zeit irgendwie den Namen und den Inhaber verloren und sich zu einem kaum Begreifbaren entfremdet haben, das sieht aus, *als ob* es nicht von dieser Welt herstamme, als ob es jeder Intelligibilität und jedes Sinnes bar sei, all dies ist vermutlich eine gesetzmäßige Folge der Hypertrophie Macht des neuzeitlichen Menschen, die mit der postmodernen Hypertrophie seiner Ohnmacht abgeschlossen ist. Der zeitgenössische ‚Tod des Menschen' ist eine unausweichliche Folge der vorhergehenden (Selbst)Vergöttlichung des Menschen. Die neu entstandene Transzendenz ist nicht etwas, für die derjenige, der sie versehentlich ‚geschaffen' (der neuzeitliche Mensch) oder der sie später erkannt (der postmoderne Philosoph) hat, ernsthaft glauben würde, dass sie ‚an' sich existiere, sondern ist geschichtlich als das *Residuum* des modern-säkularen Projekts dahintergeblieben, genauer, als das unbeabsichtigte und wohl unerwünschte Gesamtprodukt der Entmenschlichung des Zerstörerisch-Neuen, das zunächst im Zeichen der Überzeugung von der ‚Einzigwirklichkeit' der Immanenz gestanden ist. So zeigt es sich, dass die Entmenschlichung der heutigen Welt, die als Ergebnis des menschlichen Handelns selbst entstanden ist, durch die einst übertriebene Vermenschlichung bedingt ist, durch die die Welt um die Dimension der Transzendenz gekürzt war. Auf diese Weise ist am Ende der Immanenzbereich unwesenhaft und gleichsam wirklichkeitslos-gespenstlich geworden – ähnlich wie die ‚neue' Transzendenz, die übrigens für sich keine Jenseitigkeit in Anspruch zu nehmen braucht, weil sie eigentlich nur die Kehrseite der postmodernen Entleerung des modernen ‚Immanenzwirklichen' ist, also ein böser Geist, der zügellos herumirrt.

Die ‚postmoderne Transzendenz' – als ein Topos der neulich verkündigten wirklichen Macht, aber auch als der interpretative Topos der modernen Theorie – ist als der Misserfolg des immanentistischen Monismus geworden – und dies wiederum in zweifacher Hinsicht – sowohl als eines geschichtlichen Projekts als auch eines allgemeinen, theoretisch-philosophischen Paradigmas. Die Postmoderne als solche – als ein Abbild des Misslingens des modernen Denkens – kann natürlich nicht unmittelbar als ein (positiver) *Beweis* zugunsten des klassischen Verständnisses der Vernunft oder seiner grundlegender Opposition der Immanenz und der Transzendenz abgeben; aber es scheint so, dass sie dennoch als ein negativer *Hinweis* für den Misserfolg sowohl des modernen

Menschen als auch des modernen Denkens gedeutet werden kann. Genauer, der zusammengefasste und einheitliche Titel der Niederlage des modernen Menschen heißt Postmoderne und dies nicht (nur) als ein bestimmter Typus des Denkens, sondern noch mehr als ein Zustand der Welt und des Geistes. Dass diese neue Transzendenz namenlos, blind, gestaltlos, undurchsichtig ist, dass sie – wie sich herausgestellt hat – nicht etwas immer schon Existierendes und noch weniger mit einer bewussten Absicht Entstandenes ist, zeugt davon, dass sie einfach als das Ergebnis des geschichtlichen Versagens desjenigen *geschehen* ist, durch dessen Anwendung sie zustande gebracht worden ist. Deshalb soll das Erscheinen des neuen epochal-interpretativen Topos nicht als die Auszeichnung einer neuen Epoche begriffen werden – auf der Weise, auf der sich auch die vorausgehenden Epochen der europäischen Geschichte durch einige positive Charakteristika, im Unterschied zu den ihnen vorhergehenden, ausgezeichnet haben –, sondern als das Signal für das Scheitern jenes Entwurfes, das auf einem ausgesprochen immanentistischen, bis dahin unerhörten Paradigma beruht hat.

Wenn die Postmoderne als Titel für den Zustand der heutigen geschichtlichen Stunde, als ein szs. einzigartiger ‚Beweis' für den geschichtlichen Misserfolg des neuzeitlichen theoretischen Paradigmas dienen kann, dann muss das nicht nur als etwas, was lediglich für das Verständnis der europäischen (‚globalen') Geschichte relevant ist, sondern auch als ein klarer Hinweis für den Misserfolg des theoretischen Paradigma begriffen werden, auf dem dieses geschichtliche Projekt aufgebaut worden war, das wir als *Immanenzmonismus* bezeichnen können. Obwohl das geschichtliche Projekt des neuzeitlichen Menschen nicht als der Versuch der Durchführung irgendwelcher philosophischen Position entstanden war, gibt es keinen Zweifel daran, dass auf einer Seite *weltgeschichtlichen* und auf anderer Seite *epistemologischen* Immanentismus auffällig eine analoge Struktur verbindet. Aus diesem Grund könnte der geschichtliche Misserfolg des anthropozentrischen Immanentismus auch der Hinweis darauf verstanden werden, dass auch sein theoretisches Analogon in gleichem Masse zum Absurden geführt ist. Dabei und das ist hier vielleicht entscheidend, hat diesen ‚Beweis' kein Denker vorgebracht, sondern die gesamte neuzeitliche Geschichte Europas selbst.

Wenn wir die Frage nach der Möglichkeit einer ‚erfolgreichen' Kritik der postmodernen Philosophie oder nach einer eventuell darauf zu folgenden Selbstumlenkung der Philosophiegeschichte, für den Augenblick beiseite lassen, soll es dennoch hervorgehoben werden, dass so etwas nur mit einem klaren Bewusstsein von der epochalen Unhaltbarkeit des postmodernen Denkens versucht werden soll, mit einem Bewusstsein also, dass das postmoderne Denken (nur um der Vereinfachung willen als ein in sich geschlossenen Bestand vorgestellt) das bis zum Paroxysmus geführte negative Ergebnis der Modernität und letztendlich auch ihr durchaus unannehmbares Rezidiv ist – wenn man ihm eine *positive* Verbindlichkeit verleihen möchte. Man soll weiter stets dessen eingedenk sein, dass das postmoderne Denken und Handeln nicht gehörig angefochten werden kann, wenn man die Grundeinstellung der modernen Philosophie als unangetastet sein lässt.

Wenn der Weg der Erneuerung des philosophischen Denkens über eine überzeugende und wirkungsvolle Kritik der Postmoderne, als letzten und ausdruckvollsten Ausläufer der antiphilosophischen und antitheoretischen (Selbst)Sensibilisierung der dekadenten Phase der europäischen Geistesgeschichte, führt, dann folgt daraus, dass diese Kritik, insofern sie erfolgreich sein will – in gebotenen Ausmaßen radikal sein muss, und dies, indem sie sich an das Überprüfen der Voraussetzungen des Immanenti-

smus der neuzeitlichen Philosophie heranmacht.[28] Das soll heißen, dass die Überzeugungen vom Primat des Subjekts vor dem Objekt, vom Primat des Denkens vor dem Sein, vom Primat der Immanenz vor der Transzendenz, von der Eingrenzung der Einwirkung der Prinzipien auf die Sphäre der Immanenz, von dem Vorteil des Verdachts gegenüber dem Vertrauen usw. gründlich überprüft werden müssen. Das, was sich dem europäischen, philosophischen Denken aus alledem als die Aufgabe ergibt, ist die *erneute Suche nach der geschichtlich gerechtfertigten Modalität und der geschichtlich wirksamen Macht der Transzendenz*, und dies nicht als eines persönlichen Erlebnisses oder der Erfahrung und insbesondere nicht als einer bloßen privaten ‚Theorie', sondern als einer *realen Kraft*, die in die Umwandlung der wirklichen Welt einbeschlossen sein sollte. Diese Transzendenz würde sich die Immanenz nicht irgendwie ‚unterwerfen', sondern mit ihr eine ‚asymmetrische Gemeinschaft' eingehen.[29]

Vom Standpunkt der Grundlagenkrisis, der Krisis des prinzipiellen Denkens und der Krisis der Begründung der Praxis durch das Wesentlich-Prinzipielle würde die eben erwähnte asymmetrische, gut ausgewogene Rehabilitierung der Transzendenz zumindest eine Atempause nach der viele Jahrzehnte andauernden, tief greifenden Krisis des europäischen Menschen und seines Denkens bedeuten können. Insgesamt dürfen die Würde und der Wert weder der Sphäre der Immanenz noch der Sphäre der Transzendenz zum Nachteil des anderen geltend gelassen werden, sodass sowohl das eine als auch das andere ‚anerkannt' und aufrechterhalten werden können, indem man die Weise, auf der sie schon immer die lebendige Einheit ausbilden, erkennt, was bedeutet, dass die Transzendenz (in der Geschichte des Denkens) nur von der Immanenz – sowie umgekehrt – gestützt werden kann.[30]

Dieses Diagnostizieren des heutigen Zustandes aber ist die eine Sache und die Möglichkeit der Durchführung dessen, was sich aus dieser Diagnose – unter der Voraussetzung, dass die Analyse mindestens von ungefähr erleuchtend ist – als die Aufgabe erfordert – eine völlig andere. Zu sagen, dass die heutige Welt eine Form der wirkungsvollen Transzendenz braucht, für sich genommen, stellt das bloße Sollen dar, während das Ausfindigmachen der entsprechenden Wege oder, was weitaus günstiger wäre, die Erkennung der Gelegenheit dafür in der Wirklichkeit selbst – weiterhin äußerst ungewiss bleibt. Es ist möglich, dass man die Gelegenheiten für so was verstreichen ließ, dass die Zeit der Transzendenz als der wirksamen weltgeschichtlichen Kraft unumkehrbar verloren gegangen ist. Dennoch ist ein Glauben daran, nur weil der europäische Geist, nach vielen Peripetien, seine Kräfte verbraucht hat (oder: hätte) – unvertretbar. Ein ‚Vertrauen auf den Unglauben' zu haben – ohne über die klaren, dafür relevanten Einsichten zu verfügen, dass es so ist und so bleiben muss –, das kann einfach nicht (mehr) zugelassen werden.

---

[28] Wir sehen natürlich nichts strittiges im Umstand, dass diejenige Kraft, die sich mit dem (einseitigen und ungemäßigten) kritizistischen Fundamentalismus auseinandersetzen soll, auch selbst die Kritik ist, weil die Kritik nicht nur die Quintessenz der philosophischen Kultur als solcher ist, sondern sie darf nicht, um dies auch hier zu betonen, mit einer ihren besonderen, geschichtlichen Anwendung gleichgesetzt werden.

[29] Ansonsten kann diese Formel hilfreich für die Beschreibung der Platonischen Lösung des Problems des Verhältnisses der Immanenz und der Transzendenz sein.

[30] In diesem Sinne kann man als eine eigenartige Illustration dieser Einstellung das Folgende anführen: „Die sinnlichen Äußerungen haben in der Welt raumzeitliche Individuation wie alle körperlichen Vorgänge bzw. alles in Körpern Verkörperte als solches; nicht aber die geistige Gestalt selbst, die die ‚ideale Gegenständlichkeit' heißt. Indes in gewisser Weise in der Welt objektiv seiend sind sie doch, aber nur vermöge dieser doppelschichtigen Wiederholungen, und letztlich vermöge der sinnlich verkörpernden." (a.a.O., S. 368)

Philotheos **8** (2008) 121-128

Matthieu Guyot
Paris

La question du suicide chez Plotin

À M. Jean-Michel Charrue

Plotin ne jugeait sans doute pas, comme l'un des ses lointains lecteurs[1], que le suicide constituât le seul problème philosophique vraiment sérieux. Il reste, cependant, qu'il considéra bien le suicide comme une véritable question philosophique et qu'il lui consacra un traité spécifique, le court traité 16 (*Ennéade* I, 9) qui ne compte, il est vrai, qu'un bref chapitre. Ce traité est intitulé περὶ ἐξαγωγῆς, « Sur le suicide », dans les manuscrits et περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς, « Sur le suicide raisonnable », dans la *Vie de Plotin* de Porphyre (4, 53)[2]. La question du suicide fut à nouveau abordée par Plotin, mais seulement « en passant », notamment dans le traité 46 (I, 4), consacré au bonheur, dans les chapitres 7 et 8[3].

Sauf erreur, la question du suicide dans les *Ennéades* a été relativement peu étudiée par les commentateurs de Plotin. Elle a néanmoins donné lieu à au moins deux interprétations opposées, avancées respectivement par deux grands spécialistes plotiniens.

John Rist, d'un côté, dans un chapitre consacré aux relations de Plotin au stoïcisme[4], soutenait, en 1967, que, contrairement aux stoïciens, Plotin parvient dans le traité 16 aussi bien que dans le traité 46 à la conclusion que le sage ne doit en aucun cas se suicider. La question du suicide serait ainsi toujours tranchée négativement dans les *Ennéades*, sans que la pensée de Plotin ait connu d'évolution sur ce point.

John Dillon, de son côté, dans un article plus tardif explicitement dirigé contre l'interprétation de J. Rist[5] soutient que la position de Plotin sur le suicide se serait en fait

---

[1] Il s'agit d'Albert Camus, dont *Le mythe de Sisyphe* s'ouvre sur l'affirmation célèbre : « *il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux, c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie* ». On sait moins, peut-être, que Camus consacra son dernier mémoire universitaire de philosophie au sujet suivant : « Métaphysique chrétienne et néoplatonisme » (ce travail est reproduit dans le volume Albert CAMUS, *Essais*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1965).

[2] L'expression ἐξάγειν ἑαυτόν τοῦ βίου, littéralement « se retirer soi-même de la vie », et le substantif ἐξαγωγή sont des expressions usuelles pour désigner le suicide, le choix et l'acte de se donner la mort. On les trouve chez les stoïciens (par exemple en *SVF* III, 758), dans la *Vie de Plotin* par PORPHYRE, chap. 11, et, chez Plotin lui-même, dans le traité 28 (IV, 4), 44, 24. Il est à ce propos remarquable que le grec ancien ne dispose pas d'autres termes qui désignent le suicide en général et de manière plus univoque : le mot ἀποκαρτέρησις désigne ainsi seulement le suicide par privation de nourriture, αὐτόχειρ et αυθέντης qualifient au contraire plus largement l'auteur d'un meurtre commis sur soi-même ou sur un parent, etc.

[3] Les autres passages où apparaît le thème du suicide sont les suivants : 46 (I, 4), 16, 20-fin ; 33 (II, 9 ; voir *infra*, note 36) et 28 (IV, 4), 44, 20-24. Nous laissons de côté le texte donné par Élias, pour lequel nous nous rallions à l'appréciation des *Corrigenda* de l'*editio minor* de P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, *ad loc.*, et surtout aux remarques de L. BRISSON dans *PLOTIN*, *Traités 7-21*, Paris, Flammarion, coll. « GF », p. 375-376.

[4] J. RIST, *The Road to Reality*, Londres, 1967, p. 174-177.

[5] J. DILLON, « Singing without an instrument: Plotinus on suicide », *Illinois Classical Studies* 19, 1994, p. 231-238.

transformée entre le traité 16 et le traité 46 : d'accord avec J. Rist pour lire dans le traité 16 une condamnation sans réserves du suicide, J. Dillon estime par contre que dans le traité 46 et à la suite des nouvelles conceptions qu'il a entre temps développées sur l'impassibilité de l'âme, Plotin reconnaîtrait désormais, et comme les stoïciens, certains cas où le suicide est licite (par exemple si l'on a été fait prisonnier de guerre). Il y a donc désaccord entre les deux spécialistes : ce désaccord, toutefois, porte non sur l'interprétation du traité 16, qui, aux yeux des deux auteurs, débouche sur une condamnation du suicide, mais seulement sur le plus tardif traité 46.

L'objet de ce bref article est, dans le sillage du débat ainsi ouvert par ces deux historiens, de défendre une troisième interprétation de la position de Plotin sur la question du suicide[6]. Tout en acceptant les conclusions de J. Dillon à propos du traité 46, il nous semble en effet qu'il faut remonter plus haut encore que ne le fait ce dernier dans sa relecture de la position de Plotin sur le suicide, et que si l'on peut bien ainsi mettre à jour une évolution, celle-ci n'est pas pour autant celle que pensait repérer J. Dillon. Plus précisément, nous voudrions essayer de montrer les deux points suivants :

(a) D'abord que le traité 16, aussi bien que le traité 46, reconnaît déjà des cas où le suicide est autorisé.

(b) Ensuite, et nonobstant cet accord, que les deux traités abordent la question du suicide sous des angles tout à fait différents, et que leur problématique n'est donc pas la même, celle du traité 16 restant, pourrait-on dire, « platonicienne », tandis que celle du traité 46 peut être qualifiée de « stoïcienne », dans un sens que l'on précisera. Alors que J. Dillon croit discerner un changement dans la réponse formulée par Plotin à la question du suicide, il nous semble plutôt, pour résumer, que c'est la question elle-même qui se trouve formulée en des termes différents d'un traité à l'autre, tandis que la réponse, d'un point de vue pratique du moins[7], demeure inchangée.

Dans la mesure où les arguments de John Dillon s'agissant du traité 46 nous paraissent suffisamment probants, nous pourrons concentrer notre examen, dans un premier temps, sur le traité 16, dans lequel J. Dillon tout comme J. Rist croient donc pouvoir déceler une condamnation sans véritable réserve du suicide. Il s'agit, nous semble-t-il, d'une erreur que contredisent la lettre et la logique de ce traité. C'est pourquoi il faut pour commencer procéder à la lecture de celui-ci, en mettant à jour sa problématique propre[8].

Suicide stoïcien et suicide platonicien

Le traité 16 s'ouvre sur une première phrase dont le caractère solennel (peut-être redevable aux *Oracles chaldaïques*[9]) a peut-être trop pesé sur l'interprétation de l'ensemble du traité[10] : il s'agit d'une défense, qui proscrit le suicide, dans la mesure où l'âme qui échappe au corps de cette manière sera inévitablement une âme impure qui conserve quelque chose de corporel :

---

[6] Comme on le verra, cette interprétation semble en fait avoir été déjà retenue – mais non justifiée – par P. HENRY et H.-R. SCHWYZER dans l'apparat critique de leur *editio minor* des *Ennéades*, ainsi que par OLYMPIODORE dans une remarque assez allusive de son *Commentaire du* Phédon I, 8 (édition Westerink, p. 46).

[7] Au sens où les deux traités reconnaissent des cas où le suicide est autorisé, même si ces cas ne se recouvrent pas : rien, en fait, ne permet d'affirmer ou de nier que les cas licites du traité 16 demeurent tels pour Plotin à l'époque du traité 46 ni, *vice versa*, que ceux du traité 46 le soient déjà au temps du traité 16.

[8] Sauf mention contraire, nous nous référons toujours, dans la suite, au texte de l'*editio minor* de P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

[9] Voir sur ce point la note de L. BRISSON mentionnée *supra*, note 3.

[10] De même que le texte du chrétien ÉLIAS qui note que Plotin condamne le suicide et rejette les cinq cas envisagés par les stoïciens (reproduit dans l'*editio minor* de P. Henry et H.-R. Schwyzer, tome I, p. 129).

> « Tu ne te suicideras pas, afin que ton âme ne s'en aille pas, car elle s'en ira alors en emportant quelque chose, afin, précisément, de pouvoir s'en aller, et parce que s'en aller, c'est passer d'un lieu dans un autre » (lignes 1-3 ; nous traduisons).

Cette première phrase situe d'emblée la problématique de ce traité, qui apparaît tout à fait différente, par exemple, de celle du traité 46.

Dans le traité 46, en effet, la question du suicide sera abordée en des termes pleinement stoïciens : il s'agit de savoir si le sage peut conserver son bonheur dans toutes les circonstances et, dans le cas contraire, s'il lui est permis de quitter la vie. Certaines épreuves extérieures autorisent-elles le sage à mettre lui-même fin à sa vie ? Les stoïciens, comme on sait[11], distinguaient à cet égard cinq cas où cela est autorisé : pour sa patrie, pour ses amis, si l'on est la proie d'une douleur trop intense, si l'on a subi une mutilation par trop invalidante, ou si l'on est victime d'une maladie incurable[12]. Dans la méditation stoïcienne, comme on le voit, la question du suicide se pose et surgit toujours à partir des circonstances extérieures : ce sont ces circonstances (maladie, douleur, etc.), pourtant indifférentes pour les stoïciens[13], qui mettent la vie en question et soulèvent, alors seulement, la question du suicide, qui ne se pose nullement, inversement, pour le sage si les circonstances extérieures lui sont, de ce point de vue, favorables : s'il est en bonne santé, sain d'esprit et que rien ne réclame son sacrifice, le philosophe stoïcien n'a tout simplement aucune raison d'envisager de mettre fin à ses jours. Pour le dire autrement, le sage stoïcien rencontre la question du suicide là où elle peut venir à se présenter aussi pour le commun des hommes, aussi insensés soient-ils : quand la vie ne vaut peut-être plus d'être vécue, parce que ses possibilités sont devenues trop limitées, ou ses peines trop intenses et trop continues[14].

La problématique du traité 16, au contraire, que l'on peut dire pour cette raison «platonicienne », se rattache directement à la question du suicide telle qu'elle a été posée déjà dans le *Phédon*[15] de Platon, et de ce que l'on peut appeler le « suicide philosophique » : si la philosophie a pour but de séparer l'âme et le corps, si elle consiste à s'exercer à mourir, ne serait-il pas alors plus expédient de faire cela « une bonne fois » en accomplissant cette séparation par le suicide ? Ce dernier ne constitue-t-il pas pour ainsi dire un « raccourci » qui nous permet d'atteindre plus vite que la philosophie elle-même le τέλος propre de celle-ci, à savoir un état où l'âme, séparée du corps, peut contempler plus librement les Formes intelligibles ? Cette problématique-là, comme on le

---

[11] Diogène Laërce VII, 130 (= *SVF* III, 757 = *Long&Sedley* 66H). Voir aussi, entre autres textes stoïciens sur le suicide : SENEQUE, *De beata vita*, 20 (p. 742), CICERON, *De la fin des biens et des maux* III, XVIII, 60-61 (p. 284 = *Long&Sedley* 66G) ; *Tusculanes* V, 117-118.

[12] On trouve en *SVF* III, 768 une liste différente, qui comprend la folie.

[13] Le sage, comme on le sait, ne doit désirer ni la santé ni la richesse, ni le plaisir : toutes choses qui doivent lui demeurer en ce sens « indifférentes ». Sur le paradoxe qu'il y a à voir ces ἀδιάφορα décider de l'opportunité du suicide, voir PLUTARQUE, *Contradictions des sstoïciens*, XVIII.

[14] La piété stoïcienne et l'acceptation de la providence qu'elle enferme ne permettent évidemment pas de voir dans les suicides stoïciens une quelconque révolte contre cette dernière ni même la moindre condamnation de l'ordre du monde. La situation qui justifie le suicide est tout simplement interprétée dans le cadre du stoïcisme comme un signal de départ que la providence nous envoie : nous pouvons nous suicider lorsque celle-ci nous signifie qu'il est temps de nous retirer. Le suicide stoïcien n'est pas un geste de rejet ou de refus : en tant que retraite du monde commandée par les circonstances, il demeure bien une forme éminente de l'obéissance et de l'adhésion à la providence (voir sur ce point, par exemple, ÉPICTETE, *Entretiens* III, XXIV, 101).

[15] En 61c-62c, où Socrate fait allusion à l'interdiction du suicide formulée par Philolaos, et au fait que c'est aux dieux de décider de notre mort. Socrate, en 62c, évoque pourtant certaines nécessités (ἀνάγκην τινά), comme celle où il se trouve lui-même, qui justifient une forme de suicide (car Socrate eût pu fuir, ce dont le constat constitue le point de départ du *Criton*).

voit, repose sur des bases contraires à celles du « matérialisme » stoïcien, et propres à la définition même de la philosophie dans le platonisme[16].

Inversement, cette question doit se poser dans le cadre de la pensée de Plotin avec plus de vigueur encore que chez Platon et cela pour deux raisons : la première est que la croyance en l'immortalité de l'âme – thème, déjà, du traité 6 (IV, 8) –, est pour Plotin une thèse sans doute beaucoup plus ferme que pour Plotin, qui ne voit en elle qu'en « bel espoir », selon les termes du *Phédon* et comme le suggèrent par leur modalité même les différents mythes conclusifs des Dialogues. La seconde raison est que la communauté de l'âme et du corps est pour Plotin – et plus nettement encore que pour Platon – ce qui empêche l'âme d'atteindre son véritable but, la contemplation des Formes et l'union à l'Un. Dès lors que pour le sage plotinien, comme le dit par exemple le traité 46, « la mort vaut mieux que la vie avec un corps »[17], on comprend que le suicide ne pouvait pas ne pas constituer une véritable question, sinon une véritable tentation.

Dans cette perspective, et à la différence de la problématique stoïcienne, la question du suicide découle de la philosophie elle-même, de l'amour spécifique qui la porte, et non des circonstances extérieures, qui ne sont pas pertinentes à cet égard ; elle se pose aux philosophes et seulement aux philosophes, désireux qu'ils sont de contempler l'intelligible, et cela même s'ils sont en parfaite santé. Abordée sous cet angle, en effet, l'utilité du suicide n'est plus d'échapper, de manière négative, et quitte à s'anéantir par là, à un *certain type* de vie incarnée, devenu intolérable (l'un de ceux que définissent les cinq cas mentionnés plus haut), mais bien plutôt – et positivement – d'accéder à une vie absolument désincarnée, et, pour cette raison même, plus haute et plus vivante[18], et préférable, donc, à toute vie incarnée.

Il se trouve que ces deux problématiques distinctes où peut s'enraciner la question du suicide se sont incarnées (si l'on peut dire...) dans deux types de suicides réels[19] : d'un côté celui du fondateur du Portique, Zénon de Cittium qui, fatigué de sa vieillesse, se serait laissé mourir de faim[20], imité en cela par Cléanthe[21], de l'autre, chez les platoniciens, celui, peut-être légendaire, de Cléombrote d'Ambracie[22], qui se serait précipité du haut d'une muraille après avoir lu (et donc *mal* lu…[23]) le *Phédon* de Platon.

---

[16] On peut mentionner, toutefois, un passage d'Épictète qui semble faire exception à cette affirmation : il s'agit des *Entretiens* I, IX, 10-17, où le penseur stoïcien répond à une question qui s'inscrit dans ce que nous appelons ici la problématique platonicienne du suicide : « Épictète, disent les disciples qui le questionnent, nous ne supportons plus d'être liés à ce misérable corps […] Laisse-nous nous en aller d'où nous sommes venus ; laisse-nous détacher ces liens qui nous retiennent et qui nous pèsent, etc. » (trad. É. Bréhier). Mais précisément, comme le montrent les arguments employés, cette question semble provenir de disciples platonisants, lecteurs du *Phédon*, et l'ensemble du passage constitue donc une confrontation sur le point du suicide entre les deux pensées.

[17] Traité 46 (I, 4), 7, 25-26.

[18] Sur le caractère plus pur de la vie désincarnée pour Plotin, voir par exemple 9 (VI, 9), 15-17 ; 30 (III, 8), 8, 11-30 ; et 38 (VI, 7), 15, 11.

[19] Ou du moins donnés comme tels, car ces rapports n'excluent évidemment pas une certaine part de légende.

[20] Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* VII, 31 (selon une autre version – *ibid*., § 28 – sa mort semble avoir été la conséquence d'une chute apparemment bénigne).

[21] *Ibid*., 176. Pour d'autres exemples (Sénèque, Caton, Antipater…), voir A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, II, trad. française, p. 151.

[22] Voir CICERON, *Tusculanes* I, 34, et SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu* I, 22.

[23] Voir, sur ce point, M. DIXSAUT note 31, p. 320 de sa traduction française du *Phédon*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991. Les *Lois* (IX, 873c-d), à quelques exceptions près (condamnation à mort par la cité, douleur insupportable, ou honte invivable), réaffirment l'interdiction du suicide, qui est présentée, alors, comme un cas particulier des lois sur les homicides.

Suicide philosophique et suicide pathologique dans le traité 16

À la lumière de cette distinction, nous pouvons maintenant retourner au traité 16, dont la question est précisément de savoir si le suicide est un moyen adéquat pour atteindre le τέλος propre de la philosophie, c'est-à-dire pour opérer la séparation de l'âme et du corps. À cette question, Plotin apporte d'abord une réponse globalement négative, fondée sur deux raisons. La première est que le suicide prétendument « philosophique » atteint à un résultat contraire à celui qui est escompté, puisque l'âme qui s'en va ainsi, au lieu de se séparer radicalement du corps, en emporte au contraire nécessairement quelque chose. Il remarque, en outre (lignes 9-10), que loin de conduire à cette séparation et à cette impassibilité, la décision du suicide présuppose au contraire le plus souvent que l'âme qui choisit cette mort est une âme en proie à des passions tristes (δυσχέρανσις, λύπη) ou à la colère (θυμός). Ces deux objections appellent plusieurs remarques.

Comme on le voit, d'abord, ces deux arguments portent peu pour un homme «simplement » désespéré, ou saisi du *taedium vitae* (car la remarque de Plotin serait pour lui une évidence fort peu dissuasive), mais seulement pour celui qui prétend atteindre par la mort à un état spirituellement plus haut, ce qui confirme ce que nous disions de la problématique propre à ce traité.

D'autre part, on remarquera que Plotin ne reprend pas l'argument du *Phédon*, qui consistait à dire que c'est aux dieux de décider de notre mort et non à nous-mêmes, parce que nous sommes sous leur gouverne (ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν ; 62b). Là encore, et plus encore que Platon, Plotin préfère se placer sur le terrain même de son interlocuteur en adoptant le point de vue exclusif du profit que l'âme peut ou non trouver dans le suicide.

On remarquera enfin que, selon Plotin, un suicide soi-disant philosophique comme celui de Cléombrote peut masquer un simple suicide « pathologique » et une passion triste qui relève de la médecine plus que de la philosophie : tel fut apparemment son diagnostic à propos de Porphyre, lors de la célèbre crise qui nous est ainsi rapportée par le « patient » lui-même : « Un jour il s'aperçut que j'avais l'intention d'abandonner la vie (ἐξάγειν ἐμαυτὸν τοῦ βίου) ; tout à coup il vint à moi et me dit que cette aspiration ne venait pas d'une disposition spirituelle, mais d'une mélancolie maladive (μὴ ... ἐκ νοερᾶς καταστάσεως, ἀλλ' ἐκ μελαγχολικῆς τινος νόσου) et m'engagea à partir en voyage »[24]. Les termes de ce passage suggèrent clairement que Porphyre présenta son suicide comme un acte philosophique, et que Plotin le reconduisit sur le terrain de la médecine – et de la Sicile. Le dégoût du corps et de la vie incarnée peut donc paradoxalement constituer une passion qui vient du corps et de l'incarnation elle-même.

Ceci pourtant n'exclut pas, semble-t-il, qu'il puisse exister un dégoût du corps plus philosophique et non pathologique. En effet, de même que l'amour (ἔρως) est un désir qui nous mène vers les intelligibles et non, comme les autres désirs, une passion qui nous en éloigne[25], de même Porphyre et Plotin lui-même évoquent, certes allusivement, une haine du corps, ou plus précisément une *honte* du corps, qui vient de l'âme elle-même et qui n'est semble-t-il pas contraire à son impassibilité. Porphyre nous dit ainsi à propos de son maître, au début de sa *Vie de Plotin* : « il semblait éprouver de la honte d'être dans un corps »[26]. Et le traité 6 (IV, 8), consacré à *La descente de l'âme* s'ouvre

---

[24] PORPHYRE, *Vie de Plotin* 11, 11-15. Comme cela a souvent été noté, le traité 16 est antérieur à cet épisode et ne peut donc en renfermer le souvenir.

[25] Tandis que le terme ἐπιθυμία désigne généralement dans les *Ennéades* le désir tourné vers ce qui est corporel, ἔφεσις désigne au contraire ce désir de l'âme pour les réalités intelligibles qui sont au-dessus d'elle.

[26] PORPHYRE, *Vie de Plotin* 1, 1-2 : ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη.

en effet sur la stupéfaction douloureuse, exprimée à la première personne, que l'âme ait pu descendre dans un corps (lignes 1-11).

La folie et la légitimité du suicide

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, le disciple de Plotin – ou Plotin lui-même[27] – soulève dans la suite du traité 16 une objection en forme de question : que doit faire le sage s'il se rend compte qu'il commence à sombrer dans la folie[28] ? Plotin répond alors (lignes 11-14) que dans ce cas, du reste improbable, il faudrait ranger *cela* (τοῦτο) parmi les choses nécessaires qui doivent être choisies non pas pour elles-mêmes mais en raison des circonstances.

On arrive ici à la phrase qui constitue le point de divergence des différentes lectures de ce traité : c'est sur l'interprétation de ce passage que les interprètes s'opposent, plus précisément à propos du pronom τοῦτο de la ligne 13, dont on peut se demander s'il renvoie à la folie ou au suicide. M. N. Bouillet, É. Bréhier, J. Rist et J. Dillon comprennent qu'il s'agit de la folie, tandis que P. Henry et H. R. Schwyzer, tout à fait isolés, comprennent en revanche, à en juger par l'apparat critique de leur *editio minor*, que Plotin se réfère au suicide[29]. Or ce problème apparemment ponctuel engage en fait toute l'interprétation du traité, car dans un cas Plotin reconnaîtrait une exception à l'interdit du suicide, dans l'autre non. Malheureusement la phrase à elle seule est irrémédiablement ambiguë.

Tout au plus pourrait-on remarquer que le verbe αἱρεῖν (ligne 13) s'applique plus naturellement à un acte volontaire, comme le suicide, qu'à une folie qui nous frappera *volens nolens*. Mais on sait aussi que cette « volonté » peut se comprendre comme une acceptation passive de la nécessité, selon le thème stoïcien que Plotin reprend abondamment dans le traité 46[30], et « vouloir » la folie voudrait dire alors simplement l'accepter en ne s'y soustrayant point par le suicide. Aussi ce terme ne permet-il pas de trancher, à lui seul, entre les deux lectures.

Il nous semble cependant que la suite du traité permet d'éclairer ce point et de résoudre la question. Deux indications en particulier semblent décisives.

(A) Premièrement, à la ligne 17, après avoir posé qu'il ne faut pas chercher à mourir avant l'heure fixée par le destin, Plotin ajoute cette réserve allusive : « à moins, comme nous le disons, que ce ne soit nécessaire » (« εἰ μή, ὥσπερ φαμέν, ἀναγκαῖον »). Or, on ne voit pas à quel passage peut ici renvoyer Plotin sinon à ce qu'il vient de dire à l'instant, à la ligne 13 : le sens serait bien, alors, qu'il ne faut pas devancer le destin sauf si l'on est menacé par la folie. J. Dillon juge cette affirmation surprenante[31] mais il reno-

---

[27] Le traité 16, comme de nombreux autres passages des *Ennéades*, a en effet une forme dialoguée, ce qui n'implique évidemment nullement que Plotin intègre ici des questions réellement posées dans le cadre de ses cours.

[28] C'est par distraction, semble-t-il, que J. DILLON affirme (article cité, note 12, p. 234) que Plotin ne discute dans le traité 16 aucun des cinq modes stoïciens, alors qu'il a lui-même signalé la mention du cas de la folie (note 10), même si, selon l'interprétation de J. Dillon, elle ne constitue pas pour Plotin un cas qui *légitime* le suicide.

[29] Voir sur ce point l'apparat critique, *ad* 13 : « τοῦτο scil. voluntaria mors ».

[30] Voir, par exemple chap. 8, 28. On notera cependant que le verbe employé est ἐθέλειν (« consentir », « vouloir bien »), qui est moins fort que αἱρεῖν. Par contre, c'est seulement à propos de la vertu (chap. 2, 41-42) que Plotin emploie l'expression δι' αὐτὸν αἱρετός.

[31] « It really sounds as if, quite against the run of the play so far, Plotinus is recognising here some kind of *necessity* that might constrain the wise man to take himself out of this life » (art. cité, p. 234).

nce à élucider ce qui de son point de vue constitue en fait une contradiction complète au sein d'une unique page, tandis que d'autres traducteurs (M. N. Bouillet, Fr. Fronterotta) renvoient au traité 46, qu'ils jugent pourtant opposé au traité 16 sur ce point. Or cette remarque est tout à fait naturelle, au contraire, si l'on adopte notre interprétation du τοῦτο de la ligne 13, et ce d'autant plus que l'adjectif ἀναγκαῖον a bien été employé par Plotin à la ligne 13[32].

(B) Un deuxième argument découle en outre de la fin de ce traité. Plotin conclut en apportant une raison supplémentaire et plus positive pour nous dissuader de pratiquer le suicide philosophique[33]. Si notre statut, après la mort (notre âme va-t-elle rester affranchie de tout corps ou devra-t-elle encore se réincarner, et dans ce cas dans quelle espèce vivante le fera-t-elle ?), dit-il, dépend de son état au moment de la mort, nous devons alors, autant que possible, nous garder d'en hâter l'événement, car le temps qui nous reste est un temps de progrès possible, ou, plus exactement, si l'on comprend ce génitif absolu[34] comme une condition, nous devons nous en garder « *tant que* nous conservons encore la possibilité de progresser ». Or, la folie envisagée dans l'hypothèse évoquée est sans doute précisément une affection qui nous retire la capacité de progresser, dans la mesure où elle nous retire la maîtrise de nous-mêmes.

Cette interprétation se trouve corroborée par un passage du traité 3 (III, 1), chap. 7[35] : Plotin procède dans ces lignes à la critique des théories « nécessitaristes » pour lesquelles tous les événements y compris nos propres pensées et nos propres choix résultent nécessairement de rapports de causes à effets : Plotin observe que, dans une telle hypothèse, nous serions tous aussi peu maîtres de nos choix que le sont des enfants, des animaux *ou des fous*.

La folie, en effet est comme une « ivresse naturelle », disaient les stoïciens (*SVF* III, 768) qui nous aliène, au sens où elle nous retire la maîtrise de nous-mêmes : c'est à partir de là, semble-t-il, qu'il faut comprendre l'exception de la folie dans le traité 16.

Si la souffrance évoquée par le traité 16 ne doit pas nous conduire à quitter la vie, sauf si elle devient excessive, c'est que le sage y conserve son libre arbitre (τὸ αὐτεξούσιον) (46 (I, 4), 8, 8-9). Dans la folie, par contre, ce libre arbitre se trouve perdu, parce que c'est le corps et les facultés corrélatives de l'âme qui dominent alors irrémédiablement. C'est ce que montre encore le chapitre 2 du traité 39 (VI, 8), où Plotin se demande de quelle faculté de l'âme procèdent les actes qui dépendent vraiment de nous : les actes dictés par la colère (θυμός) ou le désir (ἐπιθυμία), par exemple, sont-ils vraiment nôtres ? se demande Plotin. Voici sa réponse : « Si c'est à la colère ou au désir [qu'il faut attribuer ce qui dépend de nous], nous accorderons que les enfants, les animaux, les fous et les aliénés (μαινομένοις καὶ ἐξεστηκόσι ; ligne 7) font des actes qui dépendent d'eux ». Or, comme le montre le tour de l'argument, cela est évidemment absurde pour Plotin. La folie nous retire la maîtrise de nous-mêmes et donc la faculté de progresser.

---

[32] On peut noter que Platon employait le même terme ou ses dérivés dans les deux passages où il envisage que l'homme puisse être contraint au suicide : *Phédon*, 62c5-6 (cité supra, note 16) et *Lois*, IX, 873c6 («ἀναγκασθείς »).

[33] Cet argument est précisément résumé par MACROBE, *Commentaire au* Songe de Scipion I, 13, 15, cité par Fr. Fronterotta, note 12 de sa trad., dans *PLOTIN*, *Traités 7-21*, Paris, Flammarion, coll. « GF », p. 374.

[34] « εἰς τὸ προκόπτειν οὔσης ἐπιδόσεως » (lignes 18-19).

[35] « Et ce qui nous revient en propre n'a pas plus de portée que ce qui revient en propre aux autres êtres vivants, aux tout petits enfants, qui sont mus par des tendances aveugles, comme à ceux qui ont sombré dans la folie : eux aussi, en effet ont des tendances » (trad. A. Petit, *in* PLOTIN, *Traités 1-6*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2002).

Il paraît donc naturel que, dans le cas où nous nous rendons compte que nous sommes en train de devenir fous, et tant qu'il nous est encore possible d'y échapper, nous puissions mettre fin à nos jours. Cela parce que la folie a finalement pour effet d'accroître l'emprise du corps sur l'âme. Dans le traité 3 (III, 1), 8, toujours, Plotin montre en effet que l'incarnation amène un asservissement de l'âme par le corps : « Quand elle est sans corps l'âme est maîtresse d'elle-même, libre et soustraite à l'influence du monde ; transportée dans un corps elle n'est plus complètement maîtresse d'elle-même ». Si la folie légitime le suicide, c'est donc qu'elle pousse à son degré extrême l'asservissement lié à l'incarnation et qu'elle supprime la liberté du philosophe en l'empêchant donc de s'exercer à mourir au sens du *Phédon*.

On peut donc dire, en conclusion, que dès le traité 16, Plotin envisage certaines situations où le suicide est licite. Les réflexions du traité 46 n'introduisent pas, à cet égard, une révision de la position de Plotin, mais l'examen d'une problème différent qui n'est plus, comme dans le traité 16, celui du suicide philosophique.

Aussi bien du point de vue du but de la philosophie que du point de vue du bonheur – et à l'encontre de lecteurs chrétiens postérieurs – Plotin admet donc des cas où il est légitime de se donner la mort. Cela ne veut pas dire pour autant que le geste du philosophe vaille alors condamnation de la providence : « Il faut, tant que nous avons un corps, rester dans les maisons que nous a préparées une âme qui est bonne, qui est sœur de la nôtre » (33 (II, 9), 18, 14-16 ; il s'agit de l'âme du monde). Le suicide envisagé par Plotin n'est ni protestation ni réprobation : le problème n'est pas de savoir si la vie et le monde sensible sont dignes de nous, mais si nous-mêmes conservons la capacité d'accomplir ce à quoi notre âme nous destine.

Dans son explication virulente avec les gnostiques, Plotin fera remarquer à ceux-ci que compte tenu de leur mépris du monde sensible, qui n'est pas selon eux à la hauteur de leur âme, ils devraient tout simplement se suicider[36]. Il n'en va pas de même, en revanche, pour le sage plotinien, qui ne fuit pas le monde sensible, parce que « l'on peut ici-bas posséder la sagesse et, tout en restant ici-bas [*i.e.* sans être mort], vivre en accord avec les intelligibles » (33 (II, 9), 8, 44-45)[37]. Le suicide philosophique nous est déconseillé par Plotin, parce qu'il n'atteint pas son but voire nous en éloigne. C'est par le labeur (πόνος) que l'âme exerce sur elle-même, par la pensée et la vertu, non par une action immédiate sur son corps, que l'homme peut, mais progressivement, séparer son âme de son corps, mais sans que son corps se trouve abandonné par son âme.

[36] 33 (II, 9), 8, 43 ; voir aussi chap. 9, 16-17 : « D'ailleurs, si tu méprises tant ce monde, rien ne t'oblige à en rester citoyen » (nous traduisons).

[37] Voir aussi 51 (I, 8), 6, 10-13, où Plotin note que fuir d'ici, comme nous y invite le *Théétète*, ce n'est pas quitter cette terre, mais y vivre dans la justice et la piété.

Philotheos **8** (2008) 129-136

Юрий Анатольевич Шичалин
Греко-латинский кабинет, Москва

Заметки к тексту Плотина

Появление в 1951-1973 году изданных Полем Анри и Хансом-Рудольфом Швицером Plotini Opera (Museum Lessianum, т.н. Editio maior), которые 1964-82 были переизданы в Оксфордской серии классических текстов (Editio minor)[1] завершило целую эпоху в научной работе над текстом его сочинений, а наступление новой эпохи было ознаменовано выходом сделанного на основе этого текста *Lexicon Plotinianum* (составители J.H. Sleeman и G. Pollet, Leiden-Louvain, 1980): с этих пор Плотин становится доступен для школяров, поскольку аппарат в издании Анри-Швицера (далее HS) и толкования Слимана и Полле (SP) обеспечивают надежную основу для аудиторного чтения без специальных текстологических и лексикологических научных изысканий. Но появление этой надежной основы не отменило, разумеется, частных изысканий, направленных на лучшее понимание текста Плотина, о чем свидетельствуют многочисленные монографические издания отдельных трактатов и новых переводов[2]. Именно в связи с аудиторным чтением Плотина и подготовкой перевода его сочинений на русский язык (Плотин. Трактаты *1-11*. Издание подготовил Ю. А. Шичалин. Москва, «Греко-латинский кабинет», 2007) у меня возникли некоторые соображения по первым одиннадцати в хронологическом порядке трактатам, позволяющие, как представляется, правильней читать и понимать их текст.

1.1.6 О прекрасном

3.26-27 Τὸ δὲ μὴ κρατοῦν (Λάμπει οὖν καὶ στίλβει, ὡς ἂν εἶδος ὄν. Τὸ δὲ μὴ κρατοῦν ἐξίτηλον τῷ φωτὶ γινόμενον οὐκέτι καλόν, ὡς ἂν τοῦ εἴδους τῆς χρόας οὐ μετέχον ὅλου)

Les choses inférieur à lui etc. (BR, сопоставляющий этот текст с Plat. *Tim.* 67b); The inferior things etc. (AR, выражающий в примечании сомнения в законности такой интерпретации); Ce qui ne s'impose pas ⟨par un éclat particulier⟩ s'efface devant sa lumière etc. (BP). Выше (17-18) Плотин говорил о том, что красота цвета господствует над мраком (κρατήσει τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ) благодаря свету, неве-

---

[1] Plotini *Opera*, edd. P. Henry et H.-R. Schwyzer, v. 1-3, P.-Brux., 1951-73; Plotini *Opera*, edd. P. Henry et H.-R. Schwyzer, v. 1-3, Oxf., 1964-77.

[2] См., в частности, издания, на которые ссылаюсь в данных заметках: Plotin, Les Ennéades, texte ét. et trad. par E. Bréhier, 1-7, P., 1924 (BR); Plotinus, with an Englisch transl. by A. H. Armstrong, v. 1-7, L., Camb. (Mass.), 1966-88 (AR); Plotins *Schriften*, hrsg. R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, Hamb., 1956-71 (HA); Plotin. Traités. Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris, GF Flammarion, выпуски 1-5, 2002-2006 (BP); Эннеады. Перевод, вступительные статьи, примечания Т. Г. Сидаша (в 1-м томе – вступительная статья Р. В. Светлова). Т. 1-6, СПб, 2004-2006 (TC).

щественному смыслу и виду, вещественным образом которого является огонь, сияющий и сверкающий, словно он и есть сам свет-вид; я думаю, что подразумеваемое подлежащее в этой фразе – τὸ πῦρ, и фраза в целом выглядит так: τὸ δὲ πῦρ μὴ κρατοῦν τοῦ σκοτεινοῦ ἐξίτηλον τῷ φωτὶ γινόμενον οὐκέτι καλόν ἐστι («но тот же самый огонь, когда он не осиливает мрака, поскольку его свет оказывается слабым, уже не красив»)

«Поэтому он сияет и сверкает, как если бы он был видом.

Когда же он не одолевает мрака, то есть слабо светится, он уже и не красив, словно он вообще больше не относится к виду обладающего цветом».

3.3.1 О роке

1.34-35 εὕρους εἰς παιδοποιίαν ἡ γυνὴ (Καὶ τοῦ τέκνου ὁ πατὴρ καὶ εἴ τι συνεργὸν ἔξωθεν εἰς παιδοποιίαν ἄλλο παρ᾽ ἄλλου ἧκον· οἷον σιτία τοιάδε ἢ καὶ ὀλίγῳ προσώτερα εὕρους εἰς παιδοποιίαν ἡ γυνὴ ἐπιτήδειος εἰς τόκους. Καὶ ὅλως εἰς φύσιν)

Cp. Plat. *Leg*. 740d5-7, где Платон рассуждает о регулировании деторождения, в частности, об ограничениях в случае обильного потомства (ἐπισχέσεις γενέσεως οἷς ἂν εὕρους ᾖ γένεσις). Сопоставляя текст Плотина с этим текстом Платона, B. Тайлер предложил вставить ⟨γονὴ⟩ как определяемое к εὕρους, а вместо ἡ читать ἢ (εὕρους εἰς παιδοποιίαν ⟨γονὴ⟩ ἢ γυνὴ); но у εὕρους есть регулярное значение «легко вбирающий», «легко пропускающий» (εὕρουν σῶμα регулярно у Гиппократа и Галена), то есть речь идет о щенщине, легко зачинающей и рожающей. Поэтому оставляю рукописное ἡ γυνὴ, принятое в HS[1].

«…причина появления ребенка – отец, а также если что-нибудь извне способствует деторождению, воздействуя опосредованно: например, определенная пища или – более отдаленная причина – легко зачинающая жена, пригодная рожать; или вообще все возводится к природе».

4.4.2 О сущности души

1.10 τὸ προσεχὲς (τότε μὲν οὖν διῃροῦμεν αἰσθητῇ καὶ νοητῇ φύσει διαστελλόμενοι, ἐν τῷ νοητῷ τὴν ψυχὴν τιθέμενοι. Νῦν δὲ κείσθω μὲν ἐν τῷ νοητῷ· κατ᾽ ἄλλην δὲ ὁδὸν τὸ προσεχὲς τῆς φύσεως αὐτῆς μεταδιώκωμεν)

Tò prosekhés est un terme scolaire, qui désigne tout ce qui rapporte au sujet ou à la difficulté dont on vient de traiter dans un cours ou un exposé (BP). τὸ προσεχὲς в таком значении мне не встречалось; обычно τὸ προσεχὲς + gen. подразумевает αἴτιον, или γένος, или εἶδος, или ὑποκείμενον; в данном случае нужно найти для души τὸ προσεχὲς εἶδος, то есть непосредственно ее характеризующее («ближайшее») видовое отличие: а именно, видами умопостигаемого как рода являются ум и душа, ум – как неделимое, душа – как «среднее между делимым и неделимым». AR переводит правильно: the particularity of its nature.

«Итак, прежде мы проводили разделение, различая природу чувственную и умопостигаемую и душу помещая в умопостигаемом; и теперь пусть она помещается в умопостигаемом, но ее ближайшее видовое отличие давайте отыщем другим способом».

5.5.9 Об уме, идеях и сущем

14.7 τῶν χαλεπῶν (Περὶ δὲ τῶν ἐκ σήψεως καὶ τῶν χαλεπῶν, εἰ κἀκεῖ εἶδος, καὶ εἰ ῥύπου καὶ πηλοῦ, λεκτέον)

HS разъясняют: bestiolae molestae; TC: свирепых зверей; BP: les choses nuisibles, то есть нечто вредное для здоровья; и даже если вспомнить что les nuisibles – паразиты или вредители, перевод τῶν χαλεπῶν как les choses nuisibles едва ли следует считать удачным. McKenna так же переводит несколько обтекаемо: the repulsive, то есть отвратительное, отталикивающее. Между тем здесь, похоже, вполне точный термин. Гален описывает действие лекарства, помогающего при уколах скатов, морских драконов и других *ядовитых* рыб (*De comp. medicament.* 13.646.3-4: τρυγόνων θαλασσίων καὶ δρακόντων καὶ τῶν ἄλλων χαλεπῶν ἰχθύων); Павел, врач 7 в., говорит об укусах σκορπίων χαλεπῶν καὶ φαλαγγίων (*Epitome med.* 5.8.3.5).

«Относительно видов для того, что возникает от гниения и ядовитых укусов, есть ли они там, а также для нечистот и грязи, следует сказать…».

6.4.8 О схождении души в тела

4.25 εἴληπται οὖν πεσοῦσα (τὸ δὲ πρὸ τοῦ ἦν παντελῶς ἄμεινον ἀναδραμούσῃ· εἴληπται οὖν πεσοῦσα καὶ πρὸς τῷ δεσμῷ οὖσα)

Après sa chute, l'âme donc été capturée car elle… etc. (BP; cp. *Armstrong*: it is fallen, therefore, and is caught); однако εἴληπται регулярно используется в техническом смысле («принимается», «допускается») или как указание на цитату («берется»): cp. 2.9.6.14-16: Καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλῆθος ποιῆσαι, τὸ ὂν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν δημιουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυχήν, ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται· εἰπόντος γὰρ αὐτοῦ κτλ. (is taken *Armstrong*); cp. 3.1.7.11; 6.1.16.36; то же самое в данном случае.

«То, что было прежде, то есть когда она восходила, было безусловно лучше для нее. Поэтому и (οὖν) считается, что она пала (εἴληπται πεσοῦσα), и связана со своей темницей…».

10.5.1 О трех главных сущностях

2.2 ζῷα ἐποίησε πάντα (Ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχή, ὡς αὐτὴ μὲν ζῷα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωήν, ἅ τε γῆ τρέφει ἅ τε θάλασσα ἅ τε ἐν ἀέρι ἅ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα)

HA: sie selbst es ist die alle Lebewesen geschaffen; AR: soul is the author of all living things; AT: it is the soul itself which made all living creatures; BP: c'est elle qui a produit tous les vivants; между тем здесь acc. duplex: «всё делает живым», или «всех делает живыми существами»; ἐποίησε – aoristus iterativus; отсылка BP к Plat. *Tim.* 34a-40d и Plot. *53*.1.1.8 (специально *53*.1.1.8.15-16: φαντάζεται [sc. ἡ ψυχή] τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῷα ποιοῦσα κτλ., то есть душа присутствует в телах, излучая в них свой свет и тем самым делая их живыми) только подкрепляет это понимание, так как ни у Платона, ни у Плотина душа – не демиург: у Платона демиург создает и душу, и космос (*Tim.* 34c4-35a1: πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου συνεστήσατο; 34a8-b6: τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν [sc. κόσμον] τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν· ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν); Плотин вслед за Платоном подчеркивает, что демиург – ум, а никак не душа: см. ниже, 8.5: δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ; cp. также в других трактатах, например, «Против гностиков», которых он бранит за то, что они отождествляют демиурга с душою (33.2.9.6.14 sqq.; 61: εἰς ταὐτὸν ἄγοντες τὸν δημι-

ουργὸν τῇ ψυχῇ) и «Влияют ли звезды» (*52*.2.3.18.15-16: πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ' αὐτὸν δίδωσιν ὧν ἴχνη ἐν τῇ τρίτῃ); в этом Плотин отличается от некоторых предшествующих платоников, например, Нумения, опиравшегося на Ксенократа (точка зрения Х.-Й. Кремера; ср.: Numénius. *Fragments*. Texte ét. et trad. par E. des Places. P., 1973, p. 15-16; ср. также: Дж. Диллон, Средние платоники. СПб, 2002, р. 359, хотя едва ли его реконструкция Нумения корректна). Итак, Плотин вместе с Платоном (*Tim*. 28c3-4) твердо знает, что создатель мира – ум (*5*.5.9.5.20: ποιητὴν δε εἶναι τοῦδε τοῦ παντός). Поэтому рассуждения AT о том, что the world soul's activity is demiurgic (p. 22), идут в том же методическом русле, что и рассуждения H. Dörrie и многих других вслед за ним о том, что «ипостась» по отношению к единому употребляется в нестрогом смысле. Ссылка на Plat. *Phil*. 30d1-2 (ΣΩ. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι...) в данном случае ничего не объясняет, так как «царственный» характер Зевса-души ни в каком случае не терпит ущерба. Ссылка на *28*.4.4.10.1sqq. нуждается в комментарии. А именно, Плотин говорит здесь только о том, что имя Зевс может обозначать и демиурга, и мировую душу (1-4: Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν, καὶ τὸν Δία λέγοντες ὁτὲ μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φερόμεθα, ὁτὲ δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός), что ни в каком случае не означает, будто мировая душа может быть демиургом.

«Итак, пусть всякая душа прежде всего сообразит, что это она делает живыми все существа, вдыхая в них жизнь, и тех, что кормит земля, и тех, что море, и тех, что в воздухе, и тех, что в небе – божественные светила».

8.1-4 πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα... καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον

См. Plat. *Epist*. II 312e1-4. Полностью фрагмент «Письма» таков: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ πέρι τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον πέρι τὰ τρίτα. Самым последовательным было бы чтение Gifford, Burnet, Dodds: καὶ δεύτερον πέρι τὰ δεύτερα καὶ τρίτον πέρι τὰ τρίτα, хотя и чтение рукописей (и Евсевия) вполне удовлетворительно, поскольку для последующей традиции этот текст давно стал известным топосом платоно-пифагорейской традиции. Но понимание конструкции зыбко, а отсюда неудовлетворительная интерпункция HS и при кажущейся прозрачности смысла – трудность интерпретации текста. Приведем текст HS полностью: Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα – φησὶ γὰρ πρῶτα – καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Настаивая, что ни одна рукопись Плотина не дает колона после τριττὰ, а многие разбивают фразу после τὰ πάντα, и не принимая такого членения текста HS, как представляется, окончательно затемняют текст пометкой πρῶτα nempe τὸν πάντων βασιλέα: почему единственный в своем роде царь всего передается через обобщающий pluralis neutri, объяснить невозможно. Колон после τριττὰ у Евсевия (ср. HA и др.) прояснил бы дело, и тогда была бы понятна вставка φησὶ γὰρ πρῶτα, но сам Евсевий читает φησὶ τὰ πρῶτα. Колон после πάντα опять-таки прояснил бы дело, но позиция γὰρ на 6-м месте практически невероятна. Нерасчлененный текст нельзя ни понять, ни перевести. Поэтому BP передает некий общий смысл, но никак не текст HS, ничего не разъясняя в примечаниях. AT, подробно рассматривая этот пассаж, считает не слишком важным аргументом отсутствие знака после τριττὰ в рукописной

традиции и вместе с предшествующими издателями предпочитает a semicolon after τριττὰ, справедливо замечая, что the Platonic quotation is an apposition to the introductory remark, а πρῶτα считая объяснением Плотина к πάντα (?); но AT никак не объясняет позицию γὰρ, а без этого текст не складывается.

Предлагаемое чтение текста и его понимание таково: Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ «πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα»· φησὶ γὰρ πρῶτα καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον, где τὰ Πλάτωνος – subiectum, τὰ «πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα» – appositio ad τὰ Πλάτωνος, или просто продолжение подлежащего; τριττὰ – praedicatum; HS отмечает, что τὰ πάντα и πάντα – aeque bonum, с чем следует согласиться, если признать, что τὰ в данном случае заменяет наши кавычки, обозначающие цитату. Это понимание текста представляется тем более естественным, что Плотин ниже (10.5-6) строит аналогичное предложение: Ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι [sc. τριττὰ], где ταῦτα... τὰ εἰρημένα – subiectum, τριττὰ – praedicatum (ср. предикативное τριττὰ в Olympiod. *In Arist. Meteora comment.* 243.3: Ἑκατέρα μὲν ἶρις τρίχροος εἶναι διὰ τὸ πάντα τριττὰ εἶναι). В своем толковании псевдо-платоновского *Epist.* 312e Порфирий (*In Tim.* lib. 2, *Frg.* 51.65-69) подчеркивает, что это «тройственное всё» вокруг царя всего – περὶ ἐκεῖνον ὑφέστηκεν, иначе говоря является окружающими его «ипостасями»: ...ἐν Ἐπιστολαῖς, ἐν οἷς περὶ τῶν πάντων βασιλέα τὰ πάντα εἶναί φησι καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα· εἰ γὰρ πάντα ἐπέστραπται πρὸς ἐκεῖνον καὶ περὶ ἐκεῖνον ὑφέστηκεν, ἁπάντων ἐστὶν ἀρχὴ καὶ οὐ τινῶν· ὃ γὰρ ἂν λάβῃς, ἐκεῖθεν ἔσται. Относительно триады ум-душа-космос ср. также *52*.2.3.18.16-19: Εἰκότως οὖν λέγεται οὗτος ὁ κόσμος εἰκὼν ἀεὶ εἰκονιζόμενος, ἑστηκότων μὲν τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου, τοῦ δὲ τρίτου ἑστηκότος μὲν καὶ αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς κινουμένου. По поводу того, что разные области бытия суть первые, вторые и третьи не по месту, а по чину и мощи, ср. *22*.6.4.11.9-10: Καὶ δὴ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα τάξει καὶ δυνάμει καὶ διαφοραῖς, οὐ τόποις. О том, что πρῶτα – первые сущности (или роды) в уме, ср. выше *5*.5.9.7.8-9: ὁ νοῦς ἔνδον – ὅ ἐστιν αὐτὰ τὰ πρῶτα – συνὼν αὐτῷ, κτλ.; именно они и есть те объединенные в уме и совпадающие с ним «первые» из всего, что собирается вокруг царя всего; и есть «второе» (δεύτερον), душа, объединяющая «вторые» (περὶ τὰ δεύτερα), восходящие к единому посредством ума; и есть вмещающее «третьи» (περὶ τὰ τρίτα) «третье» (τρίτον), здешний мир, космос, также восходящий к единому посредством объединяющей его души и ума, являющегося его образцом. Я не знаю ни одного текста Плотина, который бы противоречил этому толкованию, и в свое время уже писал об этом (À propos du titre du traité de Plotin ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ // REG CV, 1992, p. 253–261.).

11.5.2 О возникновении и порядке того, что вслед за первым

1.2 οἷον ἐνέδραμε (Τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὔπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται. Πῶς οὖν ἐξ ἁπλοῦ ἑνὸς οὐδεμιᾶς ἐν ταὐτῷ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλόης οὔτινος ὁτουοῦν; Ἢ ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὂν ᾖ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητὴς δὲ αὐτοῦ· καὶ πρώτη οἷον γέννησις αὕτη· ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο)

Плотину нужно сказать, как «всё» в тамошнем мире «возникает», или «появляется»; но о возникновении или появлении в надвременной и сверхчувственной реальности не очень-то скажешь, и потому Плотин, подбирая слово для появления множества при неизменности единого, предлагает сравнение, говоря, что оно οἷον ἐνέδραμε.

Lexicon Plotinianum (s. v. ἐντρέχω) переводит данный глагол run in, be found in и толкует данный текст так: ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε (sc. τὰ πάντα ἐν τῷ ἑνί). Поскольку трудно предположить, что всё «вбегает в» единое, нужно понимать, что всё «находится в» едином. Но у ἐντρέχω нет такого значения. LSJ дает значение be active in ради гомеровского *Il*. 19.385, где речь идет о том, что Ахилл, примеряя новые доспехи, проверяет, свободно ли «входят» и тем самым помещаются в них его мощные члены (εἰ...ἐντρέχοι ἀγλαὰ γυῖα); но данное значение никак нельзя усмотреть у ἐντρέχω в нашем тексте: нельзя представить единое чем-то вроде панциря, в который пытается «войти» (ἐντρέχειν) и в котором в конце концов помещается еще не появившееся «всё». Ничуть не больше оправдывают это be found in и другие приводимые в данной статье LSJ значения ἐντρέχω.

В издании BP Франческо Фронтеротта переводит ἐκεῖ ἐνέδραμε так: elles parviennent là-bas, а в примечаниях разъясняет как нужно это понимать: les choses produites tendent à revenir à leur principe. Но чтение ἐνέδραμε никак не предполагает идеи возвращения и восхождения еще не родившегося множества к единому; данный перевод хорошо показывает, как сплошь и рядом переводчик не толкует греческий текст, а демонстрирует свою приверженность определенной уже сложившейся традиции толкования, причем в данном случае традиции толкования другого греческого текста. Дело в том, что идея возвращения возникла у прежних издателей и переводчиков Плотина потому (см. аппарат у HS), что два кодекса Parisinus Gr. 1970 и Ambrosianus Gr. 863 вместо ἐνέδραμε дают ἀνέδραμε, и это чтение в свое время (1856) принял в своем издании трактатов Плотина secundum ordinem chronologicum А. Киркхоф, а затем Р. Хардер, который соответственно и переводил: …alles ist aus Ihm (?), da es zu ihm gleichsam hinaufgeeilt ist. Вопрос после aus Ihm объясняется тем, что Хардер переводил не ἐκείνως, а ἐκείνου, а чтение рукописей ἀλλ’ ἐκείνως πάντα считал испорченным (в издании Бойтлера-Тайлера ἐκείνως помечено обелиском). Очевидно, что ἐκείνου и ἀνέδραμε, читал и Ст. МакКенна (all things are its possession – running back, so to speak, to it, etc.). Ср. также перевод Армстронга, переводящего ἐκείνως и ἐνέδραμε: …all things have that other kind of transcendent existence; for in a way they do occur in the One, то есть «они некоторым образом залегают там». По-своему – и совсем не худо – сам факт плотиновского сравнения почувствовал и передал П. Блонский, у которого множество как бы взошло там»; но образа, к которому отсылает Плотин, не передал и он.

Глагол ἐντρέχω используется в медицине. Например, от сырости голос становится хриплым и «появляются выделения» (ἐντρέχει...περιττώματα), то есть, попросту говоря, выделяется мокрота и начинается насморк (Galen. *Ars medica* 1.350.13). Вообще выделения бывают изо рта (буквально: с нёба), из носа, из глаз и ушей (см. у того же Галена *ibid*. 1.324.16-17: περιττώματα... καθ’ ὑπερῴαν καὶ μυκτῆρας, ὀφθαλμούς τε καὶ ὦτα). В тексте 1 в. по Р.Х., изданном Х. Дильсом в 1893 в CAG (suppl. 3.1) Anonym. Lond. *Iatrica* 8.17-28 речь идет о том, что когда у живого существа голова здорова, все тело его тоже бывает в порядке; но если го-

лова нездорова и соответствующие каналы, выводящие жидкости, закупорены, то выделения, скапливаясь (ἀνατρέχον) в области головы, там застаиваются, превращаются в соленую и едкую жижу и затем могут прорваться в любую часть организма и вызвать соответствующую болезнь: ὅταν δὲ μὴ ὑγιὴς ᾖ [sc. ἡ κεφαλή], νόσους ἐπιφέρει τῶι τὰς διεξόδους ἀποφράσσεσθαι· ‘ὅταν γάρ, φ(ησίν [sc. Μεταποντῖνος Τιμόθεος]), αὗται ἀποφρα[γ]ῶσιν, ἀνατρέχον τὸ περίσσωμα ὡς τοὺς κ(ατὰ) τὴν κεφαλὴν τόπους τ[έω]ς τῶι μὴ ἔχειν διέξοδον ἐνμένει, ἐ[ν]μεῖναν δὲ μεταβάλλει εἰς ἁλμυρὸν καὶ δριμὺ ὑγρόν, καὶ εἶτα πλείονα [ἐν]μεῖναν χρόνον καὶ ῥῆξιν ἐργασάμενον φέρεται εἰς ὁτιοῦν μέρος κ[αὶ] παρὰ [τὰς το]ύτου διαφορὰς διαφόρους [τὰς] νόσους ἐπιφέρει.

Этот последний текст среди прочего интересен тем, что поясняет чтение ἀνέδραμε: ἐκεῖ οἷον ἀνέδραμε значит, что готовое появиться всё «словно скопилось там». Если же мы принимаем чтение ἐνέδραμε, то ἐκεῖ οἷον ἐνέδραμε означает, что множество «словно набежало» у единого (как на глаза набегают слезы), или «набралось» (как в холод под носом набирается капля), или «выступило» (как на лбу выступает испарина); в качестве одного из вариантов перевода я думал взять «проступило», имея в виду, что в тамошней предмножественности «всё» «проступило», как на щеках проступает румянец (который Аристотель в *Probl.* 889b30 назвал αἵματος συνδρομή), но «набежало» и ближе к плотиновскому образу, и точнее по смыслу.

Об этом значении ἐνέδραμε/ἀνέδραμε можно говорить тем увереннее, что дальше (1.3-4) Плотин от лица своего мысленного собеседника задает следующий вопрос: Πῶς οὖν ἐξ ἁπλοῦ ἑνὸς οὐδεμιᾶς ἐν ταὐτῷ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλόης οὔτινος ὁτουοῦν; Чаще всего этот вопрос с его выразительными ποικιλία и διπλόη переводят вполне абстрактно[3]. Но мысленный вопрошатель Плотина, разумеется, понимает рисуемый образ и потому в своем вопросе откликается на него, используя два медицинских термина, имеющих совершенно конкретное значение. Термин διπλόη означает трещину или свищ, то есть тот канал, через который может происходить отток собравшейся в той или иной нарывающей части организма жидкости. Что же касается ποικιλία, то его в данном случае нужно, вероятно, понимать как прокол (ср. LSJ s.v. ποικιλία, в хирургии, Hipposr. *De articulis* 62.39-40: οὔτε τομῆς, οὔτε καύσιος οὐδὲν δεῖ, οὔτ’ ἄλλης ποικιλίης) или саму эту пористую, перфорированную или словно сшитую из отдельных кусков поверхность[4].

---

[3] Например, тот же Франческо Франтеротта: «…n’apparaissent aucune altérité ni aucun genre de dualité»; Ст. МакКенна: «no diversity, not even duality»; А. Армстронг: no diverse variety, or any sort of doubleness.

[4] Ср. ποικιλία как искусство вышивания (LSJ: embroidering), напр., Plat. *Resp.* 337a7, 401a2; ср. также Xen. *Mem.* 3.8.10.4, где ποικιλίαι – «вышивки» (LSJ: pieces of embroidery), а не «разные украшения» (С. И. Соболевский). Но это «вышивание» LSJ понимает как marking with various colours, а основная идея греческого «вышивания» – «прокалывание [иглой]»: ср. *Etym. Magnum*: Πολύκεστος: Πολυκέντητος, πολύρραφος, ποικίλος, откуда ясно, что ποικίλος – один из синонимов к «имеющему много проколов», «прошитому», «простеганному», «сшитому из многих кусков»; поэтому и в знаменитом описании истинной земли Plat. *Phaed.* 110b5-7 (εἶναι τοιαύτη ἡ γῆ αὐτ᾽ ἰδεῖν, εἴ τις ἄνωθεν θεῷτο, ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι, ποικίλη, χρώμασιν διειλημμένη, κτλ.) ποικίλη, как представляется, акцентирует не многоцветность (LSJ: many-coloured), на которую Платон указывает следом (χρώμασιν διειλημμένη), а тот факт, что она, наподобие мячей из двенадцати кусков кожи, также *сшита из кусков*; ср. также ποικίλλω, ποικιλόω, ποικιλή [sc. τέχνη], ποικιλτής, etc..

Поэтому буквально можно перевести это место так: «Но как же оно появилось из этого простого единого, если в тождественном не обнаруживается ни прокола, ни какой-нибудь трещины?».

1.8 οἷον ὑπερερρύη

Как более очевидное, данное сравнение с переливающейся жидкостью совершенно сокрыло от современных переводчиков и исследователей тот образ, который был дан вначале: темпераментный канадский исследователь Плотина Жан-Марк Нарбонн в свое время уверял меня, что фонтан парижской ENS с его тремя чашами, две из которых переливаются, – прекрасная модель плотиновского универсума, и поместил фотографию этого фонтана на одной из своих книг, посвященных Плотину…

Но в IV веке Плотина читали внимательней и лучше чувствовали его яркий и образный греческий: на рассматриваемые плотиновские сравнения в начале нашего трактата откликнулся свт. Григорий Богослов, тонкий стилист и сильный мыслитель, обладавший к тому же отменным чувством юмора. В знаменитой гомилии «О Сыне» (*De Filio*, orat. 29.2.13-24), рассуждая о том, что Бог-Отец – γεννήτωρ по отношению к Сыну и προβολεύς по отношению к Святому Духу, свт. Григорий замечает: «Мы, конечно, не отважимся сказать о некоем *разлитии* благости, что дерзнул сказать один из еллинских философов, который в своем рассуждении о первой и второй причине ясно говорит буквально следующее: “словно” некий кратер “перелился”, – да не введем невольное порождение и нечто вроде естественного и неудержимого выделения, менее всего подобающего в предположениях о Божестве!» (οὐ γὰρ δ’ ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος εἰπεῖν θαρρήσομεν, ὃ τῶν παρ’ Ἕλλησι φιλοσοφησάντων εἰπεῖν τις ἐτόλμησεν, οἷον κρατήρ τις ὑπερερρύη, σαφῶς οὕτωσὶ λέγων, ἐν οἷς περὶ πρώτου αἰτίου καὶ δευτέρου φιλοσοφεῖ· μή ποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον, ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον, κτλ.).

Данный текст из свт. Григория часто приводят для того, чтобы показать отличие неоплатонического «эманатизма» от христианского понимания Троицы; но до сих пор, как кажется, не обращали внимания на то, что свт. Григорий откликается здесь не только на плотиновское ὑπερερρύη в строке 8, но и на его οἷον ἐνέδραμε etc. в строках 2-4. Вообще, свт. Григорий, видимо, весьма внимательно читал этот трактат Плотина, о чем можно судить по цитате из самого начала его «Гимна к Богу» в *Poemata dogmatica* 29.12-13:

Καὶ πάντων τέλος ἐσσὶ, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδεὶς,
Οὐχ ἓν ἐὼν, οὐ πάντα…

Это дополнение οὐχ ἓν ἐὼν, οὐ πάντα, вероятно, может служить указанием на то, что платоновский подтекст рассуждения в самом начале *11*.5.2 также не был скрыт от нашего Богослова.

Philotheos **8** (2008) 137-159

Dionysis Skliris
Athens

The Theory of Evil in Proclus
Proclus' Theodicy as a Completion of Plotinus' Monism

Introduction

Theory of evil is the "crash test" for any monistic system that would like to identify unity with goodness. For monism implies that the totality of existents is permeated by a fundamental affinity, which, – according to the optimistic (Neo)platonic version of it –, should be traced "back" to an origin that is absolutely Good as a primordial purposefulness of all being. Therefore, the greatest threat for the tenability of such a way of thinking is the actual experience of evil. In view of such an evident and wide-spread experience, monism, – if it is not willing to admit defeat –, should either "explain away" evil as an illusion and thus risk a blatant contradiction of human and cosmic experience, or attempt to compromise with evil and somehow integrate it inside its system. Thus, theodicy is peculiar to monism, which is deprived of the dualistic (or pluralistic) option to ascribe all "wrongs" to an opposite principle and thus absolve the "Good" from any "awkward" association with evil. And if monism commits itself to explain evil rather than "explain it away", it needs to engage in an elaborate and delicate theodicy, which will be significant not only in itself, but as the "crucible" for the sustainability of monism in its entirety. Theodicy is thus a "touchstone" that reveals the genuineness of a monistic system. It is a fight of monism with its demons and through this "borderline" danger a chance to achieve a deepened self-consciousness.

Therefore, we believe that an examination of the theory of evil in Proclus can be very revealing for the tenability of Neoplatonic monistic idealism. For Proclus (ca 410-485) tops off many centuries of Platonic tradition both with a thorough effort of systematization and with an extensive exegetical work on Plato. Thus, his theodicy is the dialogue of a mature Neoplatonism with itself. It constitutes an attempt to draw the ultimate consequences of monistic idealism without "half measures" and inconsistencies. For this reason, we will not examine Proclus' thought in isolation. We shall view it as a part and, indeed, a culmination of a process and as an attempt to solve tensions that were harassing an entire philosophical tradition. Thus, we shall observe how the problem of evil was put forward by Plato in a way that had bound all the subsequent Platonists. We shall examine what is the significance of "idealism" as an explanation of being in terms of form and how evil is consequently viewed as a "discord" or "inconsistency" with this formal element. We shall also briefly examine whether idealism points in a monistic or a dualistic direction. In a second place, we shall look into how Plotinus had endeavoured to subsume this idealistic element under a monistic one, in the sense that the unitary principle succeeds in accomplishing the function, character and end of the formal principle at a higher level. We shall examine whether the different logical demands of ideal-

ism and monism are in tension or if they can be synthesized in a consistent way. And, finally, we shall look at Proclus' theory of evil as a reaction to Plotinus' one, in the sense both of an evolution and of a conscious rejection of Plotinian solutions. We shall observe how Proclus integrated the idealistic elements into a monistic system with the greatest possible consistency and how he had been "brave" in drawing all possible conclusions from the logical demands of monism. However, due to the confined space and scope of our essay, we shall not extend to a thorough historical examination of the problem of evil inside the Platonic tradition. Thus, we shall not examine either the significance of Iamblichus and Syrianus (and even Porphyry) for Proclean theodicy, or the influence of the Stoics and Peripatetics, such as Alexander of Aphrodisias. Our scope will be predominantly systematic: We will focus on two different moments in the evolution of a philosophical tradition and the significance of their diverse priorities. And the theory of evil will be considered more in its function as a possible confirmation or annulment of a monistic system.

In such a perspective, the most important problem is the possible association or dissociation of evil with matter. For if evil is a possible opposite of the Good and if matter is the "field" where discord to the formal element is manifested, then, the correlation between evil and matter is decisive for the understanding of the relation between monism and idealism and which one's the logical demands prevail. In this discussion we will inevitably refer to a series of "structural" Neoplatonic concepts, such as "non-being", "absolute non-being", "privation", "partiality", "multiplicity" *e. a.*, and their divergent interrelations in Plotinus and Proclus. We shall thus endeavour to understand Proclus' theodicy as a completion of Plotinus' in a way that both is consistent with logical and ontological demands, and does not deny human experience.

1) The Platonic Legacy

As is only to be expected, for Neoplatonic philosophers the problem of evil was both a systematic and an exegetic one. And Plato seems to have done his best to bequeath his successors both stirring insights and a lack of absolute thoroughness and consistency in the discussion of evil throughout his dialogues (cf. *Enn.* IV, 8, 1, 23-28). The more acute dilemmas are:

a) In what concerns the ontological origin of evil, the problem whether one should accept Forms of evils or not, remains open. This is very relevant to the dilemma whether the Forms are, in R. W. Sharples' expression, "universal properties" or "perfect particulars"[1]. In the first case, they would be abstract universals accounting for all the attributes that might be found in sensible things, including evil characteristics. But then, one would have to admit that there exist Forms of evils (or, arguably, that Forms which are good at the intelligible level bring with them evil effects when embodied). In the second case, Forms would be norms which sensible things endeavour to imitate. Then, evil would be a failure of the "receptacle" to achieve a correct emulation of the Forms, and as such it would exist independently of the Forms. In what concerns the historical development of Platonic thought, one might remark with J. Rist that, in general, up to and including the *Theaetetus* it does not seem preposterous to postulate Forms for evil attributes too[2]. However, in the *Republic* (353), evil is described as, in C. Schäffer's expression, "equivalent to the fact of a thing's falling short of the standards established by its ontological pattern"[3]. Correspondingly, in *Parmenides* (130b-d) Forms of evil or

[1] Sharples (1994), pp. 172-173.
[2] Rist (1961), p. 164.
[3] Schäffer (2004), p. 268.

"disreputable" (ἀτιμώτατα) substances seem to be rejected[4]. J. Rist observes that in the dialogues following *Parmenides* all evil could arguably be accounted for as imperfection and negativity after the analysis of negation in the *Sophist*, even though it is not sure whether Plato had taken this line consistently[5]. Therefore, the dilemma is not altogether solved. But even if one admits the normative character of the Forms, their epistemological function cannot but remain and, thus, the problem that arises is: Can evil be an object of science if it does not have roots in the intelligible?

b) In what concerns the relation of soul to the material world, there is a variety of mentality between, on the one hand, the *Republic* (611c) and the *Phaedo* (67d) where the relatedness to the corporeal (σώματος κοινωνία) is represented as the primary evil for man and body is depicted as a prison of soul, and, on the other, the *Timaeus,* where we encounter the optimistic view that soul descends to body in order to perfect it[6]. This fundamental wavering of feeling remains manifest in Neoplatonism.

The Platonic legacy also comprises: a) The heavily quoted passage *Theaetetus* 176A5: "It is impossible that evil things will cease to exist, for it is necessary (ἀνάγκη) that the good always has its (sub-)contrary (ὑπεναντίον)"[7]. The attribution of necessity to evil is a harsh saying that becomes even more acute when integrated in a monistic system. We shall later examine the ingenious interpretations of this passage by both Plotinus and Proclus. b) The passage *Republic* 617E4-5 ("The responsibility lies with the one who makes the choice; the God has none") was put forward as an axiom in the later Neoplatonic discussion in a two-fold manner: i) God should at all costs be exculpated from any blame, and ii) the moral responsibility of the soul must be maintained and not subside under the pressure of any extrinsic factor[8]. c) A reference to some sort of an "evil-doing soul" in *Laws* 896/7[9]. d) One could also note that Platonic philosophy is permeated by a fundamental intellectualism after the Socratic "οὐδεὶς ἑκὼν κακός". Volition is determined to a great extent by the eidetic element and therefore by the good; it cannot will the evil as such (cf. *Laws* 9, 860D; *Timaeus* 86DE; *Meno* 77A-78B)[10]. This could mean that the so-called "moral evil" could not be considered as a unique principle of evil; if evil is to be explained, there has to be something more than the moral agent.

The variety of all these elements had triggered among Neoplatonists a striving to find the underlying consistency, which we shall now examine. But one could note here that the association of evil with matter occurs mainly if one interprets the Forms as idealistic normative standards and evil as a failure to achieve them. However, even in this case, there is an important monistic element in Platonic thought, which consists in the fact that the Forms would then act as a principle in a totally different way than Matter would. Only the Forms would exercise an active causality, while matter (or the "receptacle") would influence the material world by deficiency, that is, passively by its failure to conform to the former. At the same time, classical Platonism could not be absolved from the characterization of dualism as long as it did not produce a coherent answer to the problem concerning the extent of the independence of matter.

---

[4] Schäffer (2004), p. 268. However, Cherniss claims that Plato did not reject such ideas explicitly, cf. Cherniss (1954), p. 27.

[5] Rist (1961), p. 164.

[6] O'Meara (1993), p. 84.

[7] The translation is taken from Opsomer/Steel (2003), pp. 10-11.

[8] Opsomer/Steel (2003), p. 11.

[9] Cf. Schäffer (2004), p. 268.

[10] Cf. Opsomer/Steel (2003), p. 127.

2) Plotinian Monism and the Interpretation of Theaetetus 176A5

Plotinus endeavoured to achieve such a coherent answer by stressing the monistic line that there can be only one principle upon which everything else is dependent. For Plotinus, being a principle means to be absolutely simple, that is, absolutely unique and uniform; a plurality of (independent) principles would be in itself an absurd notion that would upset logical and ontological necessity and reduce it to chance ("συντυχία" – II, 4, 2, 10-11). If any other principle exists, it would have to be subsumed under the First and act as its instrument. Thus, Plotinus achieves to shape a "vertical"[11] hierarchical system in which every derivative entity is caused directly by its immediately precedent and, in turn, acts itself as a cause for the immediately subsequent, all of the entities being ultimately caused by the First principle, the One-Good. Well-ordered as this monism may be, it is an easy target in what concerns the question of theodicy. The evident problem is that any evil that occurs at any stage of the system would have to be attributed to the First Principle and that would involve a contradiction since the evil would be caused by the Good[12]. Throughout this chapter we shall discuss a possible Plotinian answer to this acute objection. One of the most rudimentary forms that this problem may take is the question: If evil occurs at a certain stage of the derivation, why shouldn't the process of derivation stop before that stage so that evil would not have emerged at all?

Plotinus answer to this second question is based on: a) The Platonic principle that the divine is not "grudging" (*Timaeus* 29e1-2; *Phaedrus* 247a7) and the Aristotelian one that perfect entities "procreate" (*De Anima* 415a26-28) leads Plotinus to a doctrine of the "fertility" of perfection and the divine "unselfishness" of giving in II, 9, 17, 16-17; IV, 8, 6, 12-13; V, 1, 6, 37-40; V, 1, 7, 37-39; V, 4, 1, 34-36. b) The peculiarly Plotinian element that what the One performs is a transmission of existence[13] through the "instrumentality"[14] of Intellect-Being. Then, existence is in itself identified with goodness and derivative existents participate in it by being beings. Thus the only way for evil not to emerge is for its bearer not to be produced as an existent being; but then, in order for goodness to remain pure from evil, a more fundamental goodness, namely transmission of existence as being to the lower realms would be annulled[15]. Thus, the movement of generation from the One is in itself justified as "better" than a "refraining" from transmitting existence as being, even if the latter does involve an occurrence of evil. And the radical implication of this justification is that the One "generates everything that is metaphysically possible"[16]. At the same time, this justification leaves intact the ambiguous coexistence of optimism and pessimism that we have traced in classical Platonism: From the particular point of view of the entity that is subject to an immediate relation to evil (e. g. soul in relation to evil(s) in the material world), the latter constitutes a tragic reality. But from the perspective of the whole the emphasis is always on the goodness of generation as a transmission of existence.

Plotinus can thus give a pioneer interpretation of *Theaetetus* 176A5 by integrating the "necessity of evil" in the intricacies of his own system of hierarchical derivation[17]. That is, evil is necessary not as a static contrary to the good, but as the end in a process

[11] Van Riel (2001).
[12] Cf. O'Meara (1993), p. 79.
[13] Gerson (1994), pp. 33-35.
[14] Gerson (1994), p. 197.
[15] Gerson (1994), pp. 40-41.
[16] Bussanich (1996), p. 49.
[17] Cf. Corrigan (1986), p. 159; Gerson (1994), p. 198; O'Meara (1993), pp. 83, 87.

of derivation that has good as its starting-point (I, 8, 7, 18-23). For understanding this notion, one should bear in mind that Plotinian derivation has two phases[18]: a) a bringing forth from the higher entity of a bare substrate ("ὑποκείμενον"), b) a self-substantiation of this substrate in order to constitute a being, by reverting to its immediate cause (III, 4, 1, 8-10) which functions also as its immediate "good". Then, since a) every being that is generated is good both as a being and as the instrumental cause for the production of the subsequent being of which it is also the immediate "good" in the latter's act of reversion, b) this process of derivation can keep going on, because it is always "better" to produce another being that is good *qua* being, but c) since this derivation cannot go on forever, since Plotinian thought has an "allergy"[19] for reductions *ad infinitum*, then, there has to be an end in this process, namely, an entity unable to produce another being and function as its "good" (I, 8, 7, 19). This "entity" would not deserve the characterization "good", exactly because it would not function as the "good" of anything else subsequent to it. But if it is supposed to totally lose the characterization of "good" it would also have not to be a being[20], that is, to be intrinsically unable to self-substantiate by reverting to its precedent cause. We shall discuss this possible equation of not-good with non-being later. We can, however, note that if this outcome of the not-good is necessary, then, it must have been already implicit in the beginning of the derivation from the Good. (For, in K. Corrigan's terms, the emanation is "implosive" and "intentional" rather than "explosive" and "extensional"[21]). So that if we choose with Plotinus to identify this not-good with evil (I, 8, 7, 23), and if we bear in mind that in the Plotinian way of thinking the process of derivation is for the Good something both voluntary and necessary in an eminent identification of will with necessity (cf. VI, 8), then we can confirm the *Theaetetus* 176A5 in a new light. Plotinus draws this line up to declaring that if there were no evil, the good should also be abolished (I, 8, 15, 4-6). However, this stock-argument of theodicy is developed by Plotinus (I, 8, 15) in a way that does not threaten the transcendence of the Good: The interdependence is not "horizontal" but "vertical" and concerns only "lower" dependent selves who need both good and evil as alternative orientations[22]. Furthermore, Plotinus links this "evil" to matter in a way that we shall now examine.

3) Is matter evil itself?

This evil that is necessarily produced out of the Good acquires in I, 8 a very concrete content: It is matter, which is named "evil itself" and "primary evil" (I, 8, 3, 40: "καθ' αὑτὸ κακόν"; I, 8, 8, 43: "αὐτοκακόν"; I, 8, 14, 51: "κακὴ αὐτὴ καὶ πρῶτον κακόν"). How then did Plotinus arrive at such a pessimistic view of matter, which in the characterizations of I, 8 is in latent tension with the general direction of his monism? In attempting an answer we can note that:

a) Plotinus seems to adhere to a conception of the Forms as norms. There was no alternative, since he claims that Forms are also intelligences. But this means that if there were Forms of evils, we would encounter the possibility of there being evil intelligences[23], like in Gnostic fancies that Plotinus wanted to avoid at all costs. But then, if Forms are norms, one has to explain any incongruity with them that might appear in the "low-

[18] Cf. Schäffer (2004), p. 271.
[19] O'Meara (1993), p. 87.
[20] Cf. Gerson (1994), p. 197.
[21] Corrigan (1996).
[22] Gerson (1994), p. 198.
[23] Rist (1961), p. 164.

er" realms. According to the peculiarities of the Plotinian "vertical" hierarchical system, any such incongruity would be a "de-gradation" from a perfection that existed in a higher level, that is, a "gradated" imperfection (cf. III, 2, 5, 27-32). But one may object that it would be in the logic of such a vertical hierarchy that imperfection exist in any point of it other than the top, that is, that imperfection exist already at the divine realms after the One-Good. But Plotinus seems to distinguish between "perfection at one's own level" and "imperfection" proper[24] (cf. I, 8, 5, 6-10). In the derivative divine hypostases such as the Intellect and the Soul there might be some diminution of "ontological intensity" in comparison to the One, but these hypostases are perfect at their own level, since they are characterized, – each according to its capacity –, by universality, entirety and integrity. Only at the subsequent level of the material world ontological degradation entails imperfection in the sense of partiality, that is, loss of universality. But this discrepancy needs to be explained.

b) Matter is a product of the Soul to which the Good *would* be transmitted under "the template"[25] of the Forms. It should be here remembered that: i) the production of any hypostasis from its precedent has two phases, namely the bringing forth of a "ὑποκείμενον" and the latter's self-substantiation by reverting to the previous hypostasis, which constitutes its immediate "good". ii) The fact that the Good produces through the instrumentality of the Intellect-Being means that, in return, every produced being is good through the Intellect-Being; in other words, every being is good *qua* being[26].

But since matter is considered by Plotinus to be the last product of the process of derivation (I, 8, 7, 16-23), its production has some peculiarities: i) There can be no other derivative for which matter would be an immediate "good". This means that matter somehow does not "need" to be "good" and, in turn, it does not "need" to be a definite being. If it were such a "good" and a definite being, one would expect from it to produce another derivative as well, which cannot be the case, since matter is the last product (cf. I, 8, 7, 20-23). ii) Indeed, for Plotinus, the main characteristic of matter is its inertia[27] (cf. III, 4, 1, 7: "ἄζωον"). It cannot self-substantiate in order to be a definite being and a good, which also means that it cannot revert to its immediate cause, namely the soul[28]. In Plotinus' terms, matter instead of being an "ἄλλο" (cf. V, 2, 1, 10), "turned out" to be a "ἕτερον" (cf. III, 4, 1, 6)[29]. iii) Then, since the soul cannot "tolerate" such a "defiant" and "provocative" negativity that would be a "scandal" for the whole hierarchy of being (cf. the simile of "golden bonds" in I, 8, 15, 23-29), it makes itself a second movement towards matter in order to endow the latter with forms (cf. III, 4, 1). But this is a grave violation of the normal process of generation[30]. iv) Not surprisingly, this endeavour of the soul fails. The soul does not "shape" the matter after the forms, but only "projects" the forms upon matter, leaving it unaltered in itself (III, 6, 7). c) We could understand better the "nature" of Plotinian matter by contrasting it with the Aristotelian one. For Aristotle, matter is formatted and can afterwards only be conceived of as a principle which is necessary for the explanation of the material world. Aristotle speaks of matter in rather "sculptural" terms: If matter exercises some influence in the material world, it is chiefly by "resistance". On the

[24] Cf. O'Meara (1993), p. 83.
[25] The expression is used in a different context in Gerson (1994), p. 34.
[26] Cf. Gerson (1994), p. 197.
[27] Cf. Schäffer (2004), p. 290.
[28] Cf. Schäffer (2004), p. 273.
[29] Cf. O'Brien (1999), p. 69.
[30] Cf. O'Brien (1999), p. 45.

contrary, Plotinus adopts a more Platonic concept of matter as a "space" ("τόπος", cf. IV, 3,9,23), where the Forms are "projected" (cf. the "receptacle" of the *Timaeus*). This "space" is not in itself altered due to the projection of the Forms. In the material world there remains constantly a "dark side" of it. Plotinus' discussion of matter can rather be compared to "projective" arts[31] (cf. III, 6, 7, 31-33). Matter is more like a "screen" that remains in itself unaltered during the projection. And if it exercises any influence, it is rather by a "refraction"[32], which causes the projected form to extend to numerous instantiations at the detriment of its integrity and universality. Consequently, matter by constantly remaining something "behind" the formed cosmos, irreducible to and unconsumed by formation, is something alien to form. It is not a "statue", but a "decorated corpse" (II, 4, 5, 18).

If we take all the aforementioned into account, we can understand why Plotinus associates matter with evil. Firstly, Plotinus reaches the conclusion that matter, by remaining alien to Form, is a privation of form. But, as such it is also a privation of being (cf. I, 8, 10-11; II, 4, 13), since form is the way in which an existent is a being (cf. II, 4, 16, 1-5). But for Plotinus privation of being means the contrary of being. Plotinus refers to the Aristotelian theory that there is no contrary of substance, because, according to Aristotle, contraries are "things which stand furthest apart within the same genus (cf. *Categories* 6, 6A17-18)[33]; but substance cannot be subsumed under the same genus with any contrary. However, Plotinus rejects this Aristotelian restriction and claims that contraries are "things that are furthest of all removed from each other" (I, 8, 6, 41-42) in an absolute way[34]. Then, we can conceive of the contrary to Being/Form, and this is the Non-Being/Matter (II, 4, 16, 3; II, 5, 4, 5; III, 6, 7). However, this does not mean that matter is inexistent. For in I, 8, 3, 7-8 not-being (μὴ ὄν), which is what is not something, in this case, what is not a being, is distinguished from the altogether not existent, the "παντελῶς μὴ ὄν" (cf. the "μηδαμῶς ὄν" of *Sophist* 237B7-8)[35]. Only the "μὴ ὄν" can constitute a contrary to being, since the "παντελῶς μὴ ὄν" is not only inexistent, but also unable to exist and inconceivable[36], and as such it cannot be placed in any logical relation such as contrariety. Consequently, matter is an existent non-being, contrary to being. But the "instrumentality"[37] of Being for the Good could mean that just as any being is good *qua* being, vice versa, it is *qua* non-Being that non-Being is not-Good. Therefore, since matter is a non-Being, it could be considered a not-Good. But between the characterization "not-Good" and the characterization "αὐτοκακόν" that Plotinus uses in I, 8, 8, 43, there is no great distance. Of course, one could distinguish between "not-Good" and "evil", as Proclus did later. But the fact that Plotinus chose to view matter as contrary to being was decisive for the forming of an equation, which we could formulate, quite roughly, as: Matter, contrary of Form=Privation=Not-Being, contrary of Being=Evil, contrary of Good[38]. One could still object that such an equation would ultimately imply the contradiction that the Good causes its contrary, namely Evil. But, for Plotinus, the relation of contrariety between Good and Evil does not mean that Good ceases to be a transcendent and independent

[31] Cf. the Platonic simile of the cave in the *Republic*.
[32] Cf. Fuller (1912), p. 284.
[33] Cf. O'Brien (1996), p. 175.
[34] For the differences between Plotinus and Aristotle in what concerns the concept of "substance" cf. O'Brien (1996), p. 176.
[35] O'Brien (1999), pp. 61-62.
[36] Cf. the *Sophist* 258E6-259A1 and its analysis in O'Brien (1996), pp. 177-178.
[37] Gerson (1994), p. 197.
[38] Cf. O'Brien (1996), p. 190.

metaphysical principle. One could possibly understand the definition of contrariety as "standing the furthest apart" in a quite literal depictive sense: The Good-One and the Evil-Matter are the two extremes in the Plotinian hierarchy. Good and Evil do not extinguish one another because they are not contraries "horizontally" as subsumed under the same genus, but "vertically": Thus, there is between them both an affinity, namely the fact that the Good is the principle of everything, including the not-Good, and a discontinuity, namely the fact that matter is so remote that it has "ceased" to be a good and a being[39].

But the fact that matter constitutes the end of a hierarchy, in which converge privation, non-being and evil, means that whatever else occurs that is evil, it occurs because matter "is just there"[40] (cf. I, 8, 14, 54-55). Of course, we cannot say that matter is a "paradigmatic" principle of evil, because "paradigmatic" causality would imply an active causation like the one attributed to the Forms. But this is excluded: matter could provoke evil only by deficiency[41]. However, one could draw a distinction between Evil in singular, which is the principle of evil, – even through weakness –, ("the unique flaw-pattern"[42] in C. Schäffer's expression), and the evils in plural, which happen because the "αὐτοκακόν" "already"[43] exists. The former is identified with matter itself; the latter are the various evils that we encounter in the material world.

Among the evils of the material world we can further distinguish: a) The so-called "moral evils". These are "perturbations" of the right hierarchy committed by the lower "partial" (or "intermittent") souls[44], the entities which have *par excellence* the possibility of different orientations (cf. III, 2, 4, 38-39). It is to place matter in an unfitting place, which should be reserved for the good, the intelligible or the psychical (cf. I, 8, 14, 45-49); for example, make it the object of one's desire. But in order for a soul to be orientated towards matter, the latter should already have offered itself for such an orientation. Therefore, in D. J. O'Meara's terms, "moral evil" is dependent on "metaphysical evil"[45]; in Plotinus' expression, matter is the "πρῶτον κακόν" (I, 8, 14, 51). In other words, moral evils happen because matter is "at hand"[46], because it offers convenient conditions for the *faux pas* of the soul (for instance, the confused representations of the chaotic material world). According to Plotinian intellectualism, the soul cannot will evil in itself[47]. But the lower soul, at least, which participates in the higher realities intermittently, can err after being "misled to"[48]. Therefore, the moral responsibility of the lower soul is safeguarded even if it does not have a "freedom of will" in the sense of being "free" to will evil (this, for Plotinus, would be a contradiction in terms). Sinning may be an error (cf. III, 2, 4, 36-44), not an abysmal Luciferian will for evil itself; but the soul is morally responsible[49], because there is a two-way causality between moral purity and intellectual clarity. Error can be avoided by a certain moral practice that belongs perfectly to the "ἐφ' ἡμῖν" and thus to our freedom as "αὐτεξούσιον" (III, 2, 4, 37-38) in the broad sense of the term.

[39] Cf. Gerson (1994)p. 197.
[40] Schäffer (2004), p. 275.
[41] Cf. Corrigan (1996), p. 201 and Schäffer (2004), p. 293. Thus, the monism of the One is safeguarded, because even if matter is not an instrumental principle, it is not an active one either.
[42] Schäffer (2004), p. 267.
[43] All temporal expressions are used metaphorically.
[44] Not the higher "Soul of the All". Cf. IV, 8, 7, 27-33.
[45] O'Meara (1993), p. 84.
[46] Schäffer (2004), p. 275.
[47] Cf. O'Brien (1996), p. 190.
[48] Rist (1975), p. 113.
[49] According to J. Rist, "the "choice" of evil is deliberate, but not deliberated". Rist (1975), p. 113.

But the potentiality for moral evils exists because matter exists, which can darken the clarity of Forms and the Good (I, 8, 14, 41-42) and thus beguile the "intermittent" soul.

b) "Physical evils", which are due to the refraction of Forms when projected upon matter. This leads to imperfection as a degenerate loss of universality. However, it is disputable whether imperfection is tantamount to evil proper. It could be argued that, even if imperfect, the material world is good *qua* being. It is not devoid of being as matter is. But one could counter-argue that: i)There is a gap of grave difference between "perfection at one's own level" in the three divine hypostases and "imperfection" in the material world (cf. I, 8, 2, 21-28; I, 8, 5, 6-8; II, 9, 13, 25-34)[50]. The latter could be characterized as evil. ii)Material beings are good *qua* beings, but they are evil *qua* imperfect, for example as subject to corruption, death, pain, disease etc. Sometimes, Plotinus considers physical evils as due to an imperfect mode of "receiving" the goodness of being, and thus as affecting only the concrete individual entities in which they occur. But Providence can use such individual "evils" for the good of the whole and thus even justify them (III, 2-3). Consequently, even if one chooses to characterize imperfections as "physical evils", these evils are arguably less significant than moral ones. The latter are grave, because they attempt to overthrow the ontological hierarchy of being (cf. evil as a "theft" in I, 8, 14, 48), even if they necessarily fail to do so.

4) Tendencies to dissociate evil from matter in Plotinus' thought

Association of evil with matter is not the only trend in Plotinian thought. There are also tendencies to dissociate the two. Those spring from Plotinian monism, which necessitates that any other principle should be dependent on and instrumental to the Good. Thus, any idea of matter as a principle which somehow provokes effects that are opposite to the Good seems difficult to hold, even if matter is not an active principle. Consequently, Plotinus came to regard matter as a "privation", in a predominantly relational sense of the term[51]. But this entails that evil can exist only as a concomitant that is relational to being. Indeed, as C. Schäffer remarks, in I, 8, 11, 2-4 ("Privation is always in something else and has no existence by itself. So if evil consists in privation, it will exist in the thing deprived of form and have no independent existence") "Plotinus' wording comes as close to a [Proclean] parhypostasis definition of evil as it possibly can without using the term itself"[52].

But since Plotinus insisted on the term "αὐτοκακόν" (I, 8, 8, 43), the suspicion of contradiction continues to haunt the Plotinian theory of evil. In view of this some scholars tend to divide between the different directions of Plotinian thought, while others try to detect a "hidden" consistency that would solve the apparent contradictions. We should note that the great variety of interpretations of Plotinian thought on this subject is largely due to the fact that Plotinus adopted different stances when dealing with different problems (e.g. when treating metaphysical or ethical subjects, when confronting the Gnostics or having to perform an exegesis of the Platonic doctrine of matter etc.). We shall try to examine a few interpretations of the second type very briefly, in order to throw light to an alternative aspect of Plotinism. Due to the limited scope and space of our essay we shall not enter into the discussion whether such interpretations correspond strictly to what the historical Plotinus had actually written, since that would demand extensive textual ar-

[50] Cf. O'Meara (1993), p. 83. Also, cf. the scheme "naturalism (perfection at one's own level) vs. mysticism (grades of imperfection)" in Fuller (1912), pp. 284; 292-294.

[51] Cf. II, 4, 13, 23 and its interpretation in Schäffer (2004), p. 283.

[52] Schäffer (2004), p. 284. Also, cf. Armstrong (1984), p. 39; Corrigan (1996), p. 22.

gumentation. We shall treat these analyses as interpretations that are expedient in order to show how monism was after all dominant in the overall thought of Plotinus, who in some ways had paved the way for the later culmination of monism in the philosophy of Proclus.

Thus, E. Costello argues that the "metaphysical function of matter is good; matter is evil only when it is taken as an object for a soul's orientation"[53]. D. J. O'Meara remarks that even though "moral evil" is dependent on "metaphysical evil"[54], Plotinus "doesn't want moral responsibility of the soul to be eliminated"[55], and therefore "some movement on our part as souls must initiate our growth into vice. But Plotinus seeks to minimize this movement and it remains something of a mystery"[56] (cf. III, 3, 4, 48-49). C. Schäffer thinks that Plotinus is generally philosophizing in an "agent-relative" way. When he says that matter is evil, he does not mean that matter is evil "*per se*", but "metonymically", or "*quoad nos*", that is, from the point of view of the soul that toils in order to inform it[57].

A thoroughly consistent logical scheme is put forward by D. O'Brien[58]. But before discussing this interpretation, it is necessary to summarize that there are different moments in the relation of the soul with matter: a) The derivation of matter by the (partial) soul as an indefinite substrate (cf. III, 4, 1; III, 9, 3, 7-16). (According to D. O'Brien, in IV, 3, 9, 12-29 the generation is performed by the superior Soul of the Universe by the intermediary of its image[59] that is the "partial" soul – cf. III, 4, 1, 2-3). b) A second movement of the soul in order to inform matter, since the latter cannot self-substantiate (cf. III, 9, 3, 14-16; III, 4, 1, 14-16). (O'Brien claims after V, 2, 1, 18-21 and III, 4, 1 that this is performed by the "partial" Soul after having received the illumination by the superior Soul[60]). c) The individual souls which descend to the (informed) body in order to reside in it[61] (cf. IV, 3, 13). d) A possible sinful turning of the soul towards matter, in which the soul is carried away with its own "creature", like a Pygmalion who is infatuated with his Galateia; – only that matter is a Frankenstein kind of Galateia[62] (cf. IV, 8, 7, 1-14; V, 1, 1, 17-19). We should also remark that it is not altogether clear what is the exact relation between b), c) and d). That is, it is not absolutely sure whether the sinful turning is something completely contingent that could not have occurred at all and to what extent is it related to (or is it made inevitable by) the effort of the soul to project forms upon matter or to descend to it (for example in IV, 8, 4)[63]. In the case, of course, that we interpret this "sinning" of the soul as a totally moral phenomenon, we shall say that it is more or less contingent, something that the soul could have avoided. And we shall dissociate it from any necessary movement of the soul (generation, attempt of formation). At the same time, Plotinus sometimes implies that it is the care of the soul for its product that leads the former to a certain self-forgetfulness that occasions sin (cf. the simile of "captain" in IV, 3, 17, 24-27).

Anyway, according to the scheme of D. O'Brien[64], soul and matter are joint part

[53] Costello (1967), p. 497.
[54] O'Meara (1993), p. 84.
[55] O'Meara (1993), p. 85.
[56] O'Meara (1993), p. 86.
[57] Schäffer (2004), p. 267.
[58] Cf. O'Brien (1971) and O'Brien (1996).
[59] O'Brien (1993), p. 56.
[60] O'Brien (1993), p. 56.
[61] O'Brien (1993), p. 46.
[62] Cf. Opsomer (2001), p. 157.
[63] J. Rist argues that the descent is not an ethical choice, but a "natural leap" (cf. IV, 3, 13, 17-21). In contrast, "the crucial point is the *attitude* of the soul towards its own decline". Cf. Rist (1967), pp. 121, 127. Also, cf. O'Brien (1996), p. 190.
[64] O'Brien (1996), p. 186.

causes of evil. Each of them is a necessary but not sufficient cause of evil; only the combination of both of them is sufficient for evil to emerge. But there is a subtle difference between them: Only soul is a sufficient condition for evil, whereas matter is not. This means very roughly that soul can possibly "wish" or not "wish" to sin, whereas matter will always offer the opportunity for sin, it will always be expedient and convenient towards an evil direction. This interpretation has some very significant advantages: a) Matter is not a unique cause of evil and so the monism is saved and Plotinus is absolved from the accusation of contradiction (cf. I, 8, 5, 31-34). b) At the same time, matter as a part cause maintains its influence for the evil of the soul, in the way which O'Meara had described as a dependence of the "moral evil" on "metaphysical evil"[65]. c) Soul is not in itself the unique cause of evil and so Plotinus' opposition to "voluntaristic" forms of Gnosticism is underlined. d) But as soul is a part cause, the monistic logic of derivation is safeguarded. e) Soul is the unique sufficient condition of evil, and thus moral responsibility is saved according to the axiom of *Republic* 617E4-5. f) Matter is not a sufficient condition, and so the character of its perpetual negativity as a permanent readiness for evil is preserved.

Nevertheless, whatever interpretation of Plotinus one might adopt, there remains room for various speculations. If one adheres to D. O'Brien's scheme, evil is primarily a question of "moral evil". According to it, it seems that evil "proper" occurs only when the soul as a sufficient condition turns to matter in a sinful way. But then, if evil "proper" is only the moral evil, Plotinus seems to be very close to some Stoics. Of course, the so-called "metaphysical evil" has also a place in the view that matter in itself is a part cause of evil; nevertheless, it is not actual evil. But moral evil as a possible movement of the soul is contingent, since it depends on the moral condition of a soul. Thus, a very significant issue for the coherence of the whole Plotinian system such as whether evil will exist depends on a contingency at the level of the lower soul. In a way, this is the most satisfying answer, because in a monistic system only the potentiality for evil should be necessary, but not evil itself (and probably this is the only way of adapting *Theaetetus* 176A5 to monism). But the question remains whether Plotinus would be willing to grant such a predominant place to moral evil and to a contingent orientation of the soul. An alternative would be to consider this movement of soul as linked with its cosmological task to descend to matter in order to inform it (IV, 4, 20-22). But one could now make the opposite objection, namely, that the projection of forms to matter is considered by Plotinus as necessary and perpetual as is its generation[66] (cf. II, 9, 12, 34-38), and thus the scheme of the soul as "sufficient condition" cannot apply strictly to it. On the other hand, one cannot be totally satisfied with an unqualified primacy of metaphysical evil, given Plotinus' insistence on monism. Nor can one be content with "explaining" evil "away" as something altogether subjective. Therefore, we believe that even if someone is willing to admit the general consistency of the Plotinian account of evil there are some tensions inside it[67] which are due to the way in which Plotinus had approached the question of evil: Plotinus rather asked the question "whence" (πόθεν – cf. the title of I, 8) come evils, and therefore sought for a principle that would explain evils[68]. We shall now observe how Proclus followed a different approach and whether he succeeded in resolving these tensions.

[65] O'Meara (1983), p. 84.
[66] Cf. O'Brien (1981), p. 119 and O'Brien (1996)p. 188.
[67] Indeed, D. O'Brien admits a certain tension. Cf. O'Brien (1971), p. 146.
[68] Cf. Opsomer (2001), p. 159.

5) Metaphysical Presuppositions of Proclus' Theodicy

What is decisive about Proclus' approach to the problem of evil is that he rejects the way it was put forward altogether. For Proclus, the question "whence" (πόθεν – *Enn.* I, 8) come evils leads to a search for a principle of evils. This amounts to treating evils in the same way as we treat goods and beings, that is, to a certain "hypostasizing" of evil and, what is more, to a possible reduction of evils to a unitary source[69]. But the idiosyncrasy of evil's "nature" makes it dubious whether we should apply this philosophical "prejudice" to it (*DMS*47, 3-6). Therefore, Proclus is in quest of alternative questions; but before looking at his accomplishments, it is necessary to examine the metaphysical presuppositions which were his starting point.

a) Proclus starts from the philosophical commitment to complete and integrate a consistent monistic system and in that he continues the Plotinian tradition: In *DMS* 31, 11-14 he argues that there cannot exist two (opposing) principles, because if that were the case, then *qua* principles, they would have to be subsumed under a unitary common principle that would explain both of them (according to the laws of Platonic paradigmatic causation). But that is absurd, since that absolutely unitary principle is the Good.

b) Moreover, Proclus is very favourable to an Aristotelian conception of matter in the antipodes of Plotinism[70]. For Proclus, matter is not the contrary of form[71], but an "indigence" of form, though one which is simultaneously a "desire" for form (*DMS*32, 9-21). One should view matter rather as a necessary (*DMS*32; 34; 36-37, 6) "co-operator" of form for the constitution of the material world (*DMS*32, 1-8; 34, 1-9). Once this world is informed, then matter does not remain as a constant privative "dark" side of it, but is only conceivable as its principle. Then, matter can be a principle in a way that evil cannot be one, namely as a principle that does not in itself oppose the Good. Matter (in contrast to evil, as we shall see later) presents a kind of "universality" and independence (cf. *DMS*30, 2-8), even if "universality" is in its case tantamount to indeterminateness. Moreover, Proclus argues that even if matter is not-good, in the sense that it cannot constitute the "good" of a subsequent derivative that would be produced by it, it cannot for that be characterized as "evil". Not-good is not "yet" evil (*DMS*38, 13-14).

c) In a similar "siding" with Aristotle[72], Proclus agrees that there cannot be a contrary of substance (*DMS*45, 16-17). For Proclus, this conception takes the form that there cannot be an absolute contrary to Being as such. "Not-Being" (μὴ ὄν) is a privation or contrary of a particular being or form. An absolute privation or contrary of Being as such could not exist and would be inconceivable (and as such not identical with matter – cf. *DMS*8-9). (Besides, according to D. O'Brien, the Platonic "μὴ ὄν" of the *Sophist* was a part of otherness among many; it was not opposed to all Forms like the Plotinian "μὴ ὄν"[73]. Proclus had arguably corrected a Plotinian innovation.)

d) Moreover, Proclus distinguishes between Being and Good more drastically than Plotinus (*DMS*38, 7-11). But then, the contrary of Being would be different than the contrary of Good, too. And if the contrary of Being cannot exist, then the contrary of Good could exist even less (*DMS*3, 5-11; 37, 13-17). But, in parallel, as there can exist a contrary of a particular being or form, similarly, there can exist a contrary of a particular good. In

[69] Cf. Opsomer/Steel (1999), p. 246.
[70] Opsomer (2001), p. 154.
[71] Cf. Opsomer (2001), p. 162.
[72] Cf. Opsomer (2001), p. 182.
[73] O'Brien (1999), p. 60.

other words, neither an absolute Non-Being nor an absolute Evil in singular can exist, but there can exist "non-beings" and evils in plural[74] (*DMS*9-10). But even the particular non-being is different than the particular evil[75] (*DMS*7). Non-being or privation of a being or form is any privation of being or form. But evil is a privation of a good that is sought after by a being according to its nature, or, in more Aristotelian terms, the privation of an end which is necessary for the (self)-fulfillment of a being. Based on this, Proclus reaches the peculiar doctrine that evil is for each being the privation or loss of its immediate goal/"good", which is the reality "posited" immediately higher than it in the hierarchy of being: For example, evil for soul is a "falling short" of intellect, for the irrational souls a privation of reason, for the body a failure of nature[76] (*DMS* 55; cf. *DDD*30).

One could summarize the points b), c) and d) in a quite rough comparison: If in Plotinus it sometimes seems that the equation matter=privation=evil[77] takes place, and if Aristotle distinguishes matter from privation, but seems to link the latter to evil[78], then, in contrast to both, Proclus regards all three terms, matter, privation, evil, as completely distinct[79] (cf. *DMS*38).

e) In relation to the subject of the revaluation of matter, we should examine two metaphysical doctrines that are peculiar to Proclus. Firstly, Proclus substitutes the vertical linear causality of Plotinus for a more elaborate schema based on the principle that the higher one entity is in the hierarchy, the greater "range" of causality it possesses (cf. *ET* prop. 57). This means that only the causal "range" of the First principle reaches the last derivative which is matter[80]. Two opposite kinds of "ἀπειρία"[81], namely the infinity of capacity (ἀπειροδυναμία) of the Good and the indeterminateness of matter (ἀοριστία)[82], are so paralleled that the former is the direct and exclusive cause of the latter[83] (cf. *E. T.* prop. 92). This displays a striking difference to Plotinus, where according to his linear vertical causality the immediate cause of matter is the lower partial soul. Then matter cannot be evil, since it is impossible that evil be the direct effect of Good (cf. *DMS*35). And monism is strengthened in the sense that a unique principle possesses maximal causal "range", which includes the final derivative of matter as something implicit "already" at the "beginning" of the derivation[84].

f) Proclus rejects the concept of "intelligible matter" that is found in Plotinus[85]. Thus, he dissociates matter from any conception of it as a general principle either of multiplicity or of potentiality throughout the whole hierarchy of being[86]. Proclus makes an extensive use of a duality of principles, namely Πέρας and Ἀπειρία, which are posited higher than the world of forms. Πέρας and Ἀπειρία, (which form together the Μικτόν) are rather dimensions of the One, which could be viewed both as limiting and constituting factor, since it is an absolute actuality, and as possessing an infinite produc-

[74] Opsomer/Steel (2003), p. 20.
[75] Steel (1999), p. 92.
[76] Opsomer/Steel (2003), p. 22.
[77] Cf. the objections of chapter 4.
[78] Opsomer/Steel (2003), p. 58.
[79] Cf. Opsomer (2001), pp. 163-164.
[80] Cf. Siorvanes (1996), p. 183
[81] Cf. Dodds (1963), p. 232.
[82] Cf. Siorvanes (1996), p. 185.
[83] Opsomer (2001), pp. 173-174.
[84] Cf. Siorvanes (1996), p. 185.
[85] Cf. Opsomer (2001), p. 164.
[86] Cf. Siorvanes (1996), p. 184.

tive capacity. Of course, it would be a blatant contradiction to attribute multiplicity to the One[87]; but this is exactly the reason why Πέρας and Ἀπειρία are not identified with the One, but are "mediative" powers between the One and the intelligible[88]. But then, Proclus reduces multiplicity to the "ἀπειροδυναμία" that exists at the level of the One (*ET* prop. 89-92)[89], or to the capacity of the One to generate, or, one could say, to the "logic" of the derivation itself. There is no material principle, which would account for multiplicity[90]. Even at the lower realms, partiality occurs "already" at the level of soul (as we shall see later) and is not due to matter.

g) Moreover, in what concerns causality, for Proclus, every cause is in an eminent way whatever the effect may be[91]. Proclean causation is two-fold: i)An efficient cause produces an effect *per se*, that is, according to its own nature. This guarantees an inviolable affinity of an effect with its cause. ii)The reversion of the effect in order for it to be assimilated to its cause[92] (cf. *DMS*31, 15-20).

6) Proclus' discussion of evil

These metaphysical presuppositions are necessary to bear in mind for understanding Proclus' discussion of evil. One very important aspect of the problem is the difference between privation of Good and diminution of Good. That is, one could claim that evil is just a diminution of the perfect and maximal Good in such a sense that what is left is still good, even if less good[93]. In other words, one could understand evil as an imperfect good, a good that is diminished in degree. Proclus rejects this solution, because it would explain evil by "explaining it away"[94]. In *DMS*2-3 Proclus expounds a similar solution to which monists[95] often take refuge, in order to avoid the opposite much greater danger, namely to admit the existence of evil and thus refer it to the Good. But Proclus refuses this "stratagem". And his reason is the experience that evil is actually opposing the good. It is noteworthy that whereas the reasons for which he had rejected the opposite possibility, namely the referring of evil to an independent principle (dualism) were reasons concerning the logical and ontological necessity of his system, the reasons for which he rejects the interpretation of evil as less good are experiential and factual (cf. *DMS*4, 4-5). Proclus wants to "save the phenomena". In this he is posited inside the Platonic tradition, since Plato himself had always resisted the temptation of explaining the phenomena (e. g. multiplicity, motion, evil) by "explaining them away"[96], as had done, for example, Parmenides. Thus, evil is for Proclus something that has to be explained, not just "explained away". And the evidence of a wide-spread experience has its own significance for a philosophical system, however idealistic.

---

[87] Cf *ET* prop. 89-92 and Dodds (1963), p. 259.

[88] Cf. Siorvanes (1996), p. 181.

[89] Cf. Dodds (1963), pp. 247-248.

[90] The tendency to associate multiplicity and otherness to "sub-One" principles is particularly manifest in Proclus' master, Syrianus. According to A. Sheppard, the relevant doctrines and that of evil as παρυπόστασις should be examined together both in Syrianus and Proclus. Cf. Sheppard (1982), p. 10.

[91] Cf. Siorvanes (1996), pp. 87-95.

[92] Cf. Siorvanes (1996), p. 105.

[93] Cf. Steel (1999), pp. 87-89.

[94] C. Steel uses this expression extensively in order to denote what Proclus has avoided in his theodicy. Cf. Steel (1999), p. 84.

[95] Proclus is probably alluding to Neoplatonists, although a similar theory could also be held by some Stoics. Cf. Steel (1999), p. 86.

[96] Cherniss (1954), p. 29.

Thus, the opponents that Proclus has in mind could say that due to the fact that some beings are not perfect, the beings themselves are less good, while "evil" is just a name that we use, in order to denote this imperfection; then, evil is inexistent in so far as its linguistic use only signifies the non-existence of a greater good, a "better", that could be there, but is not. But Proclus notes that when a lesser good increases it becomes a greater good, whereas when an evil increases it becomes a lesser good, or, rather, more opposed to the good (*DMS*7, 3-25). Here, one could object that we can consider the so-called "evil" as a linguistic convention and claim that actually there is no evil that becomes more evil, but a lesser good which becomes an even lesser good. But Proclus' most decisive argument is that goods and evils, or, in a moral context, virtues and vices, are mutually repulsive and exclusive (*DMS*4, 13-26). They cannot coexist and cooperate in such a way that the lesser good be subsumed under the greater one (e. g. voluptuousness and chastity; health and disease etc.). And the fact that evils are not supported by a principle specific to them does not mean that they do not actually oppose the good. Consequently, evil is neither a privation of being (e.g. lack of sight in contrast to sight), nor a diminution of a greater good (e. g. imperfect sight in contrast to perfect sight, or, for example, the sight of man in comparison to the sight of hawk). It is the privation of a good that *ought* to have been there but is not[97] (e.g. blindness in contrast to sight)[98] and the fact that it is not there constitutes evil as an actual opposition to this good[99] (*DMS*7, 30-31). For example, whereas in the case of a stone or a mole we could just say that sight does not exist, in the case of a blind man, blindness is somehow existent because it constitutes an anomaly that influences this man and his activities[100]. The same is true for the psychical level, where vice has an impact as a disorder or a derangement of the right hierarchy.

We can now examine the original problem, namely whether the question about the principle of evil has any meaning. True, we have excluded the possibility of there being an evil in itself as a principle of all evil. But there are particular evils (in the plural) and we must examine whether the question of cause has any meaning about them. Proclus accomplishes this task by examining in turn all types of Aristotelian causation and rejecting them one by one[101] (cf. *DMS*48-49). Thus, there cannot exist a final cause of an evil, since the final cause of something is always its "good" and the evil cannot desire a good, because that would mean its own extinction. There cannot exist a formal cause of evil, because, for Proclus also, forms are norms and evil does not exist in the intelligible realm. We have already excluded the material cause of evil and an interpretation of evil as a privation of being. The problem of whether the evils can have an efficient cause is more complex as we shall see later. But we can note that, as we have seen, for Proclus, an efficient cause causes *per se*[102], that is, according to its own nature[103]. Thus, Proclus asserts that none of the higher realities could function as an efficient cause of evil, because evil is alien to their nature. If they were an efficient cause of evil, they would have to be evil in an eminent way, which is not the case. And matter neither is nor can be an efficient cause due to its deficiency. Besides, in the Platonic-Aristotelian tradition, the efficient cause is insolubly linked to final causality, whether it is the "Demiurge" of the

[97] Cf. Steel (1999), p. 92.
[98] For the example of sight, cf. Opsomer/Steel (2003), p. 30.
[99] Steel (1999), p. 90.
[100] Steel (1999), p. 94.
[101] Opsomer/Steel (2003), pp. 23-25.
[102] For *per se* causality, cf. Opsomer/Steel (2003), pp. 25-27.
[103] Opsomer/Steel (1999), p. 247.

Timaeus, or the Aristotelian ποίησις as a realization of universals. In them, the efficient cause produces in view of a good, which is approached by means of formal elements. Therefore, the efficient cause cannot as such cause evil.

If Proclus has ruled out all types of causality (*DMS*49, 7-9) plus privation as a metaphysical principle, there seems to be nothing left that could function as a principle of evils. Indeed, Proclus is very close to saying that evils are uncaused existents. This sounds paradoxical, because it can be argued that it is impossible for something to exist if it does not have a cause. But one has to bear in mind that Proclus' conception of causality in *DMS* is to a great extent teleologically orientated. That evil does not have a cause means that it does not have a reason for existing, a *raison d'être.* Eventually, it seems that for Proclus all types of causation have a teleological orientation: The final cause is teleological by definition; the formal cause brings about the realization of a form as a means for a goal, or may be itself identified with a goal; the efficient cause produces an effect in view of a goal; even matter is, as we have seen, a "desire" of form, and thus it is in a way a "vehicle" for the realization of goals. This predominance of teleology may be due to an exploitation of Aristotelian concepts that is manifest particularly in the *DMS*. For instance, when Proclus encounters the coercive problem of formulating an answer about the cause of evils he takes refuge in the Aristotelian concept of "causality *per accidens*"[104] (cf. *DMS*50, 9-11; 18-25).

The causality *per accidens* is contrasted to the causality *per se,* which is a causation that produces according to the nature of the cause. And if, as we have seen, this causality cannot be valid in the case of evils, then it remains that evils are caused *per accidens.* This type of causality is the case whenever there appears an element which is concomitant to the produced effect without having been inherent to the nature of the producing cause. In the material world, in which this type of causality is mainly to be found (but not necessarily exclusively, as we shall see later) such effects usually occur because of a concurrence[105] of different series of causation that meet without having a *per se* relation between them[106]. But "concurrence" as an explanation of evils is consistent with Proclus' conclusion that one should not search for a unique principle of evils: Evils can be accounted for only by a plurality of (accidental) causes (cf. *DMS*47).

But Proclus combines the Aristotelian term "accident"[107] with the peculiarly Neoplatonic term "παρυπόστασις" (*DMS*50, 29-31). This term, which seems to have been of Stoic origin, had a long history[108] which culminated in the rich diversity of connotations that we find in Proclus. In the latter, the significance of "παρυπόστασις" is contrasted to both "ὑπόστασις" and "ἀνυπόστατον" as their middle. ""Υπόστασις" in Proclus is peculiarly related to causality; by "preserving something of the verbal meaning of ὑφίσταμαι"[109] it denotes something that "subsists", the way in which it subsists and, in consequence, its relation with its cause[110]. Proclus' refusal to attribute "ὑπόστασις" to evil goes hand in hand with the conception of evil as uncaused. At the same time, the fact that evil

[104] Cf. *Metaphysics* 6, 2-3; 5, 30; 11, 8 and *Physics* 2, 4-6.
[105] Cf. Siorvanes (1996), p. 129.
[106] Cf. Steel (1999), p. 97.
[107] For possible links with Alexander of Aphrodisias see Opsomer/Steel (2003), p. 27.
[108] It was used by the Stoics and Porphyry but the first who applied the concept for the existence of evils was Iamblichus. Cf. Opsomer/Steel (1999), p. 250 and Opsomer/Steel (2003), p. 24.
[109] Opsomer/Steel (2003), p. 24.
[110] According to C. Steel, "ὑπόστασις" sometimes has the dynamic connotation of coming into existence. Cf. Steel (1994), p. 81.

exists and is not a bare privation of being prevents a characterization of it as "ἀνυπόστατον". The preposition "παρά"[111] has here two meanings: a) Mainly, it means "beside", "near", "alongside", like when "παρά" is followed by Dative and sometimes Accusative. Strictly speaking, it denotes a "placing" of something "near" something else that remains somehow external; it doesn't turn into a synthesis, or union, or mixture, or fusion. According to this notion of "παρά" in combination with the relative doctrine of the uncaused-ness of evil, "παρυπόστασις" comes very close in meaning to "side-effect"[112]. b) It also means opposition, like when "παρά" is followed by Accusative in order to express a violation or transgression. In fact, it is a very peculiar coexistence of these two elements that makes the term "παρυπόστασις" irreplaceable: If "παρά" had only the first meaning, it wouldn't differ much from the Aristotelian "συμβεβηκός"[113]. If it only had the second, it would be tantamount to the Plotinian "μὴ ὄν". By combining both meanings, "παρυπόστασις" has a simultaneous dependence on and opposition to "ὑπόστασις"[114]. A parallel use of "παρά" is found in the word "parasite"[115] (cf. *DMS*50, 21): "Παρυπόστασις" is then like a parasite or a virus that is nourished by the vitality of the Good's organism, in order to undermine it in an insidious way (cf. *DMS*7, 30-43). This simile lies at the core of Proclus' view, since he claims that greater evil is that which affects a greater good, and, correspondingly, as a being is exhausted, evil dies out with it[116] (cf. the opinion that the evil that affects the soul is greater than the one that affects the corruptible bodies in *DMS*39, 38-44). We can now understand the huge difference that the privation of Good, that is evil, has from a simple privation of being: Not only is the privation of Good an existent (contrary to the "ἀνυπόστατην" privation of Being)[117], but its greatness is correlate to the greatness of the Good upon which it depends (*DMS*52, 17-18).

Justifiably then, Proclus' conclusion is that we should indeed modify the question about the principle of evil, since we have ruled out every possibility of a principle causing evil as such. What we have asserted though is that evil occurs when there is a coexistence of many different causal series. Then, what would be expected to be good inside one series (either as end or means) may turn out to be evil if it coincides with an element of another series, which would aim at a different goal. This happens because the different series are not so structured as to be both subsumed under the same finality according to a proper hierarchy. Thus, although the efficient causes in each of the causal chains exercise causality aiming at a good goal, the fact that the series are uncoordinated and do not achieve or reflect universality, entails that their concurrence may lead to effects that are infiltrated by evils. But even if we are deprived of asking about the principle of evil, we can still ask where it is possible for evil to occur due to such a concurrence of heterogeneous causal sequences. Indeed, Proclus exchanges the question "whence" (πόθεν) for the question where (ποῦ) (*DMS*11-29). His conclusion is to link evils to the concept of partiality as a necessary presupposition for the possibility of the occurrence of evils. Thus, the "where" of evils is to be found in the particular souls and bodies (cf. *DMS*11-38). Of course, this does not mean that Proclus substitutes one principle of evil, namely partiality, for another, namely matter. For partiality is not a being or an entity; it is rather

[111] Cf. *LS*.
[112] Cf. Opsomer (2001), p. 183.
[113] Except that evil would not share in form as accidents do. Cf. Lloyd (1987), p. 154.
[114] Lloyd (1987), p. 156.
[115] Cf. Lloyd (1987), p. 157.
[116] Steel (1999), pp. 98; 100.
[117] Steel (1999), p. 99.

an "ontological domain", where the possibility of the emergence of evils occurs. Perhaps, we could also say that partiality is a "mode" of expression and realization of the intelligible (i. e. the forms and their goodness), the alternative (and genuine) "mode" being universality. What we mean is that partiality is a necessary grade of the hierarchy of being. What is contained *totum simul* inside the universality of the intelligible must also be realized in a way that both "betrays" its integrity and retains its fundamental goodness and intelligibility. For it is better to transmit goodness and intelligibility so as to shape all possible stages of a varied hierarchy than to keep them "airtight" in a monolithic infallibility (*DMS*5, 10-16)[118]. But partiality involves not only an instantiation of the intelligible, but also a fragmentation of it, which gives rise to numerous different and uncoordinated possibilities and, thus, to contingency[119]. Then, it is necessary that there be contingency, even if any particular content of it is by definition contingent. In other words, the existence of partiality as a "domain" of contingency[120], where evils may emerge, is necessary (*DMS*7, 23-24), but the evils themselves are not necessary in the strict sense. What is necessary is the possibility of evils, not their actual existence, neither their extent[121].

What is very original in the philosophy of Proclus is the way in which he dissociates partiality from matter. It could be argued that partiality and fragmentation are due to matter in the sense that they occur only when forms are realized in matter[122]; that is, when forms are inevitably linked either to a particular material "stuff" or to particular spatial coordinates. Partiality would then be the shortcoming of not being ubiquitous as immaterial entities can arguably be. But Proclus claims that partiality is "antecedent" to matter[123]. When he poses the question "where" are evils to be found, he applies the criterion of partiality, by which he distinguishes between on the one hand the eternal participants (for example, gods, angels, demons, heroes, divine souls, eternal bodies) and, on the other, the intermittent participants, such as the lower human and irrational souls, which display partiality[124] (*DMS*11-29). But then, the equation universal=immaterial is put into doubt. But how are we to understand the partiality of immaterial entities such as the lower souls? Possibly, it can be comprehended in the sense of a "limited perspective"[125], a particular "point of view" or "prism" under which such souls contemplate the intelligible. It could be argued that at any given moment, such souls do not have a fully self-contained grasp of the entirety of the intelligible, which they can approach only progressively[126]. But such a divisibility of the intelligible entails the possibility of error, independently of the presence of matter (cf. *DMS* 7, 3-12; 7, 12-21; 20, 7-8; 24, 32-40). And the error of a soul could mean a failure of discerning the true hierarchy of the intelligible in its wholeness; but that could lead to evil as an upsetting derangement. And such an event would not be without consequences for the relation and coordination of the particular soul with the rest of its "peer" souls[127].

---

[118] Opsomer/Steel (1999), p. 258.
[119] Cf. Opsomer/Steel (1999), p. 257.
[120] Cf. Opsomer/Steel (2003), p. 28.
[121] That is, from a systematical point of view. Nevertheless, in *DMS*7, 26-27 Proclus is toying with the idea of a necessity of actual evils.
[122] Cf. Fuller (1912), p. 286.
[123] Cf *DMS* 33 about the lack of causal interaction between matter and soul.
[124] Cf. Opsomer/Steel (2003), p. 21.
[125] This expression is used for partial beings in general in Opsomer/Steel (2003), p. 52.
[126] In Proclus, the souls don't enjoy the continuity with the Intellect that they do in Plotinus. Cf. Rist (1975), p. 116. For the rejection by Proclus of the Plotinian doctrine that a part of the soul does not descend cf. *ET* prop. 211 and its analysis in Dodds (1963), p. 309.
[127] For evil in the souls cf. *DMS* 20.

Consequently, the "ontological domain" of partiality is wider than matter. And the notion of "accident" and "accidental causation" seems to be linked to the former. Thus, Proclus performs a double revaluation of matter: In contrast to Plotinus, he uses the Aristotelian conception of matter as "desiring" form in order to refute its Plotinian "meontic"[128] character. And in contrast to Aristotle, he uses an evolution of Plotinian monism in order to shift the focus from matter as the ground of partiality to partiality itself as a wider ontological category.

We can now understand Proclus' alternative interpretation of the necessity of evil in *Theaetetus* 176A5 (*DMS*54, 13-26). Evil is necessary in the sense that derivation includes the necessity of the expression/realization of the intelligible and the good in a lower ontological "field", that of partiality, where, however, evils may occur (*DMS*7). Perhaps, it could be said that evil is not absolutely necessary, in the strict sense of the term. What Proclus does is to produce in a quite Hegelian way the contingent out of the necessary. And evils belong to the ontological "field" of the contingent, which is produced out of necessity[129]. One could add that, anthropomorphically speaking, it is very likely that evils would occur given the infinity of time and the innumerability of different causal chains inside the domain of partiality. In any case, Proclus lays emphasis on the concept "sub-contrary" (ὑπεναντίον) used by Plato in *Theaetetus* 176A5. Like παρυπόστασις, ὑπεναντίον is interpreted by Proclus as having a two-fold meaning: a) An active contrariety, or, rather, opposition to the Good. b) "Υπο-" denotes that this is not a "horizontal" contrariety at the same level as in the case of two contraries that belong to the same genus. Evil is somehow "subsumed" under the Good, not exactly in itself, but as being dependent to and correlative with a being, which is thus subsumed[130] (compare to *DMS*7, 30-43; 38, 13-25; 52, 3-11). Consequently, evil can neither be reconciled with the Good nor be released from the dependence upon it.

7) Concluding remarks

In conclusion, Proclus, thanks to a) substituting the question of "where" does evil occur for a search of a principle of evil, b) drawing a sharp distinction between the concepts of "evil", "matter" and "non-being", and, most of all, c) developing a multi-dimensional concept of "παρυπόστασις", succeeds indeed in shaping a consistent monistic system, in which idealism is both integrated into and subsumed under monism. And it could be said that Proclus thus completes the monistic direction of Plotinism. Proclus substitutes a "monopolar" system for a "bipolar" one, in which matter would function as an opposite "pole" that would exercise negative "attraction". In Proclus' solution, evil can oppose the good, but it can have neither a principle nor a proper hypostasis, being only a contingent concomitant of the necessity to propagate the good; that is, a sheer parasite. Some more consequences of Proclean theodicy deserve to be remarked:

a) By declining the quest of a unique principle of evil, Proclus doesn't have to encounter problems such as the exact relation of moral, physical and metaphysical evils and which of them has the primacy. It is no longer necessary to face dilemmas such as either to make the existence of evil dependent on the contingent moral choice of the soul in a voluntaristic way or to reify metaphysical evil in a way that would be in tension with monism. And physical evils don't need to be "explained away". On the contrary both

[128] Schäffer (2004), p. 293.
[129] Cf. Opsomer/Steel (2003), p. 109.
[130] Cf. Opsomer (2001), p. 182.

moral and physical evils are explained as due to partiality and the relevant accidental causation. For instance, physical evils could be explained in terms of a clash between conflicting reasons, while moral evils could be described in terms of a derangement in the hierarchy of divergent orientations. This conception does not eliminate freedom in the sense that we have described it above, namely that of moral responsibility that is included in the "ἐφ' ἡμῖν"[131].

b) It could however be objected that by forming the paradoxical concept of "uncaused existence" Proclus is admitting defeat straight from the beginning. It is difficult to assert the logical and ontological validity of this concept[132]. But one could perhaps argue that Proclus' view amounts to a subordination of "mechanical" causality to teleological one. For even in the domain of partiality, final causes remain unitary principles. They may be misconceived or misplaced as priorities but they cannot be corrupted. It is rather efficient causes that, due to their simultaneous fragmentation and indefinite variety of different potentialities, "cannot control" the effects that they produce. And it is due to this weakness that such effects come to be autonomous and "live a life of their own" rather than being subsumed under their causes. This predominance of teleology has significant consequences for epistemology. Proclus seems to reject any deterministic[133] demand for knowledge of the totality of different causal chains, because to know is for him to grasp a unitary principle, not to examine summations of individual agents. Then, in the case of a concurrence of different causal chains, one can examine only a system that is unified by having the same goal[134]. We cannot have knowledge of effects that come about in this system by sheer coincidence while being in themselves parts of another causal system that is unified by another goal. Thus, if evils are such effects, one can just observe that they "happen"[135], not know them. They are in a sense fortuitous, and as such they are unpredictable and insusceptible of scientific knowledge[136]. And this could amount to saying that there cannot be science of any "mechanical" effect that fails to be dependent upon a "teleological"[137] cause.

c) The revaluation of matter made Proclus' theory very expedient for Christian thinkers who supported its metaphysical (and eschatological) goodness. Indeed, Proclus' theodicy was propagated in both East and West due to the appropriation of his thought by a Christian theologian, namely Pseudo-Dionysius[138]. Besides, Proclus pinpointed "partiality" as the ontological domain where evil occurs, while it could be argued that Byzantine theologians traced evil in created particularity[139], according to the Patristic dialectic between the created and the Uncreated[140]. The two concepts are different, but they are "structurally" parallel inside the respective systems. Moreover, both allow that evil can be committed independently of matter, the proof being that immateri-

[131] For a detailed analysis of the "ἐφ' ἡμῖν", cf. *PFE.*

[132] Cf. Opsomer/Steel (1999), p. 254.

[133] For a general discussion of determinism and uncaused motion cf. Sharples (1975), pp. 44-46.

[134] As a "goal-directed process" in Opsomer/Steel's expression. Opsomer/Steel (2003), p. 26.

[135] Opsomer/Steel (1999), p. 256.

[136] That is, a discursive or intellectual knowledge. For A. C. Lloyd argues that "henads' knowledge extends […] even to […] "parhypostasis"". Lloyd (1990), p. 160. But this may be a knowledge of evils *qua* good, that is, *qua* dependent on good beings.

[137] For evil as a "teleological inadequacy" cf. Blumenthal (1987), p. 220.

[138] For "objective" links between Proclus and Dionysius, cf. Saffrey (1990).

[139] In a sense linked to personhood. Cf. Terezis (2000), p. 505.

[140] Cf. Zizioulas (1982).

al entities do sin (e. g. partial souls in Proclus, demons in Christianity[141]). Furthermore, Proclus, by rejecting the Plotinian doctrine of the many stages of soul, grants to the latter a greater unity even at the detriment of its intellectualistic determination. But this is not without consequences for the theory of evil and it means that the Athenian philosopher shares a "new world of concepts"[142] with Christian thinkers.

Of course, the differences of the Neoplatonist philosopher from Christianity are great and they hardly need to be emphasized. What is, however, noteworthy, is the fact that, as is stressed by C. Steel, the Neoplatonic theory of evil that was integrated in Western thought through the Corpus Areopagiticum and its influence on theologians such as Thomas Aquinas[143], is largely based on a misunderstanding of Proclus by Pseudo-Dionysius[144]. The latter had appropriated the term "παρυπόστασις"[145], but, contrary to Proclus, he identified it with "non-being". Thus, in marked contrast to Proclus' "empirical" realism, this theodicy was again explaining evil by "explaining it away" and as such it provoked the justified abhorrence of modern thinkers like Søren Kierkegaard[146]. Thus, among both its antecedents and its descendants, Proclus' theodicy has been a unique synthesis.

List of Abbreviations

DDD = De Decem Dubitationibus Circa Providentiam. Isaac, Daniel, *(tr),* 1977. *Proclus, Trois Études sur la Providence I, Dix Problèmes Concernant la Providence.* Paris: Collection des Universités de France, publié sous le Patronage de l'Association Guillaume Budé, Société d'Édition "Les Belles Lettres".

DMS = De Malorum Subsistentia. Opsomer Jan, and Steel, Carlos, *(tr),* 2003. *Proclus, On the Existence of Evils.* London: Duckworth.

Enn. = Enneads. Armstrong, Hilary A., (*tr)*, 1966-1988. *Plotinus, The Enneads, in Seven Volumes.* Cambridge Massachussets: Harvard University Press, Loeb Classical Library, and London: William Heinemann Ltd.

ET = Elementatio Theologica. Dodds, E.R., *(tr),* 1963. *Proclus, The Elements of Theology.* Oxford: Oxford University Press.

LS = Liddell, Henry John, and Scott, Robert, 1901. *A Greek English Lexicon.* Oxford: Clarendon Press.

PFE = De Providentia et Fato et Eo Quod in Nobis ad Theodorum Mechanicum. Isaac, Daniel, *(tr),* 1979. *Proclus, Trois Études sur la Providence II, Providence, Fatalité, Liberté.* Paris: Collection des Universités de France, publié sous le Patronage de l'Association Guillaume Budé, Société d'Édition "Les Belles Lettres".

Sources

Armstrong, Hilary A., (*tr)*, 1966-1988. *Plotinus, The Enneads, in Seven Volumes.* Cambridge Massachussets: Harvard University Press, Loeb Classical Library, and London: William Heinemann Ltd.

Dodds, E. R., *(tr),* 1963. *Proclus, The Elements of Theology.* Oxford: Oxford University Press.

Isaac, Daniel, *(tr),* 1977. *Proclus, Trois Études sur la Providence I, Dix Problèmes Concernant la Providence.* Paris: Collection des Universités de France, publié sous le Patronage de l'Association Guillaume Budé, Société d'Édition "Les Belles Lettres".

[141] Cf. Steel (1997), p. 101.
[142] Rist (1975), p. 117.
[143] Steel (1997), p. 89.
[144] Steel (1997), p. 100.
[145] For the use of the term "παρυπόστασις" by the Greek Fathers cf. Scouteris (1989). It is employed by Dionysius (*De Divinis Nominibus* 732C) and John of Damascus (*PG*94: 1560C). Also by Gregory of Nyssa (*In Ecclesiasten. PG*44: 681BC) before Proclus.
[146] Cf. Steel (1999), p. 84.

Isaac, Daniel, *(tr),* 1979. *Proclus, Trois Études sur la Providence II, Providence, Fatalité, Liberté.* Paris: Collection des Universités de France, publié sous le Patronage de l'Association Guillaume Budé, Société d'Édition "Les Belles Lettres".

Isaac, Daniel, *(tr),* 1982. *Proclus, Trois Études sur la Providence III, De l'Existence du Mal.* Paris: Collection des Universités de France, publié sous le Patronage de l'Association Guillaume Budé, Société d'Édition "Les Belles Lettres".

Opsomer Jan, and Steel, Carlos, *(tr),* 2003. *Proclus, On the Existence of Evils.* London: Duckworth.

References

Armstrong, Hilary A., 1984. "Dualism Platonic, Gnostic and Christian". *In:* Runia, David T., ed., *Plotinus Amid Gnostics and Christians, Papers Presented at the Plotinus' Symposium Held at the Free University, Amsterdam, on 25 January 1984.* Amsterdam: VU Uitgeverij/ Free University Press, pp. 29-52.

Blumenthal H. J., 1981. "Plotinus in Later Platonism". *In:* Blumenthal H. J., and Markus R. A., eds., *Neoplatonism and Early Christian Thought, Essays in Honour of A. H. Armstrong.* London: Variorum Publications, pp. 212-222.

Bussanich, John, 1996. "Plotinus' Metaphysics of the One". *In:* Gerson, Lloyd P., ed., *The Cambridge Companion to Plotinus.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 38-65.

Cherniss, Harold, 1954. "The Sources of Evil According to Plato". *In: Proceedings of the American Philosophical Society 98.* Philadelphia: The American Philosophical Society, pp. 23-30.

Corrigan, Kevin, 1986. "Is There More Than One Generation of Matter in the Enneads?". *In: Phronesis 31.* Leiden: Brill, pp. 167-196.

Corrigan, Kevin, 1996. *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias. (Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Supplementa Vol. 3).* Leuven: Peeters.

Costello, Edward B., 1967. "Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil?". *In: International Philosophical Quarterly 7.* New York and Louvain: Fordham University New York and Berchmans Philosophicum Heverlee – Louvain, pp. 483-497.

Dodds, E. R., 1963. *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary.* Oxford: Oxford University Press.

Fuller, B. A. G., 1912. *The Problem of Evil in Plotinus.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gerson, Lloyd P., 1994. *Plotinus.* London and New York: Routledge.

Lloyd, Antony C., 1967. "The Later Neoplatonists". *In:* Armstrong, Hilary A., ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 269-325.

Lloyd, Antony C., 1987. "Parhypostasis in Proclus". *In:* Boss G. and Seel G. eds., *Proclus et Son Influence, Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985.* Zürich: Éditions du Grand Midi, pp. 145-157.

Lloyd, Antony C., 1990. *The Anatomy of Neoplatonism.* Oxford: Clarendon Press.

Menn, Stephen, 1999. "Commentary on Steel". *In:* Cleary, John J., and Gurtler, Gary M., eds., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume 14.* Leiden, Boston, Köln: Brill, pp. 103-109.

Merlan, Philip, 1953. *From Platonism to Neoplatonism.* Hague: Martinus Nijhoff.

O'Brien, Denis, 1971. "Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil". *In: Le Néoplatonisme, Royaumont 9-13 Juin 1969.* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 113-146.

O'Brien, Denis, 1981. "Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter". *In:* Blumenthal H. J., and Markus R. A., eds., *Neoplatonism and Early Christian Thought, Essays in Honour of A. H. Armstrong.* London: Variorum Publications, pp. 108-123.

O'Brien, Denis, 1993. *Théodicée Plotinienne, Théodicée Gnostique.* Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.

O'Brien, Denis, 1996. "Plotinus on Matter and Evil". *In:* Gerson, Lloyd P., ed., *The Cambridge Companion to Plotinus.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 171-195.

O'Brien, Denis, 1999. "La Matière chez Plotin: Son Origine, sa Nature". *In: Phronesis 44.* Leiden: Brill, pp. 45-71.

O'Meara, Dominic J., 1993. *Plotinus: An Introduction to the Enneads.* Oxford: Clarendon Press.

Opsomer, Jan, and Steel, Carlos, 1999. "Evil Without a Cause: Proclus' Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy". *In:* Fuhrer, Therese, Erler, Michael, and Schlapbach K., eds., *Zur Reception der Hellenistischen Philosophie in der Spätantike.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 229-260.

Opsomer, Jan, and Steel, Carlos, 2003. "Introduction". *In:* Opsomer Jan, and Steel, Carlos, *(tr), Proclus, On the Existence of Evils.* London: Duckworth, 2003, pp. 1-53.

Opsomer, Jan, 2001. "Proclus vs Plotinus on Matter (De Mal. Subs. 30-7)". *In: Phronesis 46.* Leiden: Brill, pp. 154-188.

Rist, John M., 1961. "Plotinus on Matter and Evil". *In: Phronesis 6.* Leiden: Brill, pp. 154-166.

Rist, John M., 1967. *Plotinus: The Road to Reality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rist, John M., 1975. "Prohairesis: Proclus, Plotinus et Alii". *In: De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité Classique Tome XXI, Vandœvres-Genève 26-31 Août 1974.* Genève: Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique, pp. 103-122.

Saffrey, Henri-Dominique, 1990. "Nouveaux Liens Objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus". *In: Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 235-248.

Schäfer, Christian, 2004. "Matter in Plotinus' Normative Ontology". *In: Phronesis 49.* Leiden: Brill, pp. 266-294.

Scouteris, Constantine, 1989. "Malum Privatio Est: St. Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius on the Existence of Evil (Some Further Comments)". *In:* Livingstone, Elizabeth A., ed., *Studia Patristica, Vol. XVIII, 3, Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference. The Second Century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement and Origen, Cappadocian Fathers.* Kalamazoo: Cistercian Publications, and Leuven: Peeters Press, pp. 539-550.

Sharples, Robert W., 1975. "Responsibility, Chance and Not-Being (Alexander of Aphrodisias Mantissa 169-172)". *In: Institute of Classical Studies, Bulletin No. 22.* London: Institute of Classical Studies, pp. 37-64.

Sharples, Robert W., 1994. "Plato, Plotinus and Evil". *In: Bulletin of the Institute of Classical Studies 39.* London: Institute of Classical Studies, University of London, 1994, pp. 171-180.

Sheppard, Anne D. R., 1982. "Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus". *In:* Blumenthal H. J., and Lloyd, A. C., eds., *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius. Papers and Discussions of a Colloquium Held at Liverpool, 15-16 April 1982.* Liverpool: Liverpool University Press, pp. 1-17.

Siorvanes, Lucas, 1996. *Proclus. Neo-platonic Philosophy and Science.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Steel, Carlos, 1994. "Ὕπαρξις chez Proclus". *In:* Romano, F., and Taormina D. P., eds., *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo, Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 1-3 Ottobre 1992.* Firenze: Leo S. Olschki, pp. 79-100.

Steel, Carlos, 1997. "Proclus et Denys : De l'Existence du Mal". *In:* De Andia, Ysabel, ed., *Denys l'Aréopagite et Sa Posterité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International, Paris, 21-24 Septembre 1994.* Paris: Institut d'Études Augustiniennes, pp. 89-118.

Steel, Carlos, 1999. "Proclus on the Existence of Evils". *In:* Cleary, John J., and Gurtler, Gary M., eds., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume 14.* Leiden, Boston, Köln: Brill, pp. 83-102.

Terezis, Christos, 2000. "Aspects de la Notion de "Mal" chez Proclus et chez Denys l'Aréopagite. Une Rencontre". *In: Byzantion, Revue Internationale des Études Byzantines, Tome 70.* Bruxelles: Société Belge d'Études Byzantines, pp. 491-506.

Van Riel, Gerd, 2001. "Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter". *In: Phronesis 46.* Leiden: Brill, pp. 129-153.

Zizioulas, John, 1982. "Χριστολογία καὶ ὕπαρξη. Ἡ Διαλεκτικὴ Κτιστοῦ-Ἀκτίστου καὶ τὸ Δόγμα τῆς Χαλκηδόνος". *In: Synaxi 2.* Athens: Synaxi, pp. 9-20.

Philotheos **8** (2008) 160-199

Mary C. Sheridan
St. Elias School of Orthodox Theology, Media, PA, USA

The Influence of Non-Christian Ideas in the Second Century C.E. on Clement of Alexandria and His Teachings

The second century C.E. was a period of formative evolution among the great teachers of the time; Clement in Alexandria, Egypt was one of the greatest. Christians did not exist in a vacuum; they lived, worked, and functioned in every way in a multi-cultural society. This multi-cultural society existed primarily of non-Christian cults, groups, religions that had been part of the Alexandrian milieu since the fourth century B.C.E. when Alexander conquered the area. This paper* will discuss the influence on Clement of Alexandria and his teaching of the various groups in this syncretistic milieu.

Non-Christian Ideas of the Second Century C.E.: "The Syncretistic Knot or Tangle"

Copenhaver[1] gives a precise and clear definition of syncretism when he notes:

> From Hellenistic times forward, the theologies of the eastern Mediterranean were complicated by the tangle of correspondences between the traditional Greek pantheon and the new-found gods of nations subjugated by Alexander and later conquerors. Even a simple cultic act without theological embroidery would require the worshipper to address the god and hence to know the correct divine names and titles. One response to this crisis of identity was syncretism, blending several gods into one.

Haas[2] notes that the "Alexandrian pagan community, far from being divided and unorganized, was in fact a monolithic body, which often acted with great boldness in its conflicts with the Christian community." To further bolster Haas' argument of a monolithic

---

* *Author's Note:* It should be noted that this paper is a portion of a larger, unpublished dissertation completed under the direction of Edward Moore, Ph.D., Director of St. Elias School of Orthodox Theology and the school's Dean of Philosophy: Mary C. Sheridan, "Clement of Alexandria and John Chrysostom : An Exploration of their Lives and Teachings" dissertation, St. Elias School of Orthodox Theology, 2007, 44-93. (This dissertation ends with "Clement of Alexandria and *gnôsis*." As indicated in the preface to the dissertation the work is Volume I of the entire work that is currently in progress. Work continues with study of Clement of Alexandria's *Stromata*.) Having been in education for over sixty years—either as a student, as a teacher, or (sometimes) both at the same time—I owe Dr. Moore a debt of gratitude. His careful oversight and gentle critiques and criticisms were most helpful in bringing out work in Patristics I would never have dreamed of achieving. His attention to detail in supervising my work and advising the progress of this study is evident in the indication of "personal communications" when Dr. Moore took time to discuss, critique, and evaluate my work. I owe him a real debt of gratitude for his kind and generous sharing of thought, expenditure of time and effort over and above his guidance of the project of which this paper is only a portion. His knowledge of all things Platonic and his generous sharing of that knowledge is evident in this paper.

[1] Brian P. Copenhaver, *Hermetica: The Greek* Corpus Hermeticum *and the Latin* Asclepius *in a new English translation, with notes and introduction* (1992; New York, Cambridge University Press, 2000), xxvi.

[2] Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict* (Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1997), 134.

non-Christian community in Alexandria, he notes that there were no less than fifteen pagan shrines or temples to various pagan deities in Alexandria during Clement's time.[3] Haas further notes that the "formation of a broad communal consciousness among pagans during late antiquity may be traced to the rising tide of pagan-Christian polemic in the third century." Such polemic is evidenced by the writings of Celsus in his *On the True Doctrine*.[4]

Colin H. Roberts notes that Christianity in Egypt and, specifically, Christianity in Alexandria, seems to have developed on its own, that is without very much influence, if any, from the Church in Jerusalem.[5] Yet, Roberts observes another influence in the second century that further "tangled" the knot of syncretism; this influence was Judaism and its community. Roberts notes that it was the organization of the Jewish Community in Alexandria rather than its size that made what I am calling the syncretistic knot or tangle and the religious atmosphere of Alexandria exceptional.[6]

We will examine four separate "groups" that predominated in the time of Clement of Alexandria. All four groups were part of the cultural milieu of Clement's time, all of which were part of the syncretistic knot of religion and philosophy that flourished in the renaissance period of which Clement of Alexandria was a part, and all played some part in the complex and intellectually stimulating period in which Clement of Alexandria lived. The four "groups" were the Romans, the Greeks, the Egyptians, and the Gnostics.

It must be remembered that these were not four completely delineated groups. Greeks, Romans, and Egyptians were Gnostics; Romans, Egyptians and Gnostics studied and espoused Greek philosophy; and, of course, Greeks, of whom Clement of Alexandria was one, lived, studied, and taught throughout the Roman Empire.

Gregory Hays[7] points out that as early as the first century B.C.E., "Greek writers and artists…constituted the intellectual elite at the capital…. Above all Greek remained overwhelmingly the language of philosophy. Romans who wanted to study Greek philosophy had to be fluent in the Greek language as "training was conducted in Greek as well as Latin." The "late Republic and early empire [Roman] writers…had worked to create a philosophical literature in Latin, with notable success," but "[s]erious philosophical investigation required a familiarity with the language they wrote in and the terminology they developed."

Thus, while admittedly, it is not possible to separate out these four groups (after all, we are speaking here of a "tangle of syncretism" which by definition means the inability to separate one group from another group), an attempt will be made to consider the influences, contributions, and effects these four groups exercised during the period Clement lived. Christianity was emerging and developing at this time. Thus, Clement, through his leadership of the school at Alexandria and through his writings, was the primary influence on the development of Christianity in Alexandria during the latter half of the second century.

---

[3] Haas, pp. 143-152.

[4] For a discussion of when Celsus lived—likely in the second century—see *Celsus*: *On the True Doctrine: A Discourse against the Christians*, trans. with a General Introduction by R. Joseph Hoffmann (New York, Oxford University Press, 1987) "General Introduction," p. 30.

[5] Colin H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (London: Published for The British Academy by The Oxford University Press, 1979) 49.

[6] Roberts, p. 55.

[7] Material and quotes that follow are from Marcus Aurelius, *Meditations: A new translation, with an Introduction, by Gregory Hays* (2002, New York, The Modern Library, 2004), "Introduction," p. ix unless otherwise indicated.

Influence on Clement of Alexandria of Non-Christian Ideas

Hays[8] comments on the differences between present day and the second century in how philosophy was regarded. He states: "Today philosophy is an academic discipline, one that few people other than professional philosophers would consider central to their everyday existence. While we may think of ourselves as having a 'philosophy of life,' it bears little relation to what goes on in the philosophy departments of our universities." Hays observes that questions of "ethical choices, constructing a just society, responding to suffering and loss, and coming to terms with the prospect of death" are today generally considered the "province of religion rather than philosophy." However, he points out that in the second century, while it

> had its academic side," philosophy "had a more practical dimension. It was not merely a subject to write or argue about, but one that was expected to provide a 'design for living'—a set of rules to live one's life by. This was a need not met by ancient religion…and [ancient religion] provided little in the way of moral and ethical guidelines.

The purpose of *state* religions was the preservation of the state and had little to do with the lives of the individual. Hays notes that no one expected state religions to answer the "questions of life"; he specifies: "That is what philosophy was for."

Grafton and Williams[9] note that philosophy in the second and third centuries C.E. was the "preserve of adults seeking enlightenment in contrast to the basic education in the "school of grammarians and rhetoricians." Philosophy was the "pursuit of ancient wisdom, to be sought in the works of a diverse array of earlier writers…so long as they were translated into Greek." Furthermore, Grafton and Williams comment on the person of the philosopher, noting that the "true philosopher had always exuded considerable personal charisma, inasmuch as he himself might be seen as an embodiment of wisdom. Charismatic authority…was…the final, central source of philosophical legitimacy." The question for the adult seeking enlightenment then became how to "distinguish the true philosopher." Grafton and Williams answer that the question for the adult was "resolved only in the person of the individual teacher, whose moral excellence, experienced directly by his students, authenticated his teachings."

Grafton and Williams[10] further note that in particular the "first half of the third century was an age of religious eclecticism" in general. So the "Christian biblical scholar could occupy the social status of and function as a Greek philosopher [and]…might find, even in the peripheral world of the persecuted and barbarous Christians [as they were perceived by the general society of the time] adequate scope for the exercise of his prodigious intellectual gifts. This statement easily applies to Clement, his teachings, and his influence on his Early Christian Small Study Group.

In summary, then, state religions provided for the good of the state, the mystery cults provided the ordinary individual a place to seek help in the problems of life, and philosophy provided the practicality of how to live one's life. Therefore, we see the importance of understanding, at least in general terms, some aspects of the prevailing philosophies of the general time period with which we are concerned in this paper.

---

[8] Material and quotes that follow are from *Marcus Aurelius*, "Introduction," pp. xvii-xviii, unless otherwise indicated.

[9] Material and quotes that follow are from the following unless otherwise indicated. Anthony Grafton and Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library at Caesarea* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006) 26-27.

[10] Grafton and Williams, p. 28.

Two major philosophies predominated Clement of Alexandria's time: Middle Platonism and Stoicism. However, we must keep in mind that Plato was never far from either the Middle Platonists' or the Stoics' thought. In fact Edward Moore[11] comments regarding the Stoics and Plato: "In many ways the Stoics seem…to have understood Plato better than the Platonists." A short, but hopefully succinct, discussion of these two philosophies follows.

Middle Platonism

Moore in his introduction to "Middle Platonism" [12] notes the intensity of what I am is calling the "Syncretistic knot" before, after, and during the time of Clement of Alexandria, the latter half of the second century C.E. Moore summarizes this syncretism: He notes that although there were many influences on Clement of Alexandria, as far as the Greeks were concerned, Middle Platonism and Stoicism were the predominating influences. Such predominance is evident from the dating of these two schools of philosophy. Middle Platonism in very general terms is dated from about 130 B.C.E. (starting with Antiochus of Ascalon 130-68 B.C.) to C.E. 204,[13] when Middle Platonism ended "with Plotinus (204-270 A.D.) who is considered the founder of Neoplatonism."

Moore asserts Middle Platonism "inherited the exegetical and speculative problems of the Old Academy, established by Plato and…his successors." Moore goes on to say that Middle Platonism dealt with the problems that "centered about the interpretation of Plato's so-called Unwritten Doctrines" which were inspired by Pythagorean philosophy. Plato's concepts involved a "primordial, generative pair of first principles"; these concepts also discussed how to "square this doctrine with the account of creation given in the *Timaeus* dialogue." Moore refers to Philo as an important Middle Platonist "who interpreted Hebrew Scripture along Platonic lines, exercising an immense influence on developing Christianity." Moore also comments that the "treatise *De Isidre et Osiris* ("On Isis and Osiris")" written by Plutarch of Chaeronea (45-125 A.D.) "with its Greco-Egyptian syncretism, is an important example of the religious tendencies of later Middle Platonic philosophy." In addition, Moore observes that Numenius of Apmea (150-176), although he was accused of plagiarizing, developed a "highly syncretic philosophy" that "exercised a profound influence on Plotinus."

Furthermore, according to Moore, there were other esoteric systems that prevailed at the time: "the Gnostics, the *Corpus Hermeticum* and the *Chaldean Oracles*"; these writings all involved " 'astral piety' with a notion of planetary powers and intra-cosmic daemons mediating between humanity and the highest cosmic deities."

Lilla[14] comments that Clement was influenced by Middle Platonism, "the dominant philosophy of the second century A.D.," Neoplatonism, and "Jewish-Alexandrine

[11] Personal communication, October, 2006. Edward Moore is presently Director of St. Elias School of Orthodox Theology and the School's Dean of Philosophy.

[12] Material and quotes that follow are from the following work unless otherwise indicated: Edward Moore, "Middle Platonism," Introduction, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2005, accessed September 6, 2007 <http://www.iep.utm.edu>.

[13] It should be noted that all dates given here for the beginning/end of a particular school of philosophy are rounded numbers as it is impossible to state exact dates for the beginning/end of any philosophical school. In addition, while a particular school and its ideas may have gone "out of fashion," so to speak, its concepts were not abruptly abandoned; the ideas and thoughts of any particular school prevailed, were studied, considered by scholars of the time, and, therefore, in a sense, never really "ended." Indeed, even today Greek philosophical schools are the subject of study and scholarly debate.

[14] Salvatore R. Lilla, *Clement of Alexandria*: *A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (1971; Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2005) 3-5.

philosophy, which first produced a fruitful synthesis between Hellenism and Judaism," and which "influence[d] the Alexandrine Fathers so deeply." Lilla voices his certainty that "the fact is beyond any doubt that Clement knew Philo virtually by heart and did not refrain from including many excerpts of his writings in his *Stromata* (especially in the first and second books)."[15] In addition, Lilla[16] argues that there "must have been very close connections between Ammonius and the Christian catechetical school of Alexandria"; Lilla "regard[s] the existence of a close relationship between Clement and Ammonius [the founder of Neoplatonism] as extremely likely."

This paper will start with the influence of Middle Platonism on Clement of Alexandria. Dillon,[17] in an extended discussion, considers the dominant themes of Middle Platonism. Dillon notes that there are "three main subdivisions of philosophy;[18] these three subdivisions are ethics, physics, and logic.

The two main subdivisions we will be concerned with in this section of this treatise are ethics and physics. Logic was for the Middle Platonists a "system of hypothetical syllogisms" and seems from Dillon's discussion not to have added much to the science of logic, as we know it today.[19] Dillon sums up the subdivision of logic as it existed in the time of the Middle Platonists by saying, "it cannot be said that the Middle Platonists added much that is valuable to the science of Logic."[20] Furthermore, nothing in the subdivision of logic adds to anything we are concerned with in this study.

Before starting the discussion of ethics and physics we will stop to insert a short discussion—this time on how and what Plato himself considered philosophy in general to be. Armstrong[21] asserts that,

> Frequently Plato used the imagery and vocabulary of the Eleusinian and Dionysian mysteries to describe the process of illumination and recollection. Instead of achieving insight through rituals and dramatic representations, however, his disciples reached their vision of the forms through the exercise of a dialectic that was so rigorous and exacting that it seems to have pushed them into an alternative state of consciousness. The process was described as a mystical ascent to a higher state of being.

Armstrong[22] then notes this higher state of being was likened by Socrates to an appreciation of beauty that led the individual to a "vision" of beauty that was eternal; it could no longer be confined to a particular object. Armstrong concludes, quoting Plato at times:

> We moderns experience thinking as something that we do. [Emphasis in original.] But Plato envisaged it as something that happened to the mind: the objects of thought were living realities [emphasis added] in the psyche of the person who learned to see them….Once people had experienced it, they found that they had undergone a profound moral change and could no longer live in a shabby, unethical way. A person who had achieved this knowledge could "bring forth not mere reflected images of goodness, because he will be in contact not with reflection but with the truth." He had undergone a fundamental transfor-

[15] Lilla, footnote 1, p. 5.

[16] Lilla, footnote 2, pp. 4-5.

[17] John Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220* (1977; Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996), 43-51.

[18] Dillon, p. 43.

[19] Dillon, p. 49-50.

[20] Dillon, p. 51.

[21] Karen Armstrong, *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions* (New York: Alfred A. Knopf, 2006) 318.

[22] Material and quotes that follow are from Armstrong p. 319. Quotes from Plato are noted in Armstrong footnote 87, p. 422, from *The Symposium* 210e

> mation: "having brought forth and nurtured true goodness, he will have the privilege of being beloved of God, and becoming, if ever men can, immortal himself."

Furthermore, Plato conceived of the cosmos itself as a living being "with a rational mind (*nous*) and soul (*psyche*)."[23] He then extrapolated that the "*nous* had a "divine spark within him- or herself, whose purpose was to 'raise us up away from the earth and toward what is akin to us in heaven.' " Armstrong goes on: "Plato's sacred universe was an inspiration to philosophers…. It assured them that their minds which contained a trace of the sacred were equipped for the task" of philosophical study. The last point to be made here is that for Plato "[c]orrect belief came first; ethical behavior only second. Orthodox theology was the essential prerequisite for morality."[24]

However, the other two subdivisions, ethics and physics are important in our discussion. For the Middle Platonists the subdivision of ethics dealt with questions of the purpose of life. Dillon[25] explains that within this subdivision of the purpose of life were included a definition of happiness, a discussion of whether virtue was sufficient to make a person happy, and the concern about the question that had "considerable consequences for ethics…that of Free Will and Necessity." Dillon notes that as far as the Middle Platonists were concerned, "the problem of free will and necessity" was "intertwined with God's Providence (*pronoia)*." Dillon does conclude that the Middle Platonists, "to solve the problem" of free will and necessity, "bequeathed it in all its complexity to Plotinus" (204-270 C.E.).

The subdivision of physics was not what we today think of as "physics." Dillon[26] has an extended discussion of this subdivision. He describes this subdivision as dealing with "the question of the nature and activity of the supreme principle, or God" and defines it as a dominant theme in Middle Platonism.[27] Dillon notes that this subdivision was influenced by the writings of three philosophers: Antiochus ("born in the town of Ascalon in Palestine in approximately 130 B.C."[28]), Eudorus of Alexandria, who was active about 25 B.C.,[29] and Plutarch. Antiochus, it seemed, simply accepted the Stoic pair of an active and a passive principle. Eudorus, however, re-established the concept of a Monad and a Dyad, placing above them both a supreme One. Dillon then notes that Plutarch went "back to the basic duality."[30] An extremely short explanation of the concepts of Monad and Dyad is in order:

Dillon remarks: "Later Platonists preserved the Old Academic opposition of Monad… and Dyad."[31] Dillon explains that the concepts of Monad and Dyad derived from Plato (428-347 B.C.) who established "The One and the Indefinite Dyad." Dillon explains:[32]

> The One is an active principle, imposing "limit" (peras) on the formlessness (apeiron) of the opposite principle. The Dyad is regarded as a duality…as being infinitely extensible or divisible, being simultaneously infinitely extensible or divisible, being simultaneously infinitely large and infinitely small. The influence of the Dyad is to be seen all through Nature in the phenomena of continuous magnitudes, excess and defect in which has continually to be checked by the imposition of the correct measure.

---

[23] Material and quotes that follow are from Armstrong p. 323.
[24] Armstrong, pp. 324-325.
[25] Material and quotes that follow are from Dillon, pp. 43-45 unless otherwise indicated.
[26] Dillon, pp. 45-49.
[27] Dillon, p. 45.
[28] Dillon, p. 52.
[29] Edward Moore, "Middle Platonism."
[30] Dillon, p. 45.
[31] Dillon, p. 45.
[32] Material and quotes that follow are from Dillon, pp. 3-4 unless otherwise indicated.

Dillon continues: "The Unlimited Dyad is primarily the basic unlimitedness or 'otherness' on which The One acts, but it is also the irrational aspect of the soul, and again the substrate of the physical world, the Receptacle of the *Timaeus.*"

Dillon indicates that in both Philo and Plutarch "traces…of a rather more august figure" appear, which figure "almost seems to reflect…a figure…simply responsible for multiplicity, and thus for all creation. In Philo..the figure of Sophia appears, which is interchangeable with the Dyad."[33] Layton[34] notes that Sophia, also known as Wisdom and Pistis (faith) was the "mother of the living, a holy spirit…called life (Zoe), and was referred to as 'an afterthought.' " Dillon[35] remarks that Plutarch "seems to describe" a similar figure to Philo's Sophia "whom he identifies with Isis." Dillon also notes that "Plutarch makes Isis rejoice at the 'impregnation' by the Logos of God." Dillon is of the opinion that the "vacillation" regarding "the status of this figure seems to lie in …a development from Stoicism, that is, the distinguishing of a first and second God. This distinction is between a completely transcendent, self-intelligizing figure, and an active demiurgic one." Dillon goes on to note that

> later Platonists adopted the Stoic Logos into their system as the active force of God in the world, and when they reinstated a transcendent immaterial First principle…they arrived at two entities, one basically the Demiurge of the *Timaeus*, the other the Good of the *Republic* and the One of the first hypothesis of the *Parmenides*. In Philo, partly, no doubt, because of his strongly monotheistic inclinations, we have a contrast rather between God and his Logos than between a first and second God, but later Platonists such as Albinus, Apuleius or Numenius postulate two distinct Gods, both Intellects certainly, but one in repose and turned in upon itself, the other in motion and directed outwards, both above and below itself. Some Pythagoreans, such as…Numenius, go further and postulate a trio of Ones or Gods in descending order….In either case, however, the third member of the trio turns out to be the World Soul, so that the basic metaphysical scheme is unchanged.[36]

Edward Moore, however, calls attention to the following:[37]

> A very important factor not given…sufficient attention…is the interpretation of Plato's *Philebus*, which introduces the concept of the monad and dyad (the lesser and the greater), and discusses reality as the result of the mixing of these two principles, and their cause. The big question, of course, is who or what this cause was, and where the Forms (Ideas) fit in.

Moore goes on:

> Plato is mystifyingly unclear on this in the dialogue. Aristotle had much to say about this, as did his most important commentator, Alexander of Aphrodisias (to whom we owe the bulk of our knowledge of Plato's Unwritten Doctrines). In the Neoplatonic curriculum, the Philebus was the grand finale of the initiatory series of readings, upon completion of which the student moved on to the Timaeus and Parmenides.

Moore calls attention to the following passage in *Philebus* where Socrates says: "A jest is sometimes refreshing, Protarchus, when it interrupts hard work (30.e)." Moore elaborating on this passage comments that "as soon as Socrates is finished speaking of what is (supposedly) the World-Soul or Demiurge ('all encompassing wisdom'), he tells Protarchus that he had just been playing, saying that 'sometimes joking is a relief from seriousness.' " Then Moore astutely asks: "Is the philosophical foundation of Christian theology really based upon a 'Socratic' playful aside?"

---

[33] Dillon, pp. 45-46.
[34] Layton, p. 25 and p. 66.
[35] Material and quotes that follow are from Dillon, p. 46 unless otherwise indicated.
[36] Dillon, p. 46.
[37] All quotes from Edward Moore that immediately follow are from Edward Moore, personal communication, October 2006, unless otherwise indicated.

Stoicism

Stoicism was a philosophy that was prevalent from 300 B.C.E. to C.E. 200. After C.E. 200 Stoicism was subsumed into Neoplatonism.[38] Hays indicates that for Marcus Aurelius (and Romans in general) the most important of the "Hellenistic systems" was "the Stoic school."[39]

Stoicism together with Middle Platonism predominated philosophical thought in the second century; this philosophy gradually faded from consideration but it was still viable and important during the second century. As with the Middle Platonists, the Stoics "divided philosophy into three general 'parts': Physics, Logic, and Ethics."[40] So a very short explanation of both the ethics and physics of Stoicism follows.

Regarding the Stoics' concept of ethics, Stephens[41] points out:

> The Stoics defined the goal in life as living in agreement with nature. Humans, unlike all other animals, are constituted by nature to develop reason as adults, which transforms their understanding of themselves and their own true good. The Stoics held that virtue is the only real good and so is both necessary and…sufficient for happiness; it in no way depends on luck. The virtuous life is free of all passions, which are intrinsically disturbing and harmful to the soul, but includes appropriate emotive responses conditioned by rational understanding and the fulfillment of all one's personal, social, professional, and civic responsibilities. The Stoics believed that the person who has achieved perfect consistency in the operation of his rational faculties, the "wise man," is extremely rare, yet serves as a prescriptive ideal for all. The Stoics believed that progress toward this noble goal is both possible and vitally urgent.

Moore commenting on Stoic ethics asserts:[42] "The stoics' firm grounding of ethics in their metaphysical/cosmological doctrines is something that would surely have appealed to Plato himself, as…the myths of the *Phaedo, Gorgias, Phaedrus*, etc., show." Moore continues, stating that the famous Platonic myths were not

> intended by Plato as mere illustrations or fables, but rather as serious attempts to find a religious ground for the fruits of Socratic dialectic. The Stoic view that Zeus (*Dios*) is the cosmos [*di'hon*, "the one through whom…" Cleanthes, *Hymn to Zeus*)], and that we, as his rational seeds (*logoi spermatikoi*) play a crucial role in the maintenance of universal order and harmony, was a very powerful and appealing vision of human life, which is why St. Paul paraphrased the Stoic astronomer Aratus during his visit to the Areopagus (Acts 17.28): "In Him we live and move and having our being."[43]

Stoic physics states that " 'nothing incorporeal exists.' "[44] In Stoic thought materialism cohered with the "sense-impression orientation of their doctrine of knowledge." The Stoics placed all knowledge "in physical sensation, and reality—what is known by the senses—[as] matter." The soul and even God were considered by the Stoics to be material. They based this belief on "two main considerations": First, the unity of the world demanded it. They considered that the world had to be one and, therefore, "must

---

[38] Edward Moore, personal communication, September 2006.

[39] *Marcus Aurelius*, "Introduction," p. xviii.

[40] Material and quotes that follow unless otherwise indicated are from: Scott Rubarth, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, "Stoic-b. Philosophy of Mind". (2006) September 6, 2007 <http://www.iep.utm.edu>

[41] William O. Stephens, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, Introduction to "Stoic Ethics" (2006) September 6, 2007) <http://www.iep.utm.edu>

[42] Material and quotes that follow are from Edward Moore, personal communication, October 2006.

[43] *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, eds. Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, Vol. IV, *Clement of Alexandria*, Vol. I, trans. William Wilson (Edinburgh: T&T Clark, MDCCCLXVII [1867]), *The Miscellanies, or, Stromata*, I.XIX [p. 413] 1.19. 91.4-5. Hereinafter" *Stromata*.

[44] Material and quotes that follow are from the following unless otherwise indicated. Anonymous, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, "Stoicism-a. General Overview" Section 3, Stoic Physics (2006) September 7, 2007, <http://www.iep.utm.edu>

issue from one principle." Therefore, Stoicism held to a philosophy of monism.

The second "main consideration" was that the "body and soul, God and the world, are pairs which act and react upon one another." The Stoics concluded that the "corporeal cannot act on the incorporeal, nor the incorporeal on the corporeal.…Hence all must be equally corporeal." The Stoics further thought that "God is absolute reason"; but this reason, "like all else, is material." They concluded that "God is reason"; and it, therefore, "follows that the world is governed by reason." Since the world is governed by reason, it follows that: First, "there is a purpose in the world, and therefore, order, harmony, beauty, and design." Second, because "reason is law…it means that the universe is subject to the absolute sway of law [and] is governed by the rigorous necessity of cause and effect." Humans are "governed by causes, and therefore by necessity."

The Stoics further maintained that the[45]

> The human soul consists of a breath-like substance called *pneuma* [air, breath, spirit, life, mind].[46] Cognitive faculties were identified with the specific activities of the *pneuma*. In addition to being the substance of the particular souls of living organisms, *pneuma* was also held to be the organizing principle of the cosmos, that is, the world-soul. The Stoics identified this world-soul with God or Zeus. One source described God as an intelligent, artistic fire that systematically creates the cosmos as it expands;[47] in the same passage God is called a *pneuma* that pervades the whole cosmos as the human soul pervades the mortal body. In contrast to the contemporary physics and cosmology, the Stoics saw the world as a living organism.

The Stoics also regarded nature as having four levels of being:[48] The first was what could be called the cohesive state, the lowest organization of matter; the second was a body "organized with a greater degree of activity…organic nature….The Stoics held that each power on this *scala naturae* [nature's ladder] subsumes the power below it." The next level in the hierarchy of "*pneumatic* activity is the soul" that exhibits the "presence of impulse and perception. Non-rational animals" exist on this level of being.

Finally, the Stoics held: "Only human beings and gods possess the highest level of *pneumatic* activity, reason *[logos]*. Reason was defined as a collection of conceptions and preconceptions; it is especially characterized by the use of language."

It should be noted that the word *logos*[49] as used by the Stoics was often translated as "reason." The word *logos* includes the concepts of thought, reason, and Christ. We will see that Clement used this important word in all three ways.

However, one thing to point out here is the difference between the Middle Platonists and the Stoics in the use of the term *logos*. The Middle Platonists used the term *logos* to refer to the "active force of God in the world," as stated above. This group gave the term almost the element of a being, person in its own right. The Stoics on the other hand, used the term more in the sense of reason as exerted by the gods and man. There is

---

[45] Material and quotes that follow are from Scott Rubarth, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, "Stoic-b: Philosophy of Mind" Section 2a, "The Substance of the Soul" (2006) September 7, 2007, <http://www.iep.utm.edu> unless otherwise indicated.

[46] James Strong, *The New Strong's Complete Dictionary of Bible Words* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1996), "Greek Dictionary," entry No. 4151 and related entry No. 4154. See also: Joseph Henry Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1977), Entry No. 4151 and related entry No. 4154.

[47] The word *Pneuma*, as used here, sounds very like something that today's astronomers would use to describe the "Big Bang" theory.

[48] Material and quotes that follow are from Scott Rubarth, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, "Stoic-b Philosophy of Mind" Section 2b, "*Pneuma* and Tension, and the *Scala naturae*" (2006) September 7, 2006, <http://www.iep.utm.edu> unless otherwise indicated.

[49] Strong, "Greek Dictionary," entry No. 3056 and Thayer entry No. 3056.

yet another, earlier, use of the term *logos*. One author[50] notes that the Stoics, following Heraclitus (544-484 B.C.E.), a member of the Old Academy (the fourth and third centuries B.C.E.), considered fire (*logos*) a "primordial kind of being and that all things are composed of fire." However, it seems clear that this anonymous author did not understand exactly how Heraclitus used the term "fire." Upon study of other scholars it quickly becomes clear that Heraclitus did not understand fire as "fire." Armstrong[51] points out that Heraclitus "was known as the 'riddler' because he presented his ideas in…baffling maxims." She states that Heraclitus

> was especially fascinated by fire: a flame was never still; fire transformed wood into ash, and water into steam. Fire was also a divine force that preserved order by preventing any one of the competing elements from dominating the rest—in rather the same way as the clash of opinions in the council maintained the equilibrium of the polis. Yet beneath this cosmic turbulence, there was unity. Flux and stability, which seemed antithetical, were one and the same; night and day were two sides of a single coin; the way up was also the way down, and an exit could serve as an entrance. You could not rely on the evidence of your senses, but must look deeper to find the *logos*, the ruling principle of nature.

But Moore states categorically:[52] "The surviving fragments of Heraclitus do not equate fire with *logos*. He speaks of universal fire (not to be confused with the element fire) as *phronimos*, rational, but does not call it *logos*. He uses the latter term only to refer to his own account of things." Moore, however, explains Heraclitus' concept of fire even more thoroughly than the above two scholars; he captures the elusiveness of the concept of fire for Heraclitus but also gives a clear, much more precise explanation of the intangible nature of fire for Heraclitus.[53] Moore states:

> According to Heraclitus of Ephesus…all things are one, yet all is in flux. The apparent unity of the cosmos is, for Heraclitus, the result of a continual give-and-take between opposing motions. In reference to the universe, he writes: "that which differs with itself is in agreement: harmony consists of opposing tension, like that of the bow and the lyre." Within the confines of the cosmos, all things are constantly undergoing change and alteration, yet ultimately, all things are united. The principle or cause (*arkhe*) of this unity is fire, though not the material element, but a rational (*phronimon*) principle that metes out justice—albeit in a seemingly mechanistic fashion. For as Heraclitus states, even God is subject to alteration. "God is day-night, winter-summer, war-peace, satiety-famine. But he changes like (fire) which when it mingles with the smoke of incense, is named according to each man's pleasure." The fire of which Heraclitus speaks is eternal yet ever-changing and is not only the source of the cosmos, but *is* the cosmos; its eternal nature is the foundation of all that is, and its alteration is the principle of order and justice that maintains the universe. "This ordered universe (cosmos), which is the same for all, was not created by any one of the gods or of mankind, but it was ever and is and shall be ever-living Fire, kindled in measure and quenched in measure." Due to the fact that Heraclitus was a notoriously difficult thinker and writer (as we know from both Plato and Aristotle) and that his works survive only in fragments, it is impossible to know *exactly* what his views were, or to which conclusions his statements led. He apparently had little faith in the ability of humankind to grasp his account (*logos*) of the universe, for he makes the following lament at the beginning of what was likely his major work entitled "On Nature" (*Peri phuseos*):
>
> Of this account which holds forever men prove uncomprehending, both before hearing it

[50] Anonymous, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, "Stoicism, a. General Overview" Section 3, Stoic Physics (2006) September 7, 2007 <http://www.iep.utm.edu>.

[51] Material and quotes that follow are from Armstrong, p. 221, unless otherwise indicated.

[52] Edward Moore, personal communication, October, 2006.

[53] Edward Moore, *Humanities Insights: Plato*, Chapter 1 (2007) September 7, 2007 <http://www.humanities-Ebooks.co.uk>.

> and when first they have heard it. For although all things come about in accordance with this account, they are like tiros as they try the words and the deeds which I expound as I divide up each thing according to its nature and say how it is.

Regarding what Armstrong calls the "riddler" aspect of Heraclitus and the intangible nature of fire that Moore describes, Moore also notes,[54] "according to Diogenes Laertius (2.2), Socrates, after reading a book by Heraclitus, complained that 'it would take a Delian diver to get to the bottom of it.' "

Clement of Alexandria himself seems to have picked up and "played with" some of Heraclitus' inability to pin down his concept of "fire." Clement notes:[55]

> But fire and earthquakes are in no way intent on gain; yet they are not frightened or awed either by the daemons or by their statues, any more than are the waves by the pebbles strewn in heaps along the seashore. I know that fire can expose and cure your fear of daemons; if you wish to cease from folly, the fire shall be your guiding light. This fire it was that burnt up the temple in Argos…and it has often devoured the Capitol at Rome, nor did it spare even the temple of Serapes in the city of Alexandria. The temple of Dionysus Eleuthereus at Athens was brought to ruin in the same way, and that of Apollo at Delphi was first caught by a storm and then utterly destroyed by the "discerning fire." Here you see a kind of prelude to what the fire promises to do hereafter.

Butterworth in a footnote regarding this statement of Clement says:

> According to Stoic teaching, fire was the creative and sustaining principle diffused throughout the universe. But it was an ethereal fire, different from common fire…and the Stoics applied it to various epithets, such as…"skilful," and…"prudent." In this passage Clement plays [emphasis added] with the two meanings.

Finally, Moore succinctly summarizes the difference between the two philosophies we are discussing. He notes: "A few points of difference between Stoics and Platonists to keep in mind (and this is very general):"[56]

– Stoics believed that happiness can be achieved and maintained independently of the body, i.e., as a purely intellectual state. Platonists believed that some moderate physical pleasures are crucial for living the "good life." Plotinus, however, significantly shifted to the Stoic view in his work.

– Stoics were pantheists who believed that the cosmos is God. The Platonists believed in a transcendent, hyper-cosmic divinity, though they accepted the lesser divinity of the cosmos, but only as a "moving image of eternity."

– The Stoics believed in the eternity of the world, though qualified with the concept of continuous cycles of generation and destruction. Some Platonists shared this view, but others, like Philo and Plutarch, read the *Timaeus* literally, and considered the cosmos to have been created, and therefore destructible. This debate was to have a tremendous career in the history of Christianity, especially with Philoponus and Simplicius in the Neoplatonic period. Stoic ethics was based on the idea that we are an eternal and integral part of a divine and eternal(ly re-generating) cosmic system.

There are other aspects to the subdivisions of ethics and physics in the Middle Platonism and Stoicism philosophies of the time, but the above should be sufficient for this paper. Now we must delve into Clement's works to see how he was influenced by these ideas as elaborated in the subdivisions of ethics and physics in the predominant philosophies of his time, Middle Platonism and Stoicism.

---

[54] Edward Moore, *Humanities Insights: Plato*, footnote to Chapter 1. Moore cites Plato, *Symposium* 187a.

[55] Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks, The Rich Man's Salvation, To the Newly Baptized,* trans. G. W. Butterworth (1939 Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003) 120-121.

[56] This quote and the following points are from Edward Moore, personal communication, October, 2006.

Clement of Alexandria and the Philosophies of His Day

Examination of Clement's works shows an extraordinary knowledge of Greek philosophy in its many permutations. However, Clement's being able to refer to a particular Greek author or Greek writing, he does not mean he deals with Greek philosophy in any systematic manner. Rather, he uses the Greek philosophers to prove, dispute, illustrate, or express the particular point he may be making in his writings.

Oulton goes so far as to note:[57]

> Clement's debt to other writers is so great that some modern scholars have treated him as if he had not a single idea of his own and was merely a compiler of other men's work. If Clement were no more than an expert with scissors and paste he would scarcely merit Jerome's high praise that of *all the Fathers he was the most learned* [emphasis added].

Oulton continues:

> There can, however, be no question that he [Clement] had an excellent first-hand knowledge of most of the classics of Greek literature. He knew well Homer and Euripides, Plato and the Stoics, Platonic allusions are particularly frequent, and probably even now not all of them have been noticed and identified. Equally familiar to him were the writings of Philo of Alexandria, from whom he quotes almost as often as from Plato. Philo provided him with a ready-made attitude to Greek philosophy; he had interpreted the story of Hagar and Sarah as an allegory of the relations of philosophy and theology, to show that the former is to be the handmaid of the latter. It is an attitude Clement is glad to make his own.

I would venture to note that it may be that Clement used handbooks and anthologies of materials for reference. However, it seems clear to me that as one reads Clement he must have had a thorough knowledge of Plato, of what we call today Middle Platonism, of Stoic writers, and of the entire spectrum of literature available in his time, which was vast, to say the least. This knowledge could not have been simply garnered from handbooks and anthologies. My observation is that Clement's works are "peppered with," filled with both deliberate and "off-hand" references to the Greek philosophers from Socrates on and with references to the scriptures, both those that later became canonical—Old Testament and New Testament—and those that were what may simplistically be called Gnostic. All these references seem to simply "roll off the end of his pen" or flow out of his speech in lecturing/preaching. If Clement merely used handbooks and anthologies (which admittedly were readily available from the library(ies) at Alexandria) for his references, Clement would have had to spend all his time looking things up in reference books; he would have had no time to actually do all the writing and/or lecturing/preaching he did. Obviously, Clement had to have had a complete grasp of the knowledge available in his time.

Clement's Use of Middle Platonism and Stoicism

A cursory examination of Clement's works, particularly the *Exhortation to the Greeks,* (in Greek *Protreptikos*), *To the Newly Baptized,* and *Christ the Educator* (in Greek *Paedagogus* and in other English translations called *The Tutor* or sometimes *The Instructor*), shows that Clement takes the position that none of the philosophies, theologies and/or religions extant during his time or "popular" in his time are sufficient to explain and elucidate the Christian position. Clement's position is that Christianity stands on its own and is the only place to find the truth and the purpose of life.

---

[57] Material and quotes that follow are from The Library of Christian Classics, Vol. II, *Alexandrian Christianity: Selected Translation of Clement and Origen*, trans. John Ernest Oulton and Henry Chadwick (Philadelphia: The Westminster Press, MCMLIV [1954], "General Introduction," 20-21 unless otherwise indicated.

Oulton also notes[58] that Clement "freely pillaged" Philo; in addition Oulton observes, "The Jewish Wisdom-literature was also of great importance to Clement in enabling him to bridge the golf between the biblical theology of church tradition and the rational inquiry of philosophy." Butterworth notes:[59]

> Hardly a page can be found without some quotation from the Old or New Testaments. Besides this, Clement makes constant references to the Greek poets, dramatists, philosophers and historians. He can illustrate his argument by a passage from Plato, or by lines from Homer or Euripides. He can strengthen his attack by quoting Heracleitus or Democritus. Items of information about curious, absurd or immoral Greek customs he can glean from a crowd of minor authors whose works have now perished. It is said that he mentions by name more than three hundred such authors, of whom otherwise we know nothing. Some of these may have been known to him only through books of extracts; but there can be no question as to his thorough reading of Plato and Homer. For Plato he has a sincere admiration, and Platonic expressions and ideas, to say nothing of direct quotations, are everywhere to be met with in his writings. Generally speaking he betrays no interest in his authorities except in so far as they are useful to establish some point. But this wide reading is evidence of a large and generous mind, that welcomed the true and the good wherever they might be found, confident that every ray of light proceeds from the same sun.
>
> This fearless acceptance of truth from every available source makes Clement not only important for his own times but also interesting for the world of to-day. He was faced by a problem that ever recurs, the problem of blending old truth with new.

However, it is important to note that Clement's position that the learning of his time did not embody the Christian position did *not* mean that he was averse to the learning of his day. Clement's position stands in contrast to that of some others of his contemporaries, namely, Tertullian.[60] Oulton notes that Tertullian took the position that "Christian believers have already found the object of their search" and, therefore, there was no need for any kind of philosophical learning. Tertullian was not the only one who did not feel learning was important for Christians. Oulton further notes: "Distrust of learning and argument was evidently characteristic of much Christian feeling at this time."

This bias against learning was widely known, at least in certain circles in the society of the second century. There existed an "anti-Christian polemic"[61] propounded by those who were non-Christians; these anti-Christian individuals knew of the prejudice some Christians had against acquiring the knowledge of philosophy. Among those non-Christians who obviously knew of this intolerance of learning by Christians was Celsus. Celsus was one of the early, very severe, critics of Christians. He castigates them for their lack of learning in no uncertain terms; his contempt and disrespect for Christians in *On the True Doctrine* is patent and absolutely exudes his derision of Christians:[62]

> I doubt very much that any really intelligent man believes these doctrines of the Christians, for to believe them would require one to ignore the sort of unintelligent and uneducated people who are persuaded by it. And how can one overlook the fact that Christian teachers are only happy with stupid pupils—indeed scout about for the slow-witted.

Celsus goes on: "And to the scum that constitutes their assemblies, they say, 'Make sure none of you ever obtains knowledge, for too much learning is a dangerous thing:

[58] Oulton and Chadwick, "General Introduction," p. 21, footnote 23.

[59] Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks, The Rich Man's Salvation, To the Newly Baptized,* "Introduction" pp. xv-xvi.

[60] Material and quotes that follow are from Oulton and Chadwick, "General Introduction," p. 18 unless otherwise indicated.

[61] *Celsus*: *On the True Doctrine*, "General Introduction," p. 6.

[62] Material and quotes that follow are from *Celsus*: *On the True Doctrine* p. 75 unless otherwise indicated.

knowledge is a disease for the soul, and the soul that acquires knowledge will perish.' " It does seem clear that Celsus was speaking about philosophy and *not* speaking about the concept of *gnosis* (knowledge) which some of the early Christians, including Clement, taught and believed. In fact, it took a long time before Celsus' writing against the Christians and their beliefs was answered. Celsus wrote *On the True Doctrine* some time in the latter half of the second century; he was a contemporary of Clement. It was only in the third century that Origen wrote his *contra Celsum* perhaps some 50 years later.[63]

Oulton unequivocally states Clement's position and shows how it differed from Tertullian's and from that of those who did not advocate learning for Christians:[64]

> Clement conceives of his task as a vocation to see to it that the Church is made safe for a more positive evaluation of Greek philosophy. For him it is a pastoral necessity [emphasis added] arising directly out of his work among the cultured classes of Alexandria. To tell a well-educated catechumen that even the greatest of Greek poets and philosophers were inspired by the devil, would be catastrophic.

Clement himself discusses the need for philosophy and comes to the conclusion that it is absolutely necessary: [65]

> For truly it appears to me to be a proper point for discussion, Whether we ought to philosophize: for its terms are consistent. But if we are not to philosophize, what then? (For no one can condemn a thing without first knowing it): the consequence, even in that case, is that we must [emphasis added] philosophize.

In a footnote to this passage, Wilson notes that Clement's meaning is "that it is only by a process of philosophical reasoning that you can decide whether philosophy is possible, valid, or useful. You must philosophize in order to decide whether you ought or ought not to philosophize." In yet another place Clement states:[66]

> For God is the cause of all good things; but of some primarily, as of the Old and the New Testament; and of others by consequence, as philosophy. Perchance, too, philosophy was given to the Greeks directly and primarily, till the Lord should call the Greeks. For this was a schoolmaster to bring "the Hellenic mind," as the law, the Hebrews, "to Christ." Philosophy, therefore, was a preparation, paving the way for him who is perfected in Christ.

But Clement was not a man to initiate arguments or take an argumentative position. Oulton[67] states that Clement "wishes to be conciliatory to his opponents, and never lashes them with scorn. At most he allows himself a gentle irony." It is clear that Clement had no desire for argumentation and fighting; he states:[68]

> And after an opinion has been entertained, pain and anguish, and on the other hand contentiousness and anger, compel. Above all, men are beguiled who are either bewitched by pleasure or terrified by fear. And all these are voluntary changes, but by none of these will knowledge ever be attained.

Wood notes[69] that Clement wrote in

---

[63] Brown, *Body and Society*, Timeline, p. viii.

[64] Material and quotes that follow are from Oulton and Chadwick, "General Introduction," p. 18-19 unless otherwise indicated.

[65] Material and quotes that follow are from *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325,* eds. Alexander Roberts and James Donaldson, Vol. XII. Clement of Alexandria, *The Miscellanies*, Vol. II (Edinburgh: T&T Clark, MDCCCLXIX [1869] VI.XVIII [p. 402] and footnote 1, p. 402 unless otherwise indicated. This material will henceforth be indicated as the *Stromata*.

[66] Clement of Alexandria, *Stromata, I, V* (p. 366).

[67] Material and quotes that follow are from Oulton and Chadwick, "General Introduction," p. 19 unless otherwise indicated.

[68] Clement of Alexandria, Volume I, *Stromata, I, VIII* (p. 378).

[69] Material and quotes that follow are from *The Fathers of the Church: A New Translation, Vol. 23: Clement of Alexandria*: *Christ the Educator*, trans. Simon P. Wood (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954) "Introduction," xii-xiii unless otherwise indicated.

> keeping with his character: peaceful, non-controversial, gentle. Clement was far from the apologist who aggressively hammers away at possible antagonists, boldly defending the truth against all objections. He was a contemplative who preferred to speak of the beauties of truth rather than to argue to its existence, who preferred to win the heart rather than to crush all opposition.

In fact, Wood further notes this characteristic of peacefulness that Clement exhibited also accounted for

> many of his weaknesses: Clement often piles up impressive quotations that do not clearly apply to the point under discussion; he sometimes does not make one point fully before passing on to another point whose connection it is not easy to grasp; occasionally he contradicts himself, not violently, but as a man who sees now one, now the opposite, side of a problem.[70]

Wood further states that Molland thought "that the reason Clement was not repudiated as a heretic in the fifth and sixth centuries is the fact that he was unintelligible." But Wood defends Clement saying, "These are too harsh words, for anyone who takes Clement as he finds him will appreciate the witness he gives to the faith, the richness he adds to Christian culture, and, while he regrets, will respect the gentleness that made him hesitate to become rigorously logical."

Grafton and Williams[71] note that in the second century the authority of a philosopher was based on his "personal charisma," and he himself was seen "as an embodiment of wisdom." The philosopher "made heavy use of books" to authenticate his teachings. Yet while many of the philosophers were prolific authors, paradoxically they were "hesitant to commit their teachings to writing"; philosophers had "ambivalence toward writing books."[72] Philosophy was the "preserve of adults seeking enlightenment rather than [of]…boys in need of basic education." Basic education consisted of learning grammar and rhetoric. Philosophers considered themselves far above the concerns of grammar and composition of sentences, to say nothing of spelling. They simply could not be bothered with these lowly exercises.

Some further considerations Grafton and Williams bring to the fore are the fact that those who might be called "copiers" (as opposed to authors) were in small supply.[73] I wonder if some of the philosophers themselves, being so busy with thought for thought's sake and with conveying their thought to the select group of their students, may have not bothered learning. In addition Grafton and Williams[74] state that poor eyesight in a day when glasses were not available would be an additional handicap to the philosopher of some years in age contributing to his reluctance to write his teachings down. Yet in spite of all the above, Grafton and Williams state[75] that the philosopher of late antiquity "produced a blizzard of treatises, papers, tracts, and replies in the course of their debates."

One more comment on Clement and his writing: Regarding Clement's quotes from Scripture, Wilson observes[76] that Clement's quotes "are made from the Septuagint version, often inaccurately from memory, sometimes from a different text from what we possess, often with verbal adaptations; and not rarely different texts are blended togeth-

---

[70] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. xiii unless otherwise indicated.

[71] Grafton and Williams, pp. 25-27.

[72] Grafton and Williams, p. 29. While Grafton and Williams here specifically discuss Plotinus and Porphory, who are the generation after Clement, the entirety of the discussion (pp. 25-46) encompasses the first to third centuries, thus including Clement and his time.

[73] Grafton and Williams, p. 37.

[74] Grafton and Williams, p. 36.

[75] Grafton and Williams, p. 34.

[76] Clement of Alexandria, Volume I, *Stromata, Book I,* Wilson, "Introductory Notice," p. 16.

er." However, when it comes to translation, these differences Wilson mentions are difficult to evaluate. A study of Clement's work shows four (possibly five) places where English translations show Clement definitely makes a mistake. (See Appendix A.) Considering the extent of the works Clement wrote, four errors in his extensive writings hardly count. Indeed, one can read any book published today and find four errors in it.

So, in Clement's work we find references to Plato's thought, Middle Platonic thought, and Stoic thought that abound in all his writings; these references are scattered here and there throughout his work, as Wood indicates above.

This paper will address Clement's works individually, drawing out the pertinent comments and statements of Clement, with an attempt to show how Clement treated and discussed Greek philosophies. We will see that Clement was concerned with living the Christian life, as illustrated in the *Protreptikos,* the *Paedagogus,* and the *Stromata,* that for Clement the Christian life stands by itself as the pinnacle in the search for meaning and purpose in life. So at this point we will examine Clement's writings in some depth and notice how Clement used the physics and ethics of Middle Platonism and Stoicism as understood in his time, the latter half of the second century.

As regards the works of Clement, our discussion will be limited to these works of Clement: *Exhortation to the Greeks, The Rich Man's Salvation,* (also known in Latin as *Quis dives salvetur*), *To the Newly Baptized, Christ the Educator,* and the *Miscellanies*. In addition, obviously not every possible reference of Clement's can be sifted from his works, but we will discuss Clement's major statements, comments, and thoughts on the Greek philosophies as outlined above.

Physics—Middle Platonism and Stoicism: Clement and The Purpose of Life

As mentioned above, the Middle Platonists included in their physics the purpose of life; and the purpose of life included their thoughts on happiness, and whether the practice of virtue was enough to make a person happy. We stated above that the Middle Platonists could not seem to resolve free will and necessity and God's providence and left that complex of thought to Plotinus (204-270) to resolve. But we will see what Clement had to say on this issue. Mentioned above was the point made by Dillon that the dominant theme in Middle Platonism had a double aspect, the nature and activity of both the Supreme Being (God) and Sophia. So we will start with these concepts in our discussion of how Clement used the Middle Platonist philosophical thought in his works. We will also include Clement's use of Plato's concepts and works in this same discussion.

In the following I ask the reader to notice how Clement's work is liberally strewn with references to both well-known philosophers and to the hundreds of other writers Butterworth notes have been lost and that are known only through Clement's writings.

Exhortation to the Greeks (Protreptikos)

Though Clement himself did not subdivide his work into sections with headings and paragraph numbers, etc., Clement does have an entire section in the *Protreptikos* on what Butterworth labels "The Witness of Philosophy."[77] Clement starts this section saying, "Let us now, if you like, run through the opinions which the philosophers, on their part, assert confidently about the gods."[78] Clement personifies philosophy saying, "Per-

[77] Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* pp. 145-163.

[78] Quotes in this section are from Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* chapter v.55 (p. 145) unless otherwise indicated.

chance we may find philosophy herself, through vanity, forming her conceptions of the godhead out of matter; or else we may be able to show in passing that, when deifying certain powers, she sees the truth in a dream." It seems that Clement excellently described this "seeing of the truth in a dream" because in the third century, Plutarch too expressed this same thought. Butterworth in a footnote to this sentence[79] comments that Plutarch said: " 'The souls of men, while on earth and encumbered by bodies and passions, can have no companionship with God, except in so far as they get a dim dream of Him through the aid of philosophy.' "[80]

Clement uses this "dream concept" as an introduction to further development of his thought: "Some philosophers, then, left us the elements as first principles of all things." He proceeds to name and discuss these elements and the philosophers who spoke of them: water—Thales of Miletus; air—Anaximenes and Diogenes of Apollonia; fire and earth—Parmenides of Elea; fire—Hippasus of Metapontum and Heracleitus of Ephesus; love and strife—Empedocles. It would seem that Clement here introduces two "non-elements, those of love and strife. But Moore points out[81] that Clement is discussing the " 'originary elements'…in this passage." Moore continues:

> Note that…*stoikheia* in normal Greek usage could refer to either the elements or to letters of the alphabet. Plato uses the term [*stoikheia*] in *Theaetetus* (201d to 203a ff.) when he has Socrates attempting to demonstrate that all knowledge must be based upon a previously knowable and irreducible primordial element.

Clement calls these men, who spoke of "elements" and emotions and/or psychological states as "atheists." Butterworth[82] explains that the word "atheists" (*atheos*) as used by Clement means "something more than 'godless' and yet less than the positive English word 'atheist.' " Butterworth notes *atheos* "was applied…to philosophers who denied the existence of the gods." *Atheos* was also applied "to Christians…because they could show no image of their own God." Butterworth notes there is no moral accusation here but rather a theological association to which Clement is referring.

In the *Protreptikos* Clement mentions Heraclitus and his "fire" concept and combines Heraclitus' thought with the teachings of other philosophers and teachers:[83]

> [T]he followers of Heracleitus…worship fire as the source of all; for this fire is what others named Hephaestus. The Persian Magi and many of the inhabitants of Asia have assigned honour to fire; so have the Macedonians….Why need I instance Sauromatians, whom Nymphodorus in *Barbarian Customs* reports as worshipping fire; or the Persians, Medes and Magi? Dion says that these Magi sacrifice under the open sky, believing that fire and water are the sole emblems of divinity.

Clement condemns all these concepts of God and goes on to speak at some length of what he calls "the atheistic doctrine of…venerated 'first principles.' "[84] He categorically condemns the philosophers' concept of "first principles" and emphasizes:

---

[79] Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* chapter v.55, footnote a, pp. 144-145, Butterworth here quotes from Plutarch, *De Isidre et Osiris, 382*.

[80] Clement and Plutarch were not the only two men who spoke of the concept of a four-layered communication with God: God, dreams, philosophy, the individual. This concept must have been commonly accepted for centuries. Socrates speaks of his "dream bidding him practice philosophy and then, at the end of his life, to write poetry." Edward Moore, Personal Communication, November 2006, citing *Phaedo* 603-61a.

[81] Material and quotes that follow are from Edward Moore, Personal Communication, November 2006, unless otherwise indicated.

[82] Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* Chapter II, footnote b, pp. 46-47.

[83] Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* Chapter V.56 (p. 147). Quote from "the Apostle" is cited in footnote b to this passage, p. 148.

> The great original, the maker of all things, and creator of the "first principles" themselves, God without beginning, they know not, but offer adoration to these "weak and beggarly elements," as the apostle calls them, made for the service of men. [Clement quotes Paul, Galatians, 4.9.]
>
> Other philosophers went beyond the elements and sought diligently for a more sublime and excellent principle. Some of them celebrated the praises of the Infinite, as Anaximander of Miletus, Anaxagoras of Clazomenae, and Archelaus of Athens. The two latter agreed in placing Mind above the Infinite; while on the other hand Leucippus of Miletus and Metrodorus of Chios also left, as it seems, a pair of first principles, "fullness" and "void." Democritus of Abdera took these two and added to them the "images."[85] Nor was this all; Alemaeon of Croton thought that the stars were endowed with life, and [were] therefore gods. I will not refrain from mentioning the audacity of these others. Xenocrates of Chalcedon intimates that the planets are seven gods and that the ordered arrangement of the fixed stars is an eighth.

Clement then proceeds to mention the Stoics and their concept of God. He states that the Stoics were what we would call pantheists; he categorically castigates their concept of pantheism: "Nor will I omit the Stoics who say that the divine nature permeates all matter, even in its lowest forms; these men simply cover philosophy with shame."[86] It is clear that Clement's strong words in this sentence refer only to the Stoic's concept of divine nature permeating all matter. Clement's thoughts on philosophy as such were somewhat complex, but he hardly condemns the philosophers, even the Stoics, as a whole. We will see that in the *Paedagogus* particularly, Clement freely and plentifully uses Stoic thought to express the concepts he wants to convey to his listeners.[87] Clement then goes on in the same passage of the *Protreptikos* to mention Aristotle's concept of the cosmos and dismisses his arguments:

> At this point there is, I think, nothing to hinder me from mentioning the Peripatetics, also. The father of this sect [Aristotle], because he did not perceive the Father of all things, thinks that he who is called the "Highest" is the soul of the universe; that is to say, he supposes the soul of the world to be God."

Clement then summarizes his comments, saying "these men, who though wise in their own conceit, have no more knowledge of the truth than infants." He states, referring to the various elements, what some of the philosophers called God: "I long for the Lord of the winds, the Lord of fire, the Creator of the world, He who gives light to the sun. I seek for God Himself, not for the works of God."

Yet, Clement says that through Plato we can "trace out God" and quotes Plato's *Timaeus*, *Epistles*, and *Phaedrus*:[88]

> "It is a hard task to find the Father and Maker of this universe, and when you have found Him, it is impossible to declare Him to all." Why pray, in God's name, why? "Because He can in no way be described." Well done, Plato, you have hit the truth….Join me in the search for the good. For there is a certain divine effluence instilled into all men without exception,

---

[84] Quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* Chapter V.57-59 (pp. 149-150) unless otherwise indicated.

[85] Butterworth notes the word "images" is a reference to a "theory of Democritus…that all natural objects gave off small particles of themselves, which he called 'images.' These came into contact with the organs of sense and were the cause of perception." Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* footnote c, p. 149.

[86] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* Chapter V.58 (p. 151-153) unless otherwise indicated.

[87] See below on the *Stromata* for Clement's use of philosophical thought to express God's love for his followers.

[88] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* Chapter V.59 (p. 153-155) unless otherwise indicated. Also see footnotes a, b, and c p. 154-155.

> but especially into those who spend their lives in thought; wherefore they admit even though against their will, that God is One, that He is unbegotten and indestructible, and that somewhere on high in the outermost spaces of the heavens, in his own private watch-tower, He truly exists for ever.[89]

Clement proceeds then to try to discern how and why Plato could have come to such knowledge of God. Oulton[90] states that Clement is "particularly attracted by the theory, taken over from traditional Jewish apologetic, that the Greek philosophers had plagiarized Moses," that "the Greeks had stolen their ideas from the Old Testament." Clement himself says in the *Stromata*, Book I:[91] "And Plato does not deny that he procured all that is most excellent in philosophy from the barbarians." Clement, though, in many places refers to "barbarians" when he means the Jews before and after their sojourn in Egypt.[92] Clement states that he believes that Plato learned his "geometry from the Egyptians, astronomy from the Babylonians, healing incantations…from the Thracians, and the Assyrians have taught you much; but as to your laws…and your belief about God, you have been helped by the Hebrews themselves."

So in his discussion of the "Witness of Philosophy" in the *Protreptikos*, among the major philosophers Clement mentions are Socrates, Aristotle, the Stoics, and Plato whom he seems to prefer. Clement mentions numerous other references to lesser philosophers, e.g., Theophrastus of Eresus, Epicurus, Heracleides of Pontus, the Cynics, Xenophon the Athenian, Antisthenes, Cleanthes of Pedasis, the Stoic philosopher, and the Pythagoreans.[93]

Christ the Educator (Paedagogus)

In a comment on the etymology of the title word, *Paedagogus,* Wood[94] states that the Greek term is impossible to translate into one word in English; the Greek term had several connotations that melded into the strict denotation of the word *Paedagogus*. In general the term means "leader of children," but it also carried other meanings in Greek that everyone knew. Wood elaborates that the word *paedagogus* in "ordinary usage" first meant "the slave, usually an educated one, who supervised their [children's] training and the formation of their characters." Clement restricts the word carefully "to confine it to one who supervises only moral training." Wood cautions that "the reader must keep in mind that it [the word *Paedagogus*] refers only to an education of character. Clement himself states:[95]

> Let us call Him, then, by the one title: Educator of little ones, and Educator who does not simply follow behind, but who leads the way, for His aim is to improve the soul, not just to instruct it; to guide to a life of virtue, not merely to one of knowledge. Yet, that same Word [*Logos*] does teach. It is simply that in this work we are not considering Him in that light. As Teacher, He explains and reveals through instruction, but as Educator He is practical.

---

[89] Moore notes that "Clement would surely also have had in mind Plato's *Letter II* (312e), the famous 'trinitarian' passage." Edward Moore, Personal Communication, November 2006.

[90] Material and quotes that follow are from Oulton and Chadwick, "General Introduction," p. 20, unless otherwise indicated.

[91] Clement of Alexandria, Volume I *Stromata, I, I, XV* (p. 395).

[92] Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, II, II, I* (p. 1); I, I (p. 395-396). It should however be noted that "barbarian," for Clement, did not always mean the Jews before and after their sojourn in Egypt. In the references cited, though, it is certainly clear that Clement uses the term "barbarian" to refer to the early Jews.

[93] Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* Chapter V.58 (p. 151); Chapter VI. 60-62 (pp. 159-163).

[94] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. xiv, unless otherwise indicated.

[95] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 1. 1-2 (p. 4).

[See below for the distinction between "Teacher" and "Educator" as Clement uses these words.] Furthermore, Oulton notes that "Paul had spoken of the Law of Moses as a *paedagogus*."[96] So, it is possible that Clement got the idea for the title of this work from Paul's comments in both 1Corinthians 4.15 and Galatians 3.24. In 1Corinthians the passage reads: "For though you have countless *guides* in Christ, you do not have many fathers." The passage in Galatians reads: "So that the law was our *custodian* until Christ came, that we might be justified by faith." In footnotes to both words in *The New Oxford Annotated Bible*, "guides" and "custodian" are noted respectively to mean "the slave who looked after a child's needs when not in school" and a person "who has temporary charge of a child." Thus it is clear that the Greek term used in both places was *paedagogus*.[97]

There are two comments on the above passage that must be noted: First, in his use of the words "little ones" above, Clement states:[98]

> *We* [emphasis added] are the children….the Lord Himself explains plainly…'Unless you turn and become like little children, you shall not enter into the kingdom of heaven.' These words are *not* [emphasis added] a figure of speech for some kind of rebirth, but recommend the simplicity of childhood for our imitation."

Second, Clement distinguishes between the words *paedagogus* and *didaskalos*.[99] Wood's translation distinguishes between these two Greek words by translating *paedagogus* as "educator" and *didaskalos* as "teacher."[100] In the early part of *The Educator*, Clement describes *his* concept of the distinction between the Educator and the Teacher. In one place Clement states, "the Word (*Logos*) is our Educator who heals the unnatural passions of our soul with His counsel."[101] Further on, he continues: "The good Educator of little ones, however, Wisdom Himself, the Word of the Father, who created man, concerns Himself with the whole creature, and as the Physician of the whole man heals both body and soul."[102]

---

[96] Oulton and Chadwick, "General Introduction," p. 21.

[97] *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha*, Revised Standard Version, eds. Herbert G. May and Bruce M. Metzger (New York: Oxford University Press, 1977), footnote to *1Corinthinians* 4-14-21, p. 1383 and footnote to *Galatians* 3.19-29, p. 1413.

[98] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 5.12 (p. 13). Clement includes a quote from Matthew 18.3; see footnote 4, p. 13.

[99] For some examples of the Greek terms as used by Clement see *Clementis Alexandrini, Paedagogus*, Edidit M. Marcovich, Adiuvante J.C.M. Van Winden, Supplements to *Vigiliae Christianae*, Formerly *Philosopia Patrum: Texts and Studies of Early Christian Life and Language*, Volume LXI (Boston, Brill, 2002), *Paedagogus* I, Caput 2.2.1 (p. 2) and 3.2-3 (p. 3); and *Paedagogus* I, Caput 3.37.3 (p. 7).

[100] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 6.32 (p. 31). Interestingly, *The Catholic Catechism* still uses the word *paideia*. But over time the meaning in present day has been applied to the parents of Catholic children. Hardon states that " 'bring up,' in the original Greek," bids "parents educate their children 'by instruction (*paideia*) and admonition (*nouthesia*).' " Harden continues: in biblical language it [*paideia*] is a type of pedagogy and suggests that parents are to be preceptors to their children, teaching them the truths they need for time and eternity, advising them as needs arise, and counseling them to form a correct conscience in the moral conduct of their lives." Hardon goes on to say the instruction described is the obligation of *both* parents. John A. Hardon, S.J., *The Catholic Catechism* (Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc. 1975) p. 321.

[101] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 2.6 (p. 7).

[102] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 2.6 (pp. 7-8). In reference to the seeming anomaly in this quote where the translator here has Clement say "Wisdom *Him*self"—the anomaly being that Wisdom in Greek is feminine and the translator couples this feminine word with a masculine reflexive pronoun—Moore has this to say: "The translator of this text decided to use the masculine article here since 'Wisdom' with the definite article, and 'the Word' or Reason, are direct references to Jesus Christ. However the use of the article *he* for *Sophia*, rather than the masculine *ho*, as for *logos*, shows that Clement was observing proper usage in this passage, i.e., preserving *Sophia* (wisdom) as a feminine noun, even though it is used in reference to a masculine subject." (*Paed*. 1.2.6.2.3 [ed Marrou and Harl, Paris: 1960]). Regarding

A little further on in *Christ the Educator*, Clement states:[103]

> I believe it is already evident what the Educator desires and what He professes to accomplish, what He has in mind in His words and in His deeds when He commands what we are to do and what we are to avoid. It is clear, too that the other kind of discourse, that of the Teacher, is at once direct and spiritual, in unmistakable language, but meant only for those initiated into the mysteries.

So, Clement's distinction between the Educator and the Teacher is that the instruction of the *paedagogus* is aimed at what might be called a "lower level" of instructing the Christian in the practicality of how to live an everyday Christian life; the instruction of the *didaskalos* is of a higher level, is spiritual, and directed to those who have already reached a higher level of mystical living. At the end of the *Paedagogus*, Clement sums up his distinction between these two words in this way: "But, the Educator insists, My function is no longer to teach these things; now we need the Teacher to explain these holy words….Therefore, it is time for Me to lay aside leading you as Educator, and for you to hearken to the Teacher."[104] Clement, therefore, uses "Educator" for Christ, the *Logos*, the educator of those who have much to learn about living the Christian life; but reserves the term "Teacher" for Christ's instruction that is of a mystical, more advanced level.

Upon examination of *Christ the Educator* as an entirety, we see that it is a compilation of exhortatory chapters that tell the Christian of the latter half of the second century how to live a Christian life. But the *Paedagogus* is not only *exhortatory*. In the following long passage in the *Paedagogus* Clement clearly and precisely uses philosophy to tell his followers how much God loves them:[105]

> The Lord our Educator is completely good and blameless, for out of the excess of His love for man He has Himself experienced the sufferings which are common to every man by his nature.
>
> There is nothing that the Lord hates. Surely, He does not hate a thing and still at the same time will it to exist; nor does He will something not to exist and yet cause what He does not will to exist to come into being; and, most surely, it does not happen that He wills a thing not to be and that nevertheless it is. Remember that if the Word hates anything, His will is that it not exist: there is nothing in existence for which God is not the cause. It must be, then, that there is nothing that God hates, nothing that the Word hates. Both are one, and both are God, because Scripture says: "In the beginning was the Word, and the Word was in God, and the Word was God." But if He does not hate any of the things He has made, then it follows that He loves them. But He loves man with a great love above all others, since man is the living being that is the noblest of those He has made, and the one dearly beloved of God. Therefore, God loves man; therefore, the Word loves man.
>
> But he who loves desires to benefit the object of his love. Now there can be no doubt that the one who benefits must be better than the one who does not; nothing is better than good-

---

the translation of this passage, Edward Moore notes that he would revise Wood's translation of the beginning of the last sentence in this quote. Moore states his reasons for this change and the revision he would recommend: "First of all, there is no reference to 'little ones'; *ho de agathos paidagogos* simply means 'that good instructor.' The reference to *therapeutikos* (of beneficial service) a few lines earlier indicates that Clement had the Platonic definition of *paideia* firmly in mind here, not as instruction solely of children (*pais)*, even metaphorically speaking, but the idea of 'dynamic therapy for the soul,' *dunamis therapeutike psukhes* ([Plato], *Def.* 416a27)). "Secondly, the anachronistic 'Wisdom Himself' would read in Greek (if I attempt a back translation) as *autos Sophia,* or *sophian auton* which makes no sense. So, given my comments above about the use of the article(s), here is my revised translation:" "However, that good instructor, Wisdom, the Father's Reason, the creator of humankind…." Edward Moore, Personal Communication, November 2006.

[103] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 3.8 (p. 10).

[104] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 3, Chapter 12.97 (p. 273).

[105] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 8.62-63 (pp. 56-58). In this passage Clement quotes *Wisdom* 11.25 and *John* 1.1, respectively.

> ness; therefore, goodness must render benefit. But, God is admitted to be good; therefore, God confers benefits. But goodness, as goodness, does nothing else but confer benefits; therefore, God is beneficent to all things….But one who deliberately does good is better than one who deliberately neglects doing so. But, nothing is better than God. Yet, doing good to man deliberately is simply taking care of him; therefore, God must be interested in man and take care of him. He manifests this care, in deed, by educating him by His Word, who shares by nature in His love for man.

Further examination of *Christ the Educator* (*Paedagogus*) indicates that it is filled with Stoic concepts in much greater number than in the *Protreptikos*. Wood[106] asserts that this work of Clement was "largely the literary account of the instruction and investigation conducted at the catechetical school" of Alexandria; in other words, the *Paedagogus* is most likely a compilation of lectures given to students at the school Clement inherited from Pantaenus. In another place, Wood reinforces this same statement, quoting Tollington:[107] "'the *Paedagogus* was most likely, in substance first delivered in the lecture-room.'"

Wood also notes that those who attended the catechetical school at Alexandria "were not Jews but almost entirely Alexandrian Greeks, whether pagan or Christian, drawn from the more well-to-do members of society." Wood further observes: Clement "shared Philo's Hellenism" and Philo's humanism.[108] Wood continues: "More than any Christian writer, Clement recognized the integral relationship between all that was worth while in pagan literature and the new Christian faith."

Wood also includes a comment that "women as well as men attended his classes, for Clement makes a special point of their equality before the *Logos*." Examination of the *Paedagogus* finds Clement says this about the equality of men and women:[109]

> Let us recognize, too, that both men and women practise the same sort of virtue. Surely, if there is but one God for both, then there is but one Educator for both.
>
> One Church…all are alike […man and woman]. They who possess life in common, grace in common, and salvation in common have also virtue in common, and therefore, education too. The Scripture says: "For in this world, they marry and are given in marriage," for this world is the only place in which the female is distinguished from the male, "but in that other world no longer." There, the rewards of this life lived in the holy union of wedlock, await not man or woman as such, but the human person…made…either male or female.

Clement concludes: "The very name 'mankind' is a name common to both men and women." It is clear here (and we will see later in Clement's teachings on marriage and women below) that Clement limited the equality of men and women to equality before God and to an equality of learning in his Christian study group. When it came to social, economic, or political equality in every day living, Clement held strictly to the convention of the day.[110]

---

[106] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. viii-ix unless otherwise indicated.

[107] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. xvii.

[108] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. x unless otherwise indicated.

[109] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 4.10-11 (p. 11-12). Clement quotes Luke 20.34 in this passage.

[110] In fact, Clement in holding this opinion of the equality of men and women may not have been all that "radical." See Celia E. Schultz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic* (Chapel Hill, North Carolina, The University of North Carolina Press, 2006) for a study of women's religious participation in the religious sphere. While Schultz' study is "from the late sixth century through the last decades of the first century B.C.E." ("Introduction," p. 4), she points out that "Roman religion was far more gender-inclusive than is usually presented" ("Introduction," p.5). Even though, Schultz' study deals with Rome in the last six hundred years B.C.E., Clement, who was so well acquainted with the many mystery cults that dated back in time and who was so well traveled and well educated in his time, must have been acquainted with the place women held in the non-Christian religions of his time. So his statement on women here may not be all that "radical" a statement.

Wood also points out that the subject matter of the lectures that compose *Christ the Educator* "stressed not so much the elementary lessons of Christianity…as a deeper study of the Scriptures."[111]

Wood states that while the *Protreptikos* "is a glowing appeal to the Greeks to recognize all the truth and beauty praised by their poets and philosophers,"[112]the *Paedagogus* has a different purpose—to mold "the character of those entrusted to His care, cautioning them what to avoid and turning them toward a truly Christian way of life."[113]

Yet Clement did not stop using the Greek poets and philosophers in his appeal to the early Christians. Wood points out[114] that Clement quotes the Old Testament, "with heavy reliance on Ecclesiasticus and Proverbs"; the New Testament, especially the Epistles of St. Paul and the Epistle of Pseudo-Barnabas; and "pagan authors, from Plato and the Stoics, Homer and the dramatists, and occasionally Pindar, Herodotus, and the poets."

In reference to the Stoics, Wood asserts that the "influence of Stoicism upon Clement deserves special attention; he notes also that "even a casual reader of the *Paedagogus* will be struck by the evidences there of Clement's Stoicism."[115] Wood notes that Clement "adopts much of the Stoic moral doctrine. For him, virtue is living according to the *logos*, a term lending itself naturally to a play on words: either in the strict Stoic sense of living according to reason or in the Christian sense of living according to the Word."[116]

Wood continues delineating three virtues "which Clement could have learned only from the Stoa." These virtues are:

"The first [virtue], *autarkeia*…is stressed by Clement as by the Stoics. It means self-reliance, and even self-determination which will keep the individual from being a burden to others and will always prefer to wait on oneself rather than expect service from others, even slaves." This statement addressed to a group of Alexandrian Christians who most certainly owned slaves must have been quite "radical." (This virtue, in more modern times in the Western Church, is called fortitude.)

The second virtue stressed by Clement and the Stoics is frugality. "It implies a restriction of conveniences and of luxuries that will enable a person to be independent of material things, and free for service to others." Again, Clement's "take" on this virtue must have the same kind of effect on the Christians in his study group as it would have had if he addressed Christians of today: Imagine what Clement might have to say on this subject in today's modern materialistic society. (In modern times the Western Church calls this virtue temperance.)

The third virtue Wood describes as "frankly embarrassing" that Clement includes it. This virtue, *apathes* translates as "without passion or emotion."

Yet I do not fully agree with Wood that Clement's use of *apathes* is embarrassing. Clement is detailed in his explanation of what he means in regard to this virtue.[117] Clement

---

[111] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. ix.

[112] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. x.

[113] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. xii.

[114] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. xv unless otherwise indicated.

[115] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. xv.

[116] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. xvi-xvii unless otherwise indicated.

[117] Clement has an extended discussion on his description and use of the term *apathes*; a short explanation of this virtue is stated here. For a fuller discussion of Clement's use of the term *apathes*, see Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 1.2 (p. 4) and Book 1, Chapter 2.4-6 (pp. 5-8).

explains that as the Educator (*Paedagogus*), the Word, "persuades men to form habits of life," then He (The *Paedagogus*) "encourages them to fulfill their duties by laying down clear-cut counsels and by holding up, for us who follow, examples of those who have erred in the past." Clement concludes: "Healing of the passions follows as a consequence." Clement states that "Just as our body needs a physician when it is sick, so, too, when we are weak, our soul needs the Educator to cure its ills." Clement states that first the *Paedagogus* "persuades, then He educates, and after all this He teaches. Our Educator, O children, resembles whose Son He is. He is without sin, without blame, *without passion of soul* [emphasis added]." He further notes that the *Paedagogus* "is entirely free from human passion; and that is why He alone is sinless." While this concept may seem "embarrassing" to present day Christians, it is important to keep in mind that we have the benefit of two thousand years of theology and science; Clement did not. Clement lived in times when the Church could be said to have been in formation. Thus, there is a certain sense to the thought of Clement, although he may have been later proved to be wrong.

This virtue might have been better translated as "detachment"; evidence for such a meaning of this term is given in Wood's own words when he describes Clement's work *Quis dives salvetur* (*The Rich Man's Salvation*). Wood describes *The Rich Man's Salvation* as "a delightful little work, possibly the last from his pen, presenting a sane, balanced treatment of the Christian virtue of detachment."[118]

Hardon[119] describes the virtue of Christian detachment. He states that detachment can be called " 'indifference,' " a term similar to Clement's *apathes*. Hardon notes that this "indifference" or *apathes* "means liberation from internal constraint" that moves the individual toward an unreasonable "love or fear of created things." The word "unreasonable" refers back to Clement's use of *logos*. In addition all the references to "right reason" (*logos*) in the description of detachment would please Clement. This internal pressure can be both carnal and spiritual.

In keeping with the negative element of detachment (and *apathes* for that matter), Hardon describes the virtue of detachment by stating what it is not. The carnal version of detachment refers to the sense appetite that does not fully submit to the "rational will" that embraces "whatever pleases and shun[s] whatever gives pain to the senses independently of right reason." The spiritual aspect of detachment refers to the will that seeks what pleases and avoids what is painful to the mind and will, going against "right reason." Hardon concludes (and I say Clement would heartily agree) that the control of internal desires, both carnal and spiritual, are the "*sine qua non* of Christian perfection. In proportion as a man frees himself from their tyranny, he enjoys indifference or liberty to follow what his *mind* [emphasis added]…tells him is most conducive to the end for which he was created." Thus, it is entirely possible that this third virtue listed by Clement as the way to live the Christian life, rather than being an "embarrassment" is more likely "right on the mark" and the word *apathes* should be translated as "detachment."

Clement's Stoicism is apparent in his discussion of what the Christian life should be and how it should be lived. He specifies:[120]

---

[118] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, "Introduction," p. xii.

[119] See Hardon, p. 601, where the virtue of detachment is described as "internal freedom." See also Hardon, pp. 426-428 for a full description of internal freedom. See especially pp. 426-427 for the material used in this paragraph.

[120] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 13.101 (p. 89-90) and p. 90, footnotes, 1, 2, and 3 unless otherwise indicated.

> Everything contrary to right reason is a sin. The philosophers, for example, maintained that the more generic passions are defined in some such way as this: lust is desire disobedient to reason; fear, aversion disobedient to reason; pleasure, elation of mind disobedient to reason; and grief, depression of mind disobedient to reason. Now, if it is in this relationship with reason that disobedience is the origin of sin, is it not necessarily true that obedience to reason, or the Word, which is what we call faith, is the very substance of what is called a person's duty? This is said with good reason, for virtue itself is a disposition of soul attuned to the dictate of reason in the whole course of life….[E]ven philosophy is defined as the pursuit of right reason.[121]

Scientific study almost two thousand years later proves this Stoic concept of depression and the other virtues is wrong; but we must keep in mind the Stoics and Clement did not have the benefit of two thousand years of science. Then too, the Stoic concept of virtue as "right reason" must have been of aid and benefit to at least some people in the second century; otherwise, the Stoic philosophy would not have had any influence in its time. In fact, until a few years ago when science discovered (and made public) physiological and neurological causes for depression, often the response of too many people to those suffering from depression was to "get over it" or "get hold of yourself"—responses perhaps less "sensible" and/or useful than the Stoics' concept of "right reason."

Wood notes three points about this section of *Christ the Educator*:

First: By "philosophers" and "philosophy" Clement here is referring principally to the Stoics. Second: "This whole chapter is a play on the twofold meaning" of the word *logos*. Wood continues saying, "according to the Stoics, sin is acting contrary to reason (*logos*); according to Christians, this *logos* is the Second Person of the Trinity, the Word." Third: The Greek term used for "a person's duty" is *to kathekon* which is "a familiar Stoic term."

Clement's conclusion with regard to living the Christian life is: "Let us, then, express our love for the commandments of the Lord *by our actions*." [Emphasis added.][122] Clement then notes where living the Christian life in this manner will lead: "we are made perfect by accepting Christ as our Head and *becoming ourselves the Church*" [emphasis added].[123] So already by Clement's time the concept of "The Church" as persons in Christian community was already established.

Clement was not content to generalize about living the Christian life. He was extremely specific about how the Christian should live his or her life. Much of the material in the *Paedagogus* could be dismissed out of hand by present day Christians, specifically, Clement's comments on such things as how often to bathe, what kind of exercise is appropriate in the life of the Christian, how much and what to eat, etc.[124] This material was appropriate for what was believed to be correct science and health beliefs during his time; present day science tells us different.

However, more importantly, an exploration of what Clement has to say about the virtues the Christian should practice in life *is* apropos; we find that it is precisely in this area of instruction that Clement's Stoicism comes to the fore. Clement is very specific in his discussion of the virtues the Christian should practice. Clement states he does not agree with those who hold that all men are bad but says he holds that only those he calls

---

[121] See also Clement of Alexandria, Volume II, *Stromata*, Book II, Chapter XXI (pp. 72-73). This passage is cited below in a section on the *Stromata*.

[122] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 1.9 (p. 11).

[123] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 5.18 (p. 19).

[124] See Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, especially Book 2 and Book 3, Chapters 5 and 10.

"apathetic need to be forged as iron is…by threats and reproach and punishment."[125] He continues that "others who adhere to faith for its own sake, almost instinctively and of their own choice, will expand if they are praised"; he quotes Pindar: " 'Virtue, if it be praised, like a tree doth grow.' " So, Clement in the second century had become aware of what we today call "positive reinforcement."

For instance, Clement asserts:[126] "Being good does not deserve the name of good simply because a person possesses virtue. Justice, for example, is spoken of as good, not because it possesses virtue (for it is itself a virtue), but because it is good in itself and of itself." Clement goes on, saying that justice

> is something desirable in itself…because it does more than give pleasure. For, it does not judge with an eye to please, but is a disposition to distribute to each according to his merit, and renders service because it is also useful. As a consequence, justice is typified by all the different things which goodness embraces, both of them sharing the same things in the same way. But, equals that are characterized by equals are similar to each other; therefore, justice must be good.

Furthermore, in a long discourse on the importance of Christians limiting what we today would call "consumerism." Clement links three additional virtues to justice. He exhorts his Christians: "The attractiveness of temperance is made manifest when the character glows with a brilliant appearance, as though with light….But man's perfection is justice and temperance and courage and piety"[127]

Clement must have held strong opinions on the materialism of his Christians for he later, once again, addresses at length what we today would call "consumerism" in dress. Clement concludes this second deliberation on this topic with a discussion of several virtues; once again, all these virtues are linked to justice. Clement comments:[128] "The mother of such as these [moderation and lack of ostentation in dress] is justice, and their nurse is self-sufficiency. This last virtue rests content with what is necessary, and provides from its own resources the things that conduce to a happy life." He goes on: "Let there appear upon your feet the ornament of unhesitating readiness for good deeds and steadiness in the path of justice. Modesty and temperance are the true neck-bands and necklaces, for they are chains God forges out of gold." Quoting Proverbs 3.13-15 Clement says: " 'Blessed is the man who has found wisdom, and the mortal who has seen understanding.' " Clement concludes this section: "Surely, there is no better ornament for the ears than learning the truth….Eyes anointed by the Word and ears pierced to hear are ready to contemplate holy things and to hear divine things." Clement finally quotes 1Corinthians 2.9 saying: "It is only the Word who reveals true beauty 'which eye has never seen before, nor has ear heard.' "

The Stromata

As mentioned above, the *Stromata* was intended and designed by Clement to be an "advanced level" of a curriculum for those wishing to "pursue the higher paths of esoteric seeking." Therefore, Clement repeats in the *Stromata* much of what has been treated in

---

[125] Quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 10.94 (p. 83) unless otherwise indicated.

[126] Quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 1, Chapter 8.63-64 (p. 58).

[127] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 2, Chapter 12.121 (pp. 193-194). Actually, here Clement enumerates the four virtues that *The Catholic Catechism* calls the four moral virtues: prudence, justice, fortitude, and temperance. These virtues have been obviously transferred "whole" from the Stoics. (Hardon, 194).

[128] Quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book 2, 128-129 (p. 198) unless otherwise indicated.

the preceding two works so far discussed: *The Exhortation to the Greeks* and *Christ the Educator*—but in more detail and in greater depth.

One such subject treated in more detail and greater depth is philosophy and from where the Greeks derived it. Most of what Clement has to say on this topic is at the beginning of the several books that compose the *Stromata*. In Book I specifically, Clement states:[129]

> The *Stromata* will contain the truth mixed up in the dogmas of philosophy, or rather covered over and hidden, as the edible part of the nut in the shell. For, in my opinion, it is fitting that the seeds of truth be kept for the husbandmen of faith, and no others….Others think that philosophy was introduced into life by an evil influence, for the ruin of men, by an evil inventor. But I shall show, throughout the whole of these *Stromata* that evil has an evil nature, and can never turn out the producer of aught that is good; indicating that philosophy is in a sense a work of Divine Providence.

Clement fleshes out his concept of the place of Greek philosophy in Christian thought by expanding his concept that Plato actually got his philosophy from very many different "barbarian" groups. He mentions specifically the Brahmins; he elaborates on this point by noting that the "Indians obey the precepts of Buddha; whom, on account of his extraordinary sanctity, they have raised to divine honours."[130] Clement names various groups he considers "barbarians" throughout this chapter. These are: the Odrysi, the Getae, the Scythians, the Germans, the Egyptians, the Chaldeans, the Arabians, the Persians, and the Hebrews in Egypt. Clement returns again and again in this chapter and in rather great detail to Pythagorus, Plato, Democratus, Zoroaster, and other learned men of the past, discussing the influence of the "barbarians" on these philosophers. Yet Clement, when discussing Egyptians, always returns to the idea that the Greeks, particularly Plato, were aided by the precepts of Moses which prohibited the making of an image of God in human form.[131] Again, Clement states:[132] "Of all these [barbarians], by far the oldest is the Jewish race; and…their philosophy committed to writing has the precedence of philosophy among the Greeks…not to waste time, in going over them by name."

Clement goes on, addressing "those who are fond of finding fault"[133] with philosophy, by saying that those who condemn the Greeks do so because they "have only a mere hearsay knowledge of their [the Greeks'] opinions." Clement furthermore asserts that those who condemn Greek philosophy as part of Christian learning have never "entered into a minute investigation in each department" in order to learn about Greek philosophy; Clement implies in this critique that he himself (since he does accept Greek philosophy as important in Christian learning) has conducted such "minute investigation" into Greek philosophy. Clement later adds to his comments, saying:[134]

> But as we say that a man can be a believer without learning, so also we assert that it is impossible for a man without learning to comprehend the things which are declared in the faith. But to adopt what is well said, and not to adopt the reverse, is caused not simply by faith, but by faith combined with knowledge.

---

[129] Clement of Alexandria, Volume I *Stromata, Book I,* Chapter I (p. 359).

[130] These names of the various "barbarians" are scattered throughout Clement of Alexandria, Volume I *Stromata,* Book *I,* Chapter XV (pp. 396-400).

[131] Clement of Alexandria, Volume I *Stromata, Book I,* Chapter XV (p. 398).

[132] Clement of Alexandria, Volume I *Stromata, Book I,* Chapter XV (p. 399).

[133] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, Volume I *Stromata, Book I,* Chapter II (pp. 360-361) unless otherwise indicated.

[134] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, Volume I *Stromata, Book I,* Chapter VI (p. 372) unless otherwise indicated.

Clement goes on to insist that Greek philosophy should be studied because such erudition leads to the truth, because it is a gift of God, and because it will lead the Christian to knowledge (*gnôsis*):

> [T]hose that love learning admit the truth; so that philosophy does not ruin life by being the originator of false practices and base deeds, although some have calumniated it, though it be the clear image of truth, a divine gift to the Greeks; nor does it drag us away from the faith, as if we were bewitched by some delusive art, but rather, so to speak, by use of an ampler circuit, obtains a common exercise demonstrative of the faith. Further, the juxtaposition of doctrines, by comparison, saves the truth, from which follows knowledge.

Clement expands on his point of the importance of Greek learning in the search for truth in living the Christian life; in fact, he indicates that learning philosophy is not for everyone:[135] "As then, he who is fond of hunting captures the game after seeking, tracking, scenting, hunting it down with dogs; so truth, when sought and got with toil, appears a delicious thing." Clement then anticipates a question his readers may pose: "Why, then, you will ask, did you think it fit that such an arrangement should be adopted in your memoranda?" Clement answers (quoting 1Corinthians 1.22):

> Because there is a great danger in divulging the secret of the true philosophy to those, whose delight it is unsparingly to speak against everything not justly; and who shout forth all kinds of names and words indecorously, deceiving themselves and beguiling those who adhere to them. "For the Hebrews seek signs," as the apostle says, "and the Greeks seek after wisdom."

Clement, however, returns again (in his usual rambling way) to the concept that the Jews had a philosophy that was older than that of the Greeks. He attempts to make this point in a long, extended discussion on the history of the Jews from Moses through *Judges* and *Kings* in the Old Testament and on the history of the Greeks, mentioning the stories of Homer in detail, the legislators of the Greeks; the history of the Egyptians, and the history of the Romans. Clement does not treat each of these groups separately but intersperses the history of each group, attempting to give a kind of written timeline of these groups up to the time of Christ. However, throughout this entire chapter, Clement returns to his point that the philosophy of the Hebrews preceded the history of any of the other groups; he also maintains that any truth any of these groups might have propounded could be traced back to Moses.[136]

Clement lists a great number of philosophers most of whom do not immediately come to mind to the ordinary educated student of philosophy today. This material is from the *Stromata*, meant for those who were pursuing the highest level of spiritual development; this material was also meant for the ordinary member of Clement's Early Christian Small Study Group. Thus, the members of his Early Christian Small Study Group must have been very well educated to know to whom he was referring and what their teachings were. Otherwise, one can imagine people becoming rapidly bored, falling asleep,

---

[135] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, Volume I *Stromata, Book I,* Chapter II (p. 360) unless otherwise indicated.

[136] For this extended discussion that to modern eyes reading seems (to say the least) archaic, see Clement of Alexandria, Volume I *Stromata, Book I,* Chapter XXI (pp. 421-447). Chapter XXIX of Book I of *Stromata* again returns to the same theme that the Greeks received their philosophy from the Hebrews. Once again, Clement's tendency to ramble and go from one subject to another is clearly evident. However, this habit of repetition may derive from the fact that he was a good teacher. Any good teacher, addressing individuals who may be new to a subject, tends to repeat, some would hold the teacher should repeat a concept in different words at least three times. Such repetition allows students the opportunity to understand the topic in different ways. The habit of repetition has been said to be "one of the hazards of the teaching occupation." So, it may be that there was a method to Clement's madness.

and/or soon leaving his group. The fact that Clement mentions this material in depth means that those he was addressing had to have been very well educated themselves.

In another extended passage Clement lists many philosophers and what they considered the "chief good" in life, the "final good" in life and/or virtue: [137]

– Epicurus placed happiness in "not being hungry, or thirsty, or cold." At the end of this section, Clement goes back to Epicurus and states that "Epicurus thinks that all joy of the soul arises from previous sensations of the flesh." Clement continued: The Cyrenaics and Epicurus said "to live pleasantly was the chief end, and that pleasure was the only perfect good." Later on in the paragraph, Clement says these philosophers "say that pleasure is the first duty; for it is for the sake of pleasure…that virtue was introduced, and produced pleasure."
– "Dinomachus and Callipho said that the chief end was for one to do what he could for the attainment and enjoyment of pleasure." Later in this chapter Clement states that for the "followers of Calliphon [Callipho?], virtue was introduced for the sake of pleasure, but that subsequently, on seeing its own beauty, it made itself equally prized with the first principle, that is, pleasure."
– "Hieronymus the Peripatetic said the great end was to live unmolested, and that the only final good was happiness."
– Diodorus "pronounces the end to be" living "undisturbed and well."
– The Aristotelians "live in accordance with virtue" as the end but "neither happiness nor the end is reached by every one who has virtue….For virtue needs time; for that is not acquired in one day which exists [only] in the perfect man….But human life is a perfect time, and therefore happiness is completed by the three kinds of good things." Clement states that the Aristotelians believed that the following groups cannot be "one of them" [philosophers]: The poor, the mean, the diseased, or the slave.
– Zeno the Stoic "thinks the end to be living according to virtue."
– Cleanthes believes in "living agreeably to nature in the right exercise of reason," which he held to consist of the selection of things according to nature.
– Antipatrus (Cleanthes' friend) "supposes the end to consist in choosing continually and unswervingly the things which are according to nature, and rejecting those contrary to nature."
– Archedamus "explained the end to be…in selecting the greatest and chief things according to nature, it was impossible to overstep it."
– Panaetius "pronounced the end to be, to live according to the means given to us by nature."
– Posidonius "said that it was to live engaged in contemplating the truth and order of the universe, and forming himself as he best can, in nothing influenced by the irrational part of his soul."
– Some of the "later Stoics defined the great end to consist in living agreeably to the constitution of man."
– Aristo "said that the end was indifference."
– Herillus "states the end to be [is] to live according to science."
– Some of the more "recent disciples of the Academy define the end to be, the steady abstraction of the mind to its own impressions."
– Lycus the Peripatetic "used to say that the final end was the true joy of the soul."
– Leucimus said the final end "was the joy it had in what was good."
– Critolaus, "also a Peripatetic, said that it was the perfection of a life flowing rightly according to nature."

[137] Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book II,* Chapter XXI (pp. 71-74). The following material is not broken down into further, more specific footnotes, because some of the points listed below contain materials scattered throughout the entire chapter—following Clement's usual rambling way. I have combined and condensed the materials that belong together in order to attempt to "make some order" out of Clement's unstructured approach. It should be noted that this material clearly and definitely shows the extended knowledge Clement had of the many philosophers and their teachings of his time and even the nuances of their teachings.

Clement then states that the "naturalists" must also be considered":

– Anaxagoras of Clazomenae taught that the "end of life" consisted in "contemplation and the freedom flowing from it."
– Heraclitus the Ephesian considered the purpose of life to be "complacency."
– Heraclides of Pontus believes that "Pythagoras taught that the knowledge of the perfection of the numbers was happiness of the soul."
– Democritus "said it was cheerfulness" also called "well-being"; Clement quotes Democritus: " 'For delight and its absence are the boundary of those who have reached full age.' "
– Hecataeus said "it was sufficiency to one's self."
– Apollodotus of Cyzicum believed "it was delectation."
– Nausiphanes considered the purpose of life to be "undauntedness" which was the same thing Democritus called "imperturbability."
– Diotimus "declared the end to be perfection of what is good, which he said was termed well-being."
– Antisthenes said that the purpose of life was "humility."
– The Annicereans "of the Cyrenaic succession" did not think there was a purpose to life as such but thought that each action had its own proper end, "the pleasure accruing from the action." Clement notes that these "Cyrenaics reject Epicurus' definition of pleasure, that is the removal of pain, calling that the condition of a dead man; "because we rejoice not only on account of pleasures, but companionships and distinctions."
– Metrodorus believed that the good of the soul is the "sound state of the flesh, and the sure hope of its continuance."

Clement ends his discussion of the various philosophers and their thoughts on the chief good, the purpose of life, and virtues by returning to Plato and Socrates.[138] Clement says of these two men:

Plato the philosopher says that the end is two-fold:

– That which is communicable, and exists first in the ideal forms themselves, which he also calls "the good";
– That which partakes of it, and receives its likeness from it, as is the case in the men who appropriate virtue and true philosophy.
– Socrates…everywhere teaches that the just man and the happy are one and the same.

Clement also taught that "a good life is happiness, and…the man who is adorned in his soul with virtue is happy."[139] Clement continues acknowledging that philosophy contributes to the truth "remotely"; however, he ties philosophy to Christian belief considering that it aids a person's ability to grasp and apprehend knowledge. He then states the Christian must bear in mind that "Hellenic truth is distinct from that held by us…both in respect of extent of knowledge, certainty of demonstration, divine power, and the like. For we are taught of God, being instructed in the truly 'sacred letters' by the Son of God." Clement does concede that some Christians "without training in arts and sciences, and the Hellenic philosophy, and some even without learning at all…have through faith received the word concerning God."

In the *Stromata* Clement has a chapter on virtues.[140] Although he speaks of Christian virtues specifically, only here and there does Clement relate the Christian virtues he lists to Greek philosophy. It should be noted that this chapter suffers from what was noted above as Clement's propensity to become vague and sometimes almost incomprehensi-

[138] Clement of Alexandria, Volume II *Stromata,* Book II, Chapter XXII (p. 74).

[139] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, Volume I *Stromata, Book I,* Chapter XX (p. 419) unless otherwise indicated.

[140] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book II,* Chapter IX (pp. 26-29).

ble. (Again, we see the inclination of the philosopher to keep his teachings "secret.") In fact this chapter is rambling in that it is difficult to determine and hard to pin down exactly what Clement wants to say about Christian virtues. Wilson himself at one point notes that "the text is utterly unintelligible."[141] However, it is possible to glean the Christian virtues Clement names and to find how he connects Christian virtues to philosophy.

Of note is the fact that Clement discusses Basilides and Valentinus in Book II, Chapter VIII.[142] Clement's discussion of these two early Church Fathers is peppered with a discussion of fear which helps the Christian avoid evil. In a kind of convoluted discussion he notes that fear and evil are the opposite of good. Clement states: "If, then that absence of fear, which the fear of the Lord produces, is called the beginning of what is good, fear is a good thing."[143] To my mind, it is somewhat of a "stretch" to go from a discussion of fear and evil to a discussion of positive Christian virtues; however, Clement does just that.[144]

However, even with his jumping from topic to topic, it is possible to delineate the virtues Clement considers Christian. [145] He names, (some with definitions) the following as Christian virtues:[146]

- Repentance. Clement simply names this virtue; perhaps he thought it self-explanatory.
- Hope, which Clement calls the expectation of good things.
- Love, defined at some length by Clement as "consent in what pertains to reason, life, and manners…or it is the intensity of friendship and of affection, with right reason, in the enjoyment of associates." Clement further defines "associates" as "another self" (which Wilson also notes could be ment says is "akin to love" and a "congenial art devoted to the treatment of strangers." Clement translated as an "alter ego").[147]
- Hospitality, which Cle defines this virtue as being "occupied in what is useful for strangers." But then, true to his inclination, Clement cannot resist stopping at "strangers"; he then goes on to note (somewhat illogically) that "guests are strangers; and friends are guests; and brethren are friends."
- Philanthropy, which Clement calls a "natural affection, being a loving treatment of men, and natural affection, which is a congenial habit exercised in the love of friends or domestics, follow[s] in the train of love. And if the real man within is the spiritual, philanthropy is brotherly love to those who participate, in the same spirit." However, Clement, while listing "natural affection" as a definition of philanthropy, then goes on to list natural affection as a virtue in its own right (or so it seems).

---

[141] Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book II,* Chapter IX, footnote 1 (p. 26).

[142] Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book II,* Chapter VIII (pp. 22-25).

[143] Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book II,* Chapter VIII (p. 25).

[144] It is no wonder that, as previously noted, perhaps the reason Clement was never declared a heretic by the Church was that Clement, a true philosopher, perhaps purposely kept his writing rambling and vague. Thus this tendency of the philosophers inadvertently resulted in the inability of those searching for heretical writings to never really pin Clement down on exactly what his full thought on a topic may have been. Another possible result of philosophical secrecy may have allowed Clement to avoid persecution and martyrdom that he considered the correct approach to such times. Further speculation must also consider that obfuscatory writing was simply a way of Clement's fulfilling the reluctance of the philosopher to be known for his writings.

[145] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, Volume II *Stromata,* Book II, Chapter IX (pp. 26-29) unless otherwise indicated.

[146] Virtues listed are from Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book II,* Chapter IX (p. 26).

[147] It might be noted that Grafton and Williams (p. 55) note that philosophers "were bound together by intense personal ties." They state: "Charisma and personal affection played many roles that more institutionalized societies reserve for formal credentials and offices." These authors also note: "True friendship could only subsist between equals—which implies that to treat someone as a friend was to recognize him as an equal, or near-equal." Grafton and Williams note specifically that this type of relationship "found philosophical teachers and their students in intensely emotional relationships, while allowing differences in personal status to give way before intellectual prowess and progress toward shared goals of wisdom and the good life."

– "Natural affection, on the other hand, is the preservation of good-will, or of affection."
– Harmony of opinions, which Clement calls "community of sentiment." This "community of sentiment" is defined by Clement as "knowledge of the good things that are enjoyed in common."[148]
– "Piety is conduct suitable and corresponding to God."[149] In his last sentence to this chapter Clement, seemingly "out of nowhere" names this Christian virtue. And he has no more to say here on "piety."

Clement then concludes in a kind of summary:[150] "faith hopes through repentance, and fear through faith; and patience and practice in these along with learning terminate in love, which is perfected by knowledge." He then goes on to a shorter discussion of "knowledge" concluding: "It is impossible, therefore, for an ignorant man, while he remains ignorant, to philosophize, not having apprehended the idea of wisdom; since philosophy is an effort to grasp that which truly is."

This section on Christian virtue is a prime example of Clement's rambling thought that at times seems (to us) to be either incoherent and/or incomprehensible. However, one *can* glean the general concepts he is conveying. Supporting the argument that Clement was following the Philosopher's attempt to keep his writings unavailable to a naïve reader is the fact that the *Stromata* were intended for the advanced student. His more structured works, the *Protreiptikos* and the *Paedagogus* were originally most likely given as sermons and intended for beginners in the Christian life. Wilson notes that it is likely that all three of the major works of Clement we are dealing with in this work were written at about the same time.[151] Wilson does not hesitate to state: "The *Stromata* are written carelessly and even confusedly; but the work is one of prodigious learning, and supplies materials of the greatest value for understanding the various conflicting systems which Christianity had to combat." Wilson's statement may thus support the theory of Clement's attempt to limit the transmission of his ideas only to the initiated.

Now we will go on to discuss another non-Christian influence on Clement. This group is the "Egyptians."

The Egyptians

Regarding the Egyptians, once again Clement tries, but in my opinion does not succeed, to state that the Greek philosophers "appropriated" their "most excellent dogmas" not only from the Christians but also "culled from…the Egyptians" such tenets as the "transmigration of the soul."[152] Once again, true to form, Clement, in his discussion is vague, short, and hazy in exactly what he has to say regarding exactly what tenets (other than the one he does mention) the Greeks derived from the Egyptians.

However, Clement is very clear in another aspect of his discussion of the Egyptians: He must have had direct knowledge of Egyptian rites and ceremonies and of the gods they worshipped. Clement, in a detailed description, gives a strikingly clear description of "their [the Egyptians] sacred ceremonial."[153] There are two possibilities from where

[148] This virtue is listed in Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book II,* Chapter IX (p. 27).
[149] Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book II,* Chapter IX (p. 29).
[150] Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book II,* Chapter IX (pp. 28-29).
[151] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, Volume I, "Introductory Notice," p. 14 unless otherwise indicated.
[152] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book VI*, Chapter IV (p. 323) unless otherwise indicated.
[153] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, Volume II *Stromata, Book VI,* Chapter IV (pp. 323-324) unless otherwise indicated.

Clement might have gotten this detailed, specific description: either he attended such a ceremony or he read about such a ceremony; however, I would tend to place more weight on Clement's having attended this "sacred ceremonial" as Clement would most likely have had to read hieroglyphics to have gotten his knowledge of this ceremony from written sources. It seems unlikely to me that Clement knew hieroglyphics because Clement is not hesitant to mention and to speak with authority about what he does know, but nowhere in Clement's books included in this treatise does Clement mention any knowledge of hieroglyphics.

A short version of Clement's description of the "sacred ceremony" indicates that

– First the Singer advanced, carrying some of the "symbols of music." Clement notes that the singer must "learn two of the books of Hermes, the one of which contains the hymns of the gods, the second the regulations for the king's life."
– Second in line in the ceremonial procession is the astrologer, who carries a horologe and a palm in his hand; these two items are the "symbols of astrology." The astrologer also carries the four astrological books of Hermes; Clement states these four astrological books contain information about the "order of the fixed stars that are visible" and "the conjunctions and luminous appearances of the sun and moon; and the rest respecting their risings."
– The third person is the "sacred Scribe" who wears "wings on his head" and carries in his hand "a book and a rule"; Clement also mentions that this Scribe carries "writing ink and the reed, with which they write." Here Clement notes that the Scribe is the individual who is "acquainted with hieroglyphics; in addition the Scribe must also know "cosmography and geography, the position of the sun and moon," must know "about the five planets…the description of Egypt…the chart of the Nile…the description of the equipment of the priests and of the places consecrated to them, and about the measure and the things in use in the sacred rites."
– The Fourth person is the "Stole-keeper…with the cubit of justice and the cup for libations." This person knows all that is related to training and sacrifices. Clement here notes that there are "ten books which relate to the honour paid by them to their gods, and containing the Egyptian worship; as that relating to sacrifices, first-fruits, hymns, prayers, processions, festivals, and the like."
– The fifth and last person in the ceremonial procession is the "Prophet, with the water-vase carried openly in his arms." The Prophet is the "governor of the temple," who learns the "ten books called 'Hieractic.' " These books "contain all about the laws, and the gods, and the whole of the training of the priests." The Prophet also controls the "distribution of the revenues." Clement also mentions "forty-two books of Hermes" which are "indispensably necessary." Clement says that these forty-two books consist of thirty-six that contain "the whole philosophy of the Egyptians" and another six "which are medical." The last six deal with the "structure of the body, and of diseases, and instruments, and medicines, and about the eyes, and the last about women. Here Clement is his ever-vague self in telling us about these last six books; but I wonder if these last six books in addition to containing medical information of the time may also have contained information that detailed mummification procedures; it certainly sounds like they may have.

Clement ends this section of the *Stromata* with these words: "Such are the customs of the Egyptians, to speak briefly."

Of note in the above five-person list is hidden what has to be Clement's knowledge of the *Corpus Hermeticum*, also called *Asclepius*. Specifically, Copenhaver[154] states:

> Around 200 CE the Christian writer Clement of Alexandria knew of "forty-two books of Hermes" considered indispensable for the rituals of Egyptian priests; the list, four of whose items he calls "the astrological books of Hermes," somewhat resembles a description of sacred writings inscribed in the second century BCE on the wall of an Egyptian temple in Edfu. Clement's report accords with our fragmentary knowledge of the Greco-Egyptian astrology that began to develop as early as the third century BCE.

[154] Copenhaver, "Introduction," p. xxxiii.

Thus, it is clear from Copenhaver that, although Clement does not mention the *Corpus Hermeticum* as such, he certainly was aware of it and included mention it of indirectly in what he had to say generally about the Egyptians.

Clement further details[155] that the "Egyptians did not entrust the mysteries they possessed to all and sundry, and did not divulge the knowledge of divine things to the profane; but only to those destined to ascend the throne, and those of the priests that were judged the worthiest, from their nurture, culture, and birth." Clement proceeds, then, to detail some of the animals worshipped and the symbolic meaning connected to the worship of the particular animal; in a few cases man and/or body parts held symbolic meaning in Egyptian worship. Clement delineates the following object/animal/human and the symbol for which it stood:

– The sun was sometimes shown on a ship and sometimes on a crocodile. The meaning here was that "the sun, making a passage through the delicious and moist air, generates time; which is symbolized by the crocodile."
– A boy was venerated as a symbol of [re?]"production" at "Diospolis in Egypt, on the temple called Pylon." In this same place an old man symbolized decay.
– The hawk symbolized God. Clement also indicates that the hawk symbolized the sun. The sun signified "the equinoctial [day/night] line, which is high and parched with heat."
– The fish symbolized hate.
– The crocodile symbolized impudence.
– Clement states that "there are those who fashion ears and eyes of costly material, and consecrate them, dedicating them in the temples to the gods—by this plainly indicating that God sees and hears all things."
– The lion symbolized strength and prowess.
– The ox symbolized earth, husbandry, and/or food.
– The horse symbolized fortitude and confidence.
– The sphinx symbolized strength with intelligence. Clement's reasoning here is that the "lion" part of the sphinx symbolized strength and the "man" part of the sphinx symbolized intelligence.
– Dogs symbolized "the two hemispheres, which, as it were, go round and keep watch." Later, Clement mentions that dogs "meant the tropics, which guard and watch the sun's passage to the south and north."
– The ibis symbolized the moon. Clement specifies that the ibis "seems…to have furnished to the Egyptians the first rudiments of the invention of number and measure." According to Clement the ibis also was a symbol of eclipse; he does not specify whether of the sun and/or the moon. (Perhaps both?)

Clement notes in the *Protreptikos*[156] the following places in Egypt and the animal worshipped there: Syrene and Elephantine and Oxyrhynchus, fish; Heracleopolis, ichneumon (a fish?); Sais and Thebes, sheep; Lycopolis, wolf; Cynopolis, dog; Memphis, the bull Apis; Mendes, goat. Clement moderates his criticism of the worship of these various animals by stating, "though the Egyptian gods are beasts, still they are not adulterous, they are not lewd, and not one of them seeks for pleasure contrary to its own nature."

But Clement also, surprisingly, mentions animals the *Greeks* worshipped. Clement goes so far as to note that the Egyptians are better "than Greeks who worship such

[155] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, Volume II *Stromata,* Book V, Chapter VII (p. 245-246) unless otherwise indicated. An attempt has been made here to gather these symbols in a more or less coherent order; Clement, as usual in his discussion, wanders to and fro among the various symbols, mentioning a "new" one, returning to one already mentioned, mentioning yet another symbol, returning once again to one already mentioned. So, this group of details is culled from the reference listed in what is hoped is a coherent manner.

[156] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* Chapter II.33-34 (pp. 83-87) unless otherwise indicated.

gods as these": Thessalians, storks, ants; Thebans, weasels; those who live in the Troad, mice; those who live in Actium sacrifice "an ox…to flies"; Samians, sheep; and Greeks in Syria and Phoenicia, doves and fishes. Clement berates his readers/listeners: "But as for you, who are in every way better than Egyptians,—I shrink from calling you worse—you who never let a day pass without laughing at the Egyptians, what is your attitude with regard to the irrational animals?" Clement indicates here that even though those to whom he was speaking were Greeks and Christians, they must have still held on to vestiges of animal worship. It is clear from this statement that acceptance of Christianity did not, for some of the early Christians, preclude continued belief and worship of their "old" gods, likely derived from syncretistic sources.

But Clement is strong in his comments about the Egyptian temples.[157] Clement declares:

> Let the sanctuaries of Egypt and the Tuscan oracles of the dead be delivered over to darkness. Homes of hallucination in very truth they are, these schools of sophistry for unbelieving men, these gambling-dens of sheer delusion. Partners in this business of trickery are goats, trained for divination; and ravens, taught by men to give oracular responses to men.

Clement also castigates the Egyptians for bringing into Greece Egyptian beliefs.[158] Clement asserts:

> Others say that it was Melampus the son of Amythaon who brought into Greece from Egypt the festivals of Demeter, that is, the story of her grief celebrated in hymns. These men I for my part would call originators of mischief, parents of godless legends and deadly daemon-worship, seeing that they implanted the mysteries in human life to be a seed of evil and corruption.

Last in this discussion of Egyptian religions and cults is the cult of Serapis (Sarapis). Empereur[159] gives an historical perspective on Serapis, noting that the god Serapis originated in the third century B.C.E. under Ptolemy I; this cult waxed and waned over the years from its inception to the time of Clement (and on). Empereur notes that the cult of Sarapis was considered "for a long time…the symbol of Alexandrian religion." Empereur allows that this cult "spread all over Egypt…and throughout the Mediterranean. Soon every Greek city was building its own Sarapeion. Even Rome admitted the cult." Clement, however, had another "take" on Serapis.

Clement's concept of the cult of Serapis in many places agrees with that of the historians and archeologists but in other places strongly disagrees. Clement[160] describes the origins of Serapis under Ptolemy I with varying opinions on the origin of the statue—from Sinope on the Black Sea, from Pontus, and from Seleucia near Antioch. Then Clement, so as to make his point that Serapis was a construction of human beings, asserts that "Athenodorus…while intending to establish the antiquity of Sarapis, stumbled in some unaccountable way, for he has proved him to be a statue made by man." Clement details how the statue of Serapis was made by "a number of skilful [Egyptian] craftsmen." Clement affirms that the statue of Serapis was molded with "pigment left over from the funeral rites of Osiris and Apis…whose very name implies this connexion with the funeral rites, and the construction out of material for burial, Osirapis being a

---

[157] Material and quotes that follow are from Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* Chapter II.11 (p. 29) unless otherwise indicated.

[158] Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* Chapter II.13 (pp. 33).

[159] Material and quotes that follow are from Jean-Yves Empereur, *Alexandria Rediscovered* (British Museum Press, 1998) 90 and Haas, p. 139, unless otherwise indicated.

[160] Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks,* Chapter IV.42-44 (pp. 107-113).

compound formed from Osiris and Apis." At the end of this discussion, Clement tells his readers/listeners to remember "that tombs are objects of reverence in just the same way as temples are; in fact, pyramids, mausoleums and labyrinths are as it were temples of dead men, just as temples are tombs of the gods."

To end the discussion in this chapter on Clement's thought regarding Egyptian cults/religions, this quote from the *Paedagogus* sums up Clement's thinking on this subject rather clearly.[161] Furthermore, this clear, detailed description shows that Clement himself must have been an initiate of the mysteries; his description is so skillfully depicted that we ourselves can picture what he himself must have seen.

> The entrances and vestibules of these [Egyptian] temples are elaborately ornamented, the sacred groves and meadows are cultivated, the halls are adorned with huge columns, and the walls, each covered with some highly finished painting, glitter with rare jewels. The temples themselves are studded over with gold and silver and electrum, and sparkle with gems from India and Ethiopia which cover them, while the inner sanctuary is curtained off by an overhanging gold-embroidered veil. But if, anxious to see the lord of such a temple, you pass beyond into the interior of the sacred precincts, seeking the god that dwells in the temple, a pastopore or some other hierophant will look sharply about the sacred shrine, chant a hymn in the Egyptian tongue, and then draw back a bit of the veil that you might see his god, but he reveals an object of veneration that is utterly absurd. There is no god within, whom we were so anxiously looking for; there is only a cat, or a crocodile, or a snake native to the land, or some other similar animal suited for life in a cave or den or in the mud, but certainly not in a temple. The god of the Egyptians, then, turns out to be only a beast curled up on a rich purple pillow.

Appendix:
The Accuracy of Clement's Quotes from the *Septuagint*

In the "Introductory Notice" of Wilson's 1867 two-volume translation of Clement of Alexandria's work, Wilson observes[162] that Clement's quotes from the Old Testament "are made from the Septuagint version, often inaccurately from memory, sometimes from a different text from what we possess, often with verbal adaptations; and not rarely different texts are blended together." The question arose: Exactly how inaccurate was Clement? This appendix is a short study to see just how many mistakes Clement made in his writing. This study is limited specifically to Clement's quotations from the *Septuagint.* The following tables are self-explanatory. See last page for references used.

Of specific note: It must be remembered that this Appendix deals with English translations of the Greek in which Clement wrote. Wilson, undoubtedly, was referring to various Greek versions of the *Septuagint* available to Clement. However, I found the question of "mistakes" Clement may have made intriguing, and therefore, I proceeded to compare the footnote comments in the various English translations of Clement's works I used for this study. Thus, the following tables, while made from English translations, are a compilation of notes the translators made regarding Clement's Greek original.

See next pages for tables.

[161] Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Book Three, Chapter 2.4 (p. 202).
[162] Clement of Alexandria, Volume I, *The Miscellanies, Book I,* Wilson, "Introductory Notice," p. 16.

Protreptikos

Of note: There are *two* quotes from the *Septuagint* in the *Protreptikos*.

Citation from Clement	Citation from *Septuagint*	Translation of Clement by Wilson	Wilson's Footnote Comment	Butterworth's Footnote Comment	*Septuagint* Quotation	Results
Chapter 1.6	Psalms 109(110).3	"before the morning star it was"	Chapter 1, footnote 2, (p. 21) "before the morning star"	"before the morning star"	"before the morning"	Clement added "it was" perhaps as a completion to the sentence. No significant difference.
Chapter X.76	Isaiah xiv.17	"'Become righteous,' says the Lord"	"Ye shall be righteous."	"become righteous, saith the Lord"	"be righteous before me, saith the Lord"	Although there is a difference between "become" and "be," there seems no really significant difference.

Paedagogus

Of note: There is *one* quote from the *Septuagint* in the *Paedagogus.*

Citation from Clement	Citation from *Septuagint*	Translation from Wilson	Wilson's Footnote Comment	Wood's Comment	*Septuagint* Quotation	Results
Wilson: Volume I, Book 1, Chapter 9, (p. 165); Wood: Book 1, Chapter 9.77, (p. 99).	Osee iv.11	"and the people that understood embraced a harlot."	Footnote 7 for Hosea iv.11: should read: "understood *not*" [emphasis added]	"The people that does not understand shall have intercourse with the harlot." Wood notes the reference is Osee 4.14.	"The people that understood *not* entangled itself with a harlot." [Emphasis added.]	Wilson cites verse 11. Wilson himself makes a mistake as the citation *should be* as Butterworth notes, verse 14. Clement *does* leave out the word *not*; however, Wilson gives a wrong citation from the *Septuagint*. Both Wilson and Clement are wrong but each in different ways.

Stromata

Regarding the *Stromata*, Clement quotes from the *Septuagint* 132 times. It must be noted that Wilson's translation is used for all of the individual *Stromateis* except for *Stromateis III* and *Stromateis VII*. For these last two *Stromata (III and VII)*, Oulton and Chadwick are used for this dissertation. Oulton and Chadwick have what might be called a "different" approach to Clement's quotations from the *Septuagint* that might be subject to question. Therefore the *first* table that follows will detail the discrepancies Wilson points out in Clement's quotations from the *Septuagint* in the all the *Stromata* except for III and VII; the *second* table will detail the discrepancies in quotation from the *Septuagint* detailed by Oulton and Chadwick. Of note, Oulton and Chadwick point out *two* quotations that note some mistake on Clement's part that have nothing to do with the *Septuagint*.

Citation from Clement	Citation from *Septuagint*	Translation from Wilson	Wilson's footnote comment	*Septuagint* Quotation	Results
Volume I, Book I, Chapter IX, (p. 380).	Proverbs XXII.20-21.	"write, it is said, the commandments doubly, in counsel and knowledge, thou mayest answer the words of truth to them who send unto thee."	Footnote 1, "*Septuagint* and Hebrew both differ from the reading here."	"and do thou too repeatedly record them for thyself on the table of thine heart, for counsel and knowledge. I therefore teach thee truth, and knowledge good to hear; that thou mayest answer words of truth to them that question thee."	In my judgment Clement here gives a rather broad paraphrase or perhaps better described as an allusion to the quotation from the *Septuagint* rather than an attempt at a direct quotation.
Volume I, Chapter XXI, (p. 430). Note there are two *Septuagint* references here.		First quotation in this reference: "And in his time prophesied Amos and Isaiah his son" Second quotation in this same reference: "Again Ahaz was succeeded by Osee, who reigned for eight years."	Footnote 1: "Clement is wrong in asserting that Amos the prophet was the father of Isaiah. The names are written differently in Hebrew, though the same in Greek." Footnote 2: "By a strange mistake Hosea king of Israel is reckoned among the kings of Judah.		Wilson is correct. Clement is wrong in both these instances; however, there may be a reason for a mistake in the first instance as Wilson notes, "The names are…the same in Greek."
Volume II, Book II, Chapter V (p. 12).	Genesis XXXIII.11	"and because God hath showed me mercy, I have all things."	Wilson notes that the *Septuagint* says: "For God hath showed mercy to me, and I have all things."	"Because God has had mercy on me, and I have all things."	No significant discrepancy

Volume II, Book II, Chapter XI (p. 31).	Exodus XVI.36	"The Omer was the tenth of the three measures."	Footnote 3: "The tenth part of an ephah."	"Now the homer was the tenth part of three measures."	Clement does have a mistake here.
Volume II, Book II, Chapter XI (p. 33).	Proverbs X.21	"The lips of the righteous know high things."	Footnote 3: "feed many."	"The lips of the righteous know sublime truths."	No significant difference.
Volume II, Book VI, Chapter VII (p. 336).	Psalms 101(102).9	"I have eaten earth [ashes] like bread. Now, self-love and self-conceit are in his view earth *and* error." [Emphasis added.]	Footnote 1: Text reads *gen spodon*. Clement seems to have read *gen* and *spodon*.	"For I have eaten ashes as it were bread."	The significance in this reference seems to lie in the second sentence where Clement refers to "earth *and* error." Perhaps Clement deliberately added the "and" to emphasize his next sentence.

Errors Not Mentioned by Wilson

Of note in this comparison is the difference in how Oulton and Chadwick handle what might be called "Clement's mistakes" in their translation of Books III and VII of the *Stromata*. In fact Oulton and Chadwick note some discrepancies Wilson does not note.

Citation from Oulton and Chadwick	Text from Clement	Footnote and footnote comment	Comment/Result
Book III.X.70 (p. 72)	"Later when he inspired the prophets and sent Jeremiah to Babylon."	Footnote 3: "Probably just a mistake" [that Clement states Jeremiah was *sent* when he was captured and taken to Babylon as a slave].	Wilson's Latin text states: "et Jeremiam *mittens* Babylonen"; Wilson indicates Jeremiah was *sent* to Babylon but makes *no comment at all* on this Latin translation.
Book VII.VII.37 (p. 116)	"Stoics held…."	Footnote 29 states: "Clement makes a slip. He means Epicureans."	Oulton and Chadwick are much less harsh in their noting of Clement's mistake, calling it a "slip." Nevertheless, Clement has made a mistake.
Book VII. XI. 63 (p 133)	"So we are told that the blessed Peter, when he beheld his wife on her way to execution…"	Footnote 11: "That Peter's wife was martyred is a story told only by Clement."	Again, Oulton and Chadwick are less harsh in their criticism of Clement, stating Clement is the only one who tells this story, thus leaving open the possibility that this story may have circulated in the second century C.E.

Of the over one hundred thirty plus citations from the *Septuagint* Clement refers to, he obviously misquotes the *Septuagint* only *four* times (about a 3 percent error rate). Clement refers once to Stoics when he should have referred to Epicureans. In the scholarly materials listed below no other footnote notations are given for any other problems with scriptural quotations.

It should be mentioned that Wilson had access to the original printing of the version of the *Septuagint* used here; original publication date is 1851. (See below for reference(s).)

Texts and scholarly works used in this Appendix

The Writings of Clement of Alexandria, Translated by The Rev. William Wilson, M.A., T&T Clark, Edinburgh, Scotland, Volume I, *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325, Volume IV,* Paperback Edition, MDCCCLXVII.

The Writings of Clement of Alexandria, Translated by The Rev. William Wilson, M.A., T&T Clark, Edinburgh, Scotland, Volume II, *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325, Volume XII,* Paperback Edition, MDCCCLXVII.

The Library of Christian Classics, Volume II, Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen with Introductions and Notes by John Ernest Leonard Oulton and Henry Chadwick, The Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania, MCMLIV.

Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, Translated by Simon P. Wood, *The Fathers of the Church: A New Translation, Volume 23*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1954.

Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks, The Rich Man's Salvation, To the Newly Baptized,* with an English translation by G.W. Butterworth, *The Loeb Classical Library*, LCL 92, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003.

The Septuagint with Apocrypha: Greek and English, Sir Lancelot C.L. Brenton, Hendrickson Publisher, U.S.A., Originally published 1851, Ninth printing, 2001.

Philotheos **8** (2008) 200-207

Edward Moore
St. Elias School of Orthodox Theology, Media, PA, USA

Christ as Demiurge: The Platonic Sources of Origen's Logos Theology in the Commentary on John

Introduction[1]

The extraordinary uniqueness of Origen's vast literary corpus often makes the tracing of influences or sources exceptionally difficult.[2] This is especially marked in the case of his metaphysical and cosmological doctrines – particularly his Christology. In Origen's early treatise *On First Principles* (*De Principiis*),[3] likely composed between 220 and 225, when he was in his late thirties, the Alexandrian offers what Hans Jonas has aptly described as a "peculiar Christology which lies almost entirely outside the trinitarian doctrine, is only by a slender thread connected with it, and has not failed to give the strongest offense."[4] In *PArch*, Origen makes a distinction between the Logos, the second person of the Trinity, and Jesus Christ, described as the only pure mind (νοῦς) that has not misused its free will and fallen into a psycho-somatic existence.[5] Due to its continued perfection as pure mind, the νοῦς of Jesus Christ contemplates the Godhead eternally, and strives, as ensouled savior, to draw all fallen beings – angels, humans, demons, even Satan himself – back to primordial perfection.[6] The Logos, because it is part of the triune Godhead, remains impassible, as befitting true deity. Such is, in short, the Christology of *PArch*.[7]

One will note here the obvious connection with earlier 'Gnostic' Christologies,[8] in which Jesus is presented as a savior-figure, a member of a lower order of divine emanation, and not as the highest principle of creation. The "offense" mentioned by Jonas is obviously due to this downgrading of the Incarnate Christ to a mere ensouled and

---

[1] This paper was originally presented at the panel of the *International Society for Neoplatonic Studies* at the conference of the *American Philosophical Association* (December 27-30, 2007, Baltimore, MD).

[2] In Eusebius, *Hist. Eccl.* 6.19, Porphyry is quoted as stating that Origen studied under Ammonius (the teacher of Plotinus) and knew the works of Numenius, Cronius, Apollophanes, Moderatus, Longinus, Moderatus, Chaeremon, Cornutus, certain Pythagoreans and that Origen was acquainted fully with Plato.

[3] Hereafter abbreviated by its Greek title, *Peri Arkhôn*, as *PArch*.

[4] H. Jonas, "Origen's Metaphysics of Free Will, Fall, and Salvation: A 'Divine Comedy' of the Universe," in *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1974) 321.

[5] *PArch* 2.6.5 (Latin).

[6] See, for example, *PArch* 3.6.5, and Butterworth (1966) 251, note 1.

[7] Earlier, 'Gnostics' such as Basilides and especially the Valentinian school, dabbled in Christology, but in an elaborate, mythopoetical manner having only tenuous connections with Platonism.

[8] See, for two examples, the *First Thought in Three Forms* (*Trimorphic Protennoia*) (NHC XIII,1), and the Valentinian system of Ptolemaeus, recorded in Irenaeus, *Against Heresies* 1.1.1-1.8.5.

embodied mind.[9] As Charles Kannengiesser has stated: "when [Origen] first conceived his Christology, in the first half of the third century, [he] ventured into a conceptual no-man's-land."[10] I would add, however, not without the aid of Platonic philosophy.

The *PArch* is by no means Origen's final word on the matter. Another treatise, begun roughly during the same period as *PArch*, but expanded over the course of many years and left incomplete at his death, is the brilliant *Commentary on the Gospel of John*,[11] which gives us a quite different picture of Jesus Christ who, in this text, is explicitly identified as the Demiurge (δημιουργός), the active principle (ἀρχή) of creation. Origen states explicitly: "Christ we have taken to be the demiurge, and the Father the greater than He [δημιουργὸν μὲν ἐκλαβόντες τὸν Χριστόν, μείζονα δὲ τούτου τὸν πατέρα]" (*Com Jn* 1.35.255.3-4). Here we can identify a clear and direct source: the works of Philo of Alexandria, with which Origen was familiar.[12] Many scholars have already discussed this influence,[13] but it would do well here to provide a couple of quotes, from Philo and Origen, respectively.

In the *Questions and Answers on Genesis* (2.62), Philo writes:

> … no mortal thing could have been formed on the similitude of the supreme Father of the universe, but only after the pattern of the second deity [δεύτερον θεόν], who is the Logos of the supreme Being [ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος]. (tr. Yonge, slightly modified)

And Origen, in *ComJn*. (1.19.110.2-111.3 Blanc):

> … Christ is, in a manner, the demiurge, to whom the Father says 'Let there be light,' and 'Let there be a firmament.' But Christ is demiurge as a beginning [ἀρχή], inasmuch as He is wisdom [σοφία]. (tr. A. Menzies, in ANF 10.307)

One will note that both Philo and Origen (in typical Platonic fashion) relieve the absolute God, the Father, from any direct creative act, excepting the fact that the Highest God is identified as the source of the active creative principle, the Logos or Demiurge.

Following a long and prominent exegetical tradition (exemplified by Philo), Origen connected Wisdom (σοφία) with Logos; the main biblical proof-text, of course, being Proverbs 8:22, where personified Wisdom says that "the Lord made me the beginning [ἀρχή] of his ways for his works" (LXX).[14] As Joseph S. O'Leary notes, in an essay on Origen's concept of Logos: "In the chain of *epinoiai* the title Wisdom precedes that

---

[9] Origen understood the human soul (*psukhê*) as a result of a 'cooling off' (*psukhros*) on the part of the primordial *noes*, or *logika*, of God's intelleigible creation. Origen and his followers would pay for this posthumously at the Oecumenical Council of 553, when the entire system was condemned.

[10] C. Kannengiesser, "Christology," in McGuckin (2004) 74.

[11] Hereafter *ComJn*. This work, Origen's most philosophically sophisticated biblical commentary, was likely begun around 226-229, but gradually expanded over the course of many years, until his death in 255. See John Anthony McGuckin, *The Westminster Handook to Origen* (Lousiville: Westminster John Knox Press 2004) 29-30.

[12] See, for a recent and concise discussion, David T. Runia, "Philo of Alexandria," in McGuckin, ed. (2004) 169-171.

[13] See R. Berchman, *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*, Brown Judaic Studies 69 (Chico, CA: Scholars Press 1984); A. Tripolitis, *The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen* (Roslyn Heights, NY: Libra Publishers, Inc. 1978); D.T. Runia, *Philo and the Church Fathers* (Leiden: Brill 1995); and the wider ranging study of George Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of it Development from the Stoics to Origen* (New York: Oxford University Press 2001).

[14] For a fine discussion of the terminological and conceptual transformation of feminine Wisdom to masculine Logos in this era, see Mary C. Sheridan, "Gender Issues Attendant Upon the Transition from the Feminine *Sophia* to the Masculine *Logos*" (in 2 parts) in *Theandros: An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, vol. 4, no. 1 (Fall 2006) and vol 4, no. 3 (Spring/Summer 2007): http://theandros.com/sophialogos1.html, http://theandros.com/sophialogos2.html.

of Logos. Their relation … suggests the Stoic concept of immanent and expressed Logos.[15] Origen notes that God creates all things in Wisdom but *through* the Son."[16]

In *ComJn*, Origen attempts to bring his Christology into line with Alexandrian Jewish Logos theology, as exemplified in the works of Philo. Like Philo before him, Origen's attempt to explain biblical teachings in philosophical terms leads him to Platonism. In this paper, I will show how Origen's critical appropriation of certain concepts in Platonic philosophy, in the service of scriptural theology, colors the most important aspect – i.e., the concept of Christ as Demiurge – of his most ambitious exegetical work, the *ComJn*.

I. The Unity of the Cosmic Christ

According to Middle Platonic interpretations of the *Timaeus*,[17] the Demiurge crafted a cosmos – i.e., an ordered system – out of a pre-existent substratum or ὕλη,[18] which he divided into the four elements, and gave the stamp of divine perfection (as far as possible) upon this moving image of the Forms. Later, syncretistic readings of the *Timaeus* alongside the creation account in Genesis (LXX), gave rise to highly Platonized – or in some cases, such as *Corpus Hermeticum III*,[19] highly Stoicized – interpretations of the biblical creation myth. Origen, however, following the theology of the second-century text known as the *Shepherd of Hermas*,[20] taught a *qualified* doctrine of "creation out of nothingness" (*creatio ex nihilo*).[21] Origen cites the *Shepherd* directly (*ComJn* 1.17.103.1-5 [ANF 10.306-307]), but we can also recognize a reiteration of an essential theological point made by Philo, in the opening passages of the *De opificio mundi*: that the created universe is not eternal, and that God created it after the model of the invisible and eternal – i.e., *intelligible* – creation, which has always existed, and will endure forever.[22]

Origen, like Philo, did not believe that the highest God, the Father, shaped pre-existent matter into a rational and tangible universe; rather, he believed that the Father called matter forth, and that the Logos perfected matter into a moving image of the eternal Father's mind, with the aid of the Holy Spirit, as Origen somewhat tangentially

---

[15] The *logos endiathetos / prophorikos* distinction which, I hasten to add, is also found in Platonism; see, for example, Albinus, *Introductio in Platonem* 2.2-3 Hermann. Ascribing such a distinction strictly to the Stoics is misleading, and distorts our understanding of the complexity of Origen's philosophical influences.

[16] J. S. O'Leary, "Logos," in McGuckin (ed.) 2004, 144.

[17] An early and important example is the third-second century B.C. treatise attributed to (pseudo-) Timaeus Locrus, "On the Nature of the World and the Soul" (*Peri phusios kosmô kai psukhas*). See T. H. Tobin (tr.), *Timaios of Locri. On the Nature of the World and the Soul* (Chico, CA: Scholars Press 1985).

[18] Plato, of course, never used the term *hulê* in this capacity, but later Platonists, like Albinus (*Didaskalikos* 9.3.1-11 Louis) and Numenius (fragment 11 des Places), to give two examples, certainly did.

[19] Walter Scott, in his commentary on this tract, describes the text as "almost entirely meaningless" (*Hermetica*, vol. 1, 145, note 3). Thankfully, we have a more sensitive rendering and commentary by Brian P. Copenhaver (1992), who recognizes the deep influence of the Septuagint and Stoic sources on the theology of this short treatise.

[20] "God who dwells in heaven and created the things that are from that which is not …" (Hermas, *Pastor* [Shepherd of Hermas] 1.6.3). Cp. Origen, *ComJn* 1.17.103.1-5: "we believe God to have made the things that are out of the things which are not." Origen here explicitly cites the *Shepherd*.

[21] The most important qualification being that Hermas did not consider the Holy Spirit as a separate divine person, but the mode of existence of the pre-incarnate Christ. The Trinity, according to the *Shepherd*, only came into existence after the ascension of Jesus Christ. Hermas and Origen, then, differ on the nature of Christ's role in creation. (*Shepherd*, 59.5.1-7).

[22] *OpMundi* 7-37.

explains.[23] Philo, too, expresses a similar idea, when he describes the "archetypal model" of the universe as the "idea of ideas, the Logos of God" [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος Ἰδέα τῶν Ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος].[24] As Ronald E. Heine has accurately and succinctly put it: "[Origen] argued that Scripture in its entirety proves that all substance received its being from God. He did not think, however, that God was the direct creator of the universe. This was the work of the Logos or Son. God, on the other hand, who gave the command to create, was the creator in the first sense of that term."[25] One will also notice a similarity to the system of Albinus/Alcinous, where we find the highest God described as having awakened the Nous and the Soul, enabling these two lower principles to undertake the act of crafting the cosmos.[26]

The Platonic Demiurge, as is well-known, is said to have crafted the visible cosmos out of a pre-existent 'plastic substance' (ἐκμαγεῖον)[27] based upon his contemplation of the model (παράδειγμα) of the Forms.[28] According to the Platonic system, the purpose of this effort was to perfect the unruly matter by imposing limit upon it. Numenius, for example, states this quite clearly:

> God adorned matter with his magnificent goodness, the defects of which he set right in every way, not destroying them, so he does not utterly ruin untamed Nature, nor indeed allowing it to extend and broaden everywhere; but so that Nature endures, which he can call down from above and transform from a detrimental condition to a prospering one.…[29]

For Origen, however, the limit is present in the very being of the highest God Himself, the Father, who willingly curtailed His capacity for infinity in favor of the perfection of circumscribed creation. As Origen writes:

> … we must maintain that even the power of God is finite, and we must not, under pretext of praising him, lose sight of his limitations. For if the divine power were infinite, of necessity it could not even understand itself, since the infinite is by its nature incomprehensible.[30]

The Godhead's self-imposed limitation, then, is an act of will, for the purpose of preserving the essentially creative self-consciousness of the Godhead. Plato's description of the physical cosmos (*Timaeus* 33a ff.) as self-contained, requiring nothing and producing nothing, was applied by Origen to his concept of the Father, the transcendent God beyond all creative acts, motion, and even being. It is on this point, I believe, that Origen, in *ComJn*, abandons his earlier notion (put forth in *PArch*) of an impassible

---

[23] As elaborated in *ComJn* 2.10.70 ff. (ANF 10.328 ff.). This section contains a clear statement of Origen's subordinationist Trinitarian doctrine: the Son (Logos) is explicitly called the creator, while the Holy Spirit, the first of all creation, is described as the Son's partner in the task of completing the generation of the cosmos.

[24] *OpMundi* 25.7-8.

[25] R. E. Heine, "God," in McGuckin (ed.) 2004, 111.

[26] See, for example, Albinus, *Didaskalikos* 10.2.1-9 Louis; also, for an extended discussion, R. Berchman (1984) 86.

[27] Plato, *Timaeus* 50c.2.

[28] For an early example of Plato's use of the term *paradeigma*, in reference to the Forms as "models" of creation, see *Euthyphro* 6e.3-7. The famous statement regarding the contemplation of the Forms by the Demiurge is, of course, *Timaeus* 28a-b (esp. a.7).

[29] Numenius, fragment 18 Latin (Guthrie): *Deus igitur silvam magnifica virtute exornabat vitiaquae eius omnifariam corrigebat, non interficiens, ne natura silvestris funditus interiret, nec vero permittens porrigi dilatarique passim, set ut manente natura, quae ex incommodo habitu ad prosperitatem devocari commutarique possit …* (Herman de Ley, *Macrobius and Numenius: A Study of Macrobius. In Somn., I, c.12* [Bruxelles: Latomus 1972]). Tr. Marilynn Lawrence Moore (private correspondence, October 11, 2007).

[30] Origen, *PArch*, fragment 24 Koetschau = Justinian, *Ep. ad Mennam* 9.489, 525, tr. Butterworth, 129.

Logos and a passible νοῦς,[31] in favor of a concept of Christ as Demiurge, in which the second person of the Trinity unites with creation in a decisive act of intellectual craftsmanship. As the eternally generated Son of the eternal and ungenerated Father, the Logos, is, to borrow Philo's phrase, truly the "idea of ideas" after which all creation is modeled. Origen's frequent references to Christ being "all in all" [πάντα ἐν πᾶσιν] (after Colossians 3:11)[32] speaks clearly to this concept.

The gift of free will, given by God to His creation, resulted in an infinite longing on the part of God's creatures for continual progress.[33] However, this progress, as Origen makes clear, has been *away* from God – not toward Him. The divine union of the Demiurge and creation set in motion, at the highest level, by the Father, is completed by the Son. In *ComJn*, the earlier separation of Christ (in *PArch*) into a cosmic entity (an embodied mind united with a human soul) dependent upon the impassible Logos, is forsaken in favor of a unified cosmic Christ who is both the Lord of All Creation (παντοκράτωρ),[34] the eternally stable principle of all Being, *and* the active agent of salvation, "constituted from many ideas (*theoremata*), each of which is part of it, and embraces the principles (*logoi*) of the universe."[35] This is a difficult concept to grasp, especially since Origen himself seems to vacillate on the question of the relationship between the Logos and the human soul taken up by Christ for the purpose of Incarnation.[36]

Charles Kannengiesser has offered what, to my mind, is a most articulate explanation of the relationship of the transcendent Logos and the incarnate Jesus Christ. He writes:

> … in Origen's case we are dealing with an incarnation of the divine Logos specifically into the human soul (as such, more technically a 'soul communion' than an 'enfleshment'). Such a miracle was possible only because the soul [of Jesus Christ], though bound to a body, by definition preserves an element of divine transcendence in its inner structure, thereby remaining somehow kindred on earth with the Logos himself.[37]

Neither the human soul-body composite, nor the unadulterated Logos, can be seen as the single 'ruling principle' of the Incarnate Christ. Rather, there is a partnership between the first principle of creation, and the pure mind of the descended savior, who adopted a human psycho-somatic existence, for the purpose of raising all creation back to the intelligible realm of the Father. This notion of a divided, or doubled, second principle of creation, is to be found in Middle Platonists such as Albinus and Numenius. A quote from Numenius (fragment 11.11-15 des Places) will serve to illustrate this:

> The First God, who exists in himself, is simple; for as he absolutely deals with none but himself, he is in no way divisible; however, the Second and Third God are One [ὁ θεὸς

[31] This is a difficult point to grasp. The Logos, for Origen (in *PArch*), is the direct expression of the Father's thoughts, and so must be as impassible as the Father; the *nous* is the subject of the overflowing power of the Logos. I believe that Origen changed his mind about this highly Platonic notion in *ComJn*, but this requires much more exploration than this paper allows.

[32] See, for example, *ComJn* 1.32.235.7, 1.35.253.11, and surrounding text.

[33] Gregory of Nyssa, who was highly influenced by Origenist thought, developed this idea into his complex concept of *epektasis*, or eternal and never-satiated yearning of human souls for the divine essence. See, for a comprehensive study of this, and other Origen-derived ideas in Gregory, Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. M. Sebanc (San Francisco: Ignatius Press 1995).

[34] See, among many examples, Origen, *Contra Celsum* 7.10.3.

[35] O'Leary, *op.cit.*, 143.

[36] This would later be schematized into a rigid system of soteriological intellectualism – not necessarily a bad thing – by Apollinaris of Laodicea.

[37] C. Kannengiesser, "Christology," in McGuckin (ed.) 2004, 77.

> μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστιν εἷς]. When, however, this unity is brought together with Matter [ὕλη] , which is Doubleness [δυάδι οὔσῃ], the (One Divinity) indeed unites it, but is by Matter split … (tr. Guthrie, slightly modified).

As we have seen, in *PArch* Origen tends to shy away from 'doubling' the creative aspect of the godhead, the Logos, and posits instead a pure mind, Jesus Christ, that remains in constant communion with the Logos, descends into material creation for the purpose of effecting salvation, while the Logos Himself remains transcendent. In *ComJn* (1.37.276.2-6), however, Origen comes rather closer to the Numenian position, describing the Incarnation of the Logos as follows:

> When the Logos was made flesh we can say that it was to some extent broken up and thinned out, and we can say that it recovered from that point onward till it became again what it was at first, the Logos of God, the Logos with the Father. (tr. A. Menzies, ANF 10.320, slightly modified)

It is important to point out here that Origen, in *CCels*, carefully qualified this idea of the Logos/Demiurge as a "second god" who is "divided" or "broken up" through His contact with Matter. He writes (*CCels* 5.39):

> … although we may call [the Son of God] a 'second' God we mean nothing else than a virtue capable of including all other virtues, and a reason capable of containing all reason whatsoever which exists in all things, which have arisen naturally, directly, and for the general advantage, and which 'reason,' we say, dwelt in the soul of Jesus, and was united to Him in a degree far above all other souls, seeing He alone was enabled completely to receive the highest share in the absolute reason, and the absolute wisdom, and the absolute righteousness. (tr. F. Crombie, ANF 4.561)

The soul of Jesus, that pure unfallen νοῦς, then, is the immanent aspect or mode of the transcendent and impassible Logos that is the power of expression of the Father's inherent Wisdom. A 'second god' to be sure, but not a *divided* god, for in it the creation finds its home again, through the soteriological activity of the unified Christ, who is both God and man.

When Origen writes, in *ComJn*, that "the demiurge [is] the beginning of the works of the demiurge" [ἀρχὴ δημιουργημάτων ὁ δημιουργὸς],[38] he is reiterating, in a Christological context, a point that he made in a more expansive, cosmological context in his earlier *PArch* – namely, that the beginning and the end are one and the same.[39] Applied to Christ, the eternal craftsman, this leads to a doctrine of a unified Logos, both transcendent and immanent. The departure from the subordinationist – or perhaps even subtly ditheistic – Christology of *PArch* is nearly complete. Origen has found in Platonism a means of uniting the cosmic Christ (the Demiurge) with the second person of the Holy Trinity (the Logos).

A careful distinction, made in one of his greatest works, the *Contra Celsum*, suffices to demonstrate the evolution in Origen's thought regarding the second principle of the Godhead. He writes (*CCels* 6.60.16-19):

> … the immediate Creator [τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν], and, as it were, the very Maker [αὐτουργόν] of the world was the Logos, the Son of God; while the Father of the Logos, by commanding His own Son – the Logos – to create the world, is *primarily* Creator [πρώτως δημιουργόν]. (ANF 4.601)

What we encounter here is Origen's willingness, in one of his final works, to at last recognize the radical nature of the Incarnation. He no longer clings to a partial or quasi-

[38] *ComJn* 1.117.102.2-3 Blanc (ANF 10.306).
[39] *PArch* 1.6.2.

docetic Christology (i.e., a view of the fleshly Christ as a mere appearance reflecting the intelligible reality of the second principle); Origen is now able to tear away the veil separating the highest God from His creation, and thereby elaborate one of the most humanistic Christian theologies in the entire history of the faith.

II. The Salvific Mission of the Cosmic Christ

Plato writes, in the *Laws* (899b.3-9):

> Now consider all the stars and the moon and the years and the months and all the seasons; what can we do except repeat the same story? A soul or souls – and perfectly virtuous souls at that – have been shown to be the cause of all these phenomena, and whether it is by their living presence in matter that they direct all the heavens, or by some other means, we shall insist that *these souls are gods*. Can anybody admit all this and still put up with people who deny that 'everything is full of gods'?[40]

Like Plato, Origen believed that human souls – in their primordial state as *noes* or *logika* ("minds") – were originally intended to serve as the guides and stewards of an *intelligible* creation, though not a material one.[41] In contemporary scholarship, Alan Scott has made much of Origen's supposed attribution of divinity to the stars and planets;[42] but this, I argue, only makes sense when one views the *physical* cosmos, as did Origen, as a fallen creation, requiring restoration to its original, *spiritual* state. The visible stars, like human souls, are but pale reflections of the eternally perfect creation existing within the mind of the Most High God. However, as Origen states, in *PArch* (1.5, and elsewhere), humanity exists half-way between the angels and the demons, and is, for that very reason, uniquely qualified to mediate the passage of fallen creation back to its intended state.

Regarding the fallen, physical cosmos, Origen may have easily amended Thales' famous statement,[43] quoted by Plato, to read: everything is full of *fallen* gods – i.e., human souls. For Origen believed that human souls are all of them partners of the Logos/Demiurge, who initiated the task – to be completed by humans – of re-establishing a divine cosmos, in spiritual and intellectual perfection. Here is Origen (*ComJn* 1.35.257.3-258.5):

> It would surely be absurd to say that [Christ] tasted death for human sins and not for any other being besides man which had fallen into sin, as for example the stars. For not even the stars are clean in the eyes of God, as we read in Job.[44] He [Christ] is a great High-Priest [ἀρχιερεύς], since He restores [ἀποκαθίστησι] all things to His Father's kingdom, and arranges that whatever defect exists in each part of creation shall be filled up so as to be full of the glory of the Father. (ANF 10.319, tr. modified)

As Philo expressed, nearly two centuries before Origen, the original creation of God was intelligible, not physical. Philo's distinction, made in *De opificio mundi* (16.6-7), between the "elder creation" and its "younger likeness" [πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπει-

---

[40] Tr. Trevor J. Saunders, in J. M. Cooper (ed.), *Plato: Complete Works* (Indianapolis: Hackett 1997) 1556 – my emphasis.

[41] Origen, of course, departed significantly from Plato in denying that humanity was created for the cosmos. Origen, like the 'gnostic' theologians with whom he often disputed, believed this cosmos to have been created by God for the benefit of humankind.

[42] Alan Scott, *Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea* (New York: Oxford University Press 1991).

[43] Explicitly attested to by Aristotle, *De Anima* 411a.7-8.

[44] Job 25:5 (LXX).

κόνισμα] – by which Philo means the atemporal model (παράδειγμα) of the temporal creation – is taken up by Origen as a distinction between the eternal and perfect realm of the primordial minds, created directly by God, through the demiurgic power of the Logos, and the fallen, temporal realm of souls immersed in sin.

By placing human minds above the stars and, following Hebrews 2:7-10, above even the angels themselves, Origen articulated a great task for human beings: to ascend to their home on high, and become not simply 'little gods' (or heroes or daimons), but demiurges, co-creators with the Logos – or 'high priests' (Hebrews 7:26) to use Origen's scriptural terminology. Referring back to the first section of this paper, the unity of the cosmic Christ is accomplished not only by an overpowering act of God, but also by the reaction of human souls to demiurgic activity in the created, material realm. And the sole purpose of this material realm – as Origen never tires of reminding us – is to serve as a place of education for fallen souls, in preparation for the ἀποκατάστασις, or "restoration of all things."

Conclusion

Origen's view of Christ, then, is that of a mediator between the human and divine realms, or, to put in another way, between the realm of the God-contemplating Demiurge (Logos, Christ) and the created images of the highest divinity's mind. Every existing thing has fallen short of the glory of God (Romans 3:23). Origen knew this, and recognized it throughout his voluminous writings. But his main point, when all is said and done, is that all creation will be recalled to its original glory. The unconquerable love of God will ensure that no intellect will die amidst the denigration of material existence. Origen's Platonism, which he wore on his sleeve, is glaringly apparent in this beautiful passage from *ComJn*:

> It is when we turn away from the life which is life in appearance only, not in truth, and when we yearn to be filled with the true life, that we are made partakers of it, and when it has arisen in us it becomes the foundation of the light of the higher knowledge. (ANF 10.337)

Our world is but an image of the glory of God's *intellectual* creation, which Christ brought to our stubborn attention. Christ created more than a world; He created an intellectual climate ripe for transcendence. Such is Origen's interpretation of the Christian message, couched in the terminology of a long tradition of Platonic thought.

John D. Findlay concluded his well-known essay "Why Christians Should Be Platonists" with the following statement: "Many of you will not agree with me at all, and you are quite at liberty to hold that Christians should resist the persuasive lures of Platonism."[45] As a Christian, I hold no such view. I believe, as did Origen, that philosophy and Christian faith go hand-in-hand. As a Platonist, I am cautious of ideas smacking of mere persuasion. The remedy for such caution and its attendant doubt, I posit – as did Origen – is an embrace of the intellectual tradition of Platonism.

---

[45] In Dominic J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought* (Albany, NY: International Society for Neoplatonic Studies 1982), 231.

Philotheos **8** (2008) 208-221

Vasilije Vranić
Marquette University, Milwaukee, WI, USA

The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448

Abstract: The mid fifth century was largely marked by a Christological controversy that began with private teachings of the ambassador of the Alexandrian see to Constantinople, the prominent Archimandrite Eutyches. The precise teaching of Eutyches remains somewhat obscure, since no written work by him is extant. Thus, everything that the modern historical scholarship knows about Eutyches' theology comes from secondary sources, such as the writings of his opponents or scontemporary Synodal Acts. Consequently, the fine points of Eutyches' Christological position are subject of scholarly debate. However, on the basis of the unchallenged contemporary historical evidence, as it is found in the original trial of Eutyches for heresy at the Synod of Constantinople in 448 AD, a critical evaluation of Eutyches' Christological position seems possible. In this article it was argued that the Christological teaching of Eutyches was inadequate in terms of the later Christological standard set at Chalcedon (451 AD).

Introduction

The mid fifth century was largely marked by a Christological controversy that began with private teachings of a great proponent of the Alexandrian *Logos-sarx* Christological model, the prominent Archimandrite Eutyches.[1] The precise teaching of Eutyches remains somewhat obscure, since no written work by him is extant. Thus, everything that modern historical scholarship knows about Eutyches' theology comes from secondary sources, such as the writings of his opponents or several Synodal Acts (e. g. Constantinople 448, Ephesus 449 and Chalcedon 451). Consequently, the finer points of Eutyches' Christological position are still subject to scholarly debate. However, on the basis of the unchallenged contemporary historical evidence a critical evaluation of Eutyches' Christological position now seems possible.

According to the records of the Christological teaching of Eutyches, he taught that in Christ after the incarnation there was only one divine nature. Certain finer Christological points, such as: whether Christ was consubstantial with humans according to His flesh, whether the Blessed Virgin played an active role in the process of Incarnation or was a simple conduit for the Logos united with the 'heavenly flesh' of Christ, whether

[1] The *Logos-sarx* model insisted on the divinity of the *Logos* in the 'becoming' of the Incarnation, which was understood as 'taking on of flesh' by the *Logos*, rather then that the *Logos* being united to man (or even 'a man'), as held by the supporters of the *Logos-anthropos* model. The *Logos-sarx* model is often refered to as the '*Alexandrian' Christologial Tradition* or *School*, because its supporters were generally centred around that city, while the supporters of the *Logos-anthropos Christological Tradition* were centred broadly around Antioch, after which that Tradition was named. Although this old distinction between the two Christological traditions has proved too simplistic (e. g. Eustathius of Antioch's Christology could not be characterized as *Logos-anthropos*), it is necessary to employ it here for purposes of clarity.

Christ's human nature was pre-existent and other similar points, are not clear from the extant conciliar doctrinal declarations against Eutyches' teaching.

However, the Christological position of Eutyches can be reconstructed from the records of the first extensive examinations of his Christology that took part at a local council in Constantinople in 448. At that Council Eutyches was prosecuted for heresy by Eusebius of Dorylaeum, an erudite rhetorician/lawyer and bishop of fiery character and condemned despite the hesitation of the Constantinopolitan Archbishop Flavian. It was the able questioning of Eutyches by Eusebius, an outstanding theologian whose orthodoxy has been previously attested to in the 'Nestorian' controversy, that yields the crucial information for the reconstruction of Eutyches' Christological teaching.

The purpose of this paper will be to critically analyze the Christological material that can be derived from the acts of the Council of Constantinople 448. On the basis of this analysis the paper will further attempt to reconstruct the Christological position of Eutyches and test it against the relevant contemporary sources: the *Libellus* of Eusebius of Dorylaeum, and the records of the private theological disputes between Eutyches and Eusebius in the *Bazaar of Heraclides*.

It shall be argued here that the controversy surrounding Eutyches' Christological position was primarily the result of a set of unfortunate events. It commenced as a personal strife between two people, and subsequently evolved into a major doctrinal controversy whose consequences have not been repaired to this day. Although Eutyches in the proceedings against him at Constantinople 448 uttered inconsistent doctrinal statements and appeared greatly confused and incompetent in matters of doctrine, it shall be argued here that his condemnation was largely justified (at least in relation to the later Christological standard set at Chalcedon 451). Indeed, Eutyches in his last doctrinal statement before the condemnation at Constantinople proposed that Christ was 'not consubstantial with us' [humans] (ὁμοούσιος ἡμῖν) in that Christ had *only one, divine nature after incarnation*.

In order to reconstruct Eutyches' Christological teaching, this article will commence by analyzing the initial charges brought against him at Constantinople 448 by Eusebius of Dorylaeum in the written form of *Libellus*.[2] Later, Eutyches' position will be put into the historical context of the Council's proceedings in order to obtain a fuller view of his position and abilities for theological reflection. Due to the obscurity of historical data on Eutyches' teachings, a witness of the *Bazaar of Heracleides* will be ana-

[2] As far as the authenticity of the *Libellus* is concerned, it seems that there are sufficient reasons to accept it as genuine. It has been numbered among the acts of the first session of the Council of Constantinople 448 [see ACO II. I. 1, p. 100-101]. Although the authenticity of the acts of this Council were challenged by Eutyches in the early 449 on the account of alleged tampering with the proceedings, it is safe to accept the acts of the first session. This is supported by the fact that Eutyches challenged only the minutes of the last, seventh session of 22nd November 448 [see Mansi VI, p. 764; also C. J. Hefele, *History of the Councils of the Church.* (Vol. 3; Edinburgh: 1883), p. 213]. Moreover, the acts of this session also passed unchallenged the scrutiny of the hostile Latrocinium (second Council of Ephesus) in 449, at which the opposing parties (Flavian and Eutyches) from Constantinople 448 were present [see *Appellatio Flaviani: The Letters of Appeal from the Council of Ephesus, A. D. 449, Addressed by Flavian and Eusebius to St. Leo of Rome* (Church Historical Society; Vol. 70; ed. T. A. Lacey; London: SPCK, 1903), p. 100 and Hefele, *History of the Councils*, pp. 242 and 244f. ; cf. ACO II. I. 1, pp. 77, 89-90f.]. Eusebius of Dorylaeum was banned from this council and his acknowledgement of the accusations could not have been recorded [see ACO II. I. 1, pp. 96-97; cf. Hefele, *History of the Councils*, p. 246]. Nevertheless, the Libellus was numbered among the acts of Chalcedon, and was officially mentioned as the authentic document of the Council of Constantinople 448 [ACO II. 1. 1, pp. 100-145]. Eusebius was present at Chalcedon and also acknowledged the authenticity of the Libellus.

lyzed with the purpose of acquiring a general direction for further inquiry in this article. And finally, the important points of Eutyches' defective Christology that can be reconstructed from the available data will be discussed, such as his understanding of the terms πρόσωπον and ὑπόστασις, his wavering in the recognition of Christ's double consubstantiality (divine and human), and his understanding of the unity of natures in Christ after the Incarnation.

Libellus Eusebii

Towards the end of 448 AD a Resident Synod of bishops assembled in Constantinople for their regular meetings to discuss the standard diocesan affairs.[3] On November 8, at the first session of the Council, that Eusebius bishop of Dorylaeum unpleasantly surprised the assembled bishops by producing a *Libellus*[4] against the renowned Constantinopolitan Archimandrite Eutyches accusing him now of 'Monophysite' heresy.[5] The accusation gained importance since Eusebius was now a well respected bishop renowned for his zeal for the purity of faith and still vividly remembered for his services to orthodoxy in the 'Nestorian' controversy. Moreover, Eutyches was known as Eusebius' friend and ally from the 'Nestorian' controversy, and the fact that Eusebius, a bishop and a friend, accused Eutyches of heresy required serious consideration.

The content of the *Libellus* presented a serious accusation of nothing less than heresy against Eutyches. Allegedly, its purpose was to introduce detection of Eutyches' false teaching and to draw the Council's attention to the issue at hand. It is rather curious to note though that Eusebius of Dorylaeum had not specified Eutyches' error. The accusations in the *Libellus* are surprisingly vague and very general. Eutyches was accused of having uttered blasphemies against Christ himself, of having called orthodox Fathers heretics, and finally for having renounced the orthodoxy of Eusebius himself.[6] One is undoubtedly perplexed about the reason for such vagueness of the original complaint.

A possible explanation for this imprecision is that Eusebius, being an able lawyer, delayed the full vigour of his case until the defendant was present and in position to respond. Yet the absence of a clear demonstration of Eutyches' error from the *Libellus*, in addition to the fact that Eusebius devoted almost half of the document to reminding his fellow bishops of his zeal for orthodoxy attested in the 'Nestorian' controversy, gives to the *Libellus* the character of a complaint of personal nature.

Evidently, there is no clearly defined doctrinal issue mentioned in the *Libellus* and Eusebius seems to have been more interested in obtaining an apology from Eutyches for publicly insulting his orthodoxy after some of their disputes, which, according to Euse-

[3] Some thirty bishops have assembled to Constantinople to discuss the problems reported in the Lydia province. While attempts have been made to demonstrate that the arbitration of the Constantinopolitan bishop was in accordance with the 3rd Canon of Constantinople AD 381, which gave special rights to the bishops of Constantinople over this diocese, it seems that Lacey is right in claiming that the Canon did not give the special rights to Constantinople. As Sozomen testified the Canon rather signified with whom the catholics must hold communion, and the bishop of Constantinople was indicated; see Socrates HE 5. 8 and Sozomen HE 7. 9; also Lacey, *Appellatio Flaviani*, p. 8.

[4] The extant text in ACO II. I. 1, pp. 100-101.

[5] See *Der Prozess des Eutyches* (ed. Eduard Schwartz; Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung, Sitzungsberichte; Heft 5; München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, In Kommission des Verlags Oldenbourg, 1929), p. 11.

[6] ACO II. 1. 1, pp. 100-101; cf. R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: SPCK, 1953), p. 58, note 4.

bius, they had on several occasions.[7] As the *Libellus* suggests, Eutyches apparently challenged Eusebius' integrity as a bishop and his reputation as defender of orthodoxy. On the other hand Eutyches' behaviour also had pastoral consequences, since he publicly renounced the teaching of the ecclesiastical officials and the official *kerygma* of the Church.[8] As the prominent 19th century historian C. J. Hefele observed, in all likelihood Eutyches was an opponent of the *Tomos of Reunion* 433 and its acknowledgment of two natures in Christ.[9] Through time this hard Christological position led Eutyches to the extreme renounciation of this position. In the beginning of 448 Eutyches wrote to Pope Leo I complaining that there were still Nestorians present in the Capital, referring probably to the orthodox *dyophysites*. Eutyches' actions became especially grave, since they threatened the painfully achieved and still fragile union between the Alexandrians and the Easterners.[10] However, Eusebius in the *Libellus* was more offended by Eutyches' personal insults than his doctrinal position or threatening actions.

A closer analysis of the argument of the *Libellus* reveals its nature and purpose. To begin, is interesting to note that a similar type of accusation as that of Eutyches, is also found in the previous Christological controversy, which may suggest a certain pattern in denunciation of theological opponents. Namely, following the endorsement of the *Formulary of Reunion* in 433, John of Antioch sent friendly letters to Pope Sixtus, Cyril of Alexandria and Maximian of Constantinople, which confirmed the condemnation and deposition of Nestorius. As the reasons for this condemnation he mentioned Nestorius' unholy doctrine (βεβήλῳ διδασκαλία χρώμενον), the fact that he 'scandalized many' (σκανδαλίσαντα πολλούς), and that he 'did not walk in the right direction' (οὐκ ὀρθοποδήσαντα).[11]

In a similar way, in order to capture the attention of the present bishops and instigate the strongest possible feelings reminiscent of the notorious 'Nestorian' controversy, which was undoubtedly still fresh in his colleagues' minds, Eusebius skilfully introduced his case in the *Libellus* by beginning with the accusations against Eutyches' blasphemies against Christ (ὥστε τολμῆσαι κατ' αὐτοῦ τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ βλάσφημον κινῆσαι γλῶτταν).[12] Having delivered the hardest blow, he further proceeded to build up his case by establishing his own authority. This he did by accusing Eutyches of naming even the Holy Fathers heretics (τοὺς πατέρας τοὺς ἐν ἁγίοις ἀριθμουμένους αἱρετικοὺς ἀποκαλεῖν).[13] The final accusation was designed to appeal to the logic of the assembled bishops. Since everyone remembered his devoted battle for the orthodoxy during the 'Nestorian' controversy, Eusebius declared with a tone of disbelief that Eutyches even called him a heretic.[14] Moreover, Eutyches was accused of repeating

[7] ACO II. 1. 1, p. 102; cf. Ibid., p. 58, note 3.

[8] Cf. ACO II. 1. 1, p. 101.

[9] See Hefele, *History of the Councils*, p. 186.

[10] We have already mentioned the opposition that Cyril faced from both his allies and at home. One has to bear in mind, however, that at that time Nestorius was still alive and his numerous friends still maintained that he had been wronged. Although, pressure eased after Cyril's recognition of the Formulary of Reunion, many Easterners would have liked to see his 'anathemas' renounced. Thus, several important aspects of the problem remained unresolved and a bitter taste of mutual suspicion was still lingering over the two parties.

[11] PG 77 163C; cf. Hefele, *History of the Councils*, p. 135.

[12] ACO II. 1. 1, p. 100.

[13] Ibid.

[14] ACO II. 1. 1, pp. 100-101.

unceasingly the notorious deed of denying the orthodox doctrines. Finally, Eusebius declared that he was ready to prove that Eutyches bore the Christian name falsely, since he was a stranger to the true faith.[15] However, no specific explanation of this allegation was provided. It was only later that the true nature of these serious charges would gradually become clear, after long and excruciating theological disputes between the bishops of the Council of Constantinople (448) and Eutyches, whose theology, as it shall be later demonstrated, was more of devotional, than intellectual-contemplative nature. He often even appeared confused when answering the questions posed by the inquisitors at the Council. Since Eusebius, as he himself testified, was Eutyches' friend and had also previously debated him on several occasions,[16] he must have been aware of his inferiority in theological reflection.[17] Taking also into account the lack of an elaborate accusation against the heresy at the Council of Constantinople (448) and his insistence on the apology from Eutyches in the *Libellus*,[18] one is drawn to the conclusion that, paradoxically, the true concern of the *Libellus* was the implication (either pastoral or personal) of Eutyches' conduct, rather than his doctrinal teaching. It must be noted, however, that in regard to Chalcedonian Christology, Eutyches' doctrine was indeed wanting and Eusebius undeniably had a case against it, as it shall be demonstrated below.

The Christology of the Libellus

It has been demonstrated that the *Libellus*, while bearing charges of heresy, does not specify the error. However, the events following its publication, as recorded in the proceedings of the Council of Constantinople (448), cast more light upon the issue and largely define Eutyches' teaching. Thus, Eusebius' own Christological position, which was the starting point of the charges, becomes clearer.

On November 12, 448,[19] after his charges against Eutyches had been brought, Eusebius insisted that the *Second Letter of Cyril to Nestorius* of 430 AD (Καταφλυαροῦσι μέν), as well as the *Formulary of Reunion* of 433 AD (Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοὶ), which marked the end of the schism between Alexandria and the Eastern bishops in 433, should be read to the Council.[20] At the end of the reading the Council proclaimed its approval of the theological content and accepted it as its own standard of faith.[21] Apparently, Eusebius' purpose for the reading was threefold: (1) achieving his main goal, the establishment of the main parameters of his motion against Eutyches, setting the Christological standard. This would prove an indispensable aid against the possible shift of the bishops' opinion, who in the course of the trial could have easily changed their opinions under some kind of pressure from the mighty party of Eutyches' followers or the

[15] The oral introduction of the *Libellus* carried also very serious charges. Eusebius accused Eutyches openly as τὰ ὀρθόδοξα δόγματα τῆς ἐκκλησίας διαφθείροντα; see ACO II. I. 1, p. 103.

[16] ACO II. I. 1, p. 102.

[17] Pope Leo the Great shares this opinion when speaking of Eutyches as *multum imprudens et nimis inperitus* (*Epistula* 28:1 PL 54 755A- 757A; also in ACO II. II. 1, p. 24), and his error was *de imperitia magis quam de versutia natus* (*Epistula* 30:1 PL 54:787A). Also another contemporary Alcimus, bishop of Vienne, said about Eutyches, that *nihil existit clarae eruditionis in viro* (*Epistula* 2); cf. Hefele, *History of the Councils*, p. 188 and Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils* (Crestwood, N. Y. : St. Vladimir's Seminary Press, 1995), p. 181.

[18] ACO II. I. 1, p. 101.

[19] Here I am following the dating of Sellers, *The Council of Chalcedon*, p. 58.

[20] ACO II. I. 1, pp. 104-111.

[21] ACO II. I. 1, p. 111.

Court where he enjoyed great respect; (2) Eusebius argued for the continuity of his own position with the previous Councils and thus he established his own authority; and (3) he demonstrated that the agreed upon Christological *kerygma* recognised a union of two natures in Christ, in which the natures remained unconfused, and both the humanity and divinity in Christ were preserved.[22] Therefore, even this reading hinted at the direction of Eusebius' charge, striking Eutyches at his weakest point: the *Formulary of Reunion*, a document which he abhorred.

In the session of the November 17, 448, Eutyches, through the presbyter and *skeuophilax* Memnon, affirmed that in his Christological position he was simply faithfully following the Nicene and Ephesine Fathers, and especially the blessed Cyril of Alexandria.[23] This was a clever manoeuvre, since now Eusebius was put under suspicion of false accusation under oath, the consequences of which were dire; quite often it would result in exile into a remote place.[24] Since Eutyches enjoyed wide admiration for his renowned ascetic holiness, Eusebius' position became delicate. As a consequence of Eutyches' manoeuvre Eusebius now needed an express condemnation of Eutyches on account of his doctrinal errors, in order to justify his dangerously suspicious accusations. Thus from that moment on, he concentrated solely on the doctrinal aspect of the issue, while the personal tone so prominent in the original complaint of the *Libellus* was almost entirely abandoned.

Since, both Eusebius and Eutyches claimed to be followers of the orthodox Fathers before them, and at the same time held differed positions regarding the Christological teaching, it was deemed necessary that the acts of the first session should be re-read in order to make Eutyches' ambassador Memnon acquainted with the motion. Thus, the reading of the *Formulary of Reunion* was also repeated, in which Cyril confessed Christ as perfect God and perfect Man, of intelligent human soul and human body, who is consubstantial with the Father according to divinity and with us according to humanity.[25] Further, he confessed that in Christ a union of two natures took place, in such a manner that we confess one Christ and one Lord. Yet these two natures, even after the union, were not confounded.[26] When the reader reached this point, Eusebius, being already anxious for the success of his cause, exclaimed that it was precisely this teaching that Eutyches never believed in, and he even 'scandalized' anyone with whom he happened to discuss his false teachings.[27] Eusebius at this point finally clarified the complaint of the *Libellus*. This clarification is very important since it marks the general notion that Eutyches' contemporaries had about his Christology, which has been conventionally retained in subsequent accounts throughout history.

---

[22] The *Formulary of Reunion* clearly affirmed the existence of both natures after the Incarnation: ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν... θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος... ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν, δι' ὅ ἕνα Χριστόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν, also, δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν: δι' ὅ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν...; see ACO II. I. 1, pp. 108-109, 139.

[23] ACO II. I. 1, p. 131.

[24] Eusebius himself testified to this by saying that Eutyches was rich (and thus influential) and planned an oasis for him; see ACO II. I. 1, p. 140.

[25] ACO II. I. 1, pp. 107-111.

[26] ACO II. I. 1, pp. 108-109, 139.

[27] see ACO II. I. 1, p. 139.

The Witness of the Bazaar of Heracleides

It is apparent that even Eusebius' exclamation, although pointing to a general direction of inquiry, left much to be desired regarding the details of Eutyches' teaching. Peculiarly enough, some of the details of an early version of Eutyches' teaching can be found in the *Bazaar of Heracleides*.[28] Nestorius, who at the time was exiled to an oasis in Egypt, gives account of a private conversation between Eutyches and Eusebius in which the former provides more information regarding his Christological position. Naturally, the authenticity of the form of dialogue is questionable, since it seems unthinkable that Nestorius, exiled in Egypt, could have possibly obtained a verbatim transcript of a private conversation between Eusebius and Eutyches. However, the general content of the dialogue, as presented by Nestorius, seems to faithfully depict the main points in Eutyches' position, as shall become evident in the subsequent analysis of his Christology. Thus, this dialogue will not be used here for its historical value (which is highly disputable), but purely for the purpose of providing a general direction of inquiry into Eutyches' teaching.

According to Nestorius' account, Eutyches accused Eusebius of 'Nestorianism' on the account of speaking about two natures united without confusion after the Incarnation, and Christ's being consubstantial with the Father according to divinity and with us according to humanity.[29] According to Nestorius' version, Eusebius was simply regurgitating the established formulas from the *Formulary of Reunion*, to which Cyril consented in 433. Yet Eutyches was presented as holding that the mere existence of two natures in Christ implies their complete separation, a point Eusebius explicitly denied.[30] After a brief discourse on Eusebius' Christology and its similarity with Nestorius' teaching, Eutyches gave a brief summary of his position:

I acknowledge after the union not another οὐσία[31] in our Lord nor even do I surely conceive that our Lord, who is our Lord and God, is consubstantial with us; but he is consubstantial with the Father in the divinity.[32]

Apparently Eutyches' teaching, as presented by Nestorius, was incongruent with Cyril's recognition of the existence of the full humanity in Christ, as expressed in the *Formulary of Reunion*, which was the contemporary standard of orthodoxy (although

---

[28] Nestorius, *The Bazaar of Heracleides* (ed. Godfrey Rolles Driver and Leonard Hodgson; Oxford: Clarendon Press, 1925), pp. 337-340.

[29] Ibid., p. 339. Eutyches repeated the general idea of this paragraph at Costantinople 448 (ACO II. I. 1, p. 142; cf. Evagrius HE 1. 9), which contributes to authority of Nestorius's account.

[30] Nestorius, *The Bazaar* II. ii, p. 339.

[31] The word οὐσία was used here probably as synonym to φύσις, which, as Romanides rightly observed, is a feature of the later Chalcedonian terminology; see John Romanides, 'St. Cyril's "One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate" and Chalcedon,' in *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 10, No. 2 (1964), pp. 86 and 96. Yet to suspect anachronism here would be erroneous, since οὐσία in this sense appears also in the Trinitarian terminology of the Cappadocians, who often used it interchangeably with φύσις (see Basil (Gregory of Nyssa) *Epistle* 38 (PG 32 328ABC); also Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* (Vol. 1; trans. John Bowden; New York: Sheed and Ward, 1965), pp. 284-286); Matthew C. Steenberg, *Modelling the Trinity after the Man: Human Nature and the Trinity in the Cappadocian Epistle 38* (Internet Article; cited 19/05/2005; available from www. monachos. net/patristics/capp_human_nature. shtml), and as Utheman rightly observed, it could have been easily transferred into the Christological rhetoric; see Karl-Heinz Uthemann, 'Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians,' in *Chalkedon: Geschichte und Aktualität* (eds. J. van Oort and J. Roldanus; Leuven: Peeters, 1997), p. 63.

[32] Nestorius, *The Bazaar* II. ii, p. 339.

not universally recognized). This dissimilarity was also proved in the course of the trial at the Council. Thus, the importance of this testimony lies in the fact that it sheds some light on Eutyches' teachings and substantiates the scant accounts concerning the real nature of the teachings. It should be noted that Nestorius' account, at least, reflects the general view of Eutyches' teaching as perceived by his contemporaries. It thus contributes, as an independent source, to the determination of the direction for the reconstruction of Eutyches' teaching.

Prosopon and Hypostasis at Constantinople (448)

Eutyches finally appeared before the Council to answer the accusations during the closing (seventh) session of the Council on November 22, 448. Eusebius then asked him directly whether he believed in the union of two natures, which took place in one πρόσωπον and one ὑπόστασις. To this Eutyches replied affirmatively.[33]

It is striking to note here that this statement is entirely incongruent with the account found in the *Libellus* or in Nestorius. Eutyches acknowledged two natures in Christ being united. However, it is the second part of the question, defining the mode of union that might be uncertain. One must question whether Eutyches shared with Eusebius the definitions of the two terms (πρόσωπον and ὑπόστασις), since he accepted the union of Christ's natures in them.

Some theologians hold that at Chalcedon (451) these two terms employed by Eusebius were equivalent.[34] Since the decisions of Constantinople (448) were endorsed at Chalcedon, it is easy to presume that the terms had identical meaning at both Councils. For example, A. De Halleux's understanding was that the term πρόσωπον is equivalent to ὑπόστασις, but the Council's Committee for the definition of faith introduced it anyway in order to settle the suspicions of the Palestinian and Illyrian bishops about the orthodoxy of Leo's Tome.[35]

Nonetheless, certain other modern theologians would argue that since the Chalcedonian *Definition of Faith* contains both terms alongside each other, it suggests that they might not be completely synonymous.[36] A. R. Vine convincingly argues that there is a difference of nuance between the two terms, although they are closely united by interdependence (the ὑπόστασις gives content to πρόσωπον) and both refer to the same reality (in this case Christ).[37] According to him, the term πρόσωπον denotes one presence, one appearance, one object. The term ὑπόστασις, however, denotes a sense of discrete individuality (i. e., realised existence). Therefore, the two terms actually denote two different aspects of the same *reality*, and thus they differ in meaning (albeit slightly). Taking into consideration Eusebius' erudition, which became manifest in the 'Nestorian' con-

[33] ACO II. I. 1, p. 140.

[34] see Pope of Rome Pius XII, *Semperinternus Rex Christus* (Internet Article; cited 21/03/2005; available from http://www. vatican. va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091951_sempiternus-rex-christus_en. html) §25 and Henry Chadwick, 'The Chalcedonian Definition,' in *Actes Du Concile De Chalcedoine: Sessions Iii-Vi* (ed. Andre-Jean Festugiere; Geneve: Patrick Cramer, 1983), 7; cf. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (5th Revised Edition; London: Adam & Charles Black, 1977), p. 331.

[35] Andre De Halleux, 'La Definition Christologique a Chalcedoine,' in *Revue theologique de Louvain* (Vol. 7 (1976), pp. 165-166; also Michael Slusser, 'The Issues in the Definition of the Council of Chalcedon,' *Toronto Journal of Theology* Vol. 6, Pt. 1 (1990), p. 67; cf. ACO II. I. 2, p. 82.

[36] ACO II. I. 2, p. 129 [325].

[37] see Aubrey R. Vine, *An Approach to Christology* (London: Independent Press Ltd., 1948), p. 410.

troversy,[38] and the fact that he formulated his question using both terms, one could safely assume that he made this subtle differentiation. This early evidence for the distinction of the terms in Eusebius,[39] in addition to the fact that Eusebius was a member of the Synodal commission for definition of faith at Chalcedon (451), is also an immediate explanation for the inclusion of the two terms in the Chalcedonian Definition of Faith.[40]

On the other hand, Eutyches' understanding of the two terms cannot be precisely defined. Even if Eutyches shared Eusebius' definition of the terms, he would not have found it incongruent with his teaching about the 'one divine nature' in Christ. He might have followed Cyril's terminology and made ὑπόστασις and πρόσωπον synonymous with Cyril's φύσις, a possibility that must not be ruled out given his affirmation of only one, divine, nature in Christ. Yet there is no clear evidence as to his understanding of the two terms, and Eutyches' understanding of the manner of union of the two natures cannot be precisely reconstructed. One must make the observation that Eutyches had objected to the union of *two natures*, although his idea of the nature of the union cannot be precisely defined. Namely, it is quite possible that Eutyches could have replied affirmatively to Eusebius' question, but if he confused the two terms with Cyril's φύσις, then his statement would acquire an entirely different meaning. In this case Eutyches would have affirmed the teaching that was later conventionally described as *Monophysite*, i. e. that Christ was *from* two natures, but after the incarnation these were confounded into one.

Christ's double consubstantiality at Constatinople (448)

In the same session, Eutyches was asked whether he confessed that Christ was consubstantial with us (humans) according to the flesh (ὁμοούσιος ἡμῖν). To this Eutyches tried to avoid a straightforward answer, but after Flavian pressed him, he responded with a brief exposition of his Trinitarian theology, to which he added his understanding of the Incarnation. There Eutyches stated that he believed that Christ received his flesh from the Blessed Virgin and became fully man.[41] However, a satisfactory answer to the question was still lacking. Finally, when Flavian asked him directly whether he believed that Christ was consubstantial with us, Eutyches admitted that thus far he had not professed (said) that Christ was consubstantial with us, not even according to the *flesh* (i. e. physical existence).[42]

---

[38] Eusebius was among first to detect defectiveness in the Christology of Nestorius. He ably challenged him by composing a subtle theological treatise in the form of a pamphlet known to history under the name *Contestatio Eusebii* (cf. Leontius Byzantinus *Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos* III, 43 (PG 86 1389B) and ACO I. I. 1, pp. 101-102; in Lat. ACO I. 3, pp. 18-19.

[39] cf. ACO II. I. 1, p. 140.

[40] De Halleux's position is that the distinction of the terms in the Chalcedonian formula originated in the theology of Basil of Seleucia, who indeed professed his distinction of the terms at the Council of Constantinople 448, and repeated it at Chalcedon; see De Halleux, 'La Definition Christologique a Chalcedoine,' in *Revue theologique de Louvain*, Vol. 7, pp. 165-166; cf. ACO II. I. 1, pp. 93, 144. However, as Slusser rightly observed, the historical facts do not support this theory, viz. Basil was not a member of the Committee for the definition of faith at Chalcedon. He, however, does not offer a solution regarding the origin; see M. Slusser, 'The Issues in the Definition of the Council of Chalcedon,' in *Toronto Journal of Theology*, Vol. 6:1, p. 67. Eusebius of Dorylaeum was, on the other hand, in the Committee, and, as we have seen, he demonstrated at Constantinople 448, even earlier than Basil of Seleucia, his awareness of the distinction between the two terms. Whether it was Eusebius's statement that influenced Basil is another question that requires a further extensive theological and historical deliberation, which is beyond the scope of this work.

[41] ACO II. I. 1, p. 141

[42] ACO II. I. 1, p. 142; cf. Evagrius HE 1. 9

This last statement put Eutyches under suspicion of not accepting that Christ assumed a real human body. No wonder then that he was accused of Apolinarianism at Chalcedon, for the statement that Christ was not consubstantial with humans according to flesh, in addition to the previous statement that Christ received his flesh from the Blessed Virgin, would present the perfect grounds for this accusation. Namely, Apollinarius held that Christ was a *heavenly man*, but only in as much as his *assumed flesh*, which was derived from the Blessed Virgin and thus consubstantial with us, but it was glorified by virtue of being united to the heavenly spirit, the *Logos*.[43]

However, to accuse Eutyches of this would be an exaggeration of his Christological position. It has to be noted that Eutyches did not explicitly state that Christ's body was not consubstantial with our human body, but he simply affirmed that 'thus far he had never *said* anything similar.' What this means becomes clearer in the next statement, where he claims that he never allowed himself to speak (i. e., think) about the φύσεις of Christ.

Therefore, on the basis of obvious inconsistencies in Eutyches' Christological teachings one is prone to conclude that he did not hold a unified and unswerving theological opinion. Rather in the ascetic simplicity of his devotional life, Eutyches was merely unskilled in theological contemplative thinking. This becomes evident in his last statement where he reveals that, not being able to understand the theological disputes, he plainly refused to speak, or even think about them. However, Eutyches, recognizing his theological inadequacy, was ready to comply with the teaching imposed by the Council, as is evident from his humble, although nominal, acceptance of the Council's formulations.[44]

Nonetheless, when requested to anathematise the opposite teaching, he refused. Taking into consideration the situation Eutyches found himself in one cannot but sympathise with his position. He was forcefully dragged from the quiet of his monastery to a trial at a small, local Synod of bishops who challenged his faith and, on top of everything, requested from him to anathematize those who disagreed with them. This article made it evident that Eutyuches was content with everything described above thus far, but the requirement of anathema was a different issue. He held that by succumbing to this request he would be in danger of anathematizing his great orthodox predecessors (e. g. Athanasius and Cyril), since the proposal of the Council could be decidedly found neither in the Scriptures, nor in the writings of the earlier Fathers.[45] There was no established universal teaching regarding the issue at hand, and he had grown old opposing 'Nestorianism' that allegedly denied divinity to 'his Lord and God'. In combination with the monastic zeal for the purity of life and faith, it was almost too easy for Eutyches to stray into the opposite extreme from 'Nestorianism.' Still this local Council requested from him to accept a teaching that to him resembled 'Nestorianism' and moreover to anathematise the tradition in which he was brought up, lest he be anathematised himself.[46] For him to acknowledge the teaching imposed by the local Council was acceptable, but the anathematising was out of question since it could bear serious consequences if the teaching was proven wrong. In this case he would be labelled an apostate. One gets the impression that his flat refusal of anathematizing those who do not think as the Council, was not out of obstinacy, but out of simple religious fear caused by a combina-

[43] Lietzmann, pp. 263, 210, 243; cf. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 294 and G. L. Prestige and Henry Chadwick, *St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea* (London: SPCK, 1956), pp. 62-65.

[44] ACO II. I. 1, pp. 143-144.

[45] ACO II. I. 1, pp. 143-144.

[46] ACO II. I. 1, pp. 143-144.

tion of ignorance, piety and loyalty to Cyril of Alexandria.[47] Unfortunately for him, the Council's teaching finally prevailed at the general Council of Chalcedon 451, becoming thus standard of orthodoxy, making his position heretical.

No certain testimony survives regarding Eutyches' position on Christ being ὁμοούσιος ἡμῖν. Although the statement about *one nature after the Incarnation* provides a great temptation to conclude that he held that Christ was not consubstantial with us, it would do Eutyches injustice to accuse him of actually saying this. Not long ago, J. Romanides ably observed that, according to the testimonies brought up at the Imperial revision of the Acts of Constantinople (448), Eutyches first confessed, in a private conversation with the ambassadors of the Council of Constantinople (448) prior to the official hearing, that Christ was consubstantial with his mother, and she was further consubstantial with us (humans).[48] It thus follows that Christ was also consubstantial with us. Romanides rightly argues that Eutyches was accepted at Ephesus (449) into communion on the basis that he accepted Christ's double consubstantiality.[49] However, later at the further hearing at Constantinople 448 he explicitly denied this. Thus, taking into consideration Eutyches' obvious theological inadequacy and incompetence in contemplative theology, one concludes that he simply did not hold a specified, or maybe consistent, opinion on the issue, and that Eusebius somewhat unjustly prosecuted him with such vigour.[50]

One Nature Christological Model at Constantinople (448)

When asked at the same session (November 22, 448) by the commissioner Florentius, about the union of the natures, Eutyches replied that he believed in two natures of Christ before, and only one after the Incarnation (ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ).[51] The first difficulty with this statement lies in the ambiguity about whether Eutyches held that Christ's human nature existed before the Incarnation as a separate entity, or whether it was simply consumed by the divinity after the union, which would have made Christ a 'heavenly man,' as some followers of Apollinarius held.[52]

Already Pope Leo the Great, upon reading the proceedings of the Council of Constantinople (448), was surprised that Eutyches was not anathematised immediately after his confession of Christ as being *of* (ἐκ) two natures before the Incarnation and *in* (ἐν) only one nature after.[53] Commenting on this formula of Eutyches, the Pope undoubtedly understood that in both parts of the formula the term *nature* was taken in its concrete sense, and not in Cyril's sense denoting ὑπόστασις.[54] Accordingly, the first part of the

[47] see note 16 above.

[48] J. Romanides, 'St. Cyril's "One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate" and Chalcedon' in *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 10:2, pp. 96-97.

[49] Ibid.

[50] A close examination of the dialogue between the Council and Eutyches on November 22nd 448, leaves a strong impression that Eutyches was indeed confused by the theological implications of his simple theological position, which was grounded in the popular devotion; see ACO II. I. 1, pp. 139-145

[51] ACO II. I. 1, p. 143; cf. Evagrius HE 1. 9

[52] Timotheus Apollinarista, *Epistula ad Homonium episcopum*, p. 278.

[53] cf. Leo the Great, *Epistula* 28:6 (PL 54 777B) in ACO II. II. 1, p. 32.

[54] It is to be differentiated from Cyril of Alexandria's use of the term, as he was using the term *nature* as synonym to ὑπόστασις; cf. Johannes N. Karmiris, 'The Problem of the Unification of the Non-Chalcedonian Churches of the East with the Orthodox on the Basis of Cyril's Formula: "Mia Physis Tou Theou Logou Sesarkomene",' *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 10, No. 2 (1964), pp. 65-66; J. Romanides, 'St. Cyril's "One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate" and Chalcedon,' p. 86.

formula suggests that Christ's humanity existed independently of the *Logos* for a period of time (however brief it might be). This pre-existence of Christ's humanity sounded dangerously Platonist and was certainly incongruent with the apostolic *kerygma*.[55] Yet the same expression ἐκ δύο φύσεων was used in an orthodox sense both at Constantinople (448) and in the Chalcedonian confession. In both cases it simply emphasised the reality of the union of two natures.[56] Nonetheless, there is no written record that either Eusebius, or any of the bishops assembled at Constantinople (448) detected such an error in Eutyches. One has to give credit to Eusebius' terminological precision at the interrogation of Eutyches. Eusebius, unlike Flavian,[57] never used any prepositions in relation to Christ's two natures that could raise suspicion about the temporal connotation of the union of natures.[58]

Regarding the objectionable statement in the second part of the formula (μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ), it had already been detected and attacked by Eusebius as it was precisely this assertion of Eutyches that moved Eusebius to accuse him of heresy. In his Letter, the Pope simply shared Eusebius' position and rightly felt that the humanity of Christ was exceedingly neglected. The Pope must have felt, as H. Chadwick summarizes, that Eutyches' assertion suggested 'vital obliteration and absorption of Christ's humanity and its enjoyment of a total, immediate, and unqualified deification.'[59]

However, in his essay on the Christology of Syrian 'Monophysitism' J. Lebon argues, against the conventional view, for the possibility that Eutyches never taught two natures before the Incarnation. According to him 'Monophysites' in general, always maintained that there is only one, divine, nature in Christ even before the Incarnation.[60] This view presupposes that the 'Monophysite' view regarding the act of Incarnation would have to be close to the position for which Apollinarians had been previously falsely accused. That is the teaching about the passive role of Christ's human Mother, who was allegedly just a vehicle for *Logos*'s coming to Earth.[61] According to this model, the *Logos* did not receive human nature from His Mother. Lebon's proposal, however, should be tested against the statements of Eutyches and Dioscorus regarding the union of natures in Christ.

It has been mentioned that Eutyches had complied with the formulary of Constantinople (448) where the union was described as ἐκ δύο φύσεων,[62] meaning that after the Incarnation there was only one *nature*. However, while affirming that the *Logos* became literally flesh, Eutyches held that the Virgin Mary, who gave birth to the *Logos* Incarnate, was consubstantial with us.[63] Thus Eutyches could have technically assented to Christ's being ἐκ δύο φύσεων, since, as affirmed in the Nicene Creed, it was the divine nature made flesh of the human mother (and thus two natures). What is certain is that,

[55] For an able analysis of the issue see Chadwick, 'The Chalcedonian Definition,' p. 7.

[56] see Pius XII, *Semperinternus Rex Christus*, §5.

[57] cf. ACO II. I. 1, pp. 140, 142.

[58] ACO II. I. 1, p. 140.

[59] The text and translation in Chadwick, 'The Chalcedonian Definition,' 7; cf. Leo the Great, *Epistula* 28. 6 (PL 54 777B-779B).

[60] see Joseph Lebon, 'La Christologie du monophysisme Syrien,' in *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* (ed. Aloys Grillmeier and Heinrich Bacht; Würzburg: Echter-Verlag, 1951), pp. 491-496; Anastos agrees with Lebon; see Milton Anastos, 'Review: "Peter Speaks through Leo: The Council of Chalcedon, A. D. 451" by Francis X. Murphy,' in *The American Historical Review*, Vol. 59, No. 4 (1954), p. 908.

[61] Gregory of Nazianzus *Epistula* 101, 6; Gregory of Nyssa *Antirrheticus aduersus Apollinarium* ch. 13-15 and 25.

[62] ACO II. I. 1, pp. 140, 142-143.

[63] ACO II. I. 1, p. 142.

for him, Christ, being the *Logos*, remained solely divine *after* the Incarnation. It is very unlikely that Eutyches really subscribed to the Apollinarian teaching of the *Logos* passing through the human mother without receiving from her human nature, since he was aware that ἐξ αὐτῆς ἐσαρκώθη ὁ θεὸς.[64] Thus, he was aware of her active role in the process of Incarnation. Finally, the application of Lebon's argument, at least in relation to the early Monophysistism and especially to the teaching of the confused Eutyches, presents a position grounded on too many assumptions, and thus it is unacceptable. Therefore, the conventional view of Eutyches' teaching of one, divine, nature of Christ only after the Incarnation remains its only accurate interpretation.

Summary of Eutyches' Christology at Constantinople 448

To conclude, Eutyches' overall Christological position indeed remains somewhat indefinite, since it is not clear whether Eutyches held (or even understood) that Christ was not truly ὁμοούσιος ἡμῖν. At the same time, due to the lack of data about the controversy, the pre-existence of Christ's human nature cannot be completely dissociated from Eutyches' Christology. Furthermore, since he held that after the Incarnation there was only one φύσις in Christ, taking into consideration the commonly accepted understanding that a οὐσία cannot exist without φύσις and vice versa, one concludes that Eutyches, at least in his last statement before the condemnation, held that Christ was not consubstantial with us. What is definitely certain is that Eutyches was condemned at Chalcedon for teaching one, divine, nature of Christ after the Incarnation, suggesting their commingling (σύγχυσις). As the supporters of his teaching from Ephesus (449) (the Council that rehabilitated him after the condemnation of Constantinople (448)), were present at Chalcedon and have not objected to this interpretation, it is safe to assume that it is very close to its original meaning.

Bibliography:

Anastos, Milton. 'Review: 'Peter Speaks through Leo: The Council of Chalcedon, A. D. 451' by Francis X. Murphy.' *The American Historical Review* Vol. 59, No. 4 (1954): pp. 907-08.

Chadwick, Henry. 'Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy.' *Journal of Theological Studies* NS Vol. 2:2 (1951): 145-164.

Chadwick, Henry. 'The Chalcedonian Definition.' In *Actes Du Concile De Chalcedoine: Sessions Iii-Vi*, edited by Andre-Jean Festugiere. Geneve: Patrick Cramer, 1983.

De Halleux, Andre. 'La Definition Christologique a Chalcedoine.' *Revue theologique de Louvain* Vol. 7 (1976): pp. 3-23, 155-70.

Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451).* Translated by John Bowden. Vol. 1. London and Oxford: Mowbrays, 1975.

Grillmeier, Aloys and Heinrich Bacht, eds. *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. Würzburg: Echter-Verlag, 1951.

Grillmeier, Aloys and Theresia Hainthaler. *Christ in Christian Tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604).* Vol. 2, Part. 1. London and Louisville: Mowbray and WJK, 1987.

Grillmeier, Aloys and Theresia Hainthaler. *Christ in Christian Tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604).* Vol. 2, Part. 2. London and Louisville: Mowbray and WJK, 1995.

Hefele, Charles J. *History of the Councils of the Church. Vol. 3.* Edinburgh, 1883.

[64] ACO II. I. 1, p. 142; cf. ACO II. I. 1, p. 141.

Karmiris, Johannes N. 'The Problem of the Unification of the Non-Chalcedonian Churches of the East with the Orthodox on the Basis of Cyril's Formula: "Mia Physis Tou Theou Logou Sesarkomene".' *The Greek Orthodox Theological Review* Vol. 10, No. 2 (1964): pp. 61-74.

Kelly, John N. D. *Early Christian Doctrines*. Fifth, Revised Edition ed. London: Adam & Charles Black, 1977.

L'Huillier, Peter. *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*. Crestwood, N. Y. : St. Vladimir's Seminary Press, 1995.

Lacey, Thomas A. *Appellatio Flaviani: The Letters of Appeal from the Council of Ephesus, A. D. 449, Addressed by Flavian and Eusebius to St. Leo of Rome*. Edited by T. A. Lacey. Vol. Vol. 70, *Church Historical Society*. London: SPCK, 1903.

Lebon, Joseph. 'La Christologie du monophysisme Syrien.' In *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, edited by Aloys Grillmeier and Heinrich Bacht. Würzburg: Echter-Verlag, 1951.

Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. Edited by Godfrey Rolles Driver and Leonard Hodgson. Oxford: Clarendon Press, 1925.

Perry, Samuel G. F. *The Second Synod of Ephesus: Together with Certain Extracts Relating to It, from Syriac MSS. Preserved in the British Museum*. Dartford: Orient Press, 1881.

Pius XII, Pope of Rome. 1951. Semperinternus Rex Christus. In *Acta Apostolicae Sedis, 43*, http://www. vatican. va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091951_sempiternus-rex-christus_en. html. (accessed 21/03/2005).

Prestige, George L. and Henry Chadwick. *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*. London: SPCK, 1956.

Romanides, John. 'St. Cyril's "One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate" and Chalcedon.' *The Greek Orthodox Theological Review* Vol. 10, No. 2 (1964): 82-107.

Schwartz, Eduard. *Der Prozess des Eutyches*. Edited by Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung, Sitzungsberichte; Jg. 1929, Heft 5. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, In Kommission des Verlags Oldenbourg, 1929.

Schwartz, Eduard, ed. *Concilium Universale Chalcedonense: Volumen Alterum: Versiones Particulares, Pars prior: Collectio Novariensis de re Eutychis*. Tome II, Vol. II, Pt. 1 of *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Edited by Eduard Schwartz. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter & Co., 1932.

Schwartz, Eduard, ed. *Concilium Universale Chalcedonense: Epistularum Collectiones, Actio Prima*. Tome II, Vol. I, Pt. 1 of *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Edited by Eduard Schwartz. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter & Co., 1933.

Schwartz, Eduard, ed. *Concilium Universale Chalcedonense: Actio Secunda, Epistularum Collectio B, Actiones III-VII*. Tome II, Vol. I, Pt. 2 of *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Edited by Eduard Schwartz. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter & Co., 1933.

Schwartz, Eduard, ed. Concilium Universale Chalcedonense: Actiones *VIII-XVII 18-31*. Tome II, Vol. I, Pt. 3 of *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Edited by Eduard Schwartz. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter & Co., 1935.

Sellers, Robert V. *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: SPCK, 1953.

Sellers, Robert V. *Two Ancient Christologies*. London: SPCK, 1940.

Slusser, Michael. 'The Issues in the Definition of the Council of Chalcedon.' *Toronto Journal of Theology* Vol. 6, Pt. 1 (1990).

Steenberg, Matthew C. 2003. Modelling the Trinity after the Man: Human Nature and the Trinity in the Cappadocian Epistle 38. In www. monachos. net/patristics/capp_human_nature. shtml. (accessed 19/05/2005).

Uthemann, Karl-Heinz. 'Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians.' In *Chalkedon: Geschichte und Aktualität*, edited by J. van Oort and J. (eds.) Roldanus. Leuven: Peeters, 1997.

Vine, Aubrey R. *An Approach to Christology*. London: Independent Press Ltd., 1948.

Philotheos **8** (2008) 222-230

Heidi Marx-Wolf
University of California, Santa Barbara, USA

Augustine and Meister Eckhart: Amata Notitia *and the Birth of the Word*

Meister Eckhart's doctrine of the birth of the Word in the soul is often treated as one of his most original, compelling and mystical teachings. This idea that God gives birth to his Image, Son, or Word in the human soul freed from all other images has led numerous scholars to search for theological and philosophical antecedents for it.[1] The present paper is concerned with establishing certain philosophical, and in particular epistemological, congruencies between Eckhart and one of his authorities, Augustine. Augustine's account of knowledge in *On the Trinity*, an account which describes the act of knowing as the birth of a word in the heart, forms the basis for comparison with Eckhart in what follows.[2]

Establishing this connection within the domain of the two thinkers' respective theories of knowledge is important and fruitful because the birth of the Word in the soul is a noetic event; it is an act of knowing, an event that occurs in the domain of the intellect. Eckhart indicates that the relationship between Father and Son can be explained in terms of God's self-expression and self-knowledge. Thus it makes sense that the relationship between God and the soul also be characterized in terms of intellect and knowledge. In fact, for the human being, the act of knowing and being known by God is the highest form of both knowledge and existence. In his *Parisian Questions*, Eckhart affirms this interrelationship between being and knowing at the level of divinity when he says that existence and understanding are the same in God. But he also explains that God exists because he understands and not vice versa, thereby giving primacy to divine intellect–a departure from Aquinas on this question. He argues his preference using John 1:1 and *On the Trinity*, VIII. 2. 3:

> It is said in John 1: 'In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.' The Evangelist did not say: 'In the beginning was being, and God was being.' A word is completely related to an intellect, where it is either the speaker or what is spoken, and not existence or a composite being.[3]

---

[1] Hugo Rahner traces the idea from scripture through the works of Hippolytus, Origen, Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and Augustine. "Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen," in *Symbole der Kirche* (Salzburg: Müller, 1964), p. 59. Bernard McGinn attributes Eckhart's inspiration to the German Augustinian, Henry of Friemar, who came to the University of Paris as a young master shortly before Eckhart. *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man From Whom God Hid Nothing* (New York: Crossroad Publishing Company, 2001), p. 273, n. 67. Julie Casteigt's recent study, Connaissance et vérité chez Maître Eckhart: seul le juste connaît la justice (Paris : Vrin, 2006), engages with similar questions. Her argument is that Eckhart's theory of truth as presented in his Latin works corresponds with his theological theme of the birth of God. She also distinguishes Eckhart's epistemology from Aquinas' correspondence (*adaequatio*) theory of truth.

[2] Augustine also refers to this knowledge as "loved knowledge" or *amata notitia*.

[3] Armand Maurer, *Meister Eckhart: Parisian Questions and Prologues* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974), p. 45.

If the birth of the Word is the consummation of human knowledge, then it is important to reflect on what structural relation this bears to knowing in general. This paper argues that the birth of the Word in the soul as a noetic event is only possible if knowledge is schematized along the lines Augustine describes in Books IX and X of *On the Trinity*.

At the time when Eckhart was writing, he could have chosen from a number of possible accounts of knowledge as the basis for his philosophical and theological doctrines. He could have followed Aquinas who employed an Aristotelian account of knowledge and mental image formation.[4] However, Eckhart found Aristotelian epistemology ultimately unsatisfactory, and as McGinn has aptly pointed out, Eckhart, in a number of his sermons, "explores the limitations of Aristotle's epistemology without ever naming him, contrasting the Stagirite's theory of knowing as an abstractive process with the higher illuminative epistemology of Plato and Augustine."[5]

Eckhart often emphasizes that the necessary and sufficient condition for this birth is detachment (*abgeschiedenheit*). By detachment he means the inner freedom of the soul from images, attachments, desires, purposes and aims, no matter how noble or godly they might be. A purely Aristotelian account of image formation does not provide the rationale for the doctrine of detachment. Augustine's account of image formation in *On the Trinity*, however, can and, I argue, does.

In his *Expositio Libri Sapientiae* (LWII), Eckhart himself countenances the parallels between his own account of detachment and Augustine's experience of freeing himself from all images in *Confessions*, Book IX. Eckhart writes:

> Again, Wisdom comes into the mind when the soul rests from the turmoils of the passions and concern for worldly things, when all things are silent to it and it is silent to all things (LWII, 612).[6]

He follows this with an extended reference to Augustine's account of his shared mystical vision with Monica in the garden at Ostia shortly before her death. In this chapter, Augustine and his mother embarked on a process of contemplation that proceeded step by step from the "highest delights of fleshly senses" all the way to Wisdom itself. In this passage (*Confessions*, IX.10.24), Augustine used this Wisdom synonymously with the Word. Eckhart quotes from this passage in a fragmentary fashion:

> There follows, "If to anyone the turmoil of the flesh be silenced, if the phantasies of the earth be silenced and the poles [of heaven], if the soul be silent to itself and by not thinking of itself transcend itself, if dreams and imaginary revelations are silent…he may speak alone through himself in order that we may hear his Word (LWII, 612-13).[7]

---

[4] See, for example, Aquinas' *Summa Theologica*, Question 85, Articles 1-3. Mark D. Jordan has pointed out that Aquinas' views on human knowledge are more subtly nuanced than most scholars have given him credit for. See his book *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986). One finds a clear statement of his intent in the book on p. xiv. However, in general, Aquinas follows the Aristotelian epistemological schema quite closely.

[5] McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, p. 170.

[6] Bernard McGinn, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher* (New York: Paulist Press, 1986), p. 171. All references to Eckhart's works will be to the critical edition *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*. ed. for the Deutsche Forschungsgemeinschaft by Joseph Quint (Stuttgart and Berlin. Kohlhammer, 1936 -). Sources for the translations vary and will be indicated in footnotes.

[7] McGinn, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, p. 171. The full quotation from *Confessionum*, Book IX from which Eckhart excerpts this passage is as follows: Dicebamus ergo: "si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileant, et transeat si non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationis, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino – quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum: - his dictis si iam taceant, quoniam exrexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbus eius…" (*Confessionum*, IX.10.24). All references to the works of Augustine will use the *Corpus Christianorum Latina* series.

In the original Augustininian text, the subjunctive mood of the passage keeps the reader in suspense as to whether this complete silence is possible for the human being. Eckhart, however, emphatically asserts in a great number of his works that it is. Although Augustine doesn't give a complete account of the ontological status of the images that cloud the soul in his *Confessions*, he does give a very detailed description of his struggle with them. This struggle indicates something of their power and the close bond these images form with the soul. In *On the Trinity*, Augustine gives a clear indication as to why his struggle is as long and arduous as it is. He describes these persistent images as the products of loved knowledge (*amata notitia*).

One might ask whether such textual connections can be made between Augustine and Eckhart on this theme. There is widespread agreement among Eckhart scholars that the German philosopher was well-versed in the works of Augustine. We know that Eckhart frequently and comprehensively cites a great number of Augustine's works. And in particular, he makes frequent reference to the *Confessions* and *On the Trinity*.[8] Reiner Schürmann points out that Eckhart, when asked to defend himself about some aspect of his divine birth doctrine, made reference to Book XV of *On the Trinity*:

> The just man is also called the begetter of the eternal word; Augustine says so, because between the knower and the known a word is produced as well as between the lover and beloved.[9]

Some scholars, however, are dismissive Eckhart's reliance on the works of Augustine and reduce its significance to the medieval convention whereby a writer established his main points on the authority of earlier thinkers. Matthew Fox writes, "It is true that [Eckhart] cites Augustine often – as did Aquinas – and knew him well. But like Aquinas his use of Augustine is circumspect. It had to be, for Augustine was still the chief authority of Eckhart's day in Western theology and political-intellectual circumstances dictated that theologians invoke him."[10] This view fails to take into consideration the innovative and lively connections scholastic thinkers made with their predecessors, and in particular, Eckhart's dynamic interaction with the works of the African bishop.

Augustine's task in *On the Trinity* is to lead his reader to an understanding of one of Christianity's most opaque doctrines using a series of Trinitarian images taken both from scripture and from the realm of human experience and intellect. Augustine grounds his search for these images in the realm of intellect is the because he believes that human beings are created according to the image of God and that their nature should image this triune one on some level. It is within the context of searching for Trinitarian images within the realm of the human soul that Augustine presents his account of loved knowledge and the birth of the word in the heart.

Augustine's criteria for an adequate Trinitarian image are that all three components 1) must be substantially different from one another, 2) must refer to nothing beyond themselves, and 3) must be defined in relation to each other. Augustine rejects as inadequate the image of the triadic relation of lover, love and beloved, because the be-

---

[8] As McGinn points out, Eckhart referenced the *Confessions* 198 times and *On the Trinity* 111 times in LW I-III alone. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart* (New York: Crossroads Publishing Company, 2001), p. 273, n, 67.

[9] Reiner Schürmann, *Meister Eckhart: Mystic and Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1978), p. 230.

[10] Matthew Fox, *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation* (New York: Image Books, 1980), p. 40.

loved is beyond the lover and her love. He also rejects the relations implicit in the concept of self-love, because, in this case, the lover and beloved are not substantially different. In Book IX, Augustine focuses on the nature of self-knowledge as the kind of image he seeks. It is different from self-love in that its three components are the knower/known, her knowledge and her love (DT IX. 3-4).[11] It is in the context of describing the nature of this self-knowledge that he gives an account of loved knowledge, the most genuine form of human knowledge.

Augustine states that in seeking a Trinitarian image in the realm of human knowledge of the sort he has specified, the most appropriate object of knowledge is the self. However, he also wants to make the claim, as found in the final book of *On the Trinity*, that God is a human being's ultimate and most appropriate object of love and knowledge. A contradiction appears in the duality of appropriate objects of knowledge. But it is only an apparent contradiction, since the context is the search for Trinitarian images. The referent of these images is the Trinity itself, i.e., the most appropriate object of knowledge in an ultimate sense. Augustine seeks these other images in order to know what he can of the Trinity. Furthermore, there is an implicit directionality that tends ideally to the divine at the level of the soul's love. And because Augustine makes the claim that one cannot love what one does not in some way know, genuine self-knowledge is always related to knowledge of God. In Eckhart this is more explicitly expressed in such statements as "my truest I is God."[12]

Augustine justifies his choice of the Trinitarian image of self-knowledge with regard to the aforementioned criterion of equality in the following statements:

> Again, if knowledge is less than what is known and can be fully known, then it is not complete. If it is greater that means that the nature which knows is greater than the nature which is known, for example, knowledge of a body is greater than the body which is known with that knowledge. For this knowledge is a kind of life in the reason of the knower, but body is not life. And any life is greater than any body not in mass but in force. But when the mind knows itself it does not excel itself with its knowledge since it is knowing and it is being known (DT IX.1.4).[13]

In addition to demonstrating the way this image meets the three criteria, he also begins to give a definition of knowledge itself. His statement that "this knowledge is a kind of life in the reason of the knower" appears to be a positive claim, but in fact has both positive and negative implications for the life of the knower.

Augustine begins with the positive implications and he uses the imagery of conception and birth to do so. He says:

> Thus it is that in that eternal truth according to which all temporal things were made we observe with the eye of the mind the form according to which we are and according to which we do anything with true and right reason, either in ourselves or in our bodies. And by this form we conceive true knowledge of things, which we have with us as a kind of word that we beget by uttering it inwardly, and that does not depart from us when it is born (DT IX.2.12).[14]

In other words, Augustine first describes knowledge of eternal truth, of the highest things that we find when we seek for knowledge within ourselves.

Augustine's next point, having described the most positive instance of the birth of

---

[11] All references to *On the Trinity* will use the abbreviation DT (*De Trinitate*). All translations from *On the Trinity* will come from Edmund Hill's *The Trinity* (Brooklyn: New City Press, 1991).

[12] C. F. Kelly, *Meister Eckhart and Divine Knowledge* (New Haven: Yale University Press, 1977), p. 61.

[13] Edmund Hill, 273.

[14] Hill, pp. 177-78.

a word, is that such words are not only born with reference to eternal truth, but can be born of any temporal and material thing as well. In other words, he opens up the possibility of there being negative instances of loved knowledge as well. As the phrase *amata notitia* indicates, knowledge conjoined with or born of love begets a word in the heart despite the nature of its object. And once born, this word lives out its life in the heart of the person. On this schema, then, knowledge is not merely factual or in-formational. Loved knowledge is also transformational.

The subtlety of this epistemological account appears on both the level of the nature of love for, and the nature of, the object of knowledge. These two considerations are interrelated in Augustine's idea of the difference between use (*uti*) and enjoyment (*frui*), which he invokes in the context of his discussion of loved knowledge and the begotten word:[15]

> This word is conceived in love of either the creature or the Creator, that is of changeable nature or unchangeable truth; which means either in covetousness or in charity. Not that the creature is not to be loved, but if that love is related to the creator it will no longer be covetousness, but charity. It is only covetousness when the creature is loved on its own account. In this case it does not help you in your use of it, but corrupts you in your enjoyment of it (DT IX.2.13).[16]

Next, Augustine states that humans should use what is lower than them and enjoy what is equal and above them, but in God. This then places the trinity of self-knowledge in relation to the Divine in that we are to love ourselves in light of our creaturely status. This is why self-knowledge can only be a Trinitarian *image*. It has its full meaning in something that transcends it.

Augustine summarizes the role of love, whether it be charity or covetousness, in the birth of a word in the heart by stating:

> Now this word is born when on thinking over it we like it either for sinning or for doing good. So love, like something in the middle, joins together our word and the mind it is begotten from, and binds itself in with them as a third element in a non-bodily embrace, without any confusion (DT IX.2.13).[17]

These statements point to the life quality that the word takes on as a result of the copulative work of love between it and the mind or heart. It is then Augustine's task to break down this natality into its moments of conception and birth. This is how he distinguishes between the love and knowledge of spiritual things and of temporal or material things. Augustine describes the case of spiritual things in the following way: "But the conceived word and the born word are the same thing when the will rests in the act itself of knowing, which happens in the love of spiritual things (DT IX.2.14)."[18] Expressed differently, the person who knows does not go beyond or outside herself in knowledge of this kind by desiring and reaching for something, the existence of which is entirely distinct from the knower. In this case, the life of what is known, the life of the begotten word, contributes positively to the life of the individual. All such knowledge also contributes to self-knowledge, and does not compete with either one's self-understanding or understanding of God. This understanding is unitary and remedial, and one might go so far as to say that it serves to restore the divine image effaced by the fall.[19]

---

[15] Augustine also uses this distinction between use and enjoyment in Book One of *On Christian Doctrine.*

[16] Hill, p. 278.

[17] Hill, p. 278.

[18] Hill, p. 278.

[19] Margaret Miles, in an article on these sections of *On the Trinity*, writes: "The vision of God, on the other hand, is the only activity in which the soul does not construct from its own substance the image which

On the other hand, Augustine writes that "in the love of temporal and material things the conception of a word is one thing and its birth another…" (DT IX.2.14).[20] The reason for this separation is that in order for one's love or desire for an object to be quelled, one must come into possession of it. "The word," Augustine states, "is conceived in wanting and born by getting" (DT IX.2.14).[21] This is the opposite of the will's coming to rest in the act of knowing. Rather, this is an account of the restless will, always reaching beyond itself to grasp its object, but always finding that object unable to answer its desire. In turn, however, the knower comes to be possessed by the object of her desire in a potentially endless cycle of desire, conception and birth. This is, first, because the object of desire is insufficient to quell it, and second, the word is now born in the heart and has a "kind of life" in it.

Augustine describes the further consequences of this cyclicality for self-knowledge in Chapter 2 of Book X of *On the Trinity*. He says:

> Yet such is the force of love that when the mind has been thinking about things with love for a long time and has got stuck to them with the glue of care, it drags them along with it even when it returns after a fashion to thinking about itself. Now these things are bodies which it has fallen in love with outside itself through a kind of long familiarity. But it cannot bring these bodies themselves back inside with it into the region, so to say, of its non-bodily nature; so it wraps up their image and clutches them to itself, images made in itself out of itself. For it gives something of its own substance to their formation (DT X.3.8).[22]

This leads to a confusion of identity which is the result of having given this substance to the images of these external objects within oneself. Augustine says that the mind "comes to think it is itself something of the same sort [as the object]" (DT X.3.9).[23] One could make the claim that this "substantisation" of the image, or what is elsewhere called a word, to the point of identification is akin to giving one's life over to the life of the object. Indeed, the connections between life, image, and word are easily made with reference to the second person of the Trinity, who is known as the Word of God who in the beginning was Life (John 1:4) and who is the Image according to which we are created.

In making the transition to Eckhart and in drawing comparisons between the two thinkers, it is important to keep the following Augustinian points in mind. First, the imagery of conception and birth present the reader with a very powerful and dynamic account of human knowledge, wherein the word begotten of desire is a living word, a word that positively or negatively affects the life of the individual and her self-understanding. For instance, depending on the nature of our love and our choice of object, we end up as either a just person or an addicted and fragmented one. Secondly, the relation between knower, object and the begotten word is one of identification of knower and object known through the copulative effects of love. Third, true knowledge always has a Divine referent, for the love that accompanies true knowledge and which gives birth to and binds a word to the heart is the charity Augustine spoke of.

In Eckhart, relationship of the dependence of self-knowledge on knowledge of the Divine, implicit in Augustine's schema, becomes explicit. In a vernacular sermon on

---

is seen and remains in the memory after the moment of vision." Margaret Miles, "Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine's *De Trinitate* and *Confessions*," *Journal of Religion* 63 (1983) 135.

[20] Hill, p. 278.

[21] Hill, p. 278.

[22] Hill, p. 293.

[23] Hill, p. 294.

Wisdom 18:14, Eckhart makes statements very like some of those made by Augustine in the sections of *On the Trinity* discussed. Eckhart states:

> For when the powers of a soul come into contact with a creature, they remove and create an image and likeness of that creature and bring it into themselves…For the image is something the soul creates from objects with its own powers.[24]

The following quotation from the same sermon echoes the Augustinian topos that God is nearer to the soul than the soul itself. Eckhart states:

> When a person in this way receives an image, however, the image must of necessity come from outside through the senses. For this reason, the soul knows nothing so little as itself…Of nothing does it know so little as of itself because of the necessary intermediary. For you must understand that the soul is inwardly free and unencumbered of all mediations and of all images. This is, then, the reason that God can unite himself with the soul freely without an image or a likeness.[25]

Augustine argues that to give birth to a word is to participate in the life of the object of knowledge. As noted earlier, in all of Eckhart's discussions of the birth of the Word in the soul, the criterion for this occurrence is a freedom from all other images. This freedom is also referred to as a state of detachment from things (*abgeschiedenheit*).

In his vernacular Sermon 2 on Luke 10:38 ("Christ went up to a little town and was received by a virgin who was a wife"), Eckhart calls the detached person a "virgin":

> It must necessarily be that the person by whom Jesus was received was a virgin. "Virgin" is as much as to say a person who is free of all alien images, as free as he was when he was not (DWI, 2).[26]

He also states in the same sermon that there exists a power in the soul that is in some way primordially connected with God:

> And I have often said that there is a power in the soul that touches neither time nor flesh. It flows from the spirit and remains in the spirit and is wholly spiritual. In this power God is always verdant and blossoming in all the joy and the honor that he is in himself….For it is in this power that the eternal Father ceaselessly brings his eternal Son so to birth… (DWI, 2).[27]

In other places, Eckhart calls this power the Divine spark in the soul. In essence, it consists in the soul's receptivity and primordial relatedness to God, which is realized in the birth of the Word or Son or Image in the soul. In other words, the birth of the Word in the soul is predicated on an inner freedom from images.

Eckhart explains the severity of the effects that the images of other things have on our capacity to give birth to the Word:

> The smallest creaturely image that ever forms in you is as great as God is great. Why? Because it comes between you and the whole of God. As soon as the image comes in, God and all his divinity have to give way. But as the image goes out, God goes in (DWI, 5b).[28]

Eckhart includes in his list of creaturely images not merely images of external things, but images of our creaturely purposes and aims, no matter how well-intentioned. On this matter, he issues a warning to proponents of both the *vita activa* and *vita contemplativa*:

> [W]hen people think that they are acquiring more of God in inwardness, in devotion, in sweetness and in various approaches that they do by the fireside or in the stable, you are acting just as if you took God and muffled his head up in a cloak and pushed him under a bench.

---

[24] This sermon is not found in the *Deutsche Werke*, but is number 57 in Josef Quint's *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktaten* (Munich, 1963). The translation is from Fox, p. 295.

[25] Fox, p. 296.

[26] McGinn, *Essential Sermons*, p. 177.

[27] McGinn, *Essential Sermons*, p. 179.

[28] McGinn, *Essential Sermons*, p. 184.

> Whoever is seeking God by ways is finding ways and losing God, who in ways is hidden (DWI, 5b).[29]

But this freedom from all images, aims and purposes is a strange condition, for it sounds impossible. What would it mean for one to be free of all images? The only way to explain this is to make use of some sort of distinction between different senses of an image akin to the different kinds of knowledge found in Augustine's account, namely that knowledge which gives birth to a word through the copulative effects of love and that which does not. Using Augustine's formulation we could also make the argument that we are to be free from all such words or images that take us beyond ourselves and fragment the formation of a word into the distinct moments of conception and birth.

Eckhart himself recognizes the absurdity of saying that we must be free of all images:

> Observe that people may ask how a man who has been born and has advanced to the age of reason could be as free of all images as when he was nothing…Keep in mind this distinction, which I want to make clear for you. If I were so rational that there were present in my reason all the images that all men had ever received, and those that are present in God himself, and if I could be without possessiveness in their regard, so that I had not seized possessively upon any one of them, not in what I did or what I left undone, not looking to past or to future, but I stood in this present moment free and empty according to God's dearest will, performing it without ceasing, then truly I should be a virgin, as truly unimpeded by any images as I was when I was not (DWI, 2).[30]

In his sermon on the story of Mary and Martha, Eckhart interprets Mary's desire to sit at Christ's feet as this sort of possessive desire for the sweet consolation he has to offer. Further, he explicates Martha's admonitions to Mary to help as a positive expression of her detachment from all matters, concerns and things (DWIII, 86).[31]

In "On Detachment," Eckhart makes a similar point about the sufferings of Christ and his mother Mary using another Augustinian distinction, namely, the distinction between the inner and outer person. He does so in conjunction with the analogy of a hinge. The door, like the outer person, moves and is moved, while the hinge, like the inner person is unmoved and unaffected (DWV, 422). It is only when objects and matters of the outer person are born as words in the heart, to use Augustine's language, or become images in the soul, to use Eckhart's, that the Word cannot be born in the soul. This reminds us of the point that detachment is the necessary and sufficient condition for the birth of the Word. This means that Eckhartian images have properties similar to the words born of loved knowledge in Augustine. The connections between words, images and life in the divine context are already established with reference to the Second Person of the Trinity. This gives the human activities of forming words and images their dynamic character. They are incarnational events. This is why, according to both thinkers, the objects of loved knowledge and of one's images must be carefully considered, for they are the potential means to a confused and false self-understanding and understanding of God. They are also the means to the restoration of the divine image in the human soul.

These connections between Augustine and Eckhart are exemplified in Eckhart's question, "Why do you not stay in yourself and hold on to your own good? After all, you are carrying all truth in you in an essential manner (DWI, 5b)."[32] This echoes Augustine's

[29] McGinn, *Essential Sermons*, p. 183.
[30] McGinn, *Essential Sermons*, p. 177.
[31] McGinn, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher* 348-45.
[32] McGinn, *Essential Sermons*, p. 184.

positive epistemological description where eternal truth is observed by the eye of the mind. For both Augustine and Eckhart, the truth that is within is not merely a vestige of a Neo-Platonic past, but rather a description of grace from the perspective of the intellect.

One final connection can and should be made between our two thinkers on the subject of conception and birth. Augustine's distinction between these two moments and their ideal simultaneity is mirrored in Eckhart's discussion of the virgin who is a wife. Just as there is no mediating moment separating the conception and birth of a word representing eternal truth, so too is the virgin in the realm of images immediately a wife, i.e., one who conceives and gives birth to the Word. For Augustine, in the case of love of spiritual things, which always has a Divine referent, a word is conceived and born in the same moment. There is no mediating moment between desire or love and fulfillment. Eckhart, in turn, insists on the idea that God moves immediately into the place where he finds no other images. This is because for him all images, except the Image itself, are mediational. This is why he identifies the virgin and the wife.

One can also see more clearly how self-knowledge is dependent on this freedom from other images in both cases. For Augustine, all words can bind to the soul in a confusion of identity. It is only the love of self in God that gives birth to a true word about the self. For Eckhart, all other images prevent us from a true self-understanding as having been created according to and toward the Image of God (the two senses of *ad imaginem Dei*). Our truest self and life is this Word born in the soul. Any other way of life or pursuit of knowledge inevitably leads to the fragmentation of the self and the disunity of desire, purpose, action and fulfillment.

The aim of this paper has been to shed light on some of the possible philosophical roots for Eckhart's doctrine of the birth of the Word in the soul. The importance of his epistemological connections to Augustine becomes clear when one considers that Eckhart had a number of competing models of knowledge to choose from. Unlike Aquinas, whose works he often cites, Eckhart does not subscribe to Aristotelian epistemology according to which all knowledge begins with sense perception. Because for Aristotle there is no place for divine revelation in the realm of knowledge, it became necessary for Aquinas, who subscribed to the Stagirite's model, to posit two distinct sources of truth corresponding to revealed religion and natural theology. No such distinction exists in the works of either Augustine or Eckhart. Instead knowledge of the world is predicated on the right attitude of the knower towards both things in the world and divinity. Finally, this paper places both Augustine and Eckhart within an epistemological lineage inextricably linking desire or love and knowledge. The work of scholars such as Martha Nussbaum has called attention to the connection between love and knowledge in ancient epistemologies. The present paper brings the project forward in time into the realm of medieval thought.

Philotheos **8** (2008) 231-252

Markus Enders
Theologische Fakultät, Freiburg im Breisgau

Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter

Grundzüge der theologischen Anthropologie des Johannes Scotus Eriugena und Anselms von Canterbury

0. Einleitung

Für die systematische Frage nach dem Menschenbild sind Johannes Scotus Eriugena und Anselm von Canterbury zweifelsohne die zwei wichtigsten Autoren des frühen Mittelalters. Da diese beiden frühmittelalterlichen christlichen Theologen jedoch nicht voneinander wussten (sehr wahrscheinlich auch nicht der zeitlich spätere von ihnen, nämlich Anselm, von dem früheren Eriugena) und die Schriften des jeweils anderen nicht kannten, ist es nicht verwunderlich, dass sie zum Teil unterschiedlichen Traditionssträngen innerhalb des christlichen Denkens angehörten. Daher entwickelten sie inhaltlich zum Teil sehr verschiedenartige – nicht aber einander widersprechende – theologische Konzeptionen, auch in Bezug auf ihr jeweiliges Menschenbild, die deshalb im Folgenden getrennt voneinander behandelt werden sollen. Abschließend soll in Form eines kurzen Vergleichs beider frühmittelalterlichen theologischen Anthropologien sowohl das ihnen je Eigene als auch das ihnen Gemeinsame sichtbar gemacht werden.

I. Zur Person des Johannes Scotus Eriugena (810–877 n. Chr.)

Zunächst ein Wort zur Namenserklärung des Johannes Scotus Eriugena: „Eriugena“ bedeutet in Irland (Eire) geboren, Scotus kommt von Scotia maior = Irland; der Name bedeutet also: Johannes, der in Irland geboren ist. Johannes lebte von 810 bis 877, in der Zeit der sogenannten karolingischen Renaissance, und war selbst der herausragendste Gelehrte dieser Zeit. Er wirkte am Hofe Karls des Kahlen (823–877), des Königs des Westreiches und Nachfolgers Ludwigs des Frommen, dem Sohn und Nachfolger von Karl dem Großen, als Leiter der Hofschule (schola palatina) in Paris, wo Söhne des Adels ausgebildet wurden, und später in Laon. Nach dem Bruch zwischen der Ost- und der West-Christenheit war Johannes Scotus Eriugena der erste westliche Gelehrte, der wieder Griechisch lernte und das griechische Gedankengut und vor allem die griechischen Kirchenväter in die westliche, lateinisch sprachige Theologie und Philosophie einbezog. Er übersetzte Werke von Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Maximus Confessor in die lateinische Sprache. Auf Wunsch des Königs des Westfrankenreiches übernahm er in den Jahren 860–62 auch die Verbesserung der buchstabengetreuen Übersetzung von Werken des spätantiken christlichen Theologen Ps.-Dionysius Areopagita, die dem König 827 vom byzantinischen Kaiser Michael II. geschenkt worden waren. Zusätzlich zu seiner Übersetzung glossierte und kommentierte er auch einige der dionysischen Schriften und darüber hinaus auch die theologischen Werke des Boethius,

womit er das durch eine starke Boethius-Rezeption gekennzeichnete sogenannte „boethianische Zeitalter“ im 12. Jahrhundert vorbereiten half.[1]

Eriugenas 862–66 geschriebenes Hauptwerk *De divisione naturae* („Über die Einteilung der Natur“) ist das erste umfassende philosophisch-theologische System im Mittelalter. In diesem Werk, dem wir auch Eriugenas wichtigste anthropologische Überlegungen entnehmen können, wird die geschaffene Welt in ihrer Gesamtheit als eine Erscheinung des überhellen göttlichen Lichtes verstanden; sie ist eine lichthafte Selbstoffenbarung Gottes, eine Theophanie.[2]

II. Eriugenas Menschenbild

1. Der Mensch als ein Mikrokosmos – das Enthaltensein aller Kreaturen im Menschen

Aber nicht nur der Welt als ganzer, sondern auch dem Menschen kommt in Eriugenas Denken ein „symbolischer Rang“ zu, der ihn zu einer Theophanie werden lässt. Dass dem Menschen in Eriugenas philosophisch-theologischem System[3] ein besonders privilegierter Ort zukommt, hat seinen Grund in der Ausnahmestellung und seinsmäßigen Ausstattung des Menschen. Denn der Mensch wird von Gott nach Eriugena erst am sechsten Schöpfungstag geschaffen, weil in ihm und mit ihm alles andere mitgeschaffen wurde, „so dass mit dieser Zahl (sc. der sechs Schöpfungstage) nicht alleine die Vollendung der menschlichen Natur, sondern auch die Vollendung ... der ganzen Schöpfung bezeichnet werden soll“[4]. Der Natur des Menschen kommt nach Eriugena also schon alleine deshalb die höchste Würde unter allen Geschöpfen zu, weil von Gott alle anderen gemäß dem biblischen Schöpfungsbericht vor ihr geschaffenen Wesenheiten in sie integriert worden sind. Wie ist dies genauer zu verstehen? Eriugena begründet diesen ungewöhnlichen Gedanken im 10. Kapitel des vierten Buches von *Periphyseon* wie folgt: Da Gott gemäß dem biblischen Schöpfungsbericht nur bei der Schöpfung des Menschen ausdrücklich sagt „lasset uns Menschen schaffen“, ist es etwa bei der Schöpfung des Lichts am Anfang der göttlichen Schöpfungstätigkeit durchaus möglich, dass mit dem Licht auch die geschaffene lichthafte Natur des Menschen und nicht nur die der Engel bezeichnet

---

[1] Zu weiteren Daten über Eriugenas *vita* und zum Kontext der *opera* vgl. J. J. O'Meara, *Eriugena*, Oxford 1988.

[2] Zu Eriugenas eigener Begründung des „Theophanie-Charakters“ der sichtbaren und der unsichtbaren geschaffenen Welt mit der Immanenz Gottes in ihr vgl. *Iohannis Scotti Erivgenae. Periphyseon (De Diuisione Naturae)*, Dublin (= P, Bd. in römischer Zahl) III, ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, 1981 (Scriptores Latini Hiberniae XI) [= ed. Sheldon-Williams], 166,28–32: „At uero in suis theophaniis incipiens apparere, ueluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, et quae proprie super omnem essentiam existimatur proprie quoque in omni essentia cognoscitur ideoque omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophania, id est diuina apparitio, potest appellari“; zum theophanen Charakter alles Seienden nach Eriugena vgl. W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994, 120ff., insb. 121, Anm. 17, 129ff.

[3] Man kann bei seinem theoretischen Gesamtentwurf der Wirklichkeit mit Recht von einem „philosophisch-theologischem System“ sprechen, denn wahre Philosophie ist für ihn ausdrücklich wahre Religion, deren wissenschaftlich-begriffliche Gestalt er terminologisch mit „theologia“ bezeichnet, und umgekehrt, vgl. Iohannis Scotti, De divina praedestinatione liber (= Praed.), ed. G. Madec (Corpus Christianorum Mediaevalis L), Turnhout 1978, I 1; 5,17f.: „Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam“; zum Philosophie-Begriff Eriugenas vgl. G. Schrimpf, *„Philosophia“ im Bildungswesen des 9. und 10. Jahrhunderts. Ein Literaturbericht für die Jahre 1960–1985*, in: Contemporary Philosophy. A new survey, 6/1, Dordrecht 1990, 19ff.

[4] P IV 755B, ed. by Édouard A. Jeauneau with the assistance of Mark A. Zier, English Translation by John J. O'Meara and I. P. Sheldon-Williams, 1995 (Scriptores Latini Hiberniae XIII) [= ed. Jeauneau], 32,4–7: „Constat enim inter sapientes in homine uniuersam creaturam contineri – intelligit enim et ratiocinatur ut angelus, sentit et corpus administrat ut animal – ac per hoc omnis creatura in eo intelligitur.“

werde. Hat der Mensch aber an der als Lichtspendung oder -abstrahlung aufgefassten göttlichen Schöpfung der himmlischen Naturen teil,[5] dann werde man einsehen,

> „dass alles, was in der biblischen Erzählung auf die Schöpfung des Lichtes folgt, im Menschen geschaffen ist … . Sieht man ja doch ohne Verzug, dass die sichtbare Welt um des Menschen willen gemacht worden ist, damit er ihr wie ein König seinem Reich und wie ein Herr seinem Gebiet vorstehe und damit er sich ihrer zum Lobpreis seines Schöpfers bediene, während er keinem Teil von ihr untertan ist, sondern über ihr steht und in keiner Hinsicht ihrer bedürftig lediglich im Verhältnis der Herrschaft zu ihr steht."[6]

Die hier ausgedrückte Sicht des Menschen mutet im Blick auf das tatsächliche, alltägliche Menschenleben unrealistisch an. Genau dies aber hat Eriugena gerade nicht im Auge, sondern die aus der Schöpferhand Gottes hervorgehende menschliche Natur in ihrem, theologisch gesprochen, prälapsarischen Zustand, d. h. in ihrer Seinsverfassung vor dem Sündenfall. Deshalb fährt er fort:

> „Denn hätte der Mensch nicht gesündigt, so wäre er nicht auf die (verschiedenen) Teile der Welt verteilt worden, sondern er würde diese (sichtbare) Welt in ihrem ganzen Umfang als eine ihm unterworfene verwalten, und er würde sich nicht dieser leiblichen Sinne zur Leitung der Welt bedienen, sondern ohne jede sinnliche, räumliche und zeitliche Bewegung durch reine Vernunftanschauung ihrer natürlichen und inneren Ursachen, mittels des leichtesten Gebrauchs des richtigen Willens, nach den göttlichen Gesetzen ewig und ohne Irrtum die Welt lenken, sei es in der Verwaltung ihrer einzelnen Teile, sei es in der Verwaltung des Ganzen."[7]

Betrachten wir im Folgenden Eriugenas im 10. Kapitel des vierten Buches von *Periphyseon* vorgenommene Begründung seiner These, dass die ganze Schöpfung, also die gesamte sichtbare Welt, in der ursprünglichen, noch nicht durch die Sünde verdorbenen Natur des Menschen gleichsam enthalten oder eingeschlossen sein soll. Um genau dies anzudeuten, habe Gott den Menschen als den Abschluss seiner Werke am sechsten Schöpfungstag geschaffen. Die am ersten Schöpfungstag geschaffenen himmlischen Wesenheiten, d. h. die Engel, seien in zweifacher Weise im Menschen enthalten:

Zum einen dadurch, dass ihnen mit dem von Gott geschaffenen Menschen eine geistige Natur gemeinsam ist. Von dem Menschen, der sich durch den Sündenfall einen sterblichen Körper zuzog, unterscheiden sich die Engel allerdings durch ihre Unsterblichkeit; zum zweiten dadurch, dass Engel und Mensch ineinander durch ihre wechselseitige Erkenntnis des je anderen enthalten seien; aber auch die Schöpfungswerke des zweiten Schöpfungstages, nämlich die Elemente, die zwischen den Schöpfungsursachen, den *causae primordiales*[8]

---

[5] Zum Hervorgang des in sich gestuften lichthaften Charakters alles Geschaffenen aus dem dreieinen (absoluten) Licht des göttlichen Ursprungs nach Eriugena vgl. W. Beierwaltes, *Eriugena* (wie Anm. 2), 133–136.

[6] P IV 782B, ed. Jeauneau, 98,8–16: „Porro si caelestis essentiae conditionis, lucis uocabulo significatae, homo particeps est, quis rerum naturas recte intuientium non consequenter inspiciat omnia quae post lucis constitutionem narrantur in homine creata esse, non solum secundum eorum cognitionem uerum etiam secundum res ipsas, praesertim dum incunctanter uideat hunc mundum sensibilem propter hominem factum fuisse, ut ei praeesset ut rex regno et dominus domui, utque eo ad laudem creatoris uteretur, nullis eius partibus subditus, sed supra eum in nullo eius indigens, solo regimine superuerctus."

[7] P IV 782B–782C, ed. Jeauneau, 98,16–24: „Non enim homo, si non peccaret, inter partes mundi administraretur, sed eius uniuersitatem omnino sibi subditam administraret; nec corporeis his sensibus mortalis corporis ad illum regendum uteretur, uerum sine ullo sensibili motu, uel locali uel temporali, solo rationabili contuitu naturalium et interiorum eius causarum, facillimo rectae uoluntatis usu, secundum leges diuinas aeternaliter ac sine errore gubernaret, siue in administratione partium, siue in administratione uniuersitatis."

[8] Zu Eriugenas Theorie der *causae primordiales* als der innergöttlichen Schöpfungsursachen vgl. ausführlich G. Schrimpf, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 23), Münster 1982, 256ff.

in Gott, und den vergänglichen Naturen geschaffen worden sind, seien im Menschen enthalten: „Denn welcher aufmerksame Betrachter der menschlichen Natur wird in ihr nicht die gemeinsamen Elemente der Welt finden?“[9] Unter diesen Elementen sind die vier klassischen Elemente von Feuer, Luft, Wasser und Erde zu verstehen. Aber auch das am dritten Schöpfungstag Geschaffene, nämlich das Trockene, das die Beständigkeit bezeichne, und die Gewässer, welche die Unbeständigkeit der veränderlichen Geschöpfe mit ihren natürlichen Unterschieden bezeichnen, seien im Menschen enthalten.[10] Ferner befinde sich in der menschlichen Natur auch das sensitive Leben, und zwar in seinen sinnlichen Wahrnehmungsorganen, in seinem sogenannten „äußeren Sinn“, der zwar natürlicher- und daher eigentlicherweise zur Seele gehöre, aber dem Körper zugerechnet werde, weil er sich körperlicher Werkzeuge bedient.[11] Dieser äußere Sinn des Menschen aber besitze prinzipiell drei Weisen seiner Tätigkeit: Grundsätzlich und daher auch de facto zumeist vermittle er dem Geist wirklichkeitsgetreu das von ihm wahrgenommene Sinnenfällige für dessen Beurteilung.[12] Dieser könne zweitens aber auch, wenn auch in ungleich selteneren Fällen, den Geist falsch informieren.[13] Eriugena nennt einige damals bekannte Beispiele für solche Sinnestäuschungen.[14] Schließlich werde drittens der äußere Sinn bisweilen auch von einer Überfülle an Sinneseindrücken so überfordert, dass der Geist durch diese Vielfalt selbst verwirrt werde und keine sicheren Urteile über die Sinneseindrücke zu fällen vermöge; stattdessen versuche er nur das Wahrscheinliche herauszufinden.[15] Während diese dritte Sinnestätigkeit den unterschiedlich intensiven Strahlungen der Sterne entspreche, entspreche die erste, untrügliche Sinnestätigkeit der Sonne in der sichtbaren Welt; schließlich entspreche die zweite Sinnestätigkeit, d. h. die das Urteilsvermögen des Geistes täuschende Sinneswahrnehmung, dem schwachen Mondlicht.[16] An dieser Bezeichnungsfunktion der Himmelskörper für die körperlichen Sinne des Menschen und ihre Tätigkeitsweisen wird offensichtlich, dass Eriugena ein striktes Entsprechungsverhältnis zwischen dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos annimmt, auch wenn diese beiden Ausdrücke bei ihm nicht vorkommen. Auffallend und kennzeichnend für seine Bestimmung dieses Beziehungsgefüges ist der Umstand, dass er ein Beziehungsgefälle nicht, wie im Mittelalter meist üblich, vom

[9] P IV 783B, ed. Jeauneau, 100,13–14: „Quis enim humanam naturam perspicue considerans, non catholica mundi elimenta in ea reperiat?“

[10] P IV 783B, ed. Jeauneau, 100,15–18: „Nunquid stabilitas substantiae, aridae uocabulo significata, et mutabilium accidentium instabilitas, aquarum inundationibus intellecta, et haec a se inuicem naturali differentia discreta in homine intelliguntur?”

[11] P IV 783C, ed. Jeauneau, 100,26–29: „Exterior nanque sensus, exteriorum rerum internuntius, quamuis proprie et naturaliter ad animam pertineat, corpori tamen deputatur, quoniam per corporis instrumenta uim suam exercet.“

[12] P IV 783C–783D, ed. Jeauneau, 100,32–35: „Quoniam uero ipsius sensus triplex modus est – quorum primus, qui sine ulla erroris occasione species rerum sensibilium animo internuntiat tam praeclare, ut facillime ac sine ullo labore ipsas species iudex animus planissime omni caligine remota discernat”.

[13] P IV 783D–784A, ed. Jeauneau, 102,1–5.

[14] P IV 784A, ed. Jeauneau, 102,5–8.

[15] P IV 784A–784B, ed. Jeauneau, 102,12–19: „tertius modus, qui multipliciter et cumulatim sensibilium formarum numeros animo infundit … in tantum mixtarum phantasiarum diffusionibus perturbatus, ut aut uix aut nunquam de eis sine errore ualeat iudicare, sed quibusdam argumentationibus utens ueri quodammodo similia, ac ueluti de incertis certa proferre conatur probamina”.

[16] P IV 784A–784B, ed. Jeauneau, 102,24–31: „ideoque sensuum tertia uis diuersis stellarum praefulsionibus significatur – triplex sentiendi modus in triplici caelestium luminarium ordine constituitur. Quod enim sol est in mundo, hoc est clarissimus et non fallens sensus in homine; quod luna, hoc est ambigua phantasia ac ueluti dubia lux animi sentientis; quod stellae, hoc sunt incomprehensibiles et minuitissimi phantasiarum numeri, ex innumerabilibus et incomprehensibilibus corporalium rerum speciebus procreati.”

Makrokosmos zum Menschen als dem Mikrokosmos, sondern umgekehrt vom menschlichen Mikrokosmos zum Makrokosmos hin sieht: Denn nach Eriugena versieht die kleine Welt des Menschen die große Welt, also den Makrokosmos, mit Sinn. Diese Überzeugung veranschaulicht er wiederum an dem sinnlichen Wahrnehmungsvorgang: Es sei nicht so, dass die Sinnesorgane des Menschen um des von ihnen sinnlich Wahrnehmbaren willen geschaffen worden seien, sondern es verhalte sich vielmehr umgekehrt: Das Sinnenfällige, d. h. das sinnlich Wahrnehmbare, sei um des menschlichen Sinnes willen von Gott geschaffen worden[17], d. h. dazu, vom Menschen sinnlich wahrgenommen zu werden; dies deshalb, weil, und dies schon gemäß einem altehrwürdigen Grundsatz, der natürliche Wert des Urteilenden bzw. Erkennenden über dem des von ihm Erkannten bzw. Beurteilten stehe.[18] Dieser Grundsatz setzt voraus, dass ein Urteils- bzw. Erkenntnisvermögen als solches das von ihm vollständig Erkannte durch diesen Akt zu erfassen und damit zu beherrschen vermag, was aber nur möglich ist, wenn es in der hierarchischen Seinsordnung über dem von ihm Erkannten steht. Dass nun nicht das sinnlich Wahrnehmbare, d. h. die sinnenfälligen körperlichen Erscheinungen, über das menschliche Sinnesvermögen zu urteilen fähig ist, ist manifest; umgekehrt komme aber den sinnlichen Wahrnehmungsorganen des Menschen dieses Erfassungsvermögen in Bezug auf das sinnlich Wahrnehmbare zu; deshalb stehe der menschliche Sinn noch über den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen der raum-zeitlichen Schöpfung.[19] Diese Beweisführung scheint, wenn man die genannte Voraussetzung akzeptiert, gültig zu sein und wird von Eriugena noch mit weiteren Argumenten für die Überlegenheit des äußeren Sinnes über das sinnlich Wahrnehmbare abgesichert. Nun komme der äußere Sinn bekanntermaßen nicht nur dem Menschen, sondern auch allen Tieren zu, die am fünften Schöpfungstag erschaffen worden sind.[20] Dass nach dem biblischen Schöpfungsbericht am sechsten Schöpfungstag die Schöpfung der Landtiere und ihre Ausstattung mit den fünf sinnlichen Wahrnehmungsorganen unmittelbar vor der des Menschen erfolgt, begründet Eriugena mit der größeren Verwandtschaft dieser Tiere mit dem zuletzt geschaffenen Menschen im Vergleich zu den aus dem Wasser entstandenen Lebewesen.[21] Mit diesem Durchgang durch die sechs Schöpfungstage Gottes glaubt Eriugena die Hin- und Unterordnung aller Geschöpfe auf und unter den Menschen aufgewiesen zu haben. Dessen Natur schließe daher alle anderen gemäß dem biblischen Schöpfungsbericht von Gott vor ihr geschaffenen Geschöpfe in sich ein, weshalb in ihr und mit ihr implizit alle anderen Kreaturen noch einmal mitgeschaffen worden seien.[22]

---

[17] P IV 785A, ed. Jeauneau, 104,12f.: „Et quidem sensibilia propter sensum facta, non autem sensus propter sensibilia nemo sapientum dubitat."

[18] P IV 785A, ed. Jeauneau, 104,14f.: „Deinde quod uera ratione praeponitur dignitate naturae quod iudicat ei quod iudicatur."

[19] P IV 785A, ed. Jeauneau, 104,15–17: „Sensus autem de sensibilius, non uero sensibilia de sensibus iudicare, nulli naturas rerum pure speculanti est ambiguum."

[20] P IV 785C, ed. Jeauneau, 106,4–7: „Sed quoniam ipse sensus non homini tantum, sed et caeteris animalibus naturaliter inest, propterea et aliam patitur distributionem. Tribuitur enim et reptilibus maris et uolatilibus caeli quinta prophetica contemplatione".

[21] P IV 785C–785D, ed. Jeauneau, 106,8–11: „Terrenis quoque animalibus sexta die copulatur, ea intentione, ut opinior, quoniam ipsa maiorem cognationem cum homine, qui sexta die factus est, uidentur habere, quam quae de aquarum natura producta sunt."

[22] P IV 785D, ed. Jeauneau, 106,12–19: „Ipse itaque homo, cuius conditio in praedictis diuinae operationis contemplationibus per singula latenter insinuatur, quoniam in ipso et cum ipso praedicta omnia condita sunt, non per moras temporum, sed ordinatione causarum in effectus suos manantium, in fine totius uniuersitatis manifeste formatur, senaria repetitione propheticae theoriae peracta, ut eo numero non solum perfectio humanae naturae, uerum etiam omnium, quae ante ipsam explicata sunt, in ea conditio significarentur".

2. Der Mensch als vereinigende Mitte der ganzen Schöpfung

Diese spezifisch eriugenische Version einer Mikrokosmos-Auffassung des Menschen ist der anthropologische Grund für Eriugenas These vom Menschen als der vermittelnden Mitte (lat. *medietas*) zwischen den Extremen der Schöpfung.[23] Die Metaphorik dieser Ortsbestimmung als Mitte meint zunächst die Inklusion alles dessen, was von sich her – nämlich als Materielles und Geistiges, das in der menschlichen Natur unmittelbar miteinander verbunden ist – unversöhnlich und extrem auseinandergeht. Darin folgt Eriugena bis in den Wortlaut hinein Maximus Confessor, der dem Menschen eine wichtige Vermittlungsfunktion zwischen den Gegensätzen innerhalb der Schöpfungsordnung zuerkennt. Denn es sei der Mensch, der deren Vereinigung und Versöhnung bewirkt:

> „Einen Teil (sc. seines Seins) nämlich hat er mit dem Sinnenfälligen gemeinsam, sofern er Körper ist, einen anderen Teil mit den vernunftbegabten Wesen, sofern er Seele ist und deshalb enthält er die ganze Schöpfung in sich.“[24]

Die beiden äußersten Gegensätze, die nach Maximus Confessor und in seinem Gefolge Eriugena der Mensch in sich vereinige, seien die sichtbare und die unsichtbare Kreatur, die durch ihren natürlichen Unterschied weit auseinanderliegen.[25] Erst in der menschlichen Natur würden sie miteinander verbunden, d. h. zu einer Einheit zusammengeführt. Deshalb sei der Mensch gleichsam die Werkstätte (lat. *officina*) von allem:

> „Denn es gibt keine Kreatur vom Höchsten bis zum Niedrigsten, die sich nicht im Menschen findet, der deshalb mit Recht die Werkstätte (*officina*) von allem heißt. Denn in ihr fließt alles zusammen, was von Gott geschaffen ist, um hier aus verschiedenen Naturen wie aus verschiedenen Tönen eine Harmonie zu bilden.“[26]

Diese Vermittlungs- und Vereinigungsfunktion des Menschen für die ganze Schöpfung hat zugleich den Charakter einer Rückführung derselben zu Gott als ihrem einfachen Ursprung. Hierzu ist der Mensch aber nur auf Grund der herausragenden Würde seiner Natur in der Lage, die jede sichtbare und unsichtbare Natur in sich enthalte:

> „Er (sc. der Mensch) ist nämlich aus den beiden allgemeinen Teilen der geschaffenen Natur, der sinnlichen und der geistigen, in wunderbarer Vereinigung zusammengesetzt, d. h. er ist aus den äußersten Enden der ganzen Kreatur verbunden. Es gibt in der Natur der Dinge nichts Niedrigeres als den Körper und nichts Höheres als das Denken“[27].

---

[23] P II 536A–536B, ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, 1983 (Scriptores Latini Hiberniae IX) [= ed. Sheldon-Williams], 28,18–22: „Ad hoc igitur quantum ex praedicti magistri sermonibus datur intelligi inter primordiales rerum causas homo ad imaginem dei factus est ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis ex quibus ueluti diuersis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum.“ Zum *medietas*-Begriff bei Eriugena vgl. ausführlich A. M. Haas, „Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer ‘dritten Welt’“, in: W. Beierwaltes, *Begriff und Metapher, Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg 1990, 168–186. Zur *medietas* als *adunatio* vgl. auch A. Wohlman, *L’homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, Études de Philosophie Médiévale LXIII, Paris 1987, 258–264.

[24] P II 531B, ed. Sheldon-Williams, 18,21–24: „Est enim ex duabus conditae naturae uniuersalibus partibus mirabili quadam adunatione compositus, ex sensibili nanque et intelligibili, hoc est ex totius creaturae extremitatibus, coniunctus.“ Maximus Confessor, I Ambigua XXXVII, PG XCI. 1305C 2–8.

[25] P II 531B, ed. Sheldon-Williams, 18,24f.: „Nil quidem inferius est in natura rerum quam corpus et nil superius quam intellectus.“

[26] P II 530 D, ed. Sheldon-Williams, 18,5–9: „Nulla enim creatura est a summo usque deorsum quae in homine non reperiatur, ideoque officina omnium iure nominatur. In ea siquidem omnia confluunt quae a deo condita sunt unamque armoniam ex diuersis naturis ueluti quibusdam distantibus sonis componunt.“ Vgl. P III 733B, ed. Sheldon-Williams, 286,8–10: „Ac per hoc non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina quoniam in ipso uniuersa [lis] creatura continetur.“

[27] P II 531B, ed. Sheldon-Williams, 18,21–25: „Est enim ex duabus conditae naturae uniuersalibus partibus mirabili quadam adunatione compositus, ex sensibili nanque et intelligibili, hoc est ex totius creaturae extremitatibus coniunctus. Nil quidem inferius est in natura rerum quam corpus et nil superius quam intellectus.“

Durch die Vereinigung beider Extreme im Menschen werden diese auf ihren Schöpfer zurückbezogen und damit erlösungsfähig. Denn Gott ist nach Eriugena aus keinem anderen Grund Mensch geworden, als um das konkret Geschaffene zu erlösen und in jene Vereinigung heimzuholen, in der die ursprunghaften Ursachen, d. h. die Schöpfungsgründe, immer schon in und bei Gott sind. In der Restitution des Menschen durch das Erlösungshandeln Christi wird daher auch die ganze Schöpfung als solche gerettet:

> „Indem Gott die menschliche Natur angenommen hat, hat er jede Kreatur angenommen. Und dadurch, dass er die menschliche Natur, die er angenommen hat, gerettet und wiederhergestellt hat, hat er schließlich jede Kreatur, die sichtbare und die unsichtbare, wiederhergestellt.“[28]

3. Die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur als der Grund ihrer Würde

In dieser spezifisch eriugenischen Fassung einer Mikrokosmos-Auffassung des Menschen liegt jedoch noch nicht der tiefste Grund für die Vorzugs- und Ausnahmestellung der menschlichen Natur innerhalb der gesamten Schöpfung, die etwa in der Annahme zum Ausdruck kommt, dass der Mensch „größer sei als die sichtbare Welt, nicht nach dem Maß der Teile, sondern nach der Würde des vernünftigen Einklangs der Natur“.[29]

Dass die Würde der menschlichen Natur die aller anderen Geschöpfe weit überragt, liegt also letztlich und eigentlich nicht in der Annahme begründet, dass der Mensch eine Zusammenfassung der gesamten Schöpfung sozusagen en miniature sei, auch wenn diese Eigenschaft des Menschen die Bedingung der Möglichkeit für seine anagogische Wirksamkeit ist.[30] Deshalb schließt sich Eriugena auch der Mikrokosmoskritik an, die er in Gregor von Nyssas Schrift *De imagine* selbst gelesen und übersetzt hat[31]:

> „Gewisse Philosophen von auswärts (gemeint sind poseidonische Theorien) haben über den Menschen und seine Würde wahrhaft kleinliche und unzutreffende Vorstellungen entwickelt. Sie meinten die Menschheit zu verherrlichen, indem sie sie mit dieser Welt verglichen. Sie nennen den Menschen einen ‚Mikrokosmos‘, der aus denselben Elementen zusammengesetzt ist wie das Universum. Mit dieser pompösen Bezeichnung wollten sie das Lob unserer Natur aussagen, sie sahen dabei aber nicht, dass das, was für sie die Größe des Menschen ausmachte, auch den Mücken und Mäusen gemeinsam war. Denn diese sind aus den vier Elementen zusammengesetzt, so wie absolut alle belebten Wesen in mehr oder weniger hohem Grade daraus geformt sind, da ohne die vier Elemente kein sinnliches Wesen subsistieren kann. Welche Größe sollte für den Menschen darin bestehen, Spur und Ähnlichkeit des Universums zu sein? Der Himmel, der sich wendet, die Erde, die sich ändert, und auch die darin eingeschlossenen Wesen gehen mit all dem, was sie umgibt, dahin. Worin aber besteht nach der Kirche die Größe des Menschen? Nicht darin, die Ähnlichkeit des geschaffenen Universums zu tragen, sondern darin, das Abbild Jenes zu sein, der sie geschaffen hat.“[32]

---

[28] P V 912C, ed. Edvardus A. Jeauneau, Turnhout 2003 (CCCM 165), 74,2368–2372: „Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit. Ac per hoc si humanam naturam, quam accepit, saluauit et restaurauit, omnem profecto creaturam uisibilem et inuisibilem restaurauit.“

[29] P IV 784C, ed. Jeauneau, 104,3–6: „Verissima quippe ratio incunctanter noc docet unum hominem, et singulariter unum, maiorem esse uniuerso mundo uisibili, non mole partium, sed armoniae rationabilis naturae dignitate.“

[30] Vgl. hierzu A. M. Haas, a. a. O., 180.

[31] Für Gregor von Nyssas Einfluss auf Eriugenas Anthropologie vgl. R. C. Dales, A Medieval View of Human Dignity, in: Journal of the History of Ideas 38 (1977) 557–572.

[32] P IV 793C–794A, ed. Jeauneau, 124,8–24: „Quomodo parua, et indigna magnanimitate hominis, ex his quae extra sunt quidam imaginauerunt, comparatione ad hunc mundum, quasi in ipso existeret, hominem magnificantes! Dicunt enim hominem MIKPOKOCMON (id est paruum mundum) esse, ex eisdem quibus uniuersus elementis consistit. Nam qui ornamento nominis talem laudem humanae donant naturae, obliti sunt semetipsos, in proprietatibus, quae circa culicem et murem sunt, uenerabilem hominem facientes. Etenim et in illis ex his quattuor concretio est, eo quod omnino in unoquoque existentium (corporum), aut ex pluribus aut

Nach diesem Zitat liegt die Sonder- und Vorzugsstellung des Menschen im geschaffenen Kosmos nicht in seiner aus den vier Elementen komponierten körperlichen Gestalt begründet, die hinsichtlich ihrer Grundbestandteile, nämlich der vier Elemente von Feuer, Wasser, Luft und Erde, allen Geschöpfen und damit auch etwa den Mücken und Mäusen zukomme; sie liegt vielmehr, wie Eriugena mit der gesamten christlichen Theologie des lateinischen Mittelalters in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramt behauptet, in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet. Auffallend ist dabei nur, dass die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur für Eriugena demnach die körperliche Gestalt des alltäglichen, irdischen Menschen gerade nicht einschließt.

4. Die menschliche Geistseele als der „Ort" der Gottebenbildlichkeit im Menschen

Mit der Bildung des Menschen habe Gott, wie Eriugena ausdrücklich sagt, die Einheit und Dreiheit seiner Natur auf das Augenscheinlichste verkündet.[33] Der Mensch ist Abbild der göttlichen Trinität, weil er nach Gen 1,26 *ad imaginem et similitudinem Dei*, d. h. nach Gottes Bild und Gleichnis, geschaffen worden ist. Unter Berufung auf die Schrift *Die Erschaffung des Menschen* (*De opificio hominis*) des griechischen Kirchenvaters Gregor von Nyssa, die Eriugena unter dem Titel *De imagine* gekannt und übersetzt hat, lokalisiert nun Eriugena das Bild Gottes, als welches der Mensch von Gott geschaffen sei, insbesondere in der menschlichen Geistseele, und hier wiederum in deren wörtlich „bevorzugten Teilen", und zwar im *intellectus*, in der *ratio* und im sogenannten *sensus interior*, dem inneren Sinn.[34]

Mit dieser Lokalisierung des Bildes Gottes in der Geistseele der menschlichen Natur ist im Hinblick auf die genaue Bedeutung der drei Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes eine wichtige Vorentscheidung getroffen. Eriugenas oben zitierte Behauptung, dass die Welt des Menschen größer, gemeint ist: qualitativ besser als die große Welt des Alls sei, lässt sich angemessen nur in Bezug auf den Geist des Menschen verstehen, der Gott am gleichförmigsten unter allem Geschaffenen und daher das einzige Bild Gottes im Makrokosmos ist,[35] während alle nichtgeistigen Kreaturen nach der von Eriugena aufgegriffenen traditionellen Unterscheidung nur *vestigia Dei*, also Spuren Gottes, sind.

Schließlich fügt Eriugena noch zwei weitere für das Verständnis der menschlichen Geistseele höchst aufschlussreiche Aspekte ihrer Gottebenbildlichkeit hinzu:

Wie Gott auf Grund der Einfachheit seines Wesens seine gesamte Schöpfung durchdringt, ohne von einem Geschöpf erfasst werden zu können, so durchdringt die ebenfalls unteilbare menschliche Geistseele den ganzen von ihr bewegten Körper, ohne von ihm umfasst werden zu können; und wie zweitens der Mensch von Gott zwar das Dass seiner Existenz, nicht aber Gottes Wesen, sein Was-Sein, erkennen könne, so könne er auch von seiner eigenen, der menschlichen Geistseele nur die Tatsache ihres Gegebenseins

---

minoribus, quaedam portio circa animal consideratur eorum sine quibus consistendi aliquid ex his quae sensum participant naturam non habet. Quid igitur post mundi charactera et similitudinem arbitrandum est esse hominem caelo praetereunte, terra mutata, omnibusque quae in his comprehenduntur cum transitu comprehendentis (mundi) praetereuntibus? Sed in quo iuxta ecclesiasticam rationem humana magnitudo est? Non in ipsa ad creatum mundum similitudine, sed in ipso quod secundum imaginem naturae creatoris factus est."

[33] P IV 786B, ed. Jeauneau, 108,4–6: „Sexta uero die, dum homo formatur, et unitas diuinae naturae et trinitas apertissime praedicatur".

[34] P IV 787A, ed. Jeauneau, 108,27–29: „Quae pars ueluti triformis intelligitur, in intellectu plane, et ratione, et sensu interiori, de quibus in superioribus libris multa inter nos alternata sunt."

[35] P IV 786C, ed. Jeauneau, 108,14ff.: „quaeritur utrum per omnes suas partes ad imaginem dei factus est, an secundum eas solummodo, quae in eo excelsioris uel excellentissimae naturae sunt."

erkennen, nicht jedoch, was sie ist. Andernfalls nämlich wäre die menschliche Geistseele nicht im strikten Sinne des Wortes das in allem ähnliche Bild ihres Schöpfers.[36]

In welchen geistigen Tätigkeiten der menschlichen Geistseele aber liegt die Gottabbildlichkeit des Menschen näherhin lokalisiert?

5. Die Gottebenbildlichkeit der drei Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes

Eriugena versteht die bereits oben erwähnten drei Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes und deren triadische Struktur als Abbild des dreifaltigen Gottes. Mit seiner im Folgenden zu entfaltenden Lehre von den drei Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes geht *Johannes Scotus Eriugena* auf Dionysius Ps.-Areopagita in dessen Vermittlung und Deutung durch den wichtigsten Kirchenlehrer des 7. Jahrhunderts namens *Maximus Confessor* zurück. Im Anschluss an Dionysius bestimmt auch Maximus Confessor die drei Bewegungsarten des menschlichen Erkennens, d. h. die kreisförmige, die spiralförmige und die geradlinige Bewegung, in absteigender Reihenfolge, weist sie aber im Unterschied zu Dionysius in dieser Reihenfolge dem νοῦς, dem λόγος und der αἴσθησις als den drei hierarchisch geordneten Erkenntnis-Vermögen der menschlichen Geistseele zu: Die Erkenntnisbewegung des νοῦς umkreist in einfacher und geheimnisvoller Weise Gott, ohne allerdings dessen Wesen auf Grund seiner Supereminenz erkennen zu können. Gegenstand der spiralförmigen Erkenntnisbewegung des λόγος sind die in Gott gegebenen natürlichen, formbildenden Gründe, die die Seele durch ihre diskursiv-wissenschaftliche Denktätigkeit in sich aufnehmen und dadurch zur Erkenntnis Gottes als der höchsten Ursache gelangen soll. Schließlich bezeichnet die dritte Erkenntnisbewegung der αἴσθησις nicht die sinnliche Wahrnehmung als solche, sondern die durch diese eingeleitete, abstraktiv verfahrende Begriffsbildung.[37] Diese Trias der Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes greift nun wiederum Eriugena in seinem Bemühen auf,[38] das Leben des menschlichen Geistes als Abbild der göttlichen Trinität zu verstehen,[39] und identifiziert sie mit der von Dionysius übernommenen Triade οὐσία (*essentia*), δύναμις (*virtus*) und ἐνέργεια (*operatio*)[40], deren wesensidentische Momente er jeder geschaffenen Natur, besonders aber der vernunftbegabten Natur des Menschen, zuschreibt.[41] Dabei fasst er *intellectus* und *ratio* als zwei voneinander gleichwohl unterschiedene Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes auf, zu dessen triadischer Struktur auch der *sensus interior* als dessen unterste erkennende Kraft gehört. Der *intellectus*[42]

---

[36] P IV 788A, ed. Jeauneau, 112,1–8: „Duobus autem modis maxime humanam animam ad imaginem dei factam cognoscimus. Primo quidem quod, sicut deus per omnia quae sunt diffunditur, et a nullo eorum potest comprehendi, ita anima totum sui corporis organum penetrat, ab eo tamen concludi non ualet; secundo uero quod, quemadmodum de deo praedicatur solummodo esse, nullo modo autem diffinitur quid sit, ita humana anima tantummodo intelligitur esse, quid autem sit, nec illa ipsa nec alia creatura intelligit".

[37] Maximus Confessor, Ambig. I: PG 91,1112D–1113B; hierzu H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln/Trier [3]1988, 141f.

[38] Maximus Confessor, Ambigua ad Joh. iuxta Joh. Scotti Eriug. lat. interpret. VI, 118–144, ed. E. A. Jeauneau, Turnhout 1988 (CCSG 18), 48.

[39] P II 567A–568D, ed. Sheldon-Williams, 94,6–96,34.

[40] P I 489C–490B, ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, 1968 (Scriptores Latini Hiberniae VII) [= ed. Sheldon-Williams], 144,2–33, insb. 14f.; bei Dionysius vgl. De div. nom. IV,3 (PG 3 724Cff.).

[41] P II 567A, ed. Sheldon-Williams, 92,30–94,5.

[42] Zur Bewegung des *intellectus* vgl. A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena*, 1. Teil, Berlin/Leipzig 1921, 51–60; D. B. Moran, *Nature and Mind in the Philosophy of John Scottus Eriugena*, Ann Arbor 1988, 89–91,93–95.

ist die erste und höchste Bewegung des menschlichen Geistes[43], die unmittelbar auf dessen Urbild, die primordialen Ursachen, sowie auf Gottes in sich bleibendes Über-Sein erkennend ausgerichtet ist und als solche das in ihr subsistierende Wesen (*essentia*) sowie den höchsten Teil der menschlichen Geistseele darstellt, der die gesamte menschliche Natur leitet und bestimmt.[44] Ihr immerwährendes Sein und Gut-Sein emfangen die Intellekte von Gott, den sie in einer einförmigen Erkenntnis nicht seines Wesens, sondern seiner Existenz als die Ursache und das Ziel ihrer eigenen unaufhörlichen Bewegung unmittelbar erkennen. Aus Eriugenas erkenntnistheoretischem Grundsatz, dass nur dann etwas erkannt werden kann, wenn das Subjekt der Erkenntnis seinsmäßig höher als das von ihm erkannte Objekt steht,[45] folgt, dass das bewegende Subjekt der unmittelbaren Gotteserkenntnis des menschlichen *intellectus* nicht dessen eigenes, natürliches Vermögen sein kann, sondern Gottes Kraft und Weisheit selbst sein muss.[46] Dem entspricht das Gesetz, dass die göttliche Liebe den menschlichen Intellekt genau so weit aufsteigen lässt, wie die göttliche Weisheit (bei der Vergöttlichung des Menschen) auf Grund ihrer Erbarmung herabsteigt.[47] Daher wird diese unmittelbare Erkenntnis Gottes und der primordialen Ursachen sich ihrer selbst erst in der *ratio* als der zweiten Erkenntnisbewegung des menschlichen Geistes bewusst,[48] indem der absteigende *intellectus* diese seine einfache Erkenntis der Vernunft (*ratio*) einprägt,[49] welche er in und aus sich selbst unmittelbar hervorbringt („zeugt“)[50] und in der er – wie ein Künstler in seiner Kunst als dem rein geistigen Vorentwurf seiner Kunstwerke – alles, was er schaffen will, aus eigenem, natürlichen Vermögen[51] heraus voraussieht bzw. in allgemeiner und ursächlicher Weise vorausschafft.[52] Als diese in die Erscheinung getretene Form,[53] wesenhafte Wirksamkeit (*virtus*,[54] *operatio essentialis*) und Kunst (*ars*)[55] des *intellectus* erkennt und definiert daher die *ratio*, die Eriugena auch als ein substantielles Anschauen (sc. Gottes) im Geist bezeichnet,[56] dass Gott die (erste) Ursache von allem ist, ferner dass die primordialen Ursachen, d. h. die erstanfänglichen Schöpfungsgründe in Gott, von Ewigkeit her von Gott und in ihm geschaffen sind[57] und dass sie in einem unaussagbaren Hervorgang in ihre Wirkungen ausströmen.[58] Diese von Eriugena „Theophanien“[59] genannten

[43] P II 577A, ed. Sheldon-Williams, 116,1f.; ibid., 112,30f.

[44] P II 570C, ed. Sheldon-Williams, 100,30ff.; ibid. 574B, 110,1–6, bes. 1: *intellectus uel animus uel mens*; ibid. 579A, 120,6; Expos. in hier. cael. II, ed. J. Barbet, Turnhout 1975 (CCCM 31), 37,666: *animus seu intellectus*.

[45] P I 485A–485B, ed. Sheldon-Williams, 132,37–134,9.

[46] P V 970A–970B, ed. Edvardus A. Jeauneau, Turnhout 2003 (CCCM 165),154,4993–5013.

[47] P I 448C–450A, ed. Edvardus A. Jeauneau, Turnhout 1996 (CCCM 161), 13,294–14,319; vgl. hierzu als Quelle: Max. Conf. Ambigua ad Joh. iuxta Joh. Scotti Eriugena lat. interpr. VI, 140–145, ed. Edvardus A. Jeauneau, Turnhout 1988 (CCSG 18), 48f.

[48] Hierzu A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena*, 60–64.

[49] P II 576D; 578A–578C, ed. Sheldon-Williams, 114,27; 118,5–8.24–27.

[50] P II 577A–577C, ed. Sheldon-Williams, 114,36–116,1.4f.9.17.

[51] P II 576Cf., ed. Sheldon-Williams, 114,22f.

[52] P II 577A–577B, ed. Sheldon-Williams, 116,1–7.9f.

[53] P II 577B–577C; 580A, ed. Sheldon-Williams, 116,10–12.17f.; 122,13–15.

[54] P II 570C; 577A, ed. Sheldon-Williams, 100,32f.; 114,36.

[55] P II 577B, ed. Sheldon-Williams, 116,9.

[56] P II 577B, ed. Sheldon-Williams, 116,8: quidam obtutus substantialis in animo; De praed. cap. 2, ed. Madec, 15,109–111: Der *intuitus rationis* berührt den ewigen Intellekt Gottes.

[57] P II 576C, ed. Sheldon-Williams, 114,23–26.

[58] P II 577A, ed. Sheldon-Williams, 114,34f.

[59] P II 577A; 577B, ed. Sheldon-Williams, 114,30f.; 116,14f.

und in dem Gedächtnis (*memoria*) der *ratio* bewahrten[60] Erkenntnisse der primordialen Ursachen teilt der *intellectus* durch die Vermittlung der *ratio* dem ihm konsubstanzialen „inneren Sinn" (*sensus interior*) als der dritten, dem Wert nach untersten Erkenntnisbewegung der menschlichen Geistseele mit,[61] die in den beiden von ihr vollzogenen Bewegungsrichtungen gleichermaßen diskursiv, mithin verstandesmäßig, verfährt.[62]

Denn der innere Sinn teilt die ihm vermittelte einfache Erkenntnis der primordialen Wesenheiten in einer dialektischen Dihairese in die nach Gattungs-, Art- und (individuellen) Formbegriffen unterschiedenen Erkenntnisse und Definitionen der einzelnen intelligiblen und der sinnlich wahrnehmbaren Entitäten auf;[63] weil jedoch alle Dinge unbeschadet ihres Hervorgangs in die Welt der erscheinenden Vielheit zugleich in ihrer einfachen Seinsursache ewig und unveränderlich subsistieren und daher auf diese finalursächlich zurückgewandt sind,[64] kehrt der innere Sinn zugleich diese nach außen ins Viele gerichtete Erkenntnisbewegung wieder um: Denn er führt in einem umfassenden Abstraktionsprozess die ihm durch die äußeren Sinne vermittelten sinnlichen Anschauungs- bzw. die durch sie induzierten Vorstellungsbilder (*phantasiae*)[65] nach ihrer anfänglichen Ordnung und Unterscheidung auf die in ihnen sich zeigenden rationalen inneren Formen der Einzeldinge (*rerum rationes*) zurück; denn er vermag diese an ihnen selbst und als allgemeine, d. h. frei von ihrer materialisierten und damit vereinzelten Erscheinungsweise, ohne Zuhilfenahme der sinnlichen Vorstellungskraft zu erfassen und dadurch wieder auf die Erkenntnisbewegung der *ratio* als dem Denken ihrer Einheit und mittels dieser auf das einförmige Erkennen des *intellectus* zurückzuführen.[66] Durch diese Rückwendung der dritten Erkenntnisbewegung in die erste vollendet sich die intelligible Kreisbewegung des menschlichen Geistes als „Hervorgang aus ursprünglicher Einheit und Rückkehr in diese"[67]; da das einfache und unteilbare Sein der menschlichen Geistseele aus der untrennbaren, weil wesenhaften Einheit dieser drei aus einander hervorgehenden Erkenntnisbewegungen besteht[68] und daher als eine „ständige Bewegtheit" (*stabilis motus*) bzw. als eine „bewegte Ständigkeit" (*mobilis status*) bezeichnet werden kann,[69] ist die menschliche Geistseele als „*interior nostrae naturae trinitas*"[70], d. h. als „die innere Trinität unserer Natur", das genaue Abbild des trinitarischen göttlichen Geistes.[71] Dabei bildet ihr *intellectus* den innertrinitarischen Vater als den allmächtigen Schöpfer aller

[60] P II 578C; 579B–579C, ed. Sheldon-Williams, 118,31–33; 120,26–30.

[61] P II 577D–578C; 578C–578D; 579C–580A, ed. Sheldon-Williams, 116,33–118,4.16–20.27–30; 118, 33–120,1; 122,3–9.15–19.

[62] P II 570C, ed. Sheldon-Williams, 100,35: Tertia uero pars ΔΙΑΝΟΙΑC et ΕΝΕΡΓΙΑC, id est sensus et operationis; ibid. 577C–577D, ed. Sheldon-Williams, 116,23–33, insb. 31ff.

[63] P II 570C; 577C–577D; 578A–578B; 580A, ed. Sheldon-Williams, 102,1f.; 116,23–33; 118,5.8.10–14; 122,16–19.

[64] P II 578D, ed. Sheldon-Williams, 120,1–5.

[65] P II 576D, ed. Sheldon-Williams, 114,28f.; hierzu A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Scotus Eriugena*, 44f.

[66] P II 573A–573B, ed. Sheldon-Williams, 106,25–108,3; P IV 765C, ed. Jeauneau, 56,9–14; zu beiden Bewegungsrichtungen des inneren Sinns vgl. A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Scotus Eriugena*, 64f.; U. Rudnick, *Das System des Johannes Scottus Eriugena,* Frankfurt a. M. etc. 1990, 72f.; W. Beierwaltes, *Eriugena*, 252f.

[67] W. Beierwaltes, *Eriugena*, 254.

[68] P II 574B, ed. Sheldon-Williams, 110,1–6,4ff.: Est enim (sc. anima) simplex natura et individua motuumque suorum substantialibus differentiis solummodo discreta.

[69] P II 570B, ed. Sheldon-Williams, 100,20f.

[70] P II 610B, ed. Sheldon-Williams, 192,5.

[71] P II 569B; 585B, ed. Sheldon-Williams, 98,23ff.; 134,5–9.

Dinge ab, ihre *ratio* den innertrinitarischen Sohn als die Weisheit, die Kraft und das Wort des Vaters, in dem der Vater alle Wesenheiten in zeitfreier, primordialer, eingestaltiger und allgemeiner Weise hervorbringt; und ihre dritte Erkenntnisbewegung des *sensus interior* entspricht in analoger Weise dem Heiligen Geist als dem *distributor*, dem „Verteiler", der von den ursprunghaften Ursachen ausgehenden Wirkungen.[72]

6. Die Gottebenbildlichkeit des ganzen Menschen

Eriugena weiß jedoch, dass die Geistseele nicht das ganze Sein des Menschen ausmacht, auf das alleine sich das biblische Diktum der Gottähnlichkeit des Menschen bezieht. Deshalb sucht er in seinen abschließenden Überlegungen zur Gottebenbildlichkeit im elften Kapitel des vierten Buches von *Periphyseon* die Gottebenbildlichkeit des ganzen Menschen abermals unter ausdrücklichem Bezug auf Gregor von Nyssa zu erweisen, indem er Folgendes ausführt:

Die von Gott geschaffene menschliche Natur bestehe gleichsam aus drei großen, zu einer natürlichen Ordnung zusammengewachsenen, Teilen: aus dem Geist, aus der Lebensbewegung bzw. dem stofflichen Leben und aus der geformten Materie.[73]

Der menschliche Geist, dessen besondere Gottebenbildlichkeit an der Einheit seiner drei Erkenntnisbewegungen bereits gezeigt wurde und in dem die ganze Kraft der Seele bestehe, sei Bild und Spiegel Gottes, „weil in ihm die unbegreifliche Form der göttlichen Wesenheit in unaussprechlicher und unbegreiflicher Weise zum Ausdruck kommt."[74] Das materiegebundene bzw. die mit der Materie als dessen unmittelbarem Bewegungsprinzip verbundene animalische und vegetative Lebenskraft als die zweite der drei Seinsregionen der menschlichen Natur kennzeichnet Eriugena als ein Bild des Geistes und damit als ein Bild des Bildes bzw. als einen Spiegel des Spiegels der göttlichen Natur.[75] Deshalb könne die ganze, aus Geist, stoffgebundenem Leben und aus Materie komponierte menschliche Natur als ein, wenn auch in sich gestuftes, Bild Gottes bezeichnet werden, auch wenn man einsehe, dass eigentlich und vorzugsweise im menschlichen Geist allein das Bildsein Gottes realisiert sei, zumal nur der Geist des Menschen unmittelbar von Gott, seine Lebenskraft aber durch die Vermittlung des Geistes und die Materie im Menschen durch die zweifache Vermittlung von Geist und Lebenskraft exemplarursächlich hervorgebracht werde.[76] So ergibt sich die folgende Seinsordnung in

[72] P II 579A–580A, ed. Sheldon-Williams, 120,9–122,19; zum trinitätsanalogen Charakter der drei Bewegungen des menschlichen Geistes vgl. W. Beierwaltes, *Eriugena*, 1994, 246–256; A. M. Haas: „Homomedietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer ‚dritten Welt'", in: W. Beierwaltes (Hrsg.): *Begriff und Metapher*, Heidelberg 1990, 176.

[73] P IV 790B–790C, ed. Jeauneau, 116,27–118,3: „Proinde si quis praedicti theologi uerba intentius perspexerit, per totum sermonis de imagine textum inueniet constitutionem totius hominis in tribus quibusdam (quibus naturalis ordo contexitur) ueluti compositis concretam: in animo uidelicet, et uitali motu (quem ipse aliquando fluxilem, aliquando materialem uitam appellat), et ex materia formata, ita ut totus homo animo et materiali uita et ipsa materia constare intelligatur."

[74] P IV 790C, ed. Jeauneau, 118,2–6, „Et animus quidem, in quo tota animae uirtus constat, ad imaginem dei factus, et summi boni speculum, quoniam in eo diuinae essentiae incomprehensibilis forma ineffabili et incomprehensibili modo resultat."

[75] P IV 790C, ed. Jeauneau, 118,6–12: „Materialis autem uita … imago quaedam animi est et, ut ipse [Gregor] dicit, speculum speculi, ita ut animus diuinae naturae forma sit, uitalis autem motus (qui etiam materialis uita uocatur) cum ipsa materia forma sit animi, ac ueluti secunda imago, per quam animus etiam materiae speciem praestat."

[76] P IV 790C–790D, ed. Jeauneau, 118,12–15: „Ac per hoc quadam ratione per humanae naturae consequentiam totus homo ad imaginem dei factus non incongrue dicitur, quamuis proprie et principaliter in solo animo imago subsistere intelligatur".

der menschlichen Natur: „Der Stoff also folgt auf die Lebensbewegung, die Lebensbewegung auf den Geist, der Geist auf Gott selbst, und auf ihn (sc. Gott) ausgerichtet bewahrt er die ungetrübte Schönheit seiner Natur; abgewandt aber von ihm (sc. Gott) schändet und entstellt er sowohl sich selber, als auch das ihm unterworfene stoffliche Leben."[77] Dieses Zitat bezieht sich auf die oben bereits angesprochene, aber noch nicht ausgeführte Differenz zwischen der gleichsam reinen Natur des Menschen vor dem Sündenfall und ihrer Perversionsform nach dem Sündenfall, die im Folgenden kurz erläutert werden soll.

7. Die menschliche Natur vor und nach dem Sündenfall

In den Kapiteln 12, 13 und 14 des vierten Buches von *Periphyseon* beschreibt Eriugena den Unterschied zwischen der ursprünglichen, aus Gottes Schöpferhand hervorgegangenen menschlichen Natur und ihrer entarteten Erscheinungsform nach dem Sündenfall in Auslegung der diesbezüglichen Passagen aus Gregors Schrift *De imagine*. Als eine Folge der Sünde, d. h. als eine Sündenstrafe und -schuld, fasst Eriugena mit Gregor die Aufteilung und Trennung der ursprünglich geschlechtslosen, einfachen menschlichen Natur in zwei Geschlechter auf. Sie werde daher nach der von Gott gewirkten Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihrem ursprünglichen Seinsstand bei der Auferstehung aller verschwinden.[78] Die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau sieht Eriugena ausdrücklich als eine durch den Sündenfall bedingte, mithin defizitäre Entstehungsweise für die Vielfalt menschlicher Individuen. Wäre die menschliche Natur unversehrt geblieben, so wäre sie von Gott in einem Akt in eine von ihm bestimmte Zahl von Einzelwesen vervielfältigt worden, wie dies bei den Engeln der Fall ist;[79] in Voraussicht des menschlichen Ungehorsams aber habe Gott die geschlechtliche Fortpflanzung als die Weise der Vervielfältigung der durch die Sünde entstellten menschlichen Natur festgelegt, durch welche überhaupt erst die raum-zeitliche Existenzweise und mit ihr die Sterblichkeit des irdischen Menschen entstanden sei.[80] Der sterbliche und vergängliche Körper des irdischen Menschen gehört also nach Eriugena und Gregor gar nicht zu der nach Gottes Bild geschaffenen menschlichen Natur, sondern ist nur ein sekundäres Schöpfungserzeugnis Gottes für den von ihm abgefallenen, den sündig gewordenen Menschen. Worin sonst aber soll die von Gott geschaffene, reine menschliche Natur bestehen, wenn es zum Menschsein konstitutiv gehört, eine unsichtbare Seele und einen sichtbaren Körper zu besitzen? Wie soll man sich einen sichtbaren, aber nicht vergänglichen Körper überhaupt denken? Eriugenas Antwort auf diese von ihm selbst gestellten Fragen lautet wie folgt:

„Jener Körper, der bei der Schöpfung des Menschen anfänglich geschaffen worden ist, muss nach meiner Meinung ein geistiger und unsterblicher und von derselben Art oder geradezu derselbe sein, wie derjenige, den wir nach der Auferstehung haben

[77] P IV 791A, ed. Jeauneau, 118,18–22: „Ita ut materia uitalem motum sequatur, utalis motus animum, animus ipsum deum, ad quem conuersus naturae suae integritatem et pulchritudinem custodit, auersus uero ab eo, et seipsum et quae sibi subiecta sunt (materialem uitam, dico, ipsamque materiam) dissipat atque deformat."

[78] P IV 799A–799B, ed. Jeauneau, 136,17–23: „Et si homo non peccaret, in geminum sexum simplicitatis suae diuisionem non pateretur. Quae diuisio omnino diuinae naturae imaginis et similitudinis expers est; et nullo modo esset, si homo non peccaret, sicut nullo modo erit post restaurationem naturae in pristinum statum, qui post catholicam resurrectionem cunctorum hominum manifestabitur."

[79] P IV 799B, ed. Jeauneau, 136,23–25: „Quapropter si homo non peccaret, nullus utriusque sexus copula, nec ullo semine nasceretur sed, quemadmodum angelica essentia".

[80] P IV 799B–799C, ed. Jeauneau, 136,28–34: „Quoniam uero praeuidit deus, qui nec fallit nec fallitur, hominem conditionis suae ordinem et dignitatem deserturum, supermachinatus est alterum multiplicationis humanae naturae modum, quo mundus iste locorum et temporum interuallis perageretur, ut homines generalis delicti generalem luerent poenam, ex corruptibili semine sicut et caetera animalia nascentes. "

werden."[81] Weil die Sterblichkeit des Menschen erst, biblisch gesprochen, mit der Verführung Evas und Adams durch die das personal Böse veranschaulichende Schlange in die Welt kam, muss die ursprüngliche menschliche Natur sowohl in Bezug auf die Seele als auch in Bezug auf den Körper unsterblich sein. Daher muss auch der ursprüngliche menschliche Körper erhalten bleiben, und zwar als die eine und selbe allen vergänglichen menschlichen Körpern gemeinsame Form, die unveränderlich bleibt und den vielen sterblichen Körpern formgebend zugrundeliegt. Diese unveränderliche Form des menschlichen Körpers aber sei ein geistiger Körper, den Gott bei seiner ersten Schöpfung der menschlichen Natur gebildet habe.[82] Alles Stoffliche, d. h. aus den Qualitäten und Quantitäten der vier Elemente der sinnenfälligen Welt Zusammengesetzte am menschlichen Körper, welches veränderlich und vergänglich ist, gehöre folglich „zur Zusammensetzung des nachträglich hinzugekommenen und gleichsam überflüssigen Körpers. Und eben dieser stoffliche und äußerliche Leib wird wie eine Art von Gewand nicht unpassend als Zeichen des inneren und natürlichen Leibes begriffen."[83] Diesen unseren vergänglichen Körper aber habe Gott gleichsam als eine Sekundärschöpfung unserem wesenhaften geistigen Körper hinzugeschaffen; deshalb wolle Gott auch nicht, dass dieser sterbliche Körper gänzlich vernichtet werde[84]; daher habe es Gott so eingerichtet, dass nach dessen Auflösung in seine elementaren Bestandteile im und nach dem Tod des irdischen Menschen der ihm zeitlebens einwohnenden Seele Spuren seines Gewesenseins wie das Gedächtnis und die Kenntnis seiner Teile bleiben.[85] Zudem werde die menschliche Seele bei der Auferstehung aller Menschen alles ihr einst Unterworfene und damit auch den vergänglichen Körper wieder in dann allerdings verklärter Gestalt annehmen.[86] Schließlich verwahrt sich Eriugena gegen den naheliegenden Einwand, er wolle zwei natürliche Körper im einen Menschen lehren: „Denn es ist nur ein Körper, durch dessen natürliche und substantielle Verbindung mit der Seele der Mensch gebildet wird. Und jener nachträglich hinzugefügte stoffliche Leib wird richtiger als ein wandelbares und vergängliches Gewand des wahren und natürlichen Leibes aufgefasst, denn als der wahre Leib, welcher er darum nicht ist, weil er nicht immer bleibt"[87]. Der wahre,

---

[81] P IV 800B, ed. Jeauneau, 138,28–30: „Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus."

[82] P IV 801C–801D, ed. Jeauneau, 142,12–18: „Vniuersaliter autem in omnibus corporibus humanis una eademque forma communis omnium intelligitur, et semper in omnibus incommutabiliter stat. Nam innumerabiles differentiae, quae eidem formae accidunt, non ex ratione primae conditionis, sed ex qualitatibus corruptibilium seminum contingunt. Ipsa igitur forma spiritualis spirituale corpus est, in prima conditione hominis factum."

[83] P IV 802A, ed. Jeauneau, 142,21–25: „ad compositionem superadiecti ac ueluti superflui corporis pertinere non dubium est. Quod corpus materiale et exterius, ueluti quoddam uestimentum, signaculum interioris et naturalis non incongrue intelligitur."

[84] P IV 802A, ed. Jeauneau, 142,28–30: „Sed quoniam et illud exterius a deo est factum et superadditum, divinae bonitatis magnitudo et infinita erga omnia quae sunt prouidentia noluit penitus perire et ad nihilum redigi".

[85] P IV 802B–802C, ed. Jeauneau, 144,8–13: „Quoniam uero illius corporis materialis atque solubilis manet in anima species, non solum illo uiuente, uerum etiam post eius solutionem et in elimenta mundi reditum … propterea partium illius, ubicunque elimentorum sint, non potest anima obliuisci aut eas nescire."

[86] P IV 802C, ed. Jeauneau, 144,16–18ff.: „ac per hoc in restauratione hominis in unitatem naturae reuocandae sunt, dum anima totum sibi subditum ressurectionis tempore recipiet."

[87] P IV 803A, ed. Jeauneau 144,30–34: „Unum enim est corpus quo, connaturaliter et consubstantialiter animae compacto, homo conficitur. Illud siquidem materiale, quod est superadditum, rectius uestimentum quoddam mutabile et corruptibile ueri ac naturalis corporis accipitur, quam uerum corpus. Non enim uerum est quod semper non manet."

unvergängliche Körper des Menschen ist im Unterschied zu dem vergänglichen völlig schmerz- und leidensunfähig; der prälapsarische Mensch lebte folglich in einem paradiesischen Schöpfungszustand „ohne jegliche Erfahrung von Mühe, Schmerz und Tod“[88], in reiner Liebe zu Gott und zum Nächsten. Damit ist der paradiesische Schöpfungszustand der menschlichen Natur nach Eriugena Inbegriff und Vorbild des von Gott gewollten, des wahren und glücklichen Menschseins.

III. Grundzüge des Menschenbildes Anselms von Canterbury (1033/34–1109 n. Chr.)

1. Die allgemeine Natur und die individuelle Personalität des Menschen

Leib und geistbegabte Seele bilden nach Anselm zusammen die Natur des Menschen, sie konstituieren gemeinsam den Menschen.[89] Unter einem Gesichtspunkt ist der Mensch (sterblicher) Leib, unter einem anderen ist er Geistseele. Diese beiden Konstitutionsprinzipien des Menschen sind daher für sich alleine genommen nicht das Ganze, das der Mensch ist, erst in ihrer Wechselwirkung miteinander konstituieren sie den Menschen. Der aus sterblichem Leib und unsterblicher Geistseele bestehende Mensch ist eine Substanz.[90] Substanz aber kann bei Anselm im Gefolge des aristotelischen Substanzbegriffs zweierlei bedeuten: Zum einen kann damit die „universalis substantia“, d. h. die sogenannte zweite Substanz nach Aristoteles, gemeint sein, die „vielen Substanzen wesenhaft gemeinsam ist, wie das Menschsein allen einzelnen Menschen gemeinsam ist“[91]; oder es kann die individuelle Substanz, die erste Substanz nach Aristoteles, gemeint sein, die „das allgemeine Wesen gemeinsam mit anderen hat, wie die einzelnen Menschen es mit einzelnen gemeinsam haben, dass sie Menschen sind“[92]; dieser zweite Substanz-Begriff ist auch nach Anselm der eigentlichere. Denn nach ihm wird der Ausdruck „Substanz“ von Individuen ausgesagt, die zumeist in einer Mehrzahl bestehen; die Individuen aber „subsistieren“ zumeist, d. h. sie unterliegen den Akzidenzien, und erhalten deshalb im eigentlichen Sinne den Namen „Substanz“.[93] Der einzelne, konkret existierende Mensch wird von Anselm auch als Person bezeichnet: „Denn jeder ungeteilte Mensch ist Person“[94]. Was aber bedeutet es für Anselm, eine Person zu sein? Anselm definiert im Anschluss an die klassisch gewordene Persondefinition des Boethius[95] „per-

---

[88] P IV 806A, ed. Jeauneau, 152,10–11: „post nullum laboris, doloris, mortis experimentum“.

[89] De Grammatico (= DG) 8, in: Opera Omnia I, F. S. Schmitt (Hrsg.), Stuttgart 1984, 157,12f.: „Sicut enim homo constat ex animali et rationalitate et mortalitate, et idcirco homo significat haec tria ... . “. Cur deus homo (= CDH) II 7, in: Opera Omnia II, F. S. Schmitt (Hrsg.), Stuttgart 1984, 102,20.

[90] DG 11 [I 156,18f.]: „Homo namque significat substantiam cum omnibus illis differentiis, quae sunt in homine, ut est sensibilitas, et mortalitas.“

[91] Anselmi Cantuariensis *Monologion* (= Mon), Opera Omnia I, F. S. Schmitt (Hrsg.), Stuttgart 1984, 27, [45,6–8]: „Nempe, cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, ut, hominem esse, commune est singulis hominibus“.

[92] Mon 27 [I 45,8–9]: „quae universalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis, ut homines sint“.

[93] Mon 79 [I 86,7–10]: „ … et substantia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt. Individua namque maxime substant id est subiacent accidentibus, et ideo magis proprie substantiae nomen suscipiunt.“

[94] Anselmi Cantuariensis *Epistola de incarnatione verbi* (= EDIV), Opera Omnia I, F. S. Schmitt (Hrsg.), Stuttgart 1984, II 28: „quia omnis homo individuus esse persona cognoscitur“.

[95] Vgl. Boethius, Contra Eutychen et Nestorium, in: A. M. S. Boethius, Die Theologischen Traktate. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Elsässer, Hamburg 1988, 74,1–6: „Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantiaque omnis natura est nec in universabilibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio: ‚naturae rationabilis individua substantia’. Sed nos hac definitione eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus.“

sona“ wie folgt: „persona non dicitur nisi de individua rationali natura“, d. h.: „Person wird eine individuelle rationale Natur genannt“[96].

So ergibt sich, dass sich nach Anselm in jedem Menschen zweierlei findet: Die allgemeine menschliche Natur, die er mit allen anderen Menschen gemeinsam hat, und die Person, durch die er sich von allen anderen unterscheidet und die mit einem bestimmten Eigennamen bezeichnet wird. Im elften Kapitel seiner Schrift *De incarnatione verbi* erklärt Anselm noch näher, was er unter Personsein versteht, nämlich die „collectio proprietatum“, d. h. die Gesamtheit der eigentümlichen Eigenschaften; durch diese unterscheiden sich also die menschlichen Personen voneinander.[97] Mit der „collectio proprietatum“ will Anselm daher alles angesprochen wissen, was kein Mensch mit einem anderen Menschen gemeinsam hat, d. h. die Gesamtheit seiner individuellen, nur ihm zukommenden Eigenschaften. Natur und Person des Menschen unterscheiden sich also real voneinander und stehen doch in Wechselwirkung miteinander; denn die Natur subsistiert in der Person und die Person kann nicht ohne die allgemeine menschliche Natur existieren.[98] In Adam hat die Person die Natur des Menschen verdorben, bei den späteren Geschlechtern verdirbt die von Adams Sünde beeinträchtigte Natur des Menschen (fast) jede menschliche Person.[99] So erklärt Anselm die Erbsünde.

2. Das Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft

Die beiden werthaftesten Seelenvermögen im Menschen sind auch für Anselm die Vernunft und der freie Wille.[100] Wenden wir uns zunächst kurz dem Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft zu. Dieses wird von Anselm primär mit den Begriffen *ratio* und *intellectus* bezeichnet, wobei er unter *ratio* in der *subjektiven* Bedeutung dieses Wortes das Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft versteht;[101] dabei bezeichnet *ratio* vornehmlich deren Urteils- und Unterscheidungsvermögen in Bezug auf Wahrheitswerte von Aussagen und vor allem auf normative Wert-Größen wie das Gerechte und das Gute;[102] die göttlich gewollte Zielbestimmung dieses jeder (geschaffenen) vernünftigen Natur eigenen Vermögens aber ist die alleinige Liebe zu Gott als dem *sum-*

---

[96] Mon 79 [I 86,7]: „Persona non dicitur nisi de individua rationali natura“; zum Person-Begriff Anselms vgl. R. Heinzmann, „Veritas humanae naturae. Ein Beitrag zur Anthropologie Anselms von Canterbury“, in: L. Scheffczyk, W. Detloff, R. Heinzmann (Hrsgg.), *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Geburstag*, Bd. I, München/Paderborn/Wien 1967, 779–798, insb. 785–787; zu den wichtigsten Merkmalen des Persona-Begriffs bei Anselm vgl. auch M. Nédoncelle, „La notion de personne dans l'œuvre de Saint Anselme“, in: *Congrès International du IXe Centenaire de l'Arrivée d'Anselme au Bec*, Paris 1959 (Spicilegium Beccense), 31–43: „et substantia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt. Individua namque substant, id est subjacent accidentibus, et ideo magis proprie substantiae nomen suscipiunt.”

[97] EDIV 11 [II 29,7,14–16,21f.25].

[98] EDIV 11 [II 29,4–9], De Conceptu virginali et originali peccatu (= DCV) 1 [II 140,18–21].

[99] DCV 1 [II 140,21–23,28–141,2].

[100] Zur Unterscheidung des Anselmischen Begriffs des freien Willens von demjenigen Augustins und zur näheren Bestimmung dieses Begriffs in den Werken Anselms vgl. W. J. Courtenay, „Necessity and freedom in Anselms conception of God“, in: H. Kohlenberger (Hrsg.) *Analecta Anselmiana*, Band IV/2, Frankfurt a. M. 1975, 39–64.

[101] Anselmi Cantuariensis, CDH, Opera Omnia I, F. S. Schmitt (Hrsg.), Edinburgh 1984, I 11 [II 69,3]; I 19 [85,1]; I 20 [88,5 u. 8]; I 21 [89,29]; I 22 [90,25]; II 4 [99,8]: cor rationale; II 8 [103,20]; II 11 [110,9, 31; 111,28]; II 13 [113,18]; II 22 [133,8].

[102] Mon 68 [I 78,14–79,9, bes. 78,21–23]: 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. hierzu B. Kible, Art. Ratio, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. VIII, Basel 1992, Sp. 39; Mon 1 [I 13,13–14,1]; Mon 1 [I 14,7].

mum bonum.[103] Die *ratio* des Menschen soll daher die regulative Instanz für alle seine geistigen und körperlichen Bewegungen sein;[104] als solche ist sie das führende Vermögen des Geistes (*mens*, *spiritus*),[105] der folglich auch als (sinnlich nicht erfassbare) *mens rationalis* bezeichnet wird,[106] die sich von allen nicht vernunftbegabten Kreaturen durch das Vermögen zur Selbst- und Gotteserkenntnis[107] sowie zur Selbst- und Gottesliebe[108] unterscheidet und auf Grund dieser Vermögen Abbild Gottes ist.[109] Der *ratio* eignet zudem das Vermögen zur begrifflichen Erkenntnis des allgemeinen Wesens real existierender Gegenstände.[110] Unter *intellectus* versteht Anselm primär das Erkenntnisvermögen im Allgemeinen, welches die Erkenntnis real existierender Gegenstände zu vollziehen imstande ist.[111] Daher bezeichnen sowohl *ratio* in der subjektiven Bedeutung dieses Ausdrucks als auch *intellectus* gemäß dieser primären Bedeutung in Bezug auf den geschaffenen Geist[112] dessen Vernunftvermögen,[113] wenn auch unter einem jeweils anderen Aspekt. In Gestalt des *intellectus fidei* ist der *intellectus* die Einsicht in die notwendigen, zwingend einsehbaren Vernunftgründe für die objektive Wahrheit der zentralen christlichen Glaubenswahrheiten, die ausschließlich das natürliche Vernunftvermögen (*sola ratione*)[114] des Menschen als Erkenntnisquelle gebraucht. Als Ziel- und Zweckbestimmung des Glaubensvollzugs[115] steht dieser *intellectus fidei*, zu dem Gott den Menschen unter der notwendigen Bedingung seines Glaubensgehorsams[116] durch Illumination befähigt,[117] im irdischen Leben an Wertigkeit in der Mitte zwischen dem bloßen Glaubensvollzug und der erst eschatologisch vollendeten Schau Gottes.[118]

---

[103] Mon 68 [I 79,1–9].

[104] Anselmi Cantuariensis, EDIV (Recensio prior), Opera Omnia I, F. S. Schmitt (Hrsg.), Edinburgh 1946, 4 [I 285,8f.]: ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine.

[105] Mon 1 [I 14,7]: ratione mentis; De conc. III [13]: docente spiritu, qui et mens et ratio dicitur; hierzu vgl. H. Kohlenberger, Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury, Bonn 1972, 113f.

[106] Mon 15 [I 29,23–26]; Mon 32 [I 51,14f.]; Mon 33 [I 52,13, 24]; Prosl 3 [I 103,10].

[107] Mon 32 [51,8–11]; Mon 65 [I 77,17–20].

[108] Mon 49 [I 64,18–21].

[109] Mon 67 [I 78,1–10].

[110] Mon 10 [I 10,6–9].

[111] PR (= Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli) 2 [I 132,14–21]; PR 5 [I 135,28–31]: Sicut ergo quo maius cogitari nequit intelligitur et est in intellectu et ideo esse in rei veritate asseritur: sic, quod maius dicitur omnibus, intelligi et esse in intellectu et idcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur. DPSS (= De processione spiritus sancti) 14 [II 214,20f.].

[112] EDIV (Recensio prior) [II 284,2f.]; ebd. [289,24]: nullus intellectus ultra deum transire potest; Prosl 2 [I 101,9–102,3]; PR 1 [I 130,7,10,12f.,15,17,21; 131,7,10,17; 132,4] etc.; CDH 1 [II 49,19]; DPSS 14 [II 214,20f.].

[113] Mon 10 [I 25,3]: rationis intellectu; Mon 23 [I 41,28f.]: ibi esse intellectum in anima, ubi est rationalitas. Ebd. [I 42,1]: intellectus vel rationalitas. Mon 16 [I 30,33–31,1]: intellectus sentire per rationem constringitur; hierzu: M. Enders, Wahrheit und Notwendigkeit (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 64, Leiden/Boston/Köln 1999) 160, Anm. 72.

[114] Mon 1 [I 13,5–11]; CDH I 20 [II 88,5,8]; CDH II 11 [II 111,28f.]; CDH II 22 [II 133,5–8]; hierzu: W. Christe, *Sola ratione*. Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei Anselm von Canterbury, in: Theologie und Philosophie 60 (1985), 341–75. Zu den augustinischen Quellen vgl. M. L. Arduini, ›Sola ratione procedamus‹ (Cur deus homo I 20). Tradizione e novità nel segno semantico anselmiano: ›Sola ratione‹, Le fonti, I: Sant' Agostino, in: Rivista di filosofia neo-scolastica 83 (1991), 90–141.

[115] Prosl 1 [I 100,18]: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Ep. 136 [III 281,38f.]: Nam Christianus per fidem debet ad intellectum profiere, non per intellectum ad fidem accedere.

[116] EDIV 1 [II 6,10–7,4]; EDIV 1 [II 8,1–8,14–19; 9,1–4]; EDIV 1 [II 9,9–13,16–19].

[117] Prosl 2 [I 101,3]: Ergo domine, qui das fidei intellectum. Prosl 4 [I 104,5–7, bes. 6]: te illuminante; EDIV 1 [II 9,10]: datus intellectus.

[118] CDH Commendatio operis ad Urbam Papam II [II 40,10–12].

3. Der Mensch als Träger eines freien Willens

Das zweite oberste Seelenvermögen des Menschen ist der Wille, den der Mensch ebenfalls von Gott zum Gebrauch dieses Vermögens empfangen hat, um mittels seiner das wollen zu können, was er nach Gottes eigenem Willen wollen soll,[119] und dieses alleine um dessen willen zu wollen, weil er es wollen soll, d. h. um Gottes Willen zu erfüllen.[120] Anselm verteidigt vehement die Freiheit des willentlichen Entscheidungsvermögens des Menschen, die nach ihm in dem Vermögen besteht, die Rechtheit des Willens, das aber heißt: die richtige Ausrichtung auf bzw. Unterordnung unter den in allem maßgebenden Willen Gottes zu bewahren.[121] Dieses Vermögen habe Gott dem Menschen zusammen mit der Rechtheit seines Willens schöpfungsmäßig mitgegeben, also gleichsam anerschaffen.[122] Gott habe also den Menschen als ein vernunftbegabtes und als ein gerechtes Wesen erschaffen; doch durch den Sündenfall habe der Mensch seine Freiheit, d. h. das Vermögen, die richtige Ausrichtung seines Willens zu bewahren, verloren und könne es sich auch aus eigener Kraft nicht mehr zurückholen.[123] Dadurch habe der Mensch, genauer die Person Adam, die gesamte menschliche Natur und damit alle ihm nachfolgenden Personen zu einem Sklaven der Sünde und damit unfrei gemacht.[124] Gott aber habe in seiner unübertrefflich großen Barmherzigkeit durch die Menschwerdung seines Sohnes und das von diesem vollbrachte Erlösungswerk im Menschen dieses Vermögen bzw. die Freiheit des Menschen wieder restituiert und somit dem Menschen gleichsam eine neue Chance gegeben, sich vor seinem ewigen Unglück zu bewahren.[125]

4. Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen

Gott hat nach Anselm die menschliche Natur nicht nur gerecht, sondern auch dazu erschaffen, dass sie durch seinen Genuss, d. h. in seiner unmittelbaren Anschauung, glücklich wird, wie Anselm insbesondere in seiner berühmt gewordenen Schrift „Cur deus homo“ ausführt.[126] Es würde aber dieser Zielbestimmung des göttlichen Schöpfungswillens widersprechen, wenn Gott den Menschen ohne dessen Schuld den Tod erleiden ließe.[127] Also könne die Sterblichkeit nicht zur unveräußerlichen Natur des Menschen gehören, zumal die Möglichkeit, dass es auch unsterbliche Menschen gebe, keineswegs ausgeschlossen werden könne; folglich gehöre die Sterblichkeit nicht zur Wahrheit der

---

[119] Vgl. hierzu DV (= De veritate) 4 [I 181,5–8]; hierzu vgl. Vf., Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius), Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 64, Leiden/Boston/Köln 1999, 176–185.

[120] DV 12 [I 194,11–34]; vgl. hierzu Vf., Wahrheit und Notwendigkeit, 516–520; zur Angemessenheit einer „theologischen Deutung“ der Rechtheit (rectitudo) des Willens als des Wollens dessen, von dem Gott will, dass man es wollen soll, alleine aus dem Grund, weil Gott will, dass man es wollen soll, vgl. Vf. (Hrsg.), Anselm von Canterbury, Über die Wahrheit. Lateinisch-Deutsch, Hamburg ²2003, Einleitung, C–CIV.

[121] DLA (= De Libertate Arbitrii) 3 [I 212,13–23]; DLA 8 [I 220,17–22]; hierzu vgl. Vf., Wahrheit und Notwendigkeit, 559ff.; CDH I 11 [II 68,12]: „Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei.“ Ebd. [II 68, 14–18].

[122] DLA 3 [I 212,8f.]; hierzu vgl. Vf., Wahrheit und Notwendigkeit, 180–182.

[123] DLA 3 [I 210,28–30]; DCD 9 [I 246,26–247,3].

[124] CDH II 8 [II 103,3f.].

[125] Vgl. hierzu etwa CDH I 24.

[126] CDH II 1 [II 97,4–5]: „Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet.“

[127] Vgl. hierzu CDH II 2 [II 98,8–11].

menschlichen Natur.[128] Nur der Blick auf das faktisch-alltägliche, das durch die Sünde entstellte, das postlapsarische Menschsein suggeriert, dass die Sterblichkeit zur Wesensnatur des Menschen gehöre.[129]

Diese Argumentation Anselms stellt zweifelsohne ein Ärgernis für den natürlichen Verstand des Menschen dar, dem Anselm jedoch den christlichen Glauben an zumindest einen einzigen wirklichen Menschen entgegenhält, der nicht natürlicherweise hätte sterben müssen, weil er ohne Sünde gewesen ist und deshalb die reine menschliche Natur (mit ihrem allerdings verlierbaren Vermögen, nicht zu sterben) in sich bewahrte: Jesus Christus. Es ist daher nicht zufällig, sondern notwendig, dass Jesus, da er gestorben ist, nicht eines natürlichen, sondern eines gewaltsamen Todes starb, dem er aus freiem Willen für uns seine Zustimmung gab.[130]

Wenn aber Gott in die von ihm geschaffene menschliche Natur die Sterblichkeit ursprünglich nicht hineingelegt hat, hat er sie dann als eine unsterbliche geschaffen? Anselms wohlbedachte Antwort lautet: Adam als der paradiesische Mensch besaß vor seinem Sündenfall eine vorläufige Unsterblichkeit, nämlich das Vermögen, nicht zu sterben; dieses Vermögen gehörte jedoch nicht zu seiner als der menschlichen Natur, weil er es wieder verlieren konnte und durch die Sünde auch tatsächlich verloren hat.[131] Hätte Adam nicht gesündigt, so wäre sein Vermögen zum Unsterblichsein in die „wahrhaft unsterbliche Unsterblichkeit der menschlichen Körper verwandelt"[132] worden, mit anderen Worten: Der Mensch wäre von Gott mit einem unsterblichen, d. h. unveräußerlichen, unverlierbaren Unsterblichsein begnadet worden, und zwar sowohl in Bezug auf seinen Körper als auch in Bezug auf seine Seele. Diese unvergängliche Unsterblichkeit empfängt der Mensch durch Gottes Gnade erst im himmlischen Paradies, während die ersten Menschen im irdischen Paradies vor ihrem Sündenfall nur die genannte vorläufige Unsterblichkeit besaßen. Denn zwischen der unvollkommenen, der adamitischen Seligkeit des irdischen Paradieses und der vollkommenen Seligkeit der Gottesschau in der himmlischen Gottesstadt als dem himmlischen Paradies wird von Anselm sehr genau unterschieden: Gott habe den Menschen im irdischen Paradies ursprünglich sündelos erschaffen, ihn gleichsam in seiner Hand gehalten und ihn zwischen sich und den Teufel gestellt, damit der Mensch den Teufel besiege, indem er ihm seine Zustimmung versagt, und Gott verherrliche.[133] Durch den Sündenfall habe der Mensch jedoch mit seiner Freiheit auch das Vermögen verloren, nicht zu sterben, denn die Sterblichkeit ist, wie An-

---

[128] CDH II 11 [II 109,8–15]: „Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si nunquam peccasset homo et immortalitas ipsius immutabilier firmata esset, non tamen minus homo esset verus; et quando mortales in incorruptibilitatem resurgent, non minus erunt veri homines. Nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas, nequaquam posset hommo esse, qui esset immortalis. Non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptibilitas sive incorruptibilitas, quoniam neutra facit aut destruit hominem, ...". R. Heinzmann, a. a. O., 790f., hebt die Bedeutung der menschlichen Natur als *rationalis creatura* sowie den ursprünglichen Willen des Schöpfers, dass der Mensch in Ewigkeit glücklich sei, und schließlich auch die Nicht-Zugehörigkeit der Sterblichkeit zur *veritas humanae naturae* und damit zur Wesensbestimmung des Menschen deutlich hervor.

[129] CDH II 11 [I II 109,15–18]: „Sed quoniam nullus est homo qui non moriatur, idcirco mortale ponitur in hominis definitione a philosophis, qui non crediderunt totum hominem aliquando potuisse aut posse esse immortalem."

[130] CDH II 11, insb. II [111,22–25].

[131] CDH I 18 [II 80,14–16]: „Habebant enim in paradiso quandam immortalitatem, die est potestatem non moriendi; sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori, ut scilicet ipsi non possent non mori."

[132] CDH I 18 [II 80,12f.]: „…in corporum – ut ita dicam – immortalem immortalitatem transmutarentur."

[133] CDH I 19 [II 85,17ff.]; I 22 [II 90,9–15].

selm nicht müde wird zu betonen, keine (Wesens-)Eigenschaft der menschlichen Natur, sie gehört vielmehr zur durch die Sünde verdorbenen Natur des Menschen.[134] Und zwar deshalb, weil nach christlichem Glauben die Sünde als die selbstverschuldete Entzweiung des Menschen von Gott eine Trennung und Entfernung vom Leben bedeutet, denn Gott selbst ist das Leben. In seiner Barmherzigkeit überließ Gott den Sünder jedoch nicht seiner Selbstzerstörung durch die Sünde, sondern schenkte ihm durch sein geschichtliches Erlösungshandeln die Möglichkeit zur Umkehr und damit zum Erreichen seines ihm bestimmten Heils. Da aber nach Anselm, wie schon gesehen, die Vereinigung von Körper und Seele zur Natur des Menschen gehört, muss auch die Wiederherstellung des sündig gewordenen Menschen nach dessen Tod die Auferstehung seines Leibes einschließen; und zwar selbst dann, wenn die Seele dieses Menschen gleichsam einen ewigen Tod stirbt, d. h. in ewiger Gottesferne bleiben muss.[135]

So gelingt es Anselm zu zeigen, dass weder die Sterblichkeit noch die unveräußerliche, die unsterbliche Unsterblichkeit zur von Gott geschaffenen Wesensnatur des Menschen gehören, sondern nur eine vorläufige Unsterblichkeit, nämlich das verlierbare Vermögen zum Unsterblichsein.[136]

5. Die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes und das Glück der ewigen Anschauung Gottes als die schöpfungsgemäße Zielbestimmung des Menschen

Bereits in seinem systematischen Erstlingswerk, dem Monologion, macht Anselm von Canterbury darauf aufmerksam, dass der menschliche Geist, die *mens humana*, eine *similitudo*, d. h. eine Ähnlichkeit der höchsten, göttlichen Weisheit ist, insofern sie sich selbst erkennen und lieben kann, weil der Seinsakt der göttlichen Trinität in Selbsterkenntnis und Selbstliebe besteht.[137] Die wahre Gottabbildlichkeit des menschlichen Geistes aber liege in seinem Vermögen zur Gotteserkenntnis und zur Gottesliebe begründet: „Denn worin er größer und ihr ähnlicher ist, darin wird er als ihr wahreres Abbild erkannt.“[138] Das denkbar Größte und Beste, das dem vernunftbegabten Geschöpf von seinem Schöpfer gegeben werden könne, aber liege darin, dass es seiner gedenken, ihn erkennen und lieben könne.[139] Dasjenige aber, was besser ist im Vermögen, das soll auch mehr gewollt werden. Also soll das vernunftbegabte Geschöpf am meisten danach streben, die ihm durch sein natürliches Vermögen der Gotteserkenntnis und der Gottesliebe eingeprägte Gottabbildlichkeit auch durch sein willentliches Wirken auszudrücken,[140] mit anderen Worten: sich mit allen seinen Kräften um die Gotteserkenntnis und die Gottesliebe zu bemühen. Um dieser ihrer Gottesliebe willen sei die vernunftbegabte Kreatur von Gott geschaffen, weil Gott das höchste Gut sei, dieses aber um seiner selbst willen und alles andere um seinetwillen geliebt werden soll.[141] Es wäre

[134] CDH II 2 [II 98,8–11]; II 11 [II 109,8–10]: „Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si numquam peccasset homo et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus“.

[135] CDH II 3 [II 98,12–26].

[136] CDH I 18 [II 80,14–16]: „Habebant enim in paradiso quandam immortalitatem, id est potestatem non moriendi; sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori, ut scilicet ipsi non possent non mori.“

[137] Mon 67 [I 78,1–5].

[138] Mon 67 [I 78,5–7], „In quo enim maior est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur.“

[139] Mon 67 [I 78,7–10].

[140] Mon 68 [I 78,14–20].

[141] Mon 68 [I 79,1–5].

zudem Gott unangemessen, anzunehmen, dass er die menschliche Geistseele nicht für den unverlierbaren Besitz eines ewigen, immerwährenden Glücks in dem unmittelbaren Genuss seiner selbst geschaffen hat.[142] Um aber Gott ohne Ende lieben zu können, müsse sie immer leben, mithin unsterblich sein.[143] Solange sie Gott wahrhaft liebe, könne die menschliche Seele daher sicher sein, dass von ihr das Leben nicht genommen werde, und zwar nicht irgendein Leben, sondern das für sie bestmögliche, leidlos und vollkommen glückliche Leben in der unmittelbaren Anschauung Gottes. Denn Gott könne dem, der ihn um seiner selbst willen liebe, nur mit sich selbst vergelten, weil alles andere keine adäquate Vergeltung für genau diese Liebe wäre und weil es den Liebenden nicht trösten und seine Sehnsucht nach Gott nicht sättigen würde.[144] Zudem würde Gott, wenn er ihm mit anderem vergälte, sich selbst widersprechen, weil er dann nicht um seiner selbst willen geliebt und ersehnt werden wollte, was angesichts der unübertrefflichen Größe Gottes auch nur zu denken Frevel sei.[145] Also werde mit Notwendigkeit Gott von der ihn und alle Geschöpfe um seinetwillen liebenden vernünftigen Seele in ewiger Seligkeit in einer unmittelbaren Schau von Angesicht zu Angesicht genossen, während das Entgegengesetzte, nämlich ewiges Unglück, diejenige menschliche Seele erwarte, die die Liebe des höchsten Gutes verachtet.[146] Um aber nach ihrem Schöpfer mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Geist streben zu können, muss die menschliche Seele darauf hoffen, dorthin zu gelangen, wonach sie strebt; sie muss zweitens an Gott glauben und drittens durch die Liebe gleichsam in ihn hinein streben, denn nur durch die Liebe ist der Glaube lebendig.[147] Ohne die drei göttlichen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe, will Anselm sagen, erreicht die menschliche Seele nicht das Ziel, auf das hin sie geschaffen ist. Dieses Ziel aber ist jene unermessliche Freude, von der etwa die beiden letzten Kapitel von Anselms *Proslogion* künden, welche denen zuteil wird, die Gott um seiner selbst willen lieben.

IV. Resümee

Unsere Ausführungen zu dem Menschenbild bei Eriugena und Anselm haben vielleicht den Anschein erweckt, dass hier zwei sehr unterschiedliche Anthropologien vorliegen: Auf der einen Seite, nämlich bei Eriugena, das Verständnis des Menschen als eines Mikrokosmos, in dessen Natur alle anderen Kreaturen zumindest implizit enthalten seien und der deshalb gleichsam die Mitte der ganzen Schöpfung darstelle, indem er deren Extreme wie etwa Geistiges und Materielles in sich vereinige und sie durch diese Vermittlungsleistung zu Gott als ihrem Schöpfer zurückführe. Auf der anderen Seite, bei Anselm, finden wir diese Symbolik der Mitte in Bezug auf das menschliche Sein nicht; Anselms Anthropologie scheint mit ihrer Unterscheidung zwischen der allgemeinen Wesensnatur und der individuellen Persönlichkeit des Menschen sehr viel nüchterner zu sein. Für beide Anthropologien grundlegend ist jedoch die ohnehin gemeinchristliche Annahme einer Gottebenbildlichkeit des Menschen, die von beiden vornehmlich auf die menschliche Geistseele bezogen und dennoch auch für den ganzen, aus Geist und Leib

[142] Mon 69 [I 79,15–27].
[143] Mon 69 [I 79,28–80,6]; Mon 72 [I 82,6–13].
[144] Mon 70 [I 80,9–81,6].
[145] Mon 70 [I 80,15–29].
[146] Mon 70 u. 71 [I 80,29–82,3].
[147] Zur (Heils-)Notwendigkeit der drei theologischen Tugenden der Hoffnung auf, des Glaubens an und der Liebe zu Gott vgl. die Kapitel 75–78 des Monologion.

bestehenden, Menschen angenommen wird; charakteristisch für Eriugenas stärker idealistische, d. h. geistzentrierte, Weltsicht ist in diesem Zusammenhang seine Annahme, dass der ursprüngliche, von Gott geschaffene menschliche Körper nichts anderes als die unveränderliche geistige Form eines menschlichen Körpers gewesen sei, während Anselm darauf insistiert, dass zur menschlichen Natur die Leiblichkeit als deren geformte Materialität wesentlich gehört. Diese signifikante Differenz ist durch Eriugenas traditionsgeschichtliche Prägung, vor allem durch die griechischen Kirchenväter, insbesondere durch Gregor von Nyssa, Dionysius Areopagita und durch Maximus Confessor, bedingt; und in diesem überlieferungsgeschichtlichen Umstand dürfte es gleichfalls begründet liegen, dass Eriugena dem menschlichen Willen, seiner Freiheit und Korruptibilität ungleich weniger Aufmerksamkeit schenkt als Anselm, dessen vorrangig augustinische Prägung nicht zuletzt daran sichtbar wird. Beiden Menschenbildern gemeinsam aber ist zweitens auch die Überzeugung, dass die Sterblichkeit nicht zur nach Gottes Bild geschaffenen menschlichen Natur gehört. Darüber hinaus spricht Eriugena der menschlichen Wesensnatur auch die Trennung in die beiden Geschlechter sowie die geschlechtliche Fortpflanzung ab, während dies Anselm mit Bedacht nicht tut. Denn er geht davon aus, dass die Menschen im irdischen Paradies Nachkommen zeugten, während sie dies im himmlischen Paradies nicht mehr tun würden; folglich können für Anselm weder die Geschlechtlichkeit und infolgedessen auch nicht die geschlechtliche Fortpflanzung noch die Ungeschlechtlichkeit zur unveräußerlichen Wesensnatur des Menschen gehören. Daher sieht Amselm im Unterschied zu Eriugena in der Geschlechtlichkeit des Menschen kein Produkt des menschlichen Sündenfalls, wohl aber in der Sterblichkeit des Menschen. Gleichwohl ist es die Überzeugung von beiden, dass sowohl die Sterblichkeit als auch die Geschlechtlichkeit des Menschen im himmlischen Paradies der ewigen Gottesschau nicht mehr Bestand haben werden. Denn dort werden, wie Anselm und Eriugena übereinstimmend unter Berufung auf das Neue Testament lehren, die Menschen sein wie die guten Engel, die Gott in allem gehorsam sind. Ein authentisches Abbild dieses engelgleichen Lebens der Seligen in der himmlischen Gottesstadt aber ist das der heiligmäßigen Menschen auf Erden, die Anselm prädikativ mit den Engeln Gottes gleichsetzt, „weil sie das engelhafte Leben nachahmen und ihnen Ähnlichkeit und Gleichheit mit den Engeln im Himmel versprochen wird und weil alle gerecht Lebenden Engel Gottes sind. Deshalb werden sie ›Bekenner‹ und ›Märtyrer‹ genannt. Denn wer die Wahrheit Gottes bekennt und bezeugt, das ist sein Engel.“[148] Dieser engelgleiche menschliche Lebenswandel auf Erden aber ist für Eriugena und für Anselm die notwendige Bedingung dafür, dass Gott die kreatürliche Seinsverfassung eines Menschen vor seinem Sündenfall und damit sein Bild-Sein für ihn in seiner ursprünglichen Reinheit und Schönheit wiederherstellt.

[148] CDH I 18 [II, 83,5–9]: „Qui angeli quoque Dei per hoc recte possunt vocari , quia vitam angelicam imitantur, atque similitudo et aequalitas angelorum illis promittitur in coelo, et quia omnes juste viventes angeli Dei sunt. Unde et ipsi confessores, aut martyres dicuntur: qui enim confitetur et testatur veritatem, Dei nuntius, id est, angelus ejus est.“ Zum engelgleichen Leben der heiligmäßigen Menschen vgl. Vf., „ Nichts liebt Gott mehr in dieser Welt als die Freiheit seiner Kirche“. Anselm von Canterburys Verständnis der Kirche, kirchlicher Lebensformen und des Verhältnisses der kirchlichen zur weltlichen Gewalt, in: C. Stump/H. Zaborowski (Hrsgg.), Church as Politeia. The Political Self-Understanding of Christianity (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 87, Berlin/New York 2004, 44–46.

Philotheos 7 (2007) 253-258

Βασίλειος Ἀθ. Τσίγκος
Θεολογική Σχολή Α. Π. Θ., Θεσσαλονίκη

Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις τῆς περί Θεοῦ διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ

Εἰσαγωγή

Ἡ παρούσα εἰσήγηση θά πρέπει νά θεωρηθεῖ περισσότερο ὡς προλεγόμενα, ὡς μεθοδολογικά πρότερα τῆς περί Θεοῦ διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ.* Τό νά ἀποτολμηθεῖ μία ὀλιγόλεπτη πραγμάτευση ὁρισμένων μόνο πτυχῶν τῆς διδασκαλίας τοῦ δευτέρου πολιούχου τῆς Θεσσαλονίκης, ἐνώπιον ἑνός μή ἀμιγῶς θεολογικοῦ ἀκροατηρίου, δέν εἶναι καθόλου εὔκολη ὑπόθεση. Τό ἐγχείρημα γίνεται δυσκολότερο, γιατί ὁ μεγάλος αὐτός Πατήρ, τῆς "*Ὀρθοδοξίας ὁ φωστήρ, Ἐκκλησίας τό στήριγμα καί διδάσκαλος... τῶν θεολόγων ὑπέρμαχος ἀπροσμάχητος*"[1], εἶναι ἀναμφιβόλως, ὅπως τόν ἔχει χαρακτηρίσει ὁ βιογράφος του Φιλόθεος, "*οἱονεί τι συμπέρασμα καί ἀνάπτυξις*"[2] ὁλόκληρης τῆς προγενέστερης βιβλικῆς καί πατερικῆς παραδόσεως καί θεολογίας, καθώς ἐξέφρασε πλήρως καί ἀκριβῶς τήν ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι καθολική ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας. Συγχρόνως, εἶναι καί ἡ ἀμετακίνητη θεμελιώδης βάση καί τό σημεῖο ἀναφορᾶς, ἤ κυριολεκτικῶς, ἀνασυγκροτήσεως, ὅλης τῆς μεταγενέστερης ὀρθοδόξου θεολογικῆς σκέψεως μέχρι καί σήμερα[3].

1. Ἡ σύγκρουση δύο θεολογικῶν παραδόσεων καί μεθόδων

Ἡ ἐποχή τοῦ ἁγίου Γρηγορίου εἶναι περίοδος πού χαρακτηρίζεται ἀπό ἔντονες ἀντιθέσεις, ἀντιπαραθέσεις καί ἰδιαίτερη πνευματική καί πολιτιστική ἀναγέννηση μέ χαρακτηριστικότερη ἐκδήλωση τό ἡσυχαστικό κίνημα καί τή σύγκρουση δύο ἀντίθετων παραδόσεων, οἱ ὁποῖες στηρίζονταν σέ διαφορετική θεολογική μέθοδο, πού ὁδηγοῦσε σέ διαφορετική πρόταση γιά τή σχέση τοῦ Θεοῦ μέ τόν κόσμο καί τόν ἄνθρωπο, μέ ἄμεση συνέπεια διαφορετική πρόταση γιά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἀναμετρήθηκαν θεολογικά δύο τρόποι θεολογίας, ἡ σχολαστι-

---

* Εἰσήγηση στή Ζ΄ Συνάντηση Βυζαντινολόγων Ἑλλάδος καί Κύπρου μέ θέμα: "*Παράδοση καί ἀνανέωση στό Βυζάντιο*", πού διοργάνωσε τό Τμῆμα Ἑλληνικῆς Φιλολογίας τοῦ Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης, στήν Κομοτηνή ἀπό 20-23 Σεπτεμβρίου 2007.

[1] *Ἀπολυτίκιον* ἑορτῆς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ τή Β΄ Κυριακή τῶν Νηστειῶν. Βλ. *Τριῴδιον*, ἐκδ. Φῶς, Ἀθῆναι 1979, σ. 195.

[2] Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως, *Ἐγκώμιον εἰς Γρηγόριον Παλαμᾶν*, PG 151, 654B.

[3] Περισσότερα βλ. Γεωργίου Ἰ. Μαντζαρίδη, "Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν", στά *Πρακτικά Διεθνῶν Ἐπιστημονικῶν Συνεδρίων Ἀθηνῶν καί Λεμεσοῦ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν*, ἔκδ. Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὄρος 2000, σσ. 45-60.

κή μέ τήν ἐμπειρική θεολογία τοῦ ἡσυχασμοῦ· ἡ διαλεκτική μέθοδος τοῦ Βαρλαάμ καί τοῦ Ἀκινδύνου μέ τήν ἀποδεικτική μέθοδο τοῦ Παλαμᾶ.

Ὁ Γρηγόριος κατόρθωσε στόν ὀρθολογισμό τῶν σχολαστικῶν νά ἀντιπαραθέσει καί νά ἀναδείξει, μέσῳ τοῦ ἡσυχασμοῦ, σύνολη τήν πατερική παράδοση ὡς θεωρία καί πράξη. Ἡ θεολογία του, ὡς ἔκφραση τῆς ζωῆς καί ἐμπειρίας τῆς Ἐκκλησίας, ξεκινᾶ ἀπό τήν προσωπική ἐμπειρία τῆς θεώσεως, θεμελιώνεται δηλαδή πάνω στά "ἔργα" καί στό "βίο", πράγματα ἀληθινά, ἀσφαλή καί ἀμετάβλητα[4]. Ἡ ἀληθινή θεολογία ὡς κοινωνία καί μέθεξη-μετοχή στίς ἄκτιστες ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, πού βιώνεται σέ ὁλόκληρη τή ζωή τῆς Ἐκκλησίας, εἶναι μακριά ἀπό διανοητικές ἐνασχολήσεις καί στεῖρες ἀντιπαραθέσεις.

Ὅταν ὁ Παλαμᾶς ἐπιχειρεῖ νά κατοχυρώσει καί νά περιγράψει θεολογικά τό περιεχόμενο τῆς ζωῆς τῶν μελῶν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, ὅπως ἐκφράζεται ἀπό τά δόγματα ἐπισημαίνει γεγονότα καί πράγματα καί ὄχι ἁπλῶς σκέψεις, ἰδέες, ἔννοιες καί συλλογισμούς. Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ, ἡ ἐμπειρία τοῦ θείου φωτός, ἡ κατά χάρη κοινωνία τῶν ἀνθρώπων μέ τόν Θεό, ἡ θεία παρουσία διά τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν Του εἶναι πράγματα. Οἱ ἀλήθειες τῆς πίστεως εἶναι πράγματα καί ὄχι "ρήματα", ἔννοιες ἤ λέξεις. "*Οὐ γάρ ἐν ῥήμασιν ἡμῖν, ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἡ ἀλήθειά τε καί ἡ εὐσέβεια*[5]*... Περί δέ δογμάτων καί πραγμάτων τόν ἀγῶνα ποιοῦμαι*"[6] γράφει χαρακτηριστικά ὁ ἅγιος Γρηγόριος. Τά δόγματα, ἑπομένως, εἶναι πράγματα καί ἡ θεολογία εἶναι ἡ περιγραφή καί ἑρμηνεία τῆς ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι ζωῆς, τῶν ἁγιοπνευματικῶν ἐνεργειῶν, πού βιώνει ὁ πιστός ἐντός τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Διά τῆς κατά χάρη ἑνώσεώς τους μέ τόν Θεό μποροῦν πλέον οἱ "*θεόσοφοι θεολόγοι*" νά διδάσκονται "*θεοχαρίστως*" καί στή συνέχεια περιγράφοντας καί ἑρμηνεύοντας τήν ἁγιοπνευματική τους ἐμπειρία, νά θεολογοῦν διδάσκοντας καί τά ἄλλα μέλη τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος "*θεομιμήτως*"[7], ὅπως μαρτυροῦν διαχρονικῶς ὅλοι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας.

2. Ἄξονας καί πηγή τῆς παλαμικῆς θεολογίας

Ἡ πηγή ἀπό ὅπου πηγάζει ἡ θεολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου εἶναι ἡ ζῶσα καί δημιουργική παράδοση, ἡ μαρτυρία πίστεως γιά τό μυστήριο τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ, ὅπως γίνεται γνωστή ἀπό τά γεγονότα, τά πράγματα καί τά πρόσωπα τῆς Παλαιᾶς καί τῆς Καινῆς Διαθήκης, ἔχει καταγραφεῖ "*ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις*"[8] στήν Ἁγία Γραφή καί παραδόθηκε μέσα ἀπό τούς αἰῶνες διά τῆς λειτουργικῆς πράξεως καί ὅλων τῶν ἄλλων μνημείων πολιτισμοῦ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως, μέ ἀλάθητο κριτήριο ἐλέγχου καί ἐπιβεβαίωσης τήν ἐμπειρία τῶν ἁγιοπνευματικῶν ἐνεργειῶν στούς ἁγίους τῆς Ἐκκλησίας.

---

[4] Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 1, 3, 13, στό *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, ἐκδ. Π. Χρήστου, τόμος Α΄, Θεσσαλονίκη [2]1988, σ. 423. Οἱ ἄλλοι τόμοι τῶν παλαμικῶν ἔργων ἔχουν ἐκδοθεῖ στή Θεσσαλονίκη: τ. Β΄ 1966, τ. Γ΄ 1970, τ. Δ΄ 1988, τ. Ε΄ 1992, [ἀναμένεται ὁ ΣΤ΄], ὅπου καί οἱ εἰσαγωγές τοῦ καθηγητοῦ Π. Χρήστου γιά τά παλαμικά συγγράμματα [ἐφεξῆς *Συγγράμματα*].

[5] *Πρός Φιλόθεον* 6, *Συγγράμματα* τ. Β΄, σ. 521. *Κατά Γρηγορᾶ* Β΄, 78, *Συγγράμματα* τ. Δ΄, σ. 317.

[6] *Συνοδικός τόμος* (1351). Ἰωάννου Ν. Καρμίρη, *Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας,* τόμος Ι, Ἐν Ἀθήναις [2]1960, σ. 379. Νίκου Ἀ. Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Α΄. Εἰσαγωγή στή θεολογική γνωσιολογία*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 156-157.

[7] *Πρός Βαρλαάμ* Α΄, 58, *Συγγράμματα* τ. Α΄, σ. 258.

[8] Πράξ. 1, 3.

Ἡ παλαμική θεολογία θεμελιώνεται πρωτίστως σέ βιβλικές μαρτυρίες[9]. Ὡς κεντρικό της ἄξονα ἔχει καί πηγάζει ἀπό τήν εὐαγγελική μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου: "*Θεόν οὐδείς ἑώρακε πώποτε· ὁ Μονογενής Υἱός, ὁ Ὢν εἰς τόν κόλπον τοῦ Πατρός, Ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*"[10]. Τό "*Θεόν οὐδείς ἑώρακε πώποτε*" μαρτυρεῖ περί τοῦ ἀπροσίτου, ἀοράτου, ἀκαταλήπτου καί ἀμεθέκτου Θεοῦ. Ὑπάρχει μία πλήρης ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ νά καταλάβει καί τοῦ ἀνθρώπινου λόγου νά ἐκφράσει κάτι σχετικό μέ τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ. "*Τί μέν γάρ ἐστι Θεός*" ρωτᾶ ὁ Γρηγόριος γιά νά ἀπαντήσει ἀμέσως, "*οὐδείς πώποτε τῶν εὖ φρονούντων οὔτ' εἶπεν, οὔτ' ἐζήτησεν, οὔτ' ἐνενόησεν*"[11].

Ὅμως "*ὁ Μονογενής Υἱός, ὁ Ὢν εἰς τόν κόλπον τοῦ Πατρός, Ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*", δηλαδή ἀποκαλύπτει στόν κόσμο καί τόν ἄνθρωπο τόν ἴδιο αὐτόν ἄγνωστο, ἀκατάληπτο καί ἀόρατο, ἀλλά τώρα ἀποκαλυφθέντα Θεό. Μέ τήν ἐνανθρώπησή του ὁ Λόγος ἀποκαλύπτει τήν Ἁγία Τριάδα. Αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ γνώση γιά τόν Χριστό, ἡ "Χριστογνωσία" ὁδηγεῖ στήν "Τριαδογνωσία"[12].

Στήν ὁμιλία *περί τῆς κατά σάρκα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Οἰκονομίας,* ὁ ἱερός πατήρ γράφει: "*Εἰ μή ἐσαρκώθη ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, οὐκ ἄν ἐδείκνυτο Πατήρ ἀληθῶς ὁ Πατήρ, οὐκ ἄν ἀληθῶς Υἱός ὁ Υἱός, οὐκ ἄν τό Πνεῦμα τό ἅγιον, προϊόν καί αὐτό ἐκ τοῦ Πατρός· οὐκ ἄν ὁ Θεός ἐν οὐσίᾳ καί ὑποστάσεσιν, ἀλλ' ἐνέργειά τις μόνον ἐνθεωρουμένη τοῖς κτίσμασι...*"[13]. Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου φανέρωσε τήν ὕπαρξη τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος καί δέν ἐπέτρεψε στούς ἀνθρώπους νά θεωροῦν τόν Θεό ὡς κάποια ἁπλή ἐνέργεια, πού μαρτυρεῖται καί ἐνθεωρεῖται στά κτίσματα.

Ὁλόκληρη ἡ χριστιανική ἀποκάλυψη εἶναι χριστοκεντρική. Ὡστόσο, αὐτός ὁ ὀρθόδοξος χριστοκεντρισμός εἶναι συνάμα καί τριαδοκεντρισμός. Τήν ἀπρόσιτη ὡς πρός τήν οὐσία της Ἁγία Τριάδα ἀποκαλύπτει ὁ Λόγος. Χωρίς τήν "αὐτουργική" ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου, ὁ ὁποῖος "*Ὢν εἰς τόν κόλπον τοῦ Πατρός, Ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*", δέν θά γνωρίζαμε τίποτε πραγματικό καί ἀληθινό γιά τό μυστήριο τοῦ ἐν Τριάδι Θεοῦ. Καθώς ἦταν ἐγγύς πρός τόν Πατέρα μᾶς ἔγινε γνωστός σέ ἐμᾶς ὁ Υἱός καί δι' αὐτοῦ "*τοῦ προσεχῶς τούτου ἐγνωσμένου τό Πνεῦμα τό Ἅγιον ἐφανερώθη*"[14]. Ὁ Υἱός μᾶς ἀποκαλύπτει "*τό ὄνομα τοῦ οἰκείου Πατρός*"[15] καί διδάσκει τή διαφορετική ἀπό τόν Πατέρα ὕπαρξη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τό ὁποῖο "*δι' Υἱοῦ ἔγνωσται*"[16]. Ἡ γνώση μας γιά τόν τριαδικό Θεό εἶναι κατ' ἐξοχήν ἱστορική καί πηγάζει ἀπό "*τά παραδεδομένα*", ὅπως τά ὀνομάζει ὁ Γρηγόριος. Πηγάζει ἀπό τά "*τοῦ ἑνός τῆς θεαρχικῆς τριάδος θεανδρικῶς ἡμῖν ὡμιληκότος*" καί στηρίζεται στά "*παρ' αὐτοῦ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος διά τῶν*

---

[9] Βλ. ἐνδεικτικά *Ἀντιρρητικός πρός Ἀκίνδυνον* 5, 3, 7, *Συγγράμματα* τ. Γ΄, σ. 292.

[10] *Ἰωάν.* 1, 18. Βλ. ἐνδεικτικά *Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 1, 3, 15, *Συγγράμματα* τ. Α΄, σ. 424. Ὅπ. παρ., 2, 3, 5, σ. 542. Ὅπ. παρ., 3, 3, 5, σ. 684. *Ἐπιστολή πρός Ἀθανάσιον Κυζίκου* 8, *Συγγράμματα,* τ. Β΄, σ. 419. *Θεοφάνης* 27, *Συγγράμματα* τ. Β΄, σ. 254. *Ἀντιρρητικός πρός Ἀκίνδυνον* 2, 15, 65, *Συγγράμματα,* τ. Γ΄, σ. 132. *Κατά Γρηγορᾶ* Δ΄, 39, *Συγγράμματα* τ. Δ΄, σ. 361.

[11] *Πρός Ἀκίνδυνον* Α΄, 8, *Συγγράμματα* τ. Α΄, σσ. 211-212.

[12] Βλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Τό σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ. Μία ὀρθόδοξος ἑρμηνεία τῆς Ἐκκλησίας,* (μετάφρ. Ἰ. Παπαδοπούλου), ἐκδ. Π. Ι. Π. Μ., Θεσσαλονίκη [2]1981, σ. 118.

[13] *Περί τῆς κατά σάρκα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας,* PG 151, 201C-204B.

[14] *Λόγοι ἀποδεικτικοί* Α΄, 35, *Συγγράμματα* τ. Α΄, σ. 66.

[15] *Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 2, 3, 67, Συγγράμματα τ. Α΄, σ. 601.

[16] *Λόγοι ἀποδεικτικοί* Β΄, 41, *Συγγράμματα* τ. Α΄, σ. 115.

ἐν αὐτῷ λαλούντων ἡμῖν ἀποκεκαλυμμένα"[17].

Ἡ Ἁγία Τριάδα φανερώνεται διά τῆς ἐνσαρκώσεως. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ συνεχής ὑπόμνηση τῆς σημασίας τοῦ γεγονότος τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου[18]. Ὡς ἐκ τούτου εἶναι προφανές ὅτι δέν μπορεῖ νά ἑρμηνευθεῖ ὀρθῶς ἡ περί Ἁγίας Τριάδος παλαμική διδασκαλία χωρίς στέρεη χριστολογική θεμελίωση. Ἡ διδασκαλία περί τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ καί ἡ ζῶσα παρουσία του στήν ἱστορία, διά τῆς ἐνανθρωπήσεως, εἶναι ἡ πηγή τῆς θεολογίας τοῦ Παλαμᾶ. Αὐτή ἀκριβῶς ἡ χριστολογική ἀφετηρία καί προϋπόθεση τῆς περί Θεοῦ διδασκαλίας του εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἴδια μέ τή βιβλική θεολογία, τῶν προφητῶν, τῶν Ἀποστόλων, τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καί τῶν Οἰκουμενικῶν της Συνόδων.

Ἡ ταυτότητα τῆς μαρτυρίας τῆς ἑνιαίας ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως καί ζωῆς ἐκφράζεται καί διασφαλίζεται *καί* μέ τή συνοδική πράξη τῆς Ἐκκλησίας. Στήν προκειμένη περίπτωση μέ τίς τοπικές συνόδους τῆς Κωνσταντινουπόλεως τά ἔτη 1341, 1347 καί 1351, οἱ ἀποφάσεις τῶν ὁποίων ἐνέκριναν καί ἐπικύρωσαν τήν ἀναιρετική παλαμική διδασκαλία. Εἰδικότερα, στό *Συνοδικό Τόμο* τῆς Συνόδου τοῦ ἔτους 1351, σημειώνεται, ὅτι ἡ θεολογία τοῦ ἱεροῦ πατρός θεμελιώνεται καί θεωρεῖται "*ὡς ἀνάπτυξις*" τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς Ἕκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου[19]. Ἡ θεολογία αὐτῆς τῆς Συνόδου εἶναι ἡ ἀφετηρία τῆς θεολογικῆς του μαρτυρίας. Ἐκεῖνο πού προέχει καί στή θεολογία τῆς Ἕκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου καί στήν παλαμική θεολογία εἶναι τό ἴδιο τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, τό ὁποῖο ἀποκαλύπτει καί φανερώνει τήν ἀληθινή θεολογία[20], τήν πλήρη καί καθολική ἀλήθεια περί τοῦ Ζῶντος καί ἀληθινοῦ ἐν Τριάδι Θεοῦ. Ἡ "*ἐκφαντορική θεολογία τῆς αὐτοαληθείας Χριστοῦ*" εἶναι ἡ μόνη ἀλήθεια γιά τόν ἑαυτό του, τόν Πατέρα καί τό Ἅγιο Πνεῦμα. Ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ "*Θεός ὤν προαιώνιος δι' ἡμᾶς καί θεολόγος ἐγεγόνει*"[21]. Ὁ Χριστός ὡς φορέας καί ἑρμηνευτής τῆς τελειότερης ἀποκαλύψεως εἶναι πραγματικά "*ὁ μόνος καί Θεός καί θεολόγος*"[22]. Ὁ Υἱός μᾶς ἀποκαλύπτει τόν Πατέρα, ὁ Ὁποῖος εἶναι ἡ μοναδική πηγή καί αἰτία τοῦ "τρόπου ὑπάρξεως" τῶν δύο ἄλλων προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, καθώς ὁ Πατήρ ἀϊδίως γεννᾶ τόν Υἱό καί Αὐτός μόνος ἐκπορεύει τό Ἅγιο Πνεῦμα. Τό πρόσωπο καί τό ἔργο τοῦ Χριστοῦ εἶναι αὐτό πού συνδέει Θεολογία καί Οἰκονομία.

3. Ἡ διάκριση οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ

Ἡ πατερική θεολογία προσεγγίζοντας τό ἄρρητο μυστήριο τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ κάνει λόγο γιά τίς θεῖες ἑνώσεις, πού ἀφοροῦν καί τά τρία πρόσωπα-ὑποστάσεις καί τίς διακρίσεις, πού ἀναφέρονται στό ἕνα πρόσωπο τῆς ἐναρχικῆς Τριάδος.

---

[17] *Πρός Ἀκίνδυνον* Α΄ 10, *Συγγράμματα* τ. Α΄, σ. 214.

[18] "*Ὄντως κατά τήν ἐνανθρώπησιν τοῦ Κυρίου ἐτελέσθη τῶν παρά Θεοῦ γεγονότων τό ἄριστον... τό δέ πάντων ἄριστον, μᾶλλον δέ τό μόνον ὄντως καί ἀσύγκριτον ἄριστον ἡ ἐνανθρώπησίς ἐστι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*". *Ὁμιλία* 41, PG 151, 521C.

[19] Ἰωάννου Ν. Καρμίρη, *Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας,* ὅπ. παρ., σ. 378.

[20] Ἀθανασίου Γιέφτιτς, "Ὁ Ὤν (=Γιαχβέ) ὡς Ζῶν καί Ἀληθινός Θεός, ὅπως περί αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς", στά *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καί μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου,* ὅπ. παρ., σ. 119.

[21] *Λόγοι ἀποδεικτικοί* Α΄, πρόλογος 1, *Συγγράμματα* τ. Α΄, σ. 26. Βλ. *Ἰωάν.* 18, 37.

[22] *Λόγοι ἀποδεικτικοί* Β΄, 16· 48. *Συγγράμματα* τ. Α΄, σ. 93· σ. 122.

Στήν τρισυπόστατη μονάδα ὑπάρχει ἑνοποιημένη καί διακεκριμένη πραγματικότητα. Ὁ Γρηγόριος, ὅπως ὅλοι οἱ Πατέρες, ἀναπτύσσει ἐκτενῶς στά κείμενά του τήν ἑνωμένη καί διακεκριμένη θεολογία[23]. Ἡ καίρια διάκριση τοῦ μυστηρίου τῆς Θεολογίας ἀπό τό μυστήριο τῆς θείας Οἰκονομίας, ἡ σαφής διάκριση τοῦ προαιωνίου τρόπου ὑπάρξεως ἀπό τόν τρόπο φανερώσεως τοῦ ἰδίου τριαδικοῦ Θεοῦ εἶναι ἐκ τῶν οὐκ ἄνευ ἀναγκαία προϋπόθεση γιά τήν προσέγγιση καί ἑρμηνεία τῆς διακρίσεως μεταξύ οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ.

Ἡ διδασκαλία περί τῶν ἐνεργειῶν προϋποθέτει τή σαφέστατη διάκριση μεταξύ Θεολογίας καί Οἰκονομίας. Γι' αὐτό τό γεγονός τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Λόγου συνιστᾶ τή βάση τῆς διδασκαλίας τοῦ Παλαμᾶ γιά τίς ἐνέργειες[24]. Ἡ τριαδοκεντρική θεώρηση τῆς θεολογίας του εἶναι συνάμα καί Χριστοκεντρική μέ καταληκτική πάντοτε ἀναφορά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ θεία ἐνέργεια καί θέληση τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἡ αὐτή μέ τήν ἐνέργεια καί θέληση τοῦ Πνεύματος καί τοῦ Πατρός. Ἔτσι ἡ ἄρνηση τῆς ἀκτίστου δόξας καί ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ εἶναι ἄρνηση ἐν πρώτοις τοῦ Θεανθρώπου καί ἀκολούθως τῆς Ἁγίας Τριάδος, καθώς εἶναι μία ἐνέργεια καί "*μία δόξα Πατρός, Υἱοῦ καί Πνεύματος*"[25].

4. Μέθεξη Θεοῦ – ἐμπειρία τῆς θεώσεως

Ἐκεῖνο πού κυριαρχεῖ στά παλαμικά κείμενα εἶναι ἡ τεκμηριωμένη μαρτυρία γιά τήν ἐνεργειακή σχέση τοῦ Θεοῦ μέ τήν κτίση καί τόν ἄνθρωπο, γιά τήν κοινωνία καί κατά χάρη ἕνωση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό, γεγονός πού πραγματώνεται διά τῆς μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου στό σῶμα Χριστοῦ, στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας Του. Μέ ἄλλα λόγια, τό ζήτημα τῆς διακρίσεως οὐσίας καί ἐνεργειῶν, πέραν τῶν θεολογικῶν διαστάσεων, ἔχει καί σωτηριολογικές-ἐκκλησιοκεντρικές καί ἀνθρωπολογικές συνέπειες. Ἡ θεολογική προϋπόθεση, τό ἑρμηνευτικό κλειδί τῆς περί Θεοῦ παλαμικῆς διδασκαλίας βρίσκεται στήν πραγματική πεῖρα τῆς μεταξύ τοῦ Θεοῦ καί ἀνθρώπου κοινωνίας, στή βιωματική κατάσταση τῆς θεοποιοῦ ἐνεργείας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, στή χαρισματική ἕνωση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό, στήν ἐμπειρία τῆς θεώσεως. Ἡ μετοχή στίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, ἡ κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου μαζί του εἶναι ἐκκλησιοκεντρικό γεγονός, πού γίνεται συγκεκριμένη πράξη μέ τή χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἐντός τῆς ζωῆς τῆς κοινότητας τῶν πιστευόντων, δηλαδή τῆς Ἐκκλησίας.

Μέ τήν ἐνσυνείδητη μετοχή στά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας[26], ὁ ἄνθρωπος συνεργεῖ ὥστε νά γίνει μέτοχος καί κοινωνός τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ καί νά φθάσει νά γίνει θεός κατά χάρη. Ἡ θέα τοῦ θείου φωτός, ἡ μετοχή στίς ἄκτιστες ἐνέργειες "μέ κανέναν τρόπο δέν πρέπει ν' ἀπομονωθεῖ ἀπό τή συνολική ζωή τῆς

---

[23] Βλ. ἐνδεικτικά *Περί ἑνώσεως καί διακρίσεως* 19, *Συγγράμματα*, τ. Β΄, σ. 83. Ὅπ. παρ., 25-26, σσ. 86-87. *Ἀντιρρητικός πρός Ἀκίνδυνον* 5, 27, 113, *Συγγράμματα* τ. Γ΄, σ. 373.

[24] Βλ. Ἀθανασίου Γιέφτιτς, "Ὁ Ὤν (=Γιαχβέ) ὡς Ζῶν καί Ἀληθινός Θεός, ὅπως περί αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς", στά *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καί μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου*, ὅπ. παρ., σσ. 112-113, σ. 117.

[25] *Ἀντιρρητικός πρός Ἀκίνδυνον* 2, 2, 7, *Συγγράμματα* τ. Γ΄, σ. 89.

[26] Ἰδιαίτερη ἀναφορά κάνει ὁ ἅγιος Γρηγόριος στά μυστήρια τοῦ βαπτίσματος καί τῆς θείας Εὐχαριστίας, τά ὁποῖα περικλείουν ὁλόκληρη τή θεία Οἰκονομία καί ἐκ τῶν ὁποίων ἐξαρτᾶται ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου· "*Ἐν γάρ δυσί τούτοις πᾶσα ἡμῶν ἤρτηται ἡ σωτηρία, πάσης τῆς θεανδρικῆς οἰκονομίας ἐν τοῖς δυσί τούτοις συγκεφαλαιουμένης*". *Ὁμιλία* 60, 3, ἐκδ. Οἰκονόμου, ἐν Ἱεροσολύμοις 1857, σ. 250.

Ἐκκλησίας, τή μυστηριακή, τή λειτουργική καί τήν ἔμπρακτη σέ ὅλα τά ἐπίπεδα"[27]. Ἡ θεολογική θεμελίωση ὅλων αὐτῶν στηρίζεται καί τεκμηριώνεται πλήρως σέ στέρεο τριαδοκεντρικό καί χριστοκεντρικό πλαίσιο, κατανοούμενο ὀρθοδόξως στή "στενή συσχέτιση τῆς Χριστολογίας μέ τήν Πνευματολογία μέσα στήν παράδοση τῆς πίστεως καί ζωῆς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας"[28].

Συμπεράσματα

Ὅσα πολύ συνοπτικά παρουσιάσθηκαν προσδιορίζουν συμπερασματικά τίς θεολογικές προϋποθέσεις τῆς περί Θεοῦ διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου:

1. Ὁ μεγάλος αὐτός θεολόγος τῆς Θεσσαλονίκης διδάσκει ἐπί τῇ βάσει τῶν ἀποκαλυπτικῶν καί σωτηριωδῶν δυνάμεων καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ πρός τήν κτίση καί τόν ἄνθρωπο, δηλαδή ἐπί τῇ βάσει τῶν "γεγονότων" καί "πραγμάτων" τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστεως καί ἐμπειρίας τῶν ἁγίων. Ἀφετηρία καί ἄξονας τῆς θεολογίας του εἶναι ἡ ἑρμηνεία τοῦ μυστηρίου τῆς θείας Οἰκονομίας.

2. Ἡ θεολογική θεώρηση τῆς παλαμικῆς θεολογίας εἶναι τριαδοκεντρική καί συνάμα χριστοκεντρική καί πνευματοκεντρική. Γι' αὐτό ἄλλωστε ἡ προϋπόθεση καί ἀφετηρία γιά τή θεολογική τεκμηρίωση καί ἀνάδειξη τῆς διακρίσεως οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ εἶναι, κατά τόν Γρηγόριο, ἡ περί Ἁγίας Τριάδος διδασκαλία του, ἡ ὁποία θεμελιώνεται στήν παρουσία της, διά τῶν θεοφανειῶν, καί κυρίως στό γεγονός τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου. Μπορεῖ βεβαίως ἡ βάση καί ἡ ἀφετηρία τῶν ἐνεργειῶν νά εἶναι τριαδοκεντρική, ὅμως ἡ δίοδός τους πρός τήν κτίση καί τόν ἄνθρωπο εἶναι χριστοκεντρική καί πνευματοκεντρική, καθώς τό Ἅγιο Πνεῦμα συντελεῖ στήν οἰκείωση τοῦ σωτηριώδους ἔργου τοῦ Χριστοῦ ἀπό τόν ἄνθρωπο καί στή μέθεξή του στίς ἄκτιστες ἐνέργειες τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Πρόκειται γιά τήν ἔμπειρη γνώση πού γίνεται πραγματικότητα γιά τόν κάθε ἕναν πιστό στήν ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι ζωή τῆς Ἐκκλησίας, διά τῆς ἐνσυνειδήτου μετοχῆς του στά θεωτικά της μυστήρια.

3. Ἡ κατά χάρη ἕνωση καί κοινωνία τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ μέ τόν ἄνθρωπο, γίνεται στή ζωή τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος βιωματική καί ἐμπειρική πραγματικότητα καί ἀκολούθως ἡ θεοπτία, ἐνίοτε, γίνεται ἀληθής θεο-λογία, λόγος περί Θεοῦ, δηλαδή περιγραφή καί ἑρμηνεία αὐτῆς τῆς ἀκτίστου δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ. Μέ αὐτό τόν τρόπο, δηλαδή μέ τήν ἐμπειρική καί ἀποδεικτική μέθοδο, ἔχει περιγραφεῖ, ἔχει ὁριοθετηθεῖ θεολογικά καί διασώζεται μέχρι καί σήμερα, δι' ὅλων τῶν μνημείων τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως, τό περιεχόμενο τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, ὡς ἀκριβής ἔκθεση τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καί ἐμπειρικῆς μετοχῆς τῶν θεουμένων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Αὐτή εἶναι ὁ πνευματικός χῶρος, ὅπου διατηρεῖται διαρκῶς ἀνοικτή ἡ κοινωνία τοῦ ἀκτίστου μέ τό κτιστό, τοῦ Θεοῦ μέ τόν ἄνθρωπο, καθώς ἔχει ὡς κύριο καί τελικό σκοπό της τή θέωση ὅλων τῶν μελῶν της, γι' αὐτό καί ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς ὀρθῶς θεωρεῖ ὅτι ἡ Ἐκκλησία εἶναι καί ὀφείλει νά λειτουργεῖ ὡς "*κοινωνία τῆς θεώσεως*"[29].

Θεσσαλονίκη 2008.

---

[27] Νίκου Ἀ. Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Α΄*, ὅπ. παρ., σ. 156.

[28] Ἀθανασίου Γιέφτιτς, "Ὁ Ὤν (=Γιαχβέ) ὡς Ζῶν καί Ἀληθινός Θεός, ὅπως περί αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς", στά *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καί μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου,* ὅπ. παρ., σ. 114.

[29] *Λόγοι ἀποδεικτικοί* Β΄, 78, *Συγγράμματα* τ. Α΄, σ. 149.

Philotheos **8** (2008) 259-274

Predrag Čičovački
College of the Holly Cross, Worcester, MA, USA

Kant's Ethics of the Categorical Imperative: A Goethean Critique

Und dein Streben sei's in Liebe,
Und dein Leben sei die Tat.
—Goethe

It is justifiable to think of Kant and Goethe as belonging to the same epoch, but also as defending vastly different worldviews.[1] They were contemporaries: Kant was born in 1724 and died in 1804; Goethe was born in 1749 and died in 1832. It has been documented that Kant was familiar with Goethe's *Werthers Leiden* (1774), but probably with no other work that followed the poet's youthful masterpiece. Goethe was far more aware of Kant, who he called the "most preeminent of all philosophers." Even before his friendship with Friedrich Schiller, Goethe studied each of Kant's three *Critiques*. It is well known that while *Critique of Pure Reason* and *Critique of Practical Reason* did not appeal much to Goethe, *Critique of Judgment* made a deep impression on the poet. It was not only that Kant's discussion of beauty and sublimity, fine art and genius were closer to Goethe's own preoccupations – Kant's view that purposes are alien to nature also deeply resonated with Goethe's project.[2]

In the first *Critique* Kant treated nature in terms of an irreconcilable division into phenomena and noumena, which then in the second *Critique* continued to underscore Kant's examination of the possibility of freedom and morality in the mechanically determined world. In the third *Critique*, however, he approached nature as analogous to art. What appealed to Goethe in this changed attitude was his sense that Kant had now prepared the ground for a genuine reconciliation of mind with nature. In the third *Critique*, and only there, Kant could allow for the possibility of the unity of all aspects of life within nature, of the unity of the ideal and the real. Goethe regretted that Kant did not reverse the order of the composition of his central works, i.e., that he did not develop his epistemology and morality from the vantage point of the third *Critique*.

The subject of the present essay is Kant's moral philosophy and Goethe's critical reaction to it. That this reaction was critical is beyond doubt. Even his close friend Schil-

---

[1] An earlier and differently focused version of this paper was published as, "Zwischen gutem Willen und Kategorischem Imperative: Die Zweideutigkeit der menschlishen Natur in Kants Moralphilosophie," in *Systematische Ethik mit Kant*, eds. H-U. Baumgarten and C. Held (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2001), 330-54.

[2] For further discussion, see Georg Simmel, *Kant und Goethe: Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, 3rd ed. (Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1916). See also Ernst Cassirer's essay, "Goethe and the Kantian Philosophy," in *Rousseau, Kant, Goethe*, trans**.** James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, and John Herman Randall, Jr. (Hamden: Archon Books, 1961); and Houston Stewart Chamberlain, *Immanuel Kant* (London: The Bodley Head, 1914), vol. I, Ch. 1, "Goethe," 13-98.

ler, who focused on Kant's concept on freedom and tried to developed a consistent philosophy from this concept, could not convince Goethe that Kant's approach was correct. Yet if we look at Goethe's actual writings, we find only scattered comments on the subject. Despite their scarcity, they are sufficient to outline the contours of Goethe's view on Kant's moral philosophy. Goethe praised Kant for his criticism of utilitarianism. At least some branches of utilitarianism are based on the idea that the central ethical orientation is that of altruism. By contrast, Kant and Goethe both advocated an individualistic ethics, or an ethics of self-perfection. Goethe furthermore agreed with Kant that an action is not truly moral unless it is done in the belief and because of the belief that it is right. Goethe also supported the idea that what is right can be construed in terms of a categorical imperative and a moral law. Yet this was the point of their disagreement as well. For Kant, the determination of what this law is and what it prescribes is a task of reason. Only reason can decide what an absolutely universal law is, a law permitting no exceptions. For Goethe, this requirement put an exaggerated emphasis on reason, at the expense of all other human capacities; Kant's moral philosophy estranged us thereby not only from our nature but from nature in general.

This discrepancy reveals what may be the ultimate source of incongruity between Kant and Goethe's approach to moral philosophy. According to Kant, nature was irrelevant for morality, even an obstacle to it. Morality consists in subjecting the natural world, human nature included, to reason. The task of an autonomous moral subject is to bring the natural world under the sovereignty of reason. For Goethe, by contrast, becoming moral consists in continually striving toward the ennoblement of nature. In the course of this ennoblement the task of a moral agent is to allow everything that is good and noble in his or her nature to achieve its full flowering. Goethe attempts to unify the subjective and the objective, mind and nature, within their appearances, not in some humanly unknowable noumenal realm. He strives to harmonize what he called *Lebensformen* (forms of life) and *Lehrformen* (forms of doctrine). Goethe's central objection to Kant's ethics was that Kant did not achieve the desired harmony of these two kinds of forms.

While the general outlines of Goethe's dissatisfaction with Kant's ethics are clear enough, many of the details are missing. This paper aims to fill out this lacuna with an account of how Goethe would have regarded Kant's moral project. The first part will present a possible Goethean reading of Kant's moral philosophy, and the second will outline Goethe's alternative to this doctrine.

I. *Kant's Ethics of the Categorical Imperative*

Rarely has a philosopher succeeded in combining so much insight and beauty in one place as did Kant in the famous passage from the *Critique of Practical Reason* that begins with the sentence: "Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and reverence, the more often and more steadily one reflects on them: *the starry heavens above me and the moral law within me*."[3] Indeed, the almost poetic beauty of Kant's prose may even hide the depth and the pressing urgency of the problem to which he responds, that of determining the role and place of human beings in reality. We pride

[3] *Critique of Practical Reason*, Ak 5:161. All quoted translations of this work and of *Groundwork of the Metaphysics of Morals* are from *Immanuel Kant: Practical Philosophy*, trans. and ed. Mary J. Gregor, (New York: Cambridge University Press, 1996). "Ak 5:161" refers to the standard Akademy edition of Kant's collected works in German (*Kants gesammelte Schriften*, Berlin: de Gruyter, 1902-); the first number is the volume number, and it is followed by the page number.

ourselves to be created in the image of God and thus have a very special role and place in the design of creation. However, the Copernican Revolution in astronomy and the subsequent development of Newtonian science cast a great shadow of doubt over our cherished anthropomorphic and anthropocentric vision of reality. Thus, for Kant the starry heavens do not refer to the biblical heaven but to "an unbounded magnitude with worlds upon worlds." This view of "a countless multitude of worlds annihilates, as it were, my importance as an *animal creature*, which must give back to the planet (a mere speck in the universe) the matter from which it came, matter which is for a little time endowed with vital force, we know not how."[4] The vastness of the physical universe forces upon humanity a disturbingly humbling awareness of its relative minuteness and insignificance. As man's knowledge of that universe reaches further and further, his cosmic stature dwindles to inconsequence. Is humanity anything more than "matter which is for a little time endowed with vital force"?

Goethe believed that one of Kant's many claims to greatness resides in the resoluteness with which he opposes that conclusion. Kant sees human beings as standing out from nature and as utterly unique. Yet human beings are so diverse and multi-faceted creatures that it is far from obvious what makes them so unique. Kant unambiguously points toward morality as being central for the proper understanding of the role and place of humanity in the universe. In his words, "[morality] infinitely raises my worth as an *intelligence* by my personality, in which the moral law reveals to me a life independent of all animality and even of the whole sensible world, at least so far as it may be inferred from the purposive determination of my existence by this law, a determination not restricted to the conditions and boundaries of this life but reaching into the infinite."[5]

In Goethe's mind, Kant's view would invite numerous questions. The most basic of them deals with how Kant understands morality and the moral law. He believes that our moral awareness elevates us above the mechanical causality and animality of the sensible world and transforms man into the ultimate purpose of all creation. How does he consider the possibility of a genuine reconciliation of the starry heavens with the moral law? They are connected, of course, by human beings. Yet Kant's moral philosophy never fully settles the question of how that reconciliation is possible: how can human beings inhabit both the physical and the moral world? According to Kant's vision, one world is populated by the human animal, with all the amply endowed needs, drives, and inclinations of his bestial substratum. The other is occupied by intelligent persons possessed of free will who are thereby given an opportunity to strive toward a realm that is not here and now, toward the kingdom of perfect rationality. But even if the moral law points toward a distant and more perfect reality, its application must take place in the midst of the imperfection of the physical world. What, then, is the central point of morality? Is it to keep these worlds distant and to cultivate one at the expense of the other? Or is the point of morality to unify these two worlds, and thereby the two aspects of humanity, into one world, as good as humanly possible?

To come closer to the appropriate answer to these questions, let us first recall that two ideas encompass our moral experience and serve as the founding concepts of our moral theories: the good and the right. Although frequently used interchangeably, these concepts have their distinguishing marks and belong to different frameworks. The good belongs

---

[4] *Ibid*.; translation modified.
[5] *Ibid*.

to the "goal-seeking" framework, and the right to the "legalistic" or "juridical" framework. The good is related to human goals and purposes, and is founded on our intentions and aspirations. The right is related to duties and obligations, and is based on modes of social organization and regulation, involving practices, rules, and laws. The good deals with values and evaluations, the right with norms and prescriptions. To value something and judge it as good does not in and of itself tell us what we ought to do. 'Good' does not logically imply 'right', just as 'valuable' does not imply 'obligatory'. Nor is it the other way around. Although closely related, the good and the right are two distinct ideas.

Kant's moral philosophy is founded on a legalistic framework.[6] His central moral concepts are those of duty, the categorical imperative, and the moral law, which are all closely related to the concept of the right. What is interesting, and somewhat puzzling, is that Kant begins his first and most influential work in moral philosophy, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, with the idea of a good will, which points more toward the good than to the right.

Goethe could have reminded Kant that we normally think of a man of good will as someone who is benevolently inclined toward other human beings (and reality as a whole), who is genuinely concerned about the well-being of others, and who has a keen desire to abolish the suffering around him and make the lot of his neighbor more tolerable than it might be without his helping hand. Good will manifests itself in my direct sympathy for another human being; I help a neighbor because he or she is my neighbor and I perceive that he or she needs help. Understood in this sense, good will is spontaneous and incalculable; it is not based on the exchange values dictated by the market (in Kant's language: "it has no price"), nor is it something that is rigidly defined by any system of duties or obligations. Good will in this usual sense is directed toward the future, toward what could be, toward turning the world into a better place than it is now.

This, however, is not how Kant understands the good will. Perhaps the main reason for that is the long theological-philosophical tradition (that includes, for instance, thinkers as different as Augustine and Descartes) which recognizes in will an essentially negative principle of human action and choice; in this tradition the human will is treated as arbitrary and contingent, and thus viewed as the source of evil and moral weakness. Add to Kant's awareness of this tradition his concern with avoiding Hume's account of the psychological roots and ultimate arbitrariness of the alleged principles of reason, and it may be clearer why Kant introduces the concept of will with an immediate metaphysical twist: "It is impossible to think of anything at all in the world, or indeed even beyond it, that could possibly be considered good without limitation except a *good will*."[7] Good will is then instantly distinguished from anything that is usually considered good, but only is so in a qualified or conditioned sense:

> Understanding, wit, judgment and the like, whatever such *talents* of mind may be called, or courage, resolution, and perseverance in one's plans, as qualities of *temperament*, are undoubtedly good and desirable for many purposes, but they can also be extremely evil and harmful if the will which is to make use of these gifts of nature, and whose distinctive constitution is therefore called *character*, is not good. It is the same with *gifts of fortune*…. [A] good will seems to constitute the indispensable condition even of worthiness to be happy.

---

[6] For a similar interpretation, see John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), especially pages 162-80, 217-34. For the opposite interpretation of Kant, see Paul Guyer, "Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics," *The Journal of Value Inquiry* 36 (2002), 161-86.

[7] *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Ak 4:393.

If this argument is sound, it can also be applied against Kant's own position. For if we grant that the good will is indispensable or necessary for even the "worthiness to be happy," it does not seem to be sufficient. Without proper insight and sensitivity to the situation in which it is applied, good will can lead to disastrous consequences; so often our genuine desire to help makes things far worse. Kant tries to block this potential counter-argument by claiming that, "A good will is not good because of what it effects or accomplishes, because of its fitness to attain some proposed end, but only because of its volition, that is, it is good in itself and, regarded for itself, it is to be valued incomparably higher than all that could merely be brought about by it in favor of some inclination and indeed, if you will, of the sum of all inclinations."[8]

It becomes clearer what Kant intends to substitute for the 'good will' in the ordinary and the Augustinian-Cartesian senses of that phrase. The good will in his sense has nothing to do with ends and consequences, nor does it have anything to do with natural benevolence, which Kant dismisses (by putting it in the category of 'inclination') as something unstable, unpredictable, idiosyncratic, and irrational. The good will in his sense is to be universal and rational, thus stable and predictable; it will be concerned not with the future, and not with what could be, but with the timeless and unconditional "ought." This metaphysical will is not concerned with making this world a better place than it is now, but is essentially and primarily concerned with itself. Kant's will is closed in itself and restricted to itself. It is the will that wills itself.

Despite the word 'good', this Kantian 'good will' is far closer to the idea of the right than to the idea of the good. Thus, it should not be surprising that Kant connects it with the concept of duty, and later, in the second section of the *Groundwork*, with his famous idea of the categorical imperative. Goethe would quickly recognize the huge logical space between our normal understanding of the good will and the categorical imperative; he would also see that the transition from one to the other is not nearly as smooth as Kant would like us to believe. It is even doubtful whether Kant ever provided a successful argument that could bridge this gap. The transition he proposes in section I of the *Groundwork* – based on a dubious teleology of nature and an impoverished conception of happiness – is certainly unpersuasive. Kant argues there that if nature intended us to pursue happiness as our main goal, she would not have endowed us with the capacity of reason; instincts would have been more suited for this purpose. As if with Goethe's *Faust* in mind, Kant then argues that a cultivated reason leads not to happiness but brings only more trouble upon us. It is the simpleminded and uneducated people who are more likely to be happy. While happiness can be conceived in a simple-minded fashion, as Jeremy Bentham treats it, it can be also conceived in a far more sophisticated and deeper way, as in Plato or Aristotle. Such an understanding of happiness does not rely on instincts but on a complete development and exercise of the highest human capacities, including rationality.

The problems do not stop there. It is not clear, for instance, how Kant can rely on the very teleology of nature that his own *Critique of Pure Reason* and *Critique of Judgment* revealed to be metaphysically dubious and rationally unsustainable. A natural order that has purposes and intentions is not the nature of the first *Critique* (the nature of the starry heavens), nor could this nature rely on any objective teleology, since the third *Critique* prohibits it. Kant claims that "as nature has everywhere distributed the capaci-

[8] *Ibid*., Ak 4:394.

ties suitable to the functions they have to perform, reason's proper function must be to produce a good will in itself and not one good merely as a means, since for the former reason is absolutely essential."[9] Kant's line of thinking leads to more questions than answers. What could possibly justify the claim that reason must have one, and only one, "proper function"? Why "must" that function be to "produce a good will in itself"? How does reason "produce" a good will? And what can assure us that such a will in itself is not a mere rational and metaphysical construction?

To see Kant's reasons for moving in the direction of the will good in itself, we need to consider how he envisions the role of that will. In other words, we need to discuss Kant's account of the categorical imperative. An imperative is generally understood as a command or an order of any kind. For Kant, an imperative is hypothetical if it commands us to perform a possible action that is perceived as a means for accomplishing a desired end. An imperative is categorical if it commands us to perform an action that is perceived "as objectively necessary without reference to some purpose."[10] In ordinary language we can say that such an imperative commands that we do something simply because it is the right thing to do. If, for instance, something is perceived as our duty, we have to act accordingly for no other reason than that it is our duty, that is, because it is the right thing to be done. In Kant's rendering, we ought to act not only in accordance with duty but from the conception of duty.

Kant insists that the categorical imperative is an unconditional imperative which "has to do not with the matter of the action and what is to result from it, but with the form and the principle from which the action itself follows."[11] The imperative, thus understood, Kant calls "the imperative of morality" and "the moral law." He moreover insists that there is "one single categorical imperative" and formulates it as follows: "*act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law*."[12]

Our Goethean critic could point out that this formulation of the categorical imperative is formal and empty. In fact, it is so empty that it is not clear what it has to do with morality. This imperative does not separate moral from non-moral actions, nor does it give us any hint as to what would constitute the proper moral value of any action. Instead, this formulation of the categorical imperative seems only to demand an exercise of our rationality. An agent is commanded to be rationally consistent in formulating the maxims of his action; yet logical consistency – in a moral context – could only be a merely regulative (and not a constitutive) principle of morality.

The second formulation of the categorical imperative is more directly related to moral concerns: "act so that you use humanity, in your person as well as in that of another, always as an end and never only as a means." Although it has the disadvantage of regulating only those actions that are related to other human beings and disregards those dealing with animals, the environment, and other aspects of reality, this formulation at least brings some content to the categorical imperative.[13] It assumes that "the human

---

[9] *Groundwork*, Ak 4:396; translation modified. See also *Critique of Practical Reason*, Ak 5:146-47.

[10] *Groundwork*, Ak 4:415; *cf. Critique of Practical Reason*, Ak 5:20.

[11] *Groundwork*, Ak 4:416.

[12] *Ibid*., Ak 4:421; *cf. Critique of Practical Reason*, Ak 5:30.

[13] This is how Thomas E. Hill, Jr. and Allen Wood have recently interpreted Kant's view; see Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 38-57, and Wood, "Humanity as End in Itself," in *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, ed. Paul Guyer (Lanham: Rowman & Littlefield, 1998), 165-87.

being and in general every rational being exists as an end in itself, not merely as a means to be used by this or that will at its discretion."[14]

This assumption is indicative of the strengths and weaknesses of the second formulation of the categorical imperative. The universalization demanded by the initial formulation of the categorical imperative is not a purely logical device, not a mere logical calculation, but is based on a first-person commitment to respect every other rational being as an equal moral partner. As a moral agent I am required to consider my own maxim not only from my own private and idiosyncratic viewpoint, but from the point of view of every other moral agent. I am commanded to consider my maxims from the perspective of those who are, or may be, impacted by my actions, in order to make sure that they are not going to be treated by me as means only. Despite Kant's insistence that all of his formulations of the categorical imperative are equivalent, the second formulation seems more basic that the first one.

Nonetheless, the second formulation of the categorical imperative also has its problems. One obvious difficulty deals with Kant seemingly shifting back from the framework of the right to the framework of the good. The second formulation of the categorical imperative uses the language of 'means' and 'ends', which is characteristic of the goal-seeking framework. Treating humanity as an end and not as a means only is not directly based on any duty or obligation, but on the *worth* of humanity; the worth of something deals primarily with the good and not with the right. An obligation or duty to treat humanity as an end is secondary to and dependent on the value or worth of humanity: if that value or worth is denied, or if it is not such as Kant affirms it to be, the obligation to treat humanity as an end would disappear as well.

A further problem arises out of Kant's insistence on the validity of the categorical imperative for other rational beings. According to Kant's own admission, we have no knowledge of the existence of any other kind of rational beings and can only speculate about what such beings may be like. Why, then, need Kant worry about such unknown "rational beings in general" in his moral philosophy? Why does he not simply forget about them and focus on human beings and their moral worth? Kant never addresses these issues directly, but this much is clear: Kant obviously and unambiguously relates the moral worth of humanity to rationality. It is a matter of debate whether rationality is the only aspect of humanity relevant for Kant's moral theory, but it is unquestionable that the pillars of his moral edifice are based on this rational foundation; if these pillars collapse, so will Kant's entire moral structure. In Kant's view, as a natural being, as a grain of dust in the infinity of space and time, a human being is not an end in itself and certainly does not have any absolute worth. If the starry heaven is the only world to which human beings belong and inhabit, Kant would concede that humanity is nothing more than "matter which is for a little time endowed with vital force." If morality is to raise the worth of humanity infinitely, human beings must belong to another world: not natural but rational; not phenomenal but noumenal. This is Kant's view not only in all three *Critiques* but in the *Groundwork* as well:

> Beings the existence of which rests not on our will but on nature, if they are beings without reason, still have only a relative worth, as means, and are therefore called *things*, whereas rational beings are called *persons* because their nature already marks them out as an end in itself, that is, as something that may not be used merely as means, and hence so far limits all choice (and is an object of respect). These, therefore, are not merely subjective ends, the ex-

[14] *Groundwork*, Ak 4:428.

> istence of which as an effect of our action has a worth *for us*, but rather *objective ends*, that is, beings the existence of which is in itself an end, and indeed one such that no other end, to which they would serve *merely* as means, can be put in its place, since without it nothing of *absolute worth* would be found anywhere; but if all worth were conditional and therefore contingent, then no supreme practical principle for reason could be found anywhere.[15]

As much as he desires to re-establish man's central position in the world, Kant's argument about our absolute worth is quite unpersuasive. It is not self-evident that any thing or being (human beings included) has, or must have, an absolute value or worth. Indeed, all worth may be conditional, but that does not imply that there can be no "supreme practical principle." What it may imply is that there would be no supreme practical principle in the sense that Kant desires – an absolute and unconditionally valid principle.

Goethe would point out that Kant's distinction between subjective and objective ends, and between relative ends and ends in themselves, is arbitrary. Our rationality does not single us out as objective ends in any way, nor does it already mark us out as ends in any special way. Our rationality may stand out as something unusual and even unique in the natural world; but so do our imagination, our artistic ability, our language, our capacity for love, and other distinctly human qualities. Moreover, our rationality is as much of a curse as it is a blessing: as much as we can calculate and represent, we can miscalculate and misrepresent; to the extent that we can inform and tell the truth, we can deceive and tell a lie. It should thus not be surprising that our rationality leads us to do good things, and also to do horrible things. We use it, for instance, to invent the most remarkable medications and medical procedures which cure and eliminate otherwise deadly diseases, but also to construct weapons that are far deadlier than any disease has ever been. Kant certainly knows – if on no other ground than on his own experience – how weak and unreliable an instrument the human intellect is. Why, then, does he single out rationality as giving us an alleged absolute worth?

It would be easy, indeed too easy, to dismiss Kant's insistence on rationality as an obsessive superstition of the Enlightenment. Although Kant is a child of the Enlightenment, his claim to greatness is based on his being far more than that. What ties Kant together with other philosophers of the Enlightenment is his unwavering commitment to rationality and his firm faith in the power of reason. What separates Kant from them is not only his realization of the insurmountable boundaries of reason, but also his view that reason can be more than instrumental, i.e., that it can be normative. Kant's real ground for the claim that humanity must be treated as an end in itself becomes properly motivated only when we come to the third formulation of the categorical imperative and his insistence on autonomy. As Kant explains, "the practical necessity of acting in accordance with this principle, that is, duty, does not rest at all on feeling, impulses, and inclinations but merely on the relation of rational beings to one another, in which the will of a rational being must always be regarded as at the same time *lawgiving*."[16]

Lawgiving, that is, acting so "that the will could regard itself as at the same time giving universal law through its maxim" is what Kant calls autonomy, and he clearly states that "autonomy is therefore the ground of the dignity of human nature and of every rational nature."[17] Our autonomy, or our legislative capacity, is what impressed Kant most

---

[15] *Ibid*. See also *Critique of Pure Reason*, A546/B574; *Critique of Practical Reason*, Ak 5:42-50; and *Critique of Judgment*, Ak 5:430-6.

[16] *Groundwork*, Ak 4:434; *cf*. *Critique of Practical Reason*, Ak 5:25.

[17] *Groundwork*, Ak 4:436.

about human rationality. It is because of this capacity that he regards morality as infinitely raising our worth and as placing the moral law beside (if not above) the starry heavens. What, then, is this capacity for lawgiving, and why would this capacity be so important?

In a religious context, this lawgiving reminds us of Moses coming down from the mountain and bringing God's "categorical imperatives" to his people. In Kant's less religiously oriented morality, every human being has the capacity to be like Moses and higher than Moses. Although Moses "negotiates" with God, he is ultimately only a chosen messenger. Each one of us is also capable of bringing down the categorical imperative from the noumenal heights. What is more, in Kant's view every one of us has the authority, which Moses did not possess, of authorizing the unconditional and absolute validity of the moral law. This, no doubt, is what prompts Kant to compare the moral law with the starry heavens and to (re-)assert the infinite worth of every human being.[18]

In the *Critique of Judgment* Kant presents another line of reasoning that prompts him to relate the moral law to the starry heavens. This line is not based on our legislative capacity and autonomy but on mere *respect* for the moral law. This respect is humbling and is related to the experience of the sublime.[19] Although fascinating and very rich, Kant's discussion of the sublime (especially in its relation to our moral vocation and the idea of the supersensible) is among the least developed in Kant's entire opus. Nevertheless, as Lewis White Beck correctly emphasizes, "The sublimity of the moral law is more than a metaphor for Kant. Not only does he use the language of the aesthetics of the sublime in describing the moral law, but he gives an analogous interpretation of the origin of the feeling of sublimity and respect."[20]

The language of sublimity and respect for the moral law suggests that, while Kant's moral philosophy is intended to be more secular than its biblical counterpart, it should not be confused with the "completely" secular morality of the social contract. In Kant's view, we are not merely making a voluntary and calculated agreement, or a contract, that would bind us and all other (potential or actual) members of the kingdom of rational beings. In his vision of the moral law, Kant anticipates and demands far more than that: we are capable of adopting and authorizing a maxim which is binding for every human being unconditionally and universally. That is, our maxims should serve as the law for all human beings regardless of age, gender, social status, culture, nationality, or religious affiliation. They are binding as the law regardless of our material, psychological, or spiritual situations. As a legislator, I must ignore and separate myself from all the specific conditions and restrictions of my existence. My maxims should serve as the law for myself and any human being living now, or in the future, or even in the past. This is what elevates us above Moses and brings us closer to God than Moses ever was. In our legislative capacity we show how far beyond "matter which is for a little time endowed with vital force" we are. In our legislative capacity we are God-like.

II. *A Goethean Alternative to Kant's Moral Theory*

In Goethe's view, the most important task of the ethical theory is to show us how the diverse aspects of the world can be integrated together. In Kantian terms, Goethe maintains

---

[18] Walter Kaufmann also emphasizes a similar point; see his *Discovery of the Mind*, vol. 1: *Goethe, Kant, and Hegel* (New York: McGrow-Hill Book Company, 1980), 113-26.

[19] *Critique of Judgment*, Ak 5:244-78.

[20] Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 220.

that while nature without morality is blind, morality without nature is empty. Emotions and reason may be viewed in the same manner: only by means of their interaction and integration can human beings accomplish a promising unification of the various aspects of our complex humanity, as well as a harmonious relation with the rest of the creation.

Seen from this interactive perspective, Goethe accepts the first formulation of the categorical imperative as simply an attempt to make ethical norms as universally and rationally applicable as possible. Of Kant's three formulations of the categorical imperative, Goethe is most sympathetic with the second. He would hold that this formulation is based on the acceptance of the importance of all human life. Yet Goethe would also hold that, following a long tradition that unjustifiably restricts ethics to human relations only, Kant fails to extend this dignity to all living beings. Unlike Kant, Goethe insists on the importance of all life.

Goethe would find the third formulation of the categorical imperative to be the most problematic. He would take issue both with our alleged legislative ability, and also with its relevance for our ethical worth. Kant overestimates the autonomous power of a rational moral agent, by reversing the relation of volition (*Wollen*) and the moral ideal (what ought to be; *Sollen*). According to Kant, we must prescribe our own law; the essence of good will lies precisely in this legislation. The problem with this view is that it turns the relation of volition and the ideal upside down: what ought to be does not determine volition, as should be the case, but volition determines what ought to be. Goethe thinks that in this point Kant makes a mistake analogous to that of a utilitarian: a moral theory turns into a rationalization of what we find desirable, rather than to prescribe what we should strive toward and treat as an object of highest admiration. While Kant's reversal of *Sollen* and *Wollen* is objectionable even when taken by itself, it becomes even more problematic when we have to explain how any free choices can deviate from the moral law: how is it conceivable that the will should first give the law and then transgress it? Goethe's own conviction is that we neither create nor legislate moral norms and values; our task is simply to grasp what they are and to live up to them.

Goethe's disagreement with Kant reveals a deeper source of discrepancy between the two philosophers. Kant insists on the separation of "the starry heavens and the moral law," as well as on the corresponding parting of our non-rational and rational capacities. He is convinced that allowing emotions and impure motives into our ethical deliberations only contaminates our ethical pursuits and closes the doors of the noumenal kingdom for us. By keeping them separate, we elevate our worth and become members of the kingdom of noumenal beings.

In contrast to Kant, Goethe sees the integration of the natural and moral aspects of our personality as a desideratum, not as a betrayal of our highest vocation. In Walter Kaufmann's words, "To enjoy and explore the passions without becoming their slave, to employ them creatively instead of either being dominated by them or trying to resist them, was the essence of Goethe's autonomy."[21]

Since these two conceptions of autonomy appear so irreconcilable, let us take a closer look into Kant's approach again. There is no doubt that Kant's view of our legislative ability is open to objections. Perhaps the most frequent of them is that what Kant demands of us is impossible. For one thing, we do not exercise our rational capacity in the way that Kant suggests; man is not the legislator that Kant expects him to be. One of

[21] Kaufmann, *op. cit.*, 22.

the main reasons for this is that our rationality is not as uniform and unchanging as Kant assumes it to be. The word 'reason' has long since lost its unequivocal simplicity. We no longer believe in the unity and immutability of reason. Thus, even if we are to attempt to be those universal legislators that Kant expects us to be, it is not to be expected that we would all universalize our maxims in the same way, or that we would all agree about the absolute worth of humanity. Moreover, history challenges Kant's metaphysics of morals in general, and his view of our legislative capacity in particular. History, of Kant and Goethe's time as well as of our own, has cast a dark shadow of suspicion over the optimism with regard to the unquestionable moral progress of the human species. Insofar as we are willing to associate any good will with humanity, we must also be prepared to account for the unspeakable evils that are committed by humanity, and in the name of humanity. Thus, if morality is what separates us from the natural world, it makes us unique not only in the positive sense, but in the negative sense as well. If morality is what makes us God-like, it also makes us diabolical.

As serious as these objections are, they do not penetrate to what is most problematic about Kant's moral philosophy. To see that, we must leave aside the fact that we rarely, if ever, exercise this legislative capacity in the way Kant intends, and ignore the question of why this is so. Let us also leave aside Kant's questionable belief in the unity and universality of reason. We are appalled by the human evil that surrounds us, but so was Kant: there was hardly a year without war and violence in his century; millions of people groaned under the yoke of servitude and tyranny; the slave trade flourished; witchcraft was still punishable by death… It is precisely because of such and similar reasons that we cannot rely on what man has been, or is, but on what he ought to be. Kant even complains that "of such crooked wood as man is made of nothing perfectly straight can be built."[22] And to change that "crooked wood" into what ought to be, sacrifice and genuine moral transformation are demanded. Just as Abraham is asked to suspend the ethical for the sake of the divine, Kant asks that we suspend all of our natural impulses for the sake of the unconditionally and absolutely binding moral law.

It is useless to complain against this line of reasoning that it is psychologically impossible and against our nature to live up to Kant's standards. What Kant envisions is the ideal that is perfectly possible for every rational human being. We all understand what Kant means when he maintains that, for instance, making a false promise is unconditionally impermissible, or that truthfulness is our absolute duty. And the fact that Kant's rigorous morality demands a sacrifice of our direct pursuit of happiness to the call of duty is not something that necessarily speaks against him. As it was difficult for Abraham to sacrifice his son, it may be difficult for us to live up to Kant's standard. But difficult or not, it is certainly possible to do so. What is more, Kant may be quite right in demanding a radical and genuine transformation of our moral attitudes – if the world is to become a better place than it has been and than it is now, something radical may be needed to wake mankind up from its moral slumber. The most important question is then the following one: is Kant's morality of the categorical imperative, together with his view of what constitutes the dignity of humanity, the best way, or perhaps the only way, to bring about that transformation? Goethe would answer that it is neither. To justify his criticism, let us first make a necessary detour.

---

[22] Kant, *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*, Ak 8:23.

There are two basic models of reality: one of them is based on creation, and the other is organic or biological. The former attempts to account for the beginning (and frequently the end) of the world in terms of the creator (e.g., God), or at least in terms of the act of creation (e.g., the Big Bang). The latter does not assume that reality must have either a beginning or an end, and conceives of reality as an organically structured complex, which is perpetually changing and growing.

As these models can be used for a general account of reality, they can also be used to account for the phenomenon of morality. The creation model is frequently interpreted in connection with laws (*nomoi*); this is how Kant understands the world when he claims, for instance, that "everything in nature works in accordance with laws," and then makes the "ethical" turn: "Only a rational being has the capacity to act in accordance with the representation of laws, that is, in accordance with principles, or has a will. Since reason is required for the derivation of action from laws, the will is nothing other than practical reason."[23]

Kant bases his metaphysics of morals on the model of creation, comparable to the one on which Christianity is founded. As the Gospel of John proclaims that in the beginning was *logos*, so too does Kant believe that morality is based on *logos*, or, more precisely, on a *noetic* (rational) act of legislating a universally and unconditionally valid law. Considering the way in which Kant establishes the absolute goodness of good will in the *Groundwork*, it may not be farfetched to claim that the *Groundwork* is structured as "The Book of the Genesis of Morality." The creator in Kant's account is not God but Man: his legislative capacity elevates him above the natural world and glorifies him as an absolute end.

The use of this analogy may be the ultimate source of the difficulties that Kant's ethics of the categorical imperative faces. This analogy misleads him into a distorted reconstruction of the moral phenomenon, and also leads him to advocate – at least from a Goethean point of view – an unacceptable view of the role and place of man in the universe. While it may be acceptable that in the biblical account the perfect creator and the imperfect creation are separated from each other by an unbridgeable gap, it is not acceptable that one and the same being, human being, may be so irreconcilably divided as to belong to two separate worlds. Understood in the sense of a rationally legislative capacity, humanity is elevated to the highest possible rank and ascribed an absolute worth. Yet the same humanity, in the sense of living, real individuals, is utterly ignored and radically depreciated. Instead of there being one humanity, we end up with two: one frozen and abstract absolute and the other forever changing and irrelevant individual. One side has a norm: formal and flawless, but without vitality; the other has energy: potent and vibrant, but without a reliable sense of direction. Humanity thus receives an ambiguous and paradoxical status in Kant's moral philosophy.

What is thus most disturbing in Kant's moral philosophy is not so much that it is difficult, if not impossible, to reconcile these different aspects of humanity; it is rather his insistence that humanity is perpetually torn between these different worlds. Let us thus try to understand some of the reasons that lead Kant to this division.

Kant's moral philosophy is centered on a peculiar understanding of the moral agent, who he treats both as an isolated and self-sufficient unit, and as the 'self' related to other human beings and reality as a whole. In order to emphasize the independence of

[23] *Groundwork*, Ak 4:412; *cf. Critique of Practical Reason*, Ak 5:30, 43.

the moral act from natural causes, the agent's free will, and his or her legislative capacity, Kant paints a misleading picture of an agent who acts as a *causa sui*, as if morality really begins with the noetic act. As a matter of fact, Goethe would insist, morality always begins in relation to a certain situation. A moral agent finds himself or herself in a certain constellation of forces and problems that he or she perceives and to which his or her acting is a response. Strictly speaking, even the word 'acting' is misleading. In our moral conduct we neither act, nor do we simply react; what we really do is inter-act. The agent's moral reasoning and interacting are always conditioned, although not determined, by various factors of internal and external nature. Even if we are willing to disregard the agent's emotional situation and his or her temperament among the relevant internal factors, Goethe repeatedly emphasizes, we must always count the agent's stage in the moral development as well as his or her character. Among the relevant external factors we must count socially accepted patterns of behavior and culturally accepted values. These internal and external factors are relevant not only to the agent's moral evaluation and conduct, but also to his or her perception of the morally relevant factors in the given situation. They moreover suggest that morality must take into account not only the agent's rational and conscious ego, as Kant would make us believe, but his or her broader personality and socio- and cultural milieu.

Although morality does not begin with a noetic act of the legislating subject, Kant may still insist that the legislative capacity is the crucial and culminating aspect of morality, which is truly responsible for man's dignity. Goethe would challenge this claim as well. The legislative capacity is something that I, as well as other moral agents, can, but need not, exercise and develop. What, then, gives my humanity a special worth: having this capacity, or exercising and developing it? Kant's official answer is that the mere capacity elevates and constitutes my moral worth. By having it, I am a human being and have a special worth as a human being. When I exercise and develop this capacity, I become a virtuous human being. Yet if I have an absolute worth by merely possessing this legislative capacity, as a virtuous person I cannot have any more moral worth than someone who has the same capacity but is wicked – there can be no more worth over and above the absolute worth. This strange implication is, however, counterintuitive: how can a virtuous and a wicked person have the same moral worth?

The moral intuitions of Kant and Goethe run in opposite directions. We would certainly like to distinguish between the moral worth of a virtuous and a wicked person. But what then of the claim that ascribes an absolute dignity to all human beings? This view – in the form of unalienable human rights – may be even more widely endorsed in our time than it was in the eighteenth century, but it is important to understand the grounds upon which it is accepted and the commitment that is demanded.

It is a mistake, Goethe would insist, to tie the dignity of human beings entirely, or even primarily, to the legislative capacity and autonomy, as Kant does in his moral writings. Moreover, it is wrong to reduce all morally relevant modes of human relationships to this somewhat mechanical relation of means and ends. While I may not regard you as a means (only) for any of my goals or purposes, I could still regard you with an utter lack of respect for your personality and individuality, for who you really are. We may treat each other as polite strangers who have absolutely no interest in each other's affairs, problems, or aspirations. While this kind of non-abusive and distantly respectful relationship may serve as a necessary minimum for the recognition of every person's basic

human rights, it certainly does not serve as a model of how good, genuine, and authentic human relationships can be. We may, for instance, value human beings, and indeed all other living beings, simply because we are parts of the same whole – the whole of reality. Yet just as the means-ends relation is not a specifically and strictly moral relation, the part-whole relation is not specifically and strictly moral either. A more detailed study of specifically human relationships would have to include that of giving and taking, as well as those of simple presence (just being present with someone and for someone), that of being able to listen to someone, care for someone, and the like.

Kant puts too much emphasis on the legislative capacity and, to make the moral law appear unconditionally and absolutely binding, he has to make it too formal. This, again, creates some unbearable internal difficulties for his moral theory. According to Kant, rationality is our highest distinguishing capacity, yet it is neither served well nor stimulated to develop by Kant's purely formal moral law. When form is so dominant over content, Goethe could have said, when form is so fixed independently of and regardless of any content with which it has to interact, one of the following is the case: either there is a genuine internal fear of spontaneous thinking, or such thinking is not allowed, or we are not capable of such thinking. If our thinking is not blocked by internal fear or external control, and if we are capable of spontaneous thinking, the highest act of such thinking does not consist in recognizing or determining the law, but it recognizing and determining when it should and when it should not apply.[24] Goethe has his Faust change the biblical formula and put emphasis on human deeds: "*Im Anfang war die Tat*!" (In the beginning was the Deed!)[25] Like Kant, Goethe understands "deed" in terms of duties that need be obeyed. Unlike Kant, he does not associate our duties with any one single formulation of the categorical imperative. When the question is posed about what our duty is, Goethe offers a characteristic reply: "It is what the day demands."[26]

Goethe's reply reveals a genuine sensitivity to the morally relevant aspect of the situation in which the moral agent finds himself or herself. Kant, unfortunately, wants to preclude precisely that, at least at the level of the categorical imperative. His good will is closed in itself and does not depend on what is the case. This approach has a positive side insofar as Kant does not allow external circumstances to dictate what the ideal of goodness should be. Yet his self-concerned will has a shadow as well. It is detached from reality and moreover based on its denial, insofar as it refuses to take reality into account in its determination of what ought to be done.

Goethe's cryptic reply (that duty is what the day demands) is related to yet another aspect of the problem relevant for a proper account of morality. To know what my duty is, I need not only be sensitive to the morally relevant aspects of the situation in which I find myself, but I must make a *judgment* about that situation. Making a moral judgment

---

[24] As L. W. Beck puts it, "Kant says of a rational being that it is one that can act according to a conception of a law. This may be accomplished by obedience to the law, by breaking the law, or by acting so as to exempt oneself from the application of the law"; *The Actor and the Spectator* (New Haven: Yale University Press, 1975), 129.

[25] Goethe, *Faust* I, 1225.

[26] This quote is originally from Goethe's *Wilhelm Meisters Lehrjahre*; here quoted from *Maximen und Reflexionen*, ed. Jutta Hecker (Leipzig: Kochler & Amelang, 1941), 74. Goethe expresses a similar thought in the poetic way: "What every day wishes, you must ask, / Each day will tell you, this your task. / Take pleasure then in what you do, / The work of others honor too. / Let no man ever make you hate; / For all else to God entrust your fate." For the discussion of both quotations, see Albert Schweitzer, *Goethe: Five Studies*, trans. C. Joy (Boston: Beacon Press, 1961), 52.

is a far more important and difficult aspect of morality than moral legislation. As Goethe puts it in the second part of *Faust*: "This is the highest wisdom that I own, / The best that mankind ever knew: Freedom and life are earned by those alone / Who conquer them each day anew."[27] Kant may object that without first determining the right principle of morality my judgment is, if not impossible, then necessarily clouded and potentially misleading. Kant compares the moral law with a compass and claims that "with this compass in hand" an ordinary man "is well able to distinguish, in all cases that present themselves, what is good or evil, right or wrong."[28] This view, however, in not only overly ambitious but misguided; it sounds far more important in theory than it is useful in practice. For even without establishing *the* moral principle, few of us would disagree that honesty and sincerity, self-control and patience, respect and humility, gratitude and forgiveness, and diligence and thoroughness in the performance of our daily duties are of central moral significance. When we have those qualities, we hardly ever treat others merely as means and not also as ends. When our moral judging is not overshadowed by an excessive self-centeredness, when we are sufficiently open and sensitive toward ourselves, others, and reality as a whole, we really do not need any specific and definite moral law, nor do we need to worry much about the right formulation of the categorical imperative. The principle of morality, if there should be such a thing, could hardly be formulated any better than was done by Goethe: "Do good for the sheer love of goodness!"[29]

If Goethe's scattered reflections could be called a moral view, it would be an example of a moral view based on the organic model of reality. When morality is based on the organic model, it is misplaced to ask whether humanity is the ultimate purpose of creation, an end in itself, a creature with an absolute worth, or anything similar. What matters according to this model is the whole and not any hierarchy within the whole. As far as humanity is concerned, what matters is most of all whether human beings are integrated in reality as a whole, so that this whole can persist in a harmonious way. There can be little doubt that self-centered humanity has not shown much respect for the harmony of nature and that this ego-centrism manifests itself in our private lives and our social world. This is what calls for the transformation of our moral attitudes, and the question is what this transformation should consist of. In Goethe's view, the transformation of morality requires deconstructing a strict and fixed hierarchy of laws and principles that Kant so laboriously and systematically tried to establish. Goethe calls for abandoning all such hierarchies, not only those suggested by Kant.

There is a network of interrelated values and duties whose general structure we intuitively understand. If that is the case, the real moral challenge is not to build a metaphysics of morals, but to apply these intuitively accepted values to concrete, living situations. In other words, the challenge is not to establish the form of the moral law, prior and independent of any material concern. Rather, the challenge is to be sensitive to the situation in which we find ourselves in such a way that we find a proper form for channeling already existing and intuitively understood values and principles. For instance, it

---

[27] Goethe, *Faust* II, 11574-77.

[28] *Groundwork*, Ak 4:404.

[29] Quoted from Schweitzer, *op. cit.*, 50. Gerold Prauss is rare among Kant scholars for arguing that besides recognizing actions based on inclinations (*aus Neigung*) and those based on duty (*aus Pflicht*), Kant should also recognize a third and distant category of actions based on love (*aus Liebe*); *Kant über Freiheit als Autonomie* (Frankfurt am Mein: Vitorio Klostermann, 1983), 248-59. See also Kant's *Critique of Practical Reason*, 5:81-4.

is obvious to every sane person that our children should be loved and that it is our duty to create for them the best possible opportunities for their full development. What that requires is a full sensitivity for who those children are, their general and individual needs, relevant circumstances and opportunities, and how to translate our love and our concern for them into practice. Where so many things go wrong and so many of us fail as parents is precisely in finding the proper ways of showing our love, encouragement, and support, and in finding the proper ways to stimulate the children's development.

As Martin Buber sums it up in the cryptic spirit of Goethe, "The distinction to be made here is not between norm and norm, but between way and way."[30] The world is in the sorry state it is in not because we do not have the moral law, or because we do not know how to legislate the proper formulation of the categorical imperative, or because we cannot follow the call of duty because of empirical inclinations. To argue this way is to distort the phenomenon of morality. What we need to be truly moral and make the world better is something far simpler, as close to our hearts as it is to our minds. What we need is more sensitivity towards others, and the world as a whole. Our sensitivity should replace our ignorance and our indifference; it should make us interact with others more benevolently. What we need is, in Kantian terms, more good will. In Goethe's words, "Quietly a God speaks in our hearts; quietly and clearly He shows us what to seek and what to avoid…. Above all the virtues one thing rises: the ceaseless striving upward, the struggle with ourselves, the insatiable desire to go forward in purity, in wisdom, in goodness, in love."[31]

If Kant is right in claiming that our moral capacity elevates us and makes us unique, this is not so because of our legislative capacity but because of our ability and responsibility to make moral judgments and act in accordance with them. In judging and acting morally, we do not have to feel contempt for reality and reject it; rather, we must interact with nature and participate in it. If humanity can develop and blossom, it is in this same nature to which the starry heavens belong. If morality can lead to a better and more perfect world, this world has to be built not in the invisible noumenal heights, but in the midst of the imperfections of the natural world inhibited by humanity. "Crooked wood" or not, and capable of legislating the categorical imperative or not, human beings are still capable of sound judgment, benevolence, love, and genuine compassion. And that is enough to make us feel as much respect and admiration for human beings as we may have for the starry heavens.

This, I believe, is a line of reasoning Goethe would have adopted when reading Kant's moral writings. Although such criticisms are serious, by no means should we assume that they would be the last word on the subject. Kant would have many things to say in defense of his position, and also against Goethe's approach. As Schopenhauer wisely reminds us, "Kant's weak side is that in which Goethe is great; and *vice versa*."[32]

---

[30] *Philosophy of Martin Buber*, ed. P. A. Schilpp (La Salle, Ill.: Open Court, 1963), "Reply to Critics," 724.

[31] Quoted from Schweitzer, *op. cit.*, 57.

[32] Arthur Schopenhauer, *Sämliche Werke*, vol. 2, *Perarga and Paralipomena*, II (Stuttgart: Cotta-Insel, 1965), sec. 58, 102.

Philotheos **8** (2008) 275-281

Evgenia V. Cherkasova
Dept of Philosophy, Suffolk University, Beacon Hill, Boston, MA, USA

Rationality and Fiction: Kant, Vaihinger, and the Promise of "Philosophy of As If"

Nothing is more dangerous to reason than the flights of imagination, and nothing has been the occasion of more mistakes among philosophers…

David Hume

…imagination is a necessary ingredient of perception itself.

Immanuel Kant

In 1911 German philosopher Hans Vaihinger, a dedicated Kant scholar, published his monumental work *The Philosophy of "As If," A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*.[1] As the title suggests, the book seeks to expose the fictional character of many metaphysical, scientific, ethical, legal, political, and religious ideas. Vaihinger claims that while the "fictions of mankind" must be uncompromisingly acknowledged as such, they are not thereby to be rejected. To the contrary, a great number of such ideas prove to be necessary intellectual constructs. Western intellectual tradition, according to Vaihinger, is saturated with fictions, despite its persistent attempts to disassociate itself from anything "fictitious." Vaihinger urges philosophers to pay closer attention to mental and mythological constructs which at first glance may appear contrary to reason. In effect, his book treats fictions as legitimate imaginative responses to pressing demands for meaning in science, philosophy, and theology.

Shortly after its publication, Vaihinger's *Philosophy of As If* became a philosophical bestseller in Europe;[2] such luminaries as Ludwig Wittgenstein, Sigmund Freud, Jorge Luis Borges, Edmund Husserl, and Albert Einstein all responded to Vaihinger's ideas, albeit in very different ways. There are several reasons why Vaihinger's "philosophy of as if" may be worth our attention today. First, his work offers an insightful perspective on the role of imagination in philosophical analysis; it shows that thought and fiction are intimately linked and thus anticipates the important developments of fictionalism—hermeneutical, linguistic, and logical—in the 20th century. Vaihinger's ideas have been applied in phenomenology, existentialism, literary criticism, psychoanalysis, logic, and philosophy of

---

[1] An earlier version of this paper was presented at the Northwest Philosophy Conference at the University of Portland, Portland, Oregon, November 2006. I am particularly grateful to Professor Palmer for her thorough commentary. Current revisions owe much to Professor Palmer's criticism and suggestions regarding my treatment of imagination and contradiction in Vaihinger and Kant.

[2] By contrast, in the United States the book never received proper attention, despite several reprints of the English translation by R.E. Ogden (Routledge, 1924, 1935, 1949).

science.[3] Finally, Vaihinger's fictionalism, having originated from Kant's idea of a "heuristic fiction," offers a perceptive interpretation of Kant's critical project in general and his 'as if' method in particular. In this paper I will give a brief introduction to Vaihinger's "philosophy of as if," discuss his appropriation of Kant's insights and methodology, and analyze the contributions and limitations of fictionalism as a philosophical theory.

The central idea of Vaihinger's work is simple: in their quest for knowledge human beings produced myriads of *ficta*, whose theoretical impossibility or even absurdity is apparent; David Hume famously called such fanciful leaps beyond experience "philosophical chimera." However, unlike Hume who proclaimed that we as fiction-makers "should be ashamed of our credulity," Vaihinger is convinced that both our fictions and our propensity to generate them merit serious recognition. Referring specifically to Hume, Vaihinger writes: "Hume's idea of the "fiction of thought" was that of a merely subjective fancy, while ours… includes the idea of its utility."[4] He continues: "For us the essential element in a fiction is not the fact of its being a conscious deviation from reality, a mere piece of imagination—but we stress the useful nature of this deviation."[5]

There are many useful fictions, whose ontological status is at best questionable: think, for instance, of imaginary numbers or infinitesimals in mathematics; the idea of an "average man" in statistics; the idea of "force" or "matter" in physics; not to mention such metaphysical whims as "pure consciousness," "the unconditioned," "the absolute" or "the thing-in-itself." Why does Vaihinger call all of these and many other ideas "fictions" and how does he distinguish between a fiction and a non-fiction?

A non-fictitious description or interpretation is one which can be tested and subsequently accepted or rejected. Thus, hypotheses are not fictions: a hypothesis either becomes an established fact or it is decidedly falsified. The nature of a fiction is such that it can neither become a fact nor be experientially tested. Moreover, fictions often appear self-contradictory, at least from a common sense point of view. Take the idea of an infinitesimal, or "infinitely small," an indispensable concept of differential and integral calculus. The concept appears counter-intuitive: what is the difference between an infinitely small magnitude and nothing? Why do we treat it as magnitude when we need to and discard it as nothing in other contexts? How could it be both something and nothing? Common sense dictates that the idea of an infinitesimal is irreducibly self-contradictory. For many decades, however, mathematicians had been successfully using this concept, even before it was properly formalized.

Vaihinger insists that fictions can never be "demystified." Like the square root of a negative number, they remain imaginary constructs while we proceed with our investigations, calculations, speculations, and decision-making *as if* they are real; that is why training in mathematics and science sometimes requires "bracketing" of our basic intuitions. It is in this spirit that one of the distinguished mathematics professors at Moscow States

---

[3] The following references give a general idea of the breadth of applications for Vaihinger's work: Paul Frey, "Vaihinger's Law and Existential Enquiry," *Journal of Existentialism* 4, 1964, 237-44; Frank Kermode, *The Sense of the Ending: Studies in the Theory of Fictions*. Oxford University Press, 1966; Hilary Putnam, *Philosophy of Logic*. Harvard University Press, 1975; Arthur Fine, "Fictionalism" *Midwest Studies in Philosophy* XVIII, 1993: 1-18; L. B. Cebik, "The World is not a Novel," *Philosophy and Literature* 16, 1992: 68-87.

[4] Hans Vaihinger, *Die Philosophie des als ob* (Berlin: Reuther & Reichard, 1911). Translated by E.K. Ogden as, *Philosophy of As If: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind* (London: Routledge and Kegan Paul, 1935), p.99. Thereafter abbreviated as *Philosophy of As If*.

[5] *Philosophy of As If*, thereafter PAI, p.99.

University used to greet his freshmen classes saying, "leave your common way of thinking at home." For Vaihinger, fictions are precisely those creative deviations of thought that deeply challenge our empirical intuition. Paradoxically, we need these "heuristic fictions," which we can never know experientially, in order to make sense of what we *do* experience. Vaihinger marvels at the ways in which human "fictive activity" carries out its projects from the "most innocent and unpretentious beginnings on through ever finer and subtler developments right up to the most difficult and complicated methods."[6]

Almost three hundred pages of Vaihinger's *Philosophie des Als Ob* is devoted to cataloguing the "fictions of mankind," while the rest of the book deals with "historical confirmations." The first and most important confirmation is derived from Kant's critical project. Vaihinger inherits from Kant both the notion of a "heuristic fiction," as well as the technical philosophical meaning of the "as if" (*als ob*) connective. It is Kant's characteristic references to an "as if" way of thinking and his emphasis on transcendental imagination as a hidden condition of all knowledge that inspires Vaihinger to formulate his fictionalist methodology and propose a view of human intellectual history as an ever-growing collection of useful fictions. Vaihinger traces the conception of "heuristic fiction" in Kant's major works beginning with the section on Transcendental Dialectic in the *Critique of Pure Reason* and ending with Kant's ethico-religious writings. According to Vaihinger, fictions serve as "regulative principles of pure reason" or provide necessary ground for both morality and epistemology. In Kant's system these major fictions include, among others, the notoriously controversial ideas of freedom, of the immortality of the soul, and of God. Viewed as useful fictions, these ideas provide a much-disputed link between the *phenomenal* and the *noumenal* worlds (where the *noumenal* world is itself regarded as a fiction.) Indeed, if an infinitesimal can be treated as both something and nothing, why cannot a human being be represented as both subject to the laws of nature and as absolutely and unconditionally free? Such ideas are neither hypotheses, nor can they be taken literally. If we refuse to view them as auxiliary operations of thought—that is, if we substitute an "as if" with a "because"—they would immediately loose their ethical potential. Vaihinger writes:

> We are here stating, in our own terminology, what constitutes the real principle of Kantian ethics, namely, that true morality must always rest upon a *fictional* basis. All the *hypothetical* bases, God, immortality, reward, punishment, etc., destroy its ethical character, i.e. we must act with the same seriousness and the same scruples *as if* the duty were imposed by God, *as if* we would be judged therefore, *as if* we would be punished for immorality. But as soon as this *as if* is transformed into a *because*, its purely ethical character vanishes and it becomes simply a matter of our lower interests, mere egoism.[7]

As we have already seen, Vaihinger's "as if" approach does not seek to eliminate apparent contradictions involved in thinking "fictitiously" but enthusiastically embraces these contradictions. Vaihinger believes that by means of this approach we may "dissolve" many, if not all, metaphysical puzzles. But there is more. Vaihinger, a self-proclaimed pessimist and follower of Schopenhauer, declares, on an extraordinarily optimistic note, that not only can a fiction, this "small psychic artifice," be regarded as "a mighty source of the whole theoretical explanation of the world," it also is "the origin of all the idealistic belief and behavior of mankind."[8]

---

[6] PAI, p.13.
[7] PAI, p.49.
[8] PAI, p.49.

At this point even the most sympathetic reader would very likely grow suspicious. The obvious questions which arise in this context are: Vaihinger's enthusiasm for fictions is based on their usefulness; but how do we determine what is in fact useful and what is not? The infinitesimal is undoubtedly a useful imaginary construct, but what about theological, socio-political and metaphysical fictions? How useful are windowless monads? How useful is the idea of human history as a triumphant march of reason? How useful is its counterpart—the idea of history as a series of irrational outbursts of energy?

In trying to answer similar objections already raised by his contemporaries, such as Nicolai Hartmann, Vaihinger insists that as long as our fictions are taken for what they are and not turned into unsubstantiated hypotheses it is possible to separate ineffectual fictions from useful ones.[9] He also notes that critical thought must be able to correct the "errors" which it makes and would eventually get rid of its own chimeras.[10] Vaihinger acknowledges that excessive employment of fictions "may certainly cause great injury and demoralization; for anything may prove to be double-edged."[11] Yet he downplays the significance of this problem by reiterating his utilitarian principle: "The real criterion as to how far such fictions are to be admitted into [science or aesthetics], and one which has always been adopted by good taste and logical tact alike, is simply the practical value of such fictions."[12] Likewise, the application of fictions in ethics is a matter of some "moral tact."[13] Meanwhile, according to Vaihinger, the sorting out of fictions would also happen (and has been happening) on a larger scale: in the process of human intellectual development only "the fittest" among the fictions survive while others simply wither away.

Vaihinger reminds his critics that because "man has an inclination towards dogmatism," any responsible thinker must resist the temptation to turn fictions into meta-narratives which would claim their exclusive right to supply the only "meaningful" interpretation of the world.[14] This, of course, is not a panacea; for our fictions, just as well as our dogmas, may become self-fulfilling prophecies and subsequently make it impossible for us to perceive other possibilities. Ironically, fictions, these progeny of imagination, may grow to be their worse enemies.

It is clear that Vaihinger's project has several flaws resulting from his strictly utilitarian and positivistic preferences. However, his main contribution to 20th century philosophy, namely his adamant defense of the formative epistemological power of imagination, is undeniable. Let us explore briefly some ramifications and developments of Vaihinger's fictionalist methodology. First, Vaihinger's "philosophy of as if" produces an original commentary on Kant as it emphasizes the role of imagination in Kant's critical project, decades prior to Heidegger's influential treatment of the topic.[15] The tran-

---

[9] PAI, p.26.

[10] PAI, p.61.

[11] PAI, p.83.

[12] PAI, p.83. I am reminded here of Hemingway's declaration "The most essential gift for a good writer is a built-in, shockproof, shit detector. This is the writer's radar and all great writers have had it." George Plimpton, "An Interview with Ernest Hemingway," *The Paris Review* 18, Spring 1958.

[13] PAI, p.84.

[14] I will forgo the discussion of whether Vaihinger's own "Philosophy of As If" can be seen as such meta-narrative.

[15] Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik. 1929. (Kant and the Problem of Metaphysics*, tr. Richard Taft, Indiana University Press, 1984.)

scendental imagination is at the core of Kant's discussions of epistemological presuppositions of experience in the first edition of the *Critique of Pure Reason*. Its primary function is the "transcendental synthesis" of our sensible and intelligible experience. Kant explains: "The affinity of appearances and with it their association, and through this, in turn, their reproduction according to laws, and so experience itself, should only be possible by this transcendental function of imagination… For without this transcendental function no concepts would themselves make up a unitary experience."[16] And if in the *Critique of Pure Reason* imagination is memorably represented as a "blind but indispensable power of the soul, without which we should have no knowledge whatsoever," in the *Critique of Judgment* it is granted creative productivity and originality. As such, imagination emerges as a precondition of a genius's talent to produce "that for which no definite rule can be given."(46)

Vaihinger's interpretation of Kant also suggests an intricate connection between the imaginative activity of the soul and Kant's critical project of determining the boundaries within which reason can legitimately work. In *Prolegomena to Any Future Metaphysics* Kant asks:

> How does our reason relate to the connection of that with which we are acquainted to that with which we are not acquainted, and never will be? Here there is a real connection of the known to the wholly unknown (which it will always remain), and if the unknown should not become the least bit better known—as in fact is not to be hoped—the concept of this connection must still be able to be determined and brought to clarity.[17]

For Kant it is the multiple junctures of the knowable and the unknowable that define the boundaries within which reason operates. Yet Kant also believes that reason can and must undertake the task of operating on the boundary, that is, the task of joining what it can know and what it never will. "Boundaries," Kant tells us, presuppose a "space" outside them; this "space" cannot be explored by reason but it can be pointed to by imagination and brought into the relation with both moral intuition and experience. Thus, as Vaihinger observes, the boundaries of Kant's ethical discourse are consciously drawn where the possibilities of rational theorizing are exhausted but "practical" (moral) issues and dilemmas persist.

For instance, one may call Kant's doctrine of radical evil in the *Religion Within the Limits of Reason Alone* as a "discourse on the boundary": it arises from an overwhelming human experience of the reality of evil, and it acknowledges both the necessity of giving a moral account of it and the unintelligibility of its origin.[18] In his discussion of the paradoxical nature of freedom and evil in *Religion,* Kant uses extensive references to various mythological accounts. He is quick to point out, however, that these myths should not be taken literally and that it is the moral insight of a narrative that counts, not its historical validity or theological status. Here we can see Kant's use of heuristic fictions for the "practical" purpose of approaching "boundary themes" philosophically. Kant's resort to mythology in this work is neither accidental nor dogmatic.[19] As he him-

---

[16] Kant, *Critique of Pure Reason,* trans. N. Smith, London, 1964, p. 146.

[17] P.144.

[18] For a detailed discussion of Kant's "discourse of the boundary" see my article "On the Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse," *Review of Metaphysics*, 58 (March 2005): 571-584.

[19] For an interesting discussion of this issue see Yirmiyahu Yovel, "Biblical Interpretation as Philosophical Praxis: A Study of Spinoza and Kant," *Journal of the History of Philosophy* (1973): 189–212.

self puts it, such auxiliary fictions are used "not to extend our knowledge beyond the world of sense but only to make clear *for practical use* the conception of what is for us unfathomable."[20]

In the *Prolegomena* we find a parallel methodological consideration, namely, the idea that when one searches to express the connection between the knowable and the unknowable, it may be instructive to think and speak in terms of "as if" (*als ob)*. Fictions in the form of myths, narratives, and metaphors can be employed as symbolic representations of moral ideas. Such representations facilitate "cognition according to analogy," the kind of cognition one needs on the boundary of intelligibility.[21] This is exactly how "as-if" stories are employed throughout Kant's moral writings.

While Kant would certainly denounce any attempt to translate "as-if" into a "because," he, unlike Vaihinger, is not entirely comfortable with relying on fictions. Thus, he calls figurative representations "disturbing," yet basically "philosophically correct in meaning."[22] Vaihinger effectively utilizes Kant's insights to produce a full-fledged "Philosophy of As-If." He shows that fictions have been and continue to be instrumental in our attempts to make sense of the world and the human condition, be it by means of science, philosophy, religion or art. He also argued that myths and obscure narratives, whose historical validity cannot be established, may greatly contribute to our pursuit of wisdom.

Vaihinger's insistence on the indispensability of imaginary constructs in the human quest for meaning has many interesting parallels in the works of other twentieth-century philosophers. Thus, in Husserl's *Ideas* (1913) imagination is described as a guide to intuition of essences while "fiction" assumes the role of the *elan vital* of phenomenology. Husserl writes: "If anyone loves a paradox, he can readily say…that the element which makes up the life of phenomenology, as of all eidetic sciences, is 'fiction', that fiction is the source whence the knowledge of eternal truths draws its sustenance."[23] Fictions open up the whole world of possibilities for how things and the world could be; and as Richard Kearney points out in the *Poetics of Imagining*, fictions for Husserl "are neither impressions of fact nor by-products of perception. They represent a thing's possible mode of existence as a free intention of consciousness which—paradoxically—grounds the necessity of truth."[24]

Ludwig Wittgenstein appears to be partial to fictions as well. In both *Zettel* and *Culture and Value* we find indirect references to the "as if" method. Wittgenstein describes the "philosophy of as if" as resting on the methodologically crucial "shifting" between simile and reality. "A good simile"—he adds, "refreshes the intellect."[25] For Wittgenstein, creative play with possibilities is an integral part of philosophical reflection: "One of the most important methods I use" he writes in *Culture and Value* "is to

---

[20] Kant. *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. T.M. Green, H.H. Hudson, New York: Harper Torchbooks, 1960, p. 52.

[21] *Religion*, p.147.

[22] *Religion*, p.53n.

[23] Husserl. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. Gibson, New York: Collier, 1962, pp. 101-2

[24] Richard Kearney. *Poetics of Imagining: Modern to Postmodern*, New York: Fordham University Press, 1998, p. 20.

[25] Wittgenstein. *Culture and Value*, ed. G. H. Von Wright, trans. Peter Winch, Oxford, Basil Blackwell, 1980, 1e.

imagine a historical development for our ideas from what actually occurred. If we do this we see the problem from a completely new angle."[26] He also stresses that it is often enough to look at a problem from a new angle to make a problem itself disappear.

These are only a couple of snap-shots of the many possible directions in which Vaihinger's ideas were developed or could have been developed. We find multiple references to Vaihinger, both complimentary and critical, in a wide variety of sources. Thus, Sigmund Freud vehemently rejects "philosophy of as if" as an absurdity in his *Future of an Illusion*. Freud claims that only a philosopher could have come up with such nonsense and that "a man whose thinking is not influenced by the artifices of philosophy [would] never be able to accept it." For such a reasonable man, Freud continues, "the admission that something is absurd or contrary to reason leaves no more to be said."[27] Ironically, after Freud, the future of psychoanalysis itself was allied with Vaihinger's thought when Alfred Adler's "fictional finalism" demonstrated the great promise of "as-if" method for psycho-therapy.

As for Vaihinger's passionate promotion of ostensibly self-contradictory fictions, I am inclined to follow Kierkegaard who said: "…a paradox is a passion of thought and the thinker without the paradox is like the lover without passion: a mediocre fellow."[28] Vaihinger's project is indeed driven by an unmitigated commitment to the paradoxes of thought, despite his unfortunate positivist and utilitarian leanings. Moreover, his "philosophy of as if" is unprecedented in its broad appeal, to which the lucidity of his method greatly contributes. And even though Vaihinger himself is largely forgotten, his ideas have been enjoying a renaissance for many years in many disciplines, both in theory and in practice. This paper has been an occasion to recognize his contribution to 20th century intellectual life, to pay tribute to his thought, and to set the stage for further discussion of the role of imagination in philosophical discourse.

---

[26] *Ibid*, 37e.

[27] Sigmund Freud. *The Future of An Illusion*. In *The Freud Reader*, ed. Peter Gay, New York: Norton, 1989, p. 703.

[28] Søren Kierkegaard. *Philosophical Fragments, IV.*

Philotheos **8** (2008) 282-293

Thomas Sören Hoffmann
Institut für Philosophie, Bonn

Präsenzformen der Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes"

Religion ist ein Thema, von dem in jüngerer Zeit aus den verschiedensten Gründen auch in der Philosophie wieder verstärkt die Rede ist. Man spricht von einer „Wiederkehr" von Religion oder auch davon, daß die Versuche einer rein säkularen Weltgestaltung erkennbar gescheitert seien; man reflektiert die Tatsache neu, daß Religion und Kultur enger zusammenhängen als ein religiös „neutraler" Fortschritts- und Kulturoptimismus lange Zeit wahrhaben wollte, und man bemerkt dabei auch, womöglich nicht ohne Neid, daß in der Religion Motivationspotentiale liegen, auf die ihrem Anspruch nach „rationale" Positionen im öffentlichen Raum in der Regel nicht ohne weiteres zurückgreifen können[1]. Trotz der Aktualität des Interesses ist jedoch nicht immer klar, was genau aus Sicht der Philosophie mit dem Stichwort „Religion" zu verbinden ist. Daß es sich für sie nicht einfach darum handeln kann, die Selbstdeutung der Religion zu übernehmen, liegt auf der Hand; Philosophie nähert sich der Religion vielmehr von eigenen Prämissen aus und versucht von diesen her zu verstehen, was der Sinn und auch die Grenzen dieses Phänomens sind. Aber auch so ist noch keineswegs ausgemacht, daß alle vom selben reden, wenn Religion das Thema ist, noch immer ist vielmehr die Breite dessen, was genau als Religion identifiziert werden kann, sehr groß. Ist Religion etwa primär von den subjektiven Vorstellungen her zu verstehen, die sich bestimmte Individuen über bestimmte für sie „letzte Fragen", gestützt auf andere als wissenschaftliche Mittel, machen? Ist sie primär ein überindividuell-soziales Phänomen – etwa im Sinne einer Instanz der mehr oder weniger symbolischen Selbstreflexion von bestimmter Kultur, eines bestimmten Gemeingeistes? Ist sie fortbestehender Mythos im Zeitalter der Wissenschaft, der auch solange weiter bestehen wird, als Wissenschaft für sich alleine jene Existenzgewißheiten nicht vermitteln kann, deren es nicht zuletzt für das Handeln immer bedarf? Oder ist Religion am Ende tatsächlich nichts anderes als „falsches Bewußtsein", sich forterhaltender Schein, um dessen Destruktion es der Philosophie immer an erster Stelle zu tun sein muß? Wie gesagt: Fragen und schon getroffene Vorentscheidungen in die eine oder die andere Richtung sind gerade auch im „postsäkularen" Gespräch über Religion oftmals alles andere als geklärt – mit allen Folgen, die ungeklärte Voraussetzungen für auf sie gestützte Verständigungsbemühungen notwendig haben.

---

[1] Im Sinne einiger exemplarischer Literaturhinweise für die Aktualität des Themas mögen hier genügen: Karl Heinz Bohrer / Kurt Scheel (edd.), *Nach Gott fragen. Über das Religiöse* (Sonderheft Merkur), Stuttgart 1999; Klaus Dethloff / Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal / Friedrich Wolfram (edd.), *Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart* (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie Bd. 5), Berlin 2004; Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005[2]; Gottfried Küenzlen, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München 2003; Walter Schweidler (ed.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Freiburg / München 2007.

Gerade unter den gegebenen Umständen kann es sich dann nur lohnen, sich der *systematischen* Frage, was Religion sei, erneut zuzuwenden und dies nicht zuletzt mit Hilfe Hegels zu tun – mit Hegels Hilfe nämlich schon deshalb, weil gerade er wie kein zweiter die nachgerade *konstitutive Vieldimensionalität* des Religionsproblems durchschaut und thematisiert hat. Hegel wußte, daß Religion eine subjektive und eine objektive Seite, daß sie eine individuelle wie auch eine soziale Dimension hat, daß sie Erkenntnisansprüche geltend macht, dabei jedoch am Wissenschaftsideal nicht gemessen werden kann, daß sie praktische Imperative enthält, ohne auf „rationale Moral“ reduzierbar zu sein – zuletzt auch, daß es in aller Religion zwar stets und in wie gebrochener Form auch immer ums Absolute geht, dies jedoch auch in ihr nicht geschichtslos anwesend ist, sondern sich auf dem Wege zu seiner auch der Form nach absoluten Präsenz noch befindet. Hegel kann uns entsprechend lehren, von Religion anders als nur vom herrschenden Vorurteil her zu reden – und hat dies auf besondere Weise mit seiner *Phänomenologie des Geistes*, der jetzt 200jährigen, getan, mit der wir uns hier beschäftigen wollen. Wir fragen dabei nach den „Präsenzweisen der Religion“ in Hegels erstem Klassiker, nicht also ausschließlich nach dem Religionskapitel, sondern auch den anderen Orten, an denen im Gang des Werks die religiöse Dimension erscheint.

I

Daß das Thema der Religion nicht nur in Hegels intellektueller Biographie überhaupt, sondern insbesondere auch im Kontext der „Phänomenologie des Geistes“ (PhG) eine Sonderstellung einnimmt, ist ein offenbares Geheimnis und in der Forschung, ja jedem aufmerksamen Leser des Hegelschen Klassikers auch ohne weiteres bekannt. Das Thema ist, wie wir wissen, bei Hegel von den Jugendschriften an zentral und hat in ihnen entscheidenden Einfluß auch auf die Ausbildung des Hegelschen Philosophiebegriffs genommen[2]. In der PhG zeigt sich dann schon an der Oberfläche eine methodologische Besonderheit des Religionskapitels, das sich nicht einfach bruchlos dem Gang der phänomenologisch durchlaufenen Bewußtseinsgestaltungen einfügt, sondern diese Gestaltungen und jenen Gang selbst auf bestimmte Weise noch einmal in sich spiegelt und rekapituliert. Die Religion hat dabei, wie sich zeigt, mehr mit der abschließenden Konstitution einer jeden einzelnen Stufe zu tun, als es zunächst den Anschein haben mag: einmal auf die Weise, daß die gleichsam „immanente Religiosität“ einer jeden Stufe schon auf dieser selbst ihren sie selbst übersteigenden *Grund* oder die *Totalität* evoziert; zugleich aber auch so, daß mit der Religion überhaupt das Gefüge der verschiedenen Stufen selbst, ihr Ineinander-Übergehen, ihr *Kontinuum* thematisiert und begriffen ist. Daß der gerade als phänomenologische Mannigfaltigkeit von Bewußtseinsgestalten erscheinende Geist dennoch stets auch *ein* Geist ist, ist das Wissen nicht erst des absoluten, sondern bereits des *religiösen* Wissens, so außerbegrifflich es sich hier auch erst artikuliert.

---

[2] Religion ist für den jungen Hegel im Ergebnis seines Durchdenkens des Problems die entscheidende Gestalt einer lebendigen Antizipation der Totalität im Leben eines Volkes, damit aber auch der Selbstvergewisserung dieses Lebens. Religion bildet in gewisser Weise die Gewähr dafür, daß die Philosophie in jedem Fall ein reales Thema hat, dessen Bedeutung sich keineswegs auf den Kreis der im engeren Sinne Philosophierenden beschränkt oder überhaupt auf „Metaphysik“ reduziert werden könnte. Wenn Hegel immer wieder darauf hingewiesen hat, daß Philosophie und Religion, recht verstanden, vom selben reden, heißt dies, daß sie beide denselben Realbegriff eines Absoluten fokussieren, das ebenso sehr schon bei uns ist wie aus allem Leben und Denken nicht weggedacht werden kann, ohne beide in ihrer Wahrheit zugleich aufzuheben. – Für den Entwicklungsgang des Hegelschen Denkens in den „Theologischen Jugendschriften“ cf. Thomas Sören Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden 2004, 73-109.

Hegel macht in der Einleitung zum Religionskapitel entsprechend sowohl darauf aufmerksam, daß es eine „Vorgeschichte“ der Religion schon auf den früheren Stufen gegeben hat, wie er auch darauf hinweist, daß der *Zusammenhang* der Stufen und Gestalten, der verschiedenen „Bewußtseinswelten“, in denen das erscheinende Wissen auftritt, sich unmittelbar in der Sprache der Religion ausspricht. Der Religion als einer in diesem Sinne ersten selbstbewußten „Sprache der Totalität“ eignet in phänomenologischer Hinsicht damit eine spezifisch *integrative* Funktion gerade auch in Beziehung auf die logischen Ungleichzeitigkeiten der pluralen Mentalitäten, in die sich das erscheinende Wissen zerlegt. Religion spricht überhaupt schon das Band, die Ur-Einheit oder den konstitutiven Grund dieser Mentalitäten aus, auch wenn sie dies in den verschiedenen Religionsformen selbst noch erst auf die Weise je der einen oder der anderen Bewußtseinsgestaltung, also auf die je mit spezifischer Endlichkeit behaftete Weise des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins oder des Geistes tut. Die konkrete Phänomenologie der Religion im Religionskapitel selbst hat dann die Aufgabe, die jeweiligen Inadäquatheiten, die in dem konkreten Artikulationsmodus des integrativen Grundes auf dem Niveau der bestimmten Religion liegen, in ihrer Dialektik aufzuzeigen, d.h. als Formen des selbst noch erscheinenden Wissens sich destruieren zu lassen und so das religiöse in das selbst nicht mehr der Erscheinung verhaftete absolute Wissen zu überführen.

Die wesentlich bezüglich des ganzen Ganges des erscheinenden Wissens integrative Dimension der Religion betreffend, hat Hegel übrigens schon in der *Selbstanzeige* der PhG das folgende festgehalten: „Der, dem ersten Blicke sich als Chaos darbietende Reichthum der Erscheinungen des Geistes, ist [sc. in der PhG] in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht, welche sie nach ihrer Nothwendigkeit darstellt, in der die Unvollkommnen sich auflösen und in Höhere übergehn, welche ihre nächste Wahrheit sind. Die letzte Wahrheit finden sie zunächst in der Religion, und dann in der Wissenschaft, als dem Resultate des Ganzen“[3]. Das Zitat bringt klar zum Ausdruck, daß der Religion gemeinsam mit dem absoluten Wissen eine abschließende „sylleptische“ Funktion, eine Funktion eben der Integration der anderen Wissensweisen auf dem Niveau ihrer „letzten Wahrheit“ zukommt. Dieselbe Funktion des Religionsstandpunkts kommt in der PhG selbst in einer ebenso bekannten wie doch auch nach wie vor dunklen Stelle aus der Einleitung in das Religionskapitel zum Ausdruck, in der Hegel im Bild einer Knotenlinie, die sich in einen Bund von Linien verwandelt, eben die Perspektivenumkehr beschreibt, die mit dem Religionskapitel in Beziehung auf die bisherigen Bewußtseinsgestalten erfolgt. Die Stelle lautet wörtlich:

> „Auf diese Weise ordnen sich nun die Gestalten, die bis hierher auftraten, anders, als sie in ihrer Reihe erschienen […]. In der betrachteten Reihe bildete sich jedes Moment, sich in sich vertiefend, zu einem Ganzen in seinem eigentümlichen Prinzip aus; und das Erkennen war die Tiefe oder der Geist, worin sie, die für sich kein Bestehen haben, ihre Substanz hatten. Diese Substanz ist aber nunmehr herausgetreten; sie ist die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes, welche es dem einzelnen Prinzip nicht gestattet, sich zu isolieren und in sich selbst zum Ganzen zu machen, sondern diese Momente alle in sich versammelnd und zusammenhaltend schreitet sie in diesem gesamten Reichtum ihres wirklichen Geistes fort, und alle seine besonderen Momente nehmen und empfangen gemeinschaftlich die gleiche Bestimmtheit des Ganzen in sich. […] Wenn also die bisherige *eine* Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in

[3] Hegel, *Selbstanzeige der Phänomenologie*, in: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff. [GW], Bd. IX, 446.

> *eine* Länge fortsetzte, so ist sie nunmehr gleichsam an diesen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche, in *einen* Bund zusammengefaßt, sich zugleich symmetrisch vereinen, so daß die gleichen Unterschiede, in welche jede besondere innerhalb ihrer sich gestaltete, zusammentreffen“[4].

An dem von Hegel hier verwendeten, oft schon als problematisch empfundenen Bild ist ohne nähere Erläuterung zunächst soviel klar, daß die Religion in jedem Fall die Funktion hat, den linearen Progreß der Bewußtseinsgestalten, den die PhG *prima facie* entfaltet, in eine übergeordnete Einheit hinein aufzuheben, als deren interne Momente diese Gestalten jetzt allesamt verstanden werden können. Dabei ist diese Aufhebung von grundsätzlich anderer Art als in den früheren Fällen, in welchen ebenfalls jeweils die neue Gestalt die Aufhebung ihrer Vorgängerin war, nämlich eine der anderen im Scheitern eines jeweiligen Geltungsanspruchs in der Erfahrung des Bewußtseins folgte. Ergaben die Gestalten oder, wie wir mit Rücksicht auf ihre interne Pluralität besser sagen, ergaben die Gestalt*horizonte* bzw. konkreten Exponenten zu Weltverhältnissen *Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein*, *Vernunft* und *Geist* bislang eine zwar dialektisch entwickelte, dennoch aber nur erst lineare Folge von Formationen des erscheinenden Wissens, so sind eben diese Gestalthorizonte jetzt reflexiv in logische Mitten des Ausdrucks ein und derselben Totalität in einer Mannigfaltigkeit von Gestalten verwandelt, die von einfachen sinnlichen Präsenzen bis zu Gestalten des Geistes reichen, in deren Erscheinungsfülle sich jedoch stets nur die eine „Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes“ artikuliert. In der Sprache der Jenenser *Logik*, speziell im Sinne von deren Methodologie kann man hier davon sprechen, daß das, was bislang das nur mit hypothetischer Notwendigkeit versehene Ergebnis der dialektischen „Konstruktion“ war, nunmehr, auf dem Boden der Religion, als Funktion einer inneren Selbstunterscheidung der Totalität dargestellt werden kann und dadurch seine „Deduktion“ findet; erst jetzt findet sich das „Erkennen“ uneingeschränkt in seiner Realität, will sagen in aller nur möglichen Realität, aus der es zugleich zu sich zurückkehrt, so seine Wahrheit auch affirmierend[5]. Die durchlaufenen Gestalten bzw. Gestalthorizonte verlieren in dieser Wendung ihre unmittelbare Normativität für das Weltverhältnis des Bewußtseins, sie werden zu Momenten des in ihnen jetzt seiner selbst bewußten, sich in ihnen darstellenden Geistes, der Tiefe der Erscheinung. Das Bild von der Knotenlinie hat dabei in der neueren Literatur Anlaß übrigens sogar zu einer eigenen Monographie gegeben, die sich der Feder von Luis Mariano de la Maza verdankt und die in der Tat eine ganze Reihe interessanter Aspekte rund um die Metaphorik von „Knoten“ und „Bund“ bei Hegel zu Tage gefördert hat[6]. Da es de la Maza am Ende jedoch nur bedingt gelungen ist, dem von Hegel letzte Plausibilität zu geben, möchte ich alternativ auf einen so weit ich sehe in der Hegelforschung noch kaum rezipierten Vorschlag zur Deutung verweisen, den Franco Chiereghin schon 1980 zur Diskussion gestellt hat[7]. Chiereghin verweist darauf, daß Hegels den Gang der PhG charakterisierende Formulierung von der „Reihe“, die „in ihrem Fortschreiten durch Knoten

---

[4] GW IX, 366f.

[5] Cf. für diesen methodologischen Hintergrund aus der Jenenser *Logik und Metaphysik* von 1804/05 den Abschnitt „Es ist gesetzt das ERKENNEN“, insbesondere die Passage GW VII, 116-125.

[6] Luis Mariano de la Maza, *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn 1998; cf. auch ders., „Die Metapher des Knotens als Leitfaden zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*“, in: Dietmar Köhler / Otto Pöggeler (edd.), *G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes* (Klassiker Auslegen Bd. 16), Berlin 2006, 229-243.

[7] Cf. für das folgende Franco Chiereghin, *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trient 1980, bes. 408-417.

die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in Eine Länge fortsetzte“, nicht einfach eine vage Metapher darstellt, sondern präzise das Bild einer verlängerten Zykloide (Radkurve) evoziert (Abb. 1),

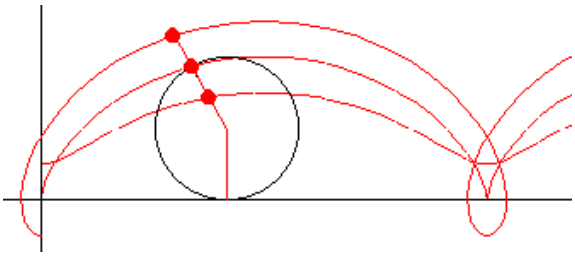

Abb. 1: Einfache, verlängerte und verkürzte Zykloide (Radkurve)

das Bild also jener seit Galilei viel behandelten und bewunderten periodischen Kurve, die beim Abrollen eines Kreises auf einer Geraden durch einen außerhalb des Kreises gelegenen, ihm aber fest verbundenen Punkt entsteht. Läßt man den Kreis nun statt auf einer Geraden (also linear) vielmehr auf einem anderen Kreis abrollen, entstehen Epizykloiden, in denen die Linien und Knoten tatsächlich in einen „Bund“ zusammengefaßt erscheinen (Abb. 2).

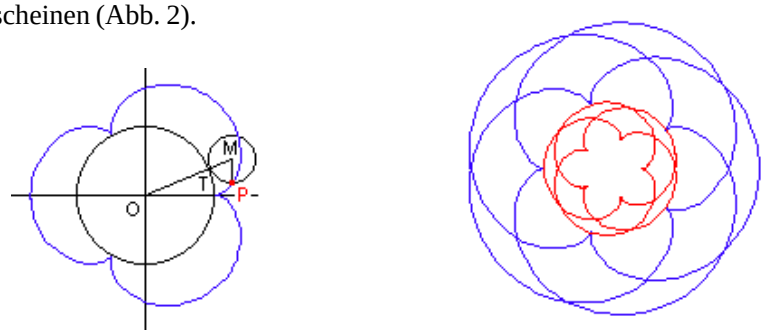

Abb. 2: (Einfache) Epizykloide

Damit jedoch nicht genug: mit den Epizykloiden sind zugleich jene Figuren evoziert, mit deren Hilfe seit Apollonios von Perge und Ptolemaios System in das scheinbare Chaos der Planetenbewegungen gebracht werden konnte. Auf der ptolemäischen Himmelskarte sind dann *an sich* die scheinbar chaotischen Gestirnsbahnen bereits „in einen Bund“ zusammengefaßt, und es bedarf jetzt – so immer noch Chiereghin – nur des spezifisch neuzeitlichen Unendlichkeitsbewußtseins, wie es sich auch im infinitesimalen Zykloidenkalkül Ausdruck verschaffte, um die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nun grundsätzlich aus *einem* Prinzip heraus generieren bzw. darstellen zu können. Genau dieses Bewußtsein einer die distinkte Mannigfaltigkeit des endlichen Wissens aus sich heraus erzeugenden Unendlichkeit ist nun aber auch das Prinzip, das sich nach Hegel im Wissen der Religion ausspricht. Vermutend, daß Chiereghins Vorschlag trotz einiger Fragen, die auch er offenläßt, wohl in die richtige Richtung weist, daß wir also das Wissen der Religion als ein Wissen anzusehen haben, in dem zum einen die unmittelbaren Geltungsansprüche der bisherigen Weisen des Wissens aufgehoben sind, zum anderen aber diese Weisen als Weisen der Selbstvergewisserung des Unendlichen in konkreter Bestimmtheit dargestellt werden können, wollen uns nun Hegels Religionsbegriff, wie ihn die PhG auch über die methodologische Sonderstellung des Religionskapitels hinaus voraussetzt, in der konkreten Deutung weiter annähern.

II

Freilich: auch unabhängig von der soeben beschriebenen integrativen Funktion der Religion wie auch von der Scharnierfunktion des Religionskapitels für ihre Architektonik und Methode, verdient Hegels phänomenologischer Religionsbegriff in systematischer Hinsicht Beachtung. Hegel bahnt hier grundsätzlich neue Wege der Religionsphilosophie, die man durchaus als eine Revolutionierung des philosophischen Begreifens von Religion ansprechen kann. Nicht nur, daß es Hegel in der PhG, also noch *vor* der entwickelten Philosophie des Geistes, wie sie den späteren *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zugrunde liegt, gelingt, die Religion *zugleich* geschichtlich-genetisch *und* normativ, *ebenso* in der Pluralität ihrer Formen *wie* am Leitfaden einer Teleologie des sich steigernden Erkennens zu denken, einer Teleologie, deren Zielpunkt das auch in der Beziehung seiner absoluten Gründung maximal befreite Bewußtsein ist. Nicht nur, daß Hegel in der PhG der wohl erste Religionsphilosoph ist, der in seinen *Begriff* von Religion konsequent Religionsgeschichte und -soziologie, beide freilich nicht einfach in positivistischem Sinne, aufzunehmen vermag, der erste auch, der Religionskritik in konstruktiver Absicht mit Religionshermeneutik zu verbinden vermag, der erste zuletzt, der eine umfassende „Komparatistik“ der Religionen, diese jedoch auf dem Boden des philosophischen Logos, betreibt. Alle genannten Elemente sind im späteren System *mutatis mutandis* und noch einmal mit mehr Material gesättigt ebenfalls anzutreffen, und gerade sie markieren hier wie dort Hegels grundstürzende Revolutionierung einer bis zu Kant im wesentlichen *metaphysisch* fundierten Religionsphilosophie, die sich gänzlich im Rahmen der „ersten Stellung des Gedankens zur Objektivität“ bewegte und dabei als *theologia rationalis*, als alleine der Vernunft verpflichtete Rechenschaftsgabe von Gott auftrat. Die entsprechende Orientierung an einer reinen „Vernunftreligion“ weicht jetzt, bei Hegel, einem komplexen nachmetapyhsischen Religionsbegriff, der in demselben Maße, wie er das Verstandesdenken der vorstellenden Metaphysik hinter sich läßt, sich zum einen in die Lage setzt, die „Positivität“ der Religion, ihr unmittelbares Auftreten und Erscheinen in seiner ganzen Variationsbreite, in sich aufzunehmen. Noch einmal wichtiger ist jedoch das andere: daß bei Hegel die Überholung einer metaphysischen Fundierung von Religion eben nicht meint, daß Religion auf die Ebene eines rein subjektiv-beliebigen Vorstellens gedrängt wird, daß sie zur Privatmeinung oder (auf die Weise der Romantiker) zu einem bloß symbolischen Wissen, Fühlen oder Ahnen umgedeutet würde, in welchem sich allenfalls existentielle Befindlichkeiten oder Gestimmtheiten des Individuums wie auch Grundmetaphern des kulturellen Lebens reflektierten. Hegel hält auf allen Ebenen seiner Behandlung des Religionsthemas fest, daß Religion genauso, wie sie das geheime Band zwischen den verschiedenen Wissensformen betrifft, in denen wir leben, so auch selbst ein Wissen enthält, daß von keiner anderen Wissensform ohne weiteres könnte vertreten oder abgelöst werden. „Religion weiß“ – und sich um ihr Wissen zu betrügen, wäre am Ende auch für die Philosophie nicht von Vorteil, die im wesentlichen nichts anderes weiß als die Religion, allerdings dieses Wissen in anderer, rein reflexiver, nicht noch gegenständlich gebundener Form besitzt. Es lassen sich damit drei Merkmale des neuen, gerade auch in der PhG zum Zuge kommenden Religionsbegriffs Hegels festhalten:

(1) die Unabhängigkeit vom klassisch-metaphysischen Diskurs, insbesondere von jenem Komplex ontologischer Positionen aristotelischer Provenienz, denen sich dieser Diskurs bis in die Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts hinein durchgängig einschrieb;

(2) die prinzipielle Öffnung für die in sich so gestaltenreiche historische Positivität

der Religion bzw. die mannigfaltigen Formen des religiösen Bewußtseins, die doch keinen „religionswissenschaftlichen" Positivismus zur Folge hat;

(3) zuletzt freilich auch – worauf noch näher einzugehen ist – ein Bewußtsein von dem in jedem Fall immer auch *kognitiven* Gehalt von Religion.

Das zuletzt Entscheidende, auch gegen die meisten späteren Religionsphilosophien Unterscheidende bei Hegel ist, was hier der dritte Punkt benennt: daß Religion auch ihrem neuen, nachmetaphysischen Begriff nach einen Wissensanspruch und eine durchaus rationale Verbindlichkeit behält, in der sie dann auch die verschiedenen phänomenologischen Bewußtseinsstufen durchzieht, sich in ihnen als ihr gemeinsamer Boden und Horizont meldend. Sie behält diese Verbindlichkeit schon deshalb, weil sie die eingangs erinnerte methodische Bedeutung für das Zu-sich-Kommen des Wissens, für die Konstitution einer Sprache der Totalität, damit aber für die Selbstfindung des absoluten Wissens, d.h. der Philosophie als auf den absoluten Realbgriff bezogener Wissenschaft, überhaupt besitzt. Im Zuge dieser Konstitutionsbewegung tritt die Religion wie schon erwähnt bereits im Rahmen der besonderen Logiken der ihr formell untergeordneten, weil weniger komplexen Bewußtseinsgestalten der PhG auf. Wir verfolgen hier in Kürze dieses Auftreten der Religion in ihren verschiedenen Präsenzweisen, deren Abfolge uns zuletzt zum explizit religiösen wie dann zum absoluten Wissen geleitet.

III

Hegel macht zu Beginn des Religionskapitels darauf aufmerksam, daß der erste ‚Ort', die erste Präsenzweise der Religion im phänomenologischen Stufengang schon das „Bewußtsein …, insofern es *Verstand* …, Bewußtsein des Übersinnlichen oder Innern des gegenständlichen Daseins" ist, sei[8]; ihren ersten Anhalt findet die Religion mithin dort, wo das Bewußtsein sich seines ersten, zunächst noch-sinnlich äußerlichen Objekts entledigt und dieses in den „idealen" Welthintergrund rein intelligibler Bestimmungen hinein aufhebt. Tatsächlich wäre eine Religion, die nicht überhaupt Negation des Sinnlichen ist, eine *contradictio in adiecto*, auch wenn dabei (wie auf der Stufe der Naturreligion noch der Fall) diese Negation zunächst in nichts anderem als einer Umdeutung des Sinnlichen zu einer Manifestation des Geistes als des Grundes des Sinnlichen überhaupt bestehen mag: dieses Sinnliche da ist jetzt nicht einfach Licht, Pflanze oder animalisches Lebewesen, sondern Manifestation des Geistes, des Weltgrundes oder wie immer man will überhaupt[9]. Diese einfache, die äußere Unmittelbarkeit gleichsam absorbierende Negativität alles religiösen Bewußtseins korrespondiert notwendig der Hegelschen Grundbestimmung der Religion, überhaupt das erste *Selbstbewußtsein des Geistes*, selbstbewußt existierende Geistigkeit zu sein. In allen, auch den einfachsten und sinnlichsten Weisen der Religion, *weiß* sich das Bewußtsein überhaupt *als Geist*, nicht als ein Sinnliches, nicht als ein nur Lebendiges, nicht nur als ein Naturgegenstand. Es weiß in dieser Hinsicht mehr als der nur erst *unmittelbare* Geist weiß, der sich in seine (eigene) Welt zwar verwickelt und in ihr entfremdet weiß, ihr jedoch nicht auf jene grundsätzliche Weise *gegenüber* zu treten vermag, wie erst das religiöse Bewußtsein es

[8] PhG, GW IX, 363.

[9] Bekanntlich ist es das Prinzip der Feuerbachschen Religionskritik, in umgekehrter Bewegung alle Weisen der Parousie des Geistes auf in letzter Instanz sinnliche Gegenständlichkeit zu reduzieren. „Das göttliche Wesen, das sich in der Natur offenbart, ist nichts anderes, als die Natur selbst, die sich dem Menschen als ein göttliches Wesen offenbart, darstellt und aufdrängt", heißt es in Feuerbachs *Wesen der Religion* (zit. nach: Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie*, Heidelberg 1983[3], 230).

kann. Auf der Stufe des unmittelbaren Geistes gibt es entsprechend nur *heteronome* Bestimmung, oder das unmittelbare *Selbstbewußtsein* des Geistes ist das der Entfremdung. Erst das religiöse Bewußtsein als das tatsächlich zu sich gekommene Selbstbewußtsein des Geistes, das aber heißt: als das Selbstbewußtsein der lebendigen Totalität als solcher, ist entsprechend nicht mehr nur vom Geist her bestimmt, sondern selber geistig bestimmend. Das religiöse Bewußtsein ist, was dasselbe heißt, auch dem unmittelbaren (dem objektiven) Geist gegenüber noch einmal *frei*; es ist – wie übrigens auch die Beispiele der Antigone, der Glaubensgewißheit und des Gewissens zeigen – gerade in der Einbettung in eine geistige Welt dieser doch nicht ausgeliefert, sondern ihre (zunächst) einfache[10] Negation. Religiöses Bewußtsein ist in diesem Sinne nach Hegel stets eine Weise konkreten Freiheitsbewußtseins, denn erst in ihm ist die nur unmittelbare Geschichte des Geistes, die als solche eben unmittelbar stets auch eine Entfremdungsgeschichte ist, in eine Perspektive der „Versöhnung“ gestellt. Das heißt dann gewiß nicht, daß die *erscheinende* (und insofern selbst unmittelbar und endlich bestimmte) Religion nicht ebenfalls Entfremdungsmomente in sich enthalten könnte, d.h. durch den objektiven Geist, in dessen Gestalt sie erschien, auch in eine endliche Perspektive gebracht ist. Wohl aber heißt es, daß erst auf dem Boden der Religion überhaupt ein Selbstbewußtsein des Geistes und auch der Entfremdung entstehen kann, in dem Entfremdung im Zeichen ihrer Aufhebung und Überwindung aufgefaßt zu werden vermag.

Die „Absorption“ des Unmittelbaren durch die übersinnliche Welt des Verstandes stellt jedoch nur erst ein negatives, nicht schon ein positives Moment der Religion dar; die entsprechende einfache Negativität begründet, in der Logik der Stufe „Bewußtsein“, in der sie zunächst auftritt, zu Ende gedacht, als solche allenfalls eine abstrakte, den Naturalismus negierende Metaphysik, nicht aber schon eine eigentlich geistig-lebendige Welt, wie sie gelebter Religion entspricht[11]. „Das Übersinnliche, Ewige“ des Verstandes oder der Metaphysik, wie es sich zum Beispiel in einem intelligiblen Reich der Naturgesetze darstellt, auf das sich der theoretisch erklärende Verstand zunächst stützt, ist nämlich nur erst „selbstlos; es ist nur erst das *Allgemeine*, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu sein“[12]. Die einfache Transzendenz des Verstandes korrespondiert in der Tat auch nicht schon einem *Selbstbewußtsein*, sondern nur erst einem vergegenständlichenden *Bewußtsein*, das sich noch erst als selbst nur ein Moment der Unendlichkeit (im Rahmen von „Kraft und Verstand“: des *Lebens*, in das das Kapitel mündet) begreifen muß. Religion, heißt dies für unseren Zusammenhang, kann ihrem Vollbegriff nach nicht unterhalb einer Bestimmung der *unendlichen* Reflexion gedacht werden; ihrem vollen Begriff nach gehört sie dem entsprechend stets dem Leben, nicht einfach der theoretischen Abstraktion an. Das Leben ist in gewissem Sinne Subjekt und Objekt der Religion zugleich, freilich so, daß dieses Subjekt-Objekt hier gerade auch

[10] Und in dieser Einfachheit freilich auch nur erst subjektive Negation. Der Märtyrer, der Reformator oder der aus Gewissensgründen sich gegen eine bestimmte Bildung des objektiven Geistes Stellende ist als *historische* Erscheinung zunächst unterlegen, d.h. nur eine beschränkte und subjektive Macht. Erst die Tatsache, daß er in Wahrheit Repräsentant des *absoluten* Geistes mitten im objektiven ist, der jenem nicht standzuhalten vermag, spricht seine eigentliche Rechtfertigung aus, die er selbst freilich nur im Glauben antizipiert.

[11] Die Kontroverse etwa, die Hamann mit Kant ausfocht, ist (auch im Sinne Hegels) eben von dem Gegensatz zwischen metaphysischer und auf die lebendige Totalität verpflichteter Theologie her zu verstehen. Cf. dazu nur die Bemerkung in Hegels Rezension von *Hamanns Schriften*: „Es ist hier wundervoll zu sehen, wie in Hamann die konkrete Idee gärt und sich gegen die Trennungen der Reflexion kehrt, wie er diesen die wahrhafte Bestimmung entgegenhält“ (Theorie-Werkausgabe, Frankfurt/Main 1969ff., Bd. 11, 324).

[12] PhG, GW IX, 363.

durch seine innere Unendlichkeit zum Bewußtsein seiner selber gelangt und sich erkennt. Religion erweist sich dann als die unendliche Reflexion auf dem Niveau des *Selbstbewußtseins*: nicht zwar als das nur unmittelbare, noch in sich befangene Selbstbewußtsein der Begierde oder der praktischen und theoretischen Selbstaffirmation, wohl aber als das Selbstbewußtsein, das sich in seinem inneren Widerspruch erkennt und verunendlicht, das von sich weiß, daß es Begriff und Objekt, Subjekt und Substanz zugleich ist und eben daran als bloße Bewußtseinsgestalt zugrunde geht. Unter dem Titel des „unglücklichen Bewußtseins" hat Hegel in der näheren Ausführung das sich in seinem Widerspruch unendlich reflektierende und eben darin die Totalitätsgestalt der Religion antizipierende Selbstbewußtsein gezeichnet[13], und er hat damit eine – mit Kierkegaard zu reden – Gestalt der „Verzweiflung", der gespannten Nichtidentität skizziert, die in ihrer jetzt unmittelbar absoluten Negativität die Spannung auf das noch ausgeschlossene Selbst hin ist. Dem Selbstbewußtsein entspricht so eine Präsenzweise der Religion, die überhaupt in einem expliziten Selbstverhältnis besteht – so jedoch, daß im Spiegel dieses Selbstverhältnisses bzw. Selbstseins durch die eigene Negation hindurch die Totalität als der tragende Grund, daß hier überhaupt die absolute Identität oder der geistige Grund des Selbstseins schon sichtbar wird. Wir wissen dabei, daß Hegel in historischer Hinsicht mit der Figur des unglücklichen Bewußtseins den spätjüdisch-frühchristlichen Bewußtseinsstand geschildert hat, der seine Wahrheit in die noch suspendierte endgültige Parousie verlegt, wobei das Bewußtsein selbst auf dem Wege des Verschwindens der gegenwärtigen Welt zu seiner wahrhaften Identität gelangt. Die Religion des Selbstbewußtseins ist so bereits eindeutig *mehr* als nur Metaphysik; sie ist die Religion der gelebten absoluten Negativität, dies freilich im Sinne einer noch aufgeschobenen absoluten Vermittlung, die als Vermittlung der Totalität dennoch bereits in den Blick getreten ist. Sie ist die *Sehnsucht* nach einem Leben der absoluten Einheit, das die mit dem Selbstbewußtsein gesetzten Fragmentierungen hinter sich läßt.

Daß die Bewußtseinsweise „Vernunft" dann unmittelbar *keine* Religion kennt[14], hat zunächst damit zu tun, daß Vernunft sich selbst als schon absolute Vermittlung nimmt und weiß, d.h. als jene *eingetretene* Parousie versteht, in deren Mangel das unglückliche Bewußtsein bestand. Vernunft transzendiert sich als solche nicht selbst, und alle Unmittelbarkeit vindiziert sie sich vielmehr als ihren Besitz statt sie zu übersteigen[15]. Entsprechend schwer tut sich aller Rationalismus mit der Religion, die er entweder (wie später, im Geistkapitel, die Aufklärung in ihrem Kampf mit dem Glauben) des Irrationalismus' bezichtigt oder allenfalls als Instrument der Ethisierung (im Sinne etwa der Religionsphilosophie Kant) zu „retten" versucht. Tatsächlich aber erweist sich bei näherer Betrachtung die Vernunft als selbst der Vermittlung bedürftig; sie zeigt sich als eine

---

[13] Das unglückliche Bewußtsein ist das unmittelbare Leben des Widerspruchs, den das Selbstbewußtsein zunächst von sich abzuhalten versucht hatte, indem des die Kontradiktion auf *zwei* Bewußtseine aufgeteilt hat. Das unglückliche Bewußtsein weiß, daß es die Kontradiktion eben nicht mehr exterritorialisieren kann, sondern daß es selbst sie ist. In seiner Selbstzerstörung aber wird sein Grund, das es „Umgreifende" oder die Totalität sichtbar. Diese Totalität hat sich unmittelbar in der „Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein" (GW IX, 133), d.h. als (unmittelbare) Vernunft.

[14] Cf. PhG, GW IX, 363: „Das unmittelbare Dasein der *Vernunft*, die für uns aus jenem Schmerz [sc. des unglücklichen Bewußtseins] hervorging, und ihre eigentümlichen Gestalten haben keine Religion, weil das Selbstbewußtsein derselben *sich* in der *unmittelbaren* Gegenwart weiß oder sucht". Der Identitätsstandpunkt der Vernunft läßt das für die Religion immer auch konstitutive Differenzbewußtsein nicht zu.

[15] Hegel zeigt in diesem Sinne nicht zuletzt auf, daß der Empirismus der „beobachtenden Vernunft" nicht etwa empirisch induziert, sondern ein *rationalistischer* Standpunkt ist (ein Standpunkt übrigens, auf dem man die bereits erwähnte Feuerbachsche Religionskritik ansiedeln muß).

Geistesgestalt, die zwar an sich ihre Genese wie auch ihre Aufhebung hat, beides jedoch nicht für sich zu setzen vermag. Hegel macht dies nicht zuletzt im Übergang zum Geistkapitel an der Aporetik der Kantischen Ethik deutlich, die als eine Ethik der für sich selbst reellen Individualität niemals zu einer Theorie überindividuell verbindlicher, sittlicher Lebensformen gelangt, wie wir ihrer doch bedürfen, um effektive historische Ordnungen denken zu können, denen sich auch das Individuum mitsamt der Genese seiner Individualität noch einschreibt. Auf der Ebene des Geistes versteht sich das Bewußtsein dann überhaupt in diesem Sinne als wesentlich nicht durch sich selbst („autonom“), sondern durch das Andere einer äußeren Welt vermittelt. Das religiöse Moment, das dem Geist selbst innewohnt, kann dabei an Hand der drei Gestalten der Religion der Unterwelt oder des Schicksals, des Glaubens und zuletzt des Gewissens namhaft gemacht werden. Die Religion der Unterwelt, der etwa eine Antigone verpflichtet ist, beschwört, wenn man so will, die Totalität, indem sie die Erinnerung an das in einem absoluten Sinne Vergangene, das Nicht-Gesetzte, aber Setzende des Gegenwärtigen wachhält; sie erinnert das *fremde Ansich*, die uneingeholte Substanz, und relativiert das Gesetz und Geschehen des Tages eben an ihm. Wenn hier – sagen wir durch den Mund der Antigone – noch nicht das „Subjekt“, sondern erst der *unmittelbare*, darum aber auch sich selber entfremdete Geist spricht, konstituiert sich im *Glauben* bereits das *Fürsichsein*, das jetzt, aus dem entfremdeten Geist heraus, tätige Antizipation, nicht nur passive Erinnerung der Totalität ist. Hegel spricht vom Glauben – der seligmachenden *fides* im Sinne der Reformation – als einer Form der „Erhebung“ über die Entfremdung, eine Erhebung, die ihren formellen Grund in der gewordenen „Sichselbstgleichheit“[16] , der neuen Subjektivität des Bewußtseins hat. Gerade aber als unmittelbarer Ausdruck der Subjektivität ist der Glaube *Denken*, nicht etwa Fühlen und Ahnen; Hegel nennt es geradezu „das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird“, daß der Glaube „Denken“ und als solches „Bewußtsein des Wesens, das heißt, des *einfachen Innern*“ ist[17]. Es ist dabei klar, daß der „Glaube“, der als denkende Sinnvergewisserung die unmittelbare Antwort auf die Welt der Entfremdung darstellt, nicht einfach den Besitz *beliebiger* oder gar unbegründeter Vorstellungen, also einen epistemisch schwächeren Status als das Wissen meinen kann; wenn die Reformatoren die *fides salvatrix* höher gestellt haben als alles menschenmögliche Wissen, so findet dies in Hegels Perspektive seine Berechtigung darin, daß in der Tat immer dann das „glaubende Denken“ mehr weiß als das „wissende Denken“, wenn es gegen jenes das Wissen des Geistes um sich zur Geltung zu bringen vermag, im Wissen aber nur der selbstvergessene Geist am Werke ist. In diesem Sinne ist der Glaube dann auch *subjektkonstitutiv*, er *kreiert* ein Ich, eine intelligible Einheit, die in kraft des genuin religiösen Wissens um das Dasein des Geistes wie auch ihres reinen Anfangens bei sich die Negation der ganzen sie umgebenden Welt, ja der Beginn einer neuen zu sein vermag. In der Jenenser *Geistphilosophie* hat Hegel in nur scheinbar paradoxer Wendung davon gesprochen, daß gerade darin „das Denken als solches“ „so hoch erhoben worden“ sei, daß „um des Glaubens willen freudig in den Tod gegangen“ wurde[18]. Man versteht diesen Satz nur dann angemessen, wenn man mit Hegel Glauben und Denken nicht als Alternative, sondern als insofern *identisch* versteht, als mit dem „Glauben“ eben ein Akt der rein intelligiblen Selbstvergewisserung des Geistes gemeint sein kann, eine Vergewisserung, die sich nicht auf

[16] PhG, GW IX, 287.
[17] A.a.O. 289.
[18] Cf. *Systementwürfe III*, GW VIII, 260.

äußere Instanzen und Gründe, sondern alleine auf das unmittelbare Selbstbewußtsein des Geistes stützt. Erst auf Grund dieser Koinzidenz von Glauben und Denken kann es übrigens auch zu jenem scharfen Konflikt zwischen dem Glauben auf der einen und der reinen Einsicht auf der anderen Seite kommen, der historisch etwa in der frühneuzeitlichen Konkurrenz der theologischen dogmatischen Lehrsysteme und dem Rationalismus insbesondere cartesischer Provenienz aufgebrochen ist und der sich in dem bereits erwähnten Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben, wie Hegel in bald darauf aufgreift, vollendet: denn handelte es sich hier nicht um konkurrierende Wissens- und Erkenntnisansprüche, verlöre der ganze Konflikt seinen Boden und beide Seiten könnten sich schiedlich-friedlich in die Reiche eines womöglich um so gefühlsgesättigteren glaubenden Nichtwissens einerseits, eines nüchternen, aufgeklärten Wissens zumindest um das Endliche andererseits teilen. Mit dem Glauben qua Denken als Wissensweise, die zudem als Gewißheitsweise des Geistes einen spezifischen Erkenntnisüberschuß enthält, liegen die Dinge jedoch anders; die Einsicht oder die Aufklärung richtet sich jetzt gegen ein bestimmtes *Wissen*, dessen formale Endlichkeit sie zwar aufweisen, dessen Gehalt sie jedoch nicht ohne weiteres zu substituieren vermag. Dabei unterliegt die Religion als eine zunächst immer auch unmittelbare Formation des (objektiven) Geistes der Aufklärung, die die unmittelbar religionslose Vernunft oder aber das abstrakte Jenseits des Verstandes nun als historische oder Weltgestalt neu zu etablieren versucht. Aber ähnlich, wie am Ende des Vernunftkapitels die Vernunft einsehen mußte, daß das Prinzip der Autonomie nicht dazu taugt, auch nur die schon existierende Vernünftigkeit zu erklären oder gar auf Dauer zu sichern, erfährt auch der aufgeklärte und im Gewissen zu sich befreite Geist, daß er als solcher ein noch einmal vermittelter, ein nicht in sich selbst, sondern erst in der Vermittlung bzw. der Versöhnung begründeter Geist ist. Der Geist der Versöhnung erst ist der absolute Geist und als dieser das Subjekt der Religion, die das Selbstbewußtsein eben dieses Geistes (nicht nur sein unmittelbares Sein) ist. Wenn man so will, kann man sagen: Religion ist die Aufhebung des unmittelbaren Autonomieanspruchs der Vernunft bzw. des (objektiven) Geistes in das *an ihm selbst Autonome*, nämlich den absoluten Geist hinein, um dessen dann auch in der Tat *absolute* Auslegung es im Religionskapitel jetzt noch geht. Die Religionsgeschichte muß sich als Weg hin zur absoluten Darstellung des Absoluten erweisen und hat eben darin ihr jederzeit auch religionskritisches Normativ. In beiderlei Hinsicht aber ist sie zugleich der Weg zur Schaffung eines Raums für das spekulative Erkennen, das absolute Wissen.

IV

Das notwendig Freiheit konstituierende *Selbstbewußtsein* des Geistes, das, wie wir gesehen haben, Religion als Abstreifung der unmittelbaren Gewißheiten von der Sinnlichkeit bis zum nur objektiven Geist ist, konstituiert sich als unmittelbares zunächst im Gegensatz gegen das einfache *Bewußtsein* des Geistes, in dem sich das Individuum überhaupt in einer Welt und Wirklichkeit findet. Religiöses Selbstverhältnis und bewußtes Sein in der Welt stehen so in einer Spannung, die sich in einer Vereinigung beider Seiten noch aufheben muß:

> „Wie wir es nun wissen, daß der Geist in seiner Welt und der seiner als Geist bewußte Geist oder der Geist in der Religion dasselbe sind, so besteht die Vollendung der Religion darin, daß beides einander gleich werde, nicht nur daß seine Wirklichkeit von der Religion befaßt ist, sondern umgekehrt, daß er sich als seiner selbstbewußter Geist wirklich und *Gegenstand seines Bewußtseins* werde“[19] .

[19] PhG, GW IX, 364f.

Ansich ist diese letzte Aufgabe insofern bereits gelöst, als die konkreten Momente der Weltlichkeit des Geistes – das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, die Vernunft und der Geist – selbst nichts anderes als die Konstituentien der Religion sind, weshalb sich diese in ihren differenten Präsenzformen in ihnen auch zu spiegeln vermochte. Was noch geschehen muß, ist, daß die Religion ihrerseits zeigt, daß sie sich in diesen verschiedenen Momenten frei zu finden, sie sozusagen aus sich selbst heraus darzustellen vermag. Genau dies aber ist der Inhalt des Religionskapitels der PhG selbst, dessen einzelne Schritte wir hier nur in äußerster Kürze andeuten.

Am unmittelbarsten auf den phänomenologischen Stufengang bezogen ist die natürliche Religion: das sich *sinnlich* artikulierende Selbstbewußtsein des Geistes als der Wahrheit der Welt ergibt hier die noch ganz abstrakte Religion des Lichts, das *wahrnehmende* die Religion der differenzierten Naturgebilde, der Pflanze und des Tieres, während die dem *Verstand* verpflichtete Religion die des „Werkmeisters“ (des platonischen Demiurgen oder des „rationalen Welthintergrundes“) ist. In der Kunstreligion haben wir es dagegen mit einer nunmehr subjektiveren, freilich sich erst noch in bestimmten, vom religiösen Subjekt geschaffenen *Medien* ausdrückenden Religion zu tun. Diese Medien reichen wiederum von ganz unmittelbar-sinnlichen Gebilden wie dem abstrakten Idol oder dem unverstandenen Wort des Orakels über die lebendigen Gestalten der kultischen Feier bis hin zu den durchindividuierten Produkten des Geistes nach Art der großen dramatischen Sprachkunstwerke der Alten, der Tragödie und Komödie. Alle diese Religionsformen sind so freilich noch überhaupt „objektiv“, will sagen überhaupt gegenständlich-weltlich gebunden; sie definieren sich darum auch noch immer von einem Gegensatz von religiösem Selbst- und weltlichem Objektbewußtsein her, der in der Geschichte der Religion abgearbeitet werden soll. Erst die „offenbare Religion“, die ihren Sitz jetzt wesentlich ohne unmittelbaren Objektbezug im Selbstbewußtsein des Geistes hat, hat dann allen Anhalt an äußerer Gegenständlichkeit abgestreift und damit zugleich – phänomenologisch gesprochen – das absolute Erkennen zu ihrem Inhalt gemacht. In diese letzte Weise der Religion hinein sind die Momente einer „weltlichen Welt“ vollständig aufgehoben; erst sie spricht insofern wahrhaft die „Sprache der Totalität“, der keine Weise des erscheinenden Wissens mehr äußerlich ist und unvermittelt entgegensteht.

Im „absoluten Wissen“ – dem Auftritt der Philosophie auf der phänomenologischen Bühne – kann es dann nur noch darum gehen, gleichsam die „vorstellende“ Grammatik der religiösen Rede, insofern diese formal noch immer vergegenständlicht (die also zwar nicht mehr eine unbewältigte Gegenständlichkeit außer sich hat oder sich an einer von ihr selber geschaffenen Gegenständlichkeit realisiert, dennoch aber eine neue Quasi-Gegenständlichkeit schafft), zu überwinden und auf diese Weise den Gegensatz und den Gegenstand des Bewußtseins überhaupt definitiv in den reinen Selbstvollzug des Erkennens hinein aufzuheben. Wenn das absolute Wissen als solches keine Religion mehr hat, so nicht deshalb, weil diese von ihm abstrakt zu negieren wäre, sondern alleine deshalb, weil es selber im Zeichen jener Parousie steht, deren Zeugin und Prophetin die Religion auf allen Stufen des erscheinenden Wissens, in allen ihren konkreten Präsenzweisen schon war.[20]

---

[20] Der vorliegende Beitrag ist für eine von Herrn Kollegen K. Kavoulakos (Universität Rhethymno, Kreta) organisierte Tagung zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ entstanden. Er erscheint in griechischer Sprache auch in dem entsprechenden Tagungsband.

Philotheos **8** (2008) 294-310

Josef Seifert
Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein

Reue und Wiedergeburt

Einige große Einsichten und einige Irrtümer Max Schelers über einen zentralen religiösen Akt

Max Scheler hat in seiner Religionsphilosophie die phänomenologische Maxime eines „Zurück zu den Sachen" auf Gebiete ausgedehnt, die von den Phänomenologen vor ihm weitgehend vernachlässigt wurden. Er hat eine tiefe Phänomenologie religiöser Akte und vieler anderer religiöser Gegebenheiten entwickelt, die Edmund Husserl, Alexander Pfänder, Moritz Geiger und andere Mitgründer der Phänomenologie gar nicht berührt hatten. Selbst Adolf Reinach, dem wir einige tiefe Fragmente zur Religionsphilosophie verdanken, hat sich erst in seinem letzten Lebensjahr, und nur in ganz bruchstückhaften Fragmenten, einer Religionsphilosophie zugewandt.[1] Scheler hingegen hat die reiche Intelligibilität und den Charakter echter notwendiger Wesenheiten vieler spezifisch religiöser Akte und Gegebenheiten aufgewiesen, was sicher kaum ohne das große Vorbild Rudolf Ottos, auf dessen phänomenologische Einsichten Scheler ausführlich eingeht, denkbar gewesen wäre.[2] Scheler unternimmt in seiner Religionsphilosophie den Versuch, die Objektivität religiöser *Gegebenheiten* und *Wesenheiten* aufzuweisen, deren Wesen und Wert keineswegs bloß Resultat eines historischen Prozesses, oder gar bloß subjektiver Meinungen ist. In diesem Sinne gehört seine Religionsphilosophie ganz in den Raum eines philosophischen Realismus und Objektivismus.[3]

Scheler hat sogar den Versuch gemacht, aus den religiösen Akten selber die Existenz Gottes zu beweisen und es liegen ernsthafte philosophische Versuche vor zu zeigen, daß dieses Scheler'sche Argument keinen Zirkelschluß, sondern ein neuartiges

---

[1] Vgl. Adolf Reinach, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von seinen Schülern (Halle a.d.Saar: Max Niemeyer, 1921); vgl. auch *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917).

[2] Vgl. Max Scheler, „Probleme der Religion", in: Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 5. Aufl. (Bern und München: Francke Verlag, 1968), S. 101-354; ders., *Zur Rehabiltierung der Tugend*, in: M. Scheler, Vom Umsturz der Werte (Bern-München: Francke-Verlag, 1955); ders., „Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt", in: *Vom Ewigen im Menschen*, 5. Aufl., hrsg. v. Maria Scheler (Bern/München: Francke Verlag, 1968), S. 355-401, S. 375-376; ders., *On the Eternal in Man* , transl. Bernard Noble (Hamden: Archon Books, 1972). Vgl. auch Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Sonderauflage (Munich: Verlag C.H. Beck, 1962); *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey, 27th Printing (London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1982).

[3] See Hanna Hafkesbrink, „The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophy of Religion", *Philosophy and Phenomenological Research*. MR 42; 2: 292-309.

phänomenologisches Argument für die Existenz Gottes darstellt.[4] In all dem ist Schelers Beitrag zur Religionsphilosophie in vieler Hinsicht einzigartig.[5]

Schelers Religionsphilosophie ist rein philosophisch-rationaler Natur. Dennoch hat Schelers Religionsphilosophie, trotz ihres Charakters einer *rein philosophischen Analyse* religiöser Phänomene, eine gewaltige religiöse Bewegung unter seinen nächsten Schülern mitbewirkt (und insbesondere großen Einfluß auf die Konversionen Edith Steins, Dietrich von Hildebrands, und anderer ausgeübt), und zwar weil es diesen schien, daß die tiefsten Gehalte in ihrem Wesen und Wert philosophisch zugänglicher religiöser Akte in einer bemerkenswerten Harmonie mit den Inhalten des christlichen und besonders des katholischen Glaubens stehen und durch diesen gleichsam überhöht werden, ohne daß der Glaube einfach in die der Vernunft zugänglichen Wesenheiten hineinprojiziert würde, sondern eher im Sinne einer perfekten Harmonie zwischen *fides* (Glaube, sowie religiöser Erfahrung) und *ratio* (vernünftige Einsichten und Vernunftschlüsse über Gott), die Scheler mit dem Ausdruck *Konformität(ssystem)* bezeichnet. Dies gilt ganz besonders für Schelers Phänomenologie der Reue, der wir uns jetzt zuwenden wollen, auch wenn wir in Schelers Philosophie von Reue und Wiedergeburt – neben gewaltigen Einsichten – verschiedene Fehldeutungen finden werden. Auch von ganz anderen Standpunkten, wie dem des unten zitierten Artikels Birnbachers oder jenem P.F. Strawsons und vielen anderen aus, findet dieses Werk Schelers, und seine Religionsphilosophie im allgemeinen, Beachtung, wenn auch u.E. keineswegs in ausreichendem Maße.[6]

1. Reue als Urphänomen und Überwindung falscher und reduktionistischer Theorien der Reue

Einen seiner schönsten Aufsätze, der denselben Titel wie dieser Aufsatz trägt,[7] beginnt Scheler mit einem wundervollen Text, in dem er, ähnlich wie vor ihm schon John Henry Cardinal Newman,[8] auf die geheimnisvolle und dennoch unmittelbare Erfahrung Gottes als eines personalen Herrn und Richters hinweist, die jeder Mensch in seinem Gewissen macht. Wir wollen uns erst diesen Text in seiner Ganzheit vor Augen führen und dann einige in ihm ausgesprochene Einsichten erklären:

> In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrißlinien des unsichtbaren, unendlichen Richters wahr. Diese Regungen scheinen wie eine wortfreie, natürliche Sprache, die Gott mit der Seele redet, und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der

---

[4] Vgl. John R. White, „Scheler's Argument for God's Existence from Religious Acts," *Philosophy Today*. Wint 2001; 45(4): 381-391.

[5] Schön hat Schalow darauf hingewiesen. Vgl. Frank Schalow, „Religious Transcendence: Scheler's Forgotten Quest," *Philosophy and Theology*. Summer 90; 4 (4): 351-364; siehe auch Battista Mondin, „Analisi fenomenologica del concetto di religione", *Sapienza*, Jl, S 90; 241-269. Vgl. auch Eberhard Avé-Lallemant, „Religion und Metaphysik im Weltalter des Ausgleichs", *Tijdschrift voor Filosofie*. JE 80; 42: 266-293.

[6] Vgl. Peter Spader, „A Change of Heart: Scheler's ‚Ordo Amoris', Repentance and Rebirth," *Listening*, Fall 86; 21: 188-196. Vgl. etwa auch Alfons Deeken, *Process and Permanence in Ethics: Max Scheler's Moral Philosophy*, (New York: Paulist Press, 1974). Vgl. auch Robert de Monticelli, „Max Scheler, Six essais de philosophie et de religion," *Revue de Theologie et de Philosophie*. 1998; 130 (3): 325-326.

[7] Max Scheler, „Reue und Wiedergeburt", *Vom Ewigen im Menschen*, 5. Aufl., hrsg. v. Maria Scheler (Bern/München: Francke Verlag, 1968), S. 27-59 In Hildebrands Analyse der Reue in: „Die Reue", in: Dietrich von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*. Über christliche Grundhaltung. 5. Aufl, (St. Ottilien: Eos Verlag, 1988), Kap. 2, S. 30-38.

[8] John Henry Cardinal Newman, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent* (Westminster, Md.: Christian Classics Inc., 1973). Max Scheler nimmt auch ausrücklich auf diese tiefen Einsichten Newmans ins Gewissen Bezug in Max Scheler, „Reue und Wiedergeburt", zit., S. 56.

> Welt betreffen. Es ist eine Frage, die hier nicht entschieden sei: ob es überhaupt möglich ist, die besondere Einheit und den Sinn der sog. «Gewissens»regungen von dieser Deutung als einer geheimen «Stimme» und Zeichensprache Gottes so abzulösen, daß die Einheit dessen, was wir «Gewissen» nennen, überhaupt noch fortbestände. Ich bezweifle es und glaube vielmehr, daß ohne die Mitgewahrung eines heiligen Richters in ihnen diese Regungen selbst in eine Mannigfaltigkeit von Vorgängen (Gefühlen, Bildern, Urteilen) zerfielen und daß für ihre Einheitsfassung überhaupt kein Grund mehr vorläge. Auch scheint es mir keines eigentlichen deutenden Aktes zu bedürfen, um der seelischen Materie dieser Regungen die Funktion erst zu verleihen, dadurch sie einen solchen Richter präsentieren. Sie selbst üben von sich her diese Gott-präsentierende Funktion aus, und es bedarf umgekehrt eines Augenschließens und Wegsehens, um diese Funktion nicht in ihnen selbst mitzuerleben. ...[9] so wohnt auch diesen Regungen von Hause aus die Sinnbezüglichkeit auf eine unsichtbare Ordnung inne und auf ein geistig-persönliches Subjekt, das dieser Ordnung vorsteht.[10]

Scheler sieht in der Reue ein Urphänomen *sui generis*, zu dem auch eine Grundform der Miterfahrung Gottes im Gewissen gehört, und zwar eine geistige Wahrnehmung der in gewisser Weise vor uns verschleierten „Umrißlinien des unsichtbaren, unendlichen Richters“. Scheler nennt diese selbe Erfahrung auch eine „Mitgewahrung eines heiligen Richters“ und fügt hinzu, daß es keiner besonderen Interpretation der Gewissensregungen bedürfe, durch die wir gleichsam aus vieldeutigen Erfahrungen diese Gegenwärtigkeit Gottes in Reue und Gewissen herauszudeuten hätten, und daß wir sie erst recht nicht bloß in diese hineinprojizieren. Vielmehr gehöre diese Erfahrung Gottes als heiligen Richters gleichsam zum unmittelbaren Erlebnisbestand des Gewissens, und dieses sei eine „natürliche, wortfreie Sprache, die Gott mit der Seele redet“, eine „geheime «Stimme» und Zeichensprache Gottes“.

Wie wir gesehen haben, Scheler drückt diesen selben Gedanken auch so aus: „Diese [Gewissensregungen]....üben von sich her diese Gott-präsentierende Funktion aus.“ Dabei steht, zeigt Scheler, diese Gotteserfahrung im Gewissen in einem größeren Zusammenhang: der Erfahrung einer moralischen Ordnung, an deren Spitze Gott stehe. Im Gewissen würden wir „einer unsichtbaren Ordnung inne“ und auf ein „geistig-persönliches Subjekt“ verwiesen, „das dieser Ordnung vorsteht.“

Wir werden die Bedeutung dieser Einsichten Max Schelers für die Analyse der Reue noch besser verstehen, wenn wir die vielfältige Bezogenheit der Reue auf Gott näher untersuchen.

Diese letzten metaphysischen Dimensionen des Gewissens, aber auch dessen gleichsam greifbarere Merkmale, verlangen zu ihrem rechten Verständnis eine phänomenologisch-sachliche Methode, die sich von vorschnellen oder oberflächlichen Deutungen des Gewissens und der Reue, vor allem aber von jeder falschen und bei genauerer Betrachtung unmöglichen Zurückführung von Gewissen und Reue auf ganz andere Phänomene fernhält.

---

[9] Der folgende Text wird so eingeleitet: Wie sich Farben- und Tonerscheinungen, anders als Schmerz und Wollust, nicht als bloße Empfindungszustände unsers Leibes geben (die einfach das sind, was sie sind), sondern von Hause aus sich geben als gegenständliche Phänomene, die ohne ihre Funktion, uns mit ihrem eignen Gehalt zugleich Kundschaft von den Gegenständen einer wirklichen Welt zu bringen, gar nicht «empfunden» sein können.

[10] Max Scheler, „Reue und Wiedergeburt“, zit., S. 29. Auf den zitierten Passus folgt der philosophisch bedeutsame Text: Und so wenig uns von der ausgedehnten Roterscheinung der roten Kugel auf deren Existenz ein «Kausalschluß» führt, so wenig auch von diesen Regungen ein «Kausalschluß» auf Gott. Aber in beiden Fällen präsentiert sich etwas im Erleben, was dem präsentierenden Material transzendent ist, aber gleichwohl in ihm miterfaßt wird.

Mithilfe einer solchen sachnahen Methode kritisiert Scheler viele reduktionistische Erklärungen der Reue. Er wendet seinen Aufsatz zuallererst gegen ein doppeltes Mißverständnis der Reue: sie sei (1) ein unnützer Ballast und (2) zugleich, aus verschiedenen Gründen, eine Selbsttäuschung, eine Auffassung, die u.a. von Spinoza vertreten wurde und bis heute ihre Verteidiger findet:[11]

(1) Denn wir machten in der Reue den absurden Versuch, einen Teil unserer Vergangenheit und der Wirklichkeit gleichsam aus der Realität hinauszuwerfen,

(2) Wir versuchten in der Reue absurderweise, den Zeitfluß umzukehren und verfielen der Illusion, wir könnten das Vergangene ungeschehen machen.

(3) Die Selbsttäuschung bestehe drittens darin, daß wir das ganz andere Ich der Tat mit dem Ich der Gegenwart gleichsetzen, während dieses in Wirklichkeit infolge der Tat und durch die seelischen Vorgänge seit der Tat ein anderes geworden sei. Jeder solchen Vorstellung gegenüber setzt die Sinnhaftigkeit der Reue zweifellos die Identität der Person, die bereut, mit derjenigen, die die bereute Tat begangen hat, voraus. Ist diese Identität Illusion, beruht auch die Reue auf Illusion.

(4) Die Selbsttäuschung der Reue habe noch eine andere Dimension: Wenn wir uns jetzt fähig fühlten, die damalige Tat zu unterlassen, bildeten wir uns ein, wir seien auch damals fähig gewesen, diese Tat zu unterlassen, was aber weder logisch folge, noch wahr sei. Man könnte sagen, dieser Gedanke erklärt die evidente Freiheitsvoraussetzung der Reue für eine psychologische Selbsttäuschung: wir projizierten gleichsam nur die jetzige Fähigkeit, oder eigentlich nur das jetzige subjektive Gefühl unserer Fähigkeit, die Tat unterlassen zu können, in die Vergangenheit.[12]

(5) Wir verwechselten überdies das Erinnerungsbild mit der Tat selbst.[13] Reue sei nur eine uns täuschende Gefühlsreaktion auf ein gegenwärtiges und falsches Bild der damaligen Tat.

Scheler zeigt, daß die Reue in Wirklichkeit ganz anderer Natur ist als diese Theorien es behaupten. Ja diese Erklärungen der Reue als Produkt verschiedener Selbsttäuschungen verkennen ihre Eigenart in grundlegender Weise, was am klarsten aus einer Analyse des positiven Wesens der Reue, aber auch aus Schelers tief dringenden Kritiken an den erwähnten und anderen Reduktionismen in der Philosophie der Reue hervorgeht.

2. Voraussetzungen der Reue

Es gibt eine Reihe von wesenhaften Voraussetzungen der Reue, von denen Scheler einige ausdrücklich behandelt, während er andere weniger berücksichtigt: Reue setzt notwendig Erkenntnis der eigenen Sünde und des Gutes, gegen das diese sich richtet, voraus. Denn wenn wir eine Tat oder Haltung in völliger Unwissenheit, sei es der Tat selber, sei es nur ihres sittlichen Unwerts oder dessen Grundes, vollzogen hätten, könnte sie unmöglich schuldhaft sein und könnten wir sie daher auch nicht sinnvollerweise bereuen. Doch nicht nur das: Als Bedingungen und Elemente der Reue sind noch viel tiefere Erkenntnisse als diejenigen, die schon Bedingung der Schuld sind, und eine noch viel umfassendere Offenheit für die Wahrheit, vorausgesetzt.

---

[11] Dies gilt etwa von Dieter Birnbacher, der in seinem Aufsatz „Spinoza und die Reue“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, AP JE 84; 38: 219-240 Spinozas, auf seiner Leugnung der Willensfreiheit beruhende Leugnung des Wertes der Reue verteidigt.

[12] Scheler behandelt noch andere reduktionistische Theorien der Reue kritisch, wie etwa die Furchttheorie.

[13] Max Scheler, *ebd.*, S. 30.

Der Schuld und noch mehr dem Schmerz der Reue geht aber nicht nur die Erkenntnis, sondern zusätzlich auch ein eigener Akt der Anerkennung der eigenen Sünden und der für sie vorausgesetzten Verantwortung und Freiheit vorher. Jemand kann seine Schuld erkennen und sie dennoch nicht *an*erkennen, nicht zum Gegenstand des inneren Eingeständnisses und Urteils machen: "Ja, ich habe gesündigt in Gedanken, Worten und Werken!"[14]

Scheler wendet sich in diesem Zusammenhang dem Verhältnis zwischen Reue und der in ihr enthaltenen Wahrhaftigkeit und echten Selbsterkenntnis zu, die ihrerseits in der tiefer liegenden Tugend der Demut begründet und der durch Hochmut hervorgerufenen Blindheit und Verstockung entgegensetzt sind.[15] Besonders bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang zwei Einsichten Schelers, nämlich einerseits die, daß die Reue ein „Vehikel der Wahrhaftigkeit" ist, weil sie eine Wahrheit über uns sehen läßt, die der Stolz verdrängt. Zweitens setzt Reue notwendig Demut voraus, weil diese besonders dazu gehört, um die „Verdrängungskraft", sowie „die Verdrängungs-, Verhärtungs- und Verstockungstendenzen des Stolzes" zu überwinden.[16] Denn der Stolz will uns die eigene Schuld nicht eingestehen lassen. Scheler macht hier eine geniale Bemerkung: nicht in erster Linie das Bekenntnis, sondern die „Selbstpreisgabe vor sich selbst ist dem Verstockten so schwer."[17]

Mehr als um unsere metaphysische Abhängigkeit von Gott in unserem Dasein anzuerkennen, ist Demut für das Eingeständnis unserer eigenen aus unseren freien Akten stammenden Schuld – vor uns selbst, vor anderen und vor Gott – notwendig. Denn in der Schuld liegt ein viel tieferes Elend des Menschen, das unser Stolz und unser „selber groß sein Wollen" und „rein dastehen Wollen" schwerer eingesteht als unser Geschaffensein von Gott. Die von der Reue vorausgesetzte ethische Werterkenntnis und Erkenntnis der eigenen Schuld gehen also weit über alle Erkenntnisbedingungen der Schuld hinaus und setzen daher auch eine wesentlich tiefere und neue Form der Demut voraus.

Reue setzt ferner notwendig Freiheit voraus. Denn wenn wir eine schlechte Handlung aus Notwendigkeit oder psychischem Zwang getan oder eine innere Haltung ohne Freiheit eingenommen hätten, wäre Reue total sinnlos und unmöglich, da sie selber nicht nur in ihrem Objekt, der bereuten Sünde, sondern auch im Akt der Reue selbst, Freiheit notwendig voraussetzt. Mehr noch: in ihr lebt das Bewußtsein unserer Freiheit, und zwar auch unserer Freiheit zum Bösen, da wir nur dann böse Taten oder innere Akte bereuen können, wenn wir davon überzeugt sind oder sogar wissen, daß wir sie frei begangen haben. In der Reue liegt gerade auch eine Einsicht in diese unsere Freiheit. Wir könnten gar nicht bereuen, wenn wir nicht wüßten, daß wir frei sind!

Könnte aber nicht gerade diese Überzeugung von unserer Freiheit falsch sein? Was, wenn diese Meinung selber nur auf Täuschung beruhte? Antworten wir auf diese

---

[14] Vgl. die schöne Analyse intellektueller Antworten wie der Anerkennung von Paola Premoli De Marchi, *Etica dell'assenso,* (Milano: Franco Angeli, 2002).

[15] *Ebd.,* , S. 38. Dieser ganze Zusammenhang zwischen Hochmut und sittlicher Wertblidnheit wurde, von Scheler inspiriert, eingehend untersucht in Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme* (München 1918), vollständig abgedruckt in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band 5. Halle: Niemeyer. 1922. S. 462-602. 3., durchgesehene Auflage (Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag, 1982).

[16] Vgl. dazu auch Max Scheler, *Zur Rehabiltierung der Tugend*, in: M. Scheler, Vom Umsturz der Werte (Bern-München: Francke-Verlag, 1955); English translation, by Eugene Kelly, in this issue, pp..., especially the section entitled „Humility;" see also the earlier English translation, with an introduction, of 'Demut' (part of 'Zur Rehabilitierung der Tugend') by Barbara Fiands: 'Humility,' in *Aletheia*, 2 (1981), pp. 201-19.

[17] Vgl. Max Scheler, „Reue und Wiedergeburt", zit., S. .

Frage, die man an Scheler richten könnten und in deren Beantwortung wir Schelers Analyse ergänzen möchten: Wir können gewiß im Einzelfall Opfer von Skrupeln sein und nur subjektiv denken, wir hätten etwas Böses getan, ohne daß dies objektiv so wäre, oder wir hätten es freiwillig getan, während wir in Wirklichkeit aus psychotischem Zwang handelten. Doch jene Einsicht, die der Reue als solcher zugrunde liegt, daß wir nämlich *als Personen* frei sind, kann unmöglich trügen. Denn hier finden wir unsere Freiheit zugleich durch die innere Erfahrung der Reue in einer untrüglichen Weise, auf die Augustinus hingewiesen hat,[18] in uns selber. Freiheit gehört so sehr zum Wesen der Reue und auch deren Gegenstands, der Sünde, daß uns mit der Gültigkeit dieser Wesenserfahrung und Wesenserkenntnis der Reue, sowie mit der Evidenz unserer realen Existenz und unserer Fähigkeit zu bereuen, also in dieser besonderen Ausprägung des *cogito* und seiner Evidenz, auch die Freiheit in einer Weise und mit einer Evidenz mitgegeben ist, an der die Sinnloserklärung der Reue durch den Deterministen durch die Evidenz der Sachen selbst widerlegt wird.

3. Vom Wesen der Reue

Was aber sind die charakteristischen Momente der Reue selber, nicht nur ihre genannten Voraussetzungen? Auch in der Beantwortung dieser Frage müssen wir auf die Reue selbst blicken und Schelers vortreffliche Untersuchungen in manchem ergänzen und korrigieren. Da ist erstens der Schmerz über die Sünde (der nicht eine „Gewissensregung“ und mit dem schlechten Gewissen keineswegs notwendig verbunden ist). Dieser Schmerz der Reue ist eine ganz eigentümliche affektive Antwort, ein besonderer und bitterer Schmerz. Es gibt eindeutig diesen Schmerz, dieses *Gefühl* der Reue.

Die Reue als eine Form geistiger Affektivität ist sehr wichtig und darf nicht übersehen werden. Die Reue ist nicht nur ein rein intellektueller Akt der Verurteilung unserer Sünde und auch nicht nur ein Willensakt, sondern auch eine geistige affektive Antwort.[19] Die Tränen der Reue einer Maria Magdalena oder eines hl. Petrus, um die ein altes Kirchengebet sogar ausdrücklich betet, enthalten einen tiefen Schmerz, eine geistige affektive Antwort auf unsere Sünde, welche mit dem reinen Verstand und Willen nicht hinreichend angemessen beantwortet werden kann.

Nur auf Grund der Eigenart der Sünde und der in ihr liegenden bzw. von ihr vorausgesetzten Freiheit ist Reue möglich.

Dieser Reueschmerz ist ein intentionales geistiges affektives Erlebnis, ein seinem Gegenstand, meiner Sünde, ganz angemessener *geistiger Akt*, der aber *nur von mir selber* vollzogen werden kann. Zerknirschter Schmerz ist sozusagen *ausschließlich meine* angemessene Antwort auf *meine* Schuld, eine angemessene (Un-)Wertantwort, die ausschließlich der Sünder selbst vollziehen kann. Der Schmerz und ebenso die freie Verwerfung des Bösen, die in der Reue lebt, kann ausschließlich die Sünde, und zwar nicht die einer anderen Person, sondern ausschließlich die eigene Sünde, zum Gegenstand haben.

---

[18] Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio*, in: Eligius Dekkers, ed., *Clavis patrum latinorum* (C. Beyaert, Brugis - M. Nijhoff, Hagae Comitis, 1961), PL XLIV; ders., *De civitate Dei*, in: Eligius Dekkers, ed., Clavis patrum latinorum (C. Beyaert, Brugis - M. Nijhoff, Hagae Comitis, 1961), CC XLVII – XLVIII. Vgl. auch Josef Seifert, “To Be a Person – To Be Free,” in: Zofia J. Zdybicka, et al. (Ed.), *Freedom in Contemporary Culture*. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy. Catholic University of Lublin 20-25 August 1996, Vol I (Lublin: The University Press of the Catholic University of Lublin, 1998), pp. 145-185.

[19] Vgl. dazu auch Dietrich von Hildebrand, *The Heart*, 2nd ed. (Chicago: Franciscan Herald Press, 1977), ch. 2 (über “the spiritual and non-spiritual forms of human affectivity”).

Meine Sünde ist freilich in sich unwertig und richtet eine *Forderung an alle Personen*, sie zu *beklagen*; auch fremde Sünden soll ich beweinen, nicht nur die eigenen. Reue dagegen ist eine angemessene Antwort nur auf meine eigene Sünde, die zwar ebenso gefordert und angemessen ist wie die Trauer oder Klage über die Sünde, aber im Gegensatz zu diesen ausschließlich *von mir selber vollzogen werden kann*.

Dieses Phänomen einer gewissermaßen reinen (Un)Wertantwort, die dennoch nur ich selber geben kann, weil ich so einzigartig mit meinen Akten verbunden bin, bedürfte noch tieferer Analyse, doch werden Sinn und Wahrheit dieser Aussage deutlicher, wenn wir uns den verschiedenen Momenten der Reue zuwenden, etwa dem „sich Lossagen von der eigenen Sünde", dem Schmerz über die *eigene* Sünde, die aus meiner Freiheit entsprungen ist und deshalb meiner, und direkt *nur* meiner, Verantwortung unterliegt, usf.

Nur gegenüber der eigenen Sünde ist die Reue angemessen, ja überhaupt möglich. Reue kann ausschließlich der *meine eigene* Schuld hervorrufenden Sünde gelten, also jener Sünde, die *ich selber aus eigener Schuld begangen habe* und mit Bezug auf die ich deshalb mein *mea culpa* sprechen kann. Hierin liegt der Gegenstand, dem allein meine Reue gelten kann. Dies ist nicht nur ein Sollen, sondern ein nicht-anders-sein-Können. Es ist absolut unmöglich, *fremde Sünden zu bereuen*. Ich soll es nicht nur nicht, ich *kann es nicht.*

Obwohl es aber also im Wesen der Reue liegt, daß wir ausschließlich *eigene Sünden* bereuen können, nicht fremde,[20] so heißt dies freilich nicht, daß es nicht so etwas wie Mitverantwortung oder Mitschuld geben kann, da wir durch schlechtes Beispiel, eigene Sünden usf. auch auf die Sünden anderer Personen indirekt einwirken können und so auch für sie Verantwortung tragen, noch ist mit dem Gesagten ausgeschlossen, daß es auf Grund besonderer Solidaritäten eine Art von sich Entschuldigen und ein Schuldbekenntnis „im Namen Anderer" gibt, wie es Johannes Paul II in der „Reinigung des Gedächtnisses" meint, das sich aber wesenhaft von der Reue selbst unterscheidet. (Ich kann wesenhaft nicht die Sünden anderer *bereuen*, sondern *nur meinen Anteil* an denselben bzw. die *eigenen freien* Taten und Unterlassungen, durch die *ich selber* mit*schuld* an der Schuld Anderer geworden bin!)

Gerade Scheler gewinnt viele Einsichten in das Verhältnis zwischen Solidarität und Mitverantwortung.[21] Es scheint uns allerdings an dieser Stelle notwendig, Schelers

---

[20] Daher ist es verständlich, was der Beichtvater eines meiner Söhne bei seiner ersten Beichte sagte und was dieser uns nach der ersten Beichte erzählte. Nach der bejahenden Antwort auf die Frage, ob die Beichte gut gewesen und der Pfarrer lieb gewesen sei, fügte er hinzu: „Er hat nur gesagt: Eigentlich ist es nicht üblich, in der Beichte die Sünden des Vaters zu bekennen, sondern die eigenen."

[21] Max Scheler, „Reue und Wiedergeburt", zit., S. 51; ders., *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1926-1928), in: Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. IV, hrsg., mit einem Anhang von Manfred S. Frings, (Bonn: Bouvier Verlag, 1990; frühere Auflagen Francke Verlag München/Bern), Gesammelte Werke, Bd. 13, S. 77-121; „Der Friede unter den Konfessionen" (1920), in „Christentum und Gesellschaft", *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke, Bd. VI, hrsg. mit einem Anhang von Maria Scheler, zweite, durchgesehene Auflage (Bern/München: Francke Verlag, 1963), S. 227-258; ders., *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, in: *Scheler, Max, Gesammelte Werke*, Bd. IV, Politisch-pädagogische Schriften, Hg. Manfred Frings (Bern: Francke Verlag, 1982), S. 7-266.: ders., „Der Friede unter den Konfessionen" (1920), in „Christentum und Gesellschaft", *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke, Bd. VI, hrsg. mit einem Anhang von Maria Scheler, zweite, durchgesehene Auflage (Bern/München: Francke Verlag, 1963), S. 227-258. Vgl. auch John F. Crosby, „Max Scheler's Principle of Moral and Religious Solidarity", *Communio*, XXIV/1 (Spring, 1997), 110-127. Vgl. ferner Josef Seifert, „Schelers Einsichten in Solidarität und die Idee des Friedens", Vortrag vor dem VI. Internationalen Max-Scheler-Kolloquium in der Benediktinerabtei Ottobeuren, wird veröffentlicht in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, et al., München 2004.

Analyse fortzuführen und eine gewisse Korrektur an seinen Gedanken über Solidarität und Mitverantwortung zu üben.

Vielleicht dürfen wir den Scheler'schen Einsichten hier eine weitere ergänzend hinzufügen: Die Reue richtet sich als solche auch auf die eigene Sünde in ihrer Relation zu mir. In gewisser Weise richtet sich der Schmerz der Reue sogar auf den Sachverhalt, *daß ich gesündigt habe* und dies bereue ich, daß ich dies getan habe; dennoch sagen wir mit Recht, daß ich die Sünde selbst, und zwar meine eigene Sünde, bereue, während der Sachverhalt als solcher, *daß* ich gesündigt habe, rein objektiv besteht und nicht der eigentliche *Gegenstand von Reue sein kann*, und wegen seinem reinen an sich Bestehen, dem jene eigentümliche Relation der Sünde zu *mir ganz persönlich* fehlt, auch nicht hinreichend zu erklären vermag, daß nur *ich* meine Sünden bereuen kann.

Reue ist aus den erörterten Gründen, in radikalem Gegensatz zur Dankbarkeit oder dem Verzeihen, wesenhaft *kein* fremdpersonaler Akt, ja das Gegenteil einer fremdpersonalen Antwort, da sie *nur der je eigenen Sünde* gelten kann. Bereuen können wir ausschließlich schon begangene, und zwar von uns selber begangene Sünden.

Damit richtet sich die Reue auch auf die Vergangenheit. Die Reue, wie Scheler und Hildebrand richtig erkennen, ist nur möglich in bezug auf vergangene Akte, die als unmoralisch und als Sünde erlebt werden. Wir können nicht eigene moralisch neutrale Tätigkeiten oder Leiden wie einen Geschäftsverlust, eine Fehlinvestition, etc. bereuen. Wir können aber auch zukünftige Sünden nicht bereuen, genausowenig wie die vergangenen Sünden *anderer* Personen. Wir können in keiner Weise unsere eigenen zukünftigen Sünden, zu denen wir versucht sein oder vor denen wir uns fürchten mögen, bereuen, sondern nur die vergangenen, nicht einmal die *gegenwärtig* begangenen. Bereuen können wir auch nicht *mögliche* Sünden in unserer Zukunft. In bezug auf diese können wir andere Akte vollziehen, etwa den festen Vorsatz fassen, sie nicht zu begehen.

Dennoch, trotz ihrer primär auf die Vergangenheit gerichteten Struktur, besitzt die Reue auch eine Zukunftsdimension, die mit den freien Akten in ihr eng zusammenhängt: wir haben in der Reue auch eine Richtung auf die Zukunft. Das sich Lossagen von der Sünde, das sich von ihr Distanzieren, ist von dem festen Vorsatz unmöglich loszulösen, die Sünde nicht mehr zu begehen.[22] Dieser Vorsatz ist ein freier Akt, der eine Richtung auf die Zukunft besitzt. Die Dimension der Wiedergeburt in der Reue, aber auch die notwendige und angemessene Antwort auf die Sünde, hängen eng mit diesem zukunftsgerichteten Vorsatz zusammen, daß wir nicht mehr sündigen wollen; ohne diesen Vorsatz ist die Reue überhaupt nicht echt.

Scheler ordnet die Reue direkt dem Gewissen unter, ja bezeichnet sie als eine der „Regungen des Gewissens", „die sich wesenhaft richtend verhält und auf die Vergangenheit unseres Lebens sich bezieht."[23] Doch kann man ernsten Zweifel an der These üben, daß die Reue Teil der Regungen des Gewissens sei. Denn das Gewissen warnt uns, treibt uns an, verurteilt und quält uns wegen unserer Sünden und präsentiert uns in einer unmittelbaren Weise die Präsenz Gottes als ewigen Richters und letzten Adressaten bzw. Autorität, vor der wir Verantwortung haben und ablegen müssen.

Doch liegt in all diesen Funktionen des Gewissens, das auch den Bösen quälen kann, noch nicht einmal eine bewußte *Anerkennung unserer Sünden*, geschweige denn eine Reue. Dies hat Dietrich von Hildebrand scharf gesehen, wo er die Bedrückung durch

---

[22] Vgl. Dietrich von Hildebrand, „Die Reue", zit., S. 32 f.
[23] Max Scheler, *ibid.*, S. 29.

das schlechte Gewissen und Gewissensbisse vom Akt der Reue unterscheidet.[24] Denn im schlechten Gewissen können wir weiter sündigen und uns zumindest mit unseren Sünden solidarisch verhalten oder auch in die verzweiflungsvolle Reue eines Judas verfallen, die keinen echten Wert besitzt und keine wirkliche innere Absage von der Sünde enthält und weitere Elemente echter Reue vermissen läßt. So ist die Reue viel mehr als die unsere vergangenen Taten richtende und verurteilende Stimme, die eher wie ein Gottesurteil in unsere Seele hereinbricht, und zwar selbst dann, wenn wir sie uns nicht zu eigen machen und in unserer Bosheit verharren. Die Reue ist im Gegensatz dazu wesenhaft *unsere* Antwort, unser Schmerz, unser uns von den eigenen Sünden Lossagen.

Sie ist nicht nur ein Gefühl, ein bitterer Schmerz, sondern zugleich eine freie Absage an die Sünde und eine Verurteilung derselben. Die Reue ist nicht nur ein Schmerz über die eigene Sünde, sondern auch eine Art Zurücknehmen derselben oder besser ein „sich von ihr Lossagen", der die schon erwähnte *Anerkennung* der eigenen Schuld und des frei vollzogenen Aktes, der zu ihr führte, voraussetzt.

Wenden wir uns der Frage zu, welche Akte außer den schon erwähnten der Erkenntnis und Anerkenntnis der eigenen Sünde, des Schmerzes über sie, des uns Lossagens von ihr und des guten Vorsatzes, in der Reue liegen. Da treffen wir zunächst auf einen weiteren eigenartigen Akt, nämlich den des Bekenntnisses des Schuld, worauf Scheler ausdrücklich hinweist.[25] Anerkennen und Bekennen der eigenen Sünde gehen der Reue zwar noch vorher, erscheinen aber, nachdem die Reue vollzogen ist, in höherer Form. Wenn wir wirklich bereuen, bekennen wir auch unsere Sünde und fühlen uns durch die Reue selbst zum Bekenntnis der Sünde gedrängt, wobei dieses Bekenntnis nicht unbedingt einem Menschen gegenüber erfolgt: Und in diesem Bekenntnis, das sich auf den Sachverhalt bezieht, *daß wir gesündigt haben*, liegt zudem, wie auch in jedem Gebet, einer jener religiösen ‚sozialen', das heißt vernehmungsbedürftigen, Akte, die, wie jedes Versprechen oder jeder Befehl, durch eine andere Person vernommen und wahrgenommen werden müssen, um sie selber zu sein.[26] Wir können nicht versprechen, wenn der Adressat des Versprechens dieses in keiner Weise wahrnimmt, ähnlich wie ein Befehl, den niemand vernimmt, sinnlos und inexistent wäre.[27] Die eigentümliche metaphysische Ebene der Vernehmungsbedürftigkeit religiöser Akte wie des Schuldbekenntnisses, und der auf dieses folgenden oder in ihm selber liegenden *Anklage*, hat Scheler sehr tiefsinnig hervorgehoben und damit Reinachs Beitrag wesentlich erweitert:

> Die Reue beginnt mit einer Anklage! Aber vor *wem* klagen wir uns an? Gehört nicht zum Wesen einer „Anklage" auch wesensnotwendig eine Person, die sie vernimmt und vor der die Anklage stattfindet? Sie Reue ist ferner ein inneres *Bekenntnis* unserer Schuld. Abern *wem* bekennen wir sie denn, wo doch die Lippe nach außen schweigt und wir allein mit unserer Seele sind?[28]

---

[24] Vgl. Dietrich von Hildebrand, „Die Reue", zit., S. 30-31.

[25] Vgl. Max Scheler, „Reue und Wiedergeburt", zit., S. 55.

[26] Vgl. Adolf Reinach, „Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes", in: Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke. Texkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917); hrsg.v. Karl Schuhmann Barry Smith (München und Wien: Philosophia Verlag, 1989), 141-278 ; vgl. auch John F. Crosby, „Reinach's Discovery of the Social Acts," *Aletheia* (1983), 3, 143-194.

[27] Daß in jedem sozialen Akt auch wesenhaft ein Realismus liegt, hat Gian Paolo Terravecchia schön gezeigt. Vgl. Gian Paolo Terravecchia, *Phenomenologia Sociale. Il contributo di Dietrich von Hildebrand*, Universitaria (Padova: Diade/Cusl Nuova Vita, 2004).

[28] Max Scheler, *ebd.*, S. 55. Diese ganze Stelle erinnert lebhaft an Augustinus, der diesen Sinn des inneren Bekenntnisses so eindrücklich schildert durch den ganzen Text seiner *Confessiones.*

Das Bekenntnis der eigenen Sünde richtet sich also an eine andere Person, und zwar nicht nur an andere Menschen oder Engel, sondern in erster Linie an Gott selbst, wie der Katholik im *Confiteor* zum Ausdruck bringt.[29] Dieser Akt des Bekennens, der mehr ist als ein sich oder anderen Eingestehen, daß man gesündigt hat, hat die eigene Sünde zum Inhalt, indem man sie reumütig als Sünde anerkennt, richtet sich aber zugleich wesenhaft an eine andere Person oder an andere Personen. Dieses Schuldbekenntnis, das auch mit dem noch einmal verschiedenen Akt des sich Anklagens der eigenen Sünden eng zusammenhängt, ist, wenn wir die Vernehmungsbedürftigkeit als Hauptwesensmerkmal der sozialen Akte ansehen, ein ‚sozialer Akt'. Doch ist dieses Bekenntnis ein ganz besonderer Akt, eine *Confessio,* die nur im Hinblick auf die eigenen Sünden und letztlich nur in Richtung auf ein Vernommenwerden durch Gott möglich ist.

Reue setzt, wie wir gesehen haben, ebenso wesenhaft wie Erkenntnis und Werterkenntnis, Anerkenntnis und, wenigstens als normale Vollendung der Reue als religiösem Akt, Bekenntnis der eigenen Schuld, auch Freiheit voraus.

In alledem zeigen sich die oberflächlichen Mißverständnisse, die der eingangs erwähnten reduktionistischen Auffassung der Reue als unnützer Ballast zugrundeliegen. Schelers Kritik der These der „Unnützheit" der Reue ist bemerkenswert. Diese Auffassung der Reue kommt in dem Satz zum Ausdruck: „nicht bereuen, sondern besser machen". Scheler nennt dies ein joviales Bürgerwort, das man uns zurufe.[30]

Um diesen Irrtum zu überwinden, muß man erkennen, daß die Reue in ihrem Wesen nicht nur von ihrem Nutzen her beurteilt werden kann (obwohl sie auch der Seele des Reumütigen unendlich guttut und zudem viele seelische Wunden dessen, der lange nicht bereut hat, zu heilen vermag). Vielmehr kann die Reue nur von der Einsicht in die zentrale Rolle der Gebührensbeziehung aus verstanden werden.[31] Sie ist einfach die richtige, angemessene, gebührende Antwort auf eigene Sünden.

Scheler betont aus diesem Grund, daß die Selbstrachetheorie der Reue tiefer greift als eine reine Furchttheorie der Theorie, weil die Idee, Reue stamme aus einer „Rache an sich selbst", das Moment der eigenen Verurteilung und des sich gegen die eigene Sünde Richtens besser erkennt als eine reine Furchttheorie der Reue. Doch ist auch eine solche Selbstzerfleischung oder Selbstrache wesenhaft von der Reue verschieden. Sie ist höchstens ein Scheinbild der Reue, nicht die Reue selbst, die nichts von Selbsthaß oder (ohnehin schwer vorstellbare) „Rachegefühlen gegen sich selbst" an sich hat, sondern eine gebührende Wertantwort ist, die von einer wahren Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe, anstatt von einem Selbsthaß getragen ist, ja, wie wir sehen werden, in ihren idealen Formen ausschließlich aus der Liebe fließen kann.

Außerdem liegt in der Reue, neben der Ablehnung der Sünde und der Anerkennung der göttlichen Heiligkeit, gegen die sich unsere Sünde richtet, auch die Erkenntnis, daß sich die Sünde letztlich auch gegen uns selber richtet.[32] Also ist die Reue nicht vom Selbsthaß motiviert, sondern, neben der rein wertantwortenden Ablehnung unserer Sünde im Angesicht der Heiligkeit Gottes, auch von der Erkenntnis, wie gut es *für uns ist* zu bereuen und zu Gott zurückzukehren.

---

[29] Confiteor Deo omnipotenti, beatae Mariae semper Virgini, beato Michaeli Archangelo, beato Joanni Baptistae, Sanctis Apostolis Petro et Paulo, omnibus Sanctis et Tibi Pater (vobis, fratres)...quia peccavi...

[30] Max Scheler, „Reue und Wiedergeburt", zit., S. 30.

[31] Vgl. Max Scheler, „Reue und Wiedergeburt", zit., S. 29 f.; Dietrich von Hildebrand, *Ethik,* in: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke,* Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), Kap. 17-18.

[32] Vgl. Dietrich von Hildebrand, „Die Reue", zit., S. 30.

Wenn wir die Absage und Verurteilung unserer Sünden in ihrem inneren Zusammenhang mit der Zerknirschung und dem Schmerz der Reue sehen, erscheint in engem Zusammenhang mit dem affektiven Schmerz der Reue auch der freie Akt der Desavouierung der Sünde und zugleich der davon verschiedene, ja in gewisser Weise diesem entgegengesetzte Akt der freien Sanktion des Schmerzes der Reue. Dieses freie sich zu eigen Machen des nicht in unserer Macht stehenden Schmerzes der Reue ist eine Manifestation der „mitwirkenden Freiheit",[33] die sich im Verhältnis zum geistigen affektiven Leben des Menschen entfaltet und es dem Menschen erlaubt, seine ihren jeweiligen Gegenständen *angemessenen* Gefühle, wie die Reue, frei zu sanktionieren. Die mitwirkende Freiheit besteht auch in ihrer negierenden Form, und zwar dort wo sie die den Gegenständen eigener affektiver Stellungnahmen widersprechenden Gefühle, wie die Schadenfreude, frei desavouiert und dadurch gleichsam entwurzelt und ‚köpft'. Im Falle der Reue finden wir aber nicht nur die mitwirkende Freiheit der Sanktionierung des Schmerzes der Reue oder den Akt der Verurteilung jener Freude, die wir vielleicht beim Begehen einer Sünde empfunden haben mögen. Vielmehr finden wir hier einen Akt der Desavouierung, der sich auf etwas anderes richtet als ein Gefühl, aber auf etwas, was ebensowenig wie unsere Gefühle in unserer direkten Macht liegt, nämlich unsere schon begangene Sünde. Auch diese unsere vergangene Sünde darf aber ebensowenig wie böse Gefühle des Neids oder der Schadenfreude einfach in unserer Seele stehengelassen werden. Nein, auch die schon begangene Sünde verlangt ein nachträgliches *Nein*, ein uns Lossagen von ihr, ihre Ungültigerklärung und Verwerfung durch unseren freien Willen.

Das Verhältnis zwischen dem Schmerz der Reue und dem Akt der Ungültigerklärung ist ein komplexes. Einerseits führt der Schmerz der Reue zu einem tieferen freien Desavouieren der vergangenen Sünde. Zugleich aber können die innere Verurteilung der Sünde und unser sich von ihr Lossagen dem Reueschmerz vorhergehen. Dann liegt der freie Akt der Absage an die Sünde dem Reueschmerz zugrunde und motiviert den Schmerz der Reue.

Noch ein Weiteres: in der Reue liegt nicht nur die Verurteilung der eigenen Sünde und die Absage von ihr, sondern auch eine Buß- und Bekenntnisgesinnung,[34] ein freiwilliges auf uns Nehmen der verdienten Strafe oder einer Sühne, ein Ergreifen des Speers der Gerechtigkeit, um uns selbst mit ihm zu durchbohren (wie Dietrich von Hildebrand sich ausdrückt):

> Wir sind dabei bereit, die Buße und Sühne für unsere Sünden auf uns zu nehmen, wir halten uns Gott hin, um die gerechte Strafe aus seiner Hand zu empfangen, wie immer sie sei. Ja noch mehr: Wir ergreifen gleichsam den Speer, der uns als Sühne durchbohren soll, und vollziehen den Gestus mit, der die Antwort Gottes auf unsere Sünden darstellt.[35]

4. Der Gegenstand der Reue

Dies führt uns schon zum Gegenstand der Reue: Zwar findet die Reue gleichsam im Angesicht Gottes statt, aber Gegenstand der Reue ist nicht Gott; vielmehr sind ihr Gegen-

---

[33] Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, in: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), Kap. 25: „Die mitwirkende Freiheit". 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, S. 258-264. Ders., *Fragen der Moraltheologie heute*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1992, S. 216-220. Vgl. auch A. Laun, *Der salesianische Liebesbegriff – Nächstenliebe – heilige Freundschaft – eheliche Liebe* (Eichstätt: Franz-Sales-Verlag, 1993), S. 91 ff.

[34] *Ebd.*, S. 48.

[35] Dietrich von Hildebrand, „Die Reue", zit., S. 31.

stand unsere Sünden – allerdings auf dem Hintergrund einer Antwort auf die Heiligkeit Gottes,[36] die gleichsam Boden und Fundament der Reue darstellt. Denn nur in dem Maße, in dem wir die Heiligkeit Gottes bejahen, können wir auch unsere Sünden bereuen.

Reue ist auch keineswegs, wie Freud dachte, eine bloße nachträgliche Unlust, die sich hinsichtlich eines ursprünglich als lustvoll erlebten Aktes wegen eines Schamgefühls oder einer von außen kommenden, dann aber internalisierten Zensur, einstellt, sondern „eine Bewegung des Gemüts angesichts der Schuld und auf jene Schuld hin, die sich im Menschen angesammelt hat."

Bereuen wir aber wirklich die eigene Schuld, wie Scheler zu sagen scheint? Ich denke, die Schuld, die wir auf uns laden, als den aus der Sünde erwachsenden dunklen Fleck auf der Seele oder auch als die metaphysische Disharmonie, die durch die Sünde in die Welt kommt, kann man nicht bereuen, sondern nur die Sünde, die frei von uns vollzogene böse Tat, selber! Eine Reue „über das Verschuldetsein der Person durch die Tat"[37] kommt noch eher dem Phänomen nahe.

Schuld unterscheidet sich von der Sünde, auch wenn sie ihr entspringt und keine andere Quelle haben kann. Schuld ist nicht nur ein subjektives Schuldgefühl, das ganz von wirklicher Schuld abweichen kann und sich schon deshalb klar von dieser unterscheidet. Vielmehr bleibt das Schuldgefühl auch dann, wenn es der wirklichen Schuld entspricht, von dieser ganz verschieden. Schuld ist nämlich kein Gefühl, sondern vielmehr eine objektive „Qualität, die der Person durch ihre bösen Akte dauernd zugewachsen ist".[38]

Die Reue gilt einem freien und sittlich schlechten Akt, aber nicht nur dessen moralischem Unwert, sondern auch der in diesem liegenden Beleidigung Gottes. Mit ‚Beleidigung' Gottes meinen selbstredend nicht so etwas wie eine subjektive Gekränktheit Gottes, wie wenn wir von einem stets beleidigten und gekränkten Menschen oder einer ‚beleidigten Leberwurst' reden. Wir meinen vielmehr eine objektive Beleidigung, die nicht nur keine subjektive Gekränktheit, sondern nicht einmal ein *Leiden* Gottes behauptet. Wir meinen ein sich Richten der Sünde *gegen Gott*, eine Beleidigung seiner Heiligkeit und Majestät.

Durch die Richtung des Schmerzes der Reue auf die letzte Dimension der Sünde als Beleidigung Gottes unterscheidet sich die Reue auch scharf von dem Bedauern oder der ‚Reue', die sich nur auf ein *einem Menschen angetanes Unrecht* bezieht, wie wenn ich sage: „Es tut mir so leid, daß ich Dich ungerecht verdächtigt und beleidigt habe." Die Reue hingegen wendet sich gleichsam auf die eigene Sünde, die wir bereuen und zugleich an Gott, vor dem wir sie begangen haben und gegen den sie sich richtet: „Tibi soli peccavi et malum coram Te feci" („Gegen Dich allein habe ich gesündigt und Böses vor Dir getan"). Alle Unlustgefühle oder echten Leiden, die durch infolge unseres sündigen Lebens eingetretene mangelnde Erfolge, Strafen, oder Krankheiten ausgelöst werden, unterscheiden sich wesenhaft von der Reue, auch wenn sie zu deren Entstehen beitragen können, wie das Gleichnis vom verlorenen Sohn, der erst dann zu seinem Vater aufbricht, als er darbt und hungert, anschaulich schildert.

Doch an dieser Stelle sehen wir zunächst, daß im Gegensatz zum Akt der Anbetung nicht Gott der Gegenstand des Aktes der Reue, ja nicht einmal im eigentlichen Sin-

---

[36] Vgl. dazu auch „Die Reue", zit., S. 37.
[37] Max Scheler, *ebd.*, S. 49.
[38] *Ebd.*,, S. 48.

ne deren Adressat ist wie in der Dankbarkeit. Es liegt hier vielmehr eine andere Art von Relation vor: ein *vor Gott* als dem ewigen Richter seine Sünden Bekennen und sie vor ihm Bereuen, weil sie sich gegen Gottes Heiligkeit richten.

Nicht nur auf die Tat richtet sich die Reue, sondern auch auf die zugrundeliegende Haltung: Ach, was habe ich getan!, aber noch tiefer: Ach, was bin ich für ein Mensch, daß ich solches tun konnte, wie Max Scheler und Arthur Schopenhauer sagen. Scheler drückt sich auch so aus, daß sich Reue auf eine „freie Tat der Gesamtperson" beziehe.[39] In der Reue sind uns unsere Freiheit hinsichtlich unserer Tat und hinsichtlich unserer Gesamthaltung sowie die Tatsache gegeben, daß wir auch anders hätten sein, anders hätten handeln können, und zwar auch damals, als wir sündigten, anders hätten handeln können. Die Reue zeigt uns gleichsam bzw. ihr liegt das Bewußtsein dieses „wir hätten anders handeln, wir hätten anders sein können", zugrunde.

Die Reue ist um so tiefer, „je mehr die Reue sich von der bloßen Tatreue auf die Seinsreue hinbewegt". Um so mehr „ergreift sie die erschaute Schuld *an der Wurzel*".[40] Ein Emporsteigen zum Gipfel der eigenen Möglichkeit und eine „Verwerfung und Ausstoßung des alten Ich" sind die Folge.[41]

Der in der Reue liegende Schmerz wird dann zur wahren „Zerknirschung des Herzens", führt zu einem ‚neuen Herzen'.

5. Wiedergeburt als Frucht der Reue und als Frucht der Vergebung – Regenerative Macht und Ohnmacht in der Reue

Je tiefer wir bereuen, fassen wir nicht nur gute Vorsätze, sondern findet eine Gesinnungsänderung, eine „*Bekehrungsreue*" statt, ja mehr noch: eine erste Wiedergeburt in der Reue selbst. In der Reue selbst schon liegt eine „neue regenerative Kraft", wie Scheler sagt.

Es gibt in der Umkehr und erlebten Wiedergeburt durch die echte Reue gleichsam ein natürliches Erleben, das eine Ahnung dessen darstellt, was Katholiken und orthodoxe Christen als die Möglichkeit der echten Heiligung glauben, die unendlich mehr ist als nur ein Wegsehen Gottes von unserer Schuld und Sünde: nämlich eine Umkehr, Wiedergeburt und Erneuerung.

In der Reue sprechen wir ein inneres „Nein" zu unserer Sünde, wir sagen uns gleichsam von ihr los, wie wir gesehen haben. In dieser Lossage von der begangenen Sünde gründet auch das weitere Moment der *metanoia*, der Bekehrung und geistig-moralischen Abwendung von der Sünde. In der Reue liegt eine *Umkehr*.

Diese auch der philosophischen Einsicht ins Wesen der Reue zugängliche „regenerative Kraft" wird übersehen, wie Scheler bemerkt, wenn bei Luther und in weiten Teilen des Protestantismus gedacht wird, Gott blicke nur nicht mehr auf unsere Sünden, wenn wir an seine Barmherzigkeit glauben; er decke sie nur mit seinen Verdiensten und seiner Gnade zu. Einer solchen reinen Gnadenlehre ohne den Gedanken an eine sittliche Wiedergeburt steht auch jene philosophisch evidente Wahrheit über die echte regenerative Kraft der Reue und ihren Charakter einer Umkehr entgegen, der zutiefst der katholischen Rechtfertigungslehre entspricht.

Doch wenn auch dies unzweifelhaft ist, so verlangen doch die beiden noch weit darüber hinausgehenden Momente der Vernichtung der Schuld und der Wiedergeburt,

---

[39] Max Scheler, *ebd.*, S. 40.
[40] *Ebd.*
[41] Max Scheler, *Ebd.*, S. 42.

die Scheler schon im Titel seines Aufsatzes erwähnt und dem Wesen der Reue zuschreibt, eine sehr sorgfältige Untersuchung, um schwerwiegende Fehlurteile über die Reue zu vermeiden.

Sicher liegt es in der Reue und den ihr vorausgehenden und sie begleitenden Akten begründet, daß sich in der Reue selber – wie Max Scheler sich ausdrückt – eine gewisse Wiedergeburt ereignet, ein Neuanfang liegt, ein Wiederaufkeimen des moralischen und geistigen Lebens beginnt. Allerdings verfällt hier Scheler einer vorschnellen Verabsolutierung seiner Erkenntnisse und ihrer Loslösung von anderen uns zugänglichen Einsichten.

Was ist mit dieser Bemerkung gemeint? Sicher hat Scheler recht, wenn er sagt, die Reue sei „ein wahrer operativer Eingriff in die Vergangenheit". Jedoch mißversteht Scheler das Wesen der Reue, wenn er behauptet, die Reue als solche lösche den moralischen Unwert und das Böse aus. Diese These ist erstens ungenügend, weil die Reue nicht allein mit einem moralischen Unwert zu tun hat, sondern mit dessen religiöser, allerdings auch schon dem natürlichen Bewußtsein des Menschen vor dem Glauben gegebenen Erkenntnis ihrer Bedeutung als Sünde, und damit nicht nur als einem bewußt vollzogenen und freien moralisch schlechten Akt, für den wir Verantwortung tragen, sondern auch als Beleidigung Gottes, als einem Übel, das sich – im Unterschied zu Häßlichkeit oder intellektueller Beschränktheit – gegen Gott richtet, Ihn ‚beleidigt', in einen besonderen Konflikt zu seiner Majestät und Heiligkeit und damit zur moralischen Forderung als göttlichem Gebot tritt.[42]

Zweitens aber ist derjenige, der die Reue vollzieht, sich durchaus bewußt, daß er gerade nicht durch seinen Akt der Reue allein die Tilgung der Schuld vollziehen kann. Dies widerspricht vor allem den Aussagen Schelers, wo er ein völliges Auslöschen und Vernichtetwerden der Schuld durch die Reue behauptet.[43] Die Reue richtet sich wesenhaft an Gott, vor dem wir uns der Schuld anklagen und die eigenen Sünden gleichsam desavouieren, zurücknehmen und sie beklagen, mit der Bitte um ihre Vergebung und ihr Erlassen. Die Vergebung der Sünde und die Tilgung der Schuld aber bilden eine Grenze für unsere Reue. Sie können uns nur von Gott und nicht aus der alleinigen Wirkung unserer Reue zuteil werden.

In der Reue liegt daher auch wesenhaft ein Ohnmachtserlebnis: wir können in ihr das nicht erreichen, was wir in ihr ersehnen: die Tilgung unserer Schuld. Wir erleben in der Reue dieses Ziel der Aufhebung unserer aus dem bösen Akt resultierenden Schuld, das weder die eingangs erwähnte und wirklich absurde Umkehr des Zeitflusses noch die Vernichtung unserer vergangenen Taten bedeutet (weder die Tat selbst noch ihre Folgen können wir ja ungeschehen machen), als etwas, was wir ebensosehr im Gestus der Reue erhoffen als wir es aus eigener Kraft nicht vollbringen können. Um dies einzusehen, ist nicht ein besonderes religiöses Glaubensbekenntnis oder eine aus diesem stammende Interpretation vorausgesetzt, sondern wir erkennen diese Unfähigkeit einer Selbstreini-

---

[42] Diese Furchtbarkeit der Sünde als Beleidigung Gottes, und zugleich ihre Wirkungen, die Schuld und die Zerstörung der Harmonie zwischen geschaffener Person und Gott wird in der jüdischen und islamischen Religion voll anerkannt. Sie könnte aber erschütternder und gewaltiger nicht hervortreten als in der christlichen Offenbarung von unserer Erlösungsbedürftigkeit und unserer tatsächlichen Erlösung durch das bittere Leiden und den Tod Jesu Christi. Die Visionen Anna Katharina Emerichs in *Das bittere Leiden Jesu Christi* erhellen dieses Geheimnis sehr. Mel Gibson hat auch seinen Film *Die Passion* stark nach diesen Schauungen orientiert.

[43] Vgl. „Reue und Wiedergeburt", zit., S. 49.

gung aus alleiniger eigener Kraft, die Unfähigkeit unserer Natur zur *Autokatharsis*, zur Selbstreinigung. Wir erfahren unsere Ohnmacht, die Sünde, die sich ja wesenhaft gegen Gott richtet, und die aus ihr hervorgehende Schuld, selber zu tilgen oder nachzulassen. In dieser Einsicht liegt auch die Wurzel des Ärgernisses, das die Juden an Jesu Sündenvergebung nehmen. Und dieses Ärgernis ist unvermeidlich, solange wir in Jesus nur einen reinen Menschen sehen.

Es liegt in der echten Reue daher auch eine Sehnsucht und Bitte um Vergebung sowie eine Bitte um jenes neue Leben und jene Wiedergeburt, welche sich allerdings schon in der Erfahrung der Reue selbst ankündigt. Es gehört, ähnlich wie zur Bitte um Verzeihung, auch zur Reue das Bewußtsein, daß diese Wiedergeburt nicht durch unsere Reue als solche allein bewirkt werden kann, sondern daß weder die metaphysische Disharmonie, die durch die Sünde entstanden ist, durch unsere Akte allein aufgelöst, noch die eigentliche Vernichtung der Schuld durch eigene Kraft geleistet werden kann. Der Tatsache, daß die Vergebung der Sünde, die sich aus der vertikalen Richtung zwischen bösen menschlichen Akten und Gott ergibt, und die Tilgung der aus dieser entspringenden Schuld nicht einfach durch das Verzeihen der Menschen, denen wir Unrecht getan haben, möglich ist, sind wir uns in der Reue bewußt.

Es liegt also in der echten Reue auch ein demütiges Bewußtsein der Grenzen der eigenen Macht über die vergangene Sünde: nicht nur können wir deren äußere Wirkungen in vielen Fällen nicht aufheben (etwa nach einem Mord), wir können auch die Schuld selber nicht auslöschen, sondern erkennen, daß diese nur durch einen göttlichen Akt der Vergebung oder sogar Erlösung möglich ist.

Daher liegt in der Reue noch der erwähnte weitere Akt, die Bitte um Vergebung, die zwar, ebenso wie die Hoffnung auf Erlangen von Vergebung, nicht zum Wesenskern der Reue selbst gehört, aber dennoch ihrer Natur zugehört, aus ihr entspringt, und ihr jedenfalls einen ganz anderen, positiven und lichtvollen Charakter verleiht – ganz im Gegensatz zur Judasreue des verzweifelten Sünders.

Doch vor der Bitte um Vergebung, der Hoffnung auf sie oder der an Andere gerichteten Bitte, für unsere Vergebung zu beten (wie der Katholik dies im zweiten Teil des *Confiteors* tut) liegt das Bewußtsein der eigenen Ohnmacht, die Tilgung der Schuld zu erlangen, das wesenhaft zur Reue gehört. Während all diese Momente wesentlich klarer und deutlicher in der christlichen, besonders in der katholischen und orthodoxen, Lehre, festgehalten sind und insofern spezifisch religiösen Charakter annehmen, so liegt doch schon im Wesen der Reue selbst ein derartiges Bewußtsein und finden wir dieses Bewußtsein bereits bei Platon, daß die Seele sich nicht von ihrer eigenen Sünde und Schuld reinigen kann, sondern dazu einer äußeren Ursache und eines reinigenden Feuers, aber auch des Verzeihens und der Vergebung durch Andere, bedarf.[44]

Demut ist daher nicht nur als Quelle der Annahme der Wahrheit über unsere Sünde sowie der Wahrhaftigkeit der Reue für diese erforderlich, sowie dazu, die eigene Schuld vor uns selber und vor Gott (oder auch noch vor einem Menschen) zu bekennen, sondern, so fügen wir hinzu, aus einem ganz anderen Grund, den Scheler übersieht. Scheler übersieht unsere in der Reue gewahrte *Abhängigkeit* vom göttlichen Nachlassen der Schuld und vom göttlichen Erbarmen. In der Reue, und zugleich als deren Bedingung, werden wir uns dieser tiefen und spezifisch moralischen Abhängigkeit von Gott bewußt, die nur der Demütige freudig und zugleich schmerzlich in der Reue bekennt.

---

[44] *Gorgias*, 526 b ff.

6. Reue, Furcht und Liebe – über die Motivation der Reue

Kommt man in diesem Zusammenhang auf die Frage des Grundes und Motivs der Reue zu sprechen, so müssen wir neu über die berühmte Unterscheidung zwischen der Furcht- und der Liebesreue nachdenken. Wir können bereuen, weil wir mit der Schuld auch die eigene Strafwürdigkeit und die vorhersehbare Konfrontation mit der Gerechtigkeit Gottes erkennen; wir können aber auch aus einem ungleich tieferen Motiv der Liebe heraus bereuen. Und nur der aus Liebe quellende Schmerz der Reue ist von jener Erhabenheit, daß er gleichsam das wahre ewige Wesen der Reue selber verkörpert, wie auch Jesus dies meint, wenn er über Maria Magdalena sagt: „Deshalb, sage ich Dir, ihre Sünden, die viele waren, sind ihr vergeben; denn sie hat große Liebe erwiesen. Wem aber wenig vergeben hat, liebt wenig." (Lukas, 7: 47). Dies weist auch auf den Zusammenhang zwischen Reue und Gottesliebe hin. Nur der kann wahrhaft bereuen, der Gott liebt. Nur er wird auch die volle Kraft erhalten, im Vertrauen auf Vergebung zu bereuen.

Damit sehen wir auch den Wesensunterschied, ja Gegensatz zwischen der echten Reue über die eigenen Sünden und der verzweifelten lieblosen Reue eines Judas, der zwar sieht, unschuldig Blut verraten zu haben, aber weder aus Liebe bereut noch sich an die Barmherzigkeit Gottes wendet und in dem Vertrauen auf sie bereut.

Bedenken wir all dieses, tritt auch, wie Scheler hervorhebt, der Unterschied zwischen einer Reue, die primär aus Furcht, aus den „terrores conscientiae", von denen Luther spricht, oder aus der Furcht vor der Hölle, geboren ist, und einer Liebesreue hervor, die einen unendlich höheren Wert besitzt. Auch wendet sich die Reue, wie Scheler bemerkt, *zurück auf die begangenen Sünden*, die Furcht hingegen richtet sich auf die Zukunft der Strafen, *vor denen wir uns fürchten.* Schon deshalb kann die Furcht nicht hinreichende Erklärung der Reue sein.[45] Scheler bemerkt ferner sehr tief, daß eine reine Furcht vor der Strafe überhaupt keine Reue ist und auch keine Reue begründen kann, sondern dies nur dann vermag, wenn in ihr ein Moment der Achtung und der Ehrfurcht vor der strafenden Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes liegt, die auch in der sogenannten „Furchtreue" weit über die Furcht hinausgehen.[46]

Über das Verhältnis zwischen Reue und Liebe gewinnt Scheler vier weitere tiefe Einsichten, mit denen wir schließen möchten:[47]

(1) Erstens kann erst von der Liebe Gottes zu uns aus die wahre Reue erwachen, weil „erst diese Liebe [Gottes], stets an die menschliche Seele anpochend, gleichsam das Wertbild eines idealen Seins vor dem Menschen herträgt". Erst dann, wenn wir jenes ideale und tiefe Bild unseres wahren und von Gott geliebten Selbst vor Augen haben, können wir „im Verhältnis zu diesem Bilde die Verstricktheit und Niedrigkeit unseres wirklichen Zustandes gewahren..."[48]

(2) Zweitens aber können wir die Beleidigung Gottes durch unsere Sünde aus den wahren und gültigen Motiven heraus nur wirklich zurücknehmen und bereuend desavouieren, wenn wir Gott lieben, weil wir nur dann wirklich ermessen, was die Sünde ist und vor allem nur dann das wirklich angemessene Motiv der Reue haben können.

(3) Drittens aber, sagt Scheler in dem wunderbaren Schluß seines Aufsatzes, scheint diese Liebesregung des Reuigen nur anfänglich nichts zu sein als die eigene Liebesre-

---

[45] *Ebd.*, S. 45.
[46] Max Scheler, *ebd.*, S. 44.
[47] Die beiden letzteren unterscheidet er nicht ausdrücklich.
[48] *Ebd.*, S. 58.

gung. In Wirklichkeit erweist sie sich mehr und mehr auch als eine Erfahrung des Geliebtwerdens durch Gott, als Erfahrung der Gegenliebe. Erst wenn wir diese doppelte Liebesbewegung wahrnehmen und nicht nur Gott lieben, sondern uns auch von Ihm geliebt wissen, können wir die ganze Schwere unserer Schuld ermessen und zugleich die beglückenden und mit der gegenseitigen Liebe verbundenen Dimensionen der Reue erfahren.

(4) Schließlich geht uns schon in der Erfahrung der Reue, und vor dem positiven christlichen Glauben, ein weiterer Zusammenhang zwischen Reue und Liebe auf. Wir erfahren nicht nur in der Reue, neben der eigenen Liebe zu Gott jene Gottes zu uns, sondern wir erleben auch unsere Reue selbst nicht ausschließlich als eigenen Akt des uns Lossagens und Bereuens unserer Sünde, oder als Frucht unserer Gottesliebe, sondern zugleich als ein *Geschenk* der Liebe. Wir erleben die Reue selber als Geschenk und dies ist letztlich nur möglich, wenn hinter und in ihrem Aufkeimen in unserer Seele Liebe steht, göttliche Liebe, die uns dies schenkt: zu bereuen.[49]

Beenden wir diese Ausführungen mit den wundervollen Worten, mit denen Scheler seine Analyse der Reue schließt und, angesichts der tiefsten Aspekte der Reue und ihres Verhältnisses zur Liebe, gleichsam selber die vorhin erwähnten Grenzen und Irrtümer seiner Philosophie der Reue durch den ungetrübten Blick auf das Urphänomen der Reue überwindet:

> Die „vollkommene“ Reue erscheint in doppeltem Sinne getragen von der Liebe Gottes. Einmal dadurch, daß diese Liebe, stets an die menschliche Seele anpochend, gleichsam das Wertbild eines idealen Seins vor dem Menschen herträgt und und den Menschen erst im *Verhältnis* zu diesem Bilde die Niedrigkeit und Verstricktheit seines wirklichen Zustandes voll *gewahren* läßt. Sodann dadurch, daß der Mensch, nach dem spontanen Vollzug der Reue und im Rückblick von der mählig gespürten Vergebung und Heiligung her, die *Kraft* zum Vollzug des Reueaktes als ein Liebes- und Gnadengeschenk Gottes erlebt – und dies im gleichen Maße, wie die in dem Reuevorgang schon zu Beginn angeregte menschliche Liebesregung zu Gott allmählich die volle Liebesfähigkeit gegenüber Gott wiederherstellt, und durch die Aufhebung der von der Schuld gesetzten Schranke und Gottesferne die Versöhnung und Wiedervereinigung mit dem Zentrum der Dinge bewirkt.
>
> Zuerst erschien uns diese Liebesregung als unsere Liebe. Dann sahen wir, daß sie auch schon Gegenliebe war.[50]

---

[49] Max Scheler, *ebd.*, S. 59. In einem religiösen und vom christlichen Glauben her motivierten Reueakt erleben bzw. glauben wir, daß diese *unsere freie* Reue *zugleich* ein *Gnadengeschenk* Seiner Liebe ist.

[50] Max Scheler, „Reue und Wiedergeburt“, zit., S. 58-59.

Philotheos **8** (2008) 311-332

Jörg Splett
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M

Schmerz der Schönheit – Schöner Schmerz: Sich von Simone Weil ansprechen lassen

Cuánto dolor,
belleza
J. R. Jiménez

Es gibt Ausnahme-Existenzen, die beunruhigen. KARL JASPERS sah sich 1935 in seinen Groninger Vorlesungen „Vernunft und Existenz" KIERKEGAARD und NIETZSCHE gegenüber und bemerkte: „In der Beschäftigung mit ihnen ist für den Einzelnen gleich gross die Gefahr: ihnen zu verfallen, und: sie nicht ernst zu nehmen. Es ist unausweichlich ein ambivalentes Verhältnis zu ihnen."[1] „Man hat sie leichthin *geisteskrank* genannt... Beide sind unersetzlich als Scheiternde, die es gewagt haben...durch die wir Kunde erhalten von etwas, das uns wesentlich erscheint, ohne es bis heute zureichend fassen zu können. Als ob die Wahrheit selbst spräche, die eine in der Tiefe unseres Seinsbewusstseins angreifende Unruhe stiftet" (28).

Eine solche Ausnahme ist auch SIMONE WEIL. Kein Wunder darum, dass sich ihr gegenüber eine ähnliche Spannbreite an Antworten findet: von Versuchen, sie zur Heiligen und Prophetin zu stilisieren, bis zu solchen, sie psychoanalytisch zu objektivieren. Demgegenüber sei hier versucht, im offenen Gegenüber des Denkens sich ihrer Anfrage und ihrem Anspruch auszusetzen – auf zwei ihrer Grundworte hin: Schönheit und Schmerz.[2] „Durch die Freude dringt die Schönheit der Welt in unsere Seele ein. Durch den Schmerz dringt sie in unseren Körper ein."[3]

I. Schmerz der Schönheit

1. Schein?

a) „Pulchra enim dicuntur, quae visa placent", schreibt THOMAS VON AQUIN.[4] „Schön heisst, was im Anschauen gefällt." Das Schöne will offenkundig erschaut werden, nicht

[1] Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, München 1960, 38.

[2] Hier steht also nicht so sehr eine Zitatsammlung aus ihren Schriften an, weil keine Einführung in ihr Werk (siehe z. B. zum Thema Schönheit: O. BETZ, Das Schöne als Spiegelung des Göttlichen, in: I. ABBT / W. W. MÜLLER, Simone Weil. Ein Leben gibt zu denken, St. Ottilien 1999, 217-233; J. SP., „Gekreuzigt auf dem Kreuz der Zeit". Simone Weil: Liebe im Unglück, in: ThGl 89 [1999] 477-493). Vielmehr wird angesichts ihrer gedacht. So heisst es bei JASPERS im Blick auf seine beiden Autoren, es könne nicht darum gehen, „ihr Denken in einen einzigen durchgehenden Zusammenhang und darin in eine von ihrem Grunde abgedrängte Darstellung zu bringen... Die Aufgabe ist: Wir philosophieren, ohne Ausnahme zu sein, im Blick auf die Ausnahme" (129).

[3] Das Unglück und die Gottesliebe (= *UG*), München [2]1961, 129.

[4] STh I 5, 4 ad 1. Um es im übrigen sogleich vertiefend zu ergänzen (im Sinn von RILKES Erfahrung vor dem archaischen Torso Apollos: „Kunst vorerst / ist nicht zum Ansehen / denn Kunst sieht uns an!" J. ALBERS, zitiert bei G. BOEHM, Überlegungen zur gegenwärtigen Ästhetik im Anschluss an Josef Albers, in: NHP 5 (1973) 118-138, 126.

bedacht: das Schöne in der Natur wie die menschliche Antwort darauf in der Schönheit der Kunst. In religionsphilosophischem Kontext hat K. HEMMERLE dies auf die Formel gebracht: „Das Insichsein des Denkens ist das Insichsein seines Übersichhinausseins" – „Denken ist seine sich selbst helle Unangemessenheit ans Heilige."[5]

Zur Unangemessenheit kommt allerdings die Unzeitgemässheit: Wie heute vom Schönen reden, erst recht vor den sich überbietenden Kunst-Innovationen? Das HEGEL-Wort vom Ende der Kunst wird heute in ihr selbst thematisiert und vollzogen.[6] Ob man die Gesten und „Arbeiten", Monumente und Medien noch Kunst oder Antikunst oder ganz anders nennt: jedenfalls komme Kunst nicht mehr von Können.[7]

Wenn H.-J. MÜLLER freilich ausser von Erfindung und Originalität von optischem Bewusstsein, neuem Sehen, Sichtbarmachung spricht (22f), erhält immerhin das Stichwort „An-blick" einen Ort. – „Schönheit" hingegen ist heute gleichermassen denen verdächtig, die raffinierter sich am Hässlichen zu delektieren wünschen, wie jenen, die an ihm im Leben leiden – und darum entweder bewusst schockieren oder sich die ästhetische Einstellung überhaupt verbieten, zugunsten einer rein „objektiven" quasi wissenschaftlichen Sensibilisierung.

Doch auch wer an klassischen Zusammenhängen festhalten will, wird zur Achtsamkeit aufgefordert. „Die nachklassizistische Ästhetik, die bisher noch in Ansätzen und Fragmenten besteht, wird wohl daran tun, von dem Telos und Wesen der Kunst, der Erzeugung von Schönheit, mit jener Zurückhaltung zu sprechen, mit der wir in der praktischen Theologie den Begriff der Gnade verwenden", schreibt H. KUHN.[8] – Anderseits, ist es nicht Amt gerade der Kunst wie der Theologie, erfahrene Gnade zu preisen?

Doch eben gegen diesen überlieferten Dienst begehrt der zeitgenössische Künstler auf. Und selben Sinnes gegen eine Schönheit, die gefällt. In der Tat verliert eine dienstverpflichtete Kunst mit der Freiheit ihr Leben.

b) Kunst als Mittel verstanden, wird für einen doppelten Zweck eingesetzt: einmal zur Entspannung, sodann zur Ertüchtigung, sei diese eher rational gesehen: Belehrung, oder emotional: Mobilisierung, Erbauung. „In dieser Rücksicht enthält der horazische Kernspruch *Et prodesse volunt et delectare poetae* in wenigen Worten das konzentriert, was später... verwässert und zur flachsten Ansicht von der Kunst... geworden ist"(G.W.F.HEGEL).[9]

Im Dienst solchen Zwecks muss die Kunst sich dem zu bewegenden Publikum anbequemen und sich selbst wie den gemeinten Weg ihm so bequem wie möglich machen. Darin aber sieht z. B. P. CLAUDEL den Ursprung des neuzeitlichen frommen Kitschs (was aber nicht bloss für den gilt): in dem Bemühen, statt Gott zu ehren,[10] den Seelen auf dem bequemsten Wege entgegenzugehen.

„Etwas Harmonisches, Verlockendes und Beredsames, etwas Ansteckendes, wenn ich so sagen soll..., das gleicherweise allgemein und konventionell ist, damit es keiner unserer Vorstellungen und Gefühle die Möglichkeit einzuhaken benimmt..."[11] – Dabei ver-

[5] K. HEMMERLE, Ausgew. Schriften I. Auf den göttlichen Gott zudenken, Freiburg 1996, 118, 120 (Das Heilige und das Denken)

[6] A. C. DANTO, Kunst nach dem Ende der Kunst, München 1996.

[7] H.-J. MÜLLER, Kunst kommt *nicht* von Können, Nürnberg-Stuttgart 1976.

[8] Das Sein und das Gute, München 1962, 413.

[9] Sämtl. Werke (GLOCKNER) XII 83.

[10] Vgl. hierfür L. WITTGENSTEINS Vorwort zu seinen Philosophischen Bemerkungen, Frankfurt/M. 1964, 7: Wenn man das heute noch richtig verstünde, dann würde er gerne sagen, sein Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben (J. SP., Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Einführung).

[11] Ges. Werke V, Heidelberg-Einsiedeln 1958, 266f.

kennt man, dass „nichts vom Apostolat verschiedener [ist] als Propaganda" (H. DE LUBAC).[12]

Es geht nämlich nicht um Fragen des Geschmacks. Kitsch meint ein ethisches Phänomen. „Der Kitsch ist nicht etwa 'schlechte Kunst', er bildet ein eigenes, und zwar geschlossenes System, das wie ein Fremdkörper im Gesamtsystem der Kunst sitzt oder, wenn Sie wollen, neben ihm sich befindet: es lässt sich – und das ist keine blosse Metapher – mit dem System des Antichrist in seinem Verhältnis zu dem des Christ vergleichen" (H. BROCH).[13]

Gewiss gibt es Zustände erotischer, nationaler oder religiöser Ergriffenheit, die aller Sorge um Form-Qualitäten vorausliegen, und hier hält man sich dann leicht an das, was gängig Kitsch heisst. Orientiert man sich aber statt an den Dingen an der Haltung des Menschen zu ihnen, am „Kitsch-Menschen" (GIESZ) also, dann bleibt die strenge Wertung in Kraft.

Kitsch meint hier „einen Ausweichkomplex, ein eitles Gefallenfinden an unwirklichen Gefühlen (in einer eigentlich getarnten Sinnlichkeit) und ein Nachlassen aller zwischen den antinomischen Wirklichkeiten des Lebens bestehenden Spannungen" (P. RÉGAMEY).[14] Und zwar als Ausweichen vor dem Schmerz, als (A. MALRAUX) „Befriedigungskunst" (339-341).

Wir stehen wieder bei der Differenz von Botschaft und Werbung.[15] Werbung jedoch *unterschätzt* den Menschen nicht eigentlich, wenn sie ihn als Publikum nimmt (dann würde sie ihr Ziel verfehlen); sie zielt vielmehr, anstatt auf seine Wahrheit auf die Unwahrheit seiner. Das heisst, sie richtet sich nicht bloss auf seine Schwächen und Sehnsüchte, sondern auf seinen Genuss eben dieser. – „Der Mensch verhält sich auch noch zu seiner Kitschigkeit... es gibt kein pures Naturphänomen kitschiger Zustand, vielmehr gehört auch dieser in den Bereich menschlicher Freiheit" (GIESZ 55).

Da diese Freiheit (wie ihr freier Selbstverlust) Grade kennt, kennt die auch das konkrete Kitsch-Urteil. Grundsätzlich aber ist Kitsch(-vollzug), auf welchem Stilniveau immer, Befriedigung als Selbstbefriedigung: Genüsslichkeit statt Genuss, unfruchtbare Rückwendung auf sich selbst, in der die Liebe anstelle der Geliebten, die eigene Ergriffenheit anstelle des Ergreifenden, das eigene Transzendieren ohne Transzendenz genossen wird.

So mündet Kunst-Verzweckung in der leeren Selbstzwecklichkeit irrealer Wunscherfüllung, ja in der Befriedigung am Wunsch-Träumen als solchem. Als Mittel in den Dienst der „Wahrheit" gestellt, endet die Kunst in zynischer Selbstbestätigung des blossen Scheins.

c) Eben zu solchem Zynismus führt aber offenbar auch das gegenteilige Extrem zur „Dienstverpflichtung", die völlige „Freistellung". HEGEL, um ihn nochmals anzuführen, hat dies in der Auseinandersetzung mit F. V. SCHLEGEL und der sogenannten künstlerischen Ironie diskutiert. Wenn „in keiner Sphäre der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, des Menschlichen und Göttlichen, Profanen und Heiligen" etwas das Ich bindet, dann ist all das „nur ein *Schein*, nicht seiner selbst wegen und durch sich selbst wahrhaft und

---

[12] Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972, 17.

[13] H. BROCH, Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches. Komment. Werkausg. (LÜTZELER), Frankfurt/M. l974-1981, 9/2, 169. L. GIESZ, Phänomenologie des Kitsches, München ^{2}1971.

[14] Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert, Graz 1954, 44.

[15] DE LUBAC 18: „Wer von vornherein auf das 'Publikum' schaut, kann nichts Vortreffliches erzeugen. Das 'Publikum' ist kein Gesprächspartner... In jedem Schielen nach Publizität liegt eine tiefe Unehrlichkeit, die von vornherein das unternommene Werk verfälscht."

wirklich, sondern blosses Scheinen durch das Ich, in dessen Gewalt und Willkür...” (XII 101): Material seiner Spielkraft.

Mit keinem Inhalt also ist es ernst, sondern allein mit der ihm zu gebenden Form. Andere mögen „mich so nehmen, als sei es mir in der Tat um die Sache zu tun, – aber sie sind damit nur getäuscht, pauvre bornierte Subjekte, ohne Organ und Fähigkeit, die Höhe meines Standpunktes zu erfassen und zu erreichen.” So weiss der Künstler sich in „göttlicher Genialität” unter Banausen (102).

Ist aber alles nichtig und eitel ausser dem eigenen Ich, wird dadurch auch dies „hohl und leer” (103). Und solcher Schmerz schlägt in Aggression um, zu höhnender oder augenzwinkender Entlarvung. „Darin liegt denn, dass... an dem Hohen und Besten nichts ist, indem es sich in seiner Erscheinung in Individuen, Charakteren, Handlungen selbst widerlegt und vernichtet, und so die Ironie über sich selbst ist” (104).

Ein so allgemeines Urteil ist jedoch abstrakt und damit der gefährlichste Feind künstlerischen Wirkens. Was soll man sagen, wenn einem nichts etwas sagt? Gewinnt man nun aber allein durch das eigene Wort seine Eigengestalt („Sprich, damit ich dich sehe”[16]), wie unsichtbar leben? So steht offensichtlich nur ein Ausweg offen: wen nichts wirklich interessiert, der muss, um dennoch zu interessieren (d. h. wörtlich: dabei sein zu können), sich interessant zu machen verstehen. Kunst wird zur Selbstinszenierung. So gipfelt die Herrschaft des Scheins darin, dass hier zwar Marken in Wettbewerb treten, doch nicht als Signets für gediegenen Inhalt („Markenartikel”), sondern als „markante” „Zeichen an und für sich”.

2. Schein als Erscheinung?

a) Nun geht es bei Schönheit und Kunst in der Tat um Schein statt um Realität. Allerdings nicht um deren Vortäuschung (das wäre eher ein Kunststück als ein Kunstwerk – HEGEL XII 73). Vielmehr wird das Sujet bewusst „zum blossen Schein erhoben” (67) – und so der Betrachter frei von der Begierde-Bindung an das Reale. – Damit aber wird er frei zur Aufmerksamkeit für das sich Zeigende selbst in seiner Wahrheit. Die besteht für HEGEL im Zusammenklang von Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur, Vernunft und Wirklichkeit im Schönen.

Weder bloss Mittel noch einfach Selbstzweck ist hiernach die Kunst. Für HEGEL gilt vielmehr, dass sie „die Wahrheit in Form der sinnlichen Kunstgestaltung zu enthüllen, jenen versöhnten Gegensatz [von Idee und Realität] darzustellen berufen sei und somit” zwar nicht ihr eigener Zweck sein dürfe, aber „ihren Endzweck in sich, in dieser Darstellung und Enthüllung selber habe” (89).

Was aber ist das für eine Versöhnung, die nur durch Irrealisierung erreicht wird? So wird nicht bloss L. FEUERBACH kritisieren. Und ist wirklich dies es, was sich in der Kunst ereignet? HEGEL wendet sich zwar gegen deren Instrumentalisierung; er sieht sie als Selbstdarstellung der Wahrheit. Doch indem ihre („wahre”) Wahrheit der Begriff ist, wird sie doch zu etwas, das der „weiterblickende Geist” schliesslich „von sich fortstösst”.[17] Für sich genommen, wird so auch hier ihre Wahrheit zur Unwahrheit, obgleich wesentlich anders als beim Kitsch oder der Prostitution des „Genies”.

b) Demgegenüber denkt M. HEIDEGGER die Kunst als Geschehen der Wahrheit:

[16] Öfters bei S. KIERKEGAARD, von ERASMUS (Apophthegmata III 70) als Wort des SOKRATES überliefert (erstmals wohl: APULEIUS, Flor. 2).

[17] XII 151. Erinnert der Wortlaut nur von ungefähr an den berühmten Schluss von WITTGENSTEINS Tractatus (6.54) über die wegzuwerfende Leiter seiner Sätze?

Auch für ihn erscheint im Werk – anstatt des Absoluten nun mit HÖLDERLIN gesagt: – das *Heilige*, und ebenso bleibt es zugleich verborgen. Auch hier gibt es ein „Noch nicht"; aber es meint gerade nicht das Ende der Verborgenheit, sondern deren noch ausstehendes „wahres Dasein", also das Ende der Verborgenheit ihrer (der Verborgenheit) selbst.

Im Kunstwerk erscheint zunächst nicht eine oder die Idee, sondern das Dargestellte selbst, und damit alles, was ist. „Je einfacher und wesentlicher nur das Schuhzeug, je ungeschmückter und reiner nur der Brunnen in ihrem Wesen aufgehen, umso unmittelbarer und einnehmender wird mit ihnen alles Seiende seiender."[18] So aber lässt das Werk „Unverborgenheit als solche" geschehen, und dies ist Schönheit. „Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne" (ebd.).

Scheinen ist hier etwas anderes als das PLATONISCH-HEGELSCHE Erscheinen der Idee (nämlich eines bestimmten und alles Seienden, das darin als es selber aufgeht); ja, es hat darüber hinaus überhaupt keinen Genitiv bei sich. Es steht gar nicht mehr als Erscheinen irgend eines Erscheinenden im Blick (so sehr es das als Erscheinen stets ist), es erscheint vielmehr selbst: „Unverborgenheit als solche" (ebd.).

Im Kunstwerk erscheint also eigentlich das Erscheinen als solches. Dies Erscheinen aber kann seinerseits nicht als Erscheinendes erscheinen, sondern nur, indem es – anderes – *erscheinen lässt.* Und das Eigene der Kunst ist es, dieses Aufgehen der Dinge *als* Aufgehen „ins Werk zu fügen". *Als* Aufgehen, das heisst: als Aufgehen-*gelassen*-Werden der Dinge: ihr Entborgenwerden, und das heisst nochmals: als Aufgehen-Lassen (Entbergen).

Man besitzt ein Werk so wenig (obwohl man die Druckerschwärze zwischen den Buchdeckeln hat), wie man ein Bild besitzt (wenngleich die bunte Leinwand an der Wand hängt). Doch vom gesichert Besessenen her kann je neu das Ereignis vom Menschen Besitz ergreifen: zu einem Gruss, der „die Ferne zwischen dem Gegrüssten und dem Grüssenden [entfaltet], damit in solcher Ferne eine Nähe sich gründe, die der Anbiederung nicht bedarf".[19]

c) Dies sich nahe gehen zu lassen verwandelt den Menschen und reisst ihn aus dem alltäglichen Umgang mit sich und allem heraus. Das Vertraute wird fremd, und staunend finden wir uns aus der fast akzeptierten Entfremdung in die Gegenwart des Ursprungs versetzt: in die Freude des Festes.

Ort der Kunst ist das Fest und Dienst des Schönen dessen Feier. Gefeiert aber wird das Ja und Amen zum Ganzen. Und hier stehen wir vor dem Grundeinwand gegen Schönheit und Kunst: Wie kann man dieser Welt, so wie sie ist, seine Zustimmung geben?

Der Versuch einer Antwort darauf wird als Gegenfrage beginnen: Mit welcher Art von Auskunft wäre der Fragende wohl zufrieden zu stellen? Gewiss doch nicht mit einer (übrigens unmöglichen) Lust-Schmerz-Bilanz. Darum wäre es beispielsweise sehr töricht, den Feiernden Blindheit und Ahnungslosigkeit zu unterstellen (als wüssten etwa die Samba-Tänzer von Rio nicht, was Hunger und Tod sind). Sie fliehen auch nicht einfach aus der Realität; sie feiern vielmehr *trotzdem.* Jedes Werk ist ein Sieg.

Man muss sogar noch weitergehen: Bei SENECA liest man, die grosse Freude sei eine ernste, strenge Sache: *res severa*.[20] CÉZANNE vor TINTORETTOS Skizze zum Paradies: „Dieses Paradies. Sehen Sie, um diese kreisende Blume der Lust zu malen, muss

[18] Holzwege, Frankfurt/M. [4]1963, 44.
[19] Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M. [3]1965, 91.
[20] Ad Lucil. III 2 (23).

man viel gelitten haben – viel gelitten, ich gebe Ihnen mein Wort darauf."[21]

Man kommt nicht daran vorbei: In der Freude des Festes feiert der Mensch sein Ja zum Ganzen. Er leugnet das Leid nicht, aber er tröstet sich seiner. Und er feiert den Trost. Trost indes gibt es nur aus einem wie immer verborgenen Glauben an die Sinnhaftigkeit des Geschehens. So ist, wie J. PIEPER schreibt, auch der Trost „eine Gestalt der Freude, wenngleich die schweigendste".[22] Und er zitiert den berühmten Vers F. HÖLDERLINS zu SOPHOKLES' Tragödien:

> Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig zu sagen.
> Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.

Was ist jenes Freudigste, das er auch in der Trauer, und gerade in ihr, sich aussprechen hörte? Man lese Schlusszeilen wie diese „Vielfach erlittenes, grosses Leid – und nichts davon, was nicht Zeus ist" (*Trachinierinnen*). „Der Götter Macht, die dies allwaltend gefügt hat" (*Philoktet*). „Das hat nun sein gültiges Ende" (*Ödipus auf Kolonós*). Gültigkeit also, Machtgegenwart, Gegenwärtigkeit Gottes bilden offenbar den Freudengrund, der hier zu Wort kommt.

Und in der Trauer gerade, weil hier die besondere Gefahr des Glücks entfällt, über der Freude an der erhaltenen Gabe den tieferen Freudengrund zu vergessen: die Zuwendung und das Da-sein des Gebers.

Dies scheint die Botschaft der Tragödie überhaupt. So ist das „Schweigen" über Hamlets Ende nicht etwa betretenes Verstummen, sondern Zeugnis einer ungenannten höheren Anwesenheit. Und so notiert F. KAFKA: „Die Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendetsein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzengesicht ist wahr, sonst nichts."[23] – Entsprechend schreibt, von HÖLDERLIN belehrt, der Philosoph: „Das ursprüngliche Wesen der Freude ist das Heimischwerden in der Nähe zum Ursprung."[24]

Schon unter Menschen gründet sich der Dank personaler Gemeinsamkeit nicht im Ernst auf eine Glück-Unglück-Bilanz. Dass es bezüglich der Feier der Welt und des Danks an die göttliche Macht nicht anders steht, bezeugt ausser der Religionsgeschichte vor allem die Kunst – vor Philosophie und Theologie. Denn ihr gelingt – mit KUHN gesagt[25] – wonach Metaphysik vergebens strebt und was auch die Theologen nicht recht erreichen: eine überzeugende Theodizee, d. h. Rechtfertigung Gottes. Die Kunst nimmt das Leben in sich auf, „Tränen, Herzenspein, Gewissensnot und Verzweiflung, die ganze Angst dieses unseres Lebens, besiegt aber und versöhnt."

Darum ist jedes Kunstwerk ein Grund zum Fest, ja es ist selber eines, jedes Kunstwerk ist ein Fest.

3. „Fest ist, wo die Liebe sich freut."

a) Woher aber diese Kraft zu sieghafter Affirmation? – Vor allem bezeugt ein Kunstwerk, dass Vollkommenheit der Endlichkeit nicht widerspricht; dass also Endlichkeit keinen Einwand gegen die Behauptung von Vollendung darstellt. Ein Sonett von vierzehn Zeilen – statt dass es noch 24 000 Verse weiterginge; eine Plastik, die sich in sich rundet, ein Musikstück, das vom ersten bis zum letzten Ton einen Bogen errichtet: Sie treffen uns so bewegend, weil wir in unserem Leben und Tun allermeist zu früh abbrechen oder zu weit gehen und uns dann im Ungefähr zerfasern.

---

[21] Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet, Hamburg 1957, 44.
[22] Werke in acht Bdn. (B. WALD), Hamburg 1995 ff. (Zustimmung zur Welt).
[23] Ges. Werke in zwölf Bdn. (H.-G. KOCH) Frankfurt/M. 1994, VI (Beim Bau der chinesischen Mauer...)186.
[24] HEIDEGGER, Erläuterungen (Anm. 19) 24.
[25] Schriften zur Ästhetik, München 1966, 257 (Dichten heisst Rühmen).

Sodann „vergegenwärtigt" das Werk jemanden oder etwas. Ein Ding, eine Person, ein Geschehen (ein Stoff, eine Form) werden uns nahegebracht. Kann man – bei aller Abwehr – wirklich noch einfach verneinen, was man von innen (also auch in seiner Unbegreiflichkeit) kennen gelernt hat? Gibt es hier noch, selbst im schlimmsten Falle, Verachtung und Abscheu oder statt dessen nicht nur, wie ARISTOTELES zur Tragödie schreibt, Erschrecken und Mitleid?

Mit anderen Worten: im Kunstwerk hat das *Verstehen* von etwas Gestalt angenommen, wobei Verstehen keineswegs dasselbe ist wie Begreifen; kann ich doch einen Menschen verstehen, ohne ihn zu begreifen, und eben seine Unbegreiflichkeit nochmals verstehen. Ein Kunstwerk ist gestaltgewordenes Verstehen. In ihm zeigt sich die *Wahrheit von etwas oder etwas in seiner Wahrheit*, und solches Erscheinen heißt Schönheit. Lässt sich aber ein Verstehen denken ohne – wie verborgen immer – tiefes Einverständnis?

Damit aber zeigt sich auf dem Grund der Gewärtigungskraft des Kunstwerks seine ursprüngliche Bestimmung, nämlich die, dass es – nun frei und ungeschützt herausgesagt – Gestalt *schauender Liebe* ist.

„*Ubi amor, ibi oculus*" (RICHARD V. ST. VIKTOR): Wo die Liebe ist, da ist das Auge.[26] – Allerdings. Wer liebt, der will sehen und sieht. Und umgekehrt, nur „mit dem Herzen sieht man gut". Wo Hass oder Begierde verzerren und Gleichgültigkeit blind bleibt, sieht die Liebe.

Das Kunstwerk ist also ein Fest der Bejahung, weil in ihm Liebe Wort und Bild geworden ist. Was geliebt wird, ist schön. Zum Motto seiner Fest-Theorie hat PIEPER ein Wort des Kirchenvaters CHRYSOSTOMUS gewählt: „*ubi caritas gaudet, ibi est festivitas* – Wo die Liebe sich freut, da ist Fest." Und die Liebe freut sich der Gegenwart des Geliebten. Davon ist sie erfüllt und dafür ist sie dankbar.

Wer aber dankbar ist, der ist reich. Darum prägt nicht bloß Überschwang, sondern auch Überfluss das Fest. Er tut dies selbst unter armseligsten Verhältnissen, während umgekehrt eine Fülle an Gütern zu Freude und Feiern unfähig machen kann: dort nämlich, wo es nicht mehr gelingt, die Unselbstverständlichkeit des Erhaltenen zu gewahren und so dankbar zu sein, und wo in eins damit die Fähigkeit verloren geht, wirklich zu schenken. Wer dankbar ist, hieß es, ist reich. Wer dankbar ist, der schenkt, muss man fortfahren, und wer schenkt, der ist tatsächlich reich, denn er kann freudig geben. Fest ist stets das Fest wechselseitigen Schenkens.

Darum werden Theorien der Kunst nicht gerecht, die ihren Überfluss aus der Armut, die innere Notwendigkeit dieses „Überflüssigen" aus zu wendender Not zu erklären versuchen. Etwa W. WORRINGERS These vom Ursprung der Kunst aus dem angstvollen Kampf mit dem Chaos: „freudloser Selbsterhaltungstrieb".[27] Auch das obige Wort über das Kunstwerk als Sieg muss man richtig verstehen. Ebenso ADORNOS Bemerkung: „Das Tröstliche der großen Kunstwerke liegt weniger in dem, was sie aussprechen, als darin, dass es ihnen gelang, dem Dasein sich abzutrotzen."[28] Bei aller Mühe und Not mit ihm lässt das Schöne sich nicht ertrotzen – es kann sich nur frei er-geben.

Und dass es sich so ergab, ist der innerste Grund seiner Festhaftigkeit. Die Dankbarkeit dessen, dem es geschenkt worden ist, feiert eben diese Gewähr.

b) Als Dank aber ist dieses Fest zugleich Fest der Hoffnung. Wie anders sonst ließe es sich guten Gewissens als Feier begehen? Hier spitzt sich die immer neu aufgetauchte

[26] Benjamin Minor 13 (vom AQUINATEN zitiert im Sentenzenkommentar III 35, 1, 2, 1).
[27] Abstraktion und Einfühlung (1908), München 1959, 182.
[28] Ges. Werke (R. THIEDEMANN), Frankfurt/M. 1970 ff., 4, 254 (Minima Moralia).

Frage nach der Wahrheit der Kunst und des Schönen noch einmal zu. Auch für ADORNO fehlt keiner Kunst „die Spur von Affirmation, insofern eine jegliche durch ihre schiere Existenz über die Not und Erniedrigung des bloß Existierenden sich erhebt..." Doch eben dies nennt er ihre ideologische Nachtseite. Und in der bezwingenden Macht der Werke sieht er protest-unterdrückende Gewalt sich fortsetzen: „ihre Schuld ist ihre Unschuld."[29]

In der Tat: Wenn das Schöne nicht *autorisierte* Verheißung sein dürfte, wäre es Lüge. Beglaubigen aber kann es sich nicht selbst. Hier stellt sich die Frage religiöser Begründung. Anderseits spricht eben diese Verheißung im gewährten Werk. Entkäme der Mensch darum solcher Berührungsangst, ließe er sich anrühren und ließe er sich wirklich los, statt der bezwingenden Botschaft sich „kleingläubig" zu verweigern, dann hätte er zwar auch nichts in Händen; der für eine Nacht (Gen 28), eine Stunde (Offb 4) oder auch nur für einen Augenblick geöffnete Himmel hätte auch ihm sich wieder verschlossen; und zum Alltagsleben erwacht, stünde auch er vor der Frage, ob er nicht bloß geträumt habe. Doch Kunst wird und lebt aus der Herzkraft, die dichtere Wirklichkeit solcher Träume glauben, bewahren und glaubhaft machen zu können.

Dabei meint Traum nichts unbestimmt Vages, zeichnen sich gerade „Schlüsselträume" doch durch eine fast schmerzende Klarheit, Schärfe und intensive „Plastizität" aus. Man denke nur an die Bildsprache des eben zitierten letzten Buches der Bibel, der Geheimen Offenbarung; nicht anders steht es bei DANTE, SHAKESPEARE, bei J. C. POWYS, DODERER oder W. PERCY. – Hier wird der Mensch vor Bilder gestellt, deren jedes – ähnlich dem Gott des Orakels – „nichts sagt, nichts birgt, sondern bedeutet" (HERAKLIT fr. 93).

So wie das Orakel im Grunde nicht ausgelegt werden wollte, sondern den Fragesteller mit sich selbst konfrontierte (also durch seine Paradoxe hindurch tatsächlich ebenso schweigend, wie der Gewissens„anruf"[30] uns wortlos vor uns selbst bringt), so steht das Werk als schweigender An-Blick vor dem Betrachter. Wobei dies Blick-Gegenüber oder -Ineinander das Gegenteil von Fixierung besagt. Hier ereignet sich vielmehr Sammlung.[31]

c) GOETHE notiert 1792: „Das Schöne ist nicht sowohl leistend als versprechend."[32] Wir wollen auch jetzt nicht aus der philosophischen Besinnung in dogmatische Theologie überwechseln. Es geht darum, das Schöne zu denken. Oder sagen wir: zu denken, was es dem Erblickenden zu denken gibt. Und zu denken gibt – auf das betreffendste – sein rätselhaftes Zugleich von überzeugender Verheißung und Schweigen auf die Frage nach deren Recht.

Im Namen der Schönheit „als Schönheit" die Frage verbieten führt entweder in die Fluchtwelt des Kitsches oder in antihumanen Ästhetizismus: zur „Mitleidlosigkeit LEONARDO DA VINCIS beim Betrachten angstverzerrter Todeskandidaten, die schon an das ästhetische Programm des englischen Theoretikers RUSKIN, des Anregers von PROUST, erinnert, sich beim Anblick eines Sterbenden nicht vom künstlerisch Relevanten ablenken zu lassen".[33]

---

[29] Ebd., 7, 239 f. (Ästhetische Theorie).

[30] M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, Halle 1927, 273f.

[31] Auch RILKES berühmte Zeile zum *Archaischen Torso*: „Denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht", sollte man nicht vom Bild richterlichen Fixierens her lesen, sondern aus der Tradition des „gestirnten Himmels über mir", dessen „tausend Augen" (PLATON) den Menschen nicht festlegen, ihm vielmehr Weite eröffnen.

[32] Campagne in Frankreich; Nov. 1792 (Hamb. Ausg. X 339).

[33] K. H. BOHRER, Plötzlichkeit, Frankfurt/M. 1981, 100.

Entweder also ist der Schein des Schönen *Anschein,* sei es als nachleuchtendes Erinnern, lebensdienliche Illusion, scheinbare Lebenspause, Flucht- oder Wunschtraum oder dämonische Täuschung – oder er ist *Vorschein*, als eine erste, anfängliche *Anwesenheit* des Erhofften. Das allein würde die eigentümliche Zielseligkeit in der Verheißungserfahrung des Schönen begründen.

> „Schönheit, die auch von der Religion nicht mehr geliebt und gehegt wird und die doch, wie eine Maske von deren Antlitz gehoben, darunter Züge freilegt, die für die Menschen undeutbar zu werden drohen. Schönheit, an die wir nicht mehr zu glauben wagen, aus der wir einen Schein gemacht haben, um sie leichter loswerden zu können, Schönheit, die (wie sich heute weist) mindestens ebensoviel Mut und Entscheidungskraft für sich fordert wie die Wahrheit und Gutheit, und die sich von den beiden Schwestern nicht trennen und vertreiben lässt, ohne in geheimnisvoller Rache beide mit sich fortzuziehen" (V. BALTHASAR).[34]

Sie bereits für das Ziel zu nehmen, ist das fatale Missverständnis, das sie selber nahe legt. Das rechtfertigt ADORNOS Vorsicht angesichts des Affirmativen am Kunstwerk. Doch mit welchem Recht nennt er die Kunst ein „Versprechen des Glücks, das gebrochen wird" (205)? Er gilt gewiss im Blick auf das Glück *durch* Kunst. Offen jedoch muss bleiben, ob ihr Versprechen nicht von anderswoher eingelöst werde. – „Die Hoffnung wider das Ideal", heißt es bei G. BRAQUE.[35]

L. BLOY hat geschrieben: „Wenn eine christliche Kunst existierte, dann müsste man sagen, dass es eine offene Tür zum verlorenen Paradies gäbe und dass folglich die Ursünde und das ganze Christentum nur sinnloses Geschwätz wären."[36] – Dem erwidere ich: In der christlichen Kunst (wobei „christlich" jetzt so offen gelesen sei wie in TERTULLIANS berühmter Prägung „*anima naturaliter christiana*"[37], also im Sinn „natürlicher Theologie"), ja in der Schönheit überhaupt, hat sich tatsächlich eine Tür zum Paradies aufgetan. Nur dass dadurch weder Schuld noch Leid noch Tod noch der Protest gegen sie und das Angebot ihrer realen Überwindung zum Geschwätz werden.

Denn jene Tür öffnet sich erst nur den Augen – und, wie zuvor erwogen, im Traum. Wie die biblischen Träume eines EZECHIEL, die Befreiung ansagen (Ez 37), oder eines JAKOB: „Wirklich, der Herr ist an diesem Ort, und ich wusste es nicht" (Gen 28, 16).

„Lampe an düsterem Ort, bis der Morgenstern aufgeht" (2 Petr 1, 19). Die Lampe ist nicht der Morgenstern selbst. Und erhellt obendrein nicht erst sie die Düsterkeit des Ortes, über den man sich vielleicht sonst Illusionen machte?

Ohne Bild: die Hoffnung ist – gerade christlich – mitnichten wohlfeil. Sie ist, auch und besonders in den großen Werken, strikten Sinnes „Hoffnung wider Hoffnung" (Röm 4, 19): gegen jede Zuversicht auf eigenes Vermögen Hoffnung auf Gnade.

Auch darum erschöpft das Schöne das Wesen der Kunst nicht. Das Schöne in der Natur zeigt an Pflanze, Tier oder Landschaft, im Meeresglanz oder am Sternenhimmel in wie selbstverständlichem Hervorgang (*physis*) diese Verheißung; die Kunst kann all

---

[34] „Wer bei ihrem Namen die Lippen schürzt, als sei sie das Zierstück einer bürgerlichen Vergangenheit, von dem kann man sicher sein, dass er – heimlich oder offen zugestanden – schon nicht mehr beten und bald nicht mehr lieben kann." Herrlichkeit I. Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 16. In der Erfahrung des Schönen soll ja die noch nicht schöne Realität mitnichten vergessen werden; sie wird hier vielmehr im doppelten Sinne „gerichtet": in ihrem Hass und ihrer Hässlichkeit verurteilt und zugleich bejahend „ausgerichtet" auf ihr wahres Wesen. Zu Zeiten steht im Vordergrund die „Idealisierung", gegenwärtig eher die Kritik (vgl. G. ROMBOLD, Kunst – Protest und Verheißung, Linz 1976). Beides verbindet sich im Programm Hoffnung.

[35] „L'espoir contre I'idéal": G. Braque (D. VALLIER), Basel 1968, 56.

[36] Der beständige Zeuge Gottes (R. u. J. MARITAIN), Salzburg 1953, 123.

[37] Apologeticum 17.

das – in den verschiedensten Weisen der „*mimesis*" – evozieren – und bleibt derart hinter der Natur zurück: der Mensch kann das Schöne nicht *machen.* Es muss sich ihm geben. Andererseits reicht die Kunst über das Naturhafte hinaus; im mimetischen Wollen, in ihrem „eschatologischen" *Bewusstsein*.

Die Wahrheit aber, deren Sieg diese Hoffnung erwartet, und die im eschatologischen Vor-Schein des Schönen von Natur und Werk sich anzeigt, lebt ihrerseits keineswegs „jenseits" der Schönheit. Das muss wenigstens in Andeutung gesagt sein. – Nicht bloß in der Schöpfung wird, dieser Verheißung zufolge, „alles neu", so dass die Tränen enden (Offb 21, 4f). All das geschieht ja, weil nun unverstellt Gott selber da ist (Offb 21, 3). Was dann eigentlich aufgeht, ist nach dem Zeugnis des Glaubens die – immer zu spät geliebte – Schönheit selbst, „Schönheit, ewig alt und ewig neu" (AUGUSTINUS).[38] – Das „quae visa placent" (mit seiner Vertiefung – Anm. 1) findet seine volle Wahrheit in der „*visio beatifica*".

Das Antlitz dieser „Herrlichkeit" jedoch ist – österlich verklärt – der Mann vom Kreuz,[39] ja der Sohn aus dem Todes-Nichts des Karsamstags. Damit ist Schönheit endgültig nicht mehr als eine abgedrungene Antwort auf die „formfordernde Gewalt des Nichts" (G. BENN)[40] zu verstehen, auch nicht als errungener Sieg über es oder als empfangener Trost für dessen Durchleiden; sondern umgekehrt ist es die Schönheit selbst, die nach dem Nichts ruft, nämlich für ihre Fülle und Erfüllung (*pléroma*) vorbehaltloses (Sich-)Lassen, Ledig-, Freiwerden in *kénosis*.[41]

Ist nicht dies die eigentliche verborgene Lockung der Schönheit (die die „schwarze Romantik" als Lockung des Nichts missverstand)? Das Schmerzliche an ihr wie jenes, durch das sie den Menschen tiefer schmerzhaft beseligt? –

Dazu wäre nun besonders SIMONE WEIL zu lesen: im Licht ihrer Grundworte „Leerwerden" und „Entschaffung". – Jetzt nur ein knapper Hinweis auf *Das Unglück und die Gottesliebe*:[42] WEIL liebt an der griechischen Antike wie an Indien und China deren Liebe zur Schönheit der Welt (163) und findet es seltsam, dass sie „in der christlichen Überlieferung fast keine Rolle spielt" (164).[43] Dabei sei sie der „gewöhnlichste, der leichteste und natürlichste Weg" zu Gott (167).[44]

„Die Schönheit der Welt ist die Mitwirkung der göttlichen Weisheit bei der Schöpfung", „Christi zärtliches Lächeln für uns durch den Stoff hindurch" (169). Was aber nur vom Ganzen gilt. Man dürfe nicht bei Teilschönheiten stehen bleiben. „Die

---

[38] Conf. II 27, 38.

[39] P. CLAUDEL, Der Kreuzweg, 11. Station (Ges. Werke I: Gedichte, Heidelberg-Einsiedeln 1963, 296): „Im Himmel ist nichts mehr zu suchen mit falschen Propheten und Narren / Dieser Gott ist mir genug zwischen vier Nägeln am Sparren." Die Einzelausgabe (K. M. FASSBINDER, Paderborn ^{9}1952) enthält (31) die Anmerkung: „Dies richtet sich gegen die Leute, die den Himmel mit ihren Einbildungen bevölkern. Ich glaube nur an einen Gott, der zu unserer Betrachtung genau angeheftet ist an vier Nägel, so wie man eine amtliche Bekanntmachung anheftet oder eine Landkarte."

[40] Ges. Werke in zwei Bdn. (WELLERSHOFF), Wiesbaden 1968 I 1002 (Akademierede).

[41] H. U. V. BALTHASAR, Herrlichkeit III 2. II: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 504: „Das Ja zum Leiden und zur Nacht erhält in dieser (nachösterlichen) Sicht seine letzte Begründung aus der Christologie: aus einem Ja des Sohnes zum Willen des Vaters, das nur in der Freude und nicht mit Seufzen gesprochen worden sein kann." Vgl. DERS., Die Wahrheit ist symphonisch, Einsiedeln 1972, 131-146: Die Freude und das Kreuz.

[42] München ^{2}1961 (= UG).

[43] In einer Aufzeichnung (Cahiers. Aufzeichnungen, München 1993-1998 [= C], IV 216) sieht sie den Grund in der Politisierung durch Rom.

[44] G. HAEFFNER, Simone Weils „Gottesbeweis" aus der Erfahrung des Schönen, in: ThPh 70 (1995) 526-542.

Kunst ist ein Versuch, auf eine beschränkte Menge von Menschenhand geformten Stoffes ein Abbild der unendlichen Schönheit des ganzen Universums zu übertragen." So ist jedes Kunstwerk ersten Ranges von Gott inspiriert.[45]

Um das Ganze geht es, weil die Schönheit der Welt „die Weltordnung [ist], insofern sie geliebt wird" (176). Frage man bei einem Gedicht, warum ein bestimmtes Wort gerade an diesem seinem Platz stehe, und gebe es eine Antwort darauf, dann sei das Gedicht nicht ersten Ranges „oder der Leser hat nichts begriffen" (184). So auch bei der Welt. Denn Schönheit ist nach KANT Zweckhaftigkeit ohne Zweck (170). „Das Fehlen eines Endzweckes [aber] ist die Herrschaft der Notwendigkeit" (185). Liebe zur Schönheit ist demnach Liebe der Notwendigkeit, also „Verzicht auf den Eigenwillen" (187).

Die Schönheit selbst ist nichts als die Gehorsamsseite der Naturgesetzlichkeit. „Dieser Gehorsam der Dinge ist für uns in bezug auf Gott das, was die Durchsichtigkeit des Fensterglases in bezug auf das Licht ist" (127). Als Naturwesen ist auch der Mensch unausweichlich gehorsam. Aber darin erreicht ihn der Ruf zur „Entscheidung darüber, ob er diesen Gehorsam begehrt" (126).

II. Schöner Schmerz

1. Schmerz und Leiden – Aufruf zu solidarischem Einsatz

a) Schmerz und Leid, dies scheint mir grundlegend, vereinzeln. Isoliert sich nicht schon das leidende Tier? Zuerst und eigentlich tut es nur dem weh, dem es weh tut. Sich „einfühlen" und hineinreden mag da mancher; doch ist ihm allererst seine Unzuständigkeit vorzuhalten – oft genug tut das der Leidende selbst, der allein weiß, wo und wie „ihn der Schuh drückt".

Es trifft in der Tat „für alle Empfindungen zu, dass ihre Eigenart durch sprachliche Umschreibung demjenigen nicht verdeutlicht werden kann, der sie nicht aus eigenem Erleben kennt."[46] Das folgt aus dem Wesen von Sprache.[47] Jedoch erhält dies Unvermögen beim Schmerz eine verschärfte Qualität. „Was immer der Schmerz bewirken mag, er bewirkt es zum Teil durch seine Nichtkommunizierbarkeit. Dies bestätigt sich darin, dass er sich der Sprache widersetzt... Der körperliche Schmerz ist nicht nur resistent gegen Sprache, er zerstört sie, er versetzt uns in einen Zustand zurück, in dem Laute und Schreie vorherrschen, deren wir uns bedienten, bevor wir sprechen lernten."[48]

Anderseits hat man schon lange bemerkt, dass die Sprache des Schmerzes viel reicher ist als die für Lust und Freude.[49] Zur Erklärung wird auf die Hilfsbedürftigkeit des

---

[45] „Hingegen könnte der Glanz der Schönheit, der auf einigen [nicht inspirierten] liegt, wohl ein teuflischer Glanz sein" (175).

[46] F. SAUERBRUCH / H. WENKE, Wesen und Bedeutung des Schmerzes, Frankfurt/Bonn ^{2}1961, 90f.

[47] Viele Klagen von Liebenden, Glaubenden, Dichtern über die Sprache gehen auf unrechtmäßige, ja widersinnige Erwartungen an sie zurück. Es ist eben nicht ihres Amtes, Blinden Farben zu beschreiben; sie liefert keine Steckbriefe, sondern evoziert. Gegen das bekannte SCHILLER-Distichon gesagt: „Spricht die Seele, so spricht" sie sehr wohl – nämlich (anstatt sich abbildend) sich aus und sich jemandem zu.

[48] E. SCARRY, Der Körper im Schmerz, Frankfurt/M. 1992, 13. Siehe auch H. VETTER, Der Schmerz und die Würde der Person, Frankfurt/M. 1980, 17-19.

[49] SCARRY 27. „Einstweilen habe ich die Meinung, dass der Mensch eine Maschine ist, die ganz ausdrücklich für den Schmerz geschaffen wurde. Er hat nur fünf Sinne zur Wahrnehmung der Lust, während der Schmerz... [die Lunge, die Leber bereiten keinen Genuss; doch wenn sie sich entzünden...] – Glauben Sie mir, die Augen des Menschen sind weniger dazu geschaffen, zu sehen als zu weinen." C. TILLIER, Mein Onkel Benjamin, Frankfurt/M. 1976, 13 u. 302. (Denkanstoss aus der Gegenrichtung: „Nachdem ich eine lange Liste der Freuden und Schmerzen aufgestellt hatte, entdeckte ich, dass die Freuden zahlreicher waren. Wir verschwenden sie weniger. Wir leben darin." G. CERONETTI, Das Schweigen des Körpers, Frankfurt/M. 1983, 125.)

Menschen verwiesen: Der (Selbst-)Isolierung des Leidenden steht auf der anderen Seite sein Suchen nach Hilfe und Beistand gegenüber.

Gemeinsam ist beidem indes die Selbst-Zentrierung. SAUERBRUCH/WENKE schreiben (25) geradeheraus: „Jeder leidende Mensch wird zwangsläufig egoistisch. Das Leiden reißt ihn aus seiner Umgebung heraus und gibt ihm eine Sonderstellung. Der Trieb der Selbsterhaltung drängt ihn zu übermäßiger Beschäftigung mit sich selbst. So wird jeder Kranke primitiver und bringt oft elementare Eigenschaften ungehemmter zum Ausdruck."[50]

Damit aber zeigt sich nicht etwa „das wahre Wesen" eines Menschen. Vielmehr enteignet der Schmerz ihn sich selbst. – Steht der Kampf gegen Schmerzen und Leiden schon einfach darum an, weil sie weh tun, so erst recht deshalb, weil der Mensch aus dieser Ich-Gebundenheit befreit werden soll. Darum heilt Jesus (vgl. Lk 13, 16).

b) Von daher lassen sich Strategien gegen den Schmerz beurteilen. Fraglich werden erst einmal Programme, die um der Schmerzvermeidung willen Empfindungsfähigkeit, Berührbarkeit und Lebensaustausch mindern wollen.[51] Hierher gehört auch die Ausbreitung des Heilmittelmissbrauchs.[52] VETTER verweist (59f) auf LESZEK KOLAKOWSKI, der unsere Zeit als eine „Kultur der Analgetika" charakterisiert: „eine Art des menschlichen Zusammenlebens also, das wesentlich durch Mittel der Schmerzbetäubung bestimmt ist."[53] Der Schmerz werde zum Symbol „für alles, was wir fliehen: für Einsamkeit, Leiden, Ungerechtigkeit, Hilflosigkeit und so auch ein Zeichen für den letzten Schmerz, den Tod... Damit wird der Reichtum von Erfahrung, zu welchem Tapferkeit und Ausdauer, Hingabe und Duldsamkeit und vieles andere gehören, auf die *eine* Haltung ängstlicher Lebensbewahrung reduziert."

Mit dem Einspruch dagegen haben wir zwar einen Grundsatz benannt, doch noch keine Handlungsregel gewonnen. Denn selbstverständlich plädiert auch VETTER nicht etwa dafür, „jemandem seine Schmerzen zu belassen" (59). Umgekehrt erinnert G. BÜSCHGES an die Feststellung von ADAM SMITH, dass wir mit körperlichem Schmerz nur wenig mitfühlen. „Dies ist darauf zurückzuführen, dass alle 'Affekte, die vom Körper ihren Ursprung nehmen, ... entweder überhaupt keine Sympathie [erzeugen] oder doch nur einen sehr schwachen Grad derselben', der 'durchaus in keinem Verhältnis zu der Gewalt dessen steht, was der Leidende erfühlt'."[54]

Nach wie vor sollte man sich „gegen die Traurigkeit" der „Heilmittel" bedienen, die in schöner Menschlichkeit der AQUINATE vorschlägt:[55] *delectatio* (Ergötzung, Zeit-

---

[50] Darum gehört für S. WEIL zum Unglück außer leiblichem und Seelen-Schmerz die Miss- und Nichtachtung seitens der anderen: UG 110-116.

[51] Am deutlichsten finde ich dies in einem von RILKES *Sonetten an Orpheus* (II 13: Sämtl. Werke, Frankfurt/M. 1955, I 759):

Sei allem Abschied voran, als wäre er hinter
dir, wie der Winter, der eben geht.
...
Sei immer tot in Eurydike...

Tot, um dem Trennungsschmerz des Lebens zu entgehen (liebelos, um nicht geliebt zu werden)? Das ist – siehe später – nicht die ganze Lehre Rilkes, aber das Programm dieses zentralen Gedichts.

[52] Anm. 48, 44-53.

[53] (61:) L. KOLAKOWSKI, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, München [2]1974, 115: „Es scheint, als ob die Angst vor der Krankheit zuweilen bedrohlicher wäre als die Krankheit selber, und die Angst vor dem Schmerz schlimmer als der Schmerz."

[54] G. BÜSCHGES, Schmerz als soziales Phänomen, in: Schmerz als Phänomen (Hg. U. GESSLER), München-Deisenhofen 1989, 43-51 (A. SMITH, Theorie der ethischen Gefühle, Leipzig 1926 [ECKSTEIN]).

[55] Sth I-II 38. In der Achtsamkeit gegenüber seelischem Leiden treffen sich christliche und jüdische Lehrer. Vgl. den LUBLINER (BUBER, Werke, München/Heidelberg 1963, III 436): „Was der Böse Geist im Sinn hat, wenn er die Lüste im Menschen weckt, ist nicht, ihn in die Sünde, sondern ihn durch die Sünde in die Schwermut fallen zu lassen."

vertreib), Tränen, Mitgefühl von Freunden, Betrachtung der Wahrheit, Schlaf und Bad. Und gegen das „Trommelfeuer" leiblicher Schmerzen[56] ist auch hierzulande alles aufzubieten, was Technik und Wissenschaft uns an die Hand geben.

c) Vor allem tut Not, den Leid- und Schmerzgequälten aus seiner Isolation in die Gemeinschaft heimzuholen. Und zwar vor allem aus jener der Verlassenheit, ja der Verstoßung. „Nahezu alle Kulturen halten Deutungen bereit, um die unvermeidbaren Wechselfälle des Lebens in einem größeren Zusammenhang verständlich und erträglich zu machen. Meist geht es darum, das, was den einzelnen als Leid und Enttäuschung trifft, im Rahmen eines größeren Zusammenhangs als sinnvoll erscheinen zu lassen" (F. BÖCKLE).[57] Als solcher Zusammenhang bietet sich nun der von „Tun und Ergehen" an, quasi naturgesetzlich im Karma-Gedanken, personal-ethisch im Verständnis des Leids als Strafe für Schuld.

So haben schon die Freunde Ijobs argumentiert, und 1898 notiert HEGEL im Blick auf das „unbestechliche" Schicksal: „Man kann darum sagen, nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld."[58] – Dem hat der Beistand zu widersprechen, und zwar auch gegen die Selbstabwertung des Leidenden selber.

Leibliches, seelisches Helfen ist so bei aller gebotenen Handfestigkeit seines Tuns vor allem ein Sein, im Dabei-bleiben eine Weise des Mit-seins. Und solchen Beistands bedarf es gerade dann, wenn ansonsten „nichts mehr zu tun" ist. Hier erfüllt sich in besonderer Weise, was S. KIERKEGAARD im Blick auf JESUS gesagt hat was aber grundsätzlich gilt: „Der Helfer ist die Hilfe."[59] In beiden Richtungen zu lesen: Der Helfer ist schon die entscheidende Hilfe, vor allem Tun. Die eigentliche Hilfe ist – hinaus über jegliches Tun – der Helfer.

Seine „Anteilnahme" (an Not und Schmerz) geschieht als Anteil*gabe* seiner; denn er gibt sich selbst in das „Darunterbleiben" (hypomoné) unter der Last. Und hier mag sich dann ein Miteins ergeben, das sich gerade vom vereinzelnden Schmerz nährt. „Wenn Sie husten, tut mir Ihre Brust weh", notiert J.-M. PERRIN aus einem Brief der MADAME DE SÉVIGNÉ an ihre Tochter.[60]

Das Bittere bei Schmerz und Leiden ist ja, dass sie uns schwach finden und schwächen. Verlangt das Leben an sich schon Kraft und Standhaftigkeit, dann erst recht in solchen Nöten. Die jedoch berauben uns gerade jener Stärke, mit der wir sie meistern könnten. Obendrein gibt es beim Körperschmerz kaum ein Gewöhnen; vielmehr senkt gerade er die Wahrnehmungsschwelle, und das Aufmerken auf ihn verstärkt ihn nochmals. Darum der von SMITH bemerkte Mangel an Sym-pathie: Es ist der Schmerz, der schmerzempfindlich macht. Eben deshalb brauchen wir Hilfe.

Doch ihr gegenüber zeigt sich fatalerweise die angesprochene Schwächung erst recht. „Tut" nämlich Hilfe „Not", so tut sie dies anscheinend auch in jenem Sinn, wie eine Wunde weh tut: ausgerechnet im Notfall wird sie besonders schwer akzeptabel. Und diese Erschwernis wird nun dem geschwächten Leidenden zugemutet! Was wun-

---

[56] C. S. LEWIS, Über die Trauer, Zürich/Einsiedeln 1982, 40: „Trauer gleicht einem kreisenden Bomber, der seine Bomben abwirft, sooft er sein Angriffsziel überfliegt; körperlicher Schmerz gleicht einem stundenlang, ohne ein Nachlassen, anhaltenden Sperrfeuer." Zu ihm ausführlicher: J. SP., Liebe zum Wort, Frankfurt/M. 1985, Kap. 9 (Der Schmerz und die Freude. Bedacht mit C. S. Lewis).

[57] Schmerz und Leid, anthropologisch, in: ZME 40 (1994) 55-57, 56.

[58] Theologische Jugendschriften (NOHL 1907), Frankfurt/M. 1966, 283f.

[59] Einübung im Christentum, Düsseldorf 1951, 11 (SV XII 10).

[60] Die acht Seligkeiten als Botschaft der Freude, Freiburg 1959, 86 (leider ohne Beleg).

der, dass er seinen Schmerz blind weitergeben möchte?[61] – Das Stichwort 'Egoismus' ist schon gefallen; erneut klingt das dunkle Thema Schuld an.

Dass man den Leidenden nicht zum Sündenbock stempeln darf – 'Pein' von *poena*: Strafe für Schuld[62] – ist das eine. Doch dies Thema auszuklammern oder vielmehr: zu verdrängen wäre nur eine weitere „Weise des Zurückweichens" vor der Herausforderung des Schmerzes.

Eben darum ist hier Gemeinsamkeit, ja Stellvertretung geboten.[63] „Stellvertretung ist weit mehr, als was das heute beliebte, verwaschene Wort 'Solidarität' besagt, nämlich durch inneres Erfahren [des Schmerzes,] der Schuld-Not und Verlorenheit des anderen ihm diese Not abnehmen" (V. BALTHASAR).[64] Aber können das Menschen? Wieweit können sie es? Und wie weit aus sich? „Ubi caritas et amor, ibi Deus est" wird am Gründonnerstag gesungen, wenn es um Speisung und Fußwaschung geht. Doch ist Gott da? Oder würde er als Abwesender vom helfenden Menschen vertreten?[65] – Wenn man den Leidenden nicht beschuldigen darf, trifft es dann nicht den Schöpfer?

2. Ijobs Klage

a) Ist Gott einerseits jener, der uns die Schmerzen zu lindern gebietet, so führt anderseits der Schöpfungs-Glaube auch das mitleidlose Wirken der „Natur" – WEIL: als ihren Gehorsam – auf ihn zurück. Er ist Gesetzgeber der Natur wie des (Hilfe fordernden) „Naturrechts". Was sagt das über Gott? Es bringt Ijob dazu, gegen Ihn als Allmächtigen an Ihn als den Heiligen zu appellieren.

Ein Humanismus *gegen* Gott steht vor der Frage, wie er sich behaupte und worauf er sich stütze. (Bei CAMUS ist das die Frage nach einer Spiritualität der Revolte, und ein *Iwan Karamasoff* muss sich fragen lassen, mit welchem Recht er es der Mutter eines gemarterten Kindes auch im Himmel untersagen wolle, dem Peiniger zu verzeihen.[66]) Könnte jemand – nicht Schmerz und Ärger verlautbaren, sondern – Protest gegen Unrecht erheben im eigenen Namen oder nicht allein im Namen dieses Rechts als eines unbedingt Sein-Sollenden? Auf dies aber und sein „Woher", seine „Instanz", zielt der Name des *Heiligen*. Und es als solches wird nicht dadurch fraglich, dass „die Verhältnisse nicht so sind".

Gegen das *Heilige* also kann menschliches Helfen sich nicht richten, wenn es Menschen helfen will. Doch gegen Macht und Allmacht? Hier hängt alles daran, wie man sie zu denken habe. Fasst man sie als blinde Übergewalt, dann gilt PASCALS Gedanke: Zerbrechlichst ist der Mensch. „Aber wenn das All ihn vernichten würde, so wäre der Mensch doch edler als das, was ihn zerstört; denn er weiß, dass er stirbt, und er kennt

---

[61] „Nicht vergessen, dass ich in manchen Augenblicken meiner Kopfschmerzen... den intensiven Wunsch spürte, einen anderen Menschen genau auf die selbe Stelle seiner Stirn zu schlagen..." S. WEIL, C II 20. Vgl. NIETZSCHES Beobachtungen über das Mitleid-erregen-wollen: Habe es nicht das Ziel, dem andern weh tun zu können, im Einsatz jener Macht, die auch den Schwachen bleibe? Menschliches, Allzumenschliches I 50 (Sämtl. Werke [KSA], München/Berlin 1980, II 70f).

[62] F. J. J. BUYTENDIJK, Über den Schmerz, Bern 1948, 18f.

[63] J. SP., Dem Menschen zur Hilfe: der Mensch, in: ZME 41 (1995) 59-69, 64. Siehe vor allem die grosse Untersuchung von K.-H. MENKE, Stellvertretung, Freiburg 1991 (392-398 zu LEVINAS).

[64] (MENKE 399) „Der sich für mich dahingegeben hat" (Gal 5, 3), in: GuL 53 [1980] 416-419, 417f.

[65] D. SÖLLE, Stellvertretung, Stuttgart 1965.

[66] Zum ersten vgl. G. NEUHAUS, Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens, Freiburg 1993, etwa 140-145; zum zweiten: J. SP., Gotteserfahrung im Denken, München 2005, Kap. 9(Die Frage Hiobs), bes. 208-210. WEIL, C II 233: Iwan fliehe in die Unwirklichkeit, statt sich dem Unglück zu stellen (vgl. ebd. 238).

die Übermacht des Weltalls über ihn; das Weltall aber weiß davon nichts." (Erst recht gälte der Satz, wenn dieses „All" zwar „wüsste", aber amoralisch wäre.[67])

b) Zunehmend auch bei katholischen Theologen beliebt wird der Ausweg, Gott die Allmacht abzusprechen. Er stehe gegen Leid und Schmerz genau so im Kampfe wie wir und eigentlich auch genau so machtlos wie wir. Dazu drei Fragen:

Die erste richtet der Philosoph an den hier geltenden Gottes-Begriff. Und erhält er die Antwort, hier gehe es gar nicht um unser Begreifen, sondern anstatt um den „Gott der Philosophen" um den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs; dann erlaubt er sich erstens die Rückfrage: Inwiefern sei das Gott und nicht ein mythischer Götze, inwiefern vom Teufel zu unterscheiden? Und das müsse man schon können, wo *Anbetung* gerechtfertigt werden solle.

Die zweite sodann: Wo in der Bibel wäre von Gottes Ohnmacht die Rede? Im Alten Bund nicht, etwa beim Fall des Reiches, so dass man sich jetzt an die Götter Babylons hielte, und nicht im Neuen, so am Ölberg (Mt 26, 53). Darum ja wird hier „Warum?" (Mt 27, 46) geschrieen und „Wie lange noch?" (Offb 6,10 [Lk 18,7]), also Gott an-geklagt, statt dass man bei sich selber Gottes Irrtum und Schwäche dem „Fürsten der Welt" (Joh 12, 31) gegenüber beklagte.

Zum dritten: Worauf wollen diese Lehrer eigentlich die gute Botschaft der Hoffnung gründen, in deren Dienst und Rechenschaft sie stehen (1 Petr 3, 15)?

Eine Antwort, die mir begegnet: „Der 'sympathische' Gott, wie er in Jesus Christus offenbar wird, ist die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage... Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott."[68] Nun ruft das Leid der Endlichkeit tatsächlich nach Freiwilligkeit. Und was die Bodhisattwas nach ihren Möglichkeiten erbringen, dass sie nämlich den Eintritt ins Nirwana noch aufschieben, um bei den Leidenden auszuharren, das vollendet sich in der christlichen Botschaft von der Inkarnation. Wie es im Hebräerbrief heißt: „Einen Leib hast du mir bereitet... Ich komme, deinen Willen zu tun" (10, 5-7).

Doch erneut eine Doppel-Replik: Inwiefern, erstens, sollte Gottes Leid mich trösten?[69] – Zweitens schließlich: Selbst wenn Gott sich wirklich durch sein Schaffen selbst entmachtet hätte, wäre damit keineswegs, worum es jenen Theologen geht, seine Entlastung gewonnen. Denn just dieses Unvermögen zu helfen hätte niemand anderer zu verantworten als Er. Oder wollte man ihm – „prozesstheologisch" – nicht einmal das zumuten/zutrauen?

Dann stünden wir in der Tat bei dem, was O. MARQUARD treffend „Atheismus ad maiorem Dei gloriam" nennt: In Abkehr von der „Blasphemie", diese Welt habe Gott zu ihrem Schöpfer, vollende sich damit die Theodizee durch den „Freispruch Gottes wegen der erwiesensten jeder möglichen Unschuld, nämlich der Unschuld wegen Nichtexistenz".[70]

---

[67] Pensées, fr. 200 (LAFUMA; BRUNSCHVICG: 347). Vgl. PASCALS Lehre von den drei Ordnungen: Körper – Geist – Liebe (fr. 308/793). Derart denkt Gott C. G. JUNG, Antwort auf Hiob, in: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Ges. Werke 11), Zürich 1963, 385-506.

[68] W. KASPER, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 244.

[69] Dies seinerseits doppelt zu nehmen: zunächst im Sinn des bekannten RAHNER-Worts: „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht." K. RAHNER, Im Gespräch I: 1964-1977 (P. IMHOF / H. BIALLOWONS), München 1982, 246. Sodann im Gegensinn: wieso löst Gottes freiwilliges Leiden das Rätsel ungesuchter Qual der Kreatur?

[70] Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 48 u. 75; Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M. 1973, 59.

Denn „Gott" dürfte ein Heiliges nicht heißen, das nur als machtlos Nicht-Seiendes, als bloß „geltender" Wert bestünde, dessen Verwirklichung von uns zu leisten wäre. LEVINAS demgegenüber vertritt die Ersterfahrung Gottes in seinem gebietenden Anruf. „Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, was besser ist als alle Güter, die wir erhalten können."[71]

Den Anspruch richte also nicht erst ich an mich; ich finde mich vielmehr ohne Dazutun getroffen. Derart gemeint aber kann nicht bloß einzig Person sein (kein Ding und Lebewesen *soll* in dieser Weise); Person kann solcherart auch nur *von* personaler Freiheit *her* gemeint und angesprochen werden. Mit einem Wort: das Zumal von Einsichtigkeit des Gesollten und unbedingtem Du-sollst lässt sich allein von einem personal-heiligen Gott her verstehen.[72]

Die Frage Ijobs klärt das nicht; es hält sie im Gegenteil offen (während der Freispruch Gottes sie erledigt hätte). Doch könnte es uns aus drohender Verzweiflung retten. Wissen wir uns nämlich nicht nur einem *Gesetz* der Mensch(enfreund)lichkeit verpflichtet, sondern vom Heiligen in Person beauftragt, dann werden wir diese uns drängende Güte auch und zuerst Ihm selbst zusprechen – und zugleich die Voll-Macht, die sich darin zeigt.

c) Dann aber wäre weder der Schmerz noch unser scheiternder Kampf gegen ihn schlechthin sinnlos. Zum *Problem of Pain* schreibt LEWIS: „Gott flüstert in unseren Freuden, er spricht in unserem Gewissen; in unseren Schmerzen aber ruft er laut. Sie sind sein Megaphon für eine taube Welt."[73]

Mag sein, dass der Betroffene rebelliert, statt sich zu unterwerfen; jedenfalls hat der Schmerz ihn geweckt. So leistet er uns nach LEWIS einen dreifachen Dienst. Er zeigt uns, dass etwas mit uns nicht stimmt. (Zunächst übrigens schlicht somatisch. Wie wichtig die Signalfunktion des Schmerzes ist, zeigen Fälle krankhafter Schmerzunempfindlichkeit.) Sodann zerstört er die doppelte Illusion, was immer wir besitzen, sei unser Eigen – und es sei uns genug. Beides hat seinen Ort am Anfang der Umkehr zu neuem Leben. Seinen dritten Dienst tut der Schmerz uns für deren Vollendung. Hiervon darum erst später.

Sogleich indes sei geklärt, dass keineswegs aller Schmerz dient. BUYTENDIJK findet im Wesen des Schmerzes zugleich dessen Sinn. „Weil vital sinnlos und für keine einzige psychische Funktion von irgendeiner Bedeutung, erfüllt er sich erst für die Person in einem existentiellen, darum ontologisch-metaphysischen Sinn. Er erfüllt sich in der Haltung, die der Mensch, schmerzhaft getroffen, zum Schmerz, zur eigenen leiblichen Existenz, zu sich selbst und dem Grund seines In-der-Welt-Seins, zu Gott findet" (Anm. 62: 138).

Geht es nun darum, dann ist der Schmerz mehr als der „Prüfstein für das Eigentliche und Tiefste des Menschen" (ebd.); er ist dies auch für „Gott". – Glauben heißt hier: überzeugt sein davon, dass Er sich rechtfertigen kann, und hoffend erwarten, dass Er es auch tut.[74]

---

[71] Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hg. B. CASPER), Freiburg-München 1981, 81-123, 107.

[72] Ausführlicher: J. SP., Gott-ergriffen, Köln [4]2006, Kap. 2 (Gotteserfahrung im Gewissen).

[73] Über den Schmerz, Olten 1954, 109.

[74] R. GUARDINI soll geäußert haben: nach dem Tod, über sein Leben befragt, werde auch er Fragen stellen (Theolog. Briefe an einen Freund, Paderborn 1976, 30). Doch konnte schon früher jeder bei ihm lesen, das Endgericht sei die Antwort und Selbstrechtfertigung Gottes: Freiheit – Gnade – Schicksal (1948), München [4]1956, 253. Siehe zuvor J. H. NEWMAN, Zustimmungslehre, Mainz 1961, 295: „Er wird bestehen, wenn gerichtet", nach Ps 50, 6 (Vulg.) bzw. 51, 6 (Luther; weniger provozierend die Züricher und Einheitsübersetzung).

Wie Er das tun wird, weiß der Glaubende nicht. Er weiß nicht einmal, wie es möglich sein könne. Und ihm sollte klar sein, dass alle Vorschläge dazu sich dem Zynismus-Vorwurf aussetzen. Allererst jener der Freunde Ijobs, den Leidenden zum Schuldigen zu stempeln; aber es gilt auch für andere Antwortversuche, etwa: Prüfung, Reifungshilfe... – jedenfalls sobald sie sich als Letztantworten verstünden.[75]

Muss man also auf der Sinnlosigkeit von Schmerz und Leiden bestehen? In einer bedenkenswerten Überlegung zeigt H. VERWEYEN, dass man auch mit einer solchen Feststellung *über* das Schicksal des anderen die Solidarität *mit* ihm preisgibt.[76] Anders, wenn man ihn auch „bei diesem letzten Schritt in die Sinnlosigkeit hinein" nicht allein lassen will (586). Was zeigt sich dann? „Man kann keinen bewussten Schritt in eine auch noch so unbekannte Richtung tun, ohne wenigstens eine auch noch so unbestimmte Hoffnung auf Sinn wachzurufen... [So] muss der solidarisch Mitgehende eine Hoffnung auf Sinn wider allen Anschein von Sinnlosigkeit setzen, gleichsam blanko einen Scheck unterschreiben, den nur der einzulösen vermöchte, 'über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann'."

Es ist also diese gebotene Mitmenschlichkeit, die uns zugleich zur Hoffnung verpflichtet – und damit berechtigt. Dass ich aber überhaupt nicht weiß, wie sie eingelöst werde(n könne): wie Er alle Tränen abwischen und alles neu machen werde (Offb 21, 3-5), lässt sich daraus ertragen und auch rechtfertigern, dass ich auch nicht weiß, wie er uns erstlich als Neue gemacht hat (wie aus der Verschmelzung zweier Gameten Subjekte von Würde hervorgehen konnten).

Gott erwartet von den Seinen, dass sie etwas von Ihm erwarten. Zweifel besagt unter dieser Rücksicht „Kleinglauben", Misstrauen, Undankbarkeit.[77] Muss das aber dann nicht bereits den Weg zu diesem Ziel verändern? Wenn uns Sinnerfüllung erwartet, lässt sich dann der Weg dorthin pur sinnlos denken?

Das hätte Folgen für unsere hiesige Einstellung gegenüber Leiden und Schmerz. Man mag entgegnen, das sage sich leicht, solange der Schmerz einen selber verschone. Doch wäre anderseits der Gequälte objektiv sachlich? Eben darum bedarf es des Austauschs zwischen beiden. Und jedenfalls wäre auf jene zu hören, die *in* Schmerz und Leid deren egozentrierender Macht widerstehen und schließlich im äußersten – nicht bloß nicht fluchend, nicht einmal protestierend – „das Zeitliche segnen".

Im Blick auf ihr Zeugnis sei der dritte Schritt unserer Überlegungen gewagt: Gedanken zum heilsamen Schmerz.

3. Wohltuender Schmerz

a) Zunächst nochmals RILKE. 1916 schenkt er R. KASSNER ein Heft Gedichtreinschriften, darunter auch diese (Anm. 51: II 66):

> Ist Schmerz, sobald an eine neue Schicht
> die Pflugschar reicht, die sicher eingesetzte,
> ist Schmerz nicht gut?

[75] Hier droht eine spezifische Gefahr der psychosomatischen Sicht von Krankheit, wogegen sich vehement etwa SUSAN SONTAG gewandt hat: an die Stelle des göttlichen Zorns tritt das Versagen des Kranken. Krankheit als Metapher, München 1978, 50: „Der Mensch macht seine Krankheiten selbst" (G. GRODDECK); das Leiden ist „zum größeren Teil... das, was das Opfer mit seiner Welt und mit sich selbst gemacht hat" (K. A. MENNINGER); DIES., Aids und seine Metaphern, München 1989. (Doch soll der Hinweis auf eine Gefahr nicht die Perspektive als solche verwerfen. Siehe M. BECK, Seele und Krankheit. Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie, Paderborn ^{2}2001)

[76] Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: ThPh 62 (1987) 580-587.

[77] Num 20, 10-12; Jes 7, 10-13; Mk 8, 17-20; Mt 7, 7-11.

Zehn Jahre später löst er dies ein, in schlimmsten Schmerzen auf Medikamente verzichtend. Von Höllen schreibt er; davon, dass er lerne, sich „mit dem inkommensurabeln anonymen Schmerz ein[zu]richten"; doch als er schon nicht mehr schreiben kann, sagt er zu Frau WUNDERLY: „Vergessen Sie nie, Liebe, das Leben ist eine Herrlichkeit."[78]

Diese Sicht kann „heroisch" bestimmt sein, von NIETZSCHE inspiriert (wie es RILKE ja war): „Erst der große Schmerz, jener lange, langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsere letzte Tiefe zu steigen... Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz 'verbessert'; aber ich weiss, dass er uns *vertieft*."[79] So auch, mit Berufung auf ihn, N. HARTMANN: „Der große Schmerz ist auch Versenkung, er erschließt Tiefen, wie sie der leicht schreitende Ungeprüfte nicht ahnt. Und nicht nur Tiefen des eigenen Herzens, auch die des fremden, ja Tiefen des Lebens überhaupt und seiner unerschöpflichen Situationsfülle."[80]

SAUERBRUCH/WENKE (Anm. 46: 179) verweisen demgegenüber auf die „besonnene und maßvolle Kritik" BUYTENDIJKS an solcher Heroisierung: „Höher als Heldenmut steht die Demut, der wirkliche geistige Adel." Denn der „persönliche Sinn des Schmerzes", die „persönliche Antwort auf das Leiden", erfüllt sich „nicht im Widerstand, sondern in der Übergabe."[81]

b) Solche Übergabe steht in zweierlei Hinsicht an. Einmal bei dem, der dem Leidenden beisteht. Dazu war von Stellvertretung und Mit-Erleiden die Rede. VETTER stellt der Mitleids-Schelte NIETZSCHES das PAULUS-Wort aus 1 Kor 12, 26 gegenüber: „Wenn ein Glied leidet, leiden die Glieder mitsammen; wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich die Glieder mitsammen" (Anm. 48: 123f). Und er zitiert den berühmten Schlusssatz aus BENJAMINS Wahlverwandtschaften-Essay: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben."

Nun meine ich, nicht Egoismus, sondern gerade Demut und Dankbarkeit fordern, in diesem Satz das „Nur" durch „Auch" zu ersetzen. Dem Marxisten erwidert der Christ, wir seien zur Hoffnung auch und durchaus für uns selber berufen. Hoffnung und Hingabe wird ebenso und erst recht dem Leidenden selbst zugemutet.

Damit stehen wir beim dritten der von LEWIS genannten Dienste des Schmerzes. Diente er zunächst dem Anfang der Umkehr, so gilt es nun zu erkennen: Ihr Ziel erreicht die Umkehr nur und wird nur so radikal, „dass die Kreatur, nicht gestützt auf irgendein Verlangen, nackt bis auf den baren Willen, zu gehorchen, umarmt, was ihrer Natur zuwider ist, und das tut, wofür es nur einen einzigen Beweggrund geben kann" (Anm. 73: 117).

Die geläufige Rede von „Prüfung" (im Blick auf *Abraham* unterwegs nach Morija wie auf Jesus am Ölberg) trifft die Sache nicht ganz. Hier wird nicht geprüft, wie es stehe; vielmehr kommt das Gewollte einzig so zustande. Es geht darum, dass wir uns selber nicht ganz geben können. Nicht bloß in dem moralischen Sinn, dass der Mensch von sich aus bestenfalls das Zweitbeste gäbe und das Beste ihm genommen werden muss; sondern grundsätzlich: in der Selbst-Hingabe hat man sozusagen immer noch die Hände unter dem Tablett. Wir müssen darum hoffen dürfen, uns entrissen zu werden.[82]

---

[78] Siehe D. A. PRATER, Ein klingendes Glas, Reinbek b. Hamburg 1989, 665-668.

[79] Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede 3 (Anm. 61: III 350; übernommen als Epilog in: Nietzsche contra Wagner: VI 436f).

[80] Ethik, Berlin [4]1962, 348 (Der Wert des Leidens).

[81] Anm. 62: 157 u. 159; vgl. M. SCHNEIDER, Gottesbegegnung und Leiderfahrung, in: Die dunkle Nacht der Sinne (Hg. G. FUCHS), Düsseldorf 1989, 126-178.

[82] BERNHARD VON CLAIRVAUX spricht (Cant. 71, 5: zu 2, 16) vom Verzehrt-werden durch Gott.

c) Das wäre nun wieder ausführlich an und mit SIMONE WEIL zu erörtern. Aber gerade weil sie im Verdacht von Selbsthass und Algophilie steht, möchte ich statt dessen auf den Philosophen M. BLONDEL zu sprechen kommen. Sein großes Werk von 1893 „L'Action", in dem er die Wesensgestalt und -Dynamik von Geist/Freiheit analysiert, enthält einen Abschnitt, der zeigt, wie das aktive Ja zum Leben aus sich selbst heraus, nicht notgedrungen als Inkaufnahme, sondern direkt und freigewillt, den Schmerz bejaht.[83]

Soll damit nicht ein verstiegener oder krankhafter Dolorismus gemeint sein, dann ist zunächst die Klärung nötig, an welchen Schmerz hier gedacht ist. Es kann nicht jener sein, gegen den die Ärzte kämpfen, oder (um angesichts der Ambivalenz dieses Kampfes gleich vom Höchsten zu reden) den Jesus geheilt und wogegen er selbst „an-gebetet", ja protestiert hat (Apg 10, 38 [z.B. Lk 13, 16]; Mt 26, 39; 27, 46).[84]

Der Ansatz liegt, eben genannt, beim Gehorsam. Im Tun des Rechten folgt der Mensch nämlich nicht bloß eigenen Wünschen, auch nicht bloß seinem besseren Wissen gegen ein unmittelbares Begehren, vielmehr entspricht er einem „Du sollst".[85] Wer also recht handelt, folgt – auch und gerade, wenn er (wie zu wünschen) dies selbst will – doch nicht dem eigenen Willen, sondern (geradeheraus religiös formuliert) dem Willen Gottes.

Nochmals, das will man selbst: wir wollen sehen, was ist (statt uns Gewünschtes einzubilden); und um von dem, was ist, erfüllt zu werden, müssen wir leer sein von uns (mit Reden aufhören, um zu hören). Gleichwohl, da es dem Willen stets auch um sich selbst zu tun ist, liegt in dieser Selbstentleerung ein Verzicht (weshalb man sie, ausser in Augenblicken glücklichen Sich-Entrissen-werdens = Entzücktseins, kaum ersehnt). Darum kann BLONDEL lapidar formulieren: „Das Leid ist das Siegel des anderen in uns" (405/82).

Schmerzlich ist dies im übrigen auch schon darum, weil es uns zeigt, dass wir noch nicht offen und weit sind (selbst-verfangen statt „Auge und Ohr"). Darum wird der, der wirklich lieben will, für diese schmerzliche Enthüllung und Belehrung dankbar sein.[86] Doch denken wir jetzt nicht bloß an den Weg, sondern gerade an dessen Ziel. Je entschiedener nämlich jemand liebt, um so mehr geht es ihm statt um die Wahrheit über sich um die Erfahrung des andern, mag es auch schmerzen. „Lieben heißt somit, das [Er-]Leiden lieben, weil wir so Freude und Tun eines andern in uns lieben" (406/84).

Will der Liebende mehr beim Geliebten sein als bei sich selbst, ist jedes Eigensein eher Verlust als Gewinn (sich über sich verbreitend, hört er nicht ihn). Das führt zur nächsten Sentenz, nicht weniger hart und nicht weniger unwiderleglich: „Das Glück liegt nicht in dem, was man hat, sondern in dem, was man entbehrt und worauf man verzichtet" (407). Was an der greifbaren Gabe beglückt, ist gerade das Ungreifbare an ihr, der „Geist" im Buchstaben, das im Gesagten Gemeinte, in der „Selbstmitteilung" des

---

[83] Die Aktion (R. SCHERER), Freiburg/München 1965, 399ff; zitiert im Text durch Seitenzahlen. Nach Schrägstrich dazu die der Auswahlausgabe [P. HENRICI]: Logik der Tat, Einsiedeln 1957, 79ff). Ausführlicher: J. SP., Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993, 114-124.

[84] Anderseits bleibt jetzt bewusst auch jenes selten begriffene Kreuzes-Sehnen beiseite, darin ein Liebender es „nicht besser haben" will als der, den er liebt. Ein möglicher Zugang: Das Auge, in: Altdeutsches Decamerone (Hg. W. SPIEWOK), Berlin [2]1984, 411-416 (HERRAND V. WILDONIE., Diu getriu kone).

[85] Es stimmt nicht, dass Sittlichkeit – in Statuierung eines Ich-Ideals – auf einem *Ich will* ruht (E. TUGENDHAT, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M. 1993, 61, 88-90, 96f). SOKRATES nennt das (Theaet. 176 b) „Weibergeschwätz". Recht und das Rechte wollen *soll* ich.

[86] „Diese ganze Lehre lässt sich in einen einzigen Satz fassen, doch nur Beherzte können ihn verstehen: der Schmerz hat den Sinn, zu entschleiern, was dem egoistischen Wissen und Wollen verborgen bleibt [nämlich, wie wir uns dem Lieben verweigern]" (405/83).

Du es selbst: das „unausdrückbare Nichts" zwischen einer gepflückten Blume und der geschenkten.[87]

In der Tat hat Erkennen mit Zerbrechen zu tun, nur „ist es nicht der Kopf, den man sich zerbrechen muss, sondern das Herz" (399/80). Was mehr besagt als ein Bonmot; wirklich die Wirklichkeit sieht nur „erkennender Schmerz":[88]

Erkennen
wird geübt
wie Sterben.[89]

Heißt das, wenn wir es können, sei der Schmerz durchschritten? – M. SCHNEIDER weist auf einen „grundsätzlichen Wandel in der Erfahrung des Leidens... nach dem Beginn der Neuzeit" hin.[90] Jetzt ist „das Leiden nicht mehr eine Reinigung oder Vorbereitung für die Begegnung mit Gott"; es setzt recht erst „nach der Erfahrung der Unio mit Gott ein". Trifft es so aber „nicht vorübergehend, sondern endgültig und unüberwindbar" (ebd.), eben bis zum wörtlich bitteren Ende, dann mag selbst der Tod es weniger beenden als verwandeln.

„Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais." Dies Wort L. BLOYS gibt zu denken. „Der Schmerz selbst geht vorbei, ist rasch vergessen, und an seine Empfindungen kann man sich nicht mehr erinnern. Was ist denn aber diese innere Narbe...?"[91] Theologisch sei an die Male des Auferstandenen erinnert (Joh 20, 20ff) und an das Lamm vor dem Thron: „wie geschlachtet" (Offb 5, 6). Dann aber hat das Folgen auch für die eigene Himmelserwartung.

> LEWIS: „Wir brauchen nicht anzunehmen, die Notwendigkeit dessen, was der Selbstüberwindung analog wäre, werde jemals aufhören, oder das Ewige Leben sei nicht zugleich ein Ewiges Sterben. In solchem Sinn könnte es – so wie die Hölle ihre Freuden haben mag (Gott bewahre uns davor) – im Himmel etwas geben, das dem Schmerz nicht ganz unähnlich wäre (gebe Gott, dass wir ihn bald erfahren mögen)."[92]

---

[87] G. UNGARETTI: „Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla" Vita d'un Uomo, [7]Milano 1974, 5 (Eterno). – Diesen Schmerz vermeidet, wer anders (im redensartlichen Sinne) auf ein solches Nichts „verzichtet" und sich „realistisch" ans Greifbare hält.

[88] L. CORS, Auf einer wandernden Düne, Himmerod 1992, 62 (Werden); die folgende Strophe: 53 (Hungertuch).- BLONDEL (405/83): „Wer an einer Sache nicht gelitten hat, der kennt und liebt sie nicht." – Siehe W. WARNACH, Die Welt des Schmerzes, Pfullingen 1952 (geschrieben „unter dem Auge des [kriegsgefangenen] Freundes" – 146), 45f: „Dies Verstehen geht durch den Schmerz. Ja, der Schmerz, weil er seine deutliche Stelle gefunden hat, ist schon das ganze Verstehen... Endet die Freiheit nicht gewöhnlich, wo der Schmerz unausweichlich wird? Wie aber, wenn der Schmerz, von dem hier die Rede ist, sich als der Schmerz der Freiheit offenbarte...?"

[89] So versteht man die Frage-Umkehr bei LEWIS (Anm. 73) 121: „nicht... : warum müssen einige demütige, fromme, gläubige Menschen leiden, sondern: warum müssen einige *nicht* leiden?" Jesus selbst verweise dazu (Mk 10, 27) auf Gottes unerforschliche Allmacht. Siehe auch den Kummer des Rabbi ABRAHAM JAAKOV VON SADAGORA (Anm. 55, 465): „... wenn die Not zu ihrer Höhe wachsen will, schreit Israel zu Gott, es könne sie nicht länger tragen, und der Erbarmer hört darauf, er lindert das Leid und verschiebt die Erlösung."

[90] Anm. 81: 171, im Blick auf MARIA VON DER MENSCHWERDUNG, die KLEINE THERESE, SIMONE WEIL, REINHOLD SCHNEIDER. DERS., Krisis, Frankfurt/M. [2]1995, 281: „Gott selber ist so, dass die Begegnung mit ihm in das Leiden führt."

[91] BUYTENDIJK (Anm. 62) 18 (als Motto aus: Le Pélerin de l'Absolu) u. 27.

[92] Anm. 73: 179. Ähnlich K. RAHNER: „So könnte in einem sublimen Sinne der ekstatische Ausbruch des kreatürlichen Subjektes aus sich selbst, um sich bedingungslos der Freiheit Gottes zu übergeben, schon in Wahrheit auch Schmerz bedeuten, mit dem auf jeden Fall die Seligkeit, von sich losgekommen zu sein, bezahlt werden muss, so dass, was wir sonst als Leid einschätzen, doch nur das Analogon davon auf einer niedrigeren Seinsstufe wäre." Warum lässt uns Gott leiden?, in: Schriften... XIV 450-466, 464f.

Wirklich bald? Verständlich, dass es uns „natürliche Menschen" nicht gerade in den Himmel zieht (und dass der Weg dorthin durch den Tod – auch unserer Wunsch-Träume – führt). Anderseits ist er doch – für selbstlos Liebende – Glück-Seligkeit. Derart aber wandelt sich, mit dem läuternden Wandel des Blicks auf ihn, auch der Blick auf den Schmerz.

So wäre bereits der hiesige Schmerz nicht bloß Prüfung und Lehre, Zeichen des Noch-nicht, und sei es zuletzt als Geburts- und Reifungsschmerz oder Heimweh, sondern – in alledem, was er auch ist – durchaus Vorgeschmack und Angeld?[93]

Ausgangspunkt war der Schmerz als Einsamkeitserfahrung.[94] – Nun zeigt sich am Ziel jener selige Schmerz, dem Liebende Wort geben, wenn sie sagen: „*Ich mag dich leiden*."

Das freilich nimmt dem zerstörenden Weg-Schmerz mitnichten den Stachel. Dass Ijobs Frage erledigt zu haben nur Zynismus meinen könnte, bleibt bestehen. Und doch:

Zwar können wir uns, hieß es oben, nicht vorstellen, wie schließlich doch „alles gut" werden könne; dies aber just deshalb, weil uns anderseits völlig klar ist, was dazu keinesfalls ausreicht: etwa ein schlichtes „Ende gut (oder auch: sehr gut), alles gut". Soll am Ende die Sinnerwartung gerechtfertigt werden, dann kann nicht allein das Ende stimmen, sondern zeigen muss sich, dass das Ganze Sinn (gehabt) hat. Nicht in einer nachträglichen „Sinngebung des Sinnlosen" (TH. LESSING[95]), sondern im Offenbarwerden seiner bislang verborgenen Sinnhaftigkeit (vgl. Röm 8,1 8f; 1 Joh 3, 2).

Daraus ergab sich: Ist das Ziel sinnvoll, kann der Weg nicht einfach sinn-leer sein. Im Vorblick auf diese Enthüllung heißt darum die religiöse Sprache jetzt schon alles gut; dass alles denen zum Guten sei, die Gott lieben, usf. (Gen 1, 31; Weish 1-5; Röm 8, 28; Eph 5, 20; 1 Thess 5, 18: „Bei allem dankt!").[96] Sie sagt mitnichten, dass alles angenehm sei.[97] Sie muss des weiteren nicht vertreten, alle Bitterkeit sei gott-gewollt.[98] Und

---

[93] „Erquickendes Leid" steht provozierend als Zwischenüberschrift in der *Logik der Tat* (Anm. 83: 82), wohl aufgrund von Wendungen wie (Paris 1950, 380): „charme austère et vivifiant" (405/82: Größe) oder (381) „heureux effet", „bain rajeunissant: Jungbrunnen" (406/83). – JOHANNES VOM KREUZ nennt die *Liebesflamme* „regalada llaga". Die Dunkle Nacht und die Gedichte (SW II), Einsiedeln [3]1983, 184f. C. CAPOL überträgt: „O wohltuende Wunde!" Das Lexikon bietet sogar: 'köstlich', 'verwöhnend'.

[94] F. EBNER stellt an den „Anfang der Sprache... das aus einem Wehschrei hervorgegangene Ich". „Klingt nicht in seiner Sanskritform *aham*.... etwas von einer Schmerzesinterjektion nach?" Das Wort und die geistigen Realitäten, Fragment 8 Das Urwort (Schriften, München 1963ff, I 163f). Ähnlich J. B. METZ (Zum Begriff der neuen politischen Theologie, Mainz 1997, 211). Siehe auch WEIL, C IV 73f.

[95] Darauf auch läuft es bei BENJAMIN hinaus, und so ist sein Wort zu verstehen (Ges. Schriften [wa], Frankfurt/M. 1980, I 200f): Erlösung durch den Erzähler. Bestand ich oben dazu auf der Hoffnung auch für uns Hiesige, so geht es jetzt um die der für ihn „hoffnungslosen" Toten.

[96] WEIL (C II 151): „Die Liebe zu Gott ist rein, wenn Freude und Leiden einen *gleichermaßen* Dankbarkeit empfinden lassen..."

[97] „Einen Heiligen, dem Pein nicht weh täte und Liebes nicht wohl, hat es noch nie gegeben, und niemals wird es einer dahin bringen." MEISTER ECKEHART, Deutsche Predigten und Traktate (J. QUINT), München 1955, 287 (Predigt 28: Intravit Jesus in quoddam castellum). Darum verbot der KOBRYNER zwar, im Leid davon zu reden, es sei schlimm; doch ließ er die Klage zu: „Es ist bitter." (Anm. 55: 552).

[98] Bezüglich der Unterscheidung von Wollen und Zulassen machen es Theologen sich oftmals zu leicht. Vielleicht nicht unbedingt bei Schmerz und Leid, doch jedenfalls beim Bösen ist sie unerlässlich; denn wer Böses tut und will, *ist* böse; wer es zulässt/in Kauf nimmt, noch nicht ipso facto. Er muss dies freilich rechtfertigen können, und eben dem gilt – bei allem Nicht-Wissen-wie – die angesprochene Gerichts-Erwartung (Anm. 74).

schließlich untersagt sie nicht etwa die Klage.[99] Doch sie bezeugt im Vorgriff die Sinnhaftigkeit und „Annehmbarkeit" des Ganzen – trotz allem.

In J. SKÁCELS Gedicht *Dank*[100] lautet die dritte Strophe:

> Danken wir wie das kind für den apfel
> ohne vorwurf ohne demütigen stolz
> für die freude die uns half dass der schmerz sich durchschmerzt
> für das zurückgeforderte geschenk

Zurückforderung des Geschenks, das hieß oben: Ruf zum Gehorsam. Gegeben wird sich der Mensch, um sich geben zu können: um sich sich nehmen zu lassen.

So sehr es, wie erwogen, zynisch würde, solche Freude des Schmerzes von aussen verifizieren zu wollen, so unerlässlich ist die grundsätzliche Aussage: als Selbstbekenntnis des Glaubens an den göttlichen Gott. Und dem tritt persönliches Zeugnis zur Seite.[101] Es entscheidet nichts. Doch es hält offen – bricht uns auf: zum Auf-bruch.[102]

---

[99] Als dialogisch, d. h. als Anfrage bzw. An-Klage (in jedem Wortsinn), steht sie mit dem Dank auf gemeinsamem Boden, dem der Anerkennung der Autorität: der „Zuständigkeit" wie „Ansprechbarkeit" ihres Adressaten. Das erklärt den Fortgang (statt etwa bloß Umschlag) vom Klagen zu preisendem Dank in den „Klagepsalmen". Vgl. O. FUCHS, Klage, in: Im Angesicht des Todes (Hg. H. BECKER / B. EINIG / P.-O. ULLRICH), St.Ottilien 1982, (II) 939-1024.

[100] Übers. von R. KUNZE in: Fides quaerens intellectum (Hg. M. KESSLER / W. PANNENBERG / H. J. POTTMEYER, FS M. SECKLER), Tübingen/Basel 1992, 635.

[101] Z. B. Das denkende Herz. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941-1943 (J. G. GAARLANDT), Reinbek b. Hamburg 1985 u. ö.

[102] LEWIS benennt den überraschenden Blitz solcher Aufbruchs-Erfahrung – „impatient [ungeduldig/unduldsam] as the wind" (W. WORDSWORTH) – mit dem „Fachterm" *joy*. (Überrascht von der Freude, Wuppertal 1968; die WORDSWORTH-Zeile „Surprised by joy – impatient..." bildet das Motto der Originalausgabe von 1955). Joy müsse „scharf von Glück und Vergnügen unterschieden werden... [Sie] hat ein typisches Merkmal und nur eins mit ihnen gemeinsam, nämlich dass jeder, der sie erlebt hat, sie wieder erleben möchte. Abgesehen davon und nur für sich allein betrachtet, könnte man sie vielleicht auch eine besondere Art des Unglücks oder Kummers nennen" (19).

Über den Neuzeit-Graben hinweg begegnet so wieder, was im 12. Jh. BERNHARD zum Hohenlied predigt (85, 9: zu 3, 1): „Trübsal tapfer ertragen ist Tugend; Gabe der Weisheit (sapientia = rechten Geschmacks = sapor), sich in Trübsal zu freuen. Tugend: das Herz zu straffen [BUBER] und auf Ihn zu harren (Ps 27, 14), Weisheit: schmecken und sehen, wie Er gut ist (Ps 34, 9 [BUBER])."

Philotheos **8** (2008) 333-347

Athanasios Antonopoulos
Hellenic Open University, Athens
Christos Terezis
University of Patras / Hellenic Open University, Athens

Biblical Interpretation, Religious Education, and Multimedia Educational Applications:
An Introductory and Interdisciplinary Critical Review and Evaluation

A. *Introduction*

As it has been indicated, the spectacular growth and availability of multimedia applications has resulted in the gradual change in the transmission of knowledge, particularly in educational practices.[1] Moreover, we observe the interesting phenomenon, namely, that the use of digital-multimedia applications marks the ongoing conversion of a printed tradition to a digital. Furthermore, in the field of religious education, the effects of the creation of a digital tradition are complex and surely constitute a separate subject of study.[2] At the same time religious education mainly concerned with the close relationship between religious texts and their interpretation. Thus the issue of interpretation constitutes one of the central cores of religious education from which the teaching procedure gains its reliability not only in reference to its starting points and preconditions, but also to its methodological procedure and the purposes it wishes to fulfil.[3]

B. *Methodology*

Based on the above theoretical framework the purpose of this study is to present an introductory and interdisciplinary critical review and evaluation of three representative educational applications in CD-ROM format. These applications have been produced by

[1] See for instance, L. Perelman, *School's Out: Hyperlearning, The New Technology, and the End of Education* (New York: William Morrow, 1992). R. Philips, "Opportunities for Multimedia in Education," in *Interactive Learning Through Visualization: The Impact of Computer Graphics in Education*, S. Cunningham and R. Hubbols (eds), (Berlin: Springer Verlag, 1992) 25-35. W. Sweeters, "Multimedia Electronic Tools for Learning," *Educational Technology* 35:5 (1994) 47-52. N. Negreponte, *Being Digital* (New York: Vintage Books, 1995) 196-205. R. Forcier, *The Computer as a Productivity Tool in Education* (New Jersey: Prentice Hall, 1996). M. Dertouzos, *What will Be: How the New World of Information will Change our Lifes* (San Francisco: Harper Collins, 1997) 186, 130-134, 178-189. C. Panagiotakopoulos, C. Pierrakeas, P. Pintelas, *The Educational Software and its Evaluation*, (in greek), (Athens: Metaihmio, 2003) 24-30, 31-32. W. Clyde and A. Delohery, *Using Technology in Teaching* (New Haven, CT: Yale University Press, 2005). A. Antonopoulos, "Teaching Religion with Hypertext Sources: Towards a Digital Conceptualization of Constructive Religious Education in the Open and Distance Learning Environment," in *Proceedings of 3rd International Conference on Open and Distance learning. Applications of Pedagogy and Technology. Patra 11-12 November, 2005,* A. Lionarakis, (ed), (Patra: Hellenic Open University, 2005) 108-109.

[2] See A. Antonopoulos, op. cit., p. 109. See also A. Antonopoulos, "The Use of Digital Technologies in the Teaching Practice of Religious Courses. Study on the Theoretical Approach of the New Teaching Method," (in greek), *Makednon* 15 (2006) 129-146.

[3] See A. Antonopoulos and C. Terezis, "Interpretation and Religious Education," forthcoming.

Greek educational organizations primarily for use in the three levels of education, as supporting educational tools. Their wide range of material includes a variety of biblical texts, Byzantine art examples, historical sources, as well as audio tracks and video presentations. By adopting the interdisciplinary method of investigation our critical-review and evaluation will be particularly focused a) on the teacher/educator's point of view and, b) on the issue of interpretation of biblical texts through the use of these applications. Thus, we will proceed in the following levels/axes. In the first level we will address and articulate the character, and the nature of these applications. Moreover, we will describe their content and we will evaluate their structure and instructional design, their presentation and, their appearance and aesthetics.[4] In the second level we will examine the educational collaboration between instructor and student though the use of these applications. Furthermore, the emphasis will be focused on the new perception of the teaching/learning process, on their support for building further learning creativity,[5] and on whether they constitute a suitable medium for the learning process and the interpretation of biblical texts within the orthodox religious education.[6]

---

[4] On the important role of graphics see for instance G. Ring, "The Role of Graphics in User Interface," *Australian Educational Computing* 11:1 (1996) 3-6.

[5] For the evaluation of educational software see for example C. Bitter and D. Wighton, "The Most Important Criteria Used by the Educational Software Evaluation Consortium," *Computing Teacher* 14:6 (1987) 7-9. P. Duchastel, "Structures and Methodologies for the Evaluation of Educational Software," *Studies in Educational Evaluation* 13:1 (1987) 111-117. M. Hannafin and K. Peck, *The Design, Development, and Evaluation of Instructional Software* (New York: Macmillan, 1988). R. Reister and W. Dick, "Evaluating Instructional Software," *Educational Technology Research and Development* 38:3 (1989) 43-50. M. J. Atkins, "Evaluating Interactive Technologies for Learning," *Journal of Curriculum Studies* 25: 4 (1993) 333-342. A. McDougall and D. Squires, "A Critical Examination of the Checklist Approach in Software Selection," *Journal of Educational Computing Research* 13:3 (1995) 263-274. A. Mikropoulos, *Ekpaideutiko Logismiko-Themata Axiologeses kai Sxediases Logismikou Ypermeson* (*Educational Software. Issues on Evaluation and Designing of Hypermedia Software*) (Athens: Kleidarithmos, 2000). C. Panagiotakopoulos, C. Pierrakeas, P. Pintelas, op. cit, pp. 93-96, 101-102, 103, 108-110, 137f, 144f. M. Haughey and B. Muirhead, "Evaluating Learning Objects for Schools," *E-Journal of Instructional Science and Technology* 8:1 (2005). Retrieved from: http://www.usq.edu.au/electpub/e-jist/docs/vol8_no1/fullpapers/Haughey_Muirhead.pdf.

[6] On the issue of biblical interpretation and the use of multimedia software see K. Grayston, "Computers and the New Testament," *New Testament Studies* 17 (1970-1971) 477-480. R. Kraft, and E. Tov, *Computer Assisted Tools for Septuagint Studies* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986). D. Mealand, "Computers in the New Testament: An Interim Research," *Journal for the Study of New Testament* 33 (1988) 97-115. E. Talstra, *Computer Assisted Analysis of Biblical Texts* (Amsterdam: Free University Press, 1989). P. Mullins, "Sacred Text in an Electronic Age," *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990) 99-106. J. Bolter, "Hypertext and the Classical Commentary," in *Accessing Antiquity: The Computerization of Classical Databases,* Jon Solomon, ed., (Tucson: The University of Arizona Press, 1993) 157-171. T. Boomershire, "Biblical Megatrends: Towards a Paradigm for the Interpretation of the Bible in Electronic Media," in *American Bible Society Symposium Papers on The Bible in the Twentieth-First Century,* H. Clark Kee, (ed), (Philadelphia: Trinity Press International, 1993) 209-230. J. Hsu, *A Comprehensive Guide to Computer Bible Study. Up to Date Information on the Best Software and Techniques* (Dallas, TX: Word, 1993). F. Poswick, *Bible and Computers: Desk and Discipline. The Impact of Computers on Biblical Studies: Proceedings of Association Internationale Bible et Informatique in Amsterdam, August 1994* (Paris-Geneve: Chapion-Slatkine, 1995). G. Velisiotis, "Computers! Indefatigable Contributors to the Old Testament Studies Nowdays," *Bulletin of Biblical Studies* 14 (1995) 76-79. K. Hanson, *Accessing the Ancient World: The Bible, Antiquity, and the World Wide Web* (Philadelphia: Fortress Press, 1997). P. Soukup and R. Hodgson, *From One Medium to Another: Communicating Bible Through Multimedia* (Kansas: Sheed and Ward, 1997). J. Van der Merwe, "Bible Commentaries as Hypertext," *Old Testament Essays* 13 (2000) 119-128. K. Farmer and R. Dalton, "Using Multimedia Resources in Teaching the Bible," *Interpretation* 56:4 (2002) 387-397. H. Van Dyke Papunak, "Computers and Biblical Studies," in *Anchor Bible Dictionary*, CD-ROM Version (2002). A. Ford and B. Watson, "Using Hypertext Courseware to Teach the New Testament," Retrieved from: http://users.ox.ac.uk/~ctitext2/publish/comtxt/ct13/ford.html. H. Van Dyke Papunak, "Windows Software for Bible Study," *Journal of the Evangelical Theological Society* 46:3 (2003) 465-495.

C. *Applications Presentation*

1. First Application: *The Holy Bible. Old and New Testament CD ROM*

Introductory remarks. The first computer-based, interactive application under evaluation is entitled: *H Agia Grafe. Palaia kai Kaine Diatheke*. (The Holy Bible. Old and New Testament). *Developer*. It has been produced by the *Apostoliki Diakonia of the Church of Greece,* a religious educational organization of the Orthodox Church of Greece. *Platform and System Requirements.* It runs on computers equipped with Windows operating system, preferably Win95 and later editions.

Application's Interface. The application's interface is divided on the computer screen in three main horizontal sections and while it is visually simple at the same time it could be characterised as an easy one to navigate. Its content is divided into two major sections, namely the first one with the Old Testament books and the second with the New Testament books in their original ancient Greek language prototype. The first upper section is also divided into three fields.

A) Upper Section

Old Testament-Septuagint	**Holy Bible**	**New Testament**

1) *Navigation fields.* At the upper left corner on the application interface, there is the navigation field that is entitled *Old Testament According to the Greek Translation by LXX Interpreters (Septuagint).* When you double click the mouse on it, it leads to the sub-section with the Old Testament books from the critical edition of A. Rahlfs. At the upper right corner, the navigation field that is entitled *New Testament. The Greek Text According to the Edition of Ecumenical Patriarchate of Constantinople (in Greek)* leads to the sub-section with the New Testament books.

2) *Decorating details*. Elegant decorating details mark the passing from one field to another in the same section. In particular, at the end of the left field, there is a Byzantine art style human figure, while in the beginning of the right (field) there is a detail from the famous Byzantine icon of *Jesus Pantocrator* (Christ as Ruler of the Universe) from the Monastery of Saint Catherine of Sinai.

B) Main Section

Biblical Book Title

Place where the content of the Old and New Testament books is displayed

Previous	**Book Chapter**	**Next**

1) The main section that is placed in the central part of the screen covers the major part of the application's interface. Inside the borders of this section, users could read the Old and New Testament books.

2) The navigation is served by hyperlinks with the title of each book, which displays the content of a particular book of the Old and New Testaments.

3) In both sub-sections a brief prologue introduces the user to the following Old and New Testament books

4) In the same section and at the right border a scroll bar functions as an additional tool that supports the users' reading and studying of the biblical books.

5) The bottom side of the same section contains three fields: the left navigation button leads to the previous chapter of each book while the right button leads to the next

one. Furthermore, during the study process, the number of each book chapter is displayed in the central field.

6) The application's users could easily transfer excerpts of the biblical scriptures to the Microsoft Word processor format.

C) Third Section

	Search Field	**www**

The third section is placed in the lower part of the applications interface, and it is divided into two sub-sections, namely:

1) *Search capabilities.* The middle sub-section that is entitled *search field* has a button which, when double-clicked with the mouse, activates the application's search capabilities. This option is operated by the search machine *Concordantiae* and is mainly focused on the words and terms search.

3) *Internet connection capability.* On the right, a button that is entitled *www* connects the application with the www.ecclesia.gr, the official internet home page of the Orthodox Church of Greece.

4) *Decorating details.* Decorating details mark the background of this section. In particular, Byzantine art style angels' figures have been placed at the left and right fields.

Concluding observations. This application constitutes one of the major initiatives of the *Apostolike Diakonia* organization to provide the biblical scriptures in a modern and computer-based interactive mode. While its objective is to address a wide range of users willing to study the books of the Old and New Testaments, it would be a really useful tool for educators since it can support their instruction of orthodox Christian religion courses in the three levels of education. As we have mentioned already, the application can be connected with the online library of the Church of Greece. Moreover, in a specific home page that can be reached in the internet address *www.myriobiblos.gr*, a wide range of additional supplementary material in digital form have been stored and are at the users' disposal for their further study of biblical scriptures.

2. Second Application:
Educational Software for the Religious Course in Junior High-CD-ROM

Introductory remarks. The second multimedia application is entitled *Educational Software for the Religious Course in Junior High* and it is also in CD-ROM format. *Developer.* This application has been produced by the *Pedagogical Institute*, a major education organization of the Greek Ministry of Education and Religious Affairs. It has been developed in cooperation with a team of university professors, instructors of religion in the three levels of the Greek educational system, professional computer technicians, and multimedia developers. Moreover, this application have been produced for use in the secondary level of education and particularly in order to teach aspects of the Old Testament and New Testament, and the major events of Church History to the students of the three classes in the Greek junior high. *Platform and System Requirements.* It is designed for a personal computer's environment with Windows operating system, Win95 and later editions.

Application's interface. The application could also be characterised as an easy one to navigate. Its visually rich interface is divided on the screen in two main sections. The first section that is located on the left contains a comprehensive navigation menu while the second, where the various parts of the digital material are displayed, is extended in the central section of the application's interface. The left section with the navigation

fields is divided into main two sub-sections. The upper one contains non-permanent navigation buttons which, change depending on the content that the users wish to study. The lower section contains the permanent navigation buttons which, by double clicking of the mouse activate the *help function,* the *glossary tool*, the *internet connection*, and the *hymns function*.

The application's material is developed around the fundamental topics of Christian teaching that constitute key-issues in the school's educational curriculum concerning religious education. Thus the material is divided into three major parts: the first one presents the Old Testament, the second the New Testament, and the third presents the most important events in the first centuries of Church History.

A) First Part: Preparation for the New World of God

The first part is entitled *Preparation for the New World of God* and is divided into ten chapters. In detail, these chapters examine the following teaching topics:

1st Chapter *Introduction to the Old Testament*	**Topics** Content: a) Books and Authors of the Old Testament. b) Language and Translations of the Old Testament. c) Qumran Manuscripts. d) God's Inspiration and the Old Testament Text.
2nd Chapter *God Creates the World and Mankind Because of Love*	**Topics** Content: a) Creation of the world. b) Cosmology. c) Creation of Mankind. d) Views on the Creation of the World and Mankind by Ancient Greeks, Assyrians, Babylonians, Egyptians etc.
3rd Chapter *Man's Turning Away from God*	**Topics** Content: Brief introduction to the corresponding biblical story from the book of Genesis
4rth Chapter *God's Plan for Salvation of Man*	**Topics** Content: a) Patriarchs. b) Locations.
5th Chapter *God's Promises of Redemption*	**Topics** Content: From Sinai to Canaan
6th Chapter Kings of Israel	**Topics** Content: a) Judges. b) Kings
7th Chapter *Prophets, The Disseminators of Logos*	**Topics** Content: a) Persons. b) Locations. c) Time
8th Chapter *Psalms, The Spiritual Sustenance of People*	**Topics** Content: a) History of Psalms. b) Interpretation of Psalms. c) Persons. d) Locations. e) Time.
9th Chapter *The Wisdom of God and Man*	**Topics** Content: a) Book of Proverbs. b) Book of Ecclesiastes. c) Wisdom Literature. d) Psalms. e) Song of Songs. f) Job. g) Wisdom of Solomon. h) Sirach
10th Chapter *Political and Religious Situation before the Appearance of Messiah*	**Topics** Content: a) Jewish Diaspora. b) The Interpretation of Torah. c) Circumcision. d) Family Life. e) Daily Life.

1) *Chapter's content organization*. In the first part, the content is organized in a way that the users could easily navigate from one topic to another. At the end, the users can gain a comprehensive introductory understanding of the basic Old Testament issues.

2) *Decorating details.* In every chapter the relevant biblical texts from the Old Testament books as well as the corresponding supplementary material is accompanied by a careful selection of art images, Byzantine mosaics, and Byzantine icons that are is suitably integrated in the context of each chapter.

B) Second Part: New Testament: Christ and the New World of God

The second part that is entitled *New Testament: Christ and the New World of God* is divided into nineteen chapters, where the following teaching topics are examined:

1st Chapter *The World in the Time of Jesus*	**Topics** Content: a) Religious Groups: Pharisees, Sadducees, Jews, Zealots, Priests. b) Temple. c) People: Romans, Jews, Greeks. d) Locations. e) Time. f) Supplementary Material
2nd Chapter *The New Testament Talks About Jesus*	**Topics** Content: a) Gospel According to Matthew. b) Gospel According to Mark. c) Gospel According to Luke. d) Gospel According to John. e) Acts of the Apostles. f) Pauline Epistles. g) Epistles of John. h) Revelation. i) Locations
3rd Chapter *The Annunciation*	**Topics** Content of Annunciation. a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
4th Chapter *The Nativity of Christ*	**Topics** Content of the Nativity of Christ. a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
5th Chapter *Jesus' Childhood*	**Topics** Content of Jesus' Childhood.
6th Chapter *John the Baptist*	**Topics** Content. a) Life of John the Baptist. b) Persons c) Location. d) Time. e) Supplementary Material
7th Chapter *The Baptism of Christ*	**Topics** Content of the Baptism of Christ. a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
8th Chapter *The Preacher of Nazareth*	**Topics** Content. a) Location. b) Time. c) Supplementary Material
9th Chapter *Jesus' Disciples*	**Topics** Content. a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
10th Chapter *Jesus and the Social Groups of His Time*	**Topics** Content. a) Persons. b) Supplementary Material
11th Chapter *Jesus' Parables*	**Topics** Content of Jesus' Parables.
12th Chapter *Jesus' Prayer*	**Topics** Content of Jesus' Prayer. a) Persons b) Location. c) Time.
13th Chapter *Jesus' Transfiguration*	**Topics** Content of Jesus' Transfiguration. a) Persons. b) Location. c) Time.

14th Chapter *Jesus' Beatitudes*	**Topics** Content of Jesus' Beatitudes. Video Presentation
15th Chapter *The Miracles of Jesus*	**Topics** Content of the Miracles of Jesus
16th Chapter *Christ Walks to Victory*	**Topics** Content of Christ's Walk to Victory. Supplementary Material
17th Chapter *The Route to the Pathos*	**Topics** Content of Jesus' Route to the Pathos. a) Persons b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
18th Chapter *The Pathos (Passion)*	**Topics** Content of the Passion of Jesus. Supplementary Material
19th Chapter *The Resurrection of Jesus*	**Topics** Content of the Resurrection of Jesus. a) Persons b) Location. c) Time. d) Supplementary Material

1) *Chapter's content organization*. In the second part, the material relevant to the New Testament events and issues is organized in a specific sequence. In particular, in every single religious event which the New Testament mentions and which is included here, the application generally presents: a) the narration of the event, b) the persons involved in the event, c) the particular location where each biblical event took place, d) the time that the event happened and, e) the supplementary material that corresponds to the religious event.

2) *Decorating details.* As in the first chapter, in the second one the biblical texts from the New Testament relevant to the events under examination and the supplementary material are also accompanied by a rich selection of art images, Byzantine mosaics, and Byzantine icons.

C) Third Part: Church. The New Society

In the third part that is entitled *Church. The New Society* the following teaching topics are examined:

1st Chapter *The Church Body*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
2nd Chapter *Pentecost*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
3rd Chapter *Church's First Steps*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
4th Chapter *Apostle Paul*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
5th Chapter *The Church as an Expression of Love and Service*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
6th Chapter *The Persecutions of the Early Christians and Martyrs*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material

7th Chapter *A Historical Moment for Christianity*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
8th Chapter *The Organization of Church*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
9th Chapter *Heresies and Church Teachings*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
10th Chapter *Monastic Life*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
11th Chapter *Great Fathers of the Eastern Church*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
12th Chapter *Great Fathers of the Ancient Western Church*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
13th Chapter *Figures of Christian Art, Painting, Music and Hymnography*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material
14th Chapter *The Iconoclasm*	**Topics** Content: a) Persons. b) Location. c) Time. d) Supplementary Material

1) *Chapter's content organization*. In the third part the development of the content follows exactly the same format as the previous two parts. Thus, here the teaching topics that are related to the Church history's first centuries are also organized in a specific sequence. Each one of them presents: 1) The narration of the event, 2) The person involved in the event, 3) The particular location where the important event took place and, 4) The time when the event happened and, 5) Supplementary material that corresponds to the religious event. Moreover, in the same part additional chapters on: 1) The Church in the 14th century, 2) The Schism of Western Church, 3) The Orthodox Church and the Turkish Domination, 4) The Autocephalous Church of Greece, 5) The Ecumenical Patriarchate and the Athos, 6) Christianity in Europe, 7) The Western Christianity and, 8) The Orthodox in the World and the Effort for Christian Unity are included.

2) *Decorating details.* In this third part, the application provides also a collection of art images, Byzantine mosaics, and Byzantine icons.

3) *Internet connection capability.* At the left a button that is entitled "Internet" connects the application with the official internet home pages of the Eastern Orthodox Christian Churches.

Concluding observations. A major advantage of this multimedia application-working environment is that each different topic has an easy to use and powerful interface and a comprehensive navigation menu bar. It is introduced by a title, a relevant picture and appropriate graphics. Each part of the digital material includes scriptures, corresponding patristic texts, in-depth theological articles, and video clips/presentations. Moreover, the background music in the introduction of every part and at the end of each one, contributes to the comfortable review of information by the users. Additionally, special buttons in the menu bar activate: first, a *glossary* function that provides the user

with an adequate analysis on basic theological terms and notions that occur frequently; second, a *hymns* function introduces users to a collection of Byzantine hymns relevant to the Old and New Testaments as well as Church History's events. Furthermore, the content's organization and presentation and the smooth transition from one topic to another help the user have a clear idea of the significant points that are covered. We can mention that the performance of the application is very good, since all its parts are linked together in continuous sequence and the presentation of their content follows an accurate order. As an educational tool that is designed to be used in the secondary level of education this application from its starting point is able not only to get the attention of its users but also to keep it active throughout its navigation.

3. Third Application: *Patmos and Revelation CD-ROM*

Introductory remarks. The third multimedia application is entitled: *Patmos and Revelation* and is available both in Greek and English language editions. *Developer*. It has been produced by the Multimedia Department of *Homer*, a private Greek educational institution, in collaboration with the Brotherhood of the Monastery of Saint John the Theologian in Patmos. *Platform and System Requirements.* This application has been built with the Macromedia Software. It runs on computer systems that are equipped with Windows operating system, Win95 and later editions.

Application's interface. Its content is divided into three main parts which cover various aspects on the history, art and, monastic life of the Greek island of Patmos, as well as the book of Revelation. In particular, following the introductory audio-visual presentation, which included brief information, the application directs the user to its first screen with the titles of its content parts.

A) First Part: "Patmos the Holy Island"

1st Section: Patmos Today
2nd Section: History of Patmos
3rd Section: Monasteries of Patmos
4th Section: Treasures of Patmos

The first part that is entitled *Patmos the Holy Island* is divided into four sections.

1) In the first section there is a brief introduction on the island of Patmos. It combines text and audio narration and provides a beautiful picture of one of the famous views of the island from the Monastery of St. John the Theologian, the area of Skala port.

2) The second section refers to the history of Patmos. Again a brief historical introduction is presented both in text and audio-visual narration format. A map of the island, probably from medieval or a later period helps the users in their study of the island's history.

3) The third section is devoted to the description of the Monasteries of Patmos. At this section an interactive map of the island assists the users to visually understand the geographical locations of each monastery. By using the mouse cursor and by double clicking on the map's marks, the application activates an audio narration and video tour clip that educates the users on the history of each monastery.

4) The fourth section, in the application's English edition, analyses various aspects of the treasures of Patmos and is divided into five sub-sections. In particular the first sub-section covers the architecture of Patmos. The second refers to the folk art museum of Patmos. The third, which is accompanied by an audio-visual narration and vid-

eo tour clip, is devoted to the description of the monastery's famous library. This library is internationally well known for its rich collection of Byzantine manuscripts, codices as well as rare texts from ancient, Byzantine, medieval, and later periods. The fourth sub-section refers to the Monastery's famous collection of Byzantine icons. Here the narration is accompanied by exceptional examples of them. The fifth deals with the Monastery's museum art treasures and objects. The sixth refers to the Byzantine hagiography with the presentation of particular instances of the Monastery's wall-paintings. Finally, in the sixth sub-section, users are introduced to the eastern Christian hymnology and related audio recordings are provided. A group of monks, members of the Monastery's Choir, chant Byzantine hymns devoted to the Apostle John the Theologian. The following are included: 1) Rivers of Theology, 2) Hymn of John the Divine (Apolytikion), 3) Son of Thunder, 4) Theologian and, 5) Stihira.

B) Second Part: "The Revelation of John"

1st Section: John the Theologian
2nd Section: The Cave of Revelation
3rd Section: The Holy Script of the Book of Revelation

The application's second part is entitled *The Revelation of John* and is divided into three sections.

1) In the first, a historical introduction on Saint John the Theologian's life is provided. This section combines text and audio narration and includes a Byzantine icon of the Apostle John.

2) The second section refers to the Cave of Revelation on the island of Patmos. A brief detailed description of the cave is presented both in text and audio narration format. A picture from the cave's interior contributes to the understanding of the sacred place.

3) The third is devoted to the book of Revelation. In this section there is an interactive medieval-style book illustration. A useful visual tool in this section is the row of bookmarks, which is located at the book's right side. By double clicking the mouse on the bookmark's field, the application activates an audio translated reading of the content of the book of Revelation. The script content of this biblical book is in the Modern Greek language.

C) Third Part: "1900 Years of Revelation"

1st Section: Revelation and Orthodoxy
2nd Section: Revelation and the Arts

The third part, in the application's Greek edition, which is entitled *1900 Years of Revelation* is divided into the following sections.

1) The first one refers to the book of *Revelation and Orthodox Theology*. This section combines text and audio narration.

2) The second section, analyses the connection between the book of *Revelation and the Arts.* In particular, the subjects of Icon-Painting, Hymnology, and Byzantine Wall-Painting are examined.

3) In the bottom side of each part a navigation button leads to either the previous part or to the application's first screen.

Concluding observations. As the previous ones, this application also constitutes an initiative of a Greek private educational organization to present the book of Revelation in a computer-based interactive mode. While its audiences is, in general, the mem-

bers of the Church and a wide range of users that want to study the book of Revelation, it would also be a really useful teaching tool for the orthodox religious and biblical courses. Moreover, the application's audio parts could be used by users who prefer to read and listen to the narration simultaneously. Furthermore, the narrator's speech quality can be described as very clear and accurate throughout the program.

D. *The Instructional and Educational Utilization of the Applications*

1) Teaching Possibilities

Instructors of biblical interpretation courses will understand the unique and very valuable teaching possibilities that the above multimedia applications offer, first, for increasing their knowledge on various biblical and theological issues, second, for advancing the quality of their preparation before entering the class, and, third, for offering a variety of their instructional methods, as well as, for promoting the achievement of their educational goals.[7]

In particular, the use of the above three applications provides to the teachers:

a) *Source access.* Instructors have access to religious information from a considerable variety of resources such as biblical texts, comprehensive maps and a wide range collection of digital images and photographs covering mostly religious subjects.[8] Moreover, the above applications are not limited to the text's display and reading functions. Instead, in one of them, a supplement of patristic and Christian sources is provided as well. For instance, in the second part of the second application for the study of the world in the time of Christ, there is an excerpt from Josephus' work *Archaeology*; on the Annunciation, excerpts from Gregory Palamas', *Logos on Virgin Mary entry to the Temple*; on Christ's Disciples, exegetical comments from Clement's of Alexandria, Origen's and Eusebius' of Caesarea works; on Christ's Resurrection, excerpts from St. Symeon the New Theologian's, *Comments on Christ's Mystical Resurrection*; on Christ's Ascension, excerpts from St. John Chrysostom's, St. Gregory Palamas' and Saint Nicholas Cavasilas' works; on the Feast of Pentecost, excerpts from St. John Chrysostom's, *Second Homily on Pentecost;* on Paul the Apostle, excerpts from St. John Chrysostom's, *Homily on Second Corinthians;* on Christian martyrs, excerpts from Justin Martyr's, *Trypho*.

b) *Search capabilities*. It is well known that one of the most important characteristics and advantages of the use of multimedia applications is their capability to search the original texts. Thus, instructors, as well as users of the above first examined application, can use this function to search for the occurrences of single names or theological notions throughout either the Old Testament or New Testament books. Beyond its convenience, the search capability significantly helps instructors to place biblical and theological notions, persons, etc. within their wider religious and historical context, and their social environment, and to approach and understand every single biblical book as a whole.

c) *Use of digital sources collection.* The use of a rich educational material in textual, audio and visual formats by the instructors could considerably advance their stu-

---

[7] For the educational goals by the use of multimedia educational tools see for instance M. Haughey and B. Muihead, "The Pedagogical and Multimedia Designs of Learning Objects for Schools," *Australasian Journal of Educational Technology* 21:4 (2005) 470-490. See also T. Duffy and D. Cunningham, "Constructivism: Implications for the Design and Delivery of Instruction," in *Handbook of Research for Educational Communications and Technology,* D. Jonassen, (ed), (London: Prentice Hall, 1996) 170-198.

[8] See also D. Mealand, op. cit, pp. 97ff. K. Hanson, *Accessing the Ancient World: The Bible, Antiquity, and the World Wide Web* (Philadelphia: Fortress Press, 1997).

dents' introduction to important religious events that constitute the cores of the Orthodox Christian faith and to provide fresh interpretation of their content. Moreover, in the case of biblical interpretation, "the simultaneous initiation of multimedia applications, multidimensional digital icons, graphic animations, sound sources and video applications that can be used together as a single integrated medium, mark the creation of a new digital exegetical and hermeneutical commentary."[9]

2) Teaching-Learning Objectives

As it has been indicated, "religious educators hope their students will not merely learn information about the biblical passages that they are studying but also interact with the passages and make direct connections between the biblical stories and the stories of their own lives. Multimedia resources can be used to 1) make the faith traditions available in a language that is familiar to the learner, 2) evoke interaction with the Bible on an affective level, 3) encourage active and imaginative engagement with the biblical literature…"[10] In particular instructors of Orthodox Christian religion and biblical interpretation courses who will use the above multimedia applications, provide their students with many opportunities to participate responsibly in the religious learning process.

The students, with the help of their instructor and by using the above applications could gain:

a) *Teaching-learning interaction.* First, the use of multimedia educational material allows the actual interaction between teachers and students during the instruction of biblical material in class.

b) *Critical thinking development.* Students will be able to think critically through cognitive activities such as questioning, describing facts, and categorizing biblical-theological notions.[11] Thus a student of biblical interpretation courses: "makes an extensive database of all those passages in the Bible that are important to him personally. On his own initiative he not only develops individual knowledge structures for comprehending the Scriptures but can also register frequent occurrences of certain words, phrases or themes, and in this way gains personal access to topics that have been particularly intensively processed theologically."[12]

c) *Understanding religious concepts.* Students can make connections between religious concepts in the eras before and the first centuries following the establishment of the Christian faith. Moreover, they will also be able to comprehend the biblical interpretation course content as well as its internal structure in modern times. For this reason in the second application beyond the excerpts from patristic works, the supplementary material includes excerpts from modern Orthodox theological works, for instance: on Christ's Baptism, excerpts from S. Agourides and S. Nikas' book; on *God's New World* as well as Bishop K. Ware's book on *Orthodox Way*; on Christ's Route to Pathos, excerpts from Fr. A. Schmemann's book on *Great Lent*; in the third part and on Christian Church, excerpts from Metrolopitan Athanasios Yieftics' book on *Ecclessiology of Paul the Apostle;* on Pauline Epistles, excerpts from J. Karavidopoulos' work on the *Epistles*

[9] See A. Antonopoulos, "Teaching Religion with Hypertext Sources: Towards a Digital Conceptualization of Constructive Religious Education in the Open and Distance Learning Environment," pp. 110-111.

[10] See K. Farmer and R. Dalton, op. cit., p. 392.

[11] Cf. also K. Farmer and R. Dalton, op. cit., p. 390f, 392. See also S. Braley, "New Media in Humanities: From Inevitability to Possibility," *E-Learning* 2:1 (2005) 61-96.

[12] See O. Peters, *Learning and Teaching in Distance Education. Pedagogical Analyses and Interpretations in an International Perspective* (London: Kogan Page, 2001) 87.

of Paul; on the Organization of Church, excerpts from Bishop K. Ware's book, on *Orthodox Church*; on Heresies and Church's Sermon, excerpts from P. Evdokimov's book on *Orthodox*y, and on Monastic Life, excerpts from Fr. M. Kardamakis' book on *Orthodox Spirituality*.

d) *Students' cooperation.* Students will study cooperatively with their teacher and fellow classmates by using many forms of technology,[13] as well as engaging in a creative dialogue on biblical and theological notions, and submitting their own contributions.

e) *Establishment of interpretation skills*. Students will be able also to develop interpretative skills that will help them in their process to analyse the meaning of biblical scriptures in a broad and inclusive perspective. Thus, they will gradually advance their knowledge and understanding of the Old and New Testament scriptures as well as Orthodox Christian theology. Furthermore, as K. Farmer and and R. Dalton assert:

> "Learners in the digital age do not limit themselves to the unidirectional nature of linear television or print media. They are much more comfortable than previous generations with the idea that there may be more than one interpretation or response to any given story. A strength of most multimedia delivery systems as CD-ROMs or the Internet is that they have the storage space and the navigational capability necessary to present several adaptations of each Bible passage and several ways in which learners can interact with those adaptations. This allows learners to respond a variety of interpretations of the text and to compare them with their own."[14]

f) *Further study encouragement and motivation for understanding Christian teachings.* Students will be encouraged to study further[15] all aspects of biblical events as well as the profound content of the Orthodox Christian faith. Moreover, they will be motivated to understand the unique aspects of Orthodox Christian teachings and will greatly benefit during this cognitive process.

Conclusion

In concluding, in this study we attempted to provide an introductory critical review and evaluation of three multimedia applications that can be used as an instructional media for biblical courses within the context of Orthodox religious education. Our review and evaluation shows that these applications: first, contain a wide range of religious educational resources suitable for the instruction of Orthodox Christian faith; second, contribute substantially to the interpretation of biblical scriptures, as well as, to the analysis of essential biblical and theological issues; third, aim to develop instructor's teaching strategies and student's learning skills;[16] fourth, focus on teaching-learning objectives; fifth, encourage critical thinking and participation of teachers and students during the instruction of biblical and religious courses, and, sixth, support continuous study.[17] It is our

---

[13] Cf. D. Dalton, M. Hannafin, S. Hooper, "Effects of Individual Cooperative Computer-Assisted Instruction on Student Performance and Attitudes, *Educational Technology Research Development* 37:2 (1989) 15. See also D. Johnson, and R. Johnson, "Computer-Assisted Cooperative Learning," *Education Technology* 26, (1986) 12. K. Nizamuddin, H. O'Neil, "Improving Intelligent Computer-Aid Instruction Via Explicit Instructional Strategies," in *Technology Assessment in Education and Training*, Editors: E. Baker and H. O'Neil, (eds), (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1994) 66ff-117ff.

[14] See K. Farmer K. and R. Dalton, op. cit, p. 396.

[15] See also H. Closhen, "New Paradigms for Motivation to Learn and to Continue Learning," in *Learning Without Boundaries. Technology to Support Distance/Distributed Learning,* R. Seidel and P. Chatelier, (eds), (New York: Plenum Press, 1994) 49-57.

[16] Cf also O. Peters, op. cit., p. 177-179.

[17] Cf also O. Peters, op. cit., p. 177-179.

opinion and understanding that the above applications that are presented here certainly constitute educational initiatives that work toward the establishment and development of constructive biblical-theological interpretation in our modern and multicultural society.

Bibliography

Antonopoulos, A. "Teaching Religion with Hypertext Sources: Towards a Digital Conceptualization of Constructive Religious Education in the Open and Distance Learning Environment," in *Proceedings of 3rd International Conference on Open and Distance learning. Applications of Pedagogy and Technology. Patra 11-12 November, 2005,* A. Lionarakis, ed., (Patra: Hellenic Open University, 2005) 108-120.

Antonopoulos, A. "The Use of Digital Technologies in the Teaching Practice of Religious Courses. Study on the Theoretical Approach of the New Teaching Method," (in greek), *Makednon* (2006) 108-109.

Antonopoulos, A. and Terezis, C. "Interpretation and Religious Education," forthcoming.

Atkins, M. "Evaluating Interactive Technologies for Learning," *Journal of Curriculum Studies* 25: 4 (1993) 333-342.

Bitter, C. and Wighton, D. "The Most Important Criteria Used by the Educational Software Evaluation Consortium," *Computing Teacher* 14:6 (1987) 7-9.

Bolter, J. "Hypertext and the Classical Commentary," in *Accessing Antiquity: The Computerization of Classical Databases,* Jon Solomon, ed., (Tucson: The University of Arizona Press, 1993) 157-171.

Boomershire, T. "Biblical Megatrends: Towards a Paradigm for the Interpretation of the Bible in Electronic Media," in *American Bible Society Symposium Papers on The Bible in the Twentieth-First Century,* H. Clark Kee, ed., (Philadelphia: Trinity Press International, 1993) 209-230.

Braley S., "New Media in Humanities: From Inevitability to Possibility," *E-Learning* 2:1 (2005) 61-96.

Closhen, H. "New Paradigms for Motivation to Learn and to Continue Learning," in *Learning Without Boundaries. Technology to Support Distance/Distributed Learning,* R. Seidel and P. Chatelier, eds., (New York: Plenum Press, 1994) 49-57.

Clyde, W. and Delohery, A. *Using Technology in Teaching* (New Haven, CT: Yale University Press, 2005).

Dagger, D. Wade, V. Conlan, O., "Personalisation for All: Making Adaptive Course Composition Easy," *Journal for Educational Technology and Society* 8:3 (2005) 9-25.

Dalton, D. Hannafin, M. Hooper, S. "Effects of Individual Cooperative Computer-Assisted Instruction on Student Performance and Attitudes," *Educational Technology Research Development* 37:2 (1989) 15.

Dertouzos, M. *What will Be: How the New World of Information will Change our Lives* (San Francisco: Harper Collins, 1997).

Duchastel, P. "Structures and Methodologies for the Evaluation of Educational Software," *Studies in Educational Evaluation* 13:1 (1987) 111-117.

Duffy, T and Cunningham, D. "Constructivism: Implications for the Design and Delivery of Instruction," in *Handbook of Research for Educational Communications and Technology,* D. Jonassen, (ed), (London: Prentice Hall, 1996) 170-198.

Farmer, K. and Dalton, R. "Using Multimedia Resources in Teaching the Bible," *Interpretation* 56:4 (2002) 387-397.

Forcier, R. *The Computer as a Productivity Tool in Education* (New Jersey: Prentice Hall, 1996).

Ford, A. and B. Watson, B. "Using Hypertext Courseware to Teach the New Testament," Retrieved from: http://users.ox.ac.uk/~ctitext2/publish/comtxt/ct13/ford.html.

Grayston, K. "Computers and the New Testament," *New Testament Studies* 17 (1970-1971) 477-480.

Hannafin, M and Peck, K. *The Design, Development, and Evaluation of Instructional Software* (New York: Macmillan, 1988).

Haughey, M. and Muihead, B. "The Pedagogical and Multimedia Designs of Learning Objects for Schools," *Australasian Journal of Educational Technology* 21:4 (2005) 470-490.

Hsu, J. *A Comprehensive Guide to Computer Bible Study. Up to Date Information on the Best Software and Techniques* (Dallas, TX: Word, 1993).

Haughey, M. and Muirhead, B. "Evaluating Learning Objects for Schools," *E-Journal of Instructional Science and Technology* 8:1 (2005). Retrieved from: http://www.usq.edu.au/electpub/ejist/docs/vol8_no1/fullpapers/Haughey_Muirhead.pdf.

Johnson, D. and Johnson, R. "Computer-Assisted Cooperative Learning," *Education Technology* 26, (1986) 12.

Kraft, R. and Tov, E. *Computer Assisted Tools for Septuagint Studies* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986).

McDougall A. and Squires, D. "A Critical Examination of the Checklist Approach in Software Selection," *Journal of Educational Computing Research* 13:3 (1995) 263-274.

Mealand, D. "Computers in the New Testament Research: An Interim Report," *Journal for the Study of New Testament* 33 (1988) 97-115.

Merwe, J. Van der "Bible Commentaries as Hypertext," *Old Testament Essays* 13 (2000) 119-128.

Mikropoulos, A. *Ekpaideutiko Logismiko-Themata Axiologeses kai Sxediases Logismikou Ypermeson* (*Educational Software. Issues on Evaluation and Designing of Hypermedia Software*) (Athens: Kleidarithmos, 2000).

Mullins, P. "Sacred Text in an Electronic Age," *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990) 99-106.

Negreponte, N. *Being Digital* (New York: Vintage Books, 1995).

Nizamuddin, K. O'Neil, H. "Improving Intelligent Computer-Aid Instruction Via Explicit Instructional Strategies," in *Technology Assessment in Education and Training*, E. Baker and H. O'Neil, (eds), (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1994) 117-131.

Panagiotakopoulos, C. Pierrakeas, C. Pintelas, P. *The Educational Software and its Evaluation,* (in greek), (Athens: Metaihmio, 2003).

Papunak, H. Van Dyke "Computers and Biblical Studies," in *Anchor Bible Dictionary*, CD-ROM Version (2002).

Papunak, H. Van Dyke "Windows Software for Bible Study," *Journal of the Evangelical Theological Society* 46:3 (2003) 465-495.

Perelman, L. *School's Out: Hyperlearning, The New Technology and the End of Education* (New York, William Morrow, 1992).

Peters, O. *Learning and Teaching in Distance Education. Pedagogical Analyses and Interpretations in an International Perspective* (London: Kogan Page, 2001).

Philips, R. "Opportunities for Multimedia in Education," in S. Cunningham and R. Hubbols (eds), *Interactive Learning Through Visualization: The Impact of Computer Graphics in Education* (Berlin: Springer Verlag, 1992) 25-35.

Poswick, E. *Bible and Computers: Desk and Discipline. The Impact of Computers on Biblical Studies: Proceedings of Association Internationale Bible et Informatique in Amsterdam, August 1994* (Paris-Geneve: Chapion-Slatkine, 1995).

Reister, R. and Dick, W. "Evaluating Instructional Software," *Educational Technology Research and Development* 38:3 (1989) 43-50.

Ring, G. "The Role of Graphics in User Interface," *Australian Educational Computing* 11:1 (1996).

Soukup, P. and Hodgson, R. *From One Medium to Another: Communicating Bible Through Multimedia* (Kansas: Sheed and Ward, 1997).

Sweeters, W. "Multimedia Electronic Tools for Learning," *Educational Technology* 35:5 (1994) 47-52.

Talstra, E. *Computer Assisted Analysis of Biblical Texts* (Amsterdam: Free University Press, 1989).

Velisiotis, G. "Computers! Indefatigable Contributors to the Old Testament Studies Nowdays," *Bulletin of Biblical Studies* 14 (1995) 76-79.

Philotheos **8** (2008) 348-353

Σπυριδούλα Αθανασοπούλου-Κυπρίου
Hellenic Open University, Athens

Η μελέτη των πατερικών πηγών ως ευκαιρία προσέγγισης ανατολής και δύσης: η περίπτωση της τριαδολογίας

*Στη σύντομη κριτική παρουσίασή μου, θα ασχοληθώ με κάποιες σύγχρονες προσπάθειες προσέγγισης της ανατολικής και της δυτικής θεολογικής σκέψης. Οι συγκεκριμένες προσπάθειες προσέγγισης Ανατολής και Δύσης γίνονται στο πλαίσιο μελέτης και επανερμηνείας των πηγών, στην περίπτωσή μας των Πατερικών κειμένων. Ο τελικός σκοπός των προσπαθειών είναι να αναθεωρηθεί και ίσως και να εγκαταλειφθεί το καθιερωμένο (από τα τέλη του 19ου αιώνα) αντιθετικό σχήμα: δυτική (λατινική) ουσιοκρατία – ανατολική (ελληνική) προσωποκρατία. Αφού παρουσιάσω και σχολιάσω σύντομα αυτές τις προσπάθειες προσέγγισης, θα διατυπώσω μερικές σκέψεις σχετικά με το «συμφιλιωτικό» ρόλο που παίζει η μελέτη των πηγών.**

Η διάκριση ανατολικού-δυτικού χριστιανισμού με βάση τη δυτική ουσιοκρατία και την ανατολική προσωποκρατία είναι εδώ και αρκετές δεκαετίες κοινός τόπος σχεδόν του συνόλου της ξενόγλωσσης και της ελληνικής βιβλιογραφίας. Σύμφωνα με αυτήν τη διάκριση, κοινό γνώρισμα όλων των εκφράσεων της δυτικής χριστιανοσύνης είναι η μεταφυσική της ουσιοκρατίας, ενώ κοινό χαρακτηριστικό της ανατολικής χριστιανοσύνης είναι η προσωποκρατία. Η απόκλιση των δύο μορφών χριστιανισμού καταφαίνεται με τη διαφορετική προσέγγιση και ερμηνεία της τριαδικότητας του ενός Θεού. Προκειμένου να εξηγήσουν πώς γίνεται να λέμε ότι ο θεός είναι ένας και μοναδικός και ταυτόχρονα να κατανοείται ως τριάδα προσώπων, τα οποία μάλιστα χαρακτηρίζονται όλα ως «θεοί», Πατήρ-Θεός, Υιός-Θεός, Άγιο Πνεύμα-Θεός, οι έλληνες Πατέρες ακολουθούν διαφορετικό δρόμο από τους δυτικούς λατίνους θεολόγους. Οι έλληνες Πατέρες έχουν ως αφετηρία τα πρόσωπα και μάλιστα το πρόσωπο του Πατέρα ως αρχή της θεότητας και την τριαδικότητα των προσώπων από όπου αφορμώνται για να καταλήξουν στην ενότητα της θεότητας και τη μοναδικότητά της. Οι λατίνοι θεολόγοι εκλαμβάνουν ως αρχή της μοναδικής και ενιαίας θεότητας την ουσία και την ενότητα των προσώπων για να καταλήξουν στη συνέχεια στην τριαδικότητα των προσώπων. Έτσι οντολογική προτεραιότητα αποδίδεται στην ουσία από τους λατινόγλωσσους χριστιανούς και στο πρόσωπο από τους ελληνόφωνους χριστιανούς. Οι αντίθετες προσέγγισεις της τριαδολογίας από την ανατολική και από τη δυτική θεολογική σκέψη συνοψίζονται πολύ εύστοχα σε βιβλίο του καθηγητή κ. Μπέγζου: «Για τους Βυζαντινούς ο Θεός είναι Ένας, αλλά δεν είναι Μόνος, διότι είναι τριαδικός. Για τους λατίνους, ο Θεός είναι Ένας και Μόνος, αφού υπεράνω όλων τοποθετείται η ουσία, η ενότητα, η μοναδικότητα του υψίστου και υπέρτατου όντος» (Μπέγζος 1993: 46-47).

Το σημαντικό για τις σχέσεις Ανατολής-Δύσης είναι ότι η διάκριση μεταξύ δυτικής ουσιοκρατίας και ανατολικής προσωποκρατίας στη διδασκαλία του τριαδικού δόγματος δεν εξαντλείται στο πλαίσιο μιας θεωρητικής διαφοράς. Για πολλούς από μας τους

---

* Εισήγηση στη διεπιστημονική διημερίδα και εργαστήριο «Ορθοδοξία και Παράδοση. Με αφορμή το ομώνυμο βιβλίο του Δημήτρη Πάλλα», 4-5 Μαϊου 2007, Συνεδριακό Κέντρο Θεσσαλίας, Βόλος.

θεολόγους, που ακολουθούμε την αντίθεση ανατολική προσωποκρατία και δυτική ουσιοκρατία, το θεωρητικό αυτό σχήμα, όπως χαρακτηριστικά λέει και ο καθηγητής Χ. Γιανναράς, «αντιπροσωπεύει και συνιστά δυό διαμετρικά αντίθετες πνευματικές στάσεις, δύο τρόπους ζωής, τελικά δύο διαφορετικούς πολιτισμούς. Από τη μια μεριά, η ζωή θεμελιώνεται στην αλήθεια ως *σχέση* και υπαρκτική εμπειρία, η αλήθεια πραγματώνεται ως κοινωνική δυναμική της ζωής και η ζωή δικαιώνεται ως ταύτιση του αληθεύειν με το κοινωνείν. Από την άλλη μεριά, η αλήθεια ταυτίζεται με νοητικούς ορισμούς, αντικειμενοποιείται, υποτάσσεται στη χρησιμότητα, και η αλήθεια ως χρησιμότητα αντικειμενοποιεί την ίδια τη ζωή, μεταφράζεται σε τεχνολογική υστερία, σε βασανισμό και αλλοτρίωση του ανθρώπου» (Γιανναράς 1987: 41). Οπωσδήποτε νιώθουμε ανακούφιση με το γεγονός ότι ανήκουμε στην Ανατολή και δεν ζούμε αλλοτριωμένοι, βασανισμένοι και σε υστερία, όπως οι δυτικοί. Ταυτόχρονα όμως συναισθάνομαι και τους δυτικούς, οι οποίοι μπορεί να ενοχληθούν με το αντιθετικό σχήμα ανατολική προσωποκρατία δυτική ουσιοκρατία (στο εξής: Α-Π≠Δ-Ο), ιδιαίτερα όποτε συνοδεύεται και από αξιολογικές κρίσεις (όπου το καλό είναι το ανατολικό και το κακό το δυτικό). Σχολιάζοντας την πόλωση στην αντιμετώπιση του διλήμματος «Ανατολή-Δύση», ο κ. Μπέγζος την χαρακτηρίζει «μια κακοδαιμονία της θεολογίας». Λέει μάλιστα χαρακτηριστικά: «Η μανιχαϊκότητα αυτού του σχήματος είναι κάτι παραπάνω από προφανής». Το καλό είναι στη μεριά της ανατολής και το κακό στην μεριά της Δύσης (Μπέγζος 1993: 144).

Στον αντίποδα αυτού του μανιχαϊκού θεωρητικού σχήματος αναπτύσσεται μια ερευνητική κίνηση στον αγγλοσαξονικό χώρο, η οποία προσπαθεί να εγκαταλείψει το αντιθετικό και αντι-δυτικό σχήμα Α-Π≠Δ-Ο. Χαρακτηριστική στιγμή αυτής της κίνησης, η οποία αποκαλύπτει και τη σημασία που έχει για πολλούς σημαντικούς δυτικούς θεολόγους, είναι ένα αφιέρωμα στον Γρηγόριο Νύσσης του έγκριτου και με μεγάλη κυκλοφορία θεολογικού περιοδικού *Modern Theology*. Στο τέλος του 2002 η επιστημονική επιτροπή έκδοσης του περιοδικού, με γενική συντονίστρια την πατρολόγο και συστηματική θεολόγο Sarah Coakley (Harvard) συγκεντρώνει ορισμένα άρθρα, προκειμένου αφενός να ασκήσει κριτική στο αντιθετικό σχήμα Δ-Ο≠Α-Π και αφετέρου να «δημιουργήσει πιθανότητες προσέγγισης Ανατολής και Δύσης». Όπως αναφέρει και η ίδια στο εισαγωγικό της άρθρο ήταν συνειδητή επιλογή της σύνταξης του περιοδικου να κληθούν θεολόγοι όλων των παραδόσεων για να συνδράμουν στην προσπάθεια αυτή (Coakley 2002: 434). Πράγματι στη συλλογή αυτή βρίσκουμε μελέτες Ορθοδόξων (Tursescu, Hart), Αγγλικανών (Ayres, Coakley) και Ρωμαιοκαθολικών (Barnes, Laird, Daley). Πριν παρουσιάσω και σχολιάσω ορισμένα επιχειρήματα και θέσεις, με τις οποίες οι εν λόγω θεολόγοι προσπαθούν να γεφυρώσουν το χάσμα Ανατολής-Δύσης και να εγκαταλείψουν το στερεότυπο σχήμα, αξίζει να επισημάνω ότι όλες οι εργασίες συνιστούν μελέτες των ίδιων των πηγών. Εστιάζουν με άλλα λόγια στα Πατερικά κείμενα. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι μελετητές θεολόγοι δεν αναπαράγουν στερεότυπα ιδεολογικά σχήματα, ούτε τεκμηριώνουν όσα λένε με παραπομπές σε δευτερογενείς πηγές (δηλάδη στη σύγχρονη βιβλιογραφία). Αυτό που κάνουν είναι να προσπαθούν να *επισκεφτούν* εκ νέου και να επανερμηνευσούν με πολύ προσεκτικές αναγνώσεις κείμενα των Πατέρων, ελλήνων και λατίνων. Κρινόμενη με επιστημονικά και ακαδημαϊκά κριτήρια η δουλειά τους είναι αξιόλογη. Για το λόγο αυτό άλλωστε και ο Σεβασμιώτατος Ιωάννης Ζηζιούλας στο τελευταίο βιβλίο του με τίτλο *Communion and Otherness*, που δημοσιεύτηκε πριν λίγους μήνες, αφιέρωσε ουσιαστικά το κεφ. 3, μέρος του κεφ. 1 και το επίμετρο του κεφ. 4 στο να απαντήσει σε πολλά από τα θέματα που έθιξε αυτή η ομάδα μελετητών-θεολόγων.*

Ας δούμε τωρά μερικά από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιούνται, προκειμένου να αναθεωρηθεί το αντιθετικό σχήμα Α-Π≠Δ-Ο και να γεφυρωθεί το χάσμα Ανατολής-Δύσης. Αρχικά γίνεται μια αναδρομή στην ιστορία του ιδεολογικού σχήματος. Παρατηρείται λοιπόν ότι ο πρώτος που διατύπωσε με σαφήνεια το σχήμα αυτό ήταν ένας γάλλος Ιησουϊτης ο Th. de Régnon στα τέλη του 19ου αιώνα. Στο έργο του de Régnon βασίστηκε και ο Lossky (1940) για να τονίσει την προτεραιότητα που δίνει η Ανατολή στα πρόσωπα. Από εκεί και πέρα η ιστορία είναι πολύ γνωστή σε όλους μας: σε ελληνικά και δυτικά εγχειρίδια πατρολογίας και συστηματικής θεολογίας αλλά και βυζαντινής φιλοσοφίας κυριαρχεί η άποψη Α-Π≠Δ-Ο. Οπωσδήποτε ο de Régnon μπορεί να χρησιμοποίησε το σχήμα για να απλοποιήσει κάποιες διαφορετικές προσεγγίσεις της τριαδολογίας και νομίζω ότι το σχήμα που χρησιμοποίησε δεν έχει σχέση με την ιδεολογική χρήση που του επιφυλάξαμε οι ανατολικοί. Διότι πρέπει να αναφέρουμε ότι, σε γενικές γραμμές, στη βάση αυτού του σχήματος αναπτύσσουμε και στηρίζουμε τον όποιον αντιδυτικισμό μας. Διαβάζουμε και ακούμε συχνά ότι *εμείς* οι ανατολικοί δίνουμε σημασία στην κοινωνία των προσώπων της Αγίας Τριάδας, ενώ οι δυτικοί με τη νοησιαρχία τους ενδιαφέρονται για την ουσία του Θεού, για το εάν υπάρχει Θεός και τελικά οι δυτικοί μη μπορώντας να απαντήσουν καταλήγουν στο μηδενισμό και τη σύγχρονη αθεϊα. *Εμείς*, οι ανατολικοί ορθόδοξοι χριστιανοί, ενδιαφερόμαστε για τον άνθρωπο ως πρόσωπο που έρχεται σε κοινωνία με άλλα πρόσωπα. Ενώ αντίθετα οι δυτικοί είναι ατομιστές, δίνουν σημασία στις ατομικές τους ιδιότητες, στην ατομική ηθική τους συγκρότηση και στην ατομική τους προσωπικότητα. Αλλά όπως πια επισημαίνεται, το αντιθετικό σχήμα έχει δυτική προέλευση. Η Coakley το χαρακτηρίζει αυτό «ειρωνεία», δηλαδή το να στηρίζεται η αντιδυτική επιχειρηματολογία και στάση των ανατολικών σε ένα σχήμα ενός δυτικού θεολόγου και μάλιστα Ιησουϊτη.

Αφού, λοιπόν, εντοπίζουν ιστορικά την αρχική διατύπωση του αντιθετικού (πολωτικού) σχήματος στο έργο του γάλλου Ιησουϊτη, προσπαθούν στη συνέχεια να εγκαταλείψουν το σχήμα, το οποίο ονομάζουν *παράδειγμα του de Régnon* (de Régnon paradigm) και να γεφυρώσουν το χάσμα Ανατολής-Δύσης. Οπωσδήποτε ο στόχος τους είναι σε πρώτο επίπεδο πολεμικός, δηλαδή στόχος τους είναι η εγκατάλειψη ενός καθιερωμένου σχήματος, το οποίο αποδεικνύεται ανακριβές. Η τακτική τους όμως δεν είναι πολεμική. Η επίθεση (ας το πούμε έτσι) δεν γίνεται σε προσωπικό επίπεδο, ούτε σε σχέση με τη δουλειά και το έργο ενός συγκεκριμένου ανατολικού θεολόγου. Η κριτική ασκείται στην απόλυτη ισχύ του σχήματος και στην ιδεολογική του χρήση (Α-Π≠Δ-Ο). Σκοπός δεν είναι να αποδείξουν ότι ο τάδε ή ο δείνα ανατολικός θεολόγος έχει κάνει λάθος ερμηνεία των πηγών αλλά με ποιον τρόπο μπορούμε να ξαναμελετήσουμε τις πηγές και να αναθεωρήσουμε ένα πολωτικό σχήμα που κυριαρχεί τόσα χρόνια και φέρνει σε αντίθεση την Ανατολή και τη Δύση. Θα αναφέρω λοιπόν πολύ συνοπτικά και θα σχολιάσω σύντομα τη βασική γραμμή της επιχειρηματολογίας, με την οποία ασκείται κριτική στο *παράδειγμα του de Régnon* και γίνεται προσπάθεια να γεφυρωθεί το χάσμα Α-Π≠Δ-Ο.

Η κριτική, λοιπόν, ξεκινάει με τη θέση ότι η αντίθεση Ανατολής-Δύσης δεν τεκμηριώνεται ιστορικά. Η χριστιανική παράδοση, λένε χαρακτηριστικά, που αποδέχεται τη Σύνοδο της Νίκαιας είναι ενιαία. Υπάρχουν φυσικά διαφορές μεταξύ των Πατέρων

---

* Να αναφέρω απλώς ότι ο Σεβασμιώτατος απάντησε σε διάφορα θέματα δίνοντας τη δική του ερμηνεία και προσέγγιση, γιατί είναι από τα πρόσωπα που τόνισαν την έννοια και τη σημασία του προσώπου στην τριαδολογία και έκαναν χρήση του σχήματος Δ-Ο≠Α-Π στο βιβλίο του *Being as Communion*, το οποίο ως γνωστόν άσκησε μεγάλη επιρροή στο εξωτερικο και αποτελεί βασικό βιβλίο σε κάθε μελέτη για την τριαδολογία. Θεωρώ, λοιπόν, ότι ο Σεβασμιώτατος έδωσε τη δική του ερμηνεία σε διάφορα ζητήματα απαντώντας έμμεσα και άμεσα στην κριτική που ασκήθηκε σε ορισμένες θέσεις του.

της περιόδου του 4ου και 5ου αιώνα αλλά υπάρχουν βασικές θεολογικές γραμμές, τις οποίες ακολουθούν όσοι ακολουθούν τη θεολογία της Νίκαιας. Το γεγονός ότι ο Μέγας Αθανάσιος τονίζει την κοινή ουσία των προσώπων της Αγίας Τριάδας (αφου είναι και ο εισηγητής του ομοουσίου του Υιού) δε σημαίνει ότι βρίσκεται σε αντίθεση με τους Καππαδόκες, οι οποίοι τονίζουν τη διάκριση των προσώπων. Επίσης, το γεγονός ότι ο ιερός Αυγουστίνος τονίζει την ενιαία ουσία του Θεού δεν σημαίνει ότι παραβλέπει την τριαδικότητα του Θεού. Αντίστοιχα, οι Καππαδόκες δεν τονίζουν την τριαδικότητα των προσώπων εις βάρος της κοινής τους ουσίας. Αν ξαναδιαβάσουμε το έργο-επιστολή του Γρηγορίου Νύσσης *Περί του μη οίεσθαι λέγειν τρεις Θεούς προς Αβλάβιον*, στο οποίο ο Γρηγόριος απαντάει στο ερώτημα πώς είναι δυνατόν να μη μιλάμε για τρεις θεούς αφού δεχόμασθε την θεότητα του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, διαπιστώνουμε ότι τονίζεται το απλό, αναλλοίωτο και απαράλλακτο της θείας φύσης (ουσίας). Αναφέρει, μάλιστα, ο Γρηγόριος ότι η ταυτότητα των ενεργειών και των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδας απαιτεί την χρήσιν του ονόματος Θεός (που παραπέμπει ως όνομα στη θεατική, εποπτική ενέργεια) και για τα τρία. Η υπογράμμιση όμως του απαραλλάκτου της φύσεως δεν αίρει «την κατά το αίτιον και αιτιατόν διαφορά». Αίτιον είναι ο Πατήρ. Αναφερόμενος στην Αγία Τριάδα υπογραμμίζει ο Γρηγόριος αφενός τη διάκριση μεταξύ του ότι υπάρχει και του πώς υπάρχει η θεότητα και αφετέρου το γεγονός ότι το κοινόν της φύσεως δεν αίρει την διάκριση των υποστάσεων. Ωστόσο, όπως είπα, τονίζεται το απλό και αναλλοίωτο της θείας φύσης. Αντίστοιχα, αν δούμε τα έργα του Αυγουστίνου, το κοινόν της φύσεως δεν αίρει την διάκριση των προσώπων/υποστάσεων. Σε αυτές τις γενικές γραμμές δεν μπορούμε να μιλάμε για αντίθεση Ανατολής-Δύσης, ελλήνων και λατίνων θεολόγων. Επιμέρους διαφοροποιήσεις υπάρχουν. Συγκεκριμένοι Πατέρες εστιάσαν το ενδιαφέρον τους σε συγκεκριμένα θέματα και ανέπτυξαν όψεις της διδασκαλίας για την Αγία Τριάδα. Επίσης, κάθε Πατέρας απαντούσε και αντιμετώπιζε διαφορετικές προκλήσεις της εποχής του. Και όλοι μαζί οι Άγιοι Πατέρες της Μιας Αγίας και Αποστολικής Εκκλησίας αντιμετώπιζαν διαφορετικές προκλήσεις από αυτές που αντιμετωπίζουμε εμείς τα τελευταία χρόνια.

Σε μελέτη του 2004, ο Ayres αναπτύσσει διεξοδικά την ιδέα ότι παρά τις όποιες διαφορές τους οι Πατέρες της Εκκλησίας, οι οποίοι ακολουθούσαν τις διδασκαλίες και το πνεύμα της Οικουμενικής Συνόδου στη Νίκαια, ανήκαν σε ένα κοινό θεολογικό πλαίσιο. Παρά τις όποιες διαφορές τους ήταν εκφραστές μιας θεολογίας. Και ο David Bentley Hart στο άρθρο του το 2002 αναφέρεται στο θέμα και αναλύει χωρία από τον Αυγουστίνο (κυρίως από το έργο του *De Trinitate*) και τον Γρηγόριο, όπου φαίνεται ότι και οι δύο θεολόγοι τονίζουν ότι η απλότητα της ουσίας του Θεού και η διάκριση των τριών προσώπων της θεότητας πρέπει να λαμβάνονται μαζί (να γίνονται αποδεκτά ταυτόχρονα). Στο πρωτοδημοσιευμένο κείμενο του, "The Father as Cause", το οποίο αποτελεί το 3ο κεφ του τελευταίου του βιβλίου *Communion and Otherness*, ο Σεβασμιώτατος Ιωάννης Ζηζιούλας δίνει τη δική του εκδοχή σχετικά με το βαθμό ομοιότητας της διδασκαλίας των Καππαδοκών και της διδασκαλίας του Αυγουστίνου για την Αγία Τριάδα. Στο πλαίσιο ενδεχομένως ενός ανανεωμένου και καλόπιστου διαλόγου με τους δυτικούς, ο Σεβασμιώτατος παραδέχεται ότι οι Καππαδόκες ομιλούν για μια ουσία και ότι ο Αυγουστίνος τονίζει την τριαδικότητα των προσώπων (Zizioulas 2006: 118, 135). Επομένως υπάρχει μια κοινή βάση συζήτησης και στο σημείο αυτό το χάσμα δεν είναι αγεφύρωτο. Ωστόσο, παρά τα όποια κοινά σημεία, ο Σεβασμιώτατος επισημαίνει ξεκάθαρα ότι οι Καππαδόκες δεν ανυψώνουν τη μία θεία ουσία πάνω και πριν από το πρόσωπο του Πατέρα, όπως κάνει ο Αυγουστίνος. Αντίστοιχα, επισημαίνει ότι για τον Αυγουστίνο, η τριαδικότητα των προσώπων και η ενότητα τους βασίζονται στο γεγονός

ότι τα τρία πρόσωπα είναι σχέσεις στο πλαίσιο (μέσα στο πλαίσιο) της μιας θεϊκής ουσίας. Την τριαδικότητα του Θεού δεν την προσβάλλει σε καμιά περίπτωση ο Αυγουστίνος, ούτε τις σχέσεις και την κοινωνία των προσώπων αρνείται. Ο Αυγουστίνος απλώς δεν βασίζει την ενότητα των τριών προσώπων στο πρόσωπο του Πατέρα, ως αρχή και αιτία της θεότητας. Αυτό που θέλει να διαφυλάξει ο Σεβασμιώτατος είναι η εξίσωση του Θεού με τον Πατέρα (το πρόσωπο του Πατέρα), προκειμένου να μείνει πιστός στην Βιβλική κατανόηση του Θεού ως Πατέρα (και όχι ως μια απρόσωπη ουσία) (Zizioulas 2006: 119). Ωστόσο, δεν είναι εύκολη η εξίσωση του Θεού με τον Πατέρα, αφού θεός είναι και ο Υιός, θεός και το Άγιο Πνεύμα. Με άλλα λόγια μοναρχία με την έννοια της δύναμης και της ενέργειας είναι κοινή. Ο Ζηζιούλας για να βρει λύση σε αυτό το πρόβλημα διακρίνει την ηθική από την οντολογική έννοια της μοναρχίας. Η Μοναρχία μόνο ως οντολογική αρχή στην Τριάδα ταυτίζεται με τον Πατέρα, ως ηθική αρχή η μοναρχία είναι κοινή σε όλα τα πρόσωπα (Zizioulas 2006: 119, 123-154).

Από όσα έχω αναφέρει μέχρι τώρα, προκύπτουν τα εξής: Με βάση τη μελέτη και την εκ νέου ερμηνεία των ίδιων των πηγών έχει ξεκινήσει ένας διάλογος μεταξύ θεολόγων όλων των χριστιανικών παραδόσεων, προκειμένου να αναθεωρηθεί το πολωτικό σχήμα Α-Π≠Δ-Ο, το οποίο υποθάλπει και έναν αντιδυτικισμό. Όσο περισσότερο διαβάζουμε τις πηγές, όσο λιγότερο αναπαράγουμε στερεότυπα ιδεολογικά σχήματα απλώς και μόνο επειδή είναι καθιερωμένα, τόσο πιο εύκολα η Δύση θα προσεγγίσει την Ανατολή και η Ανατολή τη Δύση με κριτήρια Βιβλικά και Πατερικά. Διαφοροποιήσεις υπάρχουν μεταξύ των Πατέρων αλλά αυτές οι διαφοροποιήσεις δεν καθιστούν οντολογική τη διαφορά μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Άλλωστε ο εντοπισμός των διαφορών αλλά και των ομοιοτήτων στη σκέψη λατίνων και ελλήνων θεολόγων είναι συχνά και θέμα ερμηνείας. Το θέμα της ερμηνείας γενικά είναι μείζον. Ιστορικά ούτε επιβεβαιώνεται, ούτε αναιρείται το σχήμα Α-Π≠Δ-Ο. (Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι δεν υπάρχει στην ιστορία των ιδεών το σχήμα αυτό, ως σχήμα που χρησιμοποιείται εδώ και έναν αιώνα). Γι' αυτό άλλωστε και στο βιβλίο του ο Σεβασμιώτατος Ιωάννης Ζηζιούλας δεν στοχεύει στο να καταδείξει ότι οι ερμηνείες των θεολόγων, οι οποίοι αρνούνται το πολωτικό σχήμα, είναι αβάσιμες, ατεκμηρίωτες και «αιρετικές» αλλά προσπαθεί να δείξει ότι η ιδέα του *κοινωνικού χαρακτήρα της θείας ουσίας* και η *εξίσωση του Θεού με το πρόσωπο του Πατέρα* τεκμηριώνονται με βάση τους Πατέρες.

Επίσης, πολύ εύστοχα ο Σεβασμιώτατος στρέφει τη συζήτηση στις επιπτώσεις μιας οντολογίας του προσώπου και της ετερότητας και της εξίσωσης του Θεού με το πρόσωπο του Πατέρα. Ενδεικτικά αναφέρω ότι με βάση τον κοινωνικό χαρακτήρα της θείας ουσίας δεν ενισχύουμε το σεξισμό της θρησκείας και με βάση την εξίσωση του Θεού με το πρόσωπο του Πατέρα διευκολύνουμε το διαθρησκειακό διάλογο (αφού και ο Ιουδαϊσμός και το Ισλάμ κατανοούν το Θεό ως πρόσωπο)(Zizioulas 2006:121-122,152).

Τέλος, στο πλαίσιο μιας οντολογίας της ετερότητας, ο «Άλλος» έχει αξία. Όπως έχει αξία και ο διάλογος μαζί του. Ένας αριθμός θεολόγων όλων των παραδόσεων διαλέγονται, συζητούν, μελετούν μαζί, κοινωνούν, επικοινωνούν με σημείο αναφοράς την Πατερική παράδοση, την οποία καλούνται να αναπτύξουν χωρίς να εμμένουν σε μανιχαϊστικά σχήματα και με αρωγό πάντα τη σύγχρονη φιλοσοφία και σκέψη. Ακόμα και αν υπάρχουν διαφορετικές προσεγγίσεις (προς το παρόν τουλάχιστον), η μελέτη της κοινής παράδοσης γεφυρώνει το «χάσμα» της Ανατολής και της Δύσης. Αυτό φαίνεται και στο γεγονός ότι ο πρόλογος του βιβλίου του Σεβασμιώτατου είναι γραμμένος από τον Αρχιεπίσκοπο της Αγγλικανικής Εκκλησίας Rowan Williams, ο οποίος τυχαίνει να είναι κάτι παραπάνω από εξοικειωμένος με την Πατερική παράδοση και ευρύτερα με την Ανατολική Ορθόδοξη Θεολογία.

Για τους ορθοδόξους, «η πατερική παράδοσις αποτελεί προϋπόθεσιν sine qua non της ορθοδόξου υπάρξεως. [ο όποιος διάλογος της Ορθοδοξίας με τη Δύση πρέπει να γίνεται με βάση τις πηγές]. Αλλά και η ιστορική πρωτοβουλία αποτελεί ωσαύτως ουσιώδες συστατικόν αυτής. [Ο διάλογος και η συζήτηση των χριστιανών όλων των παραδόσεων είναι μια ιστορική πρωτοβουλία]. Η Ορθοδοξία δεν είναι στάσις, είναι κίνησις. Η ορθόδοξος ζωή δεν είναι δουλική υποταγή εις ωρισμένας εξωτερικάς αυθεντίας του παρελθόντος, [σε στερεότυπα πολωτικά σχήματα που υποθάλπουν τον αντιδυτικισμό] αλλά υπεύθυνος δημιουργία, πορεία προς την αλήθειαν. Ορθοδοξία σημαίνει πρόοδος. Η Ορθοδοξία καλείται όχι μόνον να διδαχθή εκ της Δύσεως, αλλά και να την διδάξη. Καλείται να ενώση Ανατολήν και Δύσιν, ολόκληρον την ανθρωπότητα, εις την πρόοδον» (Παπαπέτρου 1970: 130).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

AGORAS, K, *Personne et Liberté ou "etre comme communion" dans l' oeuvre de Jean Zizioulas*, Ph.D, Université de Paris IV-Sorbonne, 1992.

AYRES, LEWIS AND JONES, GARETH (eds), *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, London and New York, Routledge, 1998.

AYRES, LEWIS, "On not three people: The fundamental Themes of Gregory of Nyssa's Trinitarian theology as seen in *to Ablabius: On not three Gods*", *Modern Theology* 18:4 (2002) 445-474.

____, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-century Trinitarian Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

BARNES, MICHEL RENE, "De Régnon Reconsidered", *Augustinian Studies* 26 (1995) 51-79.

____, Augustine in contemporary Trinitarian theology", *Theological Studies* 56 (1995) 237-250.

BOFF, LEONARDO, *Trinity and Society*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1988.

COAKLEY, SARAH, "Re-thinking Gregory of Nyssa: Introduction-Gender, Trinitarian analogies, and the pedagogy of *the Song*", *Modern Theology* 18:4 (2002) 431-443.

CONGAR, Y., *I Believe in the Holy Spirit*, New York, NY: Crossroad Publishing Company, 1997.

DAVIS, S.T., KENDALL, D. AND O'COLLINS, G. (eds), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Doctrine of the Trinity*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1999.

DE HALLEUX, ANDRE, "Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadocien? Une mauvaise controvers", *Revue théologique de Louvain* 17 (1986) 129-155, 265-292.

____, "'Hypostase' et 'Personne' dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381)", *Revue d'histoire ecclésiastique* 79 (1984) 313-369, 625-670.

DE REGNON, THEODORE, *Etudes de Théologie Positive sur la Sainte Trinité*, 2 vols, Paris, Victor Retauw et fils, 1892.

GUNTON, COLIN E., *The Promise of Trinitarian Theology*, 2nd ed., Edinburgh, T. & T. Clark, 1997.

HART DAVID BENTLEY, "The mirror of the infinite: Gregory of Nyssa on the *Vestigia Trinitatis*", *Modern Theology* 18:4 (2002) 541-561.

LACUGNA, CATHERINE MOWRY, *God for us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco, CA, Harper, 1991.

WILSON-KASTNER, PATRICIA, *Faith, Feminism and the Christ*, Philadelphia, PA, Fortrss Press, 1983.

ZIZIOULAS, JOHN D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, London, Darton, Longman and Todd, 1985.

____, *Communion & Otherness*, London and New York, T & T Clark, 2006.

ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ., «Μπορούν τα πρόσωπα της Τριάδας να δώσουν βάση για περσοναλιστικές απόψεις περί του Ανθρώπου;», *Σύναξη* 33 (1990) 67-78.

ΓΙΑΝΝΑΡΑ, ΧΡΗΣΤΟΥ, *Το πρόσωπο και ο έρως*, 4η εκδ. Αθήνα, εκδ. Δόμος 1987.

ΜΠΕΓΖΟΥ, ΜΑΡΙΟΥ, *Το Μέλλον του Παρελθόντος: Κριτική εισαγωγή στη θεολογία της Ορθοδοξίας*, Αθήνα, εκδ. Αρμός, 1993.

ΠΑΠΑΠΕΤΡΟΥ, ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, «Η 'Ανατολή', η 'Δύσις' και το μέλλον της Ορθοδοξίας», *Ακτίνες* 33 (1970) 128-130.

ΖΗΖΙΟΥΛΑ, ΙΩΑΝΝΟΥ, «Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου», *Σύναξη* 37 (1991) 11-36.

Philotheos **8** (2008) 354-361

Václav Ježek
Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov, Slovensko

Can Christian Unity be Attained?
Reflections on Church Unity from the Orthodox Perspective

Introduction: This paper offers some reflections on the nature of ecclesial unity. We believe, that often concepts of unity stemming from secular humanism influence notions of ecclesial unity, which has a negative effect on theological development. We operate in the framework of orthodox theology and ecclesiology and attempt to offer some avenues for a more constructive discussion of ecclesial unity, which would ultimately find its reflection in the nature of the church as such. We argue, that visible unity is the goal of every christian, but this visible unity has to be seen in the context of an invisible unity of the church centred on Jesus Christ and the Holy Spirit. Further, that the church should be seen primarily as a living organism, which is comprised by persons and the struggle for unity is at the same time a struggle for personhood.

Both from our experience in this world and from revelation as such we may conclude, that ecclesial unity is a concept and reality, which belongs to the *mysterion*. Unity as such and unity in the ecclesial context is something, which often elludes our everyday thinking and conceptual frameworks. This may seem surprising, since the human being always imagined unity as something clearly necessary for the development of elements of civilisation, and at the same time as something highly visible. On a broader scale unity is a goal and predisposition in many areas of culture, politics, ideology and so on. As such it may give the impression, that it is ready at hand, and that it is a highly essential and therefore presumably a very practical concept of everyday life and of course, ecclesial life.

Related to the idea of unity as an expression of something essential and perfect is the idea of the „one“. Already some of the hellenistic philosophers viewed the philosophical „one“ as an ideal. Similarly this can be said of the monotheistic religions, such as Judaism or Islam, where the concept of the „one God“ is essential for the religious and cultural psyche. The „one“ clearly implies „unity“. In a sense we cannot imagine the „one“ God without at the same time contemplating a unity. On the other hand contemplating „unity“ would in a sense lead us to the „one“. In terms of politics, the concept of unity is clearly present in the Roman Empire and even in Byzantium, where religious, cultural and political unity, is an expression of a certain divine and cultural order. Of course, in Byzantium ecclesial unity was of primary importance. This thinking for example, resulted in the most severe punishments for heresy and ecclesial disunity. The punishment for heresy was even harsher than for criminal offences.

However, just as was the case in the Roman Empire, so in the Byzantine Empire, unity of culture, political thought and theology, and of course the church, was something that was often ellusive in essence and practice. Ironically, the more the Byzantine state

attempted to present itself as a bastion of unity on all levels, the more diversity became part of its life. This can be seen in such issues as iconoclasm, where official state policy of theological unity did not correspond to the general feeling and reality amidst the general population. This of course, reigns true for many ideas of ecclesial union and unity, which often found their expression on the state level, but which did not encounteer success on the general level and among the population. Without us going into an exhaustive enumeration of unity throughout the history of the church and society, we may also mention the issue of unity in the apostolic church, in the period of the apostle Paul, which is sufficiently illustrated by the New Testament literature. Here it is obvious, that unity was something which had to be fought for, and which was not ready at hand.

Unity is always related to diversity. Of course, whether consciously or not, human civilisation also has a propensity to diversity on all levels. This is so, since just as the concept of the one is somehow linked to the concept of unity, so the concept of diversity is linked to a perfect creativity. Creativity and diversity go hand in hand. Of course, we do not have to re-iterate the fact, that creativity-diversity and unity-oneness also form the concept of God. As the Christian idea states God is one, and at the same time personally diverse (the Trinity). This diversity is of course on the level of hypostatic existence. Yet the substance is the same. In orthodox theology, there are always those that emphasise the Trinity as the model for our human relationships and life and unity, whereas there are also those, that doubt the association of the Trinity and human life or unity.[1]

It is apparent from the Genesis account, that God is one, but that this does not mean, that God requires uniformity or blind discipline from creation. On the contrary, the human being is called to „name“ things, that is in a patristic exegetical framework, to discover and explore the endless diversity and beauty of Gods creation and therefore of God, who is the creator of this creation and who has to be present in this creation in one form or the other. If we take it for granted that the church is a communion, and that as some others have noted, that the very term *ecclesia* implies communion, but also a call to unity, we can state that the church began its existence with the very creation of the human being. God gave the human being a certain goal, which implies unity but also diversity, since the more the human being contemplated creation, the more this would have led him to God, its creator and of course vice versa.

However, the most important aspect is, that the primary instrument of unity and diversity is love. Throughout human history, love is understood as an essential component of unity, but also of diversity. Love is a part of human solidarity and friendship. Even the philosopher Nietzsche, viewed friendship as the highest form of relationship. God is the supreme expression of love, and in order for the human being to attain unity as well as diversity, he has to follow the lead of love. Love of course implies life, and life is movement. In a sense movement is diversity and has to be diversity. As love in essence is undefinable, and insurmountable, it is linked with awe and faith. We need faith, since we are incapable of perfect love, at least on the broader scale. If we were able to love perfectly, we would not need faith.

Already Khomiakov postulated the idea, that the infallibility of the Church, can only be set in the context of the mutual love of all human beings.[2] As is popular in to-

---

[1] For example, the orthodox theologian Zizioulas, has often emphasised the Trinity as a model for inter-human relationships and Church life.

[2] Грасье А., “Нравственный элементь вь богословской системь Хомякова” In: *Труды второво Велеградскаво богословскаго сьѣзда*, pgs. 95-102, Moscow, 1911, pg. 95.

days theology, to emphasise the communal aspect of the church, it is also necessary to emphasise the fact that love is the criterion of communion. But related to this is an even more important notion. This is, that love cannot be limited, and has its own ways. To this extent, love cannot be limited to rational qualities and laws. Love can be, but does not have to be „rational“ in the common sense of the word. We have to remember here, that rationality implies unity, at least to the extent that „it is rational to have unity“, at least this is what the general tendency is. This leads us to an even more important conclusion, that one has to love before one speaks of unity. One cannot live in unity and then as a consequence of this attain and live in love.

To return to Khomiakov, he stated what every orthodox Christian would probably subscribe to. Khomiakov believed that the Roman Catholic Church lost this internal unity of love, in favour of a purely external form of unity. Thus it is primarily the hierarchy and the popes authority, which are the marks of unity in the Roman Catholic Church. According to Khomiakov one of the reasons, that Rome had drifted into this direction is the very context of the Roman Empire and its mentality. In any event Khomiakov believes, that the „truth“ has been preserved in the Orthodox East, and this truth is the idea that unity equals love.[3] He also writes, that: „obstacles“ do not spring „from the lack of education or ignorance, and not from reason“ but from moral obstacles „and there is no human effort that would possibly remove them, unless they are not conquered by the best feelings of those people, who see the truth“.[4] According to Khomiakov God is „mainly a moral being“ and that „moral freedom originates a being of endless content“. Further that, „In the Son of Man Jesus, our just Saviour, God has revealed himself to creatures, as being one and moral; and those that have a moral feeling, experience his endless love, praise Him and praise in Him, the Father of blessings in the ages of ages“.[5] We should not understand the term „moral“ in Khomiakov in the sense of a system of ethical behaviour, but in the context of a „way of life“. It is important to state in this context, that for Khomiakov, the „physical world is the same as the moral world“. For example physical evil is only the consequence of a moral or spiritual evil.[6]

We can agree with Khomiakov, that unity has to be primarily experienced and this experience has to be linked with love. It is of course Jesus Christ, who is the concrete embodiment of love, but also of unity, that is of a unity of the human being and God, which was envisioned even before the creation of God, as is taught for example by Maximos the Confessor. Love and unity are linked in the confession of faith. This is present in the Liturgy, „Let us love one another, that with one mind we may confess“, which is said before the exclamation of the Creed.

Just as love should lead to unity in the communion, so also ideally all the aspects of the church should point to unity. This is in a way displayed by the sacraments and the sacramental life of the church. All the sacraments, having their basis in the Eucharist as the prime sacrament of unity and love are an actualisation of unity and love.

---

[3] Хомяков, “Второе письмо къ Пальмеру” In: *Сочиненія Хомякова*, Томь II, Moscow, 1900, pg. 324.

[4] Хомяков, “Третье письмо къ Пальмеру” In: *Сочиненія Хомякова*, Томь II, Moscow, 1900, pg. 339.

[5] Хомяков “Нѣсколько словъ православнаго христіанина о западныхь вѣроисповѣданіях”, Moscow, 1858, pg. 215, cited in: Грасье А., “Нравственный элементь вь богословской системь Хомякова” In: *Труды второво Велеградскаго богословскаго сьѣзда*, pgs. 95-102, Moscow, 1911, pg. 97.

[6] Грасье А., “Нравственный элементь вь богословской системь Хомякова” In: *Труды второво Велеградскаго богословскаго сьѣзда*, pgs. 95-102, Moscow, 1911, pg. 99.

The hierarchy of the church serves as the external manifestation of an intrinsic unity. As Khomiakov notes: „Here we do not have an accuser, there is no external power, and no external judge; the human being is his own accuser, and he is his own judge, and he is justified by the Church. She removes from him the weight of the accusations, which are pronounced by him, and she accepts him again into here bosom… They started to view it (the sacrament) as the manifestation of the exlusive privilege of the hierarchy, even though it directly stems from the living oneness, which ties into one all the members of the Church, a oneness to which the pastors of the Church serve only as external expressions."[7] A similar idea already appears in Irenaeus, who believes that the spirit bestows upon the bishops a „certain charisma of truth" (*charisma veritatis certum*),[8] which however does not mean that the Spirit is a prisoner of the hierarchy or of the church understood as an institution.

It is possible to state, that in todays world it is very difficult to discern a connection between on the one hand unity, oneness of God and on the other hand an ecclesial expression of this unity and oneness. In this respect the divisions in the Church, heresy and so on, have in a sense only contributed to greater scepticism in the life of Christians. As we have stated, it is necessary to remind ourselves, that unity equals love and life, and these are not always ready to be defined. The modern person, as Yannaras has often noted, desires „objectivity", and desires therefore unity of thought and unity of methodology. We can also state, that the Orthodox Church in one way or another has also stuggled with the temptation of emphasising external unity at the expense of an internal unity which is the prerequisite for external unity. For example, especially imperial Russia in the nineteenth century is the witness of the tendency to create „eternal models" of unity on the spiritual, theological and political platforms. We have to re-iterate that diversity is present in unity and vice versa. This fundamental aspect conditions the life of the Church. We may observe that Solovievs great excitement about the universal chruch, stems not so much from the example of the Roman Catholic Church as is often thought, but is more or less the product of Orthodox life in Imperial Russia, where unity on all levels attained a pronounced expression.

Given our observations, we also have to emphasise, that the unity of the church is at the same time visible and should be visible. It is visible in the structures of the Church. The liturgical practice clearly testifies to the desire for unity. For example, the desire and awareness of unity is present at the beginning of the liturgy, in the peace supplication: „For the peace of the whole world, the stability of the holy Churches of God and for the union of all humankind, let us pray to the Lord".[9] The fathers and spiritual leaders of the church are adamant, that we can experience Christ and the unity he presents in the here and now. Thus St. Symeon the New Theologian for example writes: „I entreat you, let us endeavour to see and contempate Christ even in this life. For if we are found worthy to see Him here, we shall not die; death will have no dominion over us (Rom 6: 9). Let us not wait to see Him in the future, but strive to contemplate Him now".[10]

As we have stated, unity, oneness and diversity are part of the living organism and are part of life. Of course, the Holy Spirit is a life giving spirit. In this regard, it is no

---

[7] Ibid. pgs. 223-224, pg. 98.

[8] IRENAEUS, *Against Heresies* 4, 26, 2; ed. Cit., Sources chretiennes, 100, Paris, Cerf, 1965, pg. 718.

[9] The Divine Liturgy, Athens, 1984.

[10] SYMEON the NEW THEOLOGIAN, *Catechetical discourses*, 2; ed. B. Krivocheine, *Sources chretiennes*, 96, Paris, Cerf, 1963 pgs. 421-24. English trans. C. J. de Catanzaro, New York, Paulist Press, 1980, pg. 58.

surprise that the Holy Spirit in the Orthodox Church is the Spirit of love, but at the same time, the spirit of diversity and unity. The Holy Spirit as the spirit of diversity distributes various gifts, and enables each person to express and live the salvation in Christ in a unique and unrepeatable way. In terms of unity the Spirit of course, always points to Christ, since Christ is the actualisation of the ultimate possibility of unity between God and the human being, and between humang beings themeselves in the Church. Further, the Spirit communicates the love between the Persons of the Trinity. Of course, as is often repeated by orthodox theologians, the Spirit is always linked to the offer made in and by Christ. This prevents us from going in the direction of heretical charismatic groups, which invoke the spirit, which is thus however often divorced from its content. To the extent that life in the Spirit is a life in Christ, it is also a life in freedom. This freedom and „unexpectedness“ is paradoxically the primary force of oneness and of authentic communion.

The Spirit builds the comunion in God. As St. Irenaeus writes: „Where the Church is, there is the Spirit of God; and where the Spirit of God is, there is the Church, and every kind of grace; but the Spirit is Truth“.[11] The Church as a blessed communion, cannot be limited to subjective notions and institutionalised forms of life. The Orthodox Church is the true Church of the Spirit to the extent, that its external life and manifestations correspond to the „living“ Spirit, and also to the direct experience of this Spirit by individual people and members in the history of the church. Of course, in order for an external observer to judge, whether this experience is indeed an experience in truth, he would have to „live out“ the tradition at hand. Thus it is not easy and not possible to merely pass out judgements, whether the Orthodox Church is true or not, unless one lives and experiences the life and tradition of the orthodox church, that is one experiences the Spirit of truth and therefore of unity.

The fathers of the church view Christ as the instrument of creation. That is, Christ is the basis of creation in that he offers and underlines its fundamental unity and its goal. In other words *theosis* for humankind. For and through Christ all things were made. Without Christ the spirit is only a divine force, just as it was in the beginning when the „Spirit of God was moving over the face of the waters“ (Gen. 1:2).

It is the Holy Spirit which offers unity on a much more broader scale. It is a unity of the past, presence and future. This notion has very serious consequences for our ideas of unity. As the spirit of the eschaton, the spirit points to the possibilities of perfect unity and love, *which will be attained* after the consummation of the world. Further, it points to unity which was already here in the past, and which could serve us as a model, just as it was more or less possible to speak of church unity in the period of the apostles or the persecution. And further, the Spirit is the spirit of unity and oneness in the here and now, which means, that we have all the means and possibilities to attain this unity in the here and now.

The Holy Spirit builds the „person“ in Christ, and therefore builds his uniqueness and character. This of course serves to build the community at large. On the other hand, the building of the community means also the building of the person.

We may conclude that disunity is not merely the consequence of the lack of intellectual and theological unity, but primarily a lack of love. But this does not mean a lack of love only between two people or two groups, but sometimes the inability to respond to love, and the failure to assent to love. Thus a certain person, or we may say a certain group of people could display and exemplify love, but this love can go unanswered by others.

---

[11] IRENAEUS, *Against Heresies* 3, 24, 1, ed. Cit., Sources chretiennes, 100, Paris, Cerf, 1965, pg. 472

Further this love can be linked to a particular way of life, i.e. to a particular creed and belief. On a more idealistic note, one may argue, that the Orthodox Church is the ideal expression of love and belief. Of course, we are speaking here on the ideal plane, and this does not mean that on the practical level individual members of the church express this ideal. The fact that the other churches or Christians are separated does not mean, that there is something wrong with the Church, or that it is not unified, but it could mean, that there is a lack of assent of love from those outside the orthodox church. Of course I realise that this can be stated by any church. But what is important here is to express this fundamental concept. Further importantly, this can be said of members inside the church. To what extent is their unity between orthodox Christians on the spiritual level?

This is of course related to the issue of how can there be many churches, which is a point regularly raiseed at Orthodox-Roman Catholic consultations. Here both the Roman Catholic and the Orthodox church claim to be the one church. By analogy we may state, that God is perfect unity and love and he is in communion with us, only to the extent that we are part of this communion, that is to the extent that we respond to this love *in love*. If we don't, this communion exists only in name. Here of course, belief, creed as the expression of communion has to express a living communion and vice versa. Thus we can judge the „value" of a creed and belief to the extent that it is and reflects a living organism and communion. The lack of communion further can entail not the lack of love in both parties of a dialogue but the lack of love in one of them just as the relationship of the human being with God is an expression of endless love and patience on the side of God and of arbitrariness and rebellion on the side of the human being.

Ecclesial unity cannot be achieved merely on theological grounds. This is proven by the fact, that on numerous occasions, when the church attempted to achieve unity purely on theological grounds, this has often ended in the opposite result. This of course happens, when theology is divorced from the life of the church of which is it merely a reflection. Unity as a result of love and life in Christ is the fundamental condition for any visible unity. The question that offers itself is, whether belief and therefore theology preceded life in God or whether a life in God preceded theology and the formulation of belief. In fact this question is wrongly put and we may state that belief or theology and a life in God go hand in hand. For example, Abrahams communication with God was at once a new calling and way of life, but at the same time it was an expression of faith or an expression of belief and creed in the one God of Israel. We may state, that if we lack visible unity, this can only mean, that one or the other is lacking, even though one of these could be present "in appearance'. Thus if a theology or formulation of belief is lacking, but a relationship with God is present, this does not necessarily imply a lack of unity or life in God, but could result in an anonymous unity, which is not "defined" or "commented", just as there is a unity in a gathering of friends, where it is taken for granted that there exists a certain presence of unity. On the other hand, when there is a lack of unity on the level of a relationship with God, there could be a unity in theology, but this can only mean, that this kind of unity cannot be fully "lived out". Given this, we do not imply that a unity in God without theology is somehow flawed, but we are speaking in the general sense, when by theology we also mean the science of human culture, and a reflection of the "cultural expression" of a fundamental unity of all creation. Such an expression of unity on the theological level broadly understood is not in a sense as necessary as is the unity in God, but in a way it also is, if we are considering, that unity

has to be expressed though the Spirit in an everlasting flow of endless possibilities and potentialities. Unity has to express itself in life, and life is culture.

This can lead us to state, that unity is something intrinsically related to the general relationship that human beings can have with God. Thus no unity can exist, unless, the Kingdom of God is trully manifest in the here and now. Thus the issue of ecclesial unity cannot be separated from this fundamental existential perspective. The challenge here is to see and discern unity where it is already present and also to connect ecclesial unity with a broader redemption of human kind on all levels. In this context we have to be careful in not however, mistaking the Kingdom of earth with the Kingdom of heaven and so mistaking the eschatological fullness of the unity of the Kingdom of heaven with the unity of an earthly Kingdom. In this regard Berdyaev writes: "The *bourgeois* spirit wins every time, when among Christians, the City of the earth is mistaken for the City of heaven, and when Christians stop feeling as pilgrims in this world".[12]

In the Orthodox Church, ecclesial unity is of course linked to liturgical practice. This liturgical practice was developed in the context of the churches experience of God and therefore of unity. One cannot arbitrarily change the liturgy, without in a sense doubting the evolution of theology throughout the ages, without in a sense calling into question the experience of others in God and the experience of ecclesial solidarity and unity. Related to this is such an issue as the relationship between the orthodox and the Greek catholic churches, which share the same liturgical ritual as the orthodox, but this ritual is divorced from the experience, that contributed to its development.

In this regard we have to remind ourselves of the life of the apostolic church. During the life of Jesus, the unity of apostles or the building of this unity was a gradual process, fraught with various dangers and moments of discord. This continued in the early life of the Church. Yet the college of apostles and Jesus would have considered themselves as unified, in comparison to the outside world. This also implies that unity and its expression is linked to an outside stimulus. In other words, I do not feel the necessity to express my unity, unless I encounter something outside the unity in which I live in. Paradoxically the more we desire to speak of unity, the more this is a testimony of our own inability to attain this unity.

Unity is thus linked to a corporate experience of the church, understood as a communion. As the communion is comprised by persons, this underlines unity as a event of the person. The more one grows into unity the more one grows into personhood. Of course personhood belongs and is linked to a communion, from which it finds its reference point. We always have to remember that the person as the Orthodox understand it, is linked to the reality of Jesus Christ and his God/man personhood. Thus, the more we seek the unity of the person and the communion, the more we have to draw on the mystical nature of this union between man and God in Christ. It is the Holy Spirit, which opens up new and unforeseen dimensions of the God-human relationship, which means, that also unity is a mystical concept, but at the same time very concrete since it is the event of the person.

The fact that the Churches and Christian traditions can find some common ground in dialogues and other meetings in the last resort underlines the notion, that all Christians no matter what their faith, have some elements of a true faith, if we understand faith, as an expression of a life in the Spirit.

---

[12] BERDYAEV, N., О Духовной Буржоазности, In: ПУТЬ, No. 1, Paris, March-April, 1926, pg. 13.

What is also important to state in this context, is that there are always in existence signs of unity, which however have to be linked with the person and community in order for them to attain their intrinsic value as precisely "living" signs of unity. Otherwise, they remain on the level of symbol, which could mean something but does not necessarily have to. We have to distinguish signs of unity from the sacraments. The sacraments of course are expressions of unity, but the difference between the signs of unity and sacraments is precisely because the sacraments are 'uttered" means of grace in comparison to the signs. The signs of unity in the abstract sense of the word, have to be related to grace for them to have any significance for life.

Conclusions: Our observations lead us to the following conclusions. Unity in the Church goes hand in hand with the spiritual life of the individual, but also of the spiritual life of a corporate body. That is, spiritual life in the sense of a life in the Holy Spirit, which flows where it desires (diversity) but always points to Christ (unity). Disunity in the church does not call into doubt its fundamental character as the bearer of truth and as the bearer of life, but calls into question the ability of its members to rise up to the challenge of love and tolerance. The absence of unity is therefore linked directly to the absence of love. This notion has already been developed by some orthodox theologians. However, what needs to be said, is that the challenge is also to discern elements of love and the Holy Spirit in the overall human experience, which includes culture, theology, science etc. Just as God is able to see elements of love amidst human beings, even though on the surface these human beings could appear to lack any love whatsoever. This is a fundamental prerequisite in order for the churches to strive for unity and achieve visible unity. The fundamental problem in today's world, which has a direct relationship with secularized forms and ideas of unity, is the tendency to "objectify" everything, and to categorize everything. I believe, that this overall positivistic tendency, which has its origin in secularized humanism translated itself into ecclesiology where as such it has no place. This is not because the church does not require both visible and unvisible unity, but because the church is a living organism, where unity equals growth in God and where unity often cannot be discerned, or in other words, one often has to open ones spiritual eyes to "see" and to see unity. The church expresses its unity when it is called to do so, but this is always a difficult process. What I am suggesting is that we should concentrate on discovering aspects of ecclesial unity where we would least expect them. This will help us to bridge divisions and also to return to a more ecclesially based concept of unity, which would be devoid of secular influence, and which would correspond to the life of the church as a living organism and a communion of love.

The challenge of every Christian church is to prove, that its life corresponds to its creed. The existence of ecclesial disunity is a testimony to the human beings constant struggle to develop a relationship with God.

In terms of the ecumenical movement, it can be said, that we can discover a certain development in theological thinking, which discusses the Unity of the church in more broader and more deeper dimensions. This can be seen since the meeting of the World Council of Churches in Montreal. Unity in this context is seen more in line with the general history of salvation.

Authors in *Philotheos 1* (2001) – *8* (2008)

ACKAH Kofi
– Socrates, the Moral Expert in the *Crito* **8**:75-88

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 Θεόφιλος
– Χρόνος καὶ αἰωνιότητα στὸν Γρηγόριο Νύσσης **1**:110-121

ANDRIĆ Zoran
– Besprechungen: R. B. Brandom (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
– Biblical Interpretation, Religious Education, and Multimedia Educational Applications: An Introductory and Interdisciplinary Critical Review and Evaluation (coauthor TEREZIS) **8**:333-347

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
– Η μελέτη των πατερικών πηγών ως ευκαιρία προσέγγισης ανατολής και δύσης: η περίπτωση της τριαδολογίας **8**:348-353

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

CHERKASOVA Evgenia V.
– Rationality and Fiction: Kant, Vaihinger, and the Promise of "Philosophy of As If" **8**:275-281

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
– Kant's Ethics of the Categorical Imperative: A Goethean Critique **8**:259-274

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

Элоян 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 Gadamers hermeneutisches Verständnis der Wahrheit **6**:73-81
– Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter. Grundzüge der theologischen Anthropologie des Johannes Scotus Eriugena und Anselms von Canterbury **8**:231-252

Гиренок 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

GUYOT Matthieu
– La question du suicide chez Plotin **8**:121-128

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 Gottesebenbildlichkeit **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
– Präsenzformen der Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes" **8**:282-293

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
– Can Christian Unity be Attained? Reflections on Church Unity from the Orthodox Perspective **8**:354-361

JÜNGEL Eberhard
– Arbeit und Lebensführung in theologischer Perspektive **2**:55-60

KAMITSI 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 „syllogistische 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

KHORUZHY 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

KOCIJANČIČ Gorazd
–Eastern-Western Chapters. East? West? **4**:295-306

KOPRIWITZA Tschasslaw D.
– Die metaphysische und die neuzeitliche Philosophie im Widerstreit **2**:31-44
– Inwiefern kann Platon heute zeitgemäß sein? **8**:97-120

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

MARX-WOLF Heidi
– Augustine and Meister Eckhart: *Amata Notitia* and the Birth of the Word **8**:222-230

МАСЛИН М. А.
– Русская философия **3**:188-214

MICHAŁOWSKA Monika
– Grammar and Theology in Eriugena's Philosophy **7**:272-278

MILIDRAG Predrag
– Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama **1**:177-204

MOORE Edward
– Christ as Demiurge: The Platonic Sources of Origen's Logos Theology in the *Commentary on John* **8**:200-207

MOURACADE John
– The Guarantee of Happiness in the *Republic* **8**: 89-96

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 Κωνστάντινος
– 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 Вере **7**:333-359

OEHLER Klaus
– Pragmatismus und Religion **3**:14-30

PERIĆ Dražen N.
– Ὁ «ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ» καί ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἅγιο Γρηγόριο τόν 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 Augustingespräch 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
– Философия как «служанка теологии» в учении Климента Александрийского **6**:144-164

SCHAEFFLER Richard
– Auf welche Weise denkt der Glaube? – oder: Was kann eine „Philosophische Einübung in das Denken des Glaubens“ leisten? **8**:3-32

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

SCHMITZ Hermann
– Das Göttliche und der Raum (Der Raum als Erbe der Seele) **8**:41-50

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
– Reue und Wiedergeburt: Einige große Einsichten und einige Irrtümer Max Schelers über einen zentralen religiösen Akt **8**:294-310

СЕМУШКИН А. В.
– Западно-восточный синхронизм генезиса философского знания **5**:165-173

SHERIDAN Mary C.
– The Influence of Non-Christian Ideas in the Second Century C. E. on Clement of Alexandria and His Teachings **8**:160-199

ШИЧАЛИН Юрий Анатольевич
– Заметки к тексту Плотина **8**:129-136

СИДОРЕНКО Наталия Сергеевна
– Богопознание и интуиция в русской философии **6**:283-287

ŠIJAKOVIĆ 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

SIMIJONOVIĆ Miroslav
– Die Entstehung der Ikonographie **1**:275-287
– Gedanken zur Ikonenverehrung **4**:189-201

SKLIRIS Dionysis
– The Theory of Evil in Proclus: Proclus’ Theodicy as a Completion of Plotinus’ Monism **8**:137-159

SNOJ Vid
– Deed in the Beginning **5**:108-123

SPARN Walter
– Die öffentliche Aufgabe der Theologie. Pro und Contra Immanuel Kants Entthronung 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
– Voraussetzungen und Bedingungen eines wirklichkeitsentsprechenden Denkens **8**:33-40

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
– Schmerz der Schönheit – Schöner Schmerz: Sich von Simone Weil ansprechen lassen **8**:311-332

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 Liebes-Konzeption 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 KAMITSI) **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
– Biblical Interpretation, Religious Education, and Multimedia Educational Applications: An Introductory and Interdisciplinary Critical Review and Evaluation (coauthor ANTONOPOULOS) **8**:333-347

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

ТРОИЦКИЙ Виктор
– Фундаментальный вихрь в космологии о. Павла Флоренского **6**:246-255

ΤΣΙΓΚΟΣ Βασίλειος Ἀθ.
– 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 **7**:252-271
– Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις τῆς περί Θεοῦ διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ **8**:253-258

VASILJEVIĆ Maksim
– Θεὸς ὑπερβατικός – Θεὸς τῆς κοινωνίας. Μιὰ συμβολὴ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητὴ 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
– The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448 **8**:208-221

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
– Die philosophische Existenz als das Sein zum Tode: das philosophische Sterben. Was in Platons Dialog „Phaidon" Sokrates zur Sprache bringt **8**:51-74

WUKETITS Franz M.
– Evolution und die Frage nach dem Sinn **3**:78-88

WYRWA Dietmar
– Augustin und Luther über das Böse **3**:154-175

YANGAZOGLOU 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 Faculty of Orthodox Theology, University of 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) :
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade,
2001-. - 24 cm

Godišnje. - Uporedni naslov na grčkom jeziku. -
Tekst na svetskim jezicima
ISSN 1451-3455 = Philotheos
COBISS.SR-ID 185353479