



PHILOTHEOS

PHILOTHEOS International Journal for Philosophy and Theology



Г

18.2
2018

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

18.2 (2018)

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology



Sebastian Press
Los Angeles

GNOMON
Center for the Humanities
Belgrade 2018

Center for Philosophy
and Theology, Trebinje

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor and Editor-in-Chief

Bogoljub ŠIJAKOVIĆ (Belgrade)

Executive Editors

Georgios ARABATZIS (Athens), **David BRADSHAW** (Lexington, KY),
Predrag ČIČOVAČKI (Worcester, MA), **Alexey G. DUNAEV** (Moscow),
Markus ENDERS (Freiburg i. Br.), **Jens HALFWASSEN** (Heidelberg),
Andrej JEFTIĆ (Belgrade), **Dmitriy MAKAROV** (Ekaterinburg),
Mikonja KNEŽEVIĆ (Kosovska Mitrovica), **Vladan PERIŠIĆ** (Belgrade),
Marko VILOTIĆ (Belgrade)

Book Review Editors

Rade KISIĆ (Belgrade), **Bogdan LUBARDIĆ** (Belgrade)

Editorial Board

Petar BOJANIĆ (Belgrade), **Jean-François COLOSIMO** (Paris),
Ingolf Ulrich DALFERTH (Claremont, CA),
John A. DEMETRACOPOULOS (Patras), **Darko DJOGO** (Foča),
Christophe ERISMANN (Wien), **Thomas Sören HOFFMANN** (Hagen),
Vittorio HÖSLE (Notre Dame, IN), **Georgi KAPRIEV** (Sofia),
Basil LOURIÉ (Saint Petersburg), **Krzysztof NARECKI** (Lublin),
Gorazd KOCIJANČIČ (Ljubljana), **Časlav KOPRIVICA** (Belgrade),
Nicholaos LOUDOVIKOS (Thessaloniki), **Dragan PROLE** (Novi Sad),
Philipp W. ROSEMAN (Maynooth), **Christos TEREZIS** (Patras),
Werner THEOBALD (Kiel), **Maksim VASILJEVIĆ** (Belgrade / Los Angeles)

Editorial Assistant and Secretary

Jovana ŠIJAKOVIĆ (Belgrade)

Advisory Board

Konstantine BOUDOURIS (Athens), **Thomas BREMER** (Münster),
Grigoriye DURIĆ (Düsseldorf), **Alois Maria HAAS** (Zürich),
Christoph JAMME (Lüneburg), **Václav JEŽEK** (Prešov),
Andrew LOUTH (Darlington), **Klaus MÜLLER** (Münster),
Friedo RICKEN (München), **Josef SEIFERT** (Granada), **Walter SPARN** (Erlangen),
Wolfgang SPEYER (Salzburg), **Torstein Theodor TOLLEFSEN** (Oslo),
Christos YANNARAS (Athens)



International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS

Vol. 18.2 (2018)

pp. 181–352

Wolfgang Speyer: Zur Vorstellung der Seele. Antikes und Christliches	185
Milan Kostrešević: Religiöse Vielfalt und soziale Dimension der Bekehrung im hellenistischen Judentum der frühen Kaiserzeit. Philo von Alexandrien und Flavius Josephus	194
Marko Vučković: Reason's Reasons: First Principles in the Second-Century Pagan Apologetic	208
Marina Stojanović: Origen on the Relation between the Concepts <i>Fides</i> and <i>Ratio</i> ..	233
Vladan Tatalović: Why do Contexts Matter? The Parable of the Good Samaritan (Lk 10, 27-35) as an Example	251
Nalin Ranasinghe: Hobbes, Augustine, Voegelin and the Tradition	263
Walter Sparn: „Luther, du! – Großer, erkannter Mann!“ Lessing vieldeutiges Interesse an Martin Luther	284
Благое Пантелич: Достоевский на духовном пути Сергея Н. Булгакова	293
Christoph Jamme: Liebe im Paramythos. Zu Rilkes Gestaltung des Orpheus-Mythos	305
Marko Grubačić: Visions of Heaven and Hell in Byzantine and Japanese (Buddhist) Tradition	314
Adolf Martin Ritter: Das Christentum, der Islam und Europa in kirchengeschichtlicher Perspektive	327
IN MEMORIAM Till Kinzel: Robert Spaemann – Conservative Philosopher and Catholic Thinker	339
BOOK REVIEWS	343
H. Beck, <i>Das Prinzip Liebe</i> (2018), D. Jerkić	343
G. Peters, <i>The Story of Monasticism</i> (2015), I. M. Morariu	346
M. Vasiljević and A. Jeftić (eds.), <i>Synodality: A Forgotten and Misapprehended Vision</i> (2017), Z. Jovanović	348

Wolfgang Speyer

Institut für Klassische Philologie, Salzburg

Zur Vorstellung der Seele. Antikes und Christliches

Der eine Strom des menschlichen geistigen Bewusstseins, der hunderttausende Jahre kontinuierlich geflossen ist und weiter fließt, hat sich während des 1. Jahrtausends v. Chr. in Griechenland, genauer in Ionien, in zwei Ströme gespalten. Von diesen beiden Strömen, die aus der Einheit des älteren Stromes entstanden sind, kann der eine der myth-historische, der andere der auf das Begriffsdenken bezogen ist, der diskursive und reflexive Strom genannt werden. Der ursprüngliche und ungeteilte mythische Strom der Vorzeit kann nur noch aus den späteren myth-historischen Überlieferungen rekonstruiert werden, während der myth-historische und der Strom der Reflexion aufgrund der bildlichen und der literarischen Überlieferung von dessen Anfängen seit dem Zeitalter Homers noch genauer zu erkennen ist. Wir stehen in unserem heutigen Bewusstsein in diesem zunächst von Ionien, sodann von Süditalien und Athen ausgehenden Strom der Reflexion, die mit den frühgriechischen religiösen Philosophen begonnen hat. Dies könnte ein Vergleich beispielsweise von Parmenides aus Elea (um 520/515 v. Chr. – um 460/455 v. Chr.) mit Martin Heidegger (1889–1976) verdeutlichen.

Die innere Verbindung des myth-historischen Stromes mit dem geschichtlichen Strom des Denkens gründet im antiken Griechenland in der Erfahrung der Offenbarung. Sowohl die religiösen Dichter, wie die Sänger der homerischen Lieder, sodann Hesiod, die frühen Orphiker und die Tragödiendichter, also die Träger der myth-historischen Überlieferung, als auch zahlreiche frühe religiöse Philosophen berufen sich auf göttliche Offenbarungen. Selbst Demokrit mit seiner Lehre von den Atomen hat mit dem dichterischen „Enthusiasmus und dem heiligen Geist“ gerechnet¹. Nach dem Selbstverständnis der frühen geistig tätigen Griechen gründen die geschichtlich noch fassbaren Anfänge der Reflexion, des Denkens über das Denken, in einer Offenbarung. Die antiken Vorstellungen über die Offenbarung verhalten sich zu denen der jüdischen und christlichen Offenbarung ähnlich wie die religiöse Erfahrung der Natur- und Volksreligionen zu der Erfahrung des einen personal erlebten Gottes bei den Israeliten und bei den Christen. Aufgrund der erfahrenen Offenbarung erweisen sich die Anfänge des Denkens bei den Griechen als noch mit dem älteren und ursprünglicheren mythischen Erfahrungsstrom verbunden.

¹ Demokrit: Die Fragmente der Vorsokratiker 68 B 18 (DIELS / KRANZ); Cicero, de oratore 2, 194; de divinatione 1, 80 PEASE: *negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato...*; H. FLASHAR, Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie = Deutsche Akademie der Wissenschaften Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft (Berlin 1958) 56–58 Anm. 4.

Dies gilt für die religiösen Philosophen unter den Vorsokratikern; dies gilt aber auch noch selbst für Demokrit, sodann für Platon, Aristoteles, die Stoiker, die Neupythagoreer und die mittel- sowie neuplatonischen Philosophen. Der Strom des Denkens bei den Griechen war also seit seinen Anfängen religiös geprägt sowie mythisch eingefärbt, und ist dies auch bis zum Ende der Antike geblieben. Da die Schule Platons als ‚Akademie‘ und die Schule seines Schülers Aristoteles als ‚Peripatos‘ sowie die Schule Plotins über das Mittelalter auf die Neuzeit, beginnend mit der Platonischen Akademie des Marsilio Ficino (1433–1499) in Florenz, eingewirkt haben, blieb diese Verbindung von Offenbarung und Denken auch in der Reflexion bis an die Schwelle unseres gegenwärtigen Zeitalters lebendig. Bekanntlich sind der Deutsche Idealismus und einzelne maßgebende Philosophien des 20. Jahrhunderts, wie die Phänomenologie, ohne die Orphik, Pythagoras, Platon und Plotin nicht zu verstehen.

Raffael Sanzio (1483–1520), der eine der drei großen Maler der italienischen Hochrenaissance, hat dieser religiösen Komponente der Philosophie in seinem Fresko ‚Schule von Athen‘ im Vatikan Ausdruck verliehen, indem er Platon und Aristoteles nicht zuletzt wegen ihrer Wirkungsgeschichte aus der Schar der griechischen Philosophen herausgenommen und in die Mitte seines Freskos gestellt hat. Dabei hat er Platon die Vertikale, die Horizontale aber Aristoteles zugewiesen. Damit sind die beiden Grundrichtungen angegeben, nach denen der Mensch als Seelen- und als Geistwesen gemäß antikem und christlichem Denken Ausschau hält: die Ebene des göttlichen, des unbedingten und unendlichen Geistes, und die Ebene der Erscheinungs- und der Menschenwelt, der Gestaltenfülle der durch die Sinne vermittelten Welt². Bemerkenswerterweise zeigt sich in dieser Verknüpfung der vertikalen mit der horizontalen Dimension das christliche Grundsymbol, das Kreuz³.

Während die durch die Sinne vermittelte materielle raum-zeitliche Wirklichkeit der Erscheinungen unter dem Gesetz des Kreislaufes von Werden und Vergehen steht, ist der Geist davon nicht betroffen: „Der Geist ist unverdorben, ewig; als Lenker des Menschengeschlechtes treibt er alles voran und besitzt alles, wird aber nicht besessen“; mit diesen

² E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Bd. 1. 2² (Tübingen 1898, Ndr. Darmstadt 1980); H. BARTH, *Die Seele in der Philosophie Platons* (Tübingen 1921); W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart 1953, Ndr. ebd. 1964) 88–106; ‚Der Ursprung der Lehre von der Göttlichkeit der Seele‘; P. WUST, *Psychologie als metaphysische Anthropologie*: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10 (Münster i. W. 1959) 13–81. 461–493; H. HEIMSOETH, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 1960, Geistes- und Sozialwiss. Klasse 1960, Nr. 3* (Wiesbaden 1960); A. LESKY, *Art. Homeros: Pauly/Wissowa, Suppl.-Bd. 11* (1968) 687–846, bes. 737 f. zur Seelenvorstellung bei Homer; G. JÜTTEMANN / M. SONNTAG / CH. WULF (Hrsg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland* (Weinheim 1991); P. M. STEINER, *Psyche bei Platon = Neue Studien zur Philosophie 3* (Göttingen 1992); F. RICKEN, *Art. Seele I. Antike: Historisches Wörterbuch der Philosophie 9* (1995) 1–11; I. G. KALOGERAKOS, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles* (Stuttgart, Leipzig 1996).

³ W. SPEYER, *Art. Holz: Reallexikon für Antike und Christentum (= RAC) 16* (1994) 87–116, bes. 109 f.; St. HEID, *Kreuz, Jerusalem, Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie = Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd. 31* (2001); DERS., *Art. Kreuz: RAC 21* (2006) 1099–1148.

Worten beschreibt der römische Geschichtsschreiber Sallust (86–35 oder 34 v. Chr.) den Geist⁴. Platon hat den Geist in seiner Unvergänglichkeit und in seinem Wahrheitsanspruch abzusichern versucht, wobei er an Parmenides, den Denker des Seins, angeknüpft hat. In seiner Feststellung einer Stufung, einer Hierarchie, die dem Wirklichkeitsganzen von Raum und Zeit zugrunde liegt, hat Platon den Primat der Idee vor der Erscheinung und den Primat der Seele sowie des Geistes vor dem Leib Ausdruck gegeben. In Gleichnissen, wie dem ‚Liniengleichnis‘, hat er diese Grundstrukturen, die das Denken enthüllt – Wahrheit als das sich dem Geist Entbergende⁵ –, herausgearbeitet: von der Sinneswahrnehmung, der εἰκασία, zur Naturwissenschaft, πίστις, zur Mathematik, διάνοια, zur Erkenntnis, νοῦς, der Ideen. So erkennt der Geist eine Stufung innerhalb des Wirklichkeitsganzen. Diese Stufung geht im Ideenkosmos weiter; denn als die Spitze, als Anfang und als Ende, als Ziel von allem, erscheint die Idee des Guten, die, wie Platon betont, noch jenseits des Wesens und Seins stehe⁶.

Der Selbststand der Seele ist für Platon mit der Möglichkeit des Erkennens eines Unwandelbaren und Ewigen unmittelbar gegeben. Wie für Jesus aus Nazareth ist auch für Platon die Gottverwandtschaft des Menschen eine grundlegende Voraussetzung für das Finden des Wahren, des Schönen und des Guten. Aufgrund der erkannten Dimension der göttlichen Unendlichkeit übersteigt der menschliche Geist die zeitlichen und räumlichen Grenzen und Beschränkungen und findet so den unendlichen göttlichen Urgrund von allem als dessen Bedingung. Aufgabe des Menschen bleibt dann die Angleichung an das prinzipiell Unbedingte, die Verähnlichung mit Gott⁷. Erkennen wird bei Platon wie bei Sokrates zugleich zum leitenden Maßstab menschlichen Handelns. Wahrheitserkenntnis und Gutsein, Theorie und Praxis gehören zusammen und bleiben gleichsam dialogisch aufeinander bezogen. So enthält diese philosophische Betrachtung von Mensch, Welt und Gottheit die dem Menschen zukommende Lebensform, welche die bestehende Trennung von Gott und Mensch durch Meditation, durch Denken und einem diesem Denken entsprechenden Handeln bis zu einem gewissen Grade aufzuheben imstande ist. Die Rückkehr des Menschen, seiner Seele, zu Gott als dem Anfang von allem ist das Ziel des platonischen Denkens, das von der Spannung zwischen dem Göttlichen und dem Men-

⁴ Sallust. de bello Iugurthino 2, 3: *postremo corporis et fortunae bonorum ut initium sic finis est, omniaque orta occidunt et aucta senescunt: animus incorruptus, aeternus, rector humani generis agit atque habet cuncta neque ipse habetur*. Hier scheint die griechische Quelle noch erkennbar zu sein: ἔχει, οὐκ ἔχεται.

⁵ W. LUTHER, ‚Wahrheit‘ und ‚Lüge‘ im ältesten Griechentum (Borna, Leipzig 1935) 7–13; B. SNELL, Ἀλήθεια: Würzburger Jahrbücher N. F. 1 (1975) 9–17; DERS., Der Weg zum Denken und zur Wahrheit = Hypomnemata 57 (Göttingen 1978) 91–104; ‚Die Entwicklung des Wahrheitsbegriffes bei den Griechen‘.

⁶ Platon. de re publica 6, 508 e – 509 b; G. CH. STEAD, Art. Homousios: RAC 16 (1994) 364–433, bes. 368 f. zu οὐσία; M. BALTES, Idee (Ideenlehre): RAC 17 (1996) 213–246, bes. 215 f.; G. O'DALY, Art. Hierarchie: RAC 15 (1991) 41–73, bes. 44 f.

⁷ H. MERKI, Art. Ebenbildlichkeit: RAC 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 Gottebenbildlichkeit des Menschen (München 1967); L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes = Wege der Forschung 124 (Darmstadt 1969); DERS., Art. Gottebenbildlichkeit IV. Systematisch-theologisch: LThK 4 ³(1995) 875 f.

schlichen, zwischen Ideenwelt und Erscheinungswelt bestimmt ist. Diese Spannung weist auf die Stufung der Wirklichkeit hin. In dieser Spannung liegt zugleich das für die menschliche Entwicklung fruchtbare Prinzip.

In manchem lässt sich eine Übereinstimmung zwischen Platon und Jesus von Nazareth feststellen. Mag auch bei Platon, wenn wir vom Dialog ‚Timaios‘ absehen, der alttestamentliche Schöpfungsgedanke fehlen, so ist doch der Gedanke der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele von einer derartigen Bedeutung, dass sich aus ihr eine Dynamik ergibt, die den Menschen dazu veranlasst, die Quelle seiner selbst zu suchen und ihr durch ein entsprechendes Denken und einen entsprechenden Lebensvollzug gerecht zu werden. Deshalb fehlt bei Platon auch nicht der Gedanke einer Läuterung der Einzelseele. Dies bezeugen die Mythen seiner Dialoge ‚Gorgias‘ und ‚Staat‘.

Mit dem Thema der Läuterung und der Reinigung berühren wir zugleich Bilder, welche die frühgriechischen Menschen, vor allem die Orphiker und Pythagoreer für das Jenseits gefunden haben⁸. Eines dieser Bilder ist auch bei Platon die Seelenwanderung. Diesem Bild entspricht im christlichen Glauben die Vorstellung vom Fegefeuer. Bei der Seelenwanderung erscheint der Mensch als Wanderer; denn Lebensweg und Lebensziel sind Grundgegebenheiten, die den fühlenden, denkenden und handelnden Einzelnen in seinem Lebensvollzug bestimmen. Denken und Sprechen durchlaufen eine Wegstrecke, so auch die Seele als handelnde Seele, als schuldig und unrein gewordene Seele und als Seele, die sich entscheidet, sich zu reinigen. Sie muss ihre Schuld abarbeiten und ihren ursprünglichen Glanz auf einer neuen Stufe zurückgewinnen. Bei diesem Weg der Reinigung kann sich der Blick ins Unendliche hin öffnen; denn alles Endliche kommt aus dem Unendlichen und strebt wieder dorthin zurück. Dieses Unendliche ist aber nicht in einem räumlichen oder zeitlichen Sinn aufzufassen, sondern als etwas, das mit der Seele des Menschen verwandt ist. Die Gottverwandtschaft des Menschen zeigt sich als Verwandtschaft seiner Seele mit dem Göttlichen. Da die Seele aber aus dem Selbst und der Selbstreflexion besteht, liegt hierin ein Hinweis, dass das Göttliche nicht etwas Neutrales oder Unpersönliches ist, sondern dem Selbst des Menschen, seiner Seele, verwandt zu sein scheint. Strebt die Seele aus ihrer Verbindung mit der sinnhaften Welt zu ihrem Ursprung zurück, so ist dies gleichsam eine Wanderung der Seele. Diese Vorstellung von der infolge der Leiblichkeit an Raum und Zeit gebundenen Wanderung der Seele kann so zu einem Bild des Strebens der Seele nach der einen unfassbaren raum- und zeitlosen Wirklichkeit werden.

Da die Schöpfung oder – antik ausgedrückt – der Kosmos oder das Universum mit dem Göttlichen verbunden ist, trifft die Unendlichkeit Gottes in einer gewissen Weise auch auf die Schöpfung oder den Kosmos zu⁹. Das Gleiche gilt für die Seele. Wenn Herak-

⁸ KALOGERAKOS a. O. (s. o. Anm. 2) 98-120. 144-149 zur Seelenwanderungslehre der Pythagoreer; 255-262 zu Parmenides; 268-317. 324-329 zu Empedokles; 343-373 zur Orphik. Die Betreffenden haben dem Thema der Reinigung der Seele, der Kathartik, hohe Aufmerksamkeit gewidmet; vgl. ebd. 133-143. 317-323. 351-356; J. GWYN GRIFFITHS, *The Divine Verdict. A Study of the Divine Judgement in the Ancient Religions* = *Studies in the History of Religions* 52 (Leiden 1991).

⁹ Der Gegensatz von Begrenzt – Unbegrenzt ist das Thema von F. Schillers Gedicht ‚Die Größe der Welt‘. Hier steht der „Markstein der Schöpfung“, gleichsam der römische Terminus, der „Unendlichkeit“ gegenüber.

lit aus Ephesos (um 520–460 v. Chr.) von ihr bemerkt: „Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest: so tiefen Sinn, Logos, hat sie“, weist er auf deren Unendlichkeit hin¹⁰. Ähnlich wie diese Dimension verhält sich die der Ewigkeit; denn auch diese ist eine göttliche Kategorie, die mit der Zeitlichkeit der Welt und des Menschen zusammenhängt. Diese Verbindung des Räumlich- und Zeitlich-Unendlichen Gottes mit der Endlichkeit von Welt und Seele ist vom menschlichen Denken her nicht einholbar. Ein Bild für sie dürfte aber in der Verbindung von Seele und Leib bestehen. Über die Wirklichkeit und Gegenwart Gottes und die Wirklichkeit von Welt und Mensch in deren Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft können wir nur in Analogien sprechen. Die Tatsache, dass zwischen dieser göttlichen und weltlichen Wirklichkeit ein Gefälle besteht, kann erkannt werden, nicht aber dessen nähere Bestimmungen. Diese Einsicht muss dem endlich/unendlichen Wesen, das der Mensch ist, und dessen Spiegelbild der endlich/unendliche Kosmos ist, genügen. Hierin zeigt sich die Grenze zwischen dem unbedingten Schöpfer und dem bedingten Geschöpf, das Welt und Mensch sind. Das menschliche Geschöpf berührt den Unendlichen und sieht ihn als den Rahmen, der die Bilder des Vielen in der Schöpfung, im Kosmos, zusammenhält. Dass der Rahmen in diesem Fall mehr ist und mehr bedeutet als das gewählte Bild, also die Metapher, ist offensichtlich. Insofern trifft dieser Vergleich nur bedingt zu. Trotzdem vermag er zu erklären, dass die Bilder der Welt nur so lange Bestand haben können, wie der göttliche Rahmen sie hält. So könnten wir ebenso vom göttlichen Hintergrund, seiner Gegenwart, sprechen, auf dem die Erscheinungsvielheit der Welt in Werden und Vergehen aufleuchtet. Nur auf diesem das Leben und die raum-zeitliche Wirklichkeit schaffenden und erhaltenden göttlichen Hintergrund gibt es das Leben und die Gestalten dieser Welt. Deshalb ist Gottes Sein auch ein anderes als das dem Werden und Vergehen unterworfenen Sein dieser Welt. Demnach wurzelt alles Bewusste nicht nur im Unbewussten/Unterbewussten, sondern ebenso im Überbewussten, eben im Göttlichen. Notwendigerweise muss alles werdende und vergehende Weltliche ein Gleichnis des Ewigen sein¹¹. Die Schöpfung oder der Kosmos oder das Universum verweist auf Gott, ist aber nicht Gott; denn das dem Anfang und Ende unterworfenen Bedingte kann niemals Grund und Ursache seiner selbst sein, sondern ist vom Unbedingten abhängig und hat an ihm teil. Diese Teilhabe am Unbedingten ist dem Universum unbewusst gegenwärtig, dem Menschen bewusst.

Für das antike Empfinden und Denken ist der Mensch infolge seines Leibes kein in sich und für sich allein bestehendes Wesen. Vielmehr wusste man, dass allein schon die Sorge des Menschen für seinen Leib auf sein Eingebundensein in das Ganze der raum-zeitlichen Welt hinweist. Der Mensch ist leiblich durch die Luft, durch Wasser und

In diesem Gegensatzpaar besteht ein Gefälle; die Gegensatzpole stehen demnach nicht auf einer Ebene. Nicht nur in diesem Gegensatzpaar, sondern in vielen anderen ist ein derartiges Gefälle zu beobachten. Insofern ist in der Polarität Steigerung miteingegriffen; W. SCHADEWALDT, Goethestudien. Natur und Altertum (Zürich 1963) Reg.: „Steigerung“.

¹⁰ Heraklit: Die Fragmente der Vorsokratiker 22 B 45 (DIELS / KRANZ).

¹¹ Goethe, Faust 2. Teil, 5. Akt, Vers 82 f.

Nahrung, die Ausdruck der Erdenkräfte und ihrer Energie sind, mit der Erde, die seinen Leib ermöglicht und in die dieser nach Beendigung seiner endlichen irdischen Existenz zurückkehrt, engstens verknüpft. Aus dieser Gegebenheit, die für den Menschen und für alle Teile der raum-zeitlichen Wirklichkeit gilt, folgt, dass jede auf Trennung beruhende Betrachtung nicht das Ursprüngliche in den Blick bekommt¹². Für den ursprünglichen Zustand dieser unserer Wirklichkeit gilt der Satz der frühgriechischen Philosophie: „Alles ist eins“, ἐν τὸ πᾶν¹³. Sollte dieser antike Satz aber nicht ebenso für das Verhältnis von Schöpfer und seiner Schöpfung gemäß dem jüdischen und christlichen Verständnis gelten? Beide sind zwar voneinander geschieden, aber in ihrer Geschiedenheit verweisen sie auf eine höhere Einheit, als es die Einheit der Schöpfung selber ist. Die Schöpfung der Welt ist vom göttlichen Schöpfer nicht nur ‚im Anfang‘ abhängig, sondern bleibt dies weiterhin in der ihr von ihm zugeteilten Zeit. Insofern kommt der Erscheinungskosmos aus Gott und endet in ihm.

Was zuvor über die Verbindung des Leibes mit der Erde bemerkt wurde, findet seine Entsprechung, wenn wir die Seele und den Geist des Menschen betrachten. Der Mensch ist als fühlendes, denkendes und wollendes Wesen mit der Welt des Geistes verbunden, die im Göttlichen gründet. In diesem Zusammenspiel von Seele und Geist mit der göttlichen Wirklichkeit entspricht die Vernetzung mit dem Ganzen der geistigen Welt der Vernetzung des Leibes mit den Energien der Erscheinungswelt. Die Seele ist wie der menschliche Geist auf den göttlichen Geist angewiesen und ist mit dem Himmlischen so verwandt wie der Leib mit dem Irdischen. Wenn antike Denker in verschiedenen Bildern von der Himmels- oder Sternenheimat der Seele gesprochen haben, so meint dieser Gedanke, dass die Seele nach ihrer Herkunft aus dieser himmlischen, das bedeutet aus der göttlichen Sphäre, stamme und dorthin wieder zurückzukehren verlange¹⁴. Wenn die in die orphischen Mysterien Eingeweihten darauf hingewiesen haben, dass sie Kinder der Erde und des Himmels seien, so stimmt dies in gewisser Weise mit der christlichen Seelenlehre überein¹⁵. Nach christlichem Glauben kommen die Seelen als Geschöpfe von Gott, also bildlich gesprochen ‚vom Himmel‘, und haben sich auf der Erde zu bewähren. Dazu dienen die zu erringenden Tugenden und ebenso die zu bereuenden und nach Möglichkeit wieder gut zu

12 H. HERTER, *Kleine Schriften = Studia et Testimonia Antiqua* 15 (München 1975) 249–258: „Allverwandtschaft bei Platon“.

13 Heraklit: Die Fragmente der Vorsokratiker 22 B 50 (DIELS / KRANZ); vgl. auch W. BEIERWALTES, Art. Hen (ἦν): RAC 14 (1988) 445–472; STEINER a. O. (s. o. Anm. 2) 146–176. – HEIMSOETH a. O. (s. o. Anm. 2); J. HALFWASSEN, Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenios = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1994, Nr. 10 (Wiesbaden 1994) 5–8 zur philosophiegeschichtlichen Tradition des genannten Themas.

14 Cicero, de somnio Scipionis 15; E. PFEIFFER, Studien zum antiken Sternglauben = Stoicheia 2 (Leipzig 1916) 113–130: ‚Die Seele und die Sterne‘; G. PFLIGERSDORFFER, Augustino praeceptorii. Gesammelte Aufsätze zu Augustinus = Salzburger Patristische Studien 4 (Salzburg 1987) 239–277: ‚Von der Himmelsheimat des Menschen. Zur Genese der Vorstellung im antiken Bereich‘; C. COLPE, Art. Himmelfahrt: RAC 15 (1991) 212–219; DERS. u. a., Art. Jenseitsfahrt: RAC 17 (1996) 407–466; DERS. / P. HABERMEHL, Art. Jenseitsreise: ebd. 490–543.

15 Orph. frg. 474–484 a (Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta 2, 2, 9–43 BERNABÉ); vgl. Hesiod, opera 287–292.

machenden Verfehlungen. Die Seelen dürfen erst nach einer Reinigung durch Reue, Buße und Leiden wieder an ihren Ausgangspunkt zurückkehren.

Dass die Seelen hier auf Erden mit dem ‚Himmel‘ verbunden sind, zeigt die antike Vorstellung, dass der Mensch eine *arbor inversa* sei, also ein Baum, dessen Wurzeln im ‚Himmel‘ liegen¹⁶. Dieses Bild weist eindringlich darauf hin, dass der Mensch im Wachen und im Schlafen nicht eine abgesonderte Größe ist, sondern mit der Wirklichkeit des Himmlischen verbunden ist. Wie der Leib sich von der Erde und ihren Gaben im Leben erhält, so erhält sich die Seele in ihrem Dasein, indem sie an den Energien des Göttlichen teilnimmt oder Anteil erhält. Ohne Erde und ohne ‚Himmel‘ gibt es den Menschen als Leib-, Seele- und Geistwesen nicht. Stofflich baut der Mensch sich täglich ab und auf; seelisch und geistig tut er dasselbe, indem er die Nahrung für die Seele und für den Geist aus der Region des ‚Himmels‘ empfängt.

Die Bitte des von Jesus Christus gelehrteten Gebetes ‚Vater-Unser‘: „Unser tägliches Brot gib uns heute!“ darf deshalb nicht nur im leiblichen Sinn verstanden werden, als Bitte um die Gabe der Erde, sondern zugleich auch als Bitte um die Gabe des ‚Himmels‘, als die Gabe aus der göttlichen Welt für die Seele; denn der Mensch lebt nicht vom materiellen Brot allein, sondern von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des Göttlichen. Die himmlische Energie fließt in diejenige Seele ein, die sich um ihr Dasein ebenso müht wie um das Dasein des Leibes, den sie bewohnt. Je mehr die Seele vergisst, woraus sie lebt, umso schwächer wird sie. Sie verhungert und verdurstet schließlich und kommt nach dem leiblichen Tod als ein Gespenst in jene Welt, der sie von ihrem Ursprung und ihrer Wesenheit zugehört. Die christlichen Bilder des Fegefeuers und der Hölle weisen so auf den Zustand der Seele hin, die ihre Herkunft vergessen hat und sich nicht um ihre wahre Nahrung kümmert¹⁷.

Nur, wenn der Mensch in seiner Zusammengesetztheit, die zugleich auch ein Gegensatz ist, erkannt wird, nämlich als leibliches und seelisches Wesen, begreifen wir, dass diese in der Einheit rückgebundene Zweiheit und Gegensätzlichkeit auf das kosmische Paar Erde und Himmel hinweist. Wieder sehen wir, wie tief der Mensch in die ihn umgebende Wirklichkeit eingebunden ist und wie sehr Welt und Mensch einander spiegeln. Während das Tier ohne Selbstbewusstsein die sinnenhaften Erscheinungen wahrnimmt, erkennt der Mensch als Person das Wunderbare des Tages- und des Nachthimmels ebenso wie das Wunderbare auf der Erde und im Meer.

Was sich zunächst als Gegensätzlichkeit zeigt, wie der Gegensatz von Himmel und Erde und der von Seele und Leib, bedeutet zugleich auch Paarigkeit. Bei dieser Betrachtung wird Gegensätzlichkeit nicht dualistisch aufgelöst und auch nicht monistisch rela-

¹⁶ Plato, *Timaios* 90 A; Philo, *quod deterius potiori insidiari soleat* 84 f. (I, 277 COHN/WENDLAND); U. HOLMBERG, *Der Baum des Lebens = Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser. B., Tom. 16* (Helsinki 1922/23) 17. 54 f.; C. M. EDSMAN, ‚*Arbor inversa*‘. Heiland, Welt und Mensch als Himmelspflanzen: Festschrift W. Baetke (Weimar 1966) 85-109; C. G. JUNG, *Studien über alchemistische Vorstellungen* = DERS., *Gesammelte Werke* 13 (Olten, Freiburg i. Brsg. 1978) 334-338. 342. 367 f. Reg.: ‚Baum, umgekehrter‘.

¹⁷ W. SPEYER, *Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit. Der Mensch als das Wesen des ‚Zwischen‘* = *Salzburger Theologische Studien* 51 (Innsbruck 2014) 230-250: ‚Die Unterwelt in der Vorstellung und im Denken der Griechen und Römer‘.

tiviert. Vielmehr zeigt sich in dieser gegensätzlichen Spannung das Ineinander, Gegeneinander und Miteinander, das alles, was lebendig ist, kennzeichnet. Lebendig aber ist der aus Gegensätzen bestehende Kosmos. Nur weil der Leib wie die Seele lebendig ist, kann er in der zuvor beschriebenen Weise mit allem, das heißt mit dem Universum, verbunden sein. Aber diese Spannung und dieser Gegensatz zeigen noch etwas anderes, nämlich die gestufte Ordnung, die zwischen Oben und Unten, Himmel und Erde, Seele und Leib besteht¹⁸.

Wenn die frühen Griechen sich die Seele und den Geist sowie den Ausdruck des Geistes, das Wort, geflügelt vorgestellt haben, so verknüpften sie den ‚inneren Menschen‘ mit Gottheiten, die sie als geflügelt vorgestellt und dargestellt haben¹⁹. An erster Stelle ist hier der geflügelte Gott Hermes zu nennen. Als Hermes Logios drückt er wie kein anderer griechischer Gott die Geistnatur des Menschen aus²⁰. Eine Entsprechung zu Hermes bietet die Engelvorstellung der jüdischen und christlichen Offenbarungsreligion²¹. Zugleich wiesen die göttlichen Flügelwesen der Griechen und die Engel auf die Freiheit der Seele und die Schnelligkeit des Denk- und Vorstellungsvermögens hin²². Die Vorstellung einer ‚geflügelten‘ Seele hängt zum einen mit der erlebten Freiheit zusammen und zum andern mit der Kraft der Phantasie. Außerdem verbindet die Vorstellung von der ‚geflügelten‘ Seele diese mit dem Vogel und dessen Lebelement, der Luft. Wie sehr aber Luft und Wind mit der Welt des Geistigen in Verbindung stehen, zeigen die Vorstellungen vom Pneuma, dem Seelenpneuma, der Inspiration und dem Heiligen Geist²³. Je höher eine Seele flieg-

18 F. WERFEL, *Zwischen Oben und Unten* (Stockholm 1946); O'DALY a. O. (s. o. Anm. 6).

19 W. SPEYER, Art. Mischwesen: RAC 24 (2012) 864-925, bes. 868. 875 f.; CH. MARKSCHIES, Art. Innerer Mensch: RAC 18 (1998) 266-312.

20 Die Vorstellung von ‚Hermes Logios‘ ist gewiss älter als die Hinweise bei Platon: Phaedr. 274 d; Phileb. 18 b/c; Cratyl. 408 d; vgl. auch Hesiod, opera 79 f.; K. RUPPRECHT, Gott auf Erden. Ein Beitrag zur Horaz-Erklärung und zur Geschichte des Messianismus im Westen: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 1 (1946) 67-78, bes. 71 f.; J. PÉPIN / K. HOHEISEL, Art. Hermeneutik: RAC 14 (1988) 722-771, bes. 736-738 zu Hermes als Erfinder der Rede und als die Sprache selbst; W. SPEYER, Gesetz und Freiheit, Bedingtes und Unbedingtes. Zum Gegensatz in Mensch und Wirklichkeit = Salzburger Theologische Studien 56 (Innsbruck 2016) 163-184; ‚Im Anfang war das Wort‘; Reg.: ‚Hermes / Hermes Logios‘.

21 J. MICHL, Art. Engel II (jüdisch): RAC 5 (1962) 60-97; IV (christlich): 109-200; W. SPEYER, The divine messenger in ancient Greece, Etruria and Rome: F. V. REITERER / T. NICKLAS / K. SCHÖPFLIN (Hrsg.), Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception = Deuterocanonical and Cognate Literature, Yearbook 2007 (Berlin, New York 2007) 35-47.

22 W. WACKERNAGEL, Kleinere Schriften, Bd. 3 (Leipzig 1874) 178-251; ‚EΠΕΑ ΠΤΕΠΟΕΝΤΑ‘: Vogel und Wind gehören ebenso zusammen wie Wort und Vogel; P. WOLTERS, Der geflügelte Seher = Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol.-hist. Kl. 1928, 1 (München 1928); M. ELIADE, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik (Zürich 1954) Reg.: ‚Flug, magischer‘; P. COURCELLE, Art. Flügel (Flug) der Seele I: RAC 8 (1972) 29-65; K. LUCK-HUYSE, Der Traum vom Fliegen in der Antike = Pal-ingenesis 62 (Stuttgart 1997) 157-177; W. SPEYER, Das Märchen von Amor und Psyche und Goethes ‚Selige Sehnsucht‘: C. REINHOLDT / P. SCHERRER / W. WOHLMAYR (Hrsg.), Aiakion. Beiträge zur Klassischen Altertumswissenschaft, Festschrift F. Felten (Wien 2009) 161-169, bes. 166-169.

23 ROHDE a. O. (s. o. Anm. 2) Reg.: ‚Aether‘, πνεύμα; H. CROUZEL, Art. Geist (Heiliger Geist): RAC 9 (1976) 490-545, bes. 495-499; ‚Pneuma‘. Insofern hat die Deutung von W. H. ROSCHER, Hermes der Windgott (Leipzig 1878) eine gewisse Berechtigung; s. o. Anm. 20. – K. THRAEDE, Art. Inspiration: RAC 18 (1998) 329-365, bes. 332-334; B. KOSITZKE, Art. Inspiration: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 4 (1998) 423-433.

end aufsteigt, je höher ein Mensch auf einem Berge steht, umso weiter werden der Rundblick am Tag und der Aufblick in der Nacht auf den unendlich scheinenden Sternenhimmel. Das Auffliegen in die Höhe und der Aufstieg auf den Berg gehören zusammen und verbinden den Menschen mit der Himmelsregion und mit den für göttlich erachteten Mächten der Sterne²⁴. Damit wird erneut seine Verwandtschaft mit dem Göttlichen der Himmelsregion sichtbar. Die Zeugnisse hierfür reichen von der Auffahrt des Parmenides zur namenlos bleibenden und ihn belehrenden Göttin bis zu Goethes Einleitungsgedicht: ‚Zueignung‘²⁵.

24 H. HOMMEL, *Der Weg nach oben: DERS., Symbola, Bd. 1. Kleine Schriften zur Literatur- und Kulturgeschichte der Antike = Collectanea 5* (Hildesheim 1976) 274-289.

25 Parmenides: *Die Fragmente der Vorsokratiker 28 B 1* (DIELS/KRANZ); M. CONCHE, *Parménide, le poème, fragments* (Paris 1996).

Milan Kostrešević

Theologische Fakultät der Universität Bern

Religiöse Vielfalt und soziale Dimension der Bekehrung im hellenistischen Judentum der frühen Kaiserzeit. Philo von Alexandrien und Flavius Josephus

Eine monotheistische¹ Befolgung ruft eine Reihe von Situationen hervor, in denen eine Person, die sich einer ausschliesslichen Verpflichtung zu einer *nur eines Gottes* Religion verschreibt mit besonderen Schwierigkeiten gegenübersteht. Es ist nicht nur eine Frage der Verehrung einer Gottheit, wie dies bei den bestehenden Kulturen des Judentums und des Christentums im ersten Jahrhundert der Fall war, sondern auch eine inhaltliche Frage. Wie Nock vorschlägt, gibt es keine inhaltliche Idee von Konvertierung zu einem Kult, da Kulte keinen Lehrzwang haben und keine absoluten Ansprüche an ihre Anhänger stellen. Eine Person hält an, konvertiert jedoch nicht zu einem Kult.²

Neben einer Entscheidung, die nicht aus einem anderen Grund als der Art der Anbetung eines Individuums gefallen wird, entstehen auch die sozialen Kosten einer solchen Lösung. Es wird sich um eine Frage von Prioritäten und Loyalitäten handeln. Um sich

¹ Es gibt durchaus eine Debatte darüber, ob Monotheismus ein angemessener Begriff ist. In der Tat gab es kürzlich Versuche, es abzulehnen. Moberly versichert, dass das Bekenntnis von JHWH als *Eins* für die undurchsichtig ist. Es stellt sich die Frage des Monotheismus als eines problematischen Konzepts, dessen Verwendung einer ernsthaften Neubewertung bedarf Shema (R.W.L. Moberly, „Toward an Interpretation of the Shema“, in: Christopher Seitz und Kathryn Greene-McCreight (Hgg.) *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1999, 132–3); Hayman meint, dass es kaum angebracht ist, den Begriff Monotheismus zur Bezeichnung des Judentums zu verwenden. P. Hayman, „Monotheism – A Misused Word in Jewish Studies?“ in: *Journal of Jewish Studies* 42 (1991) 2. Sawyer argumentiert, dass die reine Bedeutung des biblischen Textes als Ganzes alles andere als monotheistisch ist. Der Monotheismus ist kein wichtiges Anliegen der biblischen Schriftsteller. J. Sawyer, „Biblical Alternatives to Monotheism“, in: *Theology* (1984) 179. Der Begriff wird jedoch in diesem Kapitel verwendet, wobei der allgemein akzeptierte gemeinsame Nenner des Begriffs als Glaube an einen verwendet wird Gott: ein immer noch aktuelles Beispiel für einen solchen allgemeinen Gebrauch ist der Titel des Buches, das eine Sammlung von Artikeln der St. Andrews-Konferenz über die historischen Ursprünge der Anbetung Jesu, die jüdischen Wurzeln des christologischen Monotheismus (1999) ist. L. W. Hurtado, „First-Century Jewish Monotheism“, *JSNT* 71 (1998) 3–26; J. Dunn, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM Press Ltd., 1991), 9–11; P. Rainbow, „Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology: A Review Article“, *Novum Testamentum* XXXIII (1991) 78–91.

² A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 7–16

die sozialen Auswirkungen der Bekehrung vorzustellen, die Schriften Philos von Alexandria, eines hellenistischen Juden und des Flavius Josephus, eines palästinensischen Juden werden analysiert, um das heutige Verständnis der Bekehrung zu erleichtern. Der Grund für eine solche Auswahl liegt darin, dass ihre Werke die Vielfalt des Judentums im ersten Jahrhundert gut veranschaulichen. Darüber hinaus werden diese Werke eine doppelte Anzahl von Beweisen in Bezug auf die Bekehrung einführen. Zum einen werden sie Fälle von Bekehrungen von Heiden zum Judentum aufdecken, zum anderen werden sie dafür sorgen Beispiele für jüdische Menschen, die sich für eine der jüdischen Sekten einsetzen.

Bei der Analyse der Schriften sowohl von Philo als auch von Josephus, wird eine einführende Notiz gegeben, die sich mit dem Charakter und dem Wert der gegebenen Schriften befasst. Angesichts des apologetischen Charakters der Werke müssen rhetorische und propagandistische Motive in den Schriften von Philo und Josephus bei der Bewertung der Relevanz ihrer Berichte berücksichtigt werden. Sie sind nicht als Beschreibung dessen zu verstehen, was zur Zeit tatsächlich geschah, sondern als das bewertet, was diese Autoren über die Konversion hielten. Alle diese Besonderheiten verleihen den Schriften einen subjektiven Ton, der bei der Interpretation der Daten berücksichtigt wird.

1. Philo von Alexandrien

Mit einem deutlich apologetischen Nachdruck präsentiert der alexandrinische Jude, Philo (ca. 25 v. Chr. – 50 n. Chr.) Israel als überlegenes, hervorragendes Volk, so dass es dem überaus ausgezeichneten Volk gegeben wird, die allerbesten Dinge, nämlich lebender Gott (*Congr.* 51; *Leg.* 3-4), zu besiegen denn der Name Israel bedeutet, interpretiert zu werden, Gott zu sehen (*ὁρῶν θεόν*). Der Kontrast zu den übrigen Nationen wird negativ dargestellt.³ So wird Gott in Philos Darstellung dargestellt, wie er sich auf die Seite des jüdischen Volkes stellt, was wiederum impliziert, dass diejenigen, die sich gegen den Juden stellen, Gottes Zorn gegenüberstehen. (*Flacc.* 116.121-4, 169-75; *Leg.* 137-9; *Mos.* 1.146) Der Tempel wird zur Bewunderung von Nichtjuden (*Spec.* 1.173) und das jüdische Gesetz beeinflusst das griechische Gesetz (*Spec.* 4.61). Diese Texte wurden für ein jüdisches Publikum geschrieben, so dass McKnight abschliesst, mit der Feststellung, dass Philo die jüdische Arbeit im Wesentlichen zur Selbstidentifizierung unterstützen soll.⁴

Die logische Schlussfolgerung eines solchen voreingenommenen Lesens des Verhältnisses zwischen Juden und Nichtjuden war der Vorwurf der Nichtjuden gegen den Juden. Es sollte jedoch anerkannt werden, dass der Vorwurf auch auf mangelndes Verständnis und die Ablehnung jüdischer Praktiken, seitens der Heiden zurückzuführen war. Wenn das Zusammenleben das gegenseitige Verständnis und den gegenseitigen Respekt beeinträchtigte, führte dies bei den Juden zu einer defensiven Haltung gegenüber der Heide-

³ Philo beschreibt Ägypten als ein Saatbett des Bösen (*Leg.* 166). Mehr dazu: S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress Press), 1991, 22.

⁴ McKnight, *Light* (1991) 70. Siehe auch: T. M. Conley, „Philo's Rhetoric: Argumentation and Style“, *ANRW* 2.21.1 (1984) 343-71; E. R. Goodenough, „Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis“, *HTR* 26 (1933) 109-25.

nischen Opposition gegen ihren religiösen Praktiken in der Diaspora.⁵ Es ist jedoch auch zu bemerken, dass Philo offen ist, um Heiden zum Judentum kommen zu sehen. (*Flacc.* 94; *Leg.* 161; *Virt.* 103-9; *Dec.* 41,64) Er behauptet, dass ihr Urteil sie dazu veranlasst hat, den Übergang zur Frömmigkeit zu vollziehen (ὅτι πρὸς εὐσέβειαν ἤξιωσαν μεθορμίσασθαι), mit dem Ergebnis, dass ihnen von Geburt an die gleiche Behandlung und Rücksicht auf einen Juden zugeteilt wird. (*Spec.* 1,51-52) Was eine solche „Passage zur Frömmigkeit“ bedeutet, laut Philos Bericht wird im Fokus dieser Studie liegen.

In Philo gibt es auch eine Menge des Materials, das einer anderen Art der Bekehrung gewidmet ist, die eines Juden zu einer religiösen Gruppe innerhalb des Judentums. Obwohl der Startpunkt für den angehenden Kandidaten sich danach unterscheidet, ob er ein Nichtjude war, der zum Judentum kam, oder ein Jude, der einer jüdischen Sekte beitrifft, was Philo bezeichnet als soziale Konsequenzen, die sich aus einer positiven Entscheidung ergeben, werden sie in beiden Fällen im Rahmen dieser Studie analysiert.

1.1 Soziale Anforderungen und Konsequenzen der Bekehrung

Die radikale Forderung des Judentums, der Treue zum einen und einzigen Gott wurde zum Herzstück aller nachfolgenden Anforderungen für Bekehrte.⁶ Im Gegensatz zu den meisten der damaligen Religionen, die polytheistisch waren und daher keine Loyalität zu einem einzigen Gott erforderten, erklärte das Judentum dem einzigen Gott die Treue ohne die Möglichkeit einer Verbindung mit anderen Gottheiten zu konstruieren.⁷ Diese erste und wichtigste Anforderung, die Konvertiten in eine neue und ungewohnte Konfliktsituation brachte, betraf die Grundlage ihrer sozialen Identität. Ihre Situation änderte sich von einer Bedingung kultischer Loyalität, die keine bedeutenden sozialen Schwierigkeiten verursachte, zu einer ausschliesslichen religiösen Position, in der sich der angehende Konvertit gegen seine Mitbürger auszeichnete.

Im Judentum waren einführende Rituale von Konvertiten erforderlich. Solche Rituale bestätigten die totale Haftung der Bekehrten und damit ihre Eingliederung in die Gesellschaft. Laut Chesnutt gab es drei einleitende Schritte, die von den Proselyten unternommen werden sollten: Beschneidung, Immersion und Opfergabe im Tempel⁸, aber Philo

⁵ In Alexandria zum Beispiel sah die jüdische Gemeinde ihre Synagoge zerstört (*Flacc.* 48); ihre Häuser geplündert (*Flacc.* 56); und viele von ihnen wurden sogar getötet (*Flacc.* 65-71).

⁶ Obwohl in dieser Arbeit die Umwandlung des Judentums in eine der religiösen Gruppen beachtet wurde, gibt es in Philo viele andere Anspielungen auf Menschen, die vom Judentum angezogen werden, ohne tatsächlich zu Proselyten zu werden. Solche Referenzen werden verwendet, um Philos Überzeugung der jüdischen Überlegenheit gegenüber anderen Völkern zu vermitteln. So verdeutlicht Philo die Tugenden von Ptolemaios mit dem Nachnamen Philadelphus, dem Herrscher von Ägypten, „in allen Qualitäten, die der Herrscher ist, die nicht in der Vergangenheit vergangen sind“ (*Mos.* 2,29) dass Gottes Führungskarriere dazu gezwungen war, sich bei einem solchen Unterfangen zu beschäftigen (*Mos.* 2,32), projizierte die Übersetzung der Gesetze der griechischen Zeitung (*Mos.* 2,31-32).

⁷ Für die Zwecke dieser Studie wird die Prämisse von Dunn akzeptiert, nämlich dass „wir die frühe Geschichte des jüdischen Monotheismus nicht erforschen müssen. Für uns reicht es aus, dass er in der nachexilischen Zeit zu einem Fundament des jüdischen Judentums wurde (oder bereits geworden war)“, Partings (1991) 19.

⁸ R. Chesnutt, *From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth*. JSPSS 16 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 155.

bezieht sich hauptsächlich auf die Beschneidung.⁹ Sein Ansatz zur Beschneidung ist zweifach. Einerseits spricht er von Beschneidung im wörtlichen und körperlichen Sinne¹⁰, andererseits aber von den symbolischen Bedeutungen der Beschneidung.¹¹ Die Grundidee lautet: der böse Glaube muss daher mit allen anderen, die nicht loyal sind, aus dem Verstand entfernt werden (πονηρὰν οὖν δόξαν ἐκτμητέον τῆς διανοίας καὶ τὰς ἄλλας ὅσαι μὴ φιλόθεοι *Spec* 1.11). Diese zweifache Interpretation beruht eindeutig auf der Symbolik Interpretation der Beschneidung, wies auf ein richtiges Gemüt hin, das die Versuchung der Vergnügungen verhinderte, und zeigte über den Menschen hinaus auf Gott.¹² In der Diaspora Situation, in der sich Philo befand, hätte sich ein Konvertit zum Judentum ergeben, sich der Ablehnung zu stellen, dass ein solches Ritual im nichtjüdischen Wahlkreis provoziert wurde. Philo räumt ein, dass die Beschneidung eine Praxis ist, die unter vielen Leuten ein Spottobjekt (γελωμένου) gewesen ist (*Spec*. 1.1). Er sagt jedoch, dass, obwohl die Ägypter es praktizierten, waren sie eine Rasse, die für ihre Bevölkerungszahl (πολυανθρωπότατον), ihre Anhaftung an die Philosophie (φιλοσοφώτατον) als herausragend angesehen wird.¹³

Nicht weniger fordernd waren die Anforderungen an die Juden, die sich durch die Forderung nach einer strengen Beziehung zu Gott zwangsweise fühlten. Eine solche Beziehung manifestierte sich in einer strengeren Aufmerksamkeit für die *Thora* und einer Lebensweise wie der der Essener oder in einem asketischen Leben der Kontemplation auf der Suche nach Frömmigkeit, wie sie in der therapeutischen Tätigkeit der sozialen Erkundung dieses vielschichtigen Menschen von Bedeutung ist. Philo stellt die Liebe der Fröm-

⁹ In Philo gibt es keinen Hinweis auf Untertauchen, und die Hinweise auf Opfer bedeuten nicht, dass dies Konvertiten erforderlich waren. Chesnutt hat recht, wenn er auf der Grundlage der Länge der philonischen Quelle und seines direkten Umgangs mit dem Problem des Proselytismus bestreitet, dass das Schweigen beim Eintauchen in die Proselyten zufällig ist (Chesnutt 1995, 160). Gegen dieses Argument erwähnt Chesnutt vor allem Jeremias *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*. Göttingen 1958). Bei Opfern geht Philo mit der richtigen Einstellung zu ihnen um. Wie bei der Beschneidung nähert sich Philo hier Opfern sowohl von aussen als auch von innen her (*Spec*. 1.277; *Mos*. 2.107-8).

¹⁰ Die vier Gründe, die angeboten werden, sind, dass die Beschneidung eine schmerzhaftes Krankheit (*Spec*. 1.4) verhindert, den Körper reinigt (*Spec*. 1.5), der Beschneidung des Herzens ähnelt (*Spec*. 1.6) und die Nationen, die sie praktizieren, zu den produktivsten machen (*Spec*. 1.7).

¹¹ Die symbolische Interpretation der Beschneidung ist zweifach: sie signalisiert einerseits die Ablehnung irreführender Freuden (*Spec*. 1.9) und andererseits das wahre Wissen des Menschen vor Gott (*Spec*. 1.10).

¹² In Anbetracht der Tatsache, dass Philo von zwei Arten der Beschneidung spricht, der physischen und der des Herzens, wie oben gezeigt, und den sozialen Implikationen, die daraus abgeleitet werden könnten, ist zumindest ein kurzer Kommentar erforderlich. Eine solche Unterscheidung bei der Beschneidung würde eine Lockerung der körperlichen Nachfrage und eine Betonung der inneren Beschneidung ermöglichen, was wiederum den sozialen Konflikt des Konvertiten in einer Diaspora-Umgebung mindern würde. Dieses Argument, zusammen mit der Tatsache, dass in Philo kein Fall eines Konvertiten erwähnt wird, der die Beschneidungszeremonie durchläuft, darf nicht zu dem Schluss kommen, dass er die Beschneidung nicht als eine unvermeidliche Forderung nach einem Konvertiten ansah. Der Schwerpunkt sollte auf seinem Interesse an einer wahren und inneren und nicht nur äusseren Bekehrung zum Glauben Israels liegen. Es handelt sich also um aufeinander bezogene und voneinander abhängige Begriffe, nicht um alternative.

¹³ *Spec*. 1.2. Nur um der Argumentation willen, dass Philos positiver Hinweis auf Ägypten hier erklärt werden kann. Wie oben erwähnt wurde, um zu rechtfertigen, dass Israels Ansehen für den Rest gilt, ist Ägypten das Beispiel aller Eigenschaften, die Philo verachtet.

migkeit und des Dienstes Gottes als die höchsten Ziele dar, die von irgendjemandem verfolgt werden sollen. Von diesem Ziel sollte nichts ablenken, auch Familienangehörige, die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft, und die Rechte, die diese Position für einige der Ziele des nichtjüdischen Wahlkreises hat, würden oft zu einem Fremde selbst unter denen, die bis zu diesem Moment seine eigenen Leute seine Gemeinschaft waren und. Der Proselyt:

hat seine Verwandten, die im normalen Lauf der Dinge seine einzigen Verbündeten sein würden, zu tödlichen Feinden gemacht, indem sie als Pilger zur Wahrheit und zur Ehrung des Einen, der allein ehrenwürdig ist, gekommen sind, und indem er die mythischen Fabeln und die Vielfältigkeit davon verlassen hat, die von den Eltern und Grosseltern und Vorfahren und Blutsverwandten dieses Einwanderers in ein besseres Zuhause so hoch geehrt wurden. (*Spec.* 4.178)

Der erste soziale Effekt einer solchen Entscheidung war mindestens zweifach. Zum einen ebnete die Auflösung des Proselyten den Weg für seine eigene Isolation. Obwohl er *eine Wahrheit* (μεταναστὰς εἰς ἀλήθειαν) wurde, sollte das Türen zu einer neuen gesellschaftlichen Realität offen, wurde er weiterhin als Nachfolger (ἐπὶ ἡλίκος) ausgezeichnet.¹⁴ Vor allem aber wurde er für ihn zu einem Todfeind eigene Leute, die von Rasse, Sprache, Kultur als gleichwertig verstanden werden sollten. Auf der anderen Seite wurde ein anderes wichtiges Sozialidentitätszeichen bekanntgegeben. Diejenigen, die von Generation zu Generation weitergegeben wurden, definierten die Zugehörigkeit und Identität der Proselyten.

1.2 Familie und Gemeinschaft

Das äussere Ausmass der neuen Bindung an Gott ist nicht nur das Anliegen des Einzelnen, dem Gott Israels zu folgen oder ihn anzubeten. Der Umfang davon die Beziehung zum Göttlichen übertrifft den Bereich des Privaten und greift familiäre Bindungen an. Wie oben gezeigt wurde, wirken sich die sozialen Auswirkungen der Entscheidung der Proselyten beispielsweise nicht nur auf ihre eigene Identität und soziale Zugehörigkeit, sondern auch auf ihren Haushalt aus. Darüber hinaus erzählt Philo, wie Familienmitglieder jeden Versuch aufgeben sollten, das eine Band der Affinität, ein akzeptiertes Zeichen zu stören des guten Willens, nämlich der Bereitschaft, Gott zu dienen und, dass all diese Worte und Gründe für die Annahme der Anrede die Ursache der Frömmigkeit sind. (*Spec.* 1.317) Die Anforderungen an den Bekehrten schufen ein neues Kriterium für die Bewertung der familiären Bindungen. Der Konvertit sollte nicht unbedingt eine Abkehr von solchen Bindungen vorsehen, die im Judentum hoch geschätzt wurden, sondern deren bedingten Wert vor denen mit Gott. Philo behauptet jedoch, dass der angehende Bekehrte bereit sein muss, seine Familie zu verlassen, wenn er seine Überzeugung behindert.¹⁵

¹⁴ Dies ist Philos eigener Begriff (*Virt.* 102-4.), und obwohl er diesen Begriff nicht abwertend verwendet, kann daraus geschlossen werden, dass Proselyten unter den Juden als Fremde geblieben sind. Philo bezieht sich auf Moses und seine Empfehlung zum Umgang mit Proselyten (*Spec.* 1.51-52), woraufhin einige Warnungen zu einigen Situationen vor ihnen zu vermeiden waren. Obwohl die Warnungen Rücksicht auf Proselyten zeigen, setzen sie die auffälligen Unterschiede zwischen Geburt und Bildung voraus. Wenn die Proselyten Ägypter waren, dürfen sie nicht als Kinder von Feinden mit einer bedingungslosen Ablehnung verschmäht werden, sondern so weit begünstigt sein, dass die dritte Generation in die Versammlung eingeladen wird (*Virt.* 106-8).

¹⁵ Alle familiären Bindungen sind hier impliziert, wenn Philo bemerkt, dass „diese Verwandten, wie wir sie nennen, welche haben sie stammen von unseren Vorfahren ab und basieren auf Blutbeziehungen oder auf

Die meisten der Befragten, die Philo zur Verfügung stellt, um dem Pfad der Frömmigkeit zu folgen, hängen mit der Unterordnung der Familienbande für das höhere Wohl zusammen. Dies ist nicht unerheblich, wenn man bedenkt, dass die Familie im Judentum eine wesentliche Rolle spielt, und dass die Sicht der Nachkommen ein Segen Gottes ist. So wird Abraham porträtiert als Modell, das „sein Heimatland, sein Vaterland und sein Vaterhaus verlassen hat“ (καταλείπει μὲν πατρίδα καὶ γενεὰν καὶ πατρῶν οἶκον) *Virt.* 214; *Abr.* 62-3, 67, und zwar als Ausgangspunkt einer drastischen und allumfassenden Forderung Anspruch, was die totale Abweichung „von allen denen seines Blutes“ (τῶν ἀφ’ αἵματος ἀπάντων) *Herr.* 277-8 war. In einer der wenigen Referenzen in Philo über die Wirkung von solcher Grösse ist der starke rhetorische Appell der „Reize der eigenen Beziehungen und des Landes“, etwas anderes zu entscheiden. Ein lebendigeres Beispiel für Abrahams völlige Unterwerfung unter Gott auf Kosten seiner eigenen Familie ist sein Gehorsam gegenüber Gottes Forderung, seinen „einzigen und sehr geschätzten Sohn Isaak“ (ἀγαπητὸς καὶ μόνος) zu opfern (*Abr.* 167-207). Es bedeutet jedoch nicht, dass für Philo die hohe Forderung des Judentums, sogar auf familiäre Bindungen zu verzichten, um dem Gehorsam gegenüber dem einen Gott willen, eine Voreingenommenheit gegenüber familiären Bindungen widerspiegelt. Es geht hier nicht um eine allgemeine Forderung, sich aus der Familie herauszuziehen, sondern nur insoweit, als sie eine Störung oder Behinderung der „Einheit der Affinität“ (μία οικειότης) wurde.¹⁶ Nicht zwischen den Menschen und dem Gott, nicht aus irgendeinem familiären sozialen Element, das den Kern des Judentums bildet, stehen. Sogar dort, wo der neue Konvertit einen solchen Verzicht gemacht hatte, stellte Philo fest, dass die neue Zugehörigkeit mit Gott, dem Vater (*Mut.* 127), begründet sei: wer der Natur gefällt und was gut ist, Söhne Gottes (υἱοὶ εἰσι τοῦ θεοῦ) *Spec.* 1.318; cf. *Deut* 14:1 und damit Mitglieder einer neuen Familie. Philo weist auf die Proselyten hin, als diejenigen, die Gott als rechtmässigen Ehemann und Vater, der Diener der Seele angenommen haben (σὺ ἡ συγγένεια, σὺ ἡ πατὴρ εἰσὶν) *Somn.* 2.273

Philos Diskussion über die Frage der familiären Bindungen zwischen Essenern klärt nicht, was mit den bestehenden familiären Bindungen passiert, nachdem man Mitglied der Gruppe geworden ist. Er sagt nur, dass die Entscheidung, ein Essener zu werden, auf ausgewachsene, genud alte Männer beschränkt ist (τέλειοι δ’ ἄνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλίνοντες ἤδη)¹⁷ und dass es ausserhalb des Rahmens von familiären Eingriffen im Sinne liegt, dass es nicht auf der Geburt beruht, ist kein beschreibendes Zeichen der freiwilligen Vereinigung (σὺ γένει-γένος γὰρ ἐφ’ ἑκουσίοις οὐ γράφεται) *Hypoth.* 11.2. Dann ändert sich das sozial akzeptierte Familienmuster vollständig. Es ist nicht so, dass der Kandidat die Familien-

Verbindungen, die sich aus der Ehe ergeben oder andere ähnliche Ursachen, lassen sie sie alle beiseite legen, wenn sie nicht ernsthaft das gleiche Ziel suchen, nämlich die Ehre Gottes, die die unauflösliche Verbindung aller Zuneigung ist, die uns zu einem macht“. (*Spec.* 1.317)

16 Die Aufforderung lautet: „Auch wenn ein Bruder oder ein Sohn oder eine Tochter oder eine Frau oder ein fester Freund oder ein anderer Körper jemand zu sein scheint, sollte man versuchen, ihn in einer ähnlichen Weise führen“ (*Spec.* 1.316). Andernfalls würde der Piousone familiäre Bindungen ablehnen.

17 *Hypoth.* 11.3. Ein wichtiger Grund dafür ist ihr hoher Respekt für die Freiheit, so dass sie „nicht mehr von der Flut des Körpers getragen werden oder von den Leidenschaften geleitet werden“.

beziehungen ab jetzt entlassen soll, wenn er Mitglied der Vereinigung ist: vielmehr werden sie neu verstanden. Familie ist keine Frage mehr von Blutsverwandtschaft, sondern von einer gemeinsamen Frömmigkeit. In der *Hypothetica* verweist Philo auf die negative Einstellung der Essener zur Ehe, weil eine Frau eine selbstsüchtige Kreatur ist, die übermäßig eifersüchtig ist und eine Ahnung davon hat, die Moral ihres Mannes zu betören und ihn durch ihre fortdauernden Betrügereien zu verführen (*Hypoth.* 11.14). Sie verzichten auf die Ehe, weil sie es deutlich erkennen. Eine klare soziale Implikation all dessen ist, dass Frauen in der Gemeinschaft nicht akzeptiert werden. Die neue Gemeinschaft wird jedoch in einem neuen familiären Umfeld für die Essener¹⁸ erfordert der Wunsch nach Heiligkeit eines der gemeinsamen Elemente des Familienlebens, nämlich die Fortpflanzung.¹⁹ Aber noch einmal die Fürsorge und Liebe des Restes der Gemeinschaftsmitglieder lässt den alternden Essener eine Wärme spüren, die von der Natur nicht erzwingen werden kann (φύσεως ἀνάγκη) *Hypoth.* 11.13. Ein wichtiger Aspekt, den der Kandidat berücksichtigen muss, ist die Tatsache, dass seine freiwillige Entscheidung wichtig ist. Laut Philos Darstellung würde die Essenergruppe auch den physischen Standort ihres Wohnorts beeinflussen, wenn sie in einer Stadt lebt. Philo lokalisiert den Essener Gemeinden in Dörfern, weit weg von den Städten, in denen die Menschen eine andauernde Bosheit zeigen (*Prob.* 76). Folglich bedeutete die Entscheidung, eine vollständige Ausreise zu erwägen von jeglichen sozialen Bezügen und Bekannten.

In seinem Umgang mit den Therapeuten²⁰ charakterisiert Philo sie, als hätten sie ihre Brüder, ihre Kinder, ihre Frauen, ihre Eltern, den breiten Kreis ihrer Verwandten, die Freundesgruppen, das Vaterland, in dem sie geboren wurden zurückgelassen (*Contempl.* 18). Weit entfernt von jeglichen familiären, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Bezügen und Bindungen wird ihr Leben mit einer neuen Art von Gemeinschaft konfrontiert, die die bisherige Gemeinschaft versorgen soll. Das neue Verständnis von der „Gemeinschaft“ der Therapeuten erfordert jedoch nicht nur einen reibungslosen Übergang von einer Gemeinschaft zu einer anderen mit ähnlichen Merkmalen, sondern mit verschiedenen Mitgliedern.

Die Änderungen sind radikal. Aus einem negativen Verständnis des Lebens in der Stadt entspringt die Einladung, in einsamen Gegenden getrennt von Menschen mit „ungleichem Charakter“ (ἐκ τῶν ἀνομοίων) zu leben (*Contempl.* 19-20). Die neue Gemeinschaft zieht sich von den Städten²¹ ab, und jeder hat sein eigenes einfaches Haus. Weit entfernt von den Häusern der anderen Mitglieder, um ihre Einsamkeit zu bewahren, aber nahe genug, um ihre Gemeinschaft untereinander aufrechtzuerhalten und im Bedarfsfall, beispielsweise

¹⁸ Eine fürsorgliche (*Hypoth.* 11.13; *Prob.* 87) Gemeinschaft (*Prob.* 86) ist gleich (*Prob.* 79).

¹⁹ Sowohl Frauen als auch Kinder werden negativ als Sklaverei angesehen und schaden ihrer Freiheit. 11,17.

²⁰ „Diejenigen, die das Leben der Kontemplation angenommen haben“; So „entweder im Sinne von“ Heilung genannt, weil die Art des Heilens die Strömung in den Städten handelt, die nur die Körper heilt, während ihre auch Seelen behandelt ... oder aber im Sinne von „Anbetung“, weil Natur und die heiligen Gesetze haben sie geschult, das Selbstexistente anzubeten“ (*Contempl.* 1-2).

²¹ Für die Therapeuten war sogar die beste der Städte voll von turbulenten Ölsandstürmungen, in zahlbaren, die niemand ertragen konnte, der jemals unter Weisheit gelehrt wurde (*Contempl.* 19).

bei Krankheit, zu helfen oder unterstützt zu werden (*Contempl.* 24). Die Therapeuten treffen sich nur am siebten Tag der Woche für eine Gemeindeversammlung (*Contempl.* 30).

Laut Philo Bericht haben die Therapeutinnen an ihren Versammlungen teilgenommen, da Frauen „denselben Eifer und denselben Sinn für ihre Berufung zeigen“ (*Contempl.* 32). Allerdings sind Männer und Frauen durch eine Wand in der Versammlung voneinander getrennt und sitzen an verschiedenen Orten für die gemeinsame Mahlzeit der Gemeinschaft. (*Contempl.* 30-33). Sie heiraten nicht, und die Keuschheit wird als Tugend dargestellt (*Contempl.* 68). Ohne Kinder ist die Kontinuität der Gruppe nicht von Fortpflanzung, sondern von Adhäsion abhängig. Philo stellt die jüngsten Mitglieder der Gemeinschaft vor, als ob sie nicht ihre natürlichen familiären Bindungen für ihre Senioren „vermisst“ die Eltern von ihnen allen gemeinsam sein, in einer engeren Verwandtschaft als Blut, denn nach rechts ist es nicht möglich, dass sie nicht leben können (*Contempl.* 72).

Es ist wichtig zu bemerken, dass nach Philo Beschreibung andere gewöhnliche soziale Elemente in der Gemeinschaft der Therapeuten verändert werden. Zum Beispiel sind sie nicht in der Sklaverei (*παρὰ φύσιν Contempl.* 70) verankert, obwohl die Gemeinschaftsrollen des Mitglieds für die Jüngeren grösseren Respekt haben, ist das Kriterium nicht die biologische Zeit in der Gemeinschaft und philosophisches Lernen. Daher ist es möglich, dass jüngere Mitglieder älteren Mitgliedern Vorrang haben:

denn unter Senior verstehen sie nicht die Alten und Grauköpfigen, die als noch blosse Kinder betrachtet werden, wenn sie erst in den letzten Jahren diese Lebensregel lieben, aber diejenigen, die von ihren frühesten Jahren an zur Männlichkeit herangewachsen sind und ihre Blütezeit verbracht haben den kontemplativen Zweig der Philosophie verfolgen. (*Contempl.* 67)

Die inhaltliche Änderung der Begriffe „Kinder“ und „Senioren“ zeigt sich nicht nur in ihren Sitzordnungen, sondern auch darin, dass die jungen Mitglieder der Gemeinschaft (wiederum nicht notwendigerweise in biologischer Hinsicht) den alten dienen. Philo stellt die Therapeuten so dar, dass sie den Rollen und dem Status der Familie und der Gemeinschaft ein neues Verständnis und neue Inhalte verleiht, was der angehende Bekehrte tun musste.

1.3 Besitztümer

Die bisher von Philo beschriebenen Ergebnisse der neuen Bindung haben eine andere Dimension, die sich auf den Besitz der Konvertiten und die neue Einstellung zu ihnen nach der Konvertierung bezieht. Die allgemeine Einstellung war eine Trennung von materiellen Besitztümern um eines höheren Gutes willen. Die zwei bemerkenswertesten Beschreibungen, die wir von Philo haben, sind die der Essener Gemeinschaft und der Therapeuten waren auf andere Fragen gestossen, die sich auf ihre eigenen Ansichten zu materiellen Besitztümern bezogen, die bereits im Fall Abrahams früherer Herkunft verankert waren, und deren ursprüngliche Herkunfts- und Familienanleihen und Wohlstandspositionen zurückgelassen wurden, um dem Pfad der Frömmigkeit zu folgen.

In Philo Bericht über die Essener werden sie so dargestellt, dass sie ihr Eigentum nicht preisgeben, sondern „alles zusammen in den öffentlichen Bestand legen und deren Nutzen gemeinsam geniessen“ (*Hypoth.* 11.4) Der Sinn der Gemeinschaft war so, dass sie das Privathaus nicht als individuell empfanden aber als zu allen gehören. Mehr noch: „sie

haben alle eine einzige Kasse und gemeinsame Auszahlungen; ihre Kleidung wird gemeinsam gehalten und auch ihre Nahrung wird durch die Einrichtung öffentlicher Mahlzeiten geboten“ (*Prob.* 85-6). Was auch immer sie durch ihre Arbeit verdient hatten, wurde der Gemeinde geschenkt (*Hypoth.* 11.10). Sie sind gemäss Philo, von unten Manager alle scheinen nach einem sozialen Stratum gekommen zu sein, für ihren gemeinsamen Lebensunterhalt zu arbeiten und für die Kranken zu sorgen, die nicht zur Unterstützung der Gemeinschaft beitragen konnten (*Prob.* 76-87). Diese Haltung gegenüber Besitzungen bestätigte nicht nur ihr starkes Gemeinschaftsgefühl und ihre Solidarität, sondern auch die Missachtung eines der bestehenden sozialen Werte. Das heisst, sozialer Status, dass das Eigentum eines der Mittel war, das den Status bestimmt. In Philos Ansicht können sich die Essener unterdrücken und ablehnen, und das persönliche Wertesystem wird unter Berücksichtigung der jeweils anderen Aspekte betrachtet.

Auf der anderen Seite zeigten diejenigen, die Mitglieder der spirituellen Familie der Therapeuten wurden, ihre Sehnsucht nach dem unsterblichen und gesegneten Leben (*ἀθανάτου καὶ μακαρίας ζωῆς*), indem sie ihren gesamten materiellen Besitz der Familie hinterlassen, die sie zurückgelassen haben. Auch wenn sie keine Verwandten hatten, mit denen sie sich begnügen konnten ihre Besitztümer, sie überliessen sie jemandem, den „noch blinden“ (*τὸν βλέπονδα πλοῦτον*) *Contempl.* 13. Diese Haltung verlieh der Entscheidung einen endgültigen Charakter in dem Sinne, dass es nichts gab, worauf zurückgegriffen werden konnte. Die strenge Disziplin und Askese der Therapeuten in sozialen Beziehungen und Besitztümern wurde von einem strengen *modus vivendi* begleitet, der die Essgewohnheiten²² und die Kleidung (*Contempl.* 38) stark einschränkte. So die Aufgabe der Eigentumsverhältnisse und der die Unterordnung von familiären Bindungen ist Teil der Rhetorik von Philos Argument für das Streben nach Frömmigkeit durch ein kontemplatives Leben.²³

Wie oben gezeigt, stellt Philo eine Reihe von Situationen dar, in denen verschiedene Individuen und Menschen ihre Art des Erkennens manifestieren und ihre Allegorie auf Gott zeigen. Dies wurde von der Heide der Heiden zum Glauben an den einen Gott der Juden der Säge gemacht. Ihr Leben war ein schwieriger Mittelpunkt, der von ihrem Alter abgelehnt wurde, aber es war nicht nötig, irgendetwas vorher zu verlassen, ausser natürlich, um andere Gottheiten zu verehren. Bekanntschaften oder Besitzentscheid waren abzulehnen. In Bezug auf die jüdischen Sekten werden sowohl Essener als auch Therapeuten

²² *Contempl.* 25,30,34-5,73-4. Dies ist eindeutig ein rhetorisches Instrument, mit dem Philo die Ziele und die moralische Bindung der Therapeuten stärker betont und stärker hervorhebt. Philo berichtet, dass die Therapeuten keine Nahrungsmittel in jedes ihrer einfachen Häuser eingenommen haben und dass Einzelpersonen nicht gegangen sind das Haus an sechs Tagen in der Woche, bis sie sich am siebten als Gemeinschaft trafen. Trotzdem war die Speisekarte ziemlich streng: sie essen nichts kostspieliges, nur gewöhnliches Brot mit Salz für einen Geschmack und ihr Getränk ist Quellwasser Deshalb essen sie genug, um sich vor Hunger und Hunger zu schützen genug trinken, um Durst zu vermeiden, aber als böartigen Feind sowohl für die Seele als auch für den Körper zu hassen (*Contempl.* 37).

²³ S. Barton, *Parables of God's Love and Forgiveness (Luke 15:1-32), The Challenge of Jesus' Parables* (Grand Rapids, Michigan Wm. B. Eerdmans, 2000) 28.

von Philo als Vertreter der neuen Gemeinschaft für ihre familiären Bindungen vertreten. Es wurde bereits bemerkt, dass die neue spirituelle / philosophische Beziehung ihnen ein neues, wenn auch modifiziertes Familien- / Gemeinschaftsszenario bescherte. Es gab eine negative Sicht auf das gemeinsame Verständnis von Familie oder Haushalt als Übel oder unglückliche Realität eines vorherigen Wohnstils. Ihr Umgang mit Besitztümern weicht von demjenigen ab, der allgemein in der Gesellschaft gehalten wird, in dem Besitztümer als gewöhnliche Güter (Essener) behandelt oder auf sie verzichtet werden sollten (Therapeuten). In beiden Fällen wurden die sozialen Rollen, die Besitztümer hervorbrachten, abgelehnt, und der einzige Unterschied zwischen den Mitgliedern bestand in der individuellen Frömmigkeit und Erfahrung, die wiederum eine neue Perspektive von Autorität und Macht vorsah. Ihre Mahlzeiten waren gemeinschaftlich und ohne grossen Unterschied zwischen den Mitgliedern, ausser vielleicht für Plätze am Tisch (Therapeuten), die sich von den formellen und klassischen Ansätzen der Tischgenossenschaften unterschieden. All dies ergänzte das, was man als „Gesellschaft in der Gesellschaft“ bezeichnen könnte.

Flavius Josephus

Ein palästinensischer Jude, der als Sohn eines Priesters geboren wurde, Josephus (37–100 n. Chr.), wusste sehr wohl, welche religiöse Vielfalt das Judentum aus seinen eigenen Erfahrungen hatte, weil er zugestanden hat, „eine persönliche Erfahrung der verschiedenen Sektoren in sich zu sammeln, in die sich unsere Nation häufig teilt“. Erwähnt werden drei: in zuerst Pharisäer, dann Sadduzäer und Essener (*Vita* 10). Während dieser drei Jahre dauernden Periode wurde er Schüler eines Banus, eines asketischen Einsiedlers; schliesslich entschied er sich, ein Pharisäer zu werden (*Vita* 12). Ihm wurden die Konkurrenten des inneren Lebens der einzelnen Gruppen und allgemein des religiösen Lebens seiner Zeit offenbar bewusst. Dennoch gibt Josephus eine detailliertere Zusammenfassung dessen, was es bedeutet, Mitglied dieser Gemeinschaft zu werden.

Wie in der Einführung zu dieser Studie erwähnt, sind die Schriften von Josephus die entschuldigende Haltung ihres Autors. In den Worten von McKnight heisst es: „Josephus schrieb mit einer Agenda, ob er die Religion Israels verherrlichen, sich mit Rom verwöhnen lassen will, Rom zu respektieren oder sich als zuverlässigen Historiker zu befreien.“²⁴ In seiner Studie *Josephus as an Apologist*, Feldman bekräftigt, dass die Antiquitäten vor einem Publikum in der griechischsprachigen Welt angesprochen werden und dass die Beschreibung von Salomon stark auf apologetische Betonung hindeutet.²⁵ In ihrer Studie über Josephus weist Rajak darauf hin, dass in Josephus Werk einerseits die zur Verfügung gestellten Informationen enthalten sind die verschiedenen Episoden und andererseits die Verzer-

²⁴ McKnight, Light (1991) 70.

²⁵ L. H. Feldmann, „Josephus as an Apologist to the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon“, in E. Schüssler Fiorenza (Hg.) *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1976) 69–98. Zum Beispiel betont Josephus Salomons Frömmigkeit gegenüber seinen Eltern, Dankbarkeit, Glauben an Gott, Bescheidenheit, so dass Salomo der berühmteste aller Könige ist und am meisten geliebt wird von Gott, und in Verständnis und Reichtum übertraf er diejenigen, die vor ihm über die Hebräer herrschten. Siehe A.J.8.190.

rung in der Erzählung der Vorfälle.²⁶ Zum Beispiel stellt sich die Frage, wie uninteressant das Porträt der Kaiser von Josephus sein könnte, als sie seine Gönner oder Wohltäter waren.²⁷ Auf ähnliche Weise erkennt Goodman die mit diesen Schriften zusammenhängenden Vorurteile an. Einerseits gibt es seine prorömische Haltung als ein römischer Bürger und andererseits sein jüdisches Engagement als Jude selbst.²⁸

Nach alldem über die konditionierenden Faktoren, die hinter Josephus Schriften stehen, besteht der tatsächliche Konsens darin, dass die Berichte im wesentlichen zuverlässig sind, aber mit nicht ungewöhnlichen Verschönerungen²⁹, und daher sollte jeder Versuch, sie als „betrügerisch“ zu betrachten.³⁰

2.1 Soziale Anforderungen und Konsequenzen der Bekehrung

Ein notwendiger Schritt in Richtung Vollmitgliedschaft im jüdischen Glauben war die Beschneidung (*B.J.* 2.454; *A.J.* 20.139). Wie er in der Geschichte des Königs Izates von Adiabene (*A.J.* 20.17-53) erzählt, wird er am Gesetz und hält es mit Ausnahme der Beschneidung, da dies zu einer Ablehnung seiner Untertanen führen würde, da es sich um ausländische Sitten handelt (*A.J.* 20.34-45). Josephus scheint jedoch die Tür im selben Text offen zu lassen, um die Beschneidung zu vermeiden, wenn er zwangsweise gebeten wird Gott zählte mehr als die Beschneidung (*A.J.* 20.41). Dieses Beispiel sollte zwar eine gewisse Toleranz gegenüber Heiden implizieren, aber exogame Ehen waren generell verboten (*A.J.* 11.71,139-53; 12.187-9; 18.345-7.). Josephus' eher entschuldigendes Werk gegen Anion hat gezeigt, dass einige Ausnahmen von dieser Regel auf der Grundlage von Einhaltung des Gesetzes (*C.Ap.* 2.209-210). Es wurde jedoch bereits argumentiert, dass dies mehr Josephus' Reste der Masse waren, manchmal sogar nur apologetische Geräte.

Er wendet sich der umfassendsten Darstellung in Josephus Arbeit über die Bekehrung zu und erklärt, dass jeder Kandidat für die Mitgliedschaft in der Essenergemeinschaft erforderlich ist, eine jahrelange Probezeit, die von dieser Mässigkeit (ἐγκράτεια) und zwei weiteren Jahren für die Ausdauer (καρτέρης) durchgeführt wird, und sie werden zu einem Mitglied der Sekte. Die konkreten Anforderungen müssen erfüllt werden. Einerseits muss er aus dem eigenen Beispiel der Gemeindemitglieder lernen, was mehr Betonung der Erfahrung und Einstellung als Kriterium impliziert als jede andere Gesellschaft erlegt dagegen auf (*B.J.* 2.138). Andererseits muss er zeigen, dass er eine zufriedenstellende Haltung erlangt hat, wie es nach Josephus' Abschnitten zu verstehen ist:

Erstens, dass er Frömmigkeit gegenüber der Gottheit üben wird, als Nächstes, dass er die Gerechtigkeit gegenüber den Menschen wahrnimmt: dass er niemanden verurteilt, sei es aus seinem eigenen Geist oder unter den Befehlen eines anderen. Dass er die Ungerechten für immer hassen und den Kampf der Gerechten kämpfen wird; dass er allen Menschen, vor allem den Mächten, für immer vertrauen wird, da kein Herrscher sein Amt erreicht, ausser durch den Wil-

²⁶ T. Rajak, *Josephus. The Historian and His Society* (London: Duckworth, 1983) 4.

²⁷ Ibid. 6.

²⁸ Goodman, *Josephus* (1999) 45-58.

²⁹ McKnight, *Light* (1991) 143

³⁰ Goodman, *Josephus* (1999) 54.

len Gottes. Sollte er selbst die Herrschaft über sich ergehen lassen, wird er niemals seine Autorität missbrauchen, weder in der Kleidung noch durch andere äussere Überlegenheitsmerkmale seine Untertanen überstrahlen. Für immer ein Liebhaber der Wahrheit sein und Lügner entlarven; seine Hände vom Stehlen und seine Seele von unheiligem Gewinn rein zu halten; vor den Mitgliedern der Sekte nichts zu verbergen und nichts von ihren Geheimnissen an andere weiterzugeben, obwohl sie zu Tode gefoltert wurden. Er schwört ausserdem, ihre Regeln genau so zu übermitteln, wie er sie selbst empfangen hat; vom Raub fernhalten; und ebenso sorgfältig die Bücher der Sekte und die Namen der Engel zu bewahren. Das sind die Eide, mit denen sie ihre Proselyten sichern. (*B.J.* 2.139-142)

Die erforderlichen Einstellungen des potenziellen Kandidaten werden in sozialen Begriffen oder Beziehungen beschrieben. Zunächst soll es Frömmigkeit geben, die auf seine Beziehung zu verwiesen hat Gott aber auch anderen Menschen, hauptsächlich den Gerechten und denen, die Vollmacht haben. Zweitens muss er die Wahrheit lieben, gegenüber denen, die dies nicht tun. Drittens ist Geheimhaltung in Bezug auf die Glaubensgemeinschaften der Gemeinschaft zum Preis seines eigenen Lebens erforderlich, wobei die Bedeutung, die den bestehenden Grenzen zwischen den Grenzen innerhalb und ausserhalb der Gemeinschaft gegeben ist, eindeutig hervorgehoben wird. Schliesslich gibt es einen Grundton, der den gesamten Text durchläuft, der als moralische Aufrechterhaltung bezeichnet werden kann Bedingungen einer gegebenen Einstellung gegenüber anderen („niemandem Schaden zufügen“; „seine Macht nicht missbrauchen“; nicht „sich bemühen, seine Untertanen zu überstrahlen“; „Hände frei von Diebstahl und hässlichen Gewalttaten“). Es ist wichtig, die Absicht hinter diesen Opfern hervorzuheben, die die vollständige Übergabe des Lebens des Bekehrten an Gott durch Mitgliedschaft in der Gemeinschaft war, was auch impliziert eine bestimmte Lebensweise.

Es ist interessant zu bemerken, wie Josephus, als er die drei philosophischen Sekten unter Juden (Pharisäer, Sadduzäer und Essener) erwähnte „jüdische Geburt“ (*Ἰουδαῖ μὲν γένος ὄντες*) *B.J.* 2.119. Es unterstreicht sich die Tatsache, dass nur als Mitglied der Essenergemeinschaft akzeptiert werden, nicht einmal ein jüdischer Proselyt. Daher gibt es in der Gemeinde eine solide ethnische Betonung, die von Anfang an jeden Versuch eines jüdischen Proselyten, ein Essener zu werden, ausschliessen würde.

2.2 Familie und Gemeinschaft

Neben den Einweihungsverfahren erwähnt Josephus die höchste Voraussetzungen für die Umstellung auf die Essenergemeinschaft (die dazu führen würde, dass die Entscheidung anspruchsvoll und wichtig ist) ist der Verzicht auf familiäre Beziehungen für ihr Engagement für das, was sie für einen Hochttyp der Vereinigung halten. In der neuen Gemeinschaft wird aus dem angestrebten Substitut der Familie und der Beziehung ein gegenseitiger Pflegebedürftigkeit (*A.J.* 18.21). Referenzierung zu einer Art Gemeinschaft, die als vorbildlich bezeichnet wird auf die Verpflichtung, sich gegenseitig zu sorgen und zu sorgen.

Josephus rühmt sich der Tugenden der Essener und versichert eindeutig, dass „sie die Ehe vernachlässigen“ (*καὶ γάμου μὲν παρ' αὐτὸς ὑπεροψία*), als ob sie es für einen Anlass halten würden, die Tugend zu verlieren (*B.J.* 2.120). Ihre Elternschaft ist keine natürli-

che Angelegenheit aber basierend auf der Auswahl der Kinder eines anderen, wenn „nachgiebig und lernfähig“ (*ἀπαλούς ἐπί*), obwohl sie ab dem Zeitpunkt ihrer Adoption als ihrer eigenen Familie betrachten und sie nach ihrem Weltbild erziehen (*B.J.* 2.120). Nach Josephus gibt es eine anerkannte Ablehnung der Ehe durch die Essener, jedoch nicht absolut wie in Philos Bericht. Es gibt jedoch eine Warnung vor „Frauenmut“ (*τῶν γυναικῶν ἀσελγείας*), da die Essener „davon überzeugt sind, dass keiner von ihnen ihre Treue zu einem Mann beibehält“ (*B.J.* 2.121). Josephus vermittelt den Eindruck, dass die Essener, die heiraten, es eher für die Fortpflanzung der Rasse tun, als für eine klare Überzeugung der Beziehung. Josephus erzählt uns jedoch von einer anderen Ordnung der Essener, die allen entspricht die gemeinsamen Elemente Essener – ihre Einstellung zur Ehe. Es ist nicht so, dass diese Ordnung eine positive Einschätzung der Ehe hat, aber sie erkennen ihre Notwendigkeit für die „Nachfolge“ an (*B.J.* 2.160). Frauen haben also eine dreijährige Probezeit, in der sie auf der Grundlage externer Beweise zeigen, dass sie dazu in der Lage sind Lager Kinder, und damit könnten sie heiraten. Nachdem ein Kind gezeugt wurde, vermeidet der Ehemann die Firma seiner Frau, um zu zeigen, dass ihre Ehe ausschliesslich der Fortpflanzung dient (*B.J.* 2.161). Der Grundgedanke bei der Ablehnung der Ehe ist, dass er die Ausübung der Frömmigkeit abschreckt.³¹

In Josephus Nachweisen liegt für die Essener ein wichtiges Element in Essenergemeinschaft. Dies führt zu einem ernsthaften Bruch in der sehr religiös orientierten Gesellschaft ihrer Zeit, da sie ihre Opfer nicht im Tempel opfern würden. Die Folge davon wäre eine Ablehnung des Zugangs (*A.J.* 18.19). Dies wäre ein Hauptanliegen, über das man nachdenken sollte, wenn man an eine Verbindung zu Essenern denkt, da der Tempel einen jüdischen Ort für jüdische Menschen und für Einheit und Identität hatte. In Fragen der internen Gemeinschaft scheint es auch ein starkes Gefühl der Gleichheit zwischen den Mitgliedern zu geben, das ihren wirtschaftlichen und sozialen Status beeinflusst. Zum Beispiel darf sich niemand von einem anderen Mitglied der Gemeinschaft auf der Grundlage seines eigenen Reichtums unterscheiden, aber er macht seinen Reichtum zu einem Teil des Gemeinwohls (*A.J.* 18.20). Diese neue Realität wäre attraktiv für diejenigen, die sozial vernachlässigt werden, aber von denjenigen mit Vorsicht betrachtet werden, deren neue Situation einen Eindruck erwecken würde Verlust des Status, Machtfluss.

2.3 Besitztümer

Im Anschluss an diese Studie von Josephus über die Essener wird als nächster Schritt die Darstellung der Besitztümer in Bezug auf die Bekehrung betrachtet. Es ist bemerkenswert, dass nach Josephus Darstellung keine Vorstellung von privatem Privateigentum besteht, sondern nur von dem der Gemeinschaft. Dies ist so offensichtlich, dass es selbst in der Perspektive der Gemeinschaft der „Brüder“ (*ἀδελφοί*) keinen offensichtlichen Unterschied gibt (*A.J.* 17.20; *B.J.* 2.122.) Josephus stellt sie auf eine sehr einfache Art und Weise dar, in der sie sich nicht so sehr um das äussere Erscheinungsbild kümmert, so dass sie ihre Kleidung tra-

³¹ Josephus spricht eigentlich von der Vermeidung der Ehe, um negativen Situationen vorzubeugen, die durch häusliche Auseinandersetzungen hervorgerufen werden (*A.J.* 18.21).

gen, bis sie weggeworfen werden kann. Niemand macht aus dem Bedürfnis eines Kollegen einen Gewinn, stellt aber aus dem zur Verfügung, was er vielleicht braucht, um zu befriedigen (*B.J.* 2.124-127) Viele soziale Werte, sind nicht nur umgekehrt, argumentiert Josephus, sondern vollständig abgelehnt und ersetzt diejenigen der Gemeinschaft.

Andere zusammenhängende Fragen, die sich auf Josephus' Bericht über den Besitz der Essener beziehen, sind die folgenden. Gastfreundschaft war sehr wichtig und sie würden es tun. Empfangen sie ein Besuchsmitsglied einer anderen Essener Gemeinschaft, als hätten sie ihn schon lange gekannt, so dass er von den Besitztümern der Gemeinschaft profitieren kann, da er ohne Besitz reisen würde (*B.J.* 2.124-125). Die spirituellen Beweggründe ihrer Lebensweise zeigten sich auch in den Mahlzeiten, die gleich für alle waren, gegessen gemeinsam nach Beachtung von Reinheits- und Gebetsritualen (*B.J.* 2.129-33; *A.J.* 18.22) Sie waren frei, wohltätige Zwecke auszuüben, konnten aber ihre Familien ohne Zustimmung der Verantwortlichen in der Gemeinschaft nicht unterstützen. (*B.J.* 2.134)

Das vielfältige Zeugnis von Josephus über Berichte von Unterhaltungen braucht auch allgemeine Rekapitulation. Josephus' 'propagandistische Haltung ist in erster Linie in Arbeit seine Erhebung des jüdischen Volkes und in der Bescheinigung der Heiden, die das Gesetz bewundern und beeinflussen. Über diese Erhöhung der Juden hinaus diskutiert er auch ihre Haltung gegenüber Proselytismus. Josephus zeigt eine tolerante und offene Position gegenüber Proselytes, indem er die Beschneidung nicht zur Pflicht macht, sondern eine Frage des individuellen Gewissens macht, die von der Mehrheit der jüdischen Bevölkerung abweicht.

Josephus' Report über die Essener liefert eine grosse Fallstudie darüber, wie sich die Proselyten auf die soziale Realität auswirken. Es kann gefolgert werden, dass Konvertiten, die in einigen Fällen untergeordnet sind, häufiger gänzlich auf Familienbande verzichten, um ein höheres Gut zu erreichen. Die Ablehnung des Rechts auf ihre besonderen Besitztümer und die damit verbundene Verwirklichung der Gemeinschaft würde zur Gleichberechtigung der Gemeinschaft, zu Wohltaten und zu einer Beeinträchtigung der Gemeinschaft führen, und die neue Gemeinschaft füllte die Lücke, indem sie die Familie zurückliess. Zum Schluss in seinem Streben nach Frömmigkeit, Reinheit und Rechtschaffenheit stellt Josephus die Essener dar, die bereit sind, sich im Tempel zu opfern, mit der gewissen Gefahr, aus dem Tempel geworfen zu werden und sich jenseits eines wesentlichen jüdischen Gemeinschaftsidentitätszeichens zu befinden.



Marko Vučković

Carleton University, Ottawa

Reason's Reasons: First Principles in the Second-Century Pagan Apologetic

The 2-c debate between the Greek Apologists and the pagan Graeco-Roman tradition is multifaceted and complex. Common ground can be found in the mutual commitment to reason as a reflection of the *Logos*: Reason, or the rationality embedded in things. Logos, in this picture, is participated in through a performance of reasoning whose reliability is presupposed in the discourses of both debating parties—contextualized here as the presupposition that the deliverances and activity of reason are reliable for uncovering reality. Presuppositions are starting points and driving principles of inquiry, here designated as *first principles*. One presuppositional conflict between 2-c Greek Apologists, taking the apologetic works of Justin, Theophilus, Athenagoras, and the author of the *Epistle to Diognetus* as a sample, and the pagan tradition, taking Celsus as its 2-c culmination, is over how to justify the commitment to reason's reliability in the above sense. My claim in this paper is twofold: first, that the pagan position is unable in principle to demonstrate the reliability of its own reasoning and that all such inquiry is circular: it is always a further question for the pagan why reasoning reveals reality. I propose that what would count as an answer to this challenge is a metaphysical 'fit' between human embodiment and reality. And second, that the Apologists avoid this unhappy conclusion by committing themselves to the embodiment of Reason in Jesus—that the embodied act of human reasoning reveals reality because Reason itself is embodied in the same way. The upshot is that unless the pagan abandons his position, he is trapped in a circular epistemology and cannot encounter the Christian witness on its own terms.

Christianity, from its beginnings, has been a comprehensive vision of what there is and how things are; an adjustment of life and experience in relation to new a standard of expectation distinct from all that came before. Wilken describes it in this way:

The Christian religion is inescapably ritualistic... uncompromisingly moral... and unapologetically intellectual... Like all the major religions of the world, Christianity is more than a set of devotional practices and a moral code: it is also a way of thinking about God, about human beings, about the world and history.¹

The present study is an attempt to identify one key shift in the intellectual and philosophical outlook accompanying the early Christian witness able to account for its distinctiveness among alternative traditions, an early period in which the voices of the second-century Greek Apologists to the pagan world spoke. The world into which these apologetic voices

1 Robert Louis Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God* (New Haven: Yale University Press, 2003), xiii.

es projected was one dominated by the standards of Greek philosophy, and any attempt to address this world required, on behalf of the Apologists, an effort to approach common philosophical problems in speech and in style akin to that of their intellectual opponents. If the vision of this emergent Christian community was—and is—to be articulated with both philosophical rigor and revisionary scope proportionate to the degree to which this witness diverged from previous knowledge and experience, then the first task will be to suggest the procedure for how this shift in philosophical vision is supposed to take place.

Such a procedure is suggested by Justin in a memorable literary recounting of his conversion experience.² His conversion took place in three steps, each of which describes a period of his search for intellectual and spiritual medicine and the physician through whom this medicine is administered:

- 1) A person seeks the truth by the unaided effort of reason, and finds it disappointing.
- 2) That person is offered truth by faith, and accepts.
- 3) Having accepted, the person finds that it satisfies their reason.³

I find that Justin's pattern of conversion captures with rhetorical effectiveness the disillusionment of unbelief and the stated illumination of Christian belief that the Apologists of the second century, each in their own way, articulated and encouraged in their readers. My goal in this study is to examine Steps 1 and 3 in Justin's program, the steps requiring the most cerebral an intellectual attention for which the philosophical project of apologetics, then as now, is most able to contribute.

Justin, Athenagoras, Theophilus, and the author of the *Epistle to Diognetus* are four voices in the second century outwardly directed toward dialogue with intellectuals and authorities in the pagan world. For the purposes of my discussion, I will not unite these authors through the various common themes they share—not if this means that I must identify, in my dialectic, a mutual central argumentative emphasis in their overall apologetic projects in addition to those already acknowledged. Rather what I find that interests me is a significant recurring motif, unable to be ignored when seen, one that is at once foundational to the apologetic debate in the second century, and also a locus of continuing disputation between Christians and unbelievers in the twenty-first century academy today.

The distinctive feature shared by these apologists to the pagan world is a particular view of the *Logos*, or Reason: the rationality embedded in what there is.⁴ It is a view that holds that this Logos—one and the same as that acknowledged by the Graeco-Roman tradition—did

² I am indebted to Peter Kreeft and Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994), 40 and Etienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991), 24-5, for the present formulation. I draw here from Justin's Jewish apologetic rather than those of his works aimed at pagan audiences, but here and in a small number of other contexts in this paper his ideas sufficiently overlap.

³ For a recount of Justin's experience with the old man on the beach, see Thomas B. Falls, trans., *St. Justin Martyr: Dialogue With Trypho (Selections from the Fathers of the Church)* ed. Michael Slusser (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2003), 5-14, *Dial.* Chs. 2-7 *passim*, but see especially 2.6, 3.4-3.7, and 7.1-7.3 for some of the more dramatic moments.

⁴ This definition will be clarified in §1 below.

an unprecedented thing by becoming a human being, Jesus.⁵ In each of the surveyed apologists, this view of the embodied Logos plays a foundational role in their philosophical dispute with the pagan tradition, which believes the Logos to be a disembodied reality of which acts of reasoning image and in which they participate. I will present this aspect of this historical debate as being a dispute over first principles—the starting points of reason, discourse, and inquiry—between the sampled Apologists and the intellectual taken here as representative of pagan learning and intellectual authority in the second century, Celsus.⁶

The proper concern of apologetic disputation in the second century, as it is today, is with Justin's Step 1 and 3.⁷ It is questions corresponding to these two steps that control the progression of my present discussion: first, why think that the unaided effort of reason is ultimately disappointing? And second, if one were to accept the Christian claim that the Logos is embodied in Jesus, in what way would this satisfy reason? In answering the first

5 Not every sampled apologist here believes that this Logos was used effectively by the tradition of Greek philosophy, however. See M. Pellegrino and S. Heid, "Apologists – Apologetic," in *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. Angelo Di Bernardino et al. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2014), 1:186 for the claim that Justin and Athenagoras are distinguished among their contemporaries in their tendencies to "seek to build a bridge with pagan institutions and culture, in which they acknowledge elements truth which they attribute to the intervention of divine providence." For a concurring comment about Justin, see also See Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 32. By contrast, both the author of the *Epistle to Diognetus* and Theophilus hold to the contrary. Concerning the author of the *Epistle*, Haykin explains that "Unlike certain contemporaries, notably Justin Martyr, who regarded Greek philosophical thought as playing an important, albeit subordinate, role in preparing Graeco-Roman civilization for the gospel, the writer of this letter flatly asserts the opposite." See Michael A. G. Haykin, *Rediscovering the Church Fathers: Who They Were and How They Shaped the Church* (Wheaton: Crossway, 2011), 57. Theophilus, in turn, held that the Greek poets and philosophers "plagiarized from the Scriptures to make their doctrines plausible"—doctrines which, independently of this influence, were by implication not plausible at all. See Pelikan, *Christian Tradition*, 33. All in all, from the beginning of the Common Era to the end of classical antiquity, Christian writers "oscillate between" a number of often conflicting attitudes about Hellenistic learning and tradition: these attitudes range from "rejection and total condemnation," to "moderate openness," to "enthusiasm, leading to an impassioned defense of Hellenistic thought." See S. Lilla, "Hellenism and Christianity," *Encyclopedia*, 2:205.

In what follows, particularly in §2, I will speak as though these Apologists are in agreement about the inadequacy of the philosophy of the Graeco-Roman tradition—and at least in this they are: the fullness of truth is in principle unavailable to those without knowledge of God, and, ultimately, "those that [do] not know all that has to do with the Logos who is Christ [cannot but] frequently contradict themselves." See Justin, 2 *Apology*, 10:2-3 in Denis Minns and Paul Parvis, trans. eds., *Justin: Philosopher and Martyr: Apologies* (Oxford Early Christian Texts) (Oxford: Oxford University Press, 2009), 309-10.

6 The dust jacket of Hoffman's compilation and translation in Celsus, *On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, trans. R. Joseph Hoffman (Oxford: Oxford University Press, 1987) says of Celsus that his work "provides an accurate portrait of the attitudes of most detached pagan observers of the time: interested in the latest religious trends, but suspicious of the religious enthusiasm and the newer proselytizing sects of the empire." It is fitting therefore to take him to be a representative sample of the learned opposition to Christianity in the second century.

7 Kreeft et al., *Handbook* 21 mentions that the gap between the inadequacy of reason and the province of faith—what they later identify as Justin's Step 2—is not traversed on the vehicle of reason, and thus, is not within the domain of apologetic argument. It is, however, within its range: commitments to faith can be evaluated with the tools of reason, but not produced by them.

question I will claim that the pagan tradition, informed by the unaided (albeit Herculean) efforts of Greek philosophy,⁸ cannot demonstrate that reason—as an essentially embodied activity—uncovers or helps uncover essentially disembodied reality. And in answering the second question, I claim that reason aided by the Christian revelation reveals reality because Reason itself—according to this revelation—is embodied, becoming human and taking on the kind of body and soul whose joint powers of intellect are responsible for performing the activity of reasoning. Aiding reason with the content of this revelation satisfies reason, as required by Justin's Step 3, because it shows reason to be an activity reliable for learning about and discovering reality: it demonstrates the metaphysical 'fit,' or the isomorphic conceptual relationship, between the embodied intellect and reality. The thrust of my view is that if Reason is a disembodied reality, as the pagan suggests, and human reason is embodied, against the pagan suggestion, then there is no guarantee that the embodiment of the intellect does not pollute or interfere with the process of reasoning itself, rendering it unreliable for understanding the way things are.

In §1 I deal with what I call the analytic theory of the Logos, outlining the common role I see first principles playing—as philosophical postulates—in the competing pagan and apologetic discourses, and their reciprocal commitment to the analytical interpretation of Reason. My goal is to show that every such discourse operates under the presupposition, or the first principle, that the assurance of the activity of reasoning being reliable for understanding reality it itself *reasonable*. In other words, I aim to show that both what reason holds as true—by means of propositions in a discourse—and the performing of the activity of reason in communicating or making visible discourse, are mutually interdependent: that the discourse itself assumes that putting it into practice brings the epistemic agent into conformity with reality.

In §2, building on §1, I defend Justin's Step 1, and claim that the discourse available to the unaided reason in the pagan tradition is circular. Given the unaided reason through which the pagan discourse operates, there is no reason within the discourse to think the first principle that the activity of reasoning accurately reveals reality is true—adopting this first principle is, to the pagan, arbitrary. My goal is to show that the only criterion that can demonstrate the reliability of the embodied activity of reason is one that holds that the embodied intellect does not pollute or interfere with the act of reasoning itself. My proposed criterion is one of metaphysical or conceptual fit between the human form, the composite of body and soul from which the power of the human intellect projects, and the reality that intellect knows through its performances of reason. If the human intellect is embodied, then reality cannot be conceptually isomorphic with it, unless reality is itself embodied in the same way.⁹

⁸ Perhaps I have outed myself as a supporter of Justin and Athenagoras' views on earlier pagan learning. See my Note 5 above.

⁹ I appropriate this argument from one given by Kreeft et al. *Handbook*, 364 in the authors' successful (in my opinion) criticism of the correspondence theory of truth. There is a large tangle of problems and complications associated with this, and I am content only to mention but make no more use of them. It is a conversation for another occasion; I mean only to make clear that the form of my argument here is not original to me; but the circumstances in which it is applied, to my knowledge, is.

Finally in §3 I defend Justin's Step 3, drawing out the implications of how the aided reasoning of the Apologists' help them justify the first principle that reason itself is reliable. My goal is to show that, given this starting point, the discourse in which the Apologists are engaged, in making use of reason aided by revelation, is not circular in the way claimed of pagan discourse in §2. The Christian is able to demonstrate, using the resources available within the discourse itself, that holding that reason as an activity is reliable is a reasonable rather than an arbitrary presupposition. This is precisely because, as the Apologists claim, Reason—or the Logos—the intrinsically rational reality in which the performances of reason participate, becomes a human being in Jesus, guaranteeing a transparent, conceptual similarity between the embodied intellect and the reality in which humans 'live and move and have their being.'¹⁰ The upshot of all of this is that unless the pagan abandons their discourse based on unaided reason they are trapped in a circular epistemology that does not enable them to properly understand the Apologists' claims, to evaluate the Christian witness on its own terms.

Before I begin, it is necessary to mention the constraints within which the discussion takes place that are, in the present context, both closest to the surface and farthest from contention. The topic of §1 deals with a final constraint that will take longer to flesh out, and requires more care. First, by 'apologetics,' specifically as it appears in the second century, I mean the collection of literature that "documents the effort of a group of Christian intellectuals to defend their religion from attacks by cultured pagans, popular accusations and persecutions by imperial or local authorities."¹¹ The apologists are those that have assumed this dialectical assignment. By 'pagan' I mean the informal and anachronistic way of demarcating a people who lived "in rural areas outside [Roman] cities, who (after the Christian population became a majority in the urban areas) were said to be the only ones who still held on to the old mythologies."¹² My use of the term is used more broadly as a characterization of the "inhabitants

¹⁰ This is a paraphrase of a comment made by Paul in the greatest apologetic speech in history, recorded in Acts 17:28. Phillip Schaff, *Ante-Nicene Fathers, Vol. 2: Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus & Clement of Alexandria* (New York: Christian Literature Publishing Co., 1885), 162, recognizes this when speaking of Athenagoras' treatise *On the Resurrection of the Dead*: "Blest be Athenagoras for completing what St. Paul began on the Areopagus..." Each of the discussed apologists contribute to the apologetic project that Paul started, with what I see as a major contribution being the topics of §'s 2 and 3 below.

¹¹ Pellegrino and Heid, "Apologists – Apologetic," *Encyclopedia*, 1:186. See also Haykin, *Church Fathers*, 49 who adds that apologists also "attack... alternative worldviews in the Graeco-Roman world, exposing their inadequacies and problems for belief."

¹² For an estimate of the proportions of Christians and pagans in Rome during this period of Roman history, see Rodney Stark, *The Rise of Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), 7-9. Here he claims that by the middle of the second century, assuming the rate of growth of the Christian population in the Roman Empire started at 120 (Acts 1:14-15), and grew 40% per decade, the plausible result is that by the year 180 there were an estimated 100 000 Christians in the Empire. In the city of Rome itself, Stark estimates that by 200, 1% of the estimated total population of 700 000 were Christian—a number swelling to 10% of the total population of the Empire by Constantine's reign circa 300. See also Michael Bland Simmons, "Graeco-Roman Philosophical Opposition," in *The Early Christian World*, ed. Philip F. Esler (Abingdon: Routledge, 2000), 842 for a corroboration of these numbers. My use of 'pagan' then is somewhat anachronistic even from the perspective of the second century; I hope considerations of convenience allow for this specific looseness.

of the Roman Empire who were neither Jewish nor Christian.”¹³ And by ‘human’ I mean no more than whatever is commonly referred to in familiar circumstances when humans say “us”—assuming this quality, whatever it is, as static across ‘our’ history.

Second, I will understand ‘truth’ in Aristotle’s sense, roughly as that which says of what is that it is, and of what is not that it is not, is the truth; and that which says of what is not that it is, and of what is that it is not, is false.¹⁴ Correspondingly, third, I will understand epistemology as “the theory of knowledge [that is] concerned with the nature of knowledge, its possibility, scope, and general basis.”¹⁵ Specifically for the present context, by the Middle period of Platonism dominant in the second century,¹⁶ I will understand epistemology to be the study of whatever “distinguishes knowledge from belief... construed as having something simply before the mind, and considered as true or false.”¹⁷

Fourth, I mean by ‘tradition’ the “Customary sets of belief [or] ways of behaving of uncertain origin,” accepted in the form of “persuasive or even authoritative” customs and norms “which are transmitted by unreflective example and imitation” within any people group.¹⁸ More to my purposes, tradition can be seen as the inherited set of histories, discourses, networks of belief, and ways of seeing the world common to communities linked through intergenerational dialogue.¹⁹ Fifth, crucially, I will understand ‘discourse’ as any collection of thematically united propositions that “can be shown to hang together through relationships of entailment, presupposition, contextual implicature, argumentative coherence, real-world and speaker-related knowledge, etc.” passed on as social artifacts through traditions.²⁰

¹³ James L. Papandrea, *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy: (Princeton Theological Monograph* (Eugene: Wipf & Stock, 2011), e-book Location 205, Note 2.

¹⁴ This is found in the *Metaphysics* 1011b25, cited in Alfred Tarski, “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics,” in *Philosophy of Language*, 4th Ed., ed. A. P. Martinich (Oxford: Oxford University Press, 2000), 70. Aristotle recognized that truth is relative to being, that what is true is the truth about being. Of Tarski, however, the same cannot be said for sure. In this paper, with this in mind, I will not distinguish meaningfully the terms ‘truth,’ ‘what there is,’ ‘how things are,’ and similar constructions apart from considerations of style.

¹⁵ See D. W. Hamlyn, “Epistemology,” in *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich (Oxford: Oxford University Press, 1995), 242.

¹⁶ Ibid. 242–3.

¹⁷ Ibid. Roughly, Plato’s epistemology can be considered to understand knowledge as “a state of mind related to an object,” the main question being “what that state and that relation can be.” In addition, Aristotle understood epistemology along the same lines that knowledge is the state arrived at when we know of something’s “reason or cause.” See 243. Plantinga, in a group of renowned works in contemporary epistemology focusing on the historical developments in the field following Plato’s initial but problem-ridden definition (well outside of the scope of this paper), articulates this quality that differentiates knowledge from merely justified true belief as *warrant*. Plantinga surveys the work in contemporary analytic philosophy up to his writing in Volume 1, the first of a broader three-volume series on warrant, Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

¹⁸ See R.S. Downie, “Tradition,” *Philosophy*, 878.

¹⁹ This notion will be crucial for §2, where I claim the circularity of discourses available to Greek philosophy, on the basis of their being built from first principles through unaided reason, affect the entire Graeco-Roman tradition.

²⁰ C. Norris, “Discourse,” *Philosophy*, 202. This definition is spoken in the discourse of modern linguistic analysis, but I will develop, in §1, the more classical analytical approach assumed during the second century.

Last, and most important of the constraints considered up until now, I will understand ‘metaphysics’ and the qualifier ‘metaphysical’ roughly as “the most general attempt to make sense of things” or any activity qualified thereby.²¹ My goal in §3 is to outline the implications of the claim that Reason has taken genuine human form and that this claim allows Christians to make sense of how the activity of reason uncovers reality—that is, how the human ability to make sense of things is itself to be made sense of. Evaluated under this rubric, the present paper expounds a theory of Patristic *metametaphysics*, the attempt at analyzing the possibility, scope, and limits of metaphysics particular to the early Christian apologetic witness.²² The scale of revision the Christian movement forced on every aspect of human thought and life ought to lead us to expect that what is new with Christianity is located at the premises of argumentation—its first and founding principles rather than at the conclusions—and hence calls for us to view the second-century philosophical debate from these most general standpoints.

On this point, the historical context and conceptual environment in which the second-century pagan/apologetic debate takes place is one in which the reliability of reason is an unstated and peripheral assumption, one not outwardly emphasized in any of the sampled second-century writings. There are, as far as I can tell, two reasons the topic of my present discussion is not explicitly stressed, particularly in the writing of the second-century Fathers. The first is that the early church had other, clearly more pressing, priorities. Celsus cites mockingly the harassment to which Christians were subject by Roman authorities: Christians band together, he says, *because* they are persecuted rather than being persecuted because they band together. There is a “sentence of death that looms over them” that accounts for the character of their movement: “Their persistence is the persistence of a group threatened by a common danger, and danger is a more powerful incentive to fraternal feeling than is any oath.”²³ Whether Celsus is right about the motivation for Christian belief is not certain; that these hostilities were among the social conditions in which early Christians lived, however, is. And this called for an urgency of response and practical prioritizing which left, until a less tumultuous time, deeper considerations of metaphysics among the immediate purposes of philosophical and theological study to the side.²⁴ The second is that

²¹ See A. W. Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things (The Evolution of Modern Philosophy)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 1. Moore understands metaphysics in a way germane to my discussion in 4–5 for the idea, fitting with my presentation here, that metaphysics is a self-reflective and self-adjusting *endeavor* rather than a fixed science or systematic study—that it is a pursuit of sense-making rather than something reducible to any well-defined methodology on how making sense of things actually happens, or ought to happen.

²² For more on this unique standpoint of analysis, see Moore, *Evolution*, xviii.

²³ See Celsus, Book I, in Hoffman, *True Doctrine*, 53. Pellegrino and Heid, “Apologetists-Apologetic,” *Encyclopedia*, 1:186 say that the common characteristics of apologetic literature in early Christian history “documents the effort of a group of Christian intellectuals to defend their religion from attacks by cultured pagans, popular accusations and persecutions by imperial or local authorities.”

²⁴ See Robert M. Grant, *The Apologists of the Second Century* (Philadelphia: The Westminster Press, 1988), 10 who claims that the apologists are “deeply involved in the political and social struggles of their time and cannot be understood apart from the precise circumstances in which they are writing.” My inquiry, then, is one that

the Apologists lacked the language required to articulate and defend a position in what I have identified earlier as the inquiry of metametaphysics, the over-arching, narrative vision of how human sense-making is itself to be made sense of.²⁵ Nevertheless, as I will explore in §3 further, I believe enough of the raw materials are available in the work of the sampled Apologists to suggest that the beginnings of such an account were starting to be formed.

In what immediately follows I trace one final constraint controlling the progression of my dialectic: the common commitment between our disputants to what I refer to as an analytic interpretation of the Logos, and an examination of the role that first principles play in discourses modeled on this form of reasoning.

§1: Framing the Debate: First Principles and the Analytic Logos

Despite the profound disagreements between the Christian apologists and the pagan Graeco-Roman tradition in the second century, each group is, compared to the academic debate today, in fundamental agreement over the meaning, purpose, and interpretation of reason, logic, and argumentation—what reasoning it is and how it is to be done. In this section, I will outline the view of reason held common between our two disputants, with the goal of demonstrating that, in the ancient world, reason was considered an activity, endeavor, or performance of the whole human being, rather than—as it is commonly thought of today—a merely intellectual activity in contradistinction to other dimensions of thought, action, and being. First, I will follow recent literature in describing the relevant historical understanding of reason along analytic lines. The goal here will be to emphasize reason as a kind of activity performed by epistemic agents. This will be crucial for my discussion in §2, where I develop a notion of circularity that builds off of what is established here. And second, I will explain the role of first principles within this framework of reason and discourse, with the goal of setting up the discussion in §3, which clarifies and develops the viewpoints from which the Apologists and the pagan intellectual world approached the articulating and understanding of first principles.

Of any historical analysis, the first question concerning any historical figure should be “what social background is the [thinker] unconsciously presupposing?” Most importantly in the context of historical theology, awareness of the social, cultural, and historical context of a work of theological literature “sets theology firmly in the social background of mankind as a whole, and calls attention to certain objectively ascertained factors of which

makes explicit what I see as an originally implicit factor in the pagan apologetic—bringing to light a hidden narrative through the clues left over in the dark.

²⁵ Frederick Copleston, in his *A History of Philosophy, Vol. 2: From Augustine to Duns Scotus* (New York: Penguin Random House, 1993), 30, notes how the primary interests of the Church Fathers is conversion rather than philosophical instruction, and so it would be “idle to look for a philosophical system.” G. W. H. Lampe in *A History of Christian Doctrine*, ed. Hubert Cunliffe-Jones (London: T&T Clark, 1978), 30 likewise cautions against the search for a robust and systematic theology in the early writers such as Justin, Athenagoras, Tatian, and Theophilus: these authors, at this point in the history of Christian doctrine, have only begun the articulation of such a system.

the theologian may well prefer to be unaware” lest he risk his critics calling into question the “relevance of the theology he is expounding.”²⁶ The apologetic writings of the second century frequently draw upon Hellenistic learning and rhetoric, including the language, vocabulary, and conceptual economy of largely Middle Platonist²⁷ theology, cosmology, and philosophy.²⁸ As a result, the apologists were “authors who enjoyed a fuller education in the Greek manner than the majority of Christians, and who could therefore envisage and present their faith in a way that might make it appear comprehensible and tolerable, if not attractive, to initially hostile readers.”²⁹ The forms of argument and approaches to inquiry and debate practiced by those within the Patristic tradition were “influenced not just by the Jewish traditions but also by the classical culture of its promoters,” displaying a noteworthy familiarity “with ancient methods of interpretation of literary, philosophical and legal texts.”³⁰ This broader social, philosophical, and historical context of apologetic literature in the Graeco-Roman world calls for a more detailed examination of which aspects of Hellenistic learning were being drawn upon in the second-century debate.

²⁶ These quotes can be found in H. Cunliffe-Jones in *Christian Doctrine*, ed. Cunliffe-Jones, 18. Behr expresses this succinctly and more generally in saying that “Thought does not exist apart from thinkers;” and that the “writers of antiquity cannot be divorced, as pure dogmatic speculation, from the ecclesial, social, and political situations and struggles in which they were immersed.” See John Behr, *The Formation of Christian Theology Vol. 1: The Way to Nicaea* (Yonkers: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001), xii and 4, respectively.

²⁷ Middle Platonism was a philosophically and culturally syncretistic doctrine combining elements of the conceptual systems of Platonism, Aristotelianism, Pythagoreanism, Stoicism, and Egyptian, Zoroastrian, and Greek mythological theology. An important and common philosophical foundation for Middle Platonist authors before late antiquity was the human ability to contemplate and participate in transcendent Forms through the intellect, taken from Plato, and the ability to recognize immanent universals, from Aristotle. See Lilla, “Middle Platonism,” *Encyclopedia*, 2:796. Other common philosophical perspectives and inherited sets of problems were passed from Plato to his successors, such as “the doctrines of the two levels of reality, Being and Becoming; of the benevolence of the Deity; of the purposiveness of the universe; of the theory of Forms; and of the immortality of the soul.” See David Rankin, *Athenagoras: Philosopher and Theologian* (Abington: Routledge, 2009), 48-9.

²⁸ A fuller treatment of the intersections between Middle Platonism and the early Church writings can be found in Lilla, “Platonism and the Fathers,” *Encyclopedia*, 3:207-8. Lilla identifies twelve principles in Middle Platonist philosophy that were either utilized outright or modified in early Christian theology: (1) “God is above all beings;” (2) “God is immortal, immobile, eternal, not subject to change or becoming;” (3) “God is self-sufficient and above all human desires;” (4) “God is an eternal intelligence;” (5) “God can be understood only with the mind;” (6) “God, matter, and the ideas” are the basic building blocks of the world; (7) ideas “are thoughts contained in the mind of God;” (8) the originally Aristotelian teaching of *hylomorphism* wherein matter acquires “form and becomes a fixed and sensible object;” (9) “God began the world by stamping forms and order upon matter that was originally unformed and disordered;” (10) “Primordial matter [is] void of form;” (11) the intelligible world is to be contrasted with the sensible world; and (12) the achievement of something akin to the ‘Beatific Vision,’ a realization of “the wonder caused by the vision of the beauty of the universe, which leads one to go back to one’s designer...” See also Rankin, *Athenagoras*, 8 for a corroborating but less comprehensive survey. Rankin is also clear in *ibid.* 102 on the extent to which the contemporary philosophical vocabulary and vision affects Athenagoras’ presentation of his ideas: “[His] presentation of [the] doctrine of God is, in part at least, set against a framework informed and shaped by contemporary metaphysics.” The specific points of departure for the second century apologists will be given more detailed treatment in §2 below.

²⁹ Richard A. Norris, “The Apologists,” in *The Cambridge History of Early Christian Literature*, eds. Francis Young, Lewis Ayres, and Andrew Louth (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 36-7.

³⁰ M. Simonetti, “Patristic Argumentation,” *Encyclopedia*, 1:223.

A range of key terms found throughout early Christian and the broader, largely Middle Platonist, academic context were used in common between the Graeco-Roman tradition and the surveyed Apologists, but used without necessarily the same meaning. Justin, as an example, uses terms and concepts borrowed from Platonic writings while not necessarily “understanding the words in precisely the Platonic sense.” Rather, “the use of them is... the effect of his philosophic training and of the sympathy which he retained for Platonism.”³¹

Among the most fundamental of the common key terms is a conceptualization and interpretation of reasoning and logic the early Apologists inherited from their surrounding Graeco-Roman culture. The term of interest is *logos*, and its range of meanings, even within the context of the second century, is great: it can mean word, reason, rational principle, logic, “and even a divinely ordered structure.”³² This final characterization of *logos*, as a cosmic pattern of order or the rationality or intelligibility embedded in things ordered toward a transcendent purpose—what I call the Logos or Reason, capitalized—will be my primary use of the notion. Athenagoras stresses similarly that the Logos is the “understanding and reason” of God, the “Intelligence, Reason, [and] Wisdom” at the very foundation of reality.³³ My secondary usage of the term will reflect the contexts in which humans ordinarily reason or make sense of things: this I will consider the image of and participation in the Logos, the reflection of the intelligibility of the world in the intellects of the epistemic agents that contemplate it. If humans reason correctly, therefore, they reflect the cosmic order—and the cosmic purpose—in their sense-making activities.³⁴

Reasoning, as mutually understood by the opposing parties in my discussion, is held as a personal activity, distinct from others mainly in possessing an explicit logical structure in the form of argument and argumentative discourse. ‘Logic,’ recently put by Bencivenga, can be seen holistically as a “theory of the *logos*—that is, of meaningful discourse”—rather than reducible to any “theory of inference,” that is, of valid and invalid moves in arguments themselves. ‘Argument’ and its cognate terms, in turn, can be understood as “rational linguistic strategies, not always inferential, by which we attempt to prevail over an opponent.”³⁵ The type of rational linguistic strategy common to our second-century interlocutors can thus be referred to as the analytic form of reasoning.

³¹ Copleston, *History*, 17. See also my Note 5 above.

³² James L. Papandrea, *The Earliest Christologies: Five Images of Christ in the Postapostolic Age* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2016), 86. A balanced understanding of ‘logos’ can be found in Athenagoras’ *Embassy for the Christians*, Ch. 10, where he says that *logos* to the Greeks meant “understanding and reason.” See Athenagoras, “Embassy for the Christians,” in *Athenagoras’ Embassy for the Christians’ and ‘On the Resurrection of the Dead’: With Notes and Commentary*, ed. Aaron Simms (Suwanee: St. Polycarp Publishing House, 2017), 33. All my subsequent references to Athenagoras will be to Simms’ volume, which preserves Schaff’s translation (see Note 10 above). Dent calls *logos* a concept “primarily signifying in the context of philosophical discussion the rational, intelligible principle, structure, or order which pervades something, or the source of that order, or giving an account of that order.” See Nicholas Dent, “Logos,” *Philosophy*, 511–2.

³³ See *Embassy* 10.2 and 24.2 respectively.

³⁴ Grant, *Apologists*, 12 explains that Philo “often spoke of the ‘Logos’ as an intermediary between God and the world” and by doing so “anticipated theological developments in second-century Christianity.” The following discussion is concerned with some of these developments.

³⁵ Ermanno Bencivenga, *Theories of the Logos* (Basel: Springer International Publishing AG, 2017), 1–4.

Correct analytical reasoning is multifaceted. “Subscribing to a(n analytic) logical step,” Bencivenga continues, “requires two things: (a) a reference, however implicit, to the principles warranting the step and (b) a commitment to those principles.”³⁶ These principles of reasoning are normative constraints on how someone is supposed to think about topics and connect ideas: logic does not record the “common patterns in the actual use of a [discourse],” but rather how people “must understand” terms and propositions in a discourse in order to “argue with one another.”³⁷ Reflecting Bencivenga’s presentation, the normative constraints on reasoning are guidelines for: (a) which logical principles ought to be applied in a given argument; and (b) the character of the actions by which valid reasoning is made manifest.

To capture these two aspects of argumentation it is helpful to distinguish between the *act* and the *object* of reason: the object of reason is the content of a proposition expressing a truth; and the act of reason is the personal activity or the movement of the intellect by which we express that truth.³⁸ The latter I identify as the *performance* of reason; the activity by which a rival position is not merely modified, refuted, or guided in light of the normative principles of reasoning, but overcome or surpassed “as an early chapter in a story” is surpassed farther into the narrative. If reasoning is a reflection of and participation in Reason, or the Logos, and reasoning has a performative dimension, then the performance of reasoning must be the kind of activity, when done correctly, that uncovers reality and brings epistemic agents closer to how things are.

Discourses themselves consist in *both* the body of propositions comprising what is said of a thematically united subject matter *and* the performances and speech acts expressing it. This provides a useful link between the intellect, the means by which both pagans and the Apologists acknowledge conceptual truths are contemplated, and the body: the embodiment of human rationality. I will return to this in §2 below when dealing with an important objection.

The analytic system of reasoning, mathematics being “the most natural terrain for analytic logic,”³⁹ grounds discourses in axiomatic starting points. Axioms are any “one of a select set of propositions, presumed true by a system of logic or a theory, from which all other propositions which the system or theory endorses as true” are derivable.⁴⁰ First principles—the presuppositions on which discourses rest—in order to be axiomatic, must be subject to two constraints. First principles can neither be arbitrary nor evidential: they cannot be arbitrary, for if they were, there would be no reason to presuppose them rather

³⁶ Ibid. 66.

³⁷ Ibid. 9–10. Emphasis removed.

³⁸ Kreeft et al., *Handbook*, 32.

³⁹ Bencivenga, *Logos*, 119.

⁴⁰ E. J. Lowe, “Axiom,” *Philosophy*, 72. I distinguish first principles from axioms in that axioms are explicitly propositional, as suggested in the given definition, while first principles are understood as the starting points of reasoning considered in the expanded and additional sense of performative personal acts of reason. This is a sense, which I mentioned, that includes the notion that first principles are also axiomatic, propositional starting points in a discourse as well. More on this immediately below.

than others; and they cannot be evidential, for if they were they would be inferred and so not be presuppositions.⁴¹

Two important developments in my discussion now can be connected. The first is that discourses constructed on analytical reasoning must be founded on non-arbitrary and non-evidential first principles; and the second is that reason is an activity that has a performative dimension. First principles, therefore, must themselves be both 'objects' and acts.' As objects, first principles are the axiomatic presuppositions on which a discourse is grounded that determine the content of what can and cannot be said within the discourse. And as acts, they are the guiding principles that determine which actions can and cannot be performed when putting the discourse into action. Critically, then, first principles as objects determine the range of performances valid for epistemic agents to enact when reasoning by way of a discourse. This is because the performances of reasoning are directed towards the ends or purposes to which engagement in the discourse is oriented, those ends themselves expressed as propositions itemized within the discourse.⁴²

The purpose of discourse, familiar to the classical world, is making sense of reality, of what there is and how things are. Athenagoras in his *Embassy for the Christians* explains this when he acknowledges the mutual pursuit of truth between Christians and their pagan interlocutors:

For poets and philosophers, as to other subjects so also to this, have applied themselves in the way of conjecture, moved, by reason...by his own soul, to try whether he could find out and apprehend the truth...⁴³

Given that truth is arrived at through the intellect, and the intellect performs reason by means of discourses, then among the most important first principles operating within both pagan and early Christian discourse is the presupposition that *the deliverances and activities of reason are reliable or trustworthy for uncovering (or coming to knowledge of) reality*. Reasoning, in other words, for both the pagans and the Apologists, is assumed to be reliable for pursuing truth—the challenge is which group, if either, can justify its reliability.

This first principle, to recapitulate, can be neither arbitrary nor evidential. These two dimensions can then be captured in a single question: what reason is there to think this first principle is not an arbitrary, brute presupposition in a discourse, unable to be shown to be reasonable given the resources available within the discourse itself? Answering it, I will claim, requires that reality itself and the embodied human intellect have an isomorphic conceptual relationship: that there is something about the embodiment of the intellect and the character of reality such that the activities of the intellect are able to bring humans closer to the truth, and into fuller participation in reality itself. Otherwise, if no such metaphysical similarity exists, there is no reason to suppose that reasoning helps make sense of things.

⁴¹ See David Bentley Hart, "Reason's Faith," *First Things*, March 2015, <https://www.firstthings.com/article/2015/03/reasons-faith>.

⁴² This last point will be indispensable for §2 below.

⁴³ *Embassy*, 7.2.

In §2 I will move on to discuss the first principles of the discourse used in the mainstream pagan, Graeco-Roman tradition, represented in the polemical work of Celsus. The discourse used is based on unaided human reason, and I will claim that any such discourse is circular and unable to justify the aforementioned first principle. More specifically, I claim that any analytical discourse based on unaided human reason is unable to show the first principle that the deliverances and activities of reason are reliable for uncovering reality is non-arbitrary. To this I now turn.

§2: Celsus and the Analytic Circle

Earlier I have described first principles as the presuppositions within discourses that come in two varieties, as objects and as acts, correspondingly reflecting the content and the performance of reasoning. Once again, the first principle of interest here, assumed in every discourse based on the analytic interpretation of reason, is the presupposition that *the deliverances and activities of reason are reliable or trustworthy for uncovering reality*. The question explored in this section is whether any such discourse based on unaided reason—the natural abilities of the human intellect to know what there is and how things are—can verify that the activity of reasoning itself is trustworthy, that the process of reasoning is not interfered with by the intellect's performances.

Celsus represents a culturally high and intellectually sophisticated criticism of the early Christian movement insofar as it was visible to someone in a position of social consequence, such as he was. His *True Doctrine*, a work largely reconstructed from fragments dating from the following century, is caustic and direct, an attack which “still needed refutation seventy years after it was written.”⁴⁴ As for the interpretive viewpoint from which his philosophical criticism is projected, he is difficult to pin down: Wilken classifies him, with some reservation, as a “conservative intellectual” that supports “traditional values and defends accepted beliefs,” whose “philosophical and religious ideas are not simply theoretical convictions” but “are interwoven with the institutions, social conventions, and political structures of the Greco-Roman world.”⁴⁵

Celsus gives two types of arguments against Christianity: the first is Christian beliefs should not be accepted on logical and philosophical grounds: “One ought first to follow reason as a guide before accepting any belief, since anyone who believes without testing a doctrine is certain to be deceived.”⁴⁶ The second is that “truth and antiquity [are] one and that what [is] handed down by the ancients [is] true *because* it [is] old.”⁴⁷ These two

⁴⁴ Robert Louis Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale University Press, 2003), xvi.

⁴⁵ Ibid. 95.

⁴⁶ Celsus, Book I, in Hoffman, *True Doctrine*, 54. See also Origen, Book III: 4.4, in *Origen: Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 158 for Origen's quoting Celsus as saying of Christianity, “*Let no one educated, no one wise, no one sensible draw near.*” Emphasis in original.

⁴⁷ Wilken, *Christians*, 121. Emphasis in original. Hamman along with Wilken expresses that Celsus both “accused Christians of attaching themselves to a faith they could not rationally justify” and “reproved Christianity for its novelty...” See A. Hamman, “Celsus,” *Encyclopedia*, 1:479. Chadwick corroborates this as well, stating that “Celsus believes that there is a true doctrine, of the greatest antiquity... misunderstood first by the Jews, and then by the Christians...” See *Origen: Contra Celsum*, xxi.

tests for truth are means by which one and the same discourse can be shown to reveal reality—a discourse, for Celsus, that is constructed on unaided reason. The author of the *Epistle to Diognetus* articulates, in the terms in which I have expressed it, the difference between aided and unaided human reason:

The course of conduct which [Christians] follow has not been devised by any speculation or deliberation of inquisitive men; nor do they, like some, proclaim themselves the advocates of any merely human doctrines.⁴⁸

In the present context, then, unaided human reason is best understood as whatever conceptual and analytical equipment is available to the human intellect absent direct intervention from the divine.

An illustration of this difference might be of most help: let us imagine a case of the author of a novel inserting themselves into their own narrative.⁴⁹ Imagine the author were to reveal to the characters something of the structure of the narrative of which they are part, the overall progression of, and interconnections within, which is fully understood only to the author. Such an event would illustrate the shape that aided reason takes, judged from the point of view of the characters having been informed by the author. Unaided reason, by contrast, would constitute whatever powers of contemplation and sense-making are available to the characters for discerning the structure and details of the narrative in which they live, absent authorial intervention. Why, then, do I claim the discourses circulating among these characters, unaided by the guidance of their author, are circular?

I have mentioned above that a crucial first principle for analytic discourse is that *the deliverances and activities of reason are reliable or trustworthy for uncovering reality*. Epistemic agents, I claim, in order to have reason to think the activity of reason is reliable must be able to justify the trustworthiness of reason itself from within the discourses in which that reason is exercised. This, I claim, cannot be accomplished by means of discourse based on unaided reason. There is no ground on which to suppose, given unaided reason, that there is evidence to think reason itself reliable. Put another way, there is no warrant within the boundaries of unaided discourse for believing “in the power of [rationality] to give rise to true knowledge of reality.”⁵⁰ Returning to my earlier illustration, from the point of view of the characters of a novel isolated from direct communication with their author, there is no way for these characters to verify that they are equipped with the kind of intellect capable of correctly imaging, reflecting, or participating in their narrative reality’s intelligibility. Therefore any discourse unable to validate the first principle that reason itself is a trustworthy guide to truth turns out to be a rationally indefensible position: the reliability of reason is believed “even though there cannot possibly be any reason for that belief.”⁵¹ In

⁴⁸ See Malthetes (Anonymous), *Epistle to Diognetus* (The Fig Classic Series on Early Church Theology, 2013), 5.3. Haykin adds that the writer “assumes a key principle for Patristic theologians: ultimately only God can reveal God, and we can know nothing about God unless he reveals himself.” See *Church Fathers*, 56. I will deal with this more thoroughly in §3 below by focusing on the other sampled Apologists’ developments of this idea.

⁴⁹ Kreeft et al., *Handbook*, 154. Their context is different, but applicable to my discussion.

⁵⁰ Hart, “Reason’s Faith.”

⁵¹ Ibid. See also Kreeft et al., *Handbook*, 35 for a comparably forceful presentation.

other words, the first principles of a discourse taking place within the boundaries of unaided reason “can hardly provide an epistemic foundation for their consequences.”⁵²

The consequence of lacking such an epistemic foundation for the relevant first principle is a species of the analytical fallacy of vicious circularity, taking place when the consequences of a discourse are assumed as one of its starting points.⁵³ In the present context, I challenge the pagan tradition using the same words through which the tradition, by the end of the second century, challenged Christianity: insofar as they are separable, it is the credulity rather than the creed of the pagan tradition that is objectionable—the credulity that the reliability of a discourse can be evidenced in the present success of that discourse, and in its continuing applicability over time.⁵⁴ Given that analytic logic “is obsessed with keeping reasoning free from error,”⁵⁵ the starting presuppositions of a discourse must be non-arbitrary or reasonable for the process of argumentation itself to be reasonable and to reliably reach true conclusions. The pagan, having no ground on which to verify the reliability of reason itself, is therefore in error.

What would make the aforementioned first principle reasonable? Necessarily not, I suggest, any consideration within the scope of any discourse based on unaided reason; any application of such discourse will assume reason’s reliability. Gilson, on this front, points out that the “errors of Plato and Aristotle are precisely the errors into which pure reason falls, and every philosophy which sets out to be self-sufficing will fall into them again.”⁵⁶ This point, however muted under the emergencies affecting the second-century church, is present in the work of the Apologists. Humans, it is stressed, when reliant upon their own means of reasoning, are made vulnerable to “their own delusions” and are “led astray by demons.”⁵⁷ Athenagoras articulates this in a presentation characteris-

⁵² Bencivenga, *Logos*, 82.

⁵³ See Michael Cohen, “Vicious Circle,” *Philosophy*, 898: a circular argument is one that “[assumes] its conclusion as a premiss...”

⁵⁴ See Hoffman, *True Doctrine*, 28 stating that, “As a rule, the pagan critics of the later second century, Celsus included, are critics of Christian credulity, not of Christian creeds.” Celsus himself expresses this in many places, rarely more caustic than the following: the Christian “runs away at a gallop from people of learning and culture—people whom they cannot deceive and trap illiterate people instead.” See Celsus, Book VIII, page 94 in the cited volume.

⁵⁵ Bencivenga, *Logos*, 77.

⁵⁶ Gilson, *Spirit*, 5.

⁵⁷ Rankin, *Athenagoras*, 110. Justin in 1 *Apology* Chapters 6 and 13, *passim*, and Athenagoras in *Embassy* 13.1 address, among other places, their notion that the Roman gods are demons, a sentiment they amply generalize to the Graeco-Roman tradition’s reliance upon human means of knowing, whose ends and highest expressions are directed toward knowledge of such beings. See Hamman and Di Bernardino, “Accusations against Christians,” *Encyclopedia*, 1:23. See also Celsus, Book VIII, Hoffman, *True Doctrine*, 103 for one example of his insistence on human reason as intrinsically ordered towards the contemplation of God, a being he considers to be within the same metaphysical category as the Romans gods. Criticizing this notion, Hart, in his *Atheist Delusions* (New Haven: Yale University Press, 2014), 207 says that God is not to be understood, as Greek philosophy does, as a “sublime absence... at the summit of reality.” Rather the God that is truly transcendent “could never be confined merely to the top of the hierarchy of beings.” Critically, if he were, then he himself “would be within the economy of the high and the low,” considered as part of a still greater reality encompassing both him and the sequence of gradually diminishing intermediaries below him. Simmons in Esler, *Christian World*

tic of the second-century controversy. We must avoid, he says:

the irrational and fantastic movements of the soul about opinions [that] produce a diversity of images [which in turn] give birth to empty visions in the mind, by which it becomes madly set on idols.⁵⁸

The idol of concern in this present discussion is, from the point of view of the Apologists, the idol of a self-sufficient human philosophy, of a non-circular discourse based on unaided reason. Theophilus stresses equally, albeit from a slightly different angle, that:

For this reason it is plain that all the rest were in error and that only the Christians have held the truth—we who are instructed by the Holy Spirit who spoke in the holy prophets and foretold everything.⁵⁹

Theophilus here claims that the Self-revelation of God in Jesus, the most significant of God's revelations, is the sole criterion of the fullness of knowledge and truth, absent which partial error is guaranteed.

Establishing and defending this idea is the province of Justin's Step 2, highlighted above. Here, however, I skip this important question in favor of asking another: what criterion, if accepted, could guarantee an epistemic agent's ability to justify the first principle that the deliverances of reason, along with the process of reasoning itself, are reliable guides to reality? In other words, what satisfies the criterion of metaphysical fit or conceptual isomorphism between the embodied human intellect and the intelligible reality in which it participates? If the discourse available to the pagan tradition is to avoid circularity, then it must account for how discourse based on unaided reason can reflect the Logos. As Athenagoras states,

worldly Wisdom and divine differ as much from each other as truth and plausibility: the one is of heaven and the other of earth...⁶⁰

and that

the eternal providence of God... addresses itself to the deserving individually, according to truth and not according to opinion...⁶¹

Discourse based on unaided reason must account for why the first principle of reason's reliability is not entirely arbitrary: how, in other words, the human intellect, by way of which the world is discovered and known, is capable of participating in and mirroring the intelligibility latent in reality itself.

reports that Celsus in his Book VI: 19 explains that God is the "Ultimate being," in contrast to the Incarnate God of Christians. Of these profound metaphysical differences between the mature pagan and early Christian tradition I will not dwell on any longer here, but must not be kept far from mind when evaluating the theological dispute during this historical period.

⁵⁸ *Embassy*, 27.1-2.

⁵⁹ Theophilus in Book II: 33 in Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum* (Oxford Early Christian Texts) (Oxford: Oxford University Press, 1971), 83. Theophilus, like others of his contemporaries, stressed the antiquity of the Christian tradition, an age he claimed dwarfed that of his pagan interlocutors. Speaking to them, he bemoans how "shameful [it is] for infant children to have thoughts beyond their years; for as one grows in age in an orderly fashion, so one grows in the ability to think." See Book II: 25 in *ibid.*, 67. His comments are applicable to my purposes in claiming the irreversible inadequacy of unaided reason.

⁶⁰ Athenagoras, *Embassy*, 24:6. See also Rankin, *Athenagoras*, 78.

⁶¹ *Ibid.* 25.2

Before examining the Apologists' solution to this problem, a last stand at this point can be mounted for Celsus and the pagan tradition. Justin Martyr and Athenagoras, in writing against the intellectual and civil authorities of the Roman elite, write against thinkers who held both that the afterlife is a disembodied existence, and that the human intellect, in its purest state, is likewise disembodied.⁶² Aristotle, whose views on the soul were in large part incorporated into the backdrop of Middle Platonist philosophy, the metaphysical position that carried the bulk of the historical authority of the pagan tradition,⁶³ "had said that only [*nous* or intellect] is completely detached from the body, has no relation to it, and must be distinguished from the rest of the soul."⁶⁴ Recall that the intellect is mutually considered among the Apologists and pagans alike as the natural instrument through which to come to knowledge of reality: "come and contemplate, not with your eyes only, but with your understanding, the substance and the form of" things, says the author of the *Epistle*.⁶⁵ Athenagoras says likewise: both "the eternal Intelligence and God [are] apprehended by reason."⁶⁶ Celsus shares this attitude in stating that "One ought first to follow reason as a guide before accepting any belief, since anyone who believes without testing a doctrine is certain to be deceived."⁶⁷

The pagan tradition views the "eternal Intelligence," the intelligibility of things at large, in a way similar to how it views the human intellect: in its proper place, as a disembodied and purely conceptual reality. Celsus, on this note, holds that God by nature cannot have a body.⁶⁸ Cicero, a figure capturing the zeitgeist of the Graeco-Roman philosophical tradition, expresses the tendency to view the intrinsic intelligibility of the world as a disembodied and conceptual rationality with brilliancy:

For reason existed, having originated from the nature of things, both impelling toward doing correctly and calling away from transgression. It did not begin to be a law precisely when it was

⁶² Papandrea, *Christologies*, 50.

⁶³ For more on this see Note 28, Principle (8), and Note 58 above for the relevant intersections of Aristotelianism and Middle Platonism.

⁶⁴ See S. Lilla, "Aristotelianism," *Encyclopedia*, 1:231.

⁶⁵ *Epistle to Diognetus*, Ch. II.

⁶⁶ Athenagoras, *Embassy*, 23.7. See also Rankin, *Athenagoras*, 80.

⁶⁷ Book I, Hoffman, *True Doctrine*, 54. Celsus' stance on knowing God through reason is somewhat more complicated; here I focus only on his general agreement with the Apologists of the place of reason in intellectual life. Unsurprisingly, he disagrees about its application in Christian thought: "[Christians] persist doggedly to seek justification for the absurdities [they] have made doctrines." See *ibid.* 65. Origen, Book VI: 65, Chadwick, *Origen*, 380 reports Celsus claiming that "*God is derived from nothing...Neither is he attainable by reason.*" Emphasis in original. Origen replies by drawing a distinction I have characterized, albeit with a different vocabulary, between *logos* and *Logos*—the rational intelligibility of the world itself versus its reflection in human discourse—agreeing with Celsus that God is not attainable by reason through the former but is through the latter.

⁶⁸ Origen in Book I: 39 in Chadwick, *Origen*, 37. Celsus, to be clear, speaks here of it being impossible that God has a *corruptible* body, demonstrating the intersection of this debate with that of the resurrection of the body, related to my topic but wholly outside its present scope. I think, as this discussion moves on, that my chosen omission does not change the substance of the pagan position, unfairly skewing the results. In his Book V, Hoffman, *True Doctrine*, 85, Celsus goes still further than this, stating that: "No god or son of God came down to earth; nor would anyone deserving the name God have come down to earth." I'll touch on this again in the final section below.

written, but when it arose. And it arose together with the divine mind. Therefore, the true and chief law, suitable for ordering and forbidding, is the correct reason of Jupiter the Highest.⁶⁹

Cicero is clear: the rationality embedded in things is mental and conceptual precisely in contradistinction to what is embodied. In antiquity, it must be made clear, “the body was disparaged as the ‘enemy’ of the soul” — ‘soul’ here understood as intellect.⁷⁰ Exercising reason in an “essentially dispassionate and disinterested” way, absent any “essentially unreasoning paroxysm of the will” has the capacity, or so the pagan last stand can say, for participating in disembodied Reason in a transparent, reflective, and trustworthy way.

If reality is itself a disembodied, purely conceptual world of intelligible Forms, then the Middle Platonist notion of a detachable and disembodied intellect will appear, by my criterion, to conceptually “fit” the disembodied Reason in which the world participates. If both the intellect, by which humans reason, and the intelligibility of the world itself, that which human reason images, are purely conceptual, ideational, disembodied realities, then the ideas of human reason, properly applied, and the Ideas of Reason in their purest form are sufficiently conceptually similar for human reason to mirror reality in the required way. This would thereby refute my argument that reality and human reason are too dissimilar to guarantee reason’s ability to uncover reality, condemning pagan discourse as circular.

In reply I have not so much an argument as I do an observation—a powerful one—made by ancient Christians and suitably manifested in experience as such.⁷¹ Athenagoras observes in his treatise *On the Resurrection of the Dead* that the human being is “composed

⁶⁹ Marcus Tullius Cicero, *On The Laws*, trans. David Fott (Ithaca: Cornell University Press, 2014), 2:10.

⁷⁰ T. Spidlik, “Body,” *Encyclopedia*, 1:368. Spidlik continues to describe the Christian rebuttal, in the context of the internal debates between those orthodox, heterodox, and heretics in the early church but which can be extended to the pagan debate without change (at least in this statement), in saying that the Christian “reaction against the dualism of [their interlocutors] was decisive for the historical development of the conception of the body.”

The historical progression of the concept of ‘soul’ is difficult to trace, and its understanding in Middle Platonism metaphysics is complicated. Viewed in one way the soul is the center of the psychological, conscious self; viewed in others, it is the animating power permeating throughout living things. On the interrelationship between Plato and Aristotle on this point, see in addition Hendrik Lorenz, “Ancient Theories of the Soul,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), ed. Edward N. Zalta, 10 for a statement about how Plato’s concern about the ancient question of whether the soul survives death led him to a focus on that question in a way that may have precluded examination of other aspects of the soul, such as its permeation throughout the body. Of Aristotle’s account of the soul’s relation to the body, see Lilla, “Aristotelianism,” *Encyclopedia*, 1:228–31, where he describes a number of principles of Aristotelian philosophy were unacceptable to early Christian writers, among them the propensity to imply the mortality of the human soul, given that it is the animating principle or spirit of the body, from which the body could not be separated, insisting instead that immortality is possessed by the intellect alone. This last issue gets into a debate I am not prepared to enter; suffice to say that the early Christians began developing a position incorporating the advantages but not disadvantages of Platonic and Aristotelian conceptions of the soul. See principle (8) given in Note 28 above, explaining that the Middle Platonist philosophical movement adopted Aristotle’s hylomorphism—a doctrine applicable to the human soul and body—as a helpful articulation of the basis of identifying and individuating concrete things. I have assumed no necessary conflict between these two conceptions of the soul throughout my discussion here, but as one and the same reality understood in accord with different purposes, as compatible solutions to different problems.

⁷¹ I will be clear in §3 why the ancient Christians made this claim and not their interlocutors.

of soul and body,” both of which, crucially, are “responsible for human choices” and hence co-participants in all performances, including that of reasoning.⁷² Humans are “composite creatures,” a unity of soul and body

[which] belongs to man by nature, and [which] requires food for his life, and requires posterity for the continuance of the race, and requires a judgment in order that food and posterity may be according to law, it of course follows, since food and posterity refer to both together, that the judgment must be referred to them too (by both together I mean man, consisting of soul and body), and that such man becomes accountable for all his actions, and receives for them either reward or punishment.⁷³

It is therefore not proper, he continues,

that either the soul alone should receive the wages of the deeds wrought in union with the body... or that the body alone should... but man, composed of these, is subjected to trial for each of the deeds wrought by him...⁷⁴

Gilson, in turn, expresses this with expected elegance: the human is a “unity given as such,” and a fact that “the philosopher is bound to take account of.” When “I say that *I know*, I do not mean that my body knows by means of the soul, or that the soul knows by means of the body; but that this concrete being ‘I,’ taken in its unity, performs an act of knowing.”⁷⁵ It follows therefore that the embodiment of the human intellect is not so much something that needs making sense of but a given reality without which no sense-making can take place.⁷⁶

My challenge can now be restated with added rhetorical force: Why think, to state again, that the embodiment of the human intellect does not interfere with the sense-making endeavor itself, if the objects of contemplation toward which the intellect is oriented are themselves not embodied realities? Athenagoras provides the framework for fulfilling my criterion of conceptual fit between the intellect and reality which in the next section I wish to expand:

⁷² See P. Nautin and E. Prinzivalli, “Athenagoras,” *Encyclopedia*, 1:286. I will return to this in §3 with a fuller treatment. Athenagoras’ treatise on the *Resurrection of the Body* has the unity of the human person, of which the embodied intellect of my focus is part, as a central idea. Among his audience are various heterodox and heretical Christians, “whose profoundly dualist position... prevents any suggestion of an after-death existence of the body.” See Rankin, *Athenagoras*, 15.

⁷³ *Resurrection* 18.4.

⁷⁴ *Ibid.* 18.5.

⁷⁵ *Spirit*, 181. See also Hart, *The Experience of God Being, Consciousness, Bliss* (New Haven: Yale University Press, 2014), 199: “a living embodied mind is neither simply an incorporeal intellect nor a mechanical function; it is a power that exceeds material causality without being free of the conditions of corporeal life...” Karamanolis, “Early Christian Philosophers on Aristotle,” in *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, ed. Andrea Falcon (Leiden: Brill Academic Pub., 2016), 469, says that Tertullian, writing in the century after the context of my present discussion, and although bitterly critical of pagan philosophy, sites approvingly both Stoic and Aristotelian conceptions of the soul as *pneuma*—spirit—rather than merely as the subject of conscious experience as in Plato’s *Phaedo*—in apparent corroboration with Athenagoras’ presentation and so with his understanding of the body-soul unity of the human found in his *Resurrection* 18.4-5.

⁷⁶ On this note, one of Tolkien’s characters in the first volume of his *Lord of the Rings* expresses my point with the highest eloquence: “he that breaks a thing to find out what it is has left the path of wisdom.” Human beings cannot be fully present, nor fully understood, apart from their fundamental, ontological unity. See J. R. R. Tolkien, “The Fellowship of the Ring,” in *The Lord of the Rings* (New York: HarperCollins, 2009), 258.

...we have for witnesses of the things we apprehend and believe, prophets, men who have pronounced concerning God and the things of God, guided by the Spirit of God.⁷⁷

The position is that ultimately “only God can reveal God”;⁷⁸ and reason, if it is to escape the vicious circle looming around its unaided exercise, must accept direction from God in order to be capable of uncovering reality. Athenagoras continues his counsel by warning that “susceptible souls,” those unaided epistemic agents, have “no knowledge or experience of sounder doctrines,” therefore do not “consider thoughtfully the Father and Maker of all things,” and so cannot help but get “impressed with false opinions...”⁷⁹

The following and final section of this paper will attempt to expand on Athenagoras' comments to give a fuller second-century Patristic answer to the following question, corresponding to Justin's Step 3: given the Apologists' belief that the Logos become a human being in Jesus, how is Christian discourse able to verify the trustworthiness of reason, avoiding the same form of circularity affecting the unaided discourse of the pagans?

§3: The Logos Becomes Human

Thus far I have claimed that the discourses available to the pagan Graeco-Roman tradition have been circular: given unaided human reason, there is no ground on which to claim that the practice, activity, or performance of reason is reliable or trustworthy for uncovering reality. In what follows I answer the question posed at the end of the previous section: what satisfies the criterion of metaphysical fit or conceptual isomorphism between the embodied human intellect and the intelligible reality in which it participates?

I claim that the only position capable of fulfilling this criterion would be one suggested by the Incarnation—the Logos taking on the fullness of humanity.⁸⁰ Human reason is reliable because Reason, the intelligibility underlying reality itself—which human reasoning reflects and in which it participates—is itself a human being. This criterion would show that humans as embodied epistemic agents are inherently capable of discovering reality itself, capable of having the fullness of their reason satisfied, because the Reason in which they participate is itself like them, in every relevant way. This satisfies Justin's Step 3,

⁷⁷ *Embassy*, 7.3.

⁷⁸ Haykin, *Church Fathers*, 56.

⁷⁹ *Embassy*, 27.1.

⁸⁰ It is beyond the scope of my study to outline just what counts as an incarnation of this sort. For recent literature on this, see Papandrea, *Christologies*, 87–8, 101, 109, 111, 114, and 116 for highlights in an extended discussion of what he calls ‘Logos Christology,’—Jesus is fully God and fully human—the middle way between the excessive and imbalanced ‘high’ and ‘low’ Christology of both Gnostics and Adoptionists, respectively, the main competitors to the orthodox interpretation in the second century. Logos Christology, he stresses, is the only account that preserves a true and genuine incarnation: of all the available Christologies in the second century, “all but Logos Christology rejected the belief in a bodily resurrection of Christ” and only Logos Christology could account for the unification with, and perfection through, a renewed connection to God. See 116 for this. See also Papandrea, *Novatian*, e-book Location 916, for his claim that Logos Christology is “both an apologetic response to the opponents of the church, as well as a refutation of heretical alternatives within the church.” It was not to be the final Christology before its climax in the Nicaeanic interpretation, in which Logos Christology was replaced with a fuller and more theologically sophisticated version. See *ibid.*, e-book Location 909.

that the one who accepts the faith offered to them finds, upon acceptance, that it fully satisfies their reason, allowing for the fullest possible participation in the truth. Let us therefore see how the Apologists present their case.

"A reasoned defense of the Christian faith cannot," expresses Haykin, "leave out of consideration the person of Christ. Indeed, it is upon his uniqueness and deity that Christianity hangs."⁸¹ After the Incarnation human reason had to attend to what was new in history: the person of Jesus Christ. This changes the terrain on which the vehicle of reason traverses: "For the Greeks," says Wilken, "God was the conclusion of an argument, the end of a search for an ultimate explanation, an inference from the structure of the universe to a first cause. For Christian thinkers, God was the starting point, and Christ the icon that displays the face of God."⁸² This change in philosophical and theological orientation is captured with joy in the words of Theophilus:

...the ears of the heart and the eyes of the soul are potentially capable of beholding God. For God is seen by those who are capable of seeing him, once they have the eyes of the soul opened.⁸³

Whom do the eyes of the soul see, when opened? Justin supplies the answer:

...true reason and judicious inquiry... were brought to light not only among the Greeks by reason, through the words of Socrates, but also among the barbarians by the Logos himself, who acquired physical form and became a human being and was called Jesus Christ.⁸⁴

Reason itself, the rationality in which human reasoning participates, became a human being. Christian doctrine is thereby, Justin continues,

shown to be more majestic than every human teaching through the fact that the whole rational principle became the Christ, who was made visible for our sake, body and logos and soul.⁸⁵

That the "rational principle" became a human being is, in the terms in which I have expressed the debate in this present study, the guarantee, if true, that the discourse of the

⁸¹ Haykin, *Church Fathers*, 58. Wilken, *Spirit*, 3 concurs in that the approach with which Christians interacted with pagans was not that of constructing a systematic intellectual position, but rather the understanding, articulating, and witnessing of something given to them.

⁸² Wilken, *Spirit*, 15. Gilson characterizes this in turn with the following counsel: "[It] is a fact that between us and the Greeks the Christian revelation has intervened, and has profoundly modified the conditions under which reason has to work." See Gilson, *Spirit*, 5.

⁸³ Theophilus Book I: 2 in Grant, *Ad Autolyicum*, 3.

⁸⁴ Justin, 1 *Apology*, 5,3-4 in Minns et al., *Apologies*, 91. Behr, *Formation*, 96 states that for Justin, "the meaning and context" of the Scripture which reveals this "is not a human construction, but is Christ himself, the Word of God, latent in what is written... but clearly proclaimed in and as the Gospel of God." Christ's presence within the Scripture can be detected through "grace of understanding," which is "nothing other than the apostolic demonstration from Scripture." See *ibid.* 97 for this, and Justin, *Dial.* 92.1 and 119.1 in Falls, *Dialogue*, 142 and 178 respectively.

⁸⁵ Justin, 2 *Apology*, 10.1 in Minns et al., *Apologies*, 307-9. Rankin, *Athenagoras*, 87-8 adds helpfully that for "Athenagoras, knowledge, not just of God's existence but of God's very being, comes only through... the self-revelation of God... confirmed through reason," representing "reliable and certain knowledge of the divine." Athenagoras states in *Embassy* 9.1 that "our doctrines might by some be looked upon as human. But, since the voices of the prophets confirm our arguments," and so that we "may not be carried away by... popular and irrational opinion" we are given "the truth clearly before" us: our opinions are "not human but uttered and taught by God" himself. See *Embassy* 11.1 for these last points. Justin here appears to be following Paul in 1 Thess. 5:23 in attributing a tripartite analysis of humankind. I have not, and will not comment on this further in my discussion.

Apologists is not circular in the way the pagan discourse is. The Apologists' discourse is based on reason aided by the Self-revelation of God, one that shows Reason itself is embodied in the same way the human intellect is embodied. There is thus a metaphysical similarity, a transparent relationship between, the intellect and reality: the first principle that reason itself, as an embodied human activity, is reliable is shown to be reasonable, thus satisfying—at least in this important regard—the demands of rationality placed upon epistemic agents.

Justin's three-step process can with this be completed; the physician and the medicines of philosophy can finally be found. "All things," Athenagoras confesses,

have been subordinated to you, father and son, who have received the kingdom from above... so all things have been subjected to the one God and the Word from him, known to be his inseparable Son.⁸⁶

Among that which is subordinated is the collective task of philosophy and the interpretation of reason on which philosophical discourse rests, in the context of second-century Rome. Thus, the only way within the confines of the second-century debate for the pagan to vindicate the first principle that reasoning is reliable is to accept the position offered by the Christian witness. Hauerwas conveys gracefully the task facing apologists:

Christians in modernity thought their task was to make the Gospel intelligible to the world rather than to help the world understand why it could not be intelligible without the Gospel.⁸⁷

I suggest the same task is being presented in the second-century Fathers, one which begins then to be completed amid many more pressing and far less academic concerns. Perhaps the rightful rhetorical question is the one Christians can most aptly ask themselves: once in possession of Christ's revelation, how can we possibly philosophize as though we had never heard it?⁸⁸

In conclusion, I have claimed here that pagans, within the constraints present in the second-century debate with the Apologists, are trapped inside a circular epistemology. They cannot claim that the reason they champion is itself a reliable guide to knowledge, but at best arbitrarily posit it as such, and hence are vulnerable to an overwhelming challenge: on what non-arbitrary grounds do they presuppose reason's own trustworthiness? The Apologists can justify this first principle because they claim to have been visited by God, the author of the world's narrative, who has become a character in his own story, revealing what in epistemic agents, in every analytical discourse, assume: the transparency between reason and reality.

Hart, speaking of the contemporary apologetic debate against Secularism, claims that "It is pointless to debate what it would truly mean for Western culture to renounce Christianity unless one first understands what it meant for Western culture to adopt Christianity..."⁸⁹ For the Christian apologetic to the second-century Graeco-Roman world, the

⁸⁶ *Embassy*, 18.2. See also Grant, *Apologists*, 102.

⁸⁷ Stanley Hauerwas, "Preaching as Though We Had Enemies," *First Things*, May 1995, <https://www.firstthings.com/article/1995/05/003-preaching-as-though-we-had-enemies>.

⁸⁸ This close paraphrase is taken from Gilson, *Spirit*, 5.

⁸⁹ *Delusions*, 16.

converse of this statement is just as apt: it is pointless to debate what it would truly mean for Graeco-Roman culture to renounce paganism unless the pagan first understands what it means for Graeco-Roman culture to adopt Christianity.

The unified theme through which Celsus expresses his rejection of the early Christian church “arises out of his views about the society in which he lives, the intellectual and spiritual traditions that animated this society, and the religious convictions on which it was based.”⁹⁰ In the second century it was time for a new enterprise to take hold, a philosophical and theological project budding in the witness of the second-century Apologists. It is their legacy, I believe, that is still waiting to be refueled in our modern academy.

Works Cited

- Athenagoras. *Athenagoras' 'Embassy for the Christians' and 'On the Resurrection of the Dead': With Notes and Commentary*, edited by Aaron Simms. Suwanee: St. Polycarp Publishing House, 2017.
- Behr, John. *The Formation of Christian Theology Vol. 1: The Way to Nicaea*. Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- Bencivenga, Ermanno. *Theories of the Logos*. Basel: Springer International Publishing AG, 2017.
- Celsus. *On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*. Translated by R. Joseph Hoffman. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Cicero, Marcus Tullius. *On The Laws*. Translated by David Fott. Ithaca: Cornell University Press, 2014.
- Cohen, M. “Vicious Circle.” In *The Oxford Companion to Philosophy*, edited by Ted Honderich, 898. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy, Vol. 2: From Augustine to Duns Scotus*. New York: Penguin Random House, 1993.
- Cunliffe-Jones, H. “Introduction.” In *A History of Christian Doctrine*, edited by Hubert Cunliffe-Jones, 1-20. London: T&T Clark, 1978.
- Dent, N. “Logos.” In *The Oxford Companion to Philosophy*, edited by Ted Honderich, 511-2. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Downie, R. S. “Tradition.” In *The Oxford Companion to Philosophy*, edited by Ted Honderich, 878. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Falls, Thomas B. trans. *St. Justin Martyr: Dialogue With Trypho (Selections from the Fathers of the Church)*, Edited by Michael Slusser. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2003.
- Grant, Robert M. *The Apologists of the Second Century*. Philadelphia: The Westminster Press, 1988.
- Grant, Robert M. *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum (Oxford Early Christian Texts)*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Gilson, Etienne. *The Spirit of Medieval Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- Hamlyn, D. W. “Epistemology.” In *The Oxford Companion to Philosophy*, edited by Ted Honderich, 242. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Hamman, A. and A. Di Bernardino. “Accusations against Christians.” In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, edited by Angelo Di Bernardino, Thomas C. Oden, and Joel C. Elowsky, 1:23-1:25. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.

⁹⁰ Wilken, *Christians*, 117.

- Hamman, A. "Celsus." In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, edited by Angelo Di Bernardino, Thomas C. Oden, and Joel C. Elowsky, 1:479-1:480. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.
- Hart, David Bentley. *Atheist Delusions: The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Hart, David Bentley. "Reason's Faith," *First Things*. March 2015 Date Accessed: April 6, 2018. <https://www.firstthings.com/article/2015/03/reasons-faith>.
- Hart, David Bentley. *The Experience of God Being, Consciousness, Bliss*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Hauerwas, Stanley. "Preaching as Though We Had Enemies," *First Things*. May 1995 Date Accessed: March 24, 2018. <https://www.firstthings.com/article/1995/05/003-preaching-as-though-we-had-enemies>.
- Haykin, Michael A. G. *Rediscovering the Church Fathers: Who They Were and How They Shaped the Church*. Wheaton: Crossway, 2011.
- Karamanolis, George. "Early Christian Philosophers on Aristotle." In *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, edited by Andrea Falcon, 460-479. Leiden: Brill Academic Pub., 2016.
- Kreeft, Peter and Ronald K. Tacelli. *The Handbook of Christian Apologetics*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1994.
- Lampe, G. W. H. "Christian Theology in the Patristic Period." In *A History of Christian Doctrine*, edited by Hubert Cunliffe-Jones, 21-180. London: T&T Clark, 1978.
- Lilla, S. "Aristotelianism." In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, edited by Angelo Di Bernardino, Thomas C. Oden, and Joel C. Elowsky, 1:228-1:235. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.
- Lilla, S. "Hellenism and Christianity." In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, edited by Angelo Di Bernardino, Thomas C. Oden, and Joel C. Elowsky, 2:205-2:208. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.
- Lilla, S. "Middle Platonism." In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, edited by Angelo Di Bernardino, Thomas C. Oden, and Joel C. Elowsky, 2:795-2:798. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.
- Lilla, S. "Platonism and the Fathers." In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, edited by Angelo Di Bernardino, Thomas C. Oden, and Joel C. Elowsky, 3:200-3:226. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.
- Lorenz, Hendrik. "Ancient Theories of the Soul," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), ed. Edward N. Zalta. URL= <https://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/>.
- Lowe, E. J. "Axiom." In *The Oxford Companion to Philosophy*, edited by Ted Honderich, 72. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Malthetes (Anonymous). *Epistle to Diognetus*. The Fig Classic Series on Early Church Theology, 2013.
- Martyr, Justin. Justin: *Philosopher and Martyr: Apologies (Oxford Early Christian Texts)*. Translated and edited by Denis Minns and Paul Parvis. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Moore, A. W. *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things (The Evolution of Modern Philosophy)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Nautin, P. and E. Prinzivalli, "Athenagoras." In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, edited by Angelo Di Bernardino, Thomas C. Oden, and Joel C. Elowsky, 1:285-1:286. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.
- Norris, C. "Discourse." In *The Oxford Companion to Philosophy*, edited by Ted Honderich, 202. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Norris, Richard A. "The Apologists." In *The Cambridge History of Early Christian Literature*, edited by Francis Young, Lewis Ayres, and Andrew Louth, 36-44. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Origen. *Origen: Contra Celsum*. Translated by Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Papandrea, James L. *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy: (Princeton Theological Monograph)*. Eugene: Wipf & Stock, 2011.
- Papandrea, James L. *The Earliest Christologies: Five Images of Christ in the Postapostolic Age*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2016.
- Plantinga, Alvin. *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Pellegrino, M. and S. Heid. "Apologists – Apologetic." In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, edited by Angelo Di Bernardino, Thomas C. Oden, and Joel C. Elowsky, 1:185-1:187. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.
- Rankin, David. *Athenagoras: Philosopher and Theologian*. Abington: Routledge, 2009.
- Schaff, Phillip. *Ante-Nicene Fathers, Vol. 2: Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus & Clement of Alexandria*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.
- Simmons, Michael Bland. "Graeco-Roman Philosophical Opposition." In *The Early Christian World*, edited by Philip F. Esler, 840-868. Abingdon: Routledge, 2000.
- Simonetti, M. "Argumentation, Patristic." In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, edited by Angelo Di Bernardino, Thomas C. Oden, and Joel C. Elowsky, 1:222-1:225. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.
- Spidlik, T. "Body." In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, edited by Angelo Di Bernardino, Thomas C. Oden, and Joel C. Elowsky, 1:368-1:369. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997.
- Tarski, Alfred. "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics." In *Philosophy of Language*, 4th Ed., edited by A. P. Martinich, 61-84. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Tolkien, J. R. R. "The Fellowship of the Ring." In *The Lord of the Rings*. New York: HarperCollins, 2009.
- Wilken, Robert Louis. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- Wilken, Robert Louis. *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven: Yale University Press, 2003.

Marina Stojanović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology

Origen on the Relation between the Concepts *Fides* and *Ratio*

One of the recognizable features of Origen's writings is his attempt to explain every theological statement as agreeing with the principles of logic, as well as to derive every conclusion following a reasonable thinking. Origen exposes the faith (πίστις) in the categories of reason/intellect (λόγος). He insists on the faith which is in agreement with reason and owing to this fact he is considered to be a founder of academic theology.¹ The reason and faith represent two separated concepts in lexicological sense. In our conversational discourse they have different fields of meaning. Thus, in associative field of *faith* could be presumably found following attributes like "irrational," "unknowable," "unsearchable," "uncertain," while the concept of *intellect* would come near to attributes like "rational," "researchable," "knowable," "certain" ("trustworthy").² Origen also makes a distinction between these two concepts, but he understands them not as the opposite, but the supplementing units. He exposes the faith through the categories of science and philosophy. He uses the term *faith* in two senses – as first, it designates the content of the Apostolic preaching, namely the teaching which is given through God's Revelation, and second – it designates an inner, affirmative personal attitude toward God's Revelation. On the possibilities, criteria and limitations and on very essence of human intellect Origen widely discusses. In regard to the items in which is manifest finiteness of human cognitive abilities, he gives a priority to the "pure" faith, namely to the confidence to trustfulness of divine words despite of their obscurity. At the same time, the faith is a ground in which the knowledge reposes, as well as a mover to researching of divine truth. The recent paper will try to define and analyze Origen's understanding of intellect and its role in explanation of faith.

1. Fides

Origen finds the terms *faith* and *intellect (reason)* in different contexts. Two most important examples according to which he frames his theological ideas are Plato's teaching and Paul's theological insights.³ The mentioned concepts could be found in these two contexts.

¹ M. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, Herder, Freiburg 2007, 33.

² Cf. V. Perišić, *Uvod*, in: *I vera i razum*, Beograd 2009, 9-10.

³ On relation between Plato's philosophy and Origen's theological ideas, see: J. M. Edwards, *Origen Against Plato*, Ashgate UK 2002.; about influence of Plato on Origen's exegesis: U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2014., 468-481.

In brief, in Plato's epistemology the faith (πίστις) is located below the level of knowledge (ἐπιστήμη) and within the opinion (δόξα).⁴ Πίστις has real objects as topic of knowledge – “the animals around us, and everything that grows, and the whole class of artifacts”.⁵ Such content of the concept of faith imply that one inevitably has to exceed it in order to reach a true knowledge. There are two levels of rational knowledge above the faith – discursive thought (διάνοια) and noetic knowledge which is equal with perception of eternal ideas (νόησις). These stages of knowledge deal with no corporeal but with intelligible objects which are a true topic of apprehension. Such understanding of faith has no similarity with Christian πίστις. On the other hand, Plato's theory of knowledge had a great influence on a way in which Origen defined the concept of intellect and related epistemological concepts and this conclusion becomes recognizable in various parts of Origen's writings.

Apostle Paul defines a faith as “the realization of what is hoped for and evidence of things not seen. (Heb. 11:1). Trough faith “Noah, warned about what was not yet seen, with reverence built an ark for the salvation of his household” (Heb. 11:7), the faith was the ground of words and acts of persons in Old Testament. The faith was a cause of unexpected vicissitudes and biblical miracles – “By faith he received power to generate, even though he was past the normal age – and Sarah herself was sterile – for he thought that the one who had made the promise was trustworthy. (Heb. 11:11). The faith is the cause of miraculous healings (Matt. 9:20-22), opening the eyes of the blinds (“Let it be done for you according to your faith” (Matt. 9:29)). The faith is also the source of knowledge – “By faith we understand that the universe was ordered by the word of God, so that what is visible came into being through the invisible” (Heb. 11:3). In such context the faith means reliance on divine words, i.e. unconditioned acceptance of God's Revelation. On the other hand, a role of intellect is not neglected. As first, Christ Himself – Logos (John 1:1) – explicitly invites his disciples that, by means of devoted researching, reveal the Logos as real subject of the Scripture – “Search the Scriptures” (John 5:39). The knowledge of metaphysical truths (γνώσις) and ability of logical reasoning (ἐπιστήμη) are appraised as a gift of the Holy Spirit (1Co. 12:8), as much as a possession of wisdom (σοφία), faith (πίστις) and another talents (1Co. 12:8-10). An aspiration towards a true knowledge is by apostle Paul appointed as a permanent assignment of schoolmasters (“For though by this time you ought to be teachers, you need someone to teach you again the basic principles of the oracles of God” (Heb. 5:12). In the Epistle to the Hebrews the perfect knowledge is described using the metaphor of *solid food* which should be gradually attained (Heb. 5:13-14). Paul rejects *the wisdom of this world* (1Co. 3:19) and *philosophy and empty deceit* (Col. 2:8) which means that he rejects the confidence into human knowledge in matters where it is helpless or limited range, such is the case with comprehension of God and all metaphysical concepts in general. For the early Christians it was not clear if Apostle, through that formulation, admonished them to dismissal every kind of philosophy, i.e. philosophy itself or just such

⁴ Plato, *Rep.* (trans. by A. Bloom), 509d 6- 511e 5

⁵ Plato, *Rep.*, 510 a 5-6, cf. F. Copleston, *History of Philosophy vol. I. Greece and Rome*, Image Books Doubleday, New York 1993, 153.

philosophy which is based on empty deceit.⁶ Although one number of Christians has interpreted this Paul's suggestion as a renouncement of every form of learnedness, a greater part of them did not reject a possibility to expose a faith in rational, philosophical categories.⁷ Origen was one of the first Christian writers who tried to expose the faith in systematic way and to develop it into a coherent theoretical system, as so as to find a different logical answers for a different questions in regard to the faith. On the beginning of the treatise *On First principles*, he says:

"Since, in investigating matters of such importance, not being satisfied with the common conceptions and the evidence of things that are seen, adducing in addition, for the manifest proof of our assertions, testimonies for what are believed by us to be divine writings, both from that which is called the Old Testament and that which is called the New, we endeavour by reason to confirm our faith..."⁸

In the introduction of the treatise *On the First Principles* Origen identifies the faith with the content of Church's (ecclesiastical) preaching (κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν), which makes the faith: "Now it ought to be known that the holy apostles, in preaching the faith of Christ, delivered with utmost clarity to all believers, even to those who seemed somewhat dull in investigation of divine knowledge, certain points that they believed to be necessary"⁹. The truths of faith are "clearly handed down by the preaching of the apostles"¹⁰. Origen makes a difference between trustful, certain, basic truths of faith and those which are not defined nor enough scrutinized and which are remained as open questions of the faith. In such questions, namely, he tried to move the boundaries of knowledge so that his attempt, since this matter was complex and there were no confiding and plausible facts, led to the ascertainment that he create certain wrong theological conclusions.¹¹

From the context of mentioned statements, the faith could be defined as the apostolic preaching, i.e. inherited apostolic teaching. In such context it seems to be the same with the knowledge accepted through the tradition. There are, nevertheless, another contexts of usage of the term *faith/believe* which make it closer to the Paul's definition from Heb. 11:1. Namely, with regard to the imperfection of human gnoseological possibilities, Origen says: "For whatever it is that we are able to sense or know of God, it is necessary to be believed (necesce est credi) that He is by many degrees far better than what we perceive him to be."¹²

In such usage the faith is the substraction in which the knowledge is reposed. The faith is assumption of knowledge and proceeding of intellect. Since the human intellect cannot clearly apprehend the concept of God, as well as it cannot doubtless illuminates all

6 V. Perišić, "Rano hrišćanstvo i grčka filosofija" *I vera i razum*, 20.

7 V. Perišić, *I vera i razum*, 21, cf. M. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, 25-27.

8 *De Princ.* (transl. by J. Behr: Origen, *On First Principles*, Oxford University Press, Oxford 2017), 4.1.1. In his *Introduction* Fr John Behr offers a comprehensive and helpful study of theological interpretations, manuscripts, sources and translations of Origen's text: xv-xcviii.

9 *Princ.* praef. 3.; Cf. *Princ.* 3.1.1.; M. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, 31.

10 *Princ.* praef. 4.

11 Cf. J. Behr, *Introd.* lvi-lxxxvi.

12 *Princ.* 1.1.5.

segments of the reality, every kind of knowledge must be founded on the premises which are not *a priori* verifiable. One commonplace instance is that for researching of the external world itself one has to accept an objectivity of the world itself although there is no irresistible proof that external world exists. Trust (confidence), therefore, represents a starting point for knowledge and reasoning. When it comes about faith, it precedes process of reasoning in causal sense. In such meaning, the faith could be identified with free and unconstrained decision to accept the revealed divine truth. Although the Nativity, Passion and Resurrection of Christ, as well as His teaching, were obvious facts for His contemporaries who had opportunity to be eyewitnesses of these events, this evident divine revelation, which was brought by Christ, was not exceptionless accepted by all. There is no objective argument which is capable to convince one who does not want to believe. On the other hand, an acceptance of the faith opens up the possibility to make the entire logically coherent system of new insights which is based on elementary, initial assumptions of the faith. In dispute with Celsus, through the entire treatise, Origen tries to find causes and arguments for many Christian teachings which are impugned by Celsus. Nevertheless, the most important, primal and underlying argument of the faith is Christ Himself – His Birth, Crucifixion and Resurrection, as well as the apostolic testimony of these facts. Answering Celsus, who had made an accusation that the narrative of the Gospels was fictitious, the apologete says:

“And if any one imagines these statements to be inventions of the writers of the Gospels, why should not those statements rather be regarded as inventions which proceeded from a spirit of hatred and hostility against Jesus and the Christians? And these the truth, which proceed from those who manifest the sincerity of their feelings towards Jesus, by enduring everything, whatever it may be, for the sake of His words? For the reception by the disciples of such power of endurance and resolution continued even to death, with a disposition of mind that would not invent regarding their Teacher what was not true, is a very evident proof to all candid judges that they were fully persuaded of the truth of what they wrote, seeing they submitted to trials so numerous and so severe, for the sake of Him whom they believed to be the Son of God.”¹³

“And we, continually seeing fulfilled all that was predicted by Him before it happened, viz., that this Gospel of His should be preached throughout the whole world, and that His disciples should go among all nations and announce His doctrine; and, moreover, that they should be brought before governors and kings on no other account than because of His teaching; we are lost in wonder at Him, and have our faith in Him daily confirmed.”¹⁴

In the treatise *On First Principles*, Origen puts an idea that no other doctrine, including significant philosophical ideas, acquired so great, wide and abiding reception as Christian, i.e. apostolic preaching:

“For although there have been very many lawgivers among the Greeks and Barbarians, and also countless teachers and philosophers professing that they declare the truth, we remember no lawgiver who was able to instil in the minds of foreign nations a certain desire and eagerness such that they adopted his laws willingly or defended them with every effort of mind...And yet

¹³ *C.Cels.* 2.10.

¹⁴ *C.Cels.* 2.42

throughout the whole world, throughout the whole of Greece and every foreign nation, there are innumerable and immeasurable people who have abandoned their ancestral laws and those whom they had reckoned gods, and handed themselves over to the observance of the Law of Moses and to the discipleship and worship of Christ.”¹⁵

The faith opens the countless possibilities to improve knowledge and make it more perfect: “On this account, being led by heavenly, or rather more than heavenly, power to faith and belief, for this reason, this is, that we may worship the sole Creator of all things, our God, let us also endeavour to strive earnestly, that leaving behind the teaching of the first principles of Christ, which are but the elementary principles of knowledge, we may press on to perfection (Heb.6:1) in order that that wisdom, which is delivered to the perfect, may be also delivered to us.”¹⁶

The faith, through Christians live, is a ground of ‘divine wisdom’. By introduction of distinction between divine and human wisdom, Origen untangles the perplexities which may come from interpretation of Paul’s words that ‘wisdom of this world’ and ‘philosophy and empty deceit’ should be rejected. Celsus misinterprets the Apostle’s statement that ‘the wisdom of this world is foolishness in the eyes of God’ (1Cor 3,18-19), wherefore he makes a reproach against Christians that they represents an absence of reason, knowledge and wisdom. Origen answers:

“But since Celsus has declared it to be a saying of many Christians, that the wisdom of this life (τῷ βίῳ σοφία) is a bad thing, but that foolishness (μωρία) is good, we have to answer that he slanders the Gospel, not giving the words as they actually occur in the writings of Paul, where they run as follow: If any one among you seems to be wise in this world, let him become a fool, that he may become wise. For the wisdom of this world is foolishness with God (ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ Θεῷ ἐστίν)” (1Cor 3, 18-19). The apostle, therefore, does not say simply that wisdom is foolishness with God, but the wisdom of this world.”¹⁷

On many places Origen makes a conceptual difference between divine and human wisdom:

“For if it had been the hackneyed methods of demonstration used by human beings, laid up in books, that had prevailed over human beings, our *faith* may reasonably be supposed to rest *upon the wisdom of human beings* and not *upon the power of God*. (1Cor 2:5)”¹⁸

“But he who acquired wisdom promises to speak it among the perfect, but another wisdom besides the wisdom of this age and the wisdom of the rulers of this age, which is being destroyed (1Cor 2:6).”¹⁹

For making a difference between two kinds of knowledge and wisdom, Origen finds common and easy explanation – human knowledge is limited because the human reason is finite und imperfect. The knowledge which is attainable by human reason includes living and non-living matter. Origen concretely explains that the wisdom of this world consists of “arts of poetry or grammar or rhetoric or geometry or music, with which medicine perhaps

¹⁵ *Princ.* 4.1.1.

¹⁶ *Princ.* 4.1.7.

¹⁷ *C.Cels.* 1.13

¹⁸ *Princ.* 4.1.7.

¹⁹ *Princ.* 4.1.7.

should be counted”²⁰. Abstract, metaphysical and immaterial concepts could be only partially and incompletely apprehended: “For the skillful plan of providential ruler is not so evident in matter upon the earth as it is with the sun and moon and stars, and not so clear in matters regarding human events as it is with the soul and bodies of animals, where the purpose and the reason of the impulses and the mental images and the nature of animals, and the structure of their bodies, are accurately discovered by those who attend to these things.”²¹

God is by his nature entirely incomprehensible and beyond the human epistemology. Therefore the faith is a logical postulation for knowledge of God. Detained in body, time and space, human intellect foremost adopts the truths of faith, given by revelation, and then it begins to develop itself since it returns to God, its wellspring from which it stems and had digressed from it losing this way its sharpness and epistemological capability. Thus the intellect is enlightened by faith, namely, the God illuminates the mind of those who accept the faith. The idea of illumination of the mind through the faith, the favourite and well-known motive of patristic literature, Origen expresses by means of several similar metaphors. The most often is the metaphor of light: “He, indeed, is that light which illumines the whole understanding of those who are capable of receiving truth”²². The intellect of the faithful is enlightened by God: “He illuminates the incorporeal spirit with an incorporeal power in order that each of us, being illuminated as though by the sun, may also be able to see the other spiritual beings”²³.

The faith, which rests upon free will and confirms it, is often emphasized by Origen in commentaries on biblical passages. It is a generator in process of transformation of physical conditions – “show that faith in God is stronger than the affections of the flesh”²⁴ or *conditio sine qua non* for realization of God’s will – “so also neither do the operations of the powers, apart from the faith of those who are being healed, exhibit the absolute work of healing, nor faith, however great it may be, apart from the divine power,”²⁵

2. Ratio

The intellect (λόγος, ratio) designates in basic and elementary sense divine or spiritual nature/substance. This is one from several related definitions of this concept. In some formulations it is identified with Christ, the Logos of God. From such perspective, the intellect is specific feature of the hypostasis of Logos. Finally, it represents an authentic, pre-existent nature of souls, from which they had departed, but haven’t lost it completely. These three related definitions of *ratio* – as divine nature and the God Logos and immaterial substance of created beings – are noticeable in the following statements:

²⁰ *Princ.* 3,3,2.

²¹ *Princ.* 4,1,7.

²² *Princ.* 1,1,1., cf. 1,1,5.

²³ *Comm. Jo* 1,16,4, cf. R. J. Hauck, “‘Like a Gleaming Flesh’: Matthew 6, 22-23; Luke 11: 34-36 and the Divine Sense in Origen,” *Anglican Theological Review* 88:4, 2006, 557-573.

²⁴ *Hom. Gen.* 8,7

²⁵ *Comm. Matt.* 10,19.

- 1) God is "simple intellectual being" (intellectualis natura simplex)... intellect and source from which all intellectual being and intellect takes its beginning."²⁶
- 2) "Participation in Christ, in respect of the fact that he is the Word or Reason, renders them as rational beings."²⁷
- 3) "Yet neither, on the other hand, was it contrary to the nature of that soul, as a rational substance, to receive God, into whom, as we said above, as into the Word and the Wisdom and the Truth, it had already wholly passed."²⁸
 "For reason, having its beginning (τὴν ἀρχὴν) in the reason of God, cannot allow of the rational animal (λογικὸ ζῶον) being considered wholly alien from Deity."²⁹

The intellect, therefore, in the main belongs to God. He is the source of every *intellectual nature and intellect*. The created beings are rational inasmuch they participate in the Logos of God hence they are created according to the likeness and image of God. Origen regards doubtless the reason as a feature which renders a man similar to God – "there is a certain affinity between the intellect and God, of whom the intellect itself is an intellectual image"³⁰. As synonyms for *ratio*, i.e. *rational (intellectual)* Origen uses terms *spirit*, *spiritual* (πνευματικός). It does not seem that he makes any difference between *ratio* (intellect) and *spirit*:

"It is the custom of Holy Scripture, when it wishes to designate anything of the contrary nature to this dense and solid body, to call it *spirit* (spiritum nominare), as when it says: The letter kills, but the spirit gives life (2Cor 3:6). Here there is no doubt that by *letter* is meant bodily things, and by *spirit* intellectual things, which we also call *spiritual* (per spiritum intellectualia, quae et spiritualia dicimus)."³¹

There are also other synonyms for intellect and spirit in biblical vocabulary, such is the expression *heart* (καρδία). Binding these terms, Origen was successful in attempt to fit an understanding of intellect and its role and significance into a biblical context and to assimilate it biblical lexemes.

"By this divine sense, therefore, not of the eyes, but of a pure heart, which is the intellect, God may be seen by those who are worthy. That the intellect, that is, the intellectual faculty is indeed call *heart* (cor), you will find abundantly in all the Scriptures, both old and new."³²

Origen mainly uses as equivalents similar and related concepts: *reason* (λόγος, ratio), *mind* (νοῦς, mens), *spirit* (πνεῦμα, spiritus), *heart* (cor, καρδία). Nevertheless, when he mentions soul, he clearly distinguishes it from reason and spirit. The soul is earthly, corrupted condition of mind. It could be defined as imperfect mind, which has fallen away from its divine origin and which should return to its primordial (original) state:

²⁶ *Princ.* 1.1.6.

²⁷ *Princ.* 1.3.8.

²⁸ *Princ.* 2.6.3.

²⁹ *C.Cels.* 4.25

³⁰ *Princ.* 1.1.7.

³¹ *Princ.* 1.1.2.

³² *Princ.* 1.1.9.

"It must be considered, therefore, if perhaps, as we have said is shown by the name itself, it was called ψυχή, that is, soul, from the fact that it has cooled down from the glow of the righteous and participation in the divine fire, and yet has not lost the power of restoring itself to that condition of fervour in which it was at the beginning. Whence the prophet also appears to point out some such idea, when he says, *Return, O my soul, unto your rest* (Ps 114:7). From all these things, this appears to be shown, that the intellect, falling away from its status or dignity, was made or named soul; and if restored and corrected, it returns to being of intellect."³³

The corruption of the intellect was not equally running in all instances:

"Now, if it is thus, it seems to me that this departure and falling away of the intellect is not to be thought of as equal in all, but as a greater or lesser change into soul, and that some intellects even retain something of their former vigour, and others, on the other hand, retain either nothing or a very small amount. And so it is that some are found immediately from the beginning to be of a more fervent sharpness of intellect, while others duller, and some are born wholly obtuse and altogether intractable."³⁴

Soul (human intellect in earthly condition) is captured in body. Being cramped by body, corporeal urges and fraudulence of corporeal senses, intellect should get over all these hindrances in order to develop itself and to attain the true, rational knowledge. The possibilities, ways, contents and limitations of knowledge are frequent question of Origen's researching.

2.1 Knowledge – epistemological role of intellect

Theory of knowledge was not a topic of separate and self-contained treatise by Origen. Nevertheless, epistemological issues obtained a great attention by him.³⁵ Origen devoted almost all his work, hermeneutical and apologetic, to pursuit and search of way to gain the true, accurate knowledge. In endeavour to perfect knowledge he started from the assumption that the God is, as a rational nature and cause of all things, the source of knowledge. Further, his second assumption is that human knowledge is limited because the intellect is bounded within the body and it had left its own divine wellspring of truth. And third assumption was that intellect gradually increases itself, as well as the ability of knowledge grows up progressively. This process is accompanied by effort in virtue and learning.

1. God is "intellect and source from which all intellectual being and intellect takes its beginning."³⁶
2. "Have refuted, then, as best we could, every notion which suggest that God be thought of in any bodily way, we assert that, according indeed to truth, God is incomprehensible and immeasurable. For whatever is that we are able to sense or know of God, it is necessary to be believed that he is by many degrees far better than what we perceive him to be... For what, among all intellectual, that is, bodiless beings, is so superior to all others, so unspeakably and immeasurable superior, as God, whose nature assuredly the vision of the human intellect is not able to grasp or see, however exceptionally pure or clear that intellect may be?"³⁷

³³ *Princ.* 2.8.3

³⁴ *Princ.* 2.8.4.

³⁵ H. Davies, "Origen's Theory of Knowledge", *The American Journal of Theology*, vol.2, n. 4, 1988., 737-738.

³⁶ *Princ.* 1.1.6.

³⁷ *Princ.* 1.1.5.

“However far understanding may extend, so far is the ability so far is the ability of comprehending withdrawn and deferred without end when there is held to be no beginning.”³⁸

3. “There is a certain affinity between the intellect and God, of whom the intellect itself is an intellectual image, and that by means of this it is able to know to some degree the nature of divinity, especially if it is purified and separated from bodily matter.”³⁹

“And so, the rational being, growing through each step, not as it grew in this life in flesh and body and soul but enlarged in intelligence and understanding, is advanced as an intellect already perfected in perfect knowledge, no longer impeded by those fleshly senses, but being enlarged by intellectual increase and beholding, and beholding always purely and, so to speak, *face to face* (1Cor 13.12), the cause of things, it thus attains perfection, firstly, that by which ascends, and, secondly, that by which it remains, having, as the food upon which it feasts, the contemplation and understanding of things and the reasons for their causes.”⁴⁰

It seems that Origen had found a special solution to unite and reconcile two contrary assumptions – one, that the God is incomprehensible and beyond every epistemological possibility, and second – that a man is able to know something about God. In regard to the insight that the God is incomprehensible, Origen argues, in similar way as the Fathers later, that divine nature is unknowable – “by nature (naturaliter) it is impossible to see him”⁴¹ However, a conclusion which was found by him wasn’t close to that which was accepted by Fathers in succeeding centuries. Origen defined a possibility to know divine being in other way – a man reaches this knowledge through pure reflection and deliberation, therefore through intellect or mind, which previously has to be purified from carnal insights, an influence of bodily senses and passions. Two contrary assumptions could be united in one concluding statement:

- 1) God is unknowable for man – “God is incomprehensible and immeasurable”.⁴²
- 2) There is some possibility for created being to know God – “it [human intellect] is able to know to some degree the nature of divinity, especially if it is purified and separated from bodily matter”.⁴³
- 3) A man is able to know and apprehend something of God if he gradually become similar and akin to God, expanding and advancing an intellect in himself – “the rational being, growing through each step, not as it grew in this life in flesh and body and soul but enlarged in intelligence and understanding, is advanced as an intellect already perfected in perfect knowledge”.⁴⁴

³⁸ *Princ.* 3.5.2. For an accurate apprehension of Origen’s thought is necessary to realize the distinction which he makes between God *in Himself*, about whom we have no possibility to know anything, and God *as Creator*, about whom we are able to know something through his own revelation. Negligence of this distinction may cause inappropriate criticism against him, who himself does not pretend to absoluteness of his own theological reflections, but rather constantly emphasizes God’s transcendence and caution in researching of metaphysical questions. More in: P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Brill, Leiden-Boston 2006, 25-30.

³⁹ *Princ.* 1.1.7.

⁴⁰ *Princ.* 2.11.7.

⁴¹ *Princ.* 1.1.8.

⁴² *Princ.* 1.1.5.

⁴³ *Princ.* 1.1.7.

⁴⁴ *Princ.* 2.11.7.

The source of aspiration towards knowledge is inclination which is inculcated by God:

“And just as, when our eye sees the things made by an artist, the intellect, if it perceives something made exceptionally skillfully, immediately burns to know of what nature it is or how or for what purpose it was made, so also, in a much greater degree, and in one that is beyond all comparison, does the intellect burn with an inexpressible desire to know the reason of those things which we see done by God. This desire, this love, we believe, has undoubtedly been implanted in us by God.”⁴⁵

The endeavour to knowledge is reposed in the very nature of intellect – striving to knowledge of God, the intellect returns to original perfection in God. A body (i.e. carnal nature), in a condition of earthly existence, is a hindrance to intelligible knowledge. A body as a hindrance includes various aspects: uncertainty of insights which are gained by means of bodily senses, negligence of reason and spirituality in favour of bodily passions, boundedness of carnal nature within the space and time which obstructs a man and his epistemological abilities:

“So also our mind, when shut in by the fetters of flesh and blood and rendered, by its participation in such materials, duller and more obtuse, although it is regarded as far more excellent in comparison with bodily nature, yet when it strives after bodiless things and searches for a glimpse of them, it scarcely has room for some spark or small lamp.”⁴⁶

In previous passages it is obvious that the apologist is inspired by Plato. Resemblances with ideas from the myth of the cave are evident, together with those from Plato’s *Phaedo*. Carnal insights are untrustworthy and they represent an initial stage of knowledge, rather opinion, which is distant from truth itself.⁴⁷ On various places Plato explicitly argued that the departure from body and bodily insights is inevitable precondition of acquisition of knowledge:

“Do sight or hearing afford men any truth?”⁴⁸

“There now, it looks as if some sort of track is leading us, together with our reason, astray in our inquiry: as long as we possess the body, and our soul is contaminated by such an evil, we’ll surely never adequately gain what we desire – and that, we say, is truth.”⁴⁹

Instead of bodily senses, Origen introduces so-called “spiritual/divine senses” (αἰσθησις πνευματική).⁵⁰ According to analogy with bodily senses – touch, eyesight, hearing – Origen took over a vocabulary of *spiritual senses* from Philo, so he used the expressions as: “the eyes of the soul” (ὄματα/ὀφθαλμοὶ ψυχῆς), “the eyes of the mind” (νοῦ ὄματα/ὀφθαλμοί), “the eyes of understanding” (διανοίας ὄματα/ὀφθαλμοί) etc.⁵¹ Interpreting the event of Holy Theophany of Christ and other Old Testament theophany, recorded by the prophets, he says:

⁴⁵ *Princ.* 2.11.4.

⁴⁶ *Princ.* 1.1.5.

⁴⁷ Plato, *Rep.* 510a 5–6

⁴⁸ Plato, *Phaed.* (transl. by D. Gallop, Oxford University Press, Oxford 2002.) 65c

⁴⁹ Plato, *Phaed.* 66b

⁵⁰ Origen is first who uses this syntagma (*Comm. in Ep. Rom.* 4. 5; *In C.Cant.* 1. 4; *Hom. in Ex.* 1. 4.): P. L. Gavriluk, “Discerning God’s Mysterious Presence: Towards a Retrieval of the Spiritual Senses Tradition”, 3. (Annual Meeting of the American Academy of Religion, San Diego, 2014; www.academia.edu, consulted in August 2016.)

⁵¹ P. L. Gavriluk, “Discerning God’s Mysterious Presence”, 3.

“For I do not suppose that the visible heaven was actually opened, and its physical structure divided, in order that Ezekiel might be able to record such an occurrence... there are various forms of this perceptive power, such as a faculty of vision which can naturally see things that are better than bodies, among which are ranked the cherubim and seraphim; and a faculty of hearing which can perceive voices which have not their being in the air; and a sense of taste which can make use of *living bread that has come down from heaven* (John 6:33), and that gives life unto the world; and so also a sense of smelling, which scents such things as leads Paul to say that he is a *sweet savour of Christ unto God* (2Cor 2:15); and a sense of touch, by which John says that he *handed with his hands of the Word of life* (1John 1:1).”⁵²

“For the names of the organs of sense are frequently applied to the soul, so that it may be said to see with the eyes of the heart, that is, to infer some intellectual conclusion by means of the faculty of intelligence. So also it is said to hear with the ears when it perceives the deeper meaning. So also we say that is able to use teeth, when it eats and consumes the bread of life which comes down from heaven (John 6.35, 33).”⁵³

For the idea of spiritual senses Origen found a direct inspiration in Scripture: “We know that the holy Scriptures make mention of eyes, of ears, and of hands, which have nothing but the name in common with the bodily organs; and what is more wonderful, they speak of a diviner sense, which is very different from the senses as commonly spoken of. For when the prophet says, *Open my eyes, that I may behold wondrous things out of your law* (Ps 119: 18), or, *the commandment of the Lord is pure, enlightening the eyes* (Ps 19:8), or, *Lighten my eyes, lest I sleep the sleep of death* (Ps 13:3), no one is so foolish as to suppose that the eyes of the body behold the wonders of the divine law, or that the law of the Lord gives light to the bodily eyes, or that the sleep of death falls on the eyes of the body.”⁵⁴

The utmost aim of advancement of the intellect and knowledge is acquire a likeness of God – a human being should exist in a way in which God exists. “The highest good is to become as far as possible like God”⁵⁵. Only from divine perspective of a man who achieves a community with God, the perfect and absolute knowledge is possible. As the example of endeavor for divine grace and perfect knowledge, Origen mentions Apostle Paul, whose theological statements often quotes. Commentating Paul’s wish to dwell with Christ as soon as possible (Phil 1:23), Origen tries to exhibit what kind of worldview Apostle would have then. Enumerating different biblical events, Origen concludes that a man from a divine perspective would found answers on all questions which are now asked or examined:

“Such, I think, was the *desire* indicated by him who said, *I am hard pressed between the two, having a desire to depart and be with Christ, which is far better* (Phil 1:23), knowing that when he should have returned to Christ he would know more clearly the reasons for all things which are done upon earth, that is, regarding the human being or the soul of human the being or the intellect, or whichever of these constitutes the human being, what is the guiding Spirit, the Spirit who works, and the Spirit of life, or what is the grace of the Holy Spirit which is given to the faithful. Then he will also understand what Israel signifies, or what the diversity of the

⁵² *C.Cels.* 1.48

⁵³ *Princ.* 1.1.9.

⁵⁴ *C.Cels.* 7.34

⁵⁵ *Princ.* 3.6.1.

nations and what the twelve tribes of Israel mean and what the individual people of each tribe [signify]... He will perceive also the principle of souls and the diversity of animals, whether of those that live in the water or of birds or of beasts, and what is the cause why each genus is divided into so many species, and what intention of the Creator, and what meaning of his Wisdom, is concealed in each individual thing.”⁵⁶

The perfect knowledge means an entirely understanding of all existing issues. It can be gained through knowledge of God since the God is the cause of all other being. An intellect in its earthly condition returns to its authentic nature through learning and exertion of spirit, namely, by means of his upright turn to the God who is its wellspring. The intellect of human beings, who “are weaker and frailer than all others rational beings”⁵⁷, should overleap all aberrations on which it may be allured by bodily senses or passions, misdirected will, trespasses which are earned or inherited from previous wrong decisions. Hence, the concepts of virtue and free will are immediately conjunct with the intellect.

2.2 The virtue

A yield of intelligible knowledge is virtue. In other words, from an intellect emanates a recognition of virtue and insight in it. A progress in knowledge presupposes a progress in virtue: “the outcome of the activity of the rational will in cognition is a moral judgment”⁵⁸. This idea represents *the heart of the Alexandrian epistemology*.⁵⁹ Human intellect strives to the knowledge of God and, since the God himself is identical with the Good itself, then the knowledge itself is detection and acceptance of the good. One of most significant assumptions in regard to human reason is that the reason makes a difference between good and evil.

“The rational animal, however, in addition to its imaginative nature, also has reason which judges the images, rejecting some and accepting others, so that the animal may be led in accordance with them. Therefore, since there are, in the nature of reason, means to contemplate both the good and the shameful – following which, contemplating the good and the shameful, we choose the good but avoid the shameful – we are praiseworthy when devoting ourselves to the practice of the good, but blameworthy in the opposite case.”⁶⁰

Gradual introducing in the good is practically manifested as a virtue which redirects an entire being toward the God as a source of the good, i.e. virtue. In created beings “goodness did not exist in them essentially”. “For in this Trinity alone, which is the author of all things, does goodness exist essentially; others possess it as an accident and something that can be lost; and only then are they in blessedness, when they participate in holiness and wisdom and divinity itself”⁶¹. A process of earning of knowledge and virtue flow parallel and the aim is in both cases the same – to reach an existence according to the likeness of God, which represents the utmost goodness.

⁵⁶ *Princ.* 2.11.5.

⁵⁷ *Princ.* 2.6.1.

⁵⁸ H. Davies, *ibid.*, 741.

⁵⁹ H. Davies, *ibid.*, 741.

⁶⁰ *Princ.* 3.1.3.

⁶¹ *Princ.* 1.6.2.

According to Origen, therefore, a virtue is inseparable from knowledge. From the perspective of modern conversational discourse, these two notions are evidently separated. Knowledge includes or does not include a virtue, it does not necessary involves it, and, most often, it is regarded as neutral concept in ethical sense. Origen's perspective looks different. If the God is *goodness* and *intellect* at the same time, then *know something* means to conform to the *divine intellect* which is *goodness*. In other words, knowledge itself is a virtue because it represents a comprehension of goodness. The progress in knowledge is followed by the progress in virtue – "If anyone indeed is *pure in heart* (Matt. 5:9) and more clear in intellect and more practised in understanding, he will make quicker progress and speedily ascend to a place of the air, and will reach the kingdom of heaven"⁶². Origen especially stressed a struggle with bodily passions. For that frequent motive he finds an easy reason completely based in mentioned epistemological insights – spiritual (intellectual) nature is completely opposite to carnal, material. In order to contemplate intellectual realms, a soul, which contains a particle of intellectual nature, should unbind from every admixture of material substance which is wholly strange to it. If the soul is a slave to bodily passions, it will give credence to material world and conjoin to it and so it could never obtain a knowledge of true, plausible and transcendent noetic nature. In this point it is evident an influence of Plato's reflections on this topic. Nonetheless, there is noticeable influence of Stoic on Origen's understanding of virtue.⁶³ This become clear in some passages from his treatise *Against Celsus*. According to Origen, a deed itself is neutral – it is not good or wrong, but only an intention of subject makes that deed good or wrong: "since the cure of bodies is a thing indifferent, and a matter within the reach not merely of the good, but also of the bad; and as the foreknowledge of the future is also a thing indifferent – for the possessor of foreknowledge does not necessarily manifest the possession of virtue – you must show that they who practice healing or who foretell the future are in no respect wicked, but exhibit a perfect pattern of virtue, and are not far from being regarded as gods."⁶⁴

The presence of virtue is sole undoubted and confident sign of divine presence in one deed:

"Place yourself, then, as a neutral party, between what is related of Aristeeas and what is recorded of Jesus, and see whether, from the result, and from the benefits which have accrued from the reformation of morals, and to the worship of the God who is over all things, it is not allowable to conclude that we must believe the events recorded of Jesus not to have happened without the divine intervention, but that this was not the case with the story of Aristeeas the Proconnesian."⁶⁵

Responding to Celsus, Origen explicitly claims that *education is the way to virtue*⁶⁶. Virtue, which plausibly indicate that a man has turned himself to the God, is based on choice of goodness instead of evil. This choice is not random or predetermined, but it is founded in free and deliberate will. The concept of free will is here involved in concept of rationality.

⁶² *Princ.* 2.11.6.

⁶³ Cf. H. Chadwick, "Origen, Celsus and the Stoa", *Journal of Theological Studies* 48, 1947, 45.

⁶⁴ *C.Cels.* 3.25.

⁶⁵ *C.Cels.* 3.27.

⁶⁶ *C.Cels.* 3.49.

2.3 Free will

There is a particular chapter in the treatise *On First Principles* which is devoted to the question of free will. At the beginning of mentioned chapter he says that this issue represents “a problem that is one of the most necessary importance”⁶⁷. He tries to define this notion, using a logical consequences and Scripture which contains “many other, even innumerable passages in the holy Scripture, which clearly show that we have the power of free will”⁶⁸. In order to find an explanation of free will, he foremost refers to the division of beings on those who possess the causes of their movements within themselves and those who receive them from without, adopting here Aristotle’s terminology.⁶⁹ Within the beings which have the cause of motion within themselves Origen enumerates living organisms – animals, plants, humans – and some elements of nature, springs, for example. These beings are further divided on those who are moved *of themselves* – inanimate beings – and others who are moved *by themselves* – animated beings, with soul that creates images which are cause of their movements.⁷⁰ In further exposition Origen search out a key distinction by which he introduces the concept of free will. Living organisms that have a capability of creating images and are moved in accordance with them, are divided into two categories: those which do thus by virtue of inherited natural predispositions, impulses or inertia – animals – and those who themselves create some of the images, criticizing, withal, the images and, according to the judge of intellect, accept some of them and reject others. The second class includes only humans (within material creation) as a beings that is able to judge and discern between the images and natural movements. The intellect which has a power of reasonable judge and discernment operates according to the free will and is not influenced by some external, inner or natural necessity.

Free will is integrated here into the concept of rationality – the intellect create a judgement about the images and movements “disapproving of and rejecting some, and approving of and accepting others”⁷¹. This concept is regarded as a special contribution of Origen’s thought which, in following centuries, had provided a useful argumentation against different heretical conceptions of origin of evil. The concept of *purposive choice* (*προαίρεσις*), which is immediately derived from the free will, impugns Valentinian view that evil stems from nature (*φύσις*) or agent’s constitution (*κατασκευή*). Later, also, Didymus used Origen’s explanation of *προαίρεσις* when he had to defend the Christian concept of nature, as well as God’s discontinuity with evil in world against Manichean idea, similar to that of previous Origen’s opponents, that evil is a result of nature which is un-

⁶⁷ *Princ.* 3.1.1. (text from *Philocalia*, 21)

⁶⁸ *Princ.* 3.1.6.

⁶⁹ *Princ.* 3.1.2.; cf. Arist., *Phys.* (trans. by R. P. Hardie and R. K. Gaye), 241b: “Everything that is in motion must be moved by something. For if it has not the source of its motion in itself it is evident that it is moved by something other than itself, for there must be something else that moves it. If on the other hand it has the source of its motion in itself, let AB be taken to represent that which is in motion essentially of itself and not in virtue of the fact that something belonging to it is in motion.”

⁷⁰ *Princ.* 3.1.2.

⁷¹ *Princ.* 3.1.3.

changeable.⁷² Nature is not unchangeable, but it could be corrupted under the influence of will, namely if the will is not oriented toward intellect which apprehends divine enlightenments. An activity of reason and free will should be in agreement:

“Reason, therefore, demonstrates that things from without are not within our power, but to use them in this way or otherwise – having receive reason as a judge and investigator of the manner in which we ought to meet those things that come from without – this is our doing.”⁷³

Although it seem that by formulation that *things from without are not within our power* he accept Stoic determinism, Origen finds a place for free will, explaining it within an inner context as a way of reaction on the events *from without*. He emphasizes an inner, psychological dimension. Thus a soul, or an intellect, even in its earthly condition, has a power to struggle against wrong and unsound influences from without.⁷⁴ There is inevitable influence of impressions from the world on rational agent as well as the destructive persuasive power of demonic forces, so “an initial involuntary disturbance (προπάθεια) could be produced in the soul. Moral error arose when the agent hastily assented to an impression because of its persuasive or unsettling features, without taking the time to rationally examine and assess his or her course of action.”⁷⁵ But, as long as the governing principle (ἡγεμονικόν) rules in soul, it has possibility to improve itself and be steadfast in goodness in spite of contrary influences. Hence, soul remains a space in which the free will could be realized. By virtue of free will a man forms an attitude towards the necessities. A noticeable instance is, again, struggle with passions:

“Finally, if allurements of this kind present themselves to men of greater learning, who have been strengthened by divine training, remembering at once who they are, recalling to mind what had recently been their meditation and in which they had been instructed, and fortifying themselves by the support of a holier teaching, they reject and repel every allurements of the incitement and drive away the opposing lusts by the interposition of the reason implanted within them.”⁷⁶

On many places Origen defends a doctrine of free will. This element made him rather dissimilar to Stoic and Platonic tradition. Although he assumed some ideas from these schools, he did not, by no means, uncritically accept elements of these, non-Christian doctrines. Discerning, for example, that Stoic conception of repetition of world cycles in the same arrangement does not allow to be united with Christian anthropology and cosmology, he rejected it in the main. It would be senseless that “then, according to the appointed cycles, Moses must again come forth from Egypt with the Jewish people, and Jesus again come to dwell in human life, and perform the same actions which (according to this view) he has

⁷² See: J. B. Bennet, *The Origin of Evil: Didymus the Blind's "Contra Manichaeos" and its Debt to Origen's Theology and Exegesis*, Toronto 1997. The author suggests that the same content of the concept of free will is recognizable in the writings of both, Didymus and Origen, whereas Didymus used this concept to refute Manichean and similar understandings according to which evil has its cause and ground in nature.

⁷³ *Princ.* 3.1.5.

⁷⁴ Cf. J. B. Bennet, *The Origin of Evil*, 199–203.

⁷⁵ J. B. Bennet, *The Origin of Evil*, 201.

⁷⁶ *Princ.* 3.1.4.

done not once, but countless times, as the periods have revolved”.⁷⁷ He concludes that, if such case would be plausible, “our free-will is annihilated”.⁷⁸

Origen interprets all passages in the Holy Scripture which learn about praise and punishment as implicit arguments of the fact that man possess free will: words of Apostle Paul – “To those who, by patience in doing good, seek for glory and honour and incorruptibility, eternal life, but to those who are factious and obey not the truth, but obey iniquity, wrath and anger (Rom. 2: 7-8)”⁷⁹ – clearly show that man has a responsibility for own deeds which further implies that he possess free will. If there are responsibility, guiltiness, praise, punishment, then these notions should have regard to a being with freedom. Origen was aware that if he introduces determinism in this field, he would disagree to Christian doctrine of God and man – if a virtue or a doing that is contrary to virtue life would be predetermined, “where, then, is our free will and what credit is there in assenting to the truth?”⁸⁰.

In the biblical text could be found various places which may be interpreted as arguments that impugn of the free will by man: “But since certain texts from both the Old and the New (Testaments) tend to the opposite conclusion, that is, that it is not within our power either to keep the commandments and to be saved and to transgress them and to be lost, come, let us also bring some of them forward and consider their explanation.”⁸¹ One of the instances is a story of pharaoh where is, in similar form, several times repeated an expression *I will harden Pharaoh's heart* (Exod. 4:21). Origen starts with the interpretation of this biblical formulation which ostensibly seems to be correct: “For if he is hardened by God, and through being hardened sins, he is not in himself cause of sin; and if so neither does Pharaoh possess self-determination”⁸². If such conclusion has been generalized, then a man is not a holder of his own actions, and neither has a responsibility for doing evil or good. The apologist endeavours to vindicate the doctrine of free will by means of correct interpretation of the mentioned words in order to approve Jewish and Christian anthropology and, on the other hand, expose theodicy, rejecting that the God is the cause of evil. Here he uses a logical reasoning as a way to afford an accurate exegesis of the cited verses:

- 1) As first – if the Pharaoh already has been *of a lost nature* and hardened in heart, then is the expression *I will harden Pharaoh's heart* superfluous – “but if disobedient, what need is there for his heart to be hardened, and that not once but frequently?”⁸³. It is not necessary to make repeatedly *hardened* something that is already *hardened* in itself. Statement *I will harden Pharaoh's heart* implies the conclusion that Pharaoh's heart, in the beginning, was capable for two possibilities: first, to be *evil, hardened* and, second, to be *good, unhardened*. Hence, the sentence that something will be hardened means

⁷⁷ *C.Cels.* 4.67; cf. V. Perišić, “Rano hrišćanstvo i grčka filosofija”, in: *I vera i razum*, 33-34

⁷⁸ *C.Cels.* 4.67.

⁷⁹ *Princ.* 3.1.6.

⁸⁰ *C.Cels.* 4.3.

⁸¹ *Princ.* 3.1.7.

⁸² *Princ.* 3.1.7.

⁸³ *Princ.* 3.1.8.

that it was of a different quality before it become hardened as, for instance, an object that should become black needs to be of a different colour in order to may transform into the black. This is the first assumption.

- 2) Further, Origen introduces the assumption that something that is good in itself, namely the God, cannot be the cause of action which is contrary to its natural goodness. Thus God cannot be initiator of evil, sin, induration, and wrong doings: "how the just God becomes the cause of the loss and disobedience of those who are punished by him on account of their being hardened and being disobedient"⁸⁴. In other words, if goodness exists and if it is the same with God, then *God/goodness* cannot does something that is opposite to itself. In other text Origen mentions an analogy with the concept of sweetness in order to explain the same idea: "We, on the contrary, maintain that as that which by nature possesses the property of sweetening other things through its own inherent sweetness cannot produce bitterness contrary to its own peculiar nature, nor that whose nature it is to produce light through its being light can cause darkness; so neither is God able to commit wickedness, for the power of doing evil is contrary to His deity and its omnipotence. Whereas if any one among existing things is able to commit wickedness from being inclined to wickedness by nature, it does so from not having in its nature the ability not to do evil."⁸⁵ Goodness itself, therefore, is not able to take in a contrariness since it would not then be goodness in itself.
- 3) If these two assumptions are united in one conclusion, it will justify Origen's initial idea that Pharaoh possess free will. Hence, if the Pharaoh's heart became hardened, then this means that it has changed from some other condition. The cause of this change could be either God or Pharaoh himself. Since the concept of God (=goodness) excludes every notion which is connected with evil, since opposite concepts exclude each other, then God cannot be the cause of Pharaoh's change, namely of his hardness. The second possibility, than, remains and it says that Pharaoh himself is the cause of his own change.

Together with exhaustive interpretation of verses on Pharaoh's hardened heart, Origen cites some other statements from biblical text which may be falsely interpreted. He quoted the words of prophet Ezekiel: "I will take away the stony heart from them and I will put in them a fleshly heart, that they may walk in my ordinances and keep my statutes." (Ezek. 11:19-20), as well as the passages from Epistles: "It is not of him that wills, nor of him that runs, but of God who has mercy" (Rom. 9:16), "To will and to do are of God" (Phil. 2:13). To these it should be added and the expression of *vessels unto honour and unto dishonour* (2Tim. 2:20-21). On that account he interprets all these quotations in similar way. Thereby he begins with hermeneutical assumption that one and the same author – Apostle Paul in concrete instance – would not contradict to himself in the way that he affirms a human freedom and responsibility in one passage and then denies it in another – "and as his statements are not contradictory, one must reconcile both and draw out from both a single

⁸⁴ *Princ.* 3.1.9.

⁸⁵ *C.Cels.* 3.70.

complete account”⁸⁶. The same is to be applied to the entire Scripture – different passages of it are not contradictory to each other. The quoted verses emphasize the role of God in doing and acts of human being – “neither is what is within our power apart from the skill of God”⁸⁷. On the other hand, a fact that God gives different possibilities to man to manifest his will and has whole knowledge of his acts and events does not mean that he forces man on certain actions: “nor does the skill of God force us to make progress unless we ourselves contribute something to the good outcome”⁸⁸.

If, finally, created beings have free will, then the concepts of goodness or evil, praise or punishment, approval or condemnation have their sense: “Every rational being is, therefore, capable of praise and censure: of praise, if, in conformity to that reason which he has in himself, he advances to better things; of censure, if he departs from the order and course of what is right, for which he is rightly subject(s) to pains and penalties.”⁸⁹

Interpretation of the narrative from Exodus is one of plenty instances where Origen uses logic in order to draw out a coherent and unobjectionable exegesis. The use of logic in exegesis and theological expositions is one more element in Origen’s work which manifests his endeavour to support the faith through the reason and explain their complementarity. When he uses elements of logic and mentions logical statements, conclusions or fallacies and applies them in exegesis or theoretical explanations, he adopts the inheritance of Stoic work in this field.⁹⁰ He also follows Stoics when he emphasizes, contrary to Celsus’ attitude, that human being possess the intellect as distinctive and unique characteristic which (other) animals do not possess and which makes a human being fundamentally different from all other corporeal beings.⁹¹ The human intellect, containing all abovementioned features, represents a divine element and, since it cannot be understood as mere ability of learning and accommodation, it makes man the highest being within creation and a subject to whom is given the possibility of divinisation of his own being. The unique status of human intellect is also supported by his reflections on unique nature of language and communication.⁹² Certainly, the substructure of all Origen’s argumentation is biblical text which he, by means of mindful exegesis, connects with philosophical ideas and different meanings of his age.

⁸⁶ *Princ.* 3.1.2.4.

⁸⁷ *Princ.* 3.1.2.4.

⁸⁸ *Princ.* 3.1.2.4.

⁸⁹ *Princ.* 1.5.2.

⁹⁰ R. Somos, “Is the Handmaid Stoic or Middle Platonic? Some Comments on Origen’s Use of Logic” (in: *Studia Patristica*, vol. LVI, M. Vinzent (ed.), Peeters, Leuven, Paris, Walpole 2013, 21-40) and “Strategy of Argumentation in Origen’s *Contra Celsum*” (in: *Adamantius* 18, 2012, 200-217); R. Heine, “Stoic Logic as handmaid to Exegesis and Theology in Origen’s Commentary on the Gospel of John”, *Journal of Theological Studies*, n.s. 44.1 (1993), 90-117.

⁹¹ Cf. H. Chadwick, “Origen, Celsus, and the Stoa”, 36-38; Origen widely discusses of this topic and implicitly refers on Stoic reflections in addition to biblical text: *C. Cels.* 4.75-87; Cf. *Princ.* 3.1.2; Sen., *Epist.* 121. 19-20, 23.

⁹² *Comm. Jo.* 2.26, *Hom. Gen.* 3.2; cf. Fr. 529 (Sextos Empiricus, *Adv. Math.* VID 275sq), in: *FDS* (K. Hülsner, ed.); Cf. Fr. 529 A (Porphyrius, *De abstinence* III 2, p. 187,20-24 N.); 531 (Philo, *De vita Mosis* II § 127-129, Vol. 4 p. 229sq. C-W), more in: D. Robertson, *Word and Meaning in Ancient Alexandria, Theories of Language from Philo to Plotinus*, Ashgate 2008., 45-57.

Vladan Tatalović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology

Why do Contexts Matter? The Parable of the Good Samaritan (Lk 10, 27-35) as an Example

Abstract: The presented study uses the Lukan parable of the Good Samaritan (10, 27-35) in order to present the shifts in the meaning depending on the reading contexts. After the basic structure of the original meaning is established, the pragmatic nuances of the parable are illustrated. The research subsequently throws light on the paradigmatic interpretations in both the medieval and the contemporary contexts. It concludes by exemplifying that the polyvalence of meaning is not only dependent upon the genuine literary structure of the parable, but also on the innate ability of the Christian organism (Church) to actualize certain features of the sacred text in the concrete life-settings.

Key words: Samaritan, parable, context, meaning.

1. Introduction

The presented research attempts to focus on the role that contexts play in interpretation of a New Testament text. Reading one passage through a contemporary lens, even with all the help that scholarly methods can give, doesn't always guarantee the assessment of the true meaning of the text. Moreover, the meaning is always susceptible to contexts of the origin or the reception of the text. The parable of the Samaritan (Lk 10, 27-35) serves here as an example for presenting the differences and nuances in the interpretation process. The case of one parable is particularly interesting owing to its metaphorical language. Due to these reasons, the presented study attains the following form. After the first part, which tends to present the original meaning of the story by relying on the factors of the literary and historical context, an overview of the paradigmatic interpretation of the parable in the Christian tradition will follow. Only after this basis has been established, the last and third part of the study will briefly point out to the aspects of the modern understandings of the parable.

2. The original meaning

The fact that the gospels bring more than forty parables, which makes up a third of Jesus' written message, testifies of the role of Jesus' metaphorical tales in earliest Christianity¹.

¹ In the second half of the twentieth century worldwide biblical studies were dominated by particular interest in the interpretation of the parables in their original life-setting. This interest, however, did not receive a significant reception in (Serbian) Orthodoxy due to many reasons, particularly because of it giving priority to traditional (patristic) interpretations as a proven experience of faith. See: Dodd, C. H., *The Parables of the Kingdom*, New York 1961; Jeremias, J., *The Parables of Jesus*, New York 1963; Linnemann, E., *Jesus of the Parables:*

There are two reasons for communicating in parables, of which the first is cultural, and the other is a matter of identity. By placing metaphorical images from everyday reality into a narrative stream, in general, a multifaceted message of special importance is transmitted², while the special character of the Christian revelation is portrayed through narrative twists.³ Therefore, the role of speech in parables consists of a call for acceptance of discipleship – the privileged status of which is emphasized by the special nature of the metaphorical language⁴, that is, the gradual advancement in Christian teaching through the discovery of the mediated plurality of meaning.

Accordingly, parables have the role of specific cultural spaces in which the Christian faith is shaped through the experience of revelation from the earliest times. Their *cultural* position is inseparable from the *revelatory* and therefore incomparably deeper than the pedagogical, because the parables are rooted in the (meta)narrative of salvation – first on the historical and then on the ecclesial level in which the creative memory is realized through the cult. The narrative world of the parable about the Good Samaritan functions according to the same principle, which one begins to perceive by reading its text in the literary and historical context.

2.1. The text (Lk 10, 25-37)

The text of the parable is written in Luke's Gospel and is cited here as an integral part of the conversation between Jesus and a teacher of the Law about the inheritance of the eternal life – the quoted text comes from the NRSV translation [remarks, V.T.]:

Introduction and Exposition, New York 1966; Via, D. O., *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphia 1967; Crossan, J. D., *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York 1980; Funk, R. W., *Parables and Presence: Forms of the New Testament Tradition*, Philadelphia 1982; Blomberg, C., *Interpreting the Parables*, Leicester 1992; Zimmermann, R., *Parabeln in der Bibel: Die Sinnwelten der Gleichnisse Jesu entdecken*, Gütersloh 2017.

2 Unlike the priorities that the abstract truth in the Greco-Roman world had over its picturesque examples (which is the order of thought in European culture), it was appropriate for a Middle Eastern rabbi to communicate a message in a metaphorical narrative, which through such vividness became capable of transmitting a multifaceted message. The basic parable about the sower and seeds (Mk 4, 3-9) as a picture of the transmission of the word of God, then of the host who leaves the wealth to servants for multiplication (Mt 25, 14-30) or of the father and two sons (Lk 15, 11-32) bring together roles with which the auditorium identifies differently. See: Bailey, K. E., *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15*, St. Louis 1992, 21; also by the same author: *Poet & Peasant; Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids 1983; *Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels*, London 2008.

3 The unexpected seed yield, the unpredictable decisions of the host or the unusual moves of a father (see previous note) point to the reality of God's presence in Jesus Christ, which transforms the listeners of these narratives. See: Rindge, M. S., "Luke's Artistic Parables: Narratives of Subversion, Imagination, and Transformation", *Int* 68 (2014) 403-415.

4 Having laid out the basic parable about sower and the seeds (Mk 4, 3-9), Jesus makes the distinction between disciples – those to whom the understanding of the "secret of the Kingdom of God" is given, and those outside – to whom the laid out is "in stories" (4, 10-12), in order to, in the end, interpret this story only to students (4, 13-20). This important difference is also indicated by the Gospel writer, symbolically putting the group of Jesus and the disciples into a boat from where a group of people on the coast listens to the parable (4, 1-2), but not its interpretation. For more see: Heil, J. P., "Reader-response and the narrative context of the parables about growing seed in Mark 4:1-34", *CBQ* 54 (1992) 271-285.

25 Just then a lawyer stood up to test Jesus. “Teacher,” he said, “what must I do to inherit eternal life?” 26 He said to him, “What is written in the law? What do you read there?” 27 He answered, “You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your strength, and with all your mind; and your neighbor as yourself.” 28 And he said to him, “You have given the right answer; do this, and you will live.” 29 But wanting to justify himself, he asked Jesus, “And who is my neighbor?” [μου πλησίον]? 30 Jesus replied: “A man was going down from Jerusalem to Jericho, and fell into the hands of robbers, who stripped him, beat him, and went away, leaving him half dead. 31 Now by chance a priest was going down that road; and when he saw him, he passed by on the other side. 32 So likewise a Levite, when he came to the place and saw him, passed by on the other side. 33 But a Samaritan while traveling came near him; and when he saw him, he was moved with pity. 34 He went to him and bandaged his wounds, having poured oil and wine on them. Then he put him on his own animal, brought him to an inn, and took care of him. 35 The next day he took out two denarii, gave them to the innkeeper, and said, ‘Take care of him; and when I come back, I will repay you whatever more you spend.’ 36 Which of these three, do you think, was a neighbor to the man who fell into the hands of the robbers?” 37 He said, “The one who showed him mercy.” Jesus said to him, “Go and do likewise.”

2.2. Literary Context

In the reconstruction of the original meaning, the role of the literary context is of twofold importance. In a narrow sense, the story loses meaning beyond the conversation of the two rabbis, because it occupies a central place in this duel.⁵ In hopelessness due to confrontation with the evident authority of the Law (see Deut 6, 5; Lev 19, 18)⁶, Jesus’ interlocutor draws attention from the unsuccessful temptation or opens the topic that he is primarily concerned with: if love for God is not questionable, who is *my neighbor* (μου πλησίον)? Bearing the eternity in the mind, the question is absolutely important, whereby, from the point of view of one rabbi, it is also very logical: in the spirit of the Jewish Law it is first necessary to define the boundaries of a term so that love will achieve the desired result within them, which corresponds to the Old Testament particularity of a society in which the acceptance of a neighbor (πλησίον) must have been a challenge.⁷ Given as a response to

⁵ To the integrity of the section indicates the separation at the beginning by the words καὶ ἰδοὺ, while to the form of the duel, which will be completed by the lesson in the last verse (10, 37), indicates the use of the verbs ἀνέστη and ἐκπειράζων. In ancient Judaism, these verbs correspond to the context of a public debate that has been initiated in order to gain or establish a reputation (honor) in society. See: Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas*, EKK III/2, Ostfildern 2008, 81-87.

⁶ Returning, as a true Jew, the interlocutor to the Law (cf. Mt 7, 12; Lk 6, 31), Jesus praises his paraphrase of verses about love for God and neighbor, but in the reverse order of the canonical as expected: for only the order in which the love of God is a priority can be just to the other and a sure way to salvation. See: Bailey, *Jesus Through Middle Eastern Eyes*, 287.

⁷ The verse about love for the neighbor (Lev 19, 18) limits the notion of πλησίον to the “people,” which speaks of its inextricability from physical closeness. A (sacred) place and an origin, did not make the Jews the chosen people, but a covenant with God (cf. Ex 19, 5-6). The fact that πλησίον means closeness, connection deeper than physical, shows the use of this term in cladistics, where it denotes a gene that is not sortable into existing families, and which is missing in similar cases until the formation of a new one. From there, other nations, although they are neighboring, are not neighbors. And from this, the structure of the society by tribal, gender and other categories could further motivate the rabbi – as the embodiment of that structure – to demand a definition

the problem posed, the parable touches on the subject of social structure, the extreme of which can render the religious experience and the order based on it pointless. More broadly speaking, it is at the beginning of the central part of the gospel of Jesus' journey to Jerusalem (9, 51 – 19, 27) where his crucifixion and resurrection (22-24) will occur, which is not insignificant.⁸ There is obviously congruence between the parable and Luke's story about Jesus Christ in the motives of the journey, suffering and salvation. This congruence probably maintained the relationship of the parable with the event of salvation in Jesus' sacrifice for the other as it was lived, narrated, and finally recorded in Luke's community (Church).⁹

2.3. The historical context

Since the action of the parable is embedded in the reality of ancient Palestine, its narrative mechanisms rest on the factors of this historical context, of which three are singled out here. The image of the Jericho road occupies the first place: thirty steep and curvilinear kilometers through the stunning rocky desert meant many opportunities for ambush, which meant the importance of this section had to leave a special impression on Jesus' listeners.¹⁰ Secondly, the priests and their Levite assistants formed the structure of the Jewish religion (society) with the sacrifice in the center¹¹. Thirdly, the neighboring people of Samaritans were considered hostile.¹² Although they shared the same roots (see Jn 4, 12), there was a rather irreconcilable relationship between the two nations. The Jews consid-

of the construction *my neighbor* (μου πλησίον), in order to fulfill its law by its application, and thus gain life eternal. See: Frederik, B., "Parable of the Good Samaritan – an exegesis", on the web address (visited on 6th of April 2018.): <https://episcopal.wordpress.com/2007/11/16/parable-of-the-good-samaritan-an-exegesis>.

8 In biblical studies it is often talked about the structure of the so-called "travel narrative" (9, 51 – 19, 27) and the theological message of positioning the parable of the Samaritan at its beginning. See: Denaux, A., "The Delineation of the Lukan Travel Narrative within the Overall Structure of the Gospel of Luke", in: Focant, C., (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, BETL 110, Leuven 1993, 359-392; Busse, U., "A Study of Luke 10 in Context", *HTS* 61 (2005) 81-91; Blajer, P., *The Parable of the Good Samaritan (Luke 10:25-37): Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section*, Washington 2012.

9 See: Barr, L. D., *New Testament Story: An Introduction*, Belmont 1987; Blowers, P. M., "The regula fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith", *Pro Ecclesia* 6 (1997) 199-228; Tatalović, V., "Die Berührungspunkte der traditionellen und narrativen Exegese des Johannesevangeliums", *Philotheos* 15 (2015) 83-92, esp. 83-85.

10 Also: Josephus Flavius (*De bello*, IV 452-453); Strabo (*Geographica*, XVI 2, 41).

11 In addition to the priests and Levites, the laymen served in the temple cult whom the parable deliberately did not mention in order to introduce the figure of Samaritan in the action (see further). According to sources, a considerable part of the priesthood lived in Jericho, wherefrom they went to Jerusalem for a two-week ministry. See: Strack, H. L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München 1983, 66, 180.

12 The Samaritans came to be by the intermixing of Jewish indigenous people and immigrants from Assyria during the Babylonian slavery (see 2 Kings 17). Their revolt against Jerusalem and the development of a special religious practice at Gerizim was initiated by the favors of the Jerusalem cult by the Persian emperor, after which the conflict was deepened by a series of historical circumstances that led to armed conflicts. According to the New Testament testimonies, Jews and Samaritans not only did not communicate in the time of Jesus (Jn 4, 9), but the word Samaritan was used as a terrible expression for someone who was considered foul (Jn 8, 48). See more: Crown, A. D. (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989.

ered the Samaritans so unacceptable in religious and social terms that in Matthew's gospel, as the product of the early Christian community closest to the Jewish religion, the apostles would be advised to avoid the Samaritan cities (10, 5) during the missionary activity, even though it was intended for all peoples (28, 20)¹³.

2.4. Plot (character) analysis

By linking the factors of the literary and historical context, one attains the basis for a correct analysis of the parable the action of which, according to most literary theorists, is built by events and characters¹⁴. In relation, however, to the usual interpretation from the perspective of the narrated events (robbery, reaction of the passers-by), here it is more profitable to approach the narrative through the skill of performing characters¹⁵, because the role of the story is to answer the question about the neighbor through the contours of an ideal. Other than the character of the robbers, whom the narrator was obviously not interested in, the following thing applies to the figures.

At the center of the story is the character of *a man* about whom the narrator gives scarce information, thus achieving an important universality of his appearance. The victim of the crime was the victim of an attack that could have affected anyone, and being disfigured, stripped naked, and nearly dead he avoids any attempt at social classification. The narrator thus not only transmits the difficult condition of the wounded, but also the real inability of the passer-by in determining his national, religious and class affiliation. Since he does not seek help (offering a counter-service), nor does he have the opportunity to give thanks, this man with his voiceless appearance is a call to the general examination of humanity. In every sense, the scant view of *someone* is an image of every human being¹⁶.

¹³ It is nevertheless a testimony of the initial hesitation, since the Gospel message soon arrived in the regions of Samaria (Acts 8, 4-25). According to John, with the appearance of Jesus Christ the controversial question of where to pray ceases to be relevant – whether at Gerizim or in Jerusalem (Jn 4, 20). “God is a spirit, and whoever prays should pray in spirit and truth” (4, 24).

¹⁴ At this place, the research relies on the results of intensive collaboration between the biblical studies and literary theories over the last decades. See: Powell, M. A., *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis 1990; same, *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, Westport 1991; Zumstein, J., “Narrative Analyse und neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt”, *VuF* 41 (1996), 5-27; Marguerat, D. – Bourquin, Y., *How to Read Bible Stories. An Introduction to Narrative Criticism*, London 1999; Brooke, G. J. – Kaestli, J. D., *Narrativity in Biblical and Related Texts*, BETL 149, Leuven 2000; Resseguie, J. L., *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*, Grand Rapids 2005; Marguerat, D. – Bourquin, Y. – Clerc, F., *Pour lire les récits bibliques: initiation à l'analyse narrative*, Paris 2009; Finner, S., *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28*, WUNT II/285, Tübingen 2010.

¹⁵ Aristotle writes about the rules of characterization (Poet 1454a) and it undoubtedly has a pragmatic role in Luke's Gospel. See the following edition, in which there is no special analysis of the characters of the researched parable: Dicken, F. – Snyder, J. A., *Characters and Characterization in Luke-Acts*, London 2016.

¹⁶ The narrow context of the parable nevertheless suggests a Jewish affiliation of a *certain man*. Being in danger when moving away from the Holy city, in addition to the factually risky road to Jericho, can be understood as an expression of the ancient Jewish understanding (cf. Mt 4, 5-6). After all, the parable, in the conversation between two *Jewish* rabbies, wants to produce a certain effect.

One after another, the priest and the Levite do the same: upon seeing the victim, they go around him and continue on. Their reasons aren't given because there is an expectation for the connection to be made with the nature of the cult which shapes both characters: the risk of the profaning touch of a corpse (Num 19) and other dangers make *the priest* and *the Levite* – *cross to the other side* (ἀντιπαρῆλθεν). Thus, the parable skillfully plays with the motif of closeness: in the moment when the sight of the victim gains on the account of having to pass him by, the crossing over to the other side shows how preserving every sense of security remains faithful to the conformist stance of the Law. On the other hand, the narrator accomplishes an important effect through successively portraying the two figures, first of a high, then of a low rank, both behaving the same way. Demonstrating that the ritual conditionality of their reaction is not accidental¹⁷, the plot calls for an expectation of some figure whose interest in a fatally wounded man will not be restricted by strict religious norms. Although both the usual contrast in the New Testament narratives as well as the average of Jesus' listeners, who, as ordinary people, might have been favored at the expense of religious officials, steeped into formalism (compare Lk 6, 20-26), suggest that such an actor should be a member of the basic social layer in the Jewish society, the real surprise and the main effect of the story comes with the appearance of the member of the neighboring enemy.

Similar to the previous figures, the character of *a certain Samaritan* is distinguished by a high degree of universality, but his behavior differs essentially from the reaction of cult representatives: *coming over* (προσελθὼν), he sacrifices time, effort, money and himself to save the sufferer. Here too, the focus is the motive of proximity which disappears with the acceptance of the other as the equal: by exposing oneself to the risk that has brought *another person* to a near-death state, the Samaritan heals the man's wounds as his own, and afterwards in taking care of him uses personal means (time, effort, donkey, money) and adjusts his future to the condition of the wounded. By achieving multiple connections with the sufferer, the Samaritan overcomes existing distances and becomes his neighbor, with the stranger's initial move consciously represented by the verb *to have pity* (σπλαγχνίζομαι)¹⁸. By the fact that the ritual root of this verb does not separate the act of personal sacrifice from the emotional response to what has been seen on the way to Jericho – the response similar to the plucking of the (sacrificed) innards, it turns out that the actions of an outsider, *selfless* and originating from the *inside*, are radically different from those which belong to official *insiders*, but which are systematically directed by the *sacrificial cult*.

The analysis carried out shows how religious structuralism as an obstacle to the real meaning of sacrifice and other matters of faith was criticized through a parable: an order

¹⁷ Two details are given: the adverb *by chance* (κατὰ συγκυρίαν) only in the description of the first passer-by and the fact that the Levite acts the same as the priest, although the reference section of the law on ritual purity (Num 19) and the prohibition of coming into contact with the corpse does not directly address the Levites. Jesus obviously wants to show the attitude of the spiritual elite of his time, and not the behavior of certain individuals.

¹⁸ The root of this verb is related to the earliest forms of ritualism. In the earliest Greek literature, the noun σπλάγχνα signified the sacrificed innards of the animals, and the verb σπλαγχνέω the consummation of the offering; only in Judeo-Christian literature, in conjunction with Jesus and the protagonists of his parables, the verb σπλαγχνίζομαι attains the meaning of pity. See: Koester, "σπλάγχνα", TDNT VII (G. Kittel), 548-549.

which survives solely through concern about itself is not interested in the fate of a man. The parable thus responds to the initial question about the *neighbor*, to whom the representative of the *neighboring* enemy ironically states that the tendency for systemic resolution should be corrected by personal responsibility, that is, unreserved readiness to accept another man in specific circumstances. In this way, in accordance with the role of Jesus' metaphorical tales, the parable functions as a specific platform on which the listener is strategically brought to the example of a surprising overcoming of distances, so as to notice his zone of comfort and come to change attitudes. In that role, the surprising appearance of the Samaritan is not *real*, nor is the attitude toward this fictive character a subject of Jesus' prime interest – although some facts could have been inspiration for its origin¹⁹, but it is a part of a fiction meant for a pragmatic cause. Since, however, the key experience of this fiction is not the same if one takes into consideration the phenomenon of the Biblical text, that is, the variable position of recipients in its genesis, then it is also important to indicate here the nuance of the original meaning in the hermeneutics of Jesus' oral and Luke's written words.

2.5. The nuances of the original meaning

In the analysis so far, the question of the correspondence of Luke's text with the content of the historical event has not been asked yet. However, it is not a pointless one, since process of writing presupposes a distance to historical reality²⁰. But can a distinction be made between the parable from the time of Jesus and the parable as a literary work in Luke's time from the position of a contemporary reader? Such distinctions in Orthodoxy are not common and are increasingly overcome on other meridians of Christian exegesis. Predicting the hypotheticality and, therefore, the ineffectiveness of this differentiation at the diachronic level, thereby taking into account the real possibility of Luke's authenticity, the nuances of the original meaning are more significantly perceived at the pragmatic level of the story. Unambiguously highlighted by the character of a rabbi that provides the recipient with a place in Jesus' auditorium, this level shows that there is a difference in being a listener and a reader of the parable.

1) By placing the collected factors of the literary and historical context of the parable (2.2-3) in its oral plane, one understands that the position of the listener in dealing with the character of a *religious other* exceeds the category of neutral observer. Two things testify to the fact that the listener was not called to experience the appearance of a *surprising model* from a distance, but precisely from the place of a victim²¹. To the immediate listener, at

¹⁹ Recently, it is written about the parable as a result of the interpretation of the event described in 2 Dan 28, about which see: Spencer, F. S., "2 Chronicles 28:5-15 and the Parable of the Good Samaritan", *WTJ* 46 (1984) 317-349; Kalimi, I., "Robbers on the Road to Jericho: Luke's Story of the Good Samaritan and Its Origin in Kings/Chronicles", *ETHL* 85 (2009) 47-53; Scheffler, E., "The assaulted (man) on the Jerusalem – Jericho road: Luke's creative interpretation of 2 Chronicles 28:15", *HTS* 69 (2013) 1-8.

²⁰ With the emergence of a text about a historical reality its world also arises, from which this reality cannot be directly reached. See: Ricœur, P., "La fonction herméneutique de la distanciation", in: Bovon, F. – Rouiller, G. (eds.), *Exegesis*, Neuchâtel 1975, 201-215; also: same, *Temps et récit: L'ordre philosophique*, Paris 1983.

²¹ To this perspective pointed: Funk, R. W., "The Good Samaritan as Metaphor", *Semeia* 2 (1974) 75-84; McDonald, J. I. H., "The View from the Ditch – and Other Angles: Interpreting the Parable of the Good Samaritan", *SJTb* 49 (1996) 21-37.

first, a well-known scene of a risky section must have left an impression, which is why the question, in the end, got the following meaning: If you also experienced this, who would have been *your* neighbor? The ability of a universally represented victim to accept everyone's own character stands in support of this, and so does an important detail of his description: as *half-dead*, this actor functions as a space from which the listener experiences the reactions of the passers-by without the possibility of influencing them. He probably does not like that the priest and the Levite pass him by, although he could understand their reasons; awaiting a resolution in the appearance of his compatriots, he is surprised by the appearance of the Samaritan. Even more than that! Being paralyzed by his injuries, he, in direct confrontation with the actions of his enemy, is forced to live through the "hell" of accepting love from an unexpected source²². A Jew would not allow Samaritan to touch him, let alone serve him. No Jew would have endured such actions unless he was completely helpless²³.

2) Some changes in understanding could come from a recipient who read the parable in the gospel as a literary work. Thus, the most basic level of change comes already with the distance to the narrated location: by not necessarily coming from areas where the risks of traveling through the Jewish desert were close, the reader did not even have to feel the closeness of the situation in which a *certain man* found himself. However, the distance to the victim did not progress only by this distancing, but the change in the reader's focus was also influenced by the way of narrating about Jesus Christ. First of all, one of the main features of the Gospel of Luke is characterization of the protagonist through episodes which favor socially marginalized individuals, and by that, probably certain groups within Luke's community²⁴. In company of a prodigal son (15, 11-32), poor Lazarus (16, 19-31), despised tax collector (18, 9-14) and similar figures, the Samaritan also gets a certain recognition

²² Although the duration of this state is very short at the level of time of narrative – it only lasts a few sentences, but it is intense. In the imagination of a "half-dead listener" comes the projection of the *narrator's time* which extends the action to the Samaritan's arrival in the future, with the level of intolerance being so high that the rabbi in the end avoids pronouncing the word *Samaritan*, but states that *the one who did the deed of mercy* has shown himself to be the neighbor (10, 37).

²³ At this, chronologically oldest level, the parable is not only a critique of religious but also ethnic formalism: the revelation in Jesus Christ is obviously a general surprise in structured Jewry. In this respect, the phenomenon of a religious other overcomes the pragmatism of a *surprising example*, and this figure, although fictitious, takes on the *real* dimensions when met with a direct listener. Moreover, it could be said that the reality of the Samaritan comes from the listener's ability to fully identify with the victim and accept the narrated events as his own. At that level, dealing with a *surprising example* has a much more powerful effect, because the listener can *go and do thus* (10, 37) only if he experiences emancipation in a cathartic real encounter with a radically different one.

²⁴ The parable fits into the general desire of Luke's Gospel to involve representatives of marginalized social groups in the answer to the question of the neighbor: the apostates, the non-Jews, and those who, according to the standards of the Judaism, befit a very long way and the overwhelming goal of socialization. The reality of the community in Jesus Christ has been communicated to them, and this mainly with criticism at the expense of religious practice. The history of biblical interpretation shows that such characters are always the paradigms of certain types of faith, and it is not impossible to play such a role in the original Luke's context. In this regard, see the recent study: Autero, E., *Reading the Bible Across Contexts: Luke's Gospel, Socio-Economic Marginality and Latin American Biblical Hermeneutics*, BIS 145, Leiden 2016.

and autonomy. And secondly, the correspondence of the narrative of the parable with the motives of Jesus' path, calvary and salvation at the height of the Gospel story leads to the understanding of the stranger's figure as an imitation of Jesus. The protagonists of the parables do as Christ would, they are the representatives of the Christian ideal: of this testifies the title of the parable, acquired with time – *about the merciful Samaritan*.²⁵

The observed nuances of the original meaning are certainly not definitive. Motivated by other examples, Jesus' immediate listeners may have been more interested in identifying with a merciful stranger, while the readers of Luke's Gospel, again, were not prevented from developing an interest for the fate of the victim. Moreover, in the light of the traditional reading of the parable, the figure of the Samaritan may always have a role of some current example, in which is his greatest strength. The essence of nuancing actually has a different goal, which is shown here as being twofold. In the initial intentions, the distinction between the oral and the written level points to the phenomenon of the biblical text. That is to say, it points the fact that the text as such, despite the inherent possibilities, always suggests a certain direction of interpretation. In addition, however, the observed nuances indicate another phenomenon, which is the creative ability of the ecclesiastic organism – which produces and unifies New Testament texts – to knowingly change the focus of understanding when switching from the oral to the written level. Precisely this ability to adapt to the needs of a concrete life reality in Luke's time, through losing its form but not the essence, ought to be understood as *traditional* in a real sense. Noting it provides a good basis for showing paradigmatic meaning of a story in the Christian tradition.

3. The meaning in tradition

Without going into sometimes complex definitions of what tradition is, it is sufficient to point out that the literary tradition in Christianity is made up of works of the acclaimed authors (Church-fathers), with whose help the younger generations find the meaning of Biblical and other events. In the process of the genesis of a traditional interpretation of the parable, one method of interpretation deserves attention. It is allegoresis, which starts with Origen and Irenaeus, and is then worked out by Augustine²⁶ and finally accepted among later writers²⁷. According to it, the entire story of Jesus Christ can be recognized in the

²⁵ At this level, the original element of diversity seems to be losing its primary importance. If the Samaritan is a model of the Christian ethos and an additional and encouraging representation of one group in the context of early Christian relativization of ethnic and religious origin (see Gal 3, 23-29), then the reality of God's presence, which comes through the imitation of this (almost Christian) character indirectly contributes to the relativization of its ethnic and religious otherness. Thus, the perception of the parable at the literary level could differ from the one in the orally-auditory: That which the Samaritan does becomes much more important for *identity* than where he is from, to which the final words of Jesus spur: *Go, and do thus* (10,37).

²⁶ Augustine, *Quaestiones Evangeliorum* 2, 19. Regarding the extensive bibliography of Augustinian exegesis see: Young, F. M., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, 265-284; Teske, R., "St. Augustine on the Good Samaritan", y: Van Fleteren, F. – Schaubelt, J. (eds.), *Augustine the Exegete*, New York 2001, 347-367.

²⁷ Dodd, *Parables*, 11-13. Also: Roukema, R., "The Good Samaritan in Ancient Christianity", *VC* 58 (2004) 56-74; Stavrianos, K., "The Parable of the Good Samaritan in Patristic Thought", *GOTR* 57 (2012) 29-48.

parable of the Samaritan²⁸. However, does this replacement of the literary and historical frames of the parable with the plane of the Christian *metanarrative* mean injustice to the biblical text and its interpretation? Is not the correct interpretation precisely suggested by the text? Moreover, how is it possible that this meaning becomes more traditional than the original one? Does this interpretation imply relativization of the key motive of religious and national otherness? Ought we to strive to transform the tradition by returning the original meaning to its center through modern exegetical efforts? The answer to the questions posed is not possible without taking into account the context of Augustine's allegory, in which three closely related reasons are observed.

In principle, the matching of advancing distance to the historical frame of the story by adapting biblical texts to the system of Christian doctrine in Augustine's time had to lead the integration of key factors of the parable (journey, affiliation, hostility) into the theological texture of a culture in expansion. Parables are no longer cultural spaces connected by the Gospel and other narratives, but parts of a global cultural edifice in which they become conformed to the dominant manifestation of Christian metanarrative. However, although such an interpretation seemingly relativizes the basic mechanism of the story – with the motive of otherness in the center, this again is not without *traditional* foundations. On the one hand, medieval readers of Luke do as their predecessors did, because the pragmatics of the book and the interpretations inspired by it lead to the recognition of Jesus in the image of the Samaritan. Such a course had to take a special hold in the fourth century in view of the progress of literacy and the availability of the biblical text, especially in the literary corpus – the codex. On the other hand, so that the metaphorical world of the parable would not be mistaken for a language of some kind of cautionary tale (e.g. Aesopian fable) about distant exotic times, but to preserve its original role of the actualization of revelation, the actual lived narrative of salvation was consciously pointed out in its narrative stream. Augustine's allegoresis, thus, does not overlook the main mechanism of the story, but creatively reshapes it according to the demands of his time, in which it strives to show itself essentially (and not literally) traditional: if, therefore, Jesus' actions in rescuing a man are realistic, then it is possible to treat someone else like that, no matter who it is. At the same time, however, one can not dispute the conceptual intimacy of this interpretation with the monolithic structure of Christian culture in the golden age in whose safe centers religious otherness was not a frequent phenomenon.

28 According to this interpretation, the sufferer represents the first man (Adam) or mankind in general, and the cities are halves of the Christian metanarrative – Jerusalem of the heavens, and Jericho of the mortality. The act of rebellion leads to the half-dead state, in which the role of fallen angels, represented by the robbers, is played. Characterized by the priest and the Levite, Judaism does not have the capacity to help the fallen man, while Christ has it. For the healing of the sinful devastation of mankind, he – like the Samaritan – comes among men, overpowering the insurmountable gap between heaven and earth. But, as Christianity is not just a teaching, but rather a series of events based on incarnation, the wounded is put on a scoop and then handed over to the Church (inn). The next day, or in the new epoch (after the resurrection), two coins are given to the people as symbols of the commands of love (of God and neighbor) or as a sign of two-fold life (earthly and heavenly). The appearance of the innkeeper corresponds to the Apostle Paul, and the stranger's return in the future – the second coming of Jesus Christ, with which mankind will eventually be redeemed.

4. The meanings in the contemporary context

By locating the Parable in different contexts, a notion of the legacy of its interpretation is acquired²⁹. Through established exegetical forms in the Church culture (sermons, commentaries, etc.), but also works of academic, especially popular genre, layers of meaning continue to find the way through the organism of the Church. Although the proposed work can not give a systematic cross-section of interpretations in Serbian Orthodoxy, it is not difficult to notice that in most cases, as a rule focused on the importance of mercy, the bridge between the parable and the more important challenges of modern society is missing³⁰. The traditionality of interpretation is largely achieved by meeting the basic religious needs through the repetition of the models of the past, which is somewhat understandable in view of the historical circumstances in which (Serbian) Orthodoxy survived during the last centuries³¹.

On the other hand, the narrative and title of the parable are not unknown to a secular society. In relation to the form of *the merciful Samaritan*, represented in narrower religious frames, the term (*good*) *Samaritan* more broadly refers to a merciful man, and under the expression *Samaritanism* – to mercy towards those in need. In the media sphere, there is almost no use of these expressions outside of readiness for mercy at a given moment³². However, although the public sphere is in direct contact with the challenges of modern society (which it does not have to be aware of), the fact is that by using these terms it does not go further than emphasizing the primordial value of one's deed. And this is, in relation to the located opportunities, understandable: the randomly constructed relationship of contemporary culture with the, in the past century, repressively treated domain of religion has prevented a firmer reliance on heritage that still lacks a more determined connection with the current reality.

In the light of what's been said here, the traditional connection of the parable with life challenges would be, above all, respect for *otherness*, but with the aspect of *neighborly hospitality* accompanying it. As it has been shown, Jesus' teaching about the neighbor is given precisely through such circumstances, which are nevertheless not relativized in the domain of interpretation. The Balkan region is not bereft of such circumstances, where

²⁹ The proposed paper does not include the domain of visual interpretation of the parable, of which see more in: Hosoda, A., *Darstellungen der Parabel vom barmherzigen Samariter*, Petersberg 2002.

³⁰ This is not always the case – an unsigned essay at the following address (probably the author of the site) gives an exegesis attempt in a contemporary context, although without respecting religious and ethnical otherness as the main mechanisms of the story (visited on 6th of April 2018): <https://upodobljavanje.wordpress.com/2016/01/21/милостиви-самарјанин/>.

³¹ Of which see more: Tatalović, V., "Orthodox New Testament Scholarship in Serbia", in: *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament. Sixth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Belgrade, August 25 to 31, 2013*, ed. P. Dragutinovic, K.-W. Niebuhr, J. B. Wallace, WUNT 1/354, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 39-72, esp. 50ff.

³² See e.g. the news about a passerby being saved from certain death (visited on 6th of April 2018): <https://www.blic.rs/vesti/svet/dobri-samaritanin-policija-pronasla-heroja-koji-je-spasao-mladica-sigurne-smrti/6pw6wdr>. Even the mercy extended to pets is put in the same category (visited on 6th of April 2018): <http://starogradski.com/vesti/dobri-samaritanin-u-pravom-smislu-reci-ukoliko-ste-izgubili-psa-ovaj-covek-ga-je-pronasao-foto/>.

the parable, at least from the perspective of Serbian Orthodoxy, could be actualized as a story of a merciful Croat, a Bosnian Muslim or another, which is incomparably more important than the reminder of the virtue of mercy³³. Moreover, for such an authentic interpretation, of which the initiative should come from the religious domain, there are not only cultural bases, but sometimes also historical facts, which is why the actualization can lead to a wider cultural reflection³⁴. In this case, the parable almost has that original revelatory power, in which the final command – *Go and do likewise!* (10, 37) – ceases to support the religious moralism and opens towards the well-being of society.

5. Conclusion

The research conducted on the example of one biblical episode, leads one towards a multifaceted conclusion. First, in accordance with the initial demand of the subject, the original structure of Jesus' metaphorical narrative about the Good Samaritan has been recognized. Following that, the things change applying the level of pragmatics: the main point of reader's identification may either be the wounded man or the Samaritan. Furthermore, through this study the specificity of interpretation in tradition is exemplified, as well as the characteristics of parable reception in the contemporary context. In no case is the outcome of the interpretation monolithic. Regarding that, the research points to the inherent ability of the ecclesial organism to produce and conceive a use of the sacred text. This implies a level of self-critique when it comes to interpretation in the contemporary circumstances.

³³ Nenad Ilic, author of a short essay published on the internet address, is thinking in this direction (visited on 6th of April 2018): <https://stanjestvari.com/2014/11/30/ђакон-ненад-илић-добри-самарићанин/#more-10363>.

³⁴ Such is, for example, Serbian melodrama *Circles* (2013), directed by Srđan Golubović. After the January 1993 event in Trebinje – the death of Srdjan Aleksić (1966–1993), a Serb from Herzegovina, in an attempt to defend Alan Glavović from the beatings Serb soldiers were inflicting on the Bosnian Muslim. In the final stages, the film subtly uses images of the Samaritan parable, whose place is taken by Aleksić's father, who rescues and almost adopts an injured young man, the son of one of Srdjan's killers, on an inaccessible terrain (road). See more about the film and criticism at the following address (visited on 6th of April 2018): http://www.imdb.com/title/tt1839522/?ref_=fn_al_tt_2.



Nalin Ranasinghe
Assumption College, Worcester, MA

Hobbes, Augustine, Voegelin and the Tradition

Christianity today is deeply conflicted and torn apart by conflicts that originated in the Post-Nicene era through Augustine, but were resurrected by Luther, and fully realized in Post-Reformation times by Hobbes. While Hobbes is the evil genius posthumously presiding over the post 9/11 world, he merely exploited flaws in Christian anthropology and political theory originating in Augustine's *City of God*. While freedom to Hobbes ultimately means nothing more than the mad dream of escaping from the Dionysian furies that haunt reason and bubble under the Western tradition, he artfully uses scripture, particularly the Old Testament, to justify his evil project of destroying the city, denying the soul and dealing a death blow to Jesus' gospel. In this, Hobbes but follows in Augustine's steps. It was the so-called Doctor of Grace who moved the West towards cynical political theology and corrupt clericalism. By his novel doctrine of original sin and belief that civic life could never be better than punishment for unrequited human depravity, Augustine justifies war, rationalizes slavery and valorizes ecclesiastical and political tyranny. Rather than trying to support communities that follow the loving spirit of the Gospel, his priority is to defend dire dogma and uphold centralizing Roman hegemony. As a result, Africa was lost to Islam and fascism would get theological support for its murderous mandates. I turn to Eric Voegelin for a less linear and non-dogmatic account of how the tradition can be understood. Voegelin's closely argued insights into the order of reality and meaning of history may be the means by which the tradition can be saved. His philosophy of consciousness is the best response to the perennial desire to unite the Hobbesian militant state with a Manichean City of God. He protects Christianity from the constant Satanic temptation to turn the spirit of the Gospel into a literal law that condemns and kills.

Keywords: Hobbes, Augustine, Eric Voegelin, City of God, Leviathan, Sovereign, Predestination, Soul, Original Sin

This paper takes its origin from the ugly fact, first predicted by Pierre Manent soon after 9/11, and now all too self-evident, that we live in a nakedly Hobbesian age.¹ In such an era the President or Executive is the golden font of all morality; transcendent religious or common moral principles have no authority over him. Human existence is openly said to be ruled by a crass set of priorities, first of which is life itself. There is no meaning to the classical idea of a good life, ethical or political; my secure being is the highest good, and anyone adding on family values: fertility, safety and the hope of material 'commodious' satisfaction, receives prayerful gratitude and unquestioning obedience from the faithful.

Yet Hobbes is also brazenly this-worldly and exclusively materialistic in his account and view of man, human institutions, nature and reality. Everything human, not just trad-

1 Pierre Manent, *Democracy Without Nations?* trans. Paul Seaton (Delaware: ISI Books, 2013) p. 15-16.

ed goods and services, is matter in motion.² While prudent concern for personal security, his highest priority, leads Hobbes to use religious terms on occasion; it is clear that such language is conventional³: determined wholly by the sovereign power and used by it to order the otherwise fractious ways of the collections of self-programming beings that it is covenanted to protect from all threats, internal or external, physical or ideological. If Hobbes believes in a God, it is Epicurean and material; an incorporeal substance is an absurdity.⁴ Hobbes' physically and temporally distant First Cause is removed from the real causes of law and morality in the vile quotidian reality he depicts. Until violent rulers make laws bite, God is virtually dead, no act is unjust and anything is permitted.⁵ And as all right is from power, the enforcer of justice is never subject to it.⁶ In this state most men are consumers, led by life's *ananke* to kill their own souls and savage other bodies.

Hobbes' solution to this chaos is monistic, efficient, logical and silent. He is ill-disposed towards the animated arguments and multiple points of view that typify healthy political life. And all talk of a logos or correspondence between the classic triad of a human soul, a just polity or commonwealth, and a transcendent cosmic order is so centrifugal and treasonous that it must be fought by any scare tactic or rhetorical device available to him. Humans are best and safest when they are taken from a city of speech and sent to the suburbs. There their bodies may safely flourish around commodities. But outside a city, humans also become generic and indistinguishable from other types; trade forces them to become all things to all people, and family roles -especially when performed in accordance with rigid religious norms- reduce or deny the unique potential of individual souls. Hobbes tries to take us all to a time when we will all be herd animals, seen, ruled and guarded by a sacred sovereign shepherd; noisy thought or prayer disrupts his work.

From Hobbes' crass standpoint the soul must wither away because its immortal desires make it unafraid of death and willing to challenge the sovereign's authority. It is possible to argue that the first Christians were able to question Roman power in a way the Jews never could because they were not burdened by 613 impossible purity laws, oppressive taxes, religious tithes and sacred family obligations that left them unable to resist either Caesar and Rome, or the corrupt priestly class of Jerusalem that worked in cahoots with him. We should note that while the Pharisees believed in the afterlife, the more orthodox Scribes and Sadducees did not. The covenanted pledge made to Abraham by God only had to do with his offspring's fecundity. He would die but his seed would live forever.⁷ And even if not, he would die happy, and men just like him would continue his lifestyle.

Hobbes notoriously defines human life before the time of the sovereign state, as being "solitary, poor, nasty, brutish and short."⁸ Left to ourselves we are fickle and feckless,

2 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Introduction.

3 Hobbes, *Leviathan*, I.15

4 Hobbes, *Leviathan*, I.4

5 Hobbes, *Leviathan*, I.15

6 Hobbes, *Leviathan*, II.18

7 *Genesis* 17

8 Hobbes, *Leviathan*, I.13

driven every which way by our appetites and quite unable to rule and be ruled in turn as Aristotle, Hobbes' *bête noire*, would have us live.⁹ To him thought is merely the scout or servant of the desires,¹⁰ basically adding or "reckoning."¹¹ Incapable of justly ordering desires or fears, it only causes them to expand towards quantifiable excess. In short, life *pace* Aristotle, has neither purpose nor point of natural rest. It is an endless race of Power for power¹² where, unlike Socrates and like Hobbes' sire, each father betrays all presumed obligations towards any putative product of passion as he flees from death.

Socrates may have been killed for questioning how virtue was supposed to be handed down from father to son, but he certainly believed that all men were capable of ruling themselves, acting justly and setting examples of integrity. Despite his poverty, plebian origins, ugliness, and age, all or any of which would have justified a Hobbesian way of life, Socrates resolutely insisted that the Gods would support one who lived an erotic life of virtue that repudiated any claim to knowledge of how to manipulate them.¹³ The only precondition for happiness seems to have had to do with participating in a just polity, a community geared towards making a good life possible for all or most of its citizens.¹⁴

This confidence went on to become the basis of a tradition inaugurated by Aristotle that promised intellectual or divine virtue to a few but promised to make happiness available for all who practiced moral virtue in a city.¹⁵ This latter quality was based on a regimen of habit or imitation;¹⁶ it was soon to be offered by Alexander to the entire Hellenized world and also served as the foundation of Stoic self-control, a way of life that stressed the power of mind to master our natural bodily responses of fear, pain or repugnance.¹⁷ Even if Stoic apathy involved separation from the love, friendships and civic activism of Socrates, it was possible to speak of a good man being happy or at least tranquil in any context. As we shall see, this claim would soon be angrily opposed by St. Augustine.

Hobbes' account of the war of every man against every man¹⁸ explains the tense socio-political climate of our time, or at least its implicit insecurities, better than anything given by Socrates, Jesus or even Aristotle. But he has far more in common with Augustine, with respect to rhetoric and basic world-view, than we could possibly suppose. Instead of an account of the good life, both thinkers offer a political theology that sees chaos as the natural state and demands servitude to a tyrant as the price for 'salvation' from this ugly condition. It is as if the 'ground of being' is no longer accessible to thought; only a draconian thumotic regime can rule our blind inner passions of evil, fear and hatred. It even

9 Aristotle, *Politics*, VI.2 (1317b)

10 Hobbes, *Leviathan*, I.8

11 Hobbes, *Leviathan*, I.5

12 Hobbes, *Leviathan*, I.11

13 Plato, *Apology* 41d

14 Plato, *Crito* 51c-e, *Republic* I, 330a

15 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, II.1 (1103b)

16 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, II.1 (1103a-b)

17 Epictetus, *Enchiridion*, #1

18 Hobbes, *Leviathan*, I.13

seems as if the offered cure turns out to be a tacit acquiescence of the ontological primacy of strife. In short, the Peace of Babylon negotiated with so much fanfare by St. Augustine and Hobbes demands that our souls leave the city and go into internal and infernal exile. But we must ask if they have blocked access to the Cosmos and the God of Hospitality.¹⁹ In short, does the Western Tradition necessarily lead through Augustine and Thomas Hobbes to Trump, or is the grace-filled good life lived and promised us by Socrates and Jesus still available today? Can we quit our walled-in Cyclopean caves?

Augusto Del Noce defines Modernity, specifically modern philosophy, as a point of no-return;²⁰ there is an irreversibility about the rationalistic and necessitarian process now defining itself as philosophy by which all that is supernatural and spiritual was purged from thought. His words help us see that eros and wonder have been superannuated by a philosophy become wise. But should our power of wonder not question this Peace of Babylon? How was it that the very so-called pagan influences that brought Jesus to the world were expelled by the clericalism that resumed power once Christianity was the state religion? The Theodosian Church closed down Plato's academy and crowed that the oracles were silent; but since access to the erotic roots of the philosophic tradition also ended with its Pyrrhic victory over paganism, have we now no choice but to meekly accept our post-lapsarian state? This is what Augustine and Hobbes would have us do, but is ultimate authority is so violent that where mere survival is grace, all power is just?

This is why, before silently ratifying this deal again, we ask if Hobbes has stacked the deck so that only life and bodies matter and the virtues of a ghostly soul are denied. But now the plot thickens; the dead souls Hobbes treats so scornfully have been starved of spiritual oxygen, the original Greek texts, for twelve centuries. But Hobbes only makes explicit secret clauses of the Peace of Babylon made by Augustine; to seal the power of his Latin Church, now split from the Greek Empire, the saint let our souls wither away. No longer trusting in a soul's humanistic powers for love, friendship and generosity, we rely on Church ritual. Religion is now the only way, truth and method for good men to be saved. It will later be opposed or supplemented by the materialistic methods of scientific positivism; for while bitter foes, a priest and a scientist yet share anti-humanistic hate. It is this strange relation of Hippo to Hobbes that we must study. Both men mock classical learning, evacuate cities and deny friendship to save us from strife. They hide our minds and bodies in dark suburbs, labs or churches but visit grave harm on our political souls. The divine logos of relational speech is thus traded for rhetoric, jargon and banal twitter.

We shall first return to Hobbes, seeking to understand how this avowed materialist and virtual atheist made it possible for many political regimes -our own included- to be both nominally Christian and effectively Social Darwinist, before then tracing his intellectual origins through Luther and Calvin back to Augustine's singular view of Christianity. Total honesty must be our only guide as we try to grasp the right relation between the ori-

¹⁹ Homer, *Odyssey*, IX.120ff.

²⁰ Augusto Del Noce, *The Crisis of Modernity*, trans. Lancellotti (Montreal, McGill/Queen's Univ. Press, 2014) p. 3

gins of the Greco-Christian tradition and our current plight of pious alienation from it to-day. It could well be that insidious Hobbesian hypocrisy is the truest cause of this ugly state.

Hobbes' most influential work *Leviathan* was written against the grim background of the just concluded English Civil War and the even bloodier Thirty Years War. Both conflicts made him value life and peace at any cost; they also lead him to conclude that religious strife was the most potent source of war and chaos. He strongly believed that while a common faith was necessary to hold a nation together, it also had to be subordinate to political power. Neither atheism nor religious pluralism were viable options in his view. He was thrown back to the time of his beloved Thucydides. Faction or '*stasis*' had raised its ugly head again and draconian means were needed to deal with it. So Bodin's recent idea of Sovereignty is provided invincible (albeit ironic) divine armor by godless Hobbes.

The terrible wars of Hobbes' time derived from the same common root: The Protestant Reformation. Suddenly the authority of the religious tradition and government itself was called into question. By re-translating the Bible and making it available in the vernacular Erasmus and Luther had made it possible for priestly authority to be circumvented; one could now claim that the Church's laws had very little to do with the true words of Jesus. Even worse, papal and kingly authority itself was compromised by the apocalyptic tone of holy scripture; suddenly every man could become a prophet or interpreter of the word of God. Although Luther violently opposed the peasant revolt that broke out just after his New Testament was printed in Germany, his authority as mere translator was of little importance once it was compared to that of the divine words he had translated so well.

The problem posed by the translation of the Bible was only compounded by the printing press and ready availability of firearms; a lowly peasant armed with gun and Bible was suddenly the equal of any king, bishop or nobleman. In effect then, these developments had thrown mankind back into the state of nature; even as the Church vainly protested that the deeply flawed thousand-year-old Vulgate translation of St. Jerome was made sacred by its very longevity. This argument was based on a claim made by Augustine in Jerome's day²¹ but it no longer served to justify the manifest disparity between the 'is' of the unfair present and the millennial 'ought' of scripture -especially while Luther's watch word "Sola Scriptura" echoed in the ears of the wholly devout and the wrongly deprived.

Though one might expect a godless man to be hostile to religion, this is not how this this priest's son argues. Atheist or not, religion is essential to his project. Craftily mindful of Christ's claim that he had come not to alter Moses's Law but to fulfill it,²² Hobbes tries to be a lawgiver "in those days when there was no king in Israel and each man did what he wanted,"²³ He aims to build a skybridge between this pre-Christian era and his own age; from here he will set up a new basis for law, order and a militant messianic monarchy; we must not forget that the Messiah was originally supposed to be a warlord. His tactic of jumping over the Gospels to return to Old Testament times seemed appropriate since the

²¹ Augustine, *The City of God*, Henceforth CG trans. R. W. Dyson (Cambridge University Press, 1998) XV.14.

²² *Matthew* 5.17

²³ *Judges* 21.25, Hobbes, *Leviathan*, III.40

unity of Roman Christendom had shattered; it was also less incongruous since there were no Jews in England when *Leviathan* was published. Indeed, it was Cromwell who let the Jews return for reasons that may have had also to do with the Puritan preference for the Old Testament; In any event, both Hobbes and Cromwell's commonwealth spoke and operated in the idiom of the Old Testament. It is also striking that many American settlers thought this way. While Locke's influence supplanted Hobbes' sway in England, Hobbes still deeply inspired the Christianity of the Puritan North and slaveholding South.

Although Hobbes is in fact an atheist, he could surely claim in mitigation that he not only believes that religion is essential, but even sets out to create an artificial deity out of the moral and religious chaos brought about at the time of the Reformation. "Let there be Fear" could be the first words spoken by his Leviathan as it rises from the formless void; in other words, Hobbes believing in the need for God but not believing that such a deity exists in fact, recalls or resurrects the fearsome Old Testament deity to save the world. The virtual orphan seems to claim that an imagined god/father is better than none at all.

Yet the redemption Hobbes' god offers is quite different from that given by Jesus. While the New Testament God brings forgiveness from sin and unchains Israel from the harsh laws of Moses, Hobbes seeks to liberate us from a political freedom that we are far too sinful or weak to use rightly. Like the children of Israel who asked Moses to return them to the 'feshpots of Egypt,'²⁴ post-Reformation man is far too fickle and fractious to rule himself. Even the self-knowledge provided by the mechanistic science of the time, a way of truth that Hobbes fully subscribed to himself, paints man as a random assembly of atoms blown hither and thither by fortune and necessity. This corresponds to Hobbes' "war of every man against every man."²⁵ Worse yet, a man is so incontinent he cannot even rule himself; he fears this inner anarchy but can no do more than fear himself.

The bitter conflict between natural law and natural right necessitates that man should be ruled by something stronger than himself for his own good; only in this way can a man's basic right to life and his primal instinct against self-harm be reconciled meaningfully. Hobbes sets out to make our fear of death and chaos the basis for a benign tyranny delivering the best of all possible outcomes for man's fundamentally un-political nature. His audacious response is to substitute a materialistic model of man²⁶ and physical happiness for a classical and/or Christian emphasis on our freedom and political nature.

Ultimately Hobbesian Christianity is about private property, family values, commodious life in the suburbs, and the unlimited freedom to buy and sell. In exchange for these economic goods we happily surrender our political rights, for these only involve us in disputes over equality with men predestined to sloth, weakness, depravity and failure.

In shifting from virtue and principles to voluntarism and power Hobbes merely ratifies what had already happened over the millennia separating the Classical origins of the West from the birth of Modernity. While we shall soon focus on the affinities between his

²⁴ *Exodus* 16.3

²⁵ Hobbes, *Leviathan*, I.14

²⁶ Hobbes, *Leviathan*, Introduction

positions and Augustine's, this must be preceded by close study of how Hobbes cites and uses the Old Testament to justify his explicit supersession of the Western tradition. Even as he seems to begin in a Cartesian manner, by appealing to the similarity of the thoughts and passions all men hold in common,²⁷ thus justifying the secular account of original sin upon which he builds his artificial state, he always takes pains to buttress these reductive reasonings with scriptural precedents. He inaugurates a startlingly new way of calculative political thought and is also compelled by this very praxis of cynical reasoning to disguise it as pious imitation of how prophets and kings once ruled Israel.

Hobbes' decisive intervention to restore order and create the conditions for a new kind of happiness necessarily involves skepticism towards the moribund tradition that had preceded him. His mechanistic account of man reduces all human experiences to sense impressions and our increasingly faint recollections of them.²⁸ This means that we may not really have access to the transcendent sources of meaning the tradition requires us to believe in; even if these are still available, their effect is diluted by more powerful and immediate consciousness of chaos, conflict and corruption caused by them in our time.

Hobbes has contempt for the abstract scholastic jargon that is used by those in power or with authority to convey these sublime 'truths' to us; he points out that words are merely sounds when they are not connected to real objects.²⁹ But his blunt prose does more than break up the norms ruling time honored language games, it also seeks to convince us that the Judeo-Christian tradition gains its sacred power from experiences greatly similar to those by which he now proposes to reestablish authority. Hobbes famously calls the Papacy "the ghost of the deceased Roman Empire, sitting crowned on the ghost thereof"³⁰ but he resurrects Moses's God with equally ghoulish intent.

Leviathan destroys the old tradition and then restores the legitimacy of the state with a few decisive moves, creating a political theology that seems to parody the covenanted process by which the law and kingship were given to Israel. The critical difference will be that the sovereign kingdom Hobbes founds is fully secured from the vain and toxic divisions between the cross and crown that had plunged England into ruinous civil war. While we must unite to protect ourselves from the *summum malum*,³¹ we must take care not to live too close too in cities lest we damage each other, first by speech and then through words. Human life is best lived in spacious suburbs that enclose frail lives with comfortable material objects and our interaction is best conducted by trade not speech.

By placing the *summum malum* rather than the *summum bonum* at the origin of law and political authority Hobbes seeks to protect the founding covenant from the optimistic thinking that leads thought to wonder beyond its legitimate anchoring in fact and fear.³²

²⁷ Hobbes, *Leviathan*, Introduction

²⁸ Hobbes, *Leviathan*, I.2-3

²⁹ Hobbes, *Leviathan*, I.1

³⁰ Hobbes, *Leviathan*, IV.47

³¹ Hobbes, *De Homine*, Ch. 11, article 6

³² Hobbes, *Leviathan*, 1.8

The true *telos* of human action is not a transcendent good that impels men to perform erotic, tragic and self-sacrificial actions, but rather thumotic self-assertion. Hobbes sees no need for thought to go past what we know to rule us: selfish fearful natural right. He inverts the literally beautiful order of the Greek cosmos, instead situating us in the ugly Cave; here man gathers power/resources that protect him from the external world. In short, Hobbes leads a new and bloodless Copernican revolution. Human life is now the central value of reality. Jealous gods are only created to protect this life from hubris. They no longer admire beauty or inspire virtuosity; their main role is to punish our sins.

But while each man lives like a Cyclops, wielding the law over his wife and children in his own suburban or subterranean cave,³³ he still needs a higher, greater, power to protect him from the hubristic acquisitiveness of others. This is where Leviathan comes in. Ruling over the vast liquid reservoir of potential power, the sea monster like sovereign state occupies the very political space between caves that would usually be contested by inflated human egos -if oft to their own mutually assured detriment. By flooding the thumotic turf that can be fought over, and turning it into trade routes for ships, for this is the result of his postdiluvial social covenant that turns over all power to the sovereign, Hobbes will turn the violent space of tragic self-assertion into a site for the vulgar comedy of commercial greed. Kings watch this craven new genre, not Gods.

But just as a one-eyed Cyclops lacks depth perception, Hobbesian man does not have spiritual depth: he lacks a soul and is made incapable of civilized interaction. Because Hobbes presupposes that humans are naturally egotistic, amoral, fearful, restless and suspicious; he decides that we are only good for trade and must be ruled coercively. It is as if he believes that original sin is essential to our Caliban-like incorrigible nature or, as his mechanical idiom would express it, man is a self-programming machine who can always be expected to sabotage himself. It seems to follow that man is a natural slave.

However, this pessimistic depiction of man can also be viewed quite differently. Hobbes' flat and unflattering picture of us does not reveal its own hidden depth-dimension. In the first place we must ask how a human monarch can be immune from the flaws that mark his subjects. Hobbes tries hard to answer this objection, claiming that self-interest and the lack of internal discord will allow a sovereign monarch to pursue a prudent long-term policy,³⁴ but surely Hobbes cannot suppose that anointing a king in holy oil will take away all the chronic restless incontinence that he finds to be an essential trait of our species? We must also ask this same question of Hobbes himself; can we trust that he has not been overly influenced by the terrible circumstances of his time? How can a science of governance emerge from a doctrine of flux and, as Scheler reputedly put it, when did Hobbes dine with God? Is Hobbes miraculously immune from the ignorance, incontinence and selfishness that he finds to be endemic? Put differently, Hobbes posits a secular version of original sin but his own reasoning shows why he and/or his book must claim, disingenuously, to have been conceived without sin or self-interest! So, is Hobbes a second

³³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, X.9. (1180a)

³⁴ Hobbes, *Leviathan*, II.19

Jesus or is his Leviathan but a subtle water-Serpent? It is significant his political theology requires divinity to be subordinate to statecraft. Like Descartes' notorious proofs of God, Hobbes relies on serpentine circular reasoning, about man! And as we shall soon see, Augustine follows very similar pattern of rhetorical reasoning.

While it is all too easy to notice how slippery Hobbes is when he uses scripture to justify an absolutist political regime that blatantly uses religion as an instrument of state, it is far more interesting to study how an atheist reconfigures the doctrine of original sin that Augustine, the Western Church's founding doctor, once used to justify its power over fallen man twelve centuries before.³⁵ Indeed, Martin Luther compounded the chaos of the Reformation when used he this doctrine to fight reemergent Christian humanism as viciously as he once attacked Rome's corruption.³⁶ As promised, I will now show how Augustine and Hobbes have far more in common than anyone would expect. The great church father and the sire of authoritarianism both beget toxic anti-political communities. While Hobbes made blatantly disingenuous use of the Old Testament, he could have read Augustine in a way that would have been theologically more orthodox but also far riskier. Natural Right would have stopped him from taking this path. He uses scripture in a way crazy enough to convince the barely literate bigots of the day of his piety, but also with sufficient sign of subtlety to warn those justly doubting him not to 'out' this Thomas.

Hobbes justifies sovereign absolutism by looking first to man and then to scripture. Even though his very pessimistic anthropology is based on the effects of religious wars, rather than looking to primitive man, Hobbes deftly co-opts Augustinian doctrines of fallenness and sin as implicit ground for a system that only makes pragmatic use of religious belief. Hobbesian man is a consumer; no longer an Aristotelian citizen or Christian creature, he is alienated from nature and addicted to power, raw potency with no actuality visible.³⁷ A consumer will cannibalize his own soul in a desperate attempt to silence the fevered consciousness preventing him from becoming an object among other matters in motion. Having normalized this condition, Hobbes offers us his services as a psychic abortionist.

Unlike the otherworldly City of God that gave St. Augustine's restless heart sanctuary, Hobbes prescribes a state of silent suburban slavery to the Sovereign, without political rights or respite from the Sisyphean activity of buying or selling self, stock and services. Too tired to think, too busy to talk and too afraid to fight -this life saves us from trouble.

But safety cannot sufficiently justify Hobbes' mad system, especially in Cromwell's pious but draconian regime; this is why he claims that his covenant is the same as that which Abraham made with God, the Israelites, through Moses with God at Sinai,³⁸ and then later with Samuel, when they set up their monarchy.³⁹ Even though Hobbes has earlier deduced a reasonable list of principles of natural law that is both consistent with the

³⁵ See Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, (New York: Random House, 1998), Chapters 5 and 6

³⁶ See Martin Massing, *Erasmus, Luther and the Fight for the Western Mind* (New York: Harper, 2018)

³⁷ Hobbes, *Leviathan*, I.11

³⁸ Hobbes, *Leviathan*, II.26

³⁹ Hobbes, *Leviathan*, III.40

decatalogue and seems to promote a civilized way of human social behavior⁴⁰, he now goes out of his way to give a voluntarist account of a covenant that takes a far more misanthropic view. It is noteworthy that in this model of rule, the king assumes all the powers of Augustine's voluntarist deity; in each case the Greek emphasis on reason is superseded by an arbitrary and sovereign will. While Augustine offers rhetorical defense of divine right, Hobbes goes out of his way to justify voluntarism for its own sake. Like Peter, his sovereign claims total right to bind or loosen anything in his state.⁴¹ Hobbes' witty attacks on the papacy mask that he acquires all its divine rights for his monarch.

By making natural law dependent on the ruler's will, rather than deriving it from reason, Hobbes denies nature's goodness and makes the state a place of sanctuary; the idea of the polis offering the possibility of the good life is scornfully rejected. Like Carthage or Rome to Augustine, the city is a sizzling frying pan⁴² of vice, temptation and depravity.

Hobbes will use the old Catholic claim that there is no salvation outside the Church. He offers safety from the *Summum Malum* instead of talking of an otherworldly *Summum Bonum*. Yet even in this he is closer to Augustine than one would think. *The City of God* is filled with lurid talk of the fires of Hell, tenuous explanations of how evil souls can and must suffer eternally,⁴³ and sycophantic praise of inscrutable divine justice. Hobbes just makes it all occur in this world. To this end he replaces the invisible evil of the damned soul with his account of the natural right or ordinary selfishness of a human body. Here too, he but adapts Augustine's doctrine of original sin. We must see that the means of the two are identical; in each case a fervid rhetoric of necessity replaces the measured deliberation of reason. And in different ways, both men deny the human will's freedom;

Each viewing man as an artifact fully subject to his maker's arbitrary knowledge and will. Also, just as Hobbes suspends all political freedom in order to fulfill his supreme duty of protecting the body, Augustine backs similarly extreme measures to safeguard the soul.

The soul is a topic where Hobbes might be thought to disagree with Augustine. Though Hobbes denies the soul, along with anything not physical, Augustine is justly famous for his discussions of the inner voice and spacious interior mansions of memory.⁴⁴ But here too the initial dissimilarities deceive. Where Hobbes sees human consciousness as just a crossroad of sensory impressions and their residual after-effects, perhaps especially traumas, Augustine posits a deep psychic interiority; but ultimately, for all his rhetoric, he is on the same side as the Sovereign. Hobbes' citizen and Augustine's soul are not agents or actors. While Hobbes' Sovereign 'personates' the citizen and acts in his place, Augustine's God knows him better than he knows himself,⁴⁵ even to the point of predestination, and wallows Leviathan-like in his stream of consciousness and memory.

⁴⁰ Hobbes, *Leviathan*, I.14-15

⁴¹ *Matthew* 16.18

⁴² Augustine, *Confessions*, III.

⁴³ Augustine, *CG*, XXI

⁴⁴ Augustine *Confessions*, X

⁴⁵ Augustine, *Confessions*, X

While Hobbes' citizen is the involuntary author or authorizer of acts passed and deeds performed in his name by his im-personating Sovereign,⁴⁶ Augustine's restless soul is too incontinent for self-rule; his diatribes against Pelagianism loudly attest to this fact. The Augustinian psyche is epiphenomenal; it is dominated and determined by his deity.

In short, for both Augustine and Hobbes, autonomous human civic activity can only be a privation, an illusion or a treasonous act; salvific grace, whether of sovereign or savior, acts through and overwrites a sinful self. But even though both men would question this act, the meaning of this troubling parallel between them must be deliberately studied by us. The monotheist and the materialist may be two heads of the same strange monster.

But before plunging directly into the labyrinthine *City of God* to wrestle with Hobbes' uncanny alter-ego, we must conclude our study of *Leviathan* by examining its treatment of historical Christianity. Although Hobbes, like most political-theologians, is much more interested and invested in the Old Testament, his discussion of the New Testament will help us plumb the dark depths of the *Leviathan's* Augustinian subtext and origins. The perhaps unconscious but nonetheless deep affinities between Augustine and Hobbes must be grasped if we are to recover from their mutual influence on the gospel of Jesus. Could Hobbes' masterwork be best read as a *reductio-ad-absurdum* of some of the least useful changes Augustine made to what Voegelin calls Pre-Nicene Christianity⁴⁷?

In part II of *Leviathan* Hobbes had already made it clear that he defines God in terms of jealousy and power, implying that the Aristotelian idea of divine leisure, which Thomism would later incorporate into Christianity but was already present in Augustine's stress on unchanging divine perfection, was hardly consistent with the angry Old Testament deity. As "The end of worship is power," "therefore "they who attribute (as they think) ease to God take away from him the care of mankind. They take away from him his honor for it takes away man's love and fear of him which is the root of honor."⁴⁸ Hobbes has thus found a crucial stress-point in Augustinian Christianity. The changeless omniscience of Aristotle's *Nous* leads to predestination when tied with Theism; but it is at variance with the Judeo-Christian belief in a caring and jealous god. Hobbes opts for the latter, even if his materialism pulls him the other way, while Augustine wants to have it both ways.

By part III of *Leviathan* Hobbes' own emphasis on changeless continuity with regard to politics and religion comes up against the many miracles and revelations of Christianity. Insisting that both parts of the Bible had one and the same goal, "to convert man to the obedience of God,"⁴⁹ he says that public performance of this duty consists in obeying the Sovereign. While freedom of conscience is preserved, since the private thoughts of a man cannot be known to the ruler, these views can never be disobediently expressed.

Hobbes also says that a prophet can never be given credence if they teach any religion other than what is already established. Even if they perform miracles in support of

⁴⁶ Hobbes, *Leviathan*, I.16

⁴⁷ Ellis Sandoz, *Voegelin's Relationship to Christianity*, in *voegelinview.com* Nov 5th 2012

⁴⁸ Hobbes, *Leviathan*, II.31

⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, III.33

their introduction of strange or unknown gods, they should, he cites Deuteronomy, be put to death for inciting revolt against the Lord your God.⁵⁰ Here we are subtly reminded both of Paul's speech at the Areopagus, and Socrates' bringing of strange gods to Athens.

What is most interesting about Hobbes' ban on innovation in religion is that this policy would have justified the execution of Jesus by the Romans and the Sanhedrin. Further, it is consistent with Paul's famous injunction in Romans 13:1 to submit to rulers since all authority comes from heaven. Indeed, Paul himself once acted in this sycophantic spirit when he persecuted Jesus' followers. This alone should discredit these foolish words in our eyes, but Hobbes is quite content to let the irony separate the sheep from the goats.

Indeed, after discrediting miracles that do not support political order, Hobbes then even claims that belief in miracles ratifying order is itself a miracle identifying those God has chosen.⁵¹ This position not only anticipates Hume on miracles, and reminds us of God hardening Pharaoh's heart, but also echoes some predestinarian themes in Augustine. At the end of the day, political authority must determine what miracles can be believed in and which cannot. The decisive test is whether or not they support law and order.⁵²

Hobbes continues to deftly use skepticism when he discusses the chain of evidence by which martyrs serve as witnesses to miracles. Arguing that the death of the martyr does not prove anything by itself, since he has not seen in life the events to which his death attests⁵³ -it is striking that none of the apostles witnessed the death in Jerusalem of the man they later met in Galilee- Hobbes insists that only rulers have authority to interpret scripture and decide if a martyrdom was genuine.⁵⁴ This means that scriptural continuity and political order can and must override revelation or miracles. Christianity was only scripturally legitimized in the 4th Century, "long after the ascension as Hobbes" says it,⁵⁵ by Constantine's decision to both make it his most favored religion and also effectively become its political messiah. Hobbes thus replaces Jesus' egalitarian ways with political and ecclesiastic hierarchy. Patriarchy, Empire, and the way of God's Kingdom all unite.

Hobbes also slyly turns Samuel's stern warning against kingship⁵⁶ into endorsement of its effects. But by becoming like all other nations, Israel ceases to be a "light unto the Gentiles,"⁵⁷ and enters the natural state of 'war against all' -a condition that in Hobbes' view cannot be transcended. This implicit endorsement of power relations and strife also becomes how men preferred or chosen by God are revealed by him to the world. Going with this logic, it is small wonder that Isaiah refers to Cyrus the Great of Persia as "Messiah."⁵⁸ He delivered the Jews from Babylon just as Trump gave them Jerusalem.

⁵⁰ Hobbes, *Leviathan*, III.32

⁵¹ Hobbes, *Leviathan*, III.37

⁵² Hobbes, *Leviathan*, III.40

⁵³ Hobbes, *Leviathan*, III.42

⁵⁴ Hobbes, *Leviathan*, III.37

⁵⁵ Hobbes, *Leviathan*, III.42

⁵⁶ 1st Samuel 8.10-22

⁵⁷ Isaiah, 49.6

⁵⁸ Isaiah, 45.1

For all his wit and rationalism, Hobbes sets fear and obedience above reason -the mere scout of the passions. Consistently with his materialism and rejection of the soul he also bluntly denies an afterlife⁵⁹; this makes martyrs weaker and Christianity more Jewish, political and this-worldly: his Christ will return to us in history and not in the end time.⁶⁰ Martyrdom becomes a violation of the Hobbesian natural law unconditionally requiring us to live;⁶¹ it is even a betrayal of the hope of our ancestors to be immortal through us. We also note that it was the hope of the afterlife that made Christianity so potent in this life; further, following Hobbes, Herod would be fully justified in trying to kill the Messiah at his birth and the Jews would be just as correct in rejecting an otherworldly salvation.

Hobbes thus turns from Jesus' volatile words in the New Testament to the covenantal structure of the Old Testament. This move was paralleled by both the main Reformation confessions and the Counter-Reformation Catholic Church in the era after the sack of Rome in 1527. But I shall argue that the roadmap for this retreat was already prepared and planned twelve centuries ago as a response to the earlier sack of Rome in 410. St. Augustine tried to shift the Church from participation in the apocalyptic mood evoked by this event to a pessimistic attitude of Christian realism which clearly anticipates Hobbes. His political theology set the tone for the Church of the Dark Ages, but also empowered Reformation theologians like Luther and Calvin who claimed to be following Augustine.

Defining *ekklesia* as Hobbes would,⁶² Augustine shifts control of the Church over to the power of the centralized Roman episcopal hierarchy over the prior ecumenic diversity represented by different local assemblies of the faithful/laity in East or West. This is a constant theme unifying his battles against the Donatists and Pelagians. Augustine also denies the possibility of virtue outside the limits of orthodoxy. Writing in response to the sack of Rome, he subtly retreats from earlier apocalyptic events, the destruction of the Temple and the fall of the Roman Empire, that Christ had foreseen. We might note that the barbarians who sacked Rome were Arians; they believed in the Christian God and Jesus' message, not in the Christ of Paul nor the Roman Empire or Petrine Church. As such, it could have even been the start of a new truly Gospel-based Christian era.

But Augustine's response to this event is negative; denying the Church's erotic roots, he ends the Mediterranean Tradition. The Roman Church is now God's opaque, thumotic and mighty fortress. Augustine uses his doctrine of original sin to build an anti-City; the ancient classical virtues are denounced as splendid vices and the free soul redeemed by Jesus' tragic life is now but the very origin of impiety and seditious sin. We must wait until Nietzsche for the next attempt to free the soul and recollect the spirit of tragedy.

We now turn to Augustine's *City of God*. This study occurs beside a running comparison of Hobbes to Augustine and also explores the possibility of a positive account of a City of God and the Tradition. For this *metanoia* we look briefly and lastly to Voegelin's

⁵⁹ Hobbes, *Leviathan*, III.38

⁶⁰ Hobbes, *Leviathan*, III.41

⁶¹ Hobbes, *Leviathan*, I.14

⁶² Hobbes, *Leviathan*, III.39

logos of the transcendental noetic and erotic structures that sustain the soul, city and the very cosmos itself, while also making the tradition meaningful to a city and visible to a soul.

Philosophy gleans what knowledge it can by critically surveying the errors of others and observing therefrom the texture or structure of the beings these thinkers unsuccessfully tried to master. Some philosophers even learn from their own mistakes in this way. But the errors resume once they try to convert their merely human wisdom of wonder into *sapientia simpliciter*, and speak as if they had just dined with God. Augustine is a prime instance of this phenomenon; we learn what not to do from our errors or those of others, but this does not give wisdom or authorize us to vainly use God's name. If the lesson to be had from these errors: a warning against hubris, has not been gained, we can at best occupy a position of wonder between false knowledge and divine wisdom. This wisdom is such that we cannot fully describe what it is, what it knows, or even how it knows. The greatest risk with claiming divine wisdom is the concomitant loss of human wonder; we avoid this blinding 'darkness at noon' by using symbols and metaphors to 'touch' souls. Voegelin's approach thus serves as an antidote to Augustine's powerfully toxic rhetoric.

Augustine exerted ecclesiastical authority in a situation where sheltering political power of the sort Hobbes would later hope to legitimize had been depleted by the implosion of the Roman Imperium. Augustine would replace power by the force of rhetoric, and rule men through a theology of fear; no longer an active salvific force in human history, his God is a negative inner voice, claiming to know us better far than we know ourselves and also holding us to stringent negative standards of purity. Just as Hobbes would see thought as the scout or slave of the passions, Augustine sees it as deeply flawed by sin and selfish desire; both use rhetoric to turn desire towards security, cast in physical and spiritual terms respectively. Theist and atheist have much in common; while neither has trust in the *ordis amoris* sustaining the words and deeds of Socrates or Jesus, Voegelin shows how we regain access to this order. By this, he refutes Augustine's pessimism.

While Augustine did not exert direct influence on Hobbes, we must see how his ardent disciple Martin Luther brought about the very chaotic state of affairs that Hobbes sought to order. It was Luther who appealing to the authority of St. Augustine, the founder of his order, fought the erudite Christian humanism of scholars like Erasmus on the grounds that it trusted in human freedom and denied the warping effects of original sin on man. Yet he denounced the corruption of the clerical order Augustine once helped centralize. As the Reformation Luther set in motion rapidly spiraled out of control, the old Church, Calvinist reformers and Hobbesian realists all used neo-Augustinian doctrines to fight the disorder caused by the collapse of the Roman Church and the Holy Roman Empire. But as noted Augustine also founded the very City of God that broke down in the era of Luther and Hobbes; his dark anthropology had already ruled Europe for a millennium.

Luther may have denied the corrupt mechanisms Rome offered so men could buy their way from Augustine's hell, but he preached sin and hellfire as ardently as Augustine.

Hobbes died exactly a millennium and a quarter after Augustine with the Great Schism dividing East and West occurring in 1054 at the precise midpoint between their deaths. But far more striking than this external symmetry is the extent to which the two

systems are bookends, with the atheist sharing some of the saint's basic assumptions. However, we can see if the tradition can be revived by jumping above these blocking bookends; it seems as if this age may only be saved by returning to its best origins in Socrates and Jesus, seen in Plato and the Gospels, and foiling the dark power of Hippo and Hobbes.

The City of God reveals how Augustine fights the humanism of Socrates and Jesus; our mission is to deconstruct his pessimistic rhetoric and return to the West's eternal Logos.

Alaric's sack of Rome in 410 may be compared to 9/11 in that the true damage of the event had most to do with pride and *amour propre*; the effects of the overreaction were far worse than the original blow. The most grievous result of the sack of Rome was the 'second death' delivered to the very idea of the city and political life itself by Augustine's huge book. Writing almost as if he were a Carthaginian Cato, the Punic prelate rejoices at Rome's humiliation, claiming it was never a true republic or commonwealth.⁶³ He then seizes the chance to go beneath the city and 'sack' the idea of the virtuous soul itself; the very idea of a good life is weighed on the scales and found to be sinful. Simply put, Augustine uses Rome's fall to seal the triumph of his Church over city and soul; Hobbes later builds on this ravaged soil when he founds the commercial national security state.

Despite having been ridiculed when in Rome for his Punic accent,⁶⁴ Augustine deployed his peerless Latin prose from afar to claim that Christianity could not be blamed for the city's collapse; the true fault lines ran far deeper, having to do with the very belief that a criminal commonwealth consecrated to conquest, conceit and glory could last forever. If Augustine is to be believed, humans are so flawed by original sin that wholesome civic association is impossible. Contradicting Aristotle's claim that cities were necessary to bring out our human potentialities, Augustine asserts that centralized rule is needed to curb and contain our vices. Human sin and selfishness were such that we are incapable of ruling or even knowing ourselves, leave aside ever associating virtuously with others.

Anticipating Hobbes' claim that man is but a bundle of frenzied meaningless desires, Augustine famously says that human hearts are restless until they are united with God in heaven.⁶⁵ Thus, any attempt at gaining true and lasting happiness on earth is as impossible as it is sinful; we are both better and worse than we can imagine. Seemingly predicting how the several nation states of the post-Reformation era would not last, and were destined to fight each other to the death, Augustine says that Rome, the only stable city, was only allowed to endure so as to produce conditions needed for the emergence and spread of Christianity.⁶⁶ It was thus the exception that proved his rule.

Also, far from holding that political activity is needed to produce virtue, Augustine not only denies virtue, instead substituting a negative piety of endurance that preserves a soul picked for otherworldly bliss,⁶⁷ but even holds that God foreknows those who are cho-

⁶³ Augustine, *CG*, XIX.21

⁶⁴ Augustine, *On Order*, 2.17

⁶⁵ Augustine, *Confessions*, I

⁶⁶ Augustine, *CG*, V

⁶⁷ Augustine, *CG*, XIX.4

sen for beatitude and damnation.⁶⁸ How men appear to us in the world has nothing to do with how they truly stand in God's eyes, or where they finally end up. The clear implication is that the splendid pagan vices a.k.a. the classic Greek virtues are not only superficial, they are also dangerously deceiving. Our judgment is too warped to tell.

The infinite spaces of interiority Augustine opens up for the soul in *Confessions* turn out to be 'for God's eyes only' in that they do not allow reflection or self-knowledge but only allow internalized or actual clerical authority to interpret what happened to us; once the goal of life becomes submission or self-mortification rather than virtue, both the soul and city wither away. Even the beauty of the cosmos itself must be denounced as a glittering source of temptation from our other-worldly destiny. Greek Logos likewise is supplanted by Augustinian rhetoric; Luther's famed denunciations of whorish reason derive directly from his Augustinian tendency to put divine will -however perceived- above our human intellect. In effect, this means that meetings with persons or ideas are denied, avoided or submitted to religious mediation. A soul must be denied self-knowledge and thought; these experiences tend to individualize it and lose a true theocentric perspective.⁶⁹

A soul is just too deformed by sin to use its own reason or interpret its own experiences; this makes rhetoric, Augustine's area of expertise, needed to reconcile man to God. By 'tough love' a man can be led to accept his sin, deny his virtue and become pious. This is also how Hobbes made man admit to his vile nature and submit to sovereignty. Both men force us to look to our hearts and confess to evil desires they find there; they blur or deny the difference between the whirling vortex of imagination and true actions. This coerced admission of mental incontinence is essential to both of their anthropologies.

Augustine discredits the earthly city and local church to make us submit to the Christian empire and the Roman church, but his only source of human happiness is the invisible City of God; earthly institutions only exist to curb and punish evil. This parallels Hobbes' attack on political activity for the sake of commodious life and trade, but Augustine also matches his description of the continual state of war of all against all by a vitriolic attack on the very possibility of happiness. Book XIX of *The City of God* gives us concentrated examples of the fevered rhetoric 'ever ancient, ever new'⁷⁰ Augustine uses against soul, virtue and the humanistic tradition in support of this Machiavellian 'invisible principality.'

To show that happiness cannot exist on earth, and therefore must exist in heaven as we are promised by scripture, here he and Hobbes disagree for once, Augustine will attack the Stoic idea that happiness is in the power of a virtuous man. While he will reject the twin possibilities of virtue and happiness on earth, our orator now focuses on happiness.

Using scriptural quotations against the wise to justify the very position he has set out to prove rationally, Augustine unleashes a "torrent of eloquence"⁷¹ to assert that the evils of this life cannot be borne with the equanimity that a Stoic would claim to have. Moving

⁶⁸ Augustine, *CG*, V.9, XVIII.51

⁶⁹ Augustine, *CG*, XIV

⁷⁰ Augustine, *Confessions*, X

⁷¹ Augustine, *CG*, XIX.4

from real instances of pain, loss and grief to the chance that some of these evils could afflict us in the future, Augustine goes from the transient nature of happiness to say that even the possibility of pain or sorrow in the future ought to blight our present pleasure. Here it seems as if he is again dealing with the drunk beggar of *Confessions*.⁷² But unlike then, when he ceded that the beggar was happier than an imperial orator about to deliver a bushel of lies and flattery, Augustine now feels he must flatter God and lie to his readers by denying the self-evident fact of pleasure. If the Stoic way of *apatheia* is inauthentic, so too is the saint's fervent focus on future beatitude. He is like a barbarian in his need to desperate need to defame all past civilizations to show us his superiority.

Augustine's pious slanders against soul, city and cosmos must be refuted if we are to recall the erotic *eudaimonia* of Socrates and Jesus; an African parish priest's scolding words must not block access to the West's origins. Augustine spent only 5 out his 75 years out of Africa and, as with Shakespeare, we do not know if he wrote for the stage, or all ages; if his words were mostly for local consumption Augustine might be shocked to find that they have canonical status today; but if he speaks as St. Paul did, not as his own self but as the voice of God inside him,⁷³ we must consult our own inner deity.

Meanwhile, moving from happiness, Augustine now makes classical virtue the target of his scorn. Yet again, using scripture out of context, he insists that virtue is no more than unceasing and unhappy battle against vice.⁷⁴ Temperance and self-knowledge are duly replaced by a dogged desperate determination to do one's duty as our flesh and spirit continually war against each other. The best men are but continent, and the rest burn with intemperance, or continually succumb to incontinence; the parallels with Hobbes' account of fear and the war of all against all are easy to see. But with Augustine's depth psychology, this war goes within the self; a soul becomes a site of chaotic civil war. In Pauline terms, if righteousness is possible, Christ surely died in vain!⁷⁵ But while Paul sought to liberate man from the impossible Jewish Law, and used Christ's death as the cosmic event bringing us redemption, Augustine's focus on sin and interiority has the opposite effect; it is as if each mansion in God's kingdom is under constant surveillance.

The God of Hippo haunts our mansions of memory. Knowing every guilty secret or mean thought from when he made us, he foresees all from eternity. We note that this immutability hails from Aristotle's interest in natural species; it ill suits the Old Testament God who acts in history. But the language of omniscient perfection rolls trippingly off the former imperial orator's pen, and Luther will ghoulishly resurrect it over the Reformation.

If Calvin relieves psychic anxiety at this idea by his 'perseverance of the saints,' his own reliance on predestination or 'limited redemption' divides mankind into two camps: the pre-saved and the ever doomed. This view, which resurrects Augustine's 'ever ancient and ever new' Manicheanism, today leads us to U.S. Evangelicalism's vulgar spiritual salesmanship and mega-churches, and also to exceptionalism, xenophobia and racism.

⁷² Augustine, *Confessions*, VI

⁷³ Paul, *Galatians*, 2.19-20

⁷⁴ Augustine, *CG*, XIX.4

⁷⁵ Paul, *Galatians*, 2.21

Free optimistic activity in this world is so dangerous that Augustine even prefers slavery to freedom. Calling slavery “just punishment for sin,” and even legitimizing slavery itself by absurdly citing Noah’s curse on his sons, Augustine denies us any the middle ground in preferring slavery to the *libido dominandi* and saying that penal slavery is “justified by the natural order,” repeats pseudo-Paul’s bad advice that slaves be “subject to their masters, serving them heartily and with good will as they would obey Christ.”⁷⁶ This pusillanimous spirit also moves his “gratitude when good friends die; for though their death saddens us, it more certainly consoles us for they escaped those evils in this life by which even good men are crushed and corrupted *or could be*.”⁷⁷ The last words can be used to justify much inactivity and many crimes. “Love and do as you will” indeed!⁷⁸

Still in Book XIX Augustine makes it clear that ‘fallen’ human nature is itself the enemy, *sophrosyne* or self-knowledge is but awareness of how intense this inner strife is: “far be it from us, therefore, to believe that as long as we are engaged in this internal war that we have already gained the happiness we see, who is so wise that he has no battle to wage against his vices?”⁷⁹ In short, *pace* his Calvinist followers, the fight for peace is never over; prudence is but continual vigilance in dividing the good from the evil in us. Even Socrates must be included in his claim that “actual possession of the happiness of this life without the hope of what is beyond is a false happiness and a great misery,” for “philosophers, unwilling to believe in a happiness they do not see, strive to fabricate for themselves a very false happiness based on virtue as fraudulent as it is proud.”⁸⁰

This is also why he reserves his most biting sarcasm at the Stoics who trust they can escape this strife by suicide, thus either leaving the field in full possession of their virtue or finding peaceful oblivion in death. Since Augustine cannot licitly discuss address the after-life here, for once choosing not to beg the question, he has to mock the Stoic belief in the goodness of human life and this world: “Oh happy life, which seeks the help of death to end it!”⁸¹ Like Hobbes, he invokes a basic natural law against suicide: “natural instinct by which death is by every means and with all the effort of man avoided.”⁸² And this compels him to look, like Hobbes, to something which can save us from death. If Hobbes turns to an earthly sovereign, a virtual prince, to bring man peace through fear, the atheist merely imitates Augustine’s original solution: an omnipotent divine sovereign.

In this way only can the Christian empire escape the earthly evils supposed to end with Constantine’s conversion, but this requires sacrificing the Socratic soul’s freedom and integrity. Now salvation is only possible if we join a Dark Age ‘slave religion’ originally re-founded by Augustine and then gleefully resuscitated in an atheistic form by Hobbes.

⁷⁶ Paul, *Ephesians*, 6.5

⁷⁷ Augustine, *CG*, XIX, 4

⁷⁸ Augustine, Sermon on 1 John, 4.4-12

⁷⁹ Augustine, *CG*, XIX, 4

⁸⁰ Augustine, *CG*, XIX, 4

⁸¹ Augustine, *CG*, XIX, 4

⁸² Augustine, *CG*, XIX, 4

In short, instead of accepting the gratuitous messianic redemption from sin and the Law offered by Jesus: Augustine, Luther and Hobbes all heeded Paul's craven command: "obey the governing authorities for all power comes from god"⁸³ and ignored Jesus' seemingly antinomian point that we cannot obey two masters.⁸⁴ While all three may have tried to fight anarchy, believing they lived in apocalyptic times, their teachings only justified/hardened the heart of power and weakened the joint message of Socrates and Jesus about God's goodness and a soul's power to be happy through love and virtue.

We must also see how this authoritarian or necessitarian way of thought affected how the tradition itself came to be viewed. Hobbes' mischievous claim that any change in doctrine was treasonously illegitimate echoed the legalistic view of God that Socrates, Jesus and even Paul sought to overcome, but was soon restored by a clerical Church trying to be Catholic by imperial uniformity than through ecumenical consultation and concern for all. This is why we respond eagerly to Voegelin's evocation of Pre-Nicene Christianity, seeking not just a new science of politics but to find how access to the long-blocked sources of the tradition can be had in a way not scholastic and tediously time-bound but rather affirming of any human soul's right to those transcendental sources and timeless structures of meaning that make revelation, inspiration and grace possible.

Unlike St. Augustine, who despite deploring both war and slavery, ends up feeling both theologically and politically bound to give authoritative and very influential justifications of two almost absolute evils; Voegelin develops a theory of the metaxy that helps us to grasp the liquid quality of that uncanny element where erotic events of heroic striving or daimonic grace, human reason and divine revelation, still occur. The age of miracles is not over and the gates of prophecy are still open, as vexing as this is to the precedent bound and piously pharisaical. While it is folly to immanentize the eschaton, neither can we defer until the afterlife qualities like love, friendship, courage and generosity that we have the right to find in our souls and deploy in the city *pace* Hobbes and Augustine.

But what is the alternative? While the religious look to Augustine, realists and atheists view Hobbes as their guru, and the most influential political philosopher of today, Leo Strauss, easily unites aspects of both thinkers in his oeuvre. Seeking a more adequate and less reductive view of the human condition, I conclude listing five ways by which Eric Voegelin makes it possible to regain access to the yet-living roots of the Western tradition. It is inspiring to see how Voegelin's erotic soul stops him from pursuing low Hobbesian politics or Augustinian religion, and sustains his epic quest to reveal our true origin. This integrity is even more noble since Augustine, Hobbes, and all their epigones secretly unite. Voegelin by contrast, despite having few disciples, yet finds in his un-divided soul the courage to fight evil, and expose the flaws of Post-Nicene Christianity. Ruled by neither fear nor piety, he did not make a Faustian deal with the devil for power.

First, we learn from Voegelin never to succumb to Gnosticism. This means that we must trust in the soul's resilience and refuse esoteric infallible teachers, spiritual short-cuts,

⁸³ Paul, *Romans*, 13.1-7

⁸⁴ *Matthew*, 6.24

or any offer of divine wisdom for human virtue. We must not try to be gods or angels. More insidious forms of Gnosticism appear as false necessity or sacred tradition but they are two faces of one beast. Power and piety must be held apart. Corporations are happiest with addicted consumers and mega-religion makes foolish beasts, but by rejecting the temptation to deal drugs or dogma, we can yet be humans ruled by virtue and reason. Voegelin shows how our reason can be used virtuously: to reveal truth and refute lies.

Second, we must renounce cheap apocalypticism. Voegelin's famed warning to not make the eschaton immanent relates to a turn from Joachim of Fiore's three ages of history to Vico's tripartite cycles. While Joachim looks towards the final age of the Holy Spirit, when all men are united with God, Vico cycles between a) an age of gods, when priests appease angry deities; b) an age of heroes, who wrestle with gods for meaning; and c) a democratic age, when all men call themselves gods and turn demonic. While Hobbes and Augustine recoil too fast from the last age to the first, Voegelin looks for a second heroic age; Plato's transcendent forms, divine symbols around which all cultures form, are wrestled with or recollected here. But divine truth cannot be reified as method; true philosophy has a poetic aspect that must be decoded by other souls. This is why 'Truth' can never be owned by man or institution. We must not use God's name vainly.

Third, we must grasp the Metaxy. This is the differentiated meaning of what Augustine called The City of God. Voegelin picks the *daimon*-filled psychic belt between gods and men from Plato's *Symposium* as the site where heroes wrestle gods. It is also the true locus of the tradition. So transcending Augustine's perverse *massa damnata*⁸⁵ and the 'one-line history' of the sacred tradition, where wise Aristotle spans puerile Plato, and Patriarchal Truth flows through Alexander, Augustus, Athanasius, Ambrose, Augustine, Anselm and Thomas until it is all seamless and infallible dogma defended by anathema; we will find that it is possible and desirable for scholars to interpret sacred texts, decode symbols, discuss ideas and learn from errors. This Metaxy may be seen as a Platonic take on Hades, Chaucer's House of Fame, a Pre-Nicene collective consciousness, or even as the true *Ek-klesia* of the Western tradition. In an American idiom, the tradition is best likened to the Baseball Hall of Fame: the great thinkers hit many grand slams, but also struck out or hit into double-plays far more often. Even the very best did not make contact two thirds of the time and also made many huge errors, but they yet give infinite delight. It is in this spirit that minds, hearts and souls must mingle in the Metaxy. Only so can great ideas truly flourish; only thus do we cross the Mendoza Line within ourselves.

Fourth, we must all admit to having souls and pledge to keep them in the best state of virtue. Every soul is different and each learns in ways that are indirect, diverse and often unique to itself. And yet, the soul is, as Aristotle saw, in a way all things.⁸⁶ So we can all relate to, and learn from and about each other. Each microcosmic soul also reflects the cosmic order and participates in the Metaxy. Each soul can be turned around, undergo *metanoia* or *periagoge* as Plato and Voegelin say, be redeemed from its ancestral furies and/or

⁸⁵ Augustine, *CG XXI*, 12

⁸⁶ Aristotle, *De Anima*, III.7 (431b)

psychic wasteland, and finally gaze on the Good beyond Being or Nature. This Archimedean point, where a soul takes rest from base *ananke*, is where it recollects the power to love and die nobly. As the basis of human equality, every soul has a right to be treated with dignity and justice. Men denying others this right for greed or tribal reasons are Hobbesians, they have no right to be called Christian. This is why all have a right to be liberally educated; no soul can be allowed to melt quietly into a demotic mob. For all its risks, the true destiny of the internet is surely to reveal the Metaxy to the wide world.

Fifth and finally, Socrates and Jesus are still alive to us. They are the living origin of our culture. This means that Jesus's loving life means more than Christ's death. An atheist can rightly scoff at how the post-Nicene church went from faith to empire to insurance company; conservative Catholicism is now a homophobic fertility cult, and Evangelicals follow a crass prosperity gospel. Yet even as Jesus blesses the world's losers, Socrates shows that human wisdom can be ruled by moral virtue and Plato paints a cosmic order ruled by goodness, truth, and justice. But while the God of Socrates, Plato and Jesus is erotic and personal, the official tradition's prime mover, Aristotle's *nous* is impersonal; like Augustine's god of predestination, he is far too perfect to relate, grow, love or suffer. This unchanging deity cannot wrestle with souls in the metaxy or value love over Being.

And yet, as all three philosophers agree that the true God is not arbitrary and cannot be bribed, our official philosophic tradition is still ruled by clericalism, precedent and power.

This is why Voegelin's Pre-Nicene Christianity must be taken seriously. He shows how Plato and Pre-Pauline Christianity can be reunited. Western culture may be saved from itself by following his lead. Seeing the cumulative harm that Augustine and Hobbes still cause may help our metanoic redemption begin; while both men rely on selfish thumotic identity, whether put in eremitic or Epicurean terms, Voegelin's *oeuvre* shows that true redemption is psychic, political and pancosmic. The heart of this logos being Trinitarian, it uses Augustine; our debt of gratitude redeems besieged Hippo from Leviathan's jaws.

Walter Sparn

Uttenreuth, Deutschland

„Luther, du! – Großer, verkannter Mann!“ Lessing vieldeutiges Interesse an Martin Luther

(1) So rief im Jahr 1778 der Lutheraner Lessing in einem erbitterten Streit mit einem anderen Lutheraner, dem Hauptpastor Johan(n) Melchior Goeze in Hamburg, Luther selbst an.^{*} Ihn hätte er gern zum Richter im Streit gehabt. In Lessings Sicht gehört der lutherisch-orthodoxe Goeze zu denen, die Luther am meisten verkennen, zu jenen „kurzsichtigen Starrköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten Weg schreiend, aber gleichgültig daher schlendern!“ Freilich weiß Lessing, dass er mit dem Hinweis auf den Reformator aus dem 16. Jahrhundert noch nicht gewonnen hat. „Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst: wer erlöst uns von dem unerträglichern Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich das Christentum, wie du es *itzt* lehren würdest, wie Christus selbst lehren würde! Wer --“ (*Eine Parabel*, 1778: Werke, hg. v. H.G. Göpfert u.a., VIII, 125f).

Dieses bekannte Zitat lässt erkennen, dass Lessing gewissen lutherischen Amtsträgern eine echte Nachfolge Luthers absprechen wollte, dass er sich aber selber keineswegs in einem ungebrochenen Verhältnis zu dem „großen Mann“ sah. Grund dafür ist der geschichtliche Abstand zwischen Luthers Reformation und der Gegenwart, zwischen der Befreiung vom „*Joch der Tradition*“ durch Luther und der „*itzt*“ eigentlich nötigen Befreiung von „*Joch des Buchstabens*“. Lessing ist überzeugt, dass Luther, ja sogar Christus selbst, träten sie jetzt wieder auf, ein solches, vom „Joch des Buchstabens“ freies Christentum lehren würden. Das Thema „Lessing und Luther“ hat zum Kern Lessings leidenschaftliches Werben für ein, wie er sagt, „im Geiste Luthers“ erneuertes Christentum – erneuert im Geist der Infragestellung und der Reform angesichts der intellektuellen und moralischen Ansprüche der Aufklärung, wie sie Lessing auf seine Weise verkörperte. „Der wahre Lutheraner“, so schrieb Lessing im Jahr 1778, „der wahre Lutheraner will nicht bei Luthers Schriften, sondern bei Luthers Geist geschützt sein“ (Anti-Goeze I: VIII, 162).

Was wollte Lessing an dem ihm am nächsten stehenden, dem „lutherischen“ Christentum im Geiste Luthers verändern? Bevor ich darauf eingehe, möchte ich auf zwei uneingeschränkt *gute* Aspekte seines Verhältnisses zu Luther hinweisen. Lessing war fest überzeugt, dass wir die Reformation Luthers „der Vorsehung des Himmels zu danken haben“; denn durch die Reformation sei „unendlich viel Gutes [...] gestiftet worden, welches die Katholiken selbst nicht ganz und gar leugnen“. Und er war fest überzeugt von „Lu-

* Vortrag: Lessinghaus Wolfenbüttel, 2. November 2017.

thers uneigennützigem und großmütigem Charakter“. Auch die „Irasibilität“, wie er das nannte, also die Neigung zum Zornigwerden, verband Lessing wohl mit Luther. Dass die Kennzeichnung des „gemischten“, mit affektiven Extremen lebenden Charakter auch auf Lessing zutrifft, möchte ich annehmen. Und anders als dann Goethe, der an dem ganzen „Quark“ der Reformation fast nur Luthers Charakter interessant fand, interessierte sich Lessing auch für Luthers *Werk*. Das äußerte er sogar in der Verteidigung eines *Gegners* Luthers, an den er als „ein ehrlicher Lutheraner nicht ohne Abscheu“ denken könne. Lessing nahm diesen Gegner, Johannes Cochläus, gegen das Vorurteil in Schutz, er habe behauptet, dass Luthers Polemik gegen den Ablass von finanziellem Neid veranlasst gewesen sei. Nein, selbst diese Verleumdung unseres „Vaters der gereinigten Lehre“, braucht man nicht mit „Gegenverleumdungen“ beantworten (1754: VIII, 53-66, zit. 53. 64f).

Lessing verfasste diese und andere „Rettungen“ im Zuge seines Studiums in Wittenberg, wo er 1752 auch sein Magisterexamen ablegte. In Wittenberg, wo ja die *cathedra Lutheri* stand, hatte schon der Vater Johann Gottfried studiert. 1717, anlässlich des Reformationsjubiläums, hatte dieser eine Dissertation mit dem Titel *Vindiciae* verfasst, „Rettungen der Reformation Luthers gegen neuere Vorurteile“. Als orthodoxer Lutheraner und Mitglied des geistlichen Standes in Kamenz verteidigte er das institutionell und dogmatisch etablierte Luthertum gegen radikal kirchenkritische Pietisten wie Gottfried Arnold. Dabei stand Johann Gottfried dem Pietismus als emotionaler und moralischer Intensivierung der Frömmigkeit keineswegs fern, wie überhaupt die Rede von der „toten Orthodoxie“ falsch ist – nicht die Frömmigkeit, sondern deren doktrinär-konfessionelle und also staatskirchliche Bindung war das Problem. Genau das wird dann auch das Problem des Sohnes mit seinem Vater sein. Vom Vater übernahm er jedoch die insgesamt positive Einschätzung der Reformation und speziell des Charakters Luthers. Der wissenschaftlich produktive Vater übersetzte auch Predigten und eine Glaubensregel von John Tillotson, eines führenden Vertreters des dogmatisch liberalen, dem Katholizismus sich überlegen fühlenden Flügels der Anglikanischen Kirche; so erhielt der Sohn Zugang zur anglophonen Welt. Die Erweiterung des Blicks von Frankreich ins religiöse und religionskritische England wird ein Charakteristikum der deutschen Aufklärung sein – neben Hamburg spielte Braunschweig dafür eine wichtige Rolle.

(2) Lessing war, konfessionell gesehen, Lutheraner kraft seiner religiösen Erziehung im Haus und im Gottesdienst. In den Schulen in Kamenz und in St. Afra in Meißen wurde er auch in das unstrittig scharfsinnige theologische System der Orthodoxie eingeführt; er schätzte es als solches zeitlebens. Luther war ihm in Gestalt der Lutherbibel und des Katechismus genau bekannt, nicht wenige Schriften hat er gründlich gelesen; Luthers sprachliches Genie, besonders seinen Bilderreichtum, bewunderte er. Lessing gehört dann selbst in die Reihe der großen Sprachkünstler des Deutschen (und überhaupt der besten Deutschen (J.G: Herder, F. Schlegel, H. Heine usw.). Aber auch im Inhaltlichen konnte Lessing sich leisten, dem zweifellos gelehrten Goeze nicht nur jeden „Funken Lutherschen Geistes“, sondern auch die tiefere Kenntnis von „Luthers Schulsystem“ abzusprechen (VIII, 125). Er konnte, obwohl „nicht Theolog“, sondern „bloß“ „Liebhaber der Theologie“ (*Axiomata*: VIII, 130), gegen Goeze anzutreten sich sehr wohl getrauen.

Was war es, das ihn so kämpferisch gegenüber den Lutherisch-Orthodoxen, von seinem Vater bis zu Goeze, aufzutreten erlaubte und nötigte? Mit des Sohnes Worten gesagt: Es war das von der Orthodoxie erst aufgerichtete, gesetzliche und geistfeindliche „Joch des Buchstabens“ – ein Joch, das Luther selbst niemand auferlegt hatte. Das ist jedenfalls die Meinung Lessings, sicherlich nicht falsch im Blick auf Luthers Unterscheidung zwischen dem Evangelium, das frei macht, und dem Gesetzesbuchstaben, der unfrei macht. Lessing ging es um die „Freiheit eines Christenmenschen“, wie Luthers Programmschrift von 1520 sagte, um die Emanzipation aus „Unmündigkeit“, wie Immanuel Kant jetzt „Aufklärung“ definierte. Lessing sprach sogar von „Idolatrie“: Es ist Idolatrie, wenn man die Dankbarkeit gegenüber Luther als einem Werkzeug der Vorsehung übertreibt und jegliche Kritik an ihm tabuisiert, ihn also vergöttert (VII, 161f). Um dieser Gefahr zu entgehen, sei es ihm ganz recht, so Lessing ironisch, „einige kleine Mängel an ihm entdeckt zu haben“ (*Briefe* 1753, 1.-8. [Rettung des Lemnius, *Monachopornomachia* 1539]: III, 269. Noch viel anfechtbarer als bei Luther schien Lessing solche Idolatrie beim Umgang mit der *Bibel*. Ein Hauptvorwurf Lessings gegen die offiziöse lutherische Orthodoxie war, dass sie die Verehrung des biblischen Gottesworts in „Bibliolatrie“, in die Vergötzung des Bibelbuchstabens, hatte umschlagen lassen.

Aber vielleicht hat Lessing sich in Sachen „Bibliolatrie“ nicht nur mit Goeze, sondern auch mit Luther selbst zerstritten?! Lessing wusste, dass Luther die Heilige Schrift mehr als einmal Gott genannt hatte (er übergeht, dass Luther vom „redenden Gott“ sprach), und noch mehr nahm er Anstoß an Luthers Formulierung, dass sie der geistliche Leib Christ sei (Nachlass: Barner VII, 667f). Er hat diesen Anstoß jedoch nicht weiter verfolgt; leider, muss man sagen im Vergleich mit dem Zeitgenossen Johann Georg Hamann, der ihn sprachtheologisch genial produktiv aufgriff. Lessing wandte sich vor allem gegen die Lehre von der *Verbalinspiration* der Bibel, mit der die lutherische Orthodoxie das reformatorische Schriftprinzip, das *sola Scriptura*, zu sichern versuchte, allerdings dabei die christologische Basis dieses Prinzips literalistisch untergrub. Ihr Formalismus schützte das Schriftprinzip nicht, sondern setzte es im Gegenteil der Entwicklung der philologischen und historischen Quellenkritik aus. Diese Kritik machte die angebliche Homogenität der Texte der Bibel und die Kanonizität der Bibel als religiöse Konstruktion kenntlich. Zu Lessings Zeit hatte die historische Bibelkritik so starken Aufschwung genommen, dass sie zum Verfall der lutherischen Orthodoxie auch im Luthertum selbst beitrug. Irreversibel wurde die grundsätzliche Akzeptanz der historisch-kritischen Bibelhermeneutik mit dem 1771 bis 1775 publizierten Werk des berühmten Hallenser Theologen Johann Salomo Semler: „Von freier Untersuchung des Canon“.

In dem heiklen Prozess der methodischen Dekanonisierung der Bibel war Lessing jedoch nicht nur Zuschauer, sondern auch überlegter Akteur, spektakulär mit der Publikation der „Wolfenbütteler Fragmente“ 1774/1778. Das waren Auszüge aus der unveröffentlichten „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ des Hamburger Gelehrten Samuel Hermann Reimar. Lessing wandte sich in „Gegensätzen des Herausgebers“, gegen diese *deistische* Antwort auf den Autoritätsverlust der Heiligen Schrift. Der Deismus beschränkte Religion auf das, was der Vernunft als solcher über Gott

und unser Verhältnis zugänglich ist, und schied aus dieser „natürlichen Religion“ alle angeblich supranaturalen Wahrheiten wie Offenbarung, Mysterien, Wunder, Gnadenwirkungen der Sakramente oder des Glaubens aus. Auch wenn Lessings eigene Annahme einer „natürlichen“, d.h. vernünftig nachvollziehbare Religion nicht allzu weit vom Deismus entfernt lag, blieb er doch mit seiner Annahme der in der Bibel darüber hinaus gehenden Offenbarung von göttlichen Mysterien grundsätzlich davon getrennt. Ein strikt naturalistisches Religionsverständnis wird nach Lessings Überzeugung der „inneren Wahrheit“ der christlichen Religion nicht gerecht. Den Ausdruck „innere Wahrheit“ erklärte er aber nicht in dogmatischen Sätzen, sondern ordnet ihn schon früh (1749) den Begriffen „Gefühl“ oder „Empfindung“ des „Herzens“ zu. Mit der Akzentuierung der religiösen Intuition, wie wir das heute nennen, nahm Lessing an der seit der Jahrhundertmitte geübten Kritik an einem intellektualistisch verkürzten Menschenbild teil. Darin bekräftigte er zugleich die Luther'sche Betonung des (primär) affektiv-emotionalen Charakters des Glaubens, der auch in der lutherischen Erbauungsliteratur, im Pietismus und speziell in der Herzensfrömmigkeit der Herrnhuter aus Lessings Heimat intensiv gepflegt wurde.

Zur deistischen Position gab es seinerzeit eine Alternative: die *neologische* Antwort auf die neue hermeneutische Situation. „Neologen“ hießen die von der Orthodoxie sich trennenden Vertreter der frommen Aufklärung, vor allem in Berlin, Halle und Braunschweig. J.S. Semler war Neologe, ebenso Lessings Freunde wie der Abt Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem und der Publizist Friedrich Nicolai. Wie Lessing rekurierten auch die Neologen auf Gefühl und subjektive Empfindung als Instanz religiöser Authentizität und Autorität; so auch das Grundbuch der theologischen Aufklärung, das zeitgleich mit Lessing Positionierung erschien (1749), *Die Bestimmung des Menschen* von Johann Joachim Spalding. Dennoch war Lessing von der Neologie zunehmend enttäuscht, so sehr, dass er der Neologie (er nannte sie brieflich „Mistjauche“) sogar dem „trüben Wasser“ der Orthodoxie, deren systematische Stimmigkeit ihm vorbildlich schien, vorzuziehen bereit war. Wie die Deisten (und wie auch Lessing) nahmen die Neologen eine rationale „natürliche Religion“ an, behaupteten aber stets, dass diese der Ergänzung durch die biblische Offenbarung bedürftig sei. Aber sie konnten, wie Lessing meinte, nicht wirklich sagen, worin die Differenz und das Plus der Offenbarung gegenüber dem Vernunftwissen bestanden. Sie verflachten ins Lessings Augen die Glaubensmysterien des Christentums bis zur Unkenntlichkeit, so dass sie den Heiligen Geist nicht mehr zu deren Erkenntnis brauchen: „Was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart?“ Tatsächlich konnten die Neologen die Existenz von so etwas wie Offenbarung nur noch historisch begründen: mit der Glaubwürdigkeit der biblischen Autoren und des von ihnen Berichteten. Lessing tadelte die Halbherzigkeit der Neologen scharf – ihr so genanntes „vernünftiges Christentum“ sei weder vernünftig noch fromm, sondern eine destruktive Mixtur von beidem.

Lessing rekurierte in seiner Kritik an Deismus und Neologie so gut wie nicht auf Luther, eher in seiner Kritik an der Orthodoxie. Dennoch kann man sehen, worin er mit Luther auch gegen die Neuerer votierte. Es wird aber auch deutlich, worin Lessing von Luthers Theologie abrückte und insbesondere, worin er, und das in religiösem Interesse, über Luther hinausging. Man kann von einer *kritischen Loyalität* zum Reformator sprechen. Sie

wird auch an dogmatischen Problemen deutlich, vor allem in den Versuchen Lessings, die Mysterien der Trinität Gottes und der Gegenwart des Erlösers im Abendmahl vernünftig, d.h. an G.W. Leibniz' Metaphysik anschließend zu verstehen (*Das Christentum der Vernunft*, 1753: VII, 278-281; *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit*, 1773: VII, 298-325; auch *Leibniz von den ewigen Strafen*, 1773: VII, 171-197). Damit will ich Sie nicht behelligen. Anders steht es mit methodischen Problemen, die nach wie vor interessant sind, und das auch religions- und kulturwissenschaftlich. Es sind im Wesentlichen drei Probleme, in deren Lösung Lessings kritische Loyalität zum Reformator sichtbar wird.

(3) Das erste Problem wurde von der hermeneutischen Situation aufgeworfen, die durch die historische Bibelkritik eintrat: der Beziehung der christlichen Religion zur Autorität der Bibel. Die Reaktion auf die Publikation der Wolfenbütteler Fragmente zeigte, dass diese Autorität tatsächlich nicht mehr fraglos war. Lessing spitzte das Problem 1777 in einer kleinen Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ noch zu. Sachlich mit Luther (und Röm 8,14) übereinstimmend sagt er da, dass religiöse Evidenz und Autorität nie äußerlich begründet werden können, weder durch die Kirche noch auch durch die von ihr zugrunde gelegten historische Fakten, und seien es in der Bibel berichtete. *Nachrichten* von einstigen Wundern sind keine Wunder, *Nachrichten* von erfüllten Weissagungen sind keine erfüllten Weissagen; beides trennt ein „garstiger breiter Graben“. Lessing versteht das grundsätzlich: Zufällige Geschichtswahrheiten können notwendige Vernunftwahrheiten nie beweisen, erst die eigene Glaubenserfahrung kann eine historische Gewissheit zur religiösen Gewissheit machen. Glaubensinhalte sind daher mehr als die Bibel: deren Interpretation in einem bestimmten „Geist“. Die Neologie und die Orthodoxie hielten diese Frage für vorweg beantwortet, jene durch die fromme Empfindung, diese durch das Dogma. Lessing besteht jedoch darauf, nach der inneren Wahrheit auch des Historischen zu suchen, auch wenn er auf diese Weise ein stets irrtumsfähiger Wahrheitssucher bleibt, wie er gegenüber Goeze offen zugibt (*Duplik*, 1778: VIII, 32f).

Darin steht Lessing nahe bei Luther, der den Christus-Sinn der Bibel ebenfalls als stets neu zu suchenden ansah und damit auch nicht an ein Ende kam, weil die reine Wahrheit ja doch nur Gott kenne. Aber Luther sah Suchen nach der Wahrheit und Glaubensgewissheit nicht als Gegensätze an, und zwar deshalb, weil er Christus-Gewissheit für etwas anderes hielt als den Besitz von Wahrheit. Die lutherisch-orthodoxe Bibliolatrie allerdings erlaubte keine Unterscheidung von Glaubensgewissheit und Bibelinhalt mehr; dagegen behauptet Lessing, dass die Bibel mehr enthalte als zur Religion gehört, dass es christliche Religion schon vor ihrer Niederschrift mündlich gab und es sie auch noch geben würde, wenn die Texte dereinst verloren gingen. Auf den Bibeltexten kann also nicht die ganze Wahrheit der christlichen Religion beruhen. Das läuft auf die hermeneutische These hinaus aus, dass der Buchstabe nicht der Geist und die Bibel nicht die Religion sei, mithin Kritik an der Bibel als Buchstabe nicht gegen den Geist und gegen die Religion gehe (*Axiomata*: VIII, 136).

Mit dieser These stand Lessing auf der Seite der Neologen, und wie sie entfernte er sich von Luther. Dieser hatte gegen die damaligen Spiritualisten vehement vertreten, dass der Geist, der *innere* Glaubensgewissheit hervorruft, stets *äußere* Kommunikationsmedien benutzt, vor allem die Bibel. Lessing spricht aber gar nicht von „Glaube“, sondern stets

von „Religion“ als von einer kulturell universalen Praxis der Gottesverehrung. Luther hatte Religion und Glaube gleichgesetzt und daher nur die wahre, d.h. die in der Bibel als wahr bekannte Religion, eben den Glauben, als Religion akzeptiert, alle andern Religionen dagegen als Pseudo-Religionen verworfen. Daher forderte Luther zwar für sich und seinesgleichen Gewissensfreiheit, konnte Andersreligiösen jedoch solche Freiheit nicht zugestehen, zu schweigen von der staatlichen Gewährung allgemeiner Religionsfreiheit. Lessing dagegen gebraucht einen allgemeinen Religionsbegriff, der im Blick auf den inhaltlichen Glauben neutral, nicht schon konfessionell präjudiziert ist. Dieser schon von Politikern gebrauchte Religionsbegriff wurde in der frühen Aufklärung auch von lutherischen Theologen akzeptiert, die der kriegesischen Machtpolitik ihre religiösen Vorwände entziehen wollten. Auch Lessing überwand den „garstigen breiten Graben“ zwischen Tradition und Aktualität im Horizont eines solchen universalen Begriffs von Religion. Er ging aber noch einen Schritt weiter, und er ging damit definitiv über Luther hinaus.

Ich spreche von Lessings Manifest religiöser Toleranz, dem 1779 publizierten und erst 1783 aufgeführten „Nathan der Weise“. Der entscheidende Schritt Lessings bestand freilich nicht darin, dass er bestritten hätte, dass Religion der Kitt der Gesellschaft sei – das war seine, von den meisten Zeitgenossen noch geteilte Überzeugung. Neu war jedoch, dass er bestritt, dass es Religion von Rechts wegen nur in der Einzahl geben könne. Revolutionär war es, dass Lessing die Pluralität von Religionen akzeptierte *und* zugleich akzeptierte, dass diese sich in ihrer Binnenperspektive jeweils für die wahre halten. Wie geht das zusammen? Wenn man mit Lessing klar unterscheidet zwischen religiöser Ausschließlichkeit und moralischer Allgemeinheit: Lebenspraktische Humanität ist es, das auch und gerade gläubige Vertreter der verschiedenen Religionen verpflichtet, sich gegenseitig zu tolerieren und zusammen „der Stadt Bestes“ (Jeremia 29,7) zu suchen. Gerade kraft ihrer aller „innigsten Ergebenheit in Gott“ (*Nathan* III/7, 2045) sind sie *alle* zu praktischer Humanität befähigt; somit haben alle, Judentum, Christentum und Islam konvergente erzieherische Rollen. Mit dieser Toleranzidee wird eigentlich auch die Existenz (nur) einer *Staatskirche* hinfällig. Wie andere Aufklärer rührt Lessing aber nicht politiktheoretisch an dieses Thema – das wäre aufrührerisch gewesen. Er rührt jedoch daran im „dramatischen Gedicht“, auf dem Theater also, das viel mehr erlaubt als die Kanzel eines Goeze. Der warf Lessing ja vor, er bediene sich einer „Theaterlogik“, die in Bildern und Anspielungen alles verunklare und sich auf den strohernen Schild des Gefühls verlasse (VIII, 265). Aber auch diese Logik war in Sachen Toleranz so klar, dass seither alle autoritären und weltanschaulich totalitären politischen Regimes den „Nathan“ verboten haben.

(4) Lessings Überlegungen zur Unterscheidung von Christentum und Bibel bewegen sich in dem Horizont eines zweiten Problems: des Verhältnisses des allgemein menschlichen *Vernunftvermögens* zu den Wahrheitsansprüchen einer besonderen *Offenbarung*. Dieses Problem war schon seit dem Mittelalter virulent, verschärfte sich durch die Reformation und wurde in der Aufklärung zu dem zugleich religiösen und denkerischen Problem schlechthin (dies auch infolge der Ablösung der Philosophie von ihrer Verpflichtung, sich der Theologie anzupassen, was in Zeiten der Konfessionsspaltung problematischer war als zuvor). In Lessings Zeit suchte man extreme Lösungen noch zu vermeiden, sowohl

die Absorption von Religion durch die Vernunft in einer „natürlichen Religion“ (im Extremfall Baruch Spinozas Gleichsetzung von „Gott“ und „Natur“) als auch die Leugnung jeglicher Offenbarung in einem atheistischen Naturalismus.

Lessings Verknüpfung von Vernunft und Offenbarung scheint zunächst dieselbe zu sein wie die neologische. Ein gegen Goeze aufgebotenes Axiom besagt: „Die (christliche) Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist“ (VIII, 148). Ähnliche Sätze hatte auch Luther formuliert – aber mit dem Unterschied, dass er die Qualität „wahr“ von der Bibel selbst verbürgt ansah: durch Jesus Christus, ihren wesentlichen Inhalt. Luther bleibt so innerhalb des hermeneutischen Zirkels, d.h. der Selbstausslegung der Bibel, wogegen Lessing für die Qualifikation „wahr“ eine externe Instanz anruft: die „natürliche“ Religion „vernünftiger“ Menschen. Luther kannte diese allgemein-menschliche Religion auch, da sie in der Bibel selbst vorausgesetzt wird, aber für ihn gab es sie nur als die einzig richtige, nämlich die in den christlichen Erlöserglauben integrierte Anerkennung eines Schöpfergottes; alles andere war durch menschliche Sünde verdorbene Pseudo-Religion. Auch Lessing spricht hier zwar nicht von Sünde, aber doch von Unvollkommenheiten und Irrtümern in der geschichtlichen Entwicklung der natürlichen Religion, wogegen die meisten Aufklärer hielten sie, weil ja durch die Vernunft artikuliert, für zeitlos wahr hielten. Lessings theologisch und philosophisch bahnbrechende These besagt, dass die Religion der Vernunft und also diese selbst eine *Geschichte* hat; er bricht damit den neologischen Zirkelschluss zwischen natürlicher Religion und Bibel auf. Lessings Lösung ist die *gegenseitige Inklusion* von Vernunftwissen und Offenbarungsglauben in der *Zeit*, eben im Lauf der menschlichen Geschichte.

In den „Gegensätzen“ gegen Reimarus hatte Lessing geschrieben, dass die geoffenbarte Religion eine vernünftige Religion nicht etwa voraussetze, sondern einschließe (VII, 464). Das führte er in einer Thesenreihe unter dem Titel *Die Erziehung des Menschengeschlechts* aus, deren vollständige Fassung 1780 publiziert wurde. Hier sagt Lessing ganz ‚deistisch‘, dass Offenbarung den Menschen nichts gebe, „worauf die Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde“ (§ 4: VIII, 490), und sagt ganz ‚orthodox‘, dass die offenbarte Religion auf bessere Begriffe von Gott und unserem Verhältnis zu ihm leite, „auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre“ (§ 77: VIII, 507). Beide Sätze widersprechen sich nur scheinbar. Denn Lessing gibt dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung eine ganz neue Wendung, die deren negative Konkurrenz auflöst. Er entgrenzt den Begriff „Offenbarung“: Offenbarung liegt nicht nur in der Bibel vor, sie ist vielmehr ein Faktor der gesamten Erziehungsgeschichte Gottes. Daher treten in der Geschichte stets beide auf: natürliche Religion und offenbarte Religion. Vernunft und Offenbarung stehen in einem „wechselseitigen Dienst“, der historisch variiert und sogar Widerspruch einschließen kann. Zwar relativiert die fortschreitende Vernunft die Offenbarung: Lessing selbst schlägt für drei „übernatürliche Geheimnisse“ – Trinität Gottes, Erbsünde, stellvertretende Genugtuung Christi – vernünftige Übersetzungen vor. Doch noch immer kann die biblische Offenbarung Wahrheiten enthalten, die der jeweils entwickelten Vernunft noch unerfindlich sind und ihr etwas zu denken und zu verstehen geben. Beide, Vernunft und Offenbarung

entwickeln sich in der Geschichte aneinander, miteinander, ja auch gegeneinander weiter, mit dem Effekt einer langfristigen Konvergenz.

Diese unerhört neue Idee gibt, wie bei Lessing öfters, dem Alten nicht bloß einen Abschied, sondern „rettet“ es auch. Die Idee, dass unser Wissen „Stückwerk“ ist, auch für Christen, dass sich das aber noch ändern soll, stammt vom Apostel Paulus (1Kor 13, 8-12). Auch für Luther spielte diese Hoffnung eine große Rolle: Unsere Vernunft, sagte Luther, erkennt im „Licht der Natur“ bewundernswert viel; im „Licht der Gnade“, das uns in der Offenbarung leuchtet, erkennen wir noch mehr, aber viele Lebensrätsel werden wir erst „im Licht der Herrlichkeit“ erkennen, am Jüngsten Tag. Luther sah die Erziehungsgeschichte, die Gott mit dem Einzelnen und mit der Menschheit vorantreibt, als eine sehr bald beendete Zeit an, als apokalyptisch beendet durch die bevorstehende Wiederkunft Christi. Lessing jedoch ist kein Apokalyptiker mehr, er ist ein moderner *Chiliasmus*. Er rechnet mit einer offenen Zukunft, in der noch etwas Substanzielles geschieht, in der die Menschheit vor allem moralische und religiöse Fortschritte machen wird. Mit diesem chiliasmatischen Fortschrittsglauben steht Lessing bei den Neologen, die im Gefolge Leibniz' von der „Perfektibilität“, von der Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Kultur und in ihr des Christentums sprachen.

In seiner Vorstellung von der „Erziehung des Menschengeschlechts“ ging Lessing jedoch weiter als sein Freund Jerusalem, auch als Mendelssohn oder J.G. Herder. Er transformierte seine Deutung der Trinität geschichtstheologisch. Das alte Modell einer göttlichen Heilsökonomie nahm schon die Stufenfolge von polytheistischem Heidentum, monotheistisch-moralischem Judentum und neutestamentlichem Christentum, dem Jesus Christus als erster praktischer Lehrer der Unsterblichkeit der Seele dem sittlichen Handeln edlere Motive gab (§ 58). In emphatischer Ich-Rede prophezeit Lessing nun aber ein kommendes, drittes Zeitalter der Vollendung, die „Zeit eines neuen ewigen Evangeliums“, in der auch das dritte Element der natürlichen Religion realisiert wird: das Wissen, dass der Lohn der Tugend in ihr selbst liegt. Dieses „Reich des Geistes“, dieses „Dritte Reich“ wurde seit dem Mittelalter und in der Zeit der Reformation immer wieder prophezeit; aber Lessing verknüpft dieses Weltgeschehen mit dem Geschick des *Individuums* – das ist ohne Luthers Konzentration auf das Individuum nicht denkbar. Für den Lutheraner Lessing kann es nicht angehen, dass der Einzelne, der Gott so unendlich wichtig ist, von der Menschheitsentwicklung überholt und vergessen wird. Daher greift er eine wiederum alte, bisher stets und auch von Luther verworfene Idee neu auf: die Idee von der *Wiederverkörperung* des individuellen Seele. Weil diese Reinkarnation (damals sagte man meist „Metempsychose“) dem Einzelnen die Chance des Erwerbs neuer Kenntnisse und Fertigkeiten gibt, wird das Menschheitsziel der Vollkommenheit wirklich, d.h. auch individuell erreicht (§§ 93-100). Die Lessing'sche Reinkarnationslehre entspricht der östlichen und neuerdings auch westlich-esoterischen Lehre gleichen Namens zwar in ihrem Leistungsdenken, in ihrer Zielsetzung ist sie dieser jedoch konträr.

Ich schließe mit einer Lessing'schen Pointe. Die „Erziehung“ reicht nach, was im „Nathan“ fehlte. Es fehlte die Begründung dafür, dass die offenbarten Religionen, die geschichtlich einander doch folgen, dennoch *gleichgestellt* sind, dass alle drei ihre erzieherische

Aufgabe bis auf weiteres ausüben dürfen und sollen. Um dies zu begründen, stellt sich Lessing in Gedanken auf einen Hügel und ahnt mit abendlichem Blick(!) die ganze Geschichte (VIII, 489). So sieht er, dass die schlussendlich zielführende Linie nicht immer die kurze gerade ist, sondern Seitenschritte, ja Rückschritte einschließen kann (§§ 91f). Deshalb erscheint uns hier unten der Schritt der Vorsehung oft fast unmerklich oder gar unerkennbar. Aber: Wenn Gott *überall* in der Geschichte seine Hand „im Spiele“ hat, wieso sollte er sie nur bei unseren Irrtümern *nicht* im Spiel haben? Nun, Lessing war ein leidenschaftlicher Spieler. Er war kühn genug, Gott als Spieler zu imaginieren – das wäre Luther nicht im Traum nicht eingefallen, geschweige denn auf der Kanzel. Lessing konnte das tun, weil er, ganz im Unterschied zum assertorischen Luther, sich gegenüber „Kanzelzumutungen“ mit der Rolle des vorurteils- und autoritätskritischen Prüfers begnügte, der Fragen aufwirft, nicht aber fertige Antworten liefert. Nach weiteren zweihundert Jahren sage ich als Erbe Luthers und Lessings: Das sollte auch auf einer Kanzel nicht mehr ausgeschlossen sein.

Благое Пантелич

Белградский университет, Православный богословский факультет

Достоевский на духовном пути Сергея Н. Булгакова

Встреча Булгакова с творчеством Достоевского не могла пройти без тектонических потрясений, в первую очередь в его душе, а потом и в интеллектуальной и духовной жизни современной России. Последствия этих потрясений и сегодня ощутимы в христианской теологии, особенно православной. Более того, с течением времени они становятся все более значимыми. Встреча Булгакова с Достоевским, или роль этого знаменитого писателя в духовном развитии отца Сергия, и будет темой этого очерка.

Сергей Николаевич Булгаков – центральная личность в истории современного православного богословия. В теологии Церкви после его появления уже ничто не осталось прежним. Его мысль, бесспорно, существенно определило православное богословие наших дней. Софиология Булгакова, как и его христианская философская мысль в целом оказала определяющее влияние на направления современной богословской мысли¹. След, который он оставил в современной церковной теологии, позволяет его рассматривать в одном ряду с великими *учителями* Православной Церкви. Двадцатый век подарил нам образованных, проницательных, мудрых, творческих православных теологов, а было их так много, что и этот век заслуживает называться золотым, но историческая роль ни одного из них не может сравниться с ролью, которую сыграл о. Сергей Булгаков, и эта его духовная уникальность делает его и великим *отцом* Церкви. Поэтому, не смотря на то, соглашались с ним или нет, были ли они последователями его христианской философии или его яркими противниками, все серьезные христианские мыслители соглашались, что речь идет о грандиозном духовном явлении и выдающейся личности, достойной всякого внимания. Булгакова можно оспаривать, но отрицать его значение невозможно.

Со второй половины девятнадцатого столетия практически не существует русского философа или теолога, другими словами, интеллектуала или более или менее культурного человека, который не был бы знаком с сочинениями Ф. М. Достоевского. Немногим позже, уже в первой половине двадцатого века, то же самое

¹ Наиболее значимое из них то, которое, под влиянием о. Георгия Флорофского, широко известно как «неопатристическое», появившееся, на самом деле, как реакция на софиологию; Булгаков, кроме того, созидательно повлиял и на родоначальника евхаристической экклезиологии Н. Н. Афанасьева, как и на многих других крупных христианских богословов и мыслителей.

можно будет сказать и об остальном (цивилизованном) мире. Творчество этого гениального литератора радикально изменило духовный климат в России. По словам Николая Бердяева², «Наша духовная и умственная история XIX века разделяется явлением Достоевского. Явление Достоевского означало, что в России родились новые души»³. Достоевский совершил, если употребить удачное выражение этого знаменитого религиозного философа, «духовный переворот», который произошел в России, чьи последствия отразились на всей вселенной. Ни одного своего читателя он не оставил равнодушным. Встреча с духовностью Достоевского – это потрясение в онтологическом смысле, эта встреча в основании меняет личность человека, оставляет неизгладимый след на его личности... Когда Сергей Николаевич встретился с ним лицом к лицу, и его состав души навсегда переменил.

Николай Александрович Бердяев, как активный участник интеллектуальной жизни России на рубеже девятнадцатого и двадцатого века был свидетелем того, до какой степени было сильно влияние Достоевского на религиозных мыслителей того времени: «Когда в начале XX века в России возникли новые идеалистические и религиозные течения, порвавшие с позитивизмом и материализмом традиционной мысли радикальной русской интеллигенции, то они стали под знак Достоевского. В. Розанов, Мережковский, Новый путь, неохристиане, Булгаков, неоидеалисты, Л. Шестов, А. Белый, В. Иванов – все связаны с Достоевским, все зачаты в его духе, все решают поставленные им темы. Людями нового духа открывается впервые Достоевский. Открывается огромный новый мир, закрытый для предшествующих поколений. Начинается эра «достоевщины» в русской мысли и русской литературе»⁴. Бердяев совершенно прав, причем список мыслителей, которые творили под влиянием Достоевского, или «родились» из его литературы, конечно, намного больше⁵. И тоже с правом среди «избранных» он приводит и отца Сергея Булгакова, как из-за значения его мысли на развитие русской религиозной философии, так и из-за сильного влияния Достоевского на его формирование. О влиянии великого русского литератора на этого великого русского богослова пойдет речь и далее, но прежде стоило бы вспомнить ключевые моменты интеллектуальной биографии отца Сергея Булгакова.

Скитания «блудного сына»

Сергей Николаевич Булгаков родился в городе Ливны Орловской области 28 июня (или 28 июля)⁶ 1871 года в священнической семье. В своих *Автобиографических*

2 Николай А. Бердяев, *Мирозозерцание Достоевского*, Прага: YMCA-Press, 1923; др. изд.: Париж, 1968; мы пользовались интернет-изданием с портала www.vchi.net.

3 Николай А. Бердяев, *Мирозозерцание Достоевского*, <http://www.vchi.net/berdyayev/dostoevsky/09.html>.

4 Там же.

5 О роли Достоевского в истории русской (религиозной) философии см., напр.: Владимир К. Кантор, «Федор Достоевский – центр русской философской мысли», в: *Философия в диалоге культур*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2010, 53–68.

6 Из-за вероятной описки неизвестна точная дата рождения отца Сергея Булгакова. В частности, в *Автобиографических заметках* говорится, что он рожден я июне, а в *Пражском дневнике* приводится июль.

*заметках*⁷ он говорит, что по отцу он «левит», т. е. его семья до 6-го колена, приблизительно до времени Иоанна Грозного, была священнической⁸. Он вырос, как он сам говорил, в атмосфере «дома-храма». Образование его началось в Ливенском духовном училище, а потом в Орловской духовной семинарии, и уже тогда он был смущен «рабским» менталитетом, царившим в церковных кругах, а также полной исторической дезориентированностью Церкви⁹. Обучение его в церковной школе завершилось в 1888 году. Недовольство его было так велико, что он оставил семинарию за год до ее окончания и перевелся в Елецкую классическую гимназию, после чего, в 1890 году, он поступает на Юридический факультет Московского университета, который оканчивает в 1894 году.

С одной стороны, молодого Булгакова глубоко разочаровало состояние, в котором тогда находилась Церковь, и он отвергал всякую мысль о том, чтобы, по примеру отца и дедов, посвятить жизнь какому-либо церковному служению, а, с другой стороны, он чувствовал родство с антицерковной русской интеллигенцией того времени. Поэтому можно было ожидать, что уже в юные годы он примет очень популярные в то время марксистские идеи. Религиозный кризис, или его «безбожие», продолжалось с отрочества, по его словам, с 14-го–15-го года жизни, до исполнившегося 30-летия¹⁰. Получается, будучи ребенком священника, Сергей Николаевич вырос в церковном дворе, воспитывался в соответствии с христианским мировоззрением, и до юности жил «в вере и верою»¹¹. Образование в церковных учебных заведениях он начинал, будучи истинно верующим христианином, а закончил опьяненный нигилизмом¹². Во время обучения активно и восторженно изучал марксистское наследие, а в особенности посвятил себя политической экономии. После окончания учебы, он остался работать в Университете. В 1898 году он едет за границу (Германия, Франция, Англия), в результате поездки становится магистерская диссертация на тему «Капитализм и земледелие»¹³. После защиты диссертации, он получает звание профессора и занимает кафедру политической экономии в Киевском политехническом институте (1901).

Киевские годы (1901–1906) стали решающими для жизни Сергея Булгакова. Тогда он переживает новый религиозный, или интеллектуальный,

7 Сергей Н. Булгаков, *Автобиографические заметки*, прир. Л. А. Зандер, YMCA-Press: Paris, 1946, 21991; четыре главы перепечатывались в: С. Н. Булгаков: pro et contra (Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей), т. I, Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2003, 63–111; при цитировании нами был использован текст, опубликованный в: Протоиерей Сергей Булгаков, *О Православии*, Москва: Терра-Книжный клуб, 2002, 407–525.

8 Сергей Н. Булгаков, *Автобиографические заметки*, 416.

9 Интересно, что Ливенское духовное училище, способствовавшая разочарованию Булгакова в христианстве и уходу из Церкви, сегодня носит его имя («Лицей имени С. Н. Булгакова»).

10 Сергей Н. Булгаков, *Автобиографические заметки*, 425.

11 Там же.

12 Там же.

13 *Капитализм и земледелие*, т. I–II, Санкт-Петербург: Типография В. А. Тиханова, 1900.

кризис. А упомянутая поездка за границу перед этим была его началом. Встреча с западноевропейской культурой, о чем он сам позже писал, пошатнула его атеизм, а конкретно, тогда началось его освобождение от материализма: «Я возвратился на родину из заграницы потерявшим почву и уже с надломленной верой в свои идеалы. Земля ползла подо мной неудержимо»¹⁴. В Германии произошла и одна «чудесная встреча», которая значительно поколебала его прежние убеждения. В Дрездене, в качестве туриста, он пошел посмотреть знаменитую «Сикстинскую Мадонну» Рафаэля, и встреча с ней глубоко потрясла его. Его описание¹⁵ этого события очень важно, поэтому мы приведем здесь фрагмент:

«И вдруг неожиданная, чудесная встреча: Сикстинская Богоматерь в Дрездене, Сама Ты коснулась моего сердца и затрепетало оно от Твоего зова. Проездом спешим осенним туманным утром, по долгу туристов, посетить Zwinger с знаменитой его галереей. Моя осведомленность в искусстве была совершенно ничтожна, и вряд ли я хорошо знал, что меня ждет в галерее. И там мне глянули в душу очи Царицы Небесной, грядущей на облаках с Предвечным Младенцем. В них была безмерная сила чистоты и прозорливой жертвенности, – знание страдания и готовность на вольное страдание, и та же вещь жертвенность виделась в недетски мудрых очах Младенца. Они знают, что ждет Их, на что они обречены, и вольно грядут Себя отдать, совершить волю Пославшего: Она „принять орудие в сердце“, Он – Голгофу... Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была встреча, новое знание, чудо... Я (тогда марксист) невольно называл это созерцание молитвой и всякое утро, стремясь попасть в Zwinger, пока никого еще там не было, бежал туда, пред лицо Мадонны, „молиться“ и плакать, и немного найдется в жизни мгновений, которые были бы блаженнее этих слез...»¹⁶.

На самом рубеже веков он постепенно оставляет позицию так наз. «легального марксизма» и все решительнее придерживается идеалистических взглядов. Пребывание в Германии и обращение к классическому идеализму, особенно к рациональному идеализму Иммануила Канта и мировоззрению Фридриха фон Шеллинга¹⁷, представляют начало пути Булгакова, используя его знаменитое выражение, «от марксизма к идеализму»¹⁸, а рядом с этим путем находилась фундаментальная православная мысль. Влияние на него Канта было очень сильным и глубоким, о нем он искренне писал и в предисловии к сборнику *От марксизма к идеализму*: «Должен сознаться, что Кант всегда был для меня несомненно Маркса и я считал необходимым

¹⁴ Сергей Н. Булгаков, *Автобиографические заметки*, 461.

¹⁵ Сергей Н. Булгаков, *Автобиографические заметки*, 461.

¹⁶ Оно опубликовано в книге *Свѣтъ невечерній – Созерцанія и умозрѣнія* (Москва: Типографія И. Иванова, 1917), во вводной главе „Природа религиозного сознания“, а переиздавался и в *Автобиографических заметках*.

¹⁷ Сергѣй Булгаков, *Свѣтъ невечерній – Созерцанія и умозрѣнія*, 8–9; исто у: *Автобиографические заметки*, 460–461.

¹⁸ Ср.: Прот. Георгий Флоровский, *Пути русскаго богословія*, Paris: YMCA-Press, 1988, 493. (первое издание: Прот. Георгій Флоровскій, *Пути русскаго богословія*, Парижъ 1937); также: Монахиня Елена, „Профессор протоиерей Сергей Булгаков“, *Богословские труды*, 27 (1986), 119–120.

поверять Маркса Кантом, а не наоборот. Кант и в действительности оказался сильнейшим реактивом, разлагавшим марксистскую догматику»¹⁹.

Как точно подметил автор одного из самых значимых обзоров русской философии, отец Василий Зеньковский, «в эту пору Булгаков еще надеялся «придать положительному учению экономического материализма приемлемую форму, освободив его от абсурдов»²⁰. В дальнейшем процессе философских исканий Булгаков особенно остро ставил для себя вопрос о «теории прогресса». Историческая тема была у него на первом плане, и уже здесь выступала потребность пойти дальше чистого кантианства»²¹. В частности, Булгакова мучил вопрос о том, возможно ли создать исключительно научную теорию прогресса, т. е. может ли прогрессивная общественная жизнь основываться только на научном эмпиризме²². Мнение Булгакова на этот счет таково, что позитивистская теория прогресса существенно ущербна, потому что проблема общественного идеала затрагивает «самые глубокие корни метафизического мировоззрения», поэтому к ней нужно подходить как к религиозно-метафизической проблеме²³. Именно в этот момент, по меткому замечанию о. Василия Зеньковского, и началось влияние мысли Владимира Соловьева на философские взгляды Булгакова²⁴. Широкий синтез христианских идеалов и философско-научного мировоззрения Соловьева помогли ему отвергнуть веру в то, что Кант «окончательно утвердил господство критического позитивизма»²⁵. Мысль Соловьева, таким образом, стала для Булгакова определенным указателем, который привел его на «новый путь религиозной метафизики»²⁶ (наилучшим свидетельством чего является его статья «Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва?», опубликованная в упомянутом сборнике *От марксизма к идеализму*²⁷). Кроме того, от Соловьева Булгаков возьмет и его фундаментальный философский концепт всеединства, как и софиологическую тему.

19 Речь идет, как известно, о названии его знаменитого сборника работ – *От марксизма к идеализму* (СПб. 1903), в котором ясно виден переход от марксизма к идеализму. Эта книга Булгакова имеет особое значение для понимания, как его интеллектуального развития, так и духа эпохи, но оценка известного историка русской философии Сергея Левицкого о том, что эта книга «стала поворотным пунктом в истории русской мысли», кажется нам чрезмерной (С. А. Левицкий, *Очерки по истории русской философии*, Frankfurt am Main: Посев, 1983). Уход С. Булгакова, Н. Бердяева и др. от марксистских убеждений играет существенную роль в дальнейшем развитии русской мысли, т. к. речь идет о самых выдающихся мыслителях, участвовавших в религиозном возрождении в начале двадцатого столетия, но ни об одном из их сочинений нельзя сказать, что именно оно является поворотным пунктом русской философии.

20 Сергей Булгаков, *От марксизма к идеализму*, С.-Петербург: Общественная Польза, 1903, xi.

21 Там же, xii.

22 Василий Васильевич Зеньковский, *История русской философии*, Москва: Академический Проект – Раритет, 2001, 840–841.

23 Ср.: Сергей Булгаков, *От марксизма к идеализму*, xv–xvi.

24 Там же, xvi.

25 Василий В. Зеньковский, *История русской философии*, 841.

26 Сергей Булгаков, *От марксизма к идеализму*, XVIII.

27 Василий В. Зеньковский, *История русской философии*, 841.

Кроме философов немецкого идеализма, прежде всего, Иммануила Канта, существенную роль в отходе Булгакова от марксизма и стремлении к идеализму и, наконец, к христианскому богословию, играли не только воззрения Владимира Соловьева, но и влияние еще одного русского религиозного философа и богослова – отца Павла Флоренского. Если быть точными, Кант помог Булгакову оставить материалистичные позиции и принять основные воззрения идеалистической философии, а Соловьев и Флоренский «убедили» его в самое основание своей философии заложить христианскую веру.

В 1906 году Булгаков приезжает из Киева в Москву, где начинает работать в Московском коммерческом институте, которым в то время руководил Павел Иванович Новгородцев²⁸, а в 1910 году он знакомится и начинает плотно общаться с о. Павлом Флоренским, который оставил неизгладимый след в его жизни. Флоренский, кроме того, что он влиял на его интеллектуальные интересы, во всем будучи выдающейся личностью, на самом деле, еще более глубокий след оставил в его душе. Отцу Павлу при помощи сократовской майевтики удалось зародить в Сергее Николаевиче ту самую, детскую веру во Христа и даже подтолкнуть к принятию священства.

Тему Софии, как мы уж сказали, Булгаков взял от Владимира Соловьева. Вообще, у этого русского философа она была недостаточно разработана, что осознавал и сам Булгаков²⁹. Если у Соловьева она была только в зародышевой форме, у Флоренского был ясно виден весь философский, или богословский, потенциал данной проблематики. Булгаков, на самом деле, под сильным влиянием религиозно-философских воззрений Флоренского продолжит развивать софиологическую мысль. Соловьев ему действительно открыл Софию, но отец Павел был человеком, который решающе способствовал тому, что Булгаков большую часть своей жизни посвятил именно софиологии. Таким образом, Кант помог Булгакову оставить материалистичные позиции и принять основные воззрения идеалистической философии, а Соловьев и Флоренский подтолкнули его к тому, чтобы в самое основание своей философии заложить христианскую веру.

Заметим, для описания духовного переворота Булгакова, произошедшего в киевский период, уже упомянутый историк русской философии, Сергей Левицкий, приводит известное новозаветное событие, разыгрывающееся по пути в Дамаск (Деян. 22), а конкретно, Левицкий говорит, что «из Савла он становится Павлом»³⁰. Однако это сравнение не самое подходящее, когда речь идет о духовном пути о. Сергия Булгакова. Если Левицкому так хотелось проиллюстрировать его каким-нибудь новозаветным примером, он мог сослаться на притчу о блудном сыне (Лк. 15, 11–32). На самом деле, Сергей Булгаков – блудный сын, который в итоге возвращается в отчий дом.

²⁸ Речь идет о лекции, прочитанной в Киеве, впервые опубликованной в *Вопросах философии и психологии*, кн. I [66] (1903), 52–96, а потом переизданной в: Сергій Булгаков, *От марксизма к идеализму*, 195–262.

²⁹ П. И. Новгородцев позже принимает о. Сергия Булгакова и на Русский юридический факультет в Праге, где он будет преподавать церковное право вплоть до отъезда в Париж.

³⁰ Ср.: Сергій Булгаков, *Тихія думи*, Москва: Г. А. Леман – С. И. Сахаров, 1918, 103.

Мы вкратце изложили только наиболее значительные эпизоды бурной интеллектуальной библиографии о. Сергея Булгакова, которые произошли до эмиграции, а точнее в киевский (1901–1906) и московский (1906–1918) период³¹, теперь можем перейти к нашей основной теме – роли, которую Федор Михайлович Достоевский сыграл в богоисканиях Сергея Николаевича Булгакова.

Встреча с Достоевским

Особую роль среди тех, чье творчество оказало влияние на духовную и интеллектуальную жизнь Сергея Николаевича Булгакова, особое место принадлежит Федору Михайловичу Достоевскому. Он и сам ясно говорит о том, что ушел от материализма и принял идеализм, а позже и христианские убеждения, благодаря влиянию В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского³². Вообще, в уже упомянутом сборнике – *От марксизма к идеализму* – наилучшим образом отражающим интеллектуальный путь Булгакова от марксизма к идеализму, первым текстом является работа „Иван Карамазов как философский тип“. Речь идет о публичной лекции, прочитанной в Киеве 21 ноября 1901 года³³. В то же время, это и первый опубликованный текст Булгакова о Достоевском.

В 1912 году в Москве Булгаков защищает докторскую диссертацию (*Философия хозяйства*), опубликованную в том же году. Он подчеркнул, что эта работа «имеет еще и совершенно особое значение, ибо в ней подводится внутренний итог целой полосы жизни, окрашенной экономическим материализмом, и она есть долг философской совести автора по отношению к своему собственному прошлому»³⁴. Речь идет о его первой большой работе, написанной после христианизации своей философской мысли. О том, что роль Достоевского не была неважна, говорит и то, что Булгаков в конце предисловия к *Философии хозяйства* – как эпиграф к книге – приводит две цитаты из романов *Бесы* и *Братья Карамазовы*:

«Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите! Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах». (*Братья Карамазовы*, из поучений старца Зосимы)

«Богородица что́ есть, как мнишь? – Великая мать, упование рода человеческого. – Так, Богородица – великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость». (*Бесы*, слова старицы в рассказе Хромоножки)

31 С. А. Левицкий, *Очерки по истории русской философии*, Frankfurt am Main: Посев, 1983.

32 В нашем исследовании его интеллектуальной биографии мы решили ограничиться киевским и московским периодом, потому что влияние на него Достоевский оказал именно в это время, тогда же Булгаковым были изданы все его работы об этом знаменитом писателе: „Иванъ Карамазовъ (въ романѣ Достоевскаго *Братья Карамазовы*) какъ философскій типъ“ – 1902 [1901]; „Васнецовъ, Достоевскій, Вл. Соловьевъ, Л. Толстой (Параллели)“ – 1902; „Вѣнецъ терновый (Памяти Ѳ. М. Достоевскаго)“ – 1906; „Очеркъ о Ѳ. М. Достоевскомъ – Чрезъ четверть вѣка (1881–1906)“ – 1906; „Русская трагедія“ – 1914. године.

33 Сергей Н. Булгаков, *Автобиографическіе заметки*, 437.

34 Сергѣй Булгаков, *Философія хозяйства*, Москва: Путь, 1912, I.

Булгаков говорит, что пафос и устремления этой книги наилучшим образом отражают именно приведенные слова Ф. М. Достоевского. Личность и творчество знаменитого русского писателя помогли С. Н. Булгакову, как он говорил, из социолога стать богословом³⁵. Однако, не стоит наивно верить в то, что Булгаков в Киеве в первые годы двадцатого столетия, начав зачитываться Достоевским, вдруг вспомнил свое детство, проведенное в церкви в христианской вере своих предков. Напротив, речь идет о некоем процессе, продолжавшемся определенное время и подразумевавшем мучительную борьбу с самим собой, постоянное переосмысление как тогда актуальных материалистических убеждений, так и более поздних, которых он впоследствии будет придерживаться. Прежде чем принять идеалистическую философию и православное богословие, он, несомненно, должен был разрушить старые и создать новые основы, на которых будет строить свою христианскую философскую систему. Как мы вкратце показали, и до киевского периода (1901–1906), Булгаков уже переживал определенные духовные кризисы, а в то же время и получал новые знания, которые волновали его как философа. Прежде чем Ф. М. Достоевский вошел в его духовный мир, его философская позиция (легальный марксизм) была в основании поставлена под вопрос, что создало условия для духовных и интеллектуальных изменений.

Влияние, которое оказал на Булгакова Достоевский, с другой стороны, не следует и недооценивать, так как оно действительно носило созидательный характер. Достоевский в определенной фазе его духовного созревания на самом деле сыграл ключевую роль. В частности, речь идет о периоде после переоценки мировоззрений Маркса с позиций критического рационализма Канта, когда Булгаков понял что он должен оставить позиции экономического материализма, т. е. мысль Маркса он «протестировал» с помощью Канта, и когда оказалось, что результаты этого теста отрицательные, Булгакову потребовались, так сказать, «дополнительные гарантии», чтобы он смог окончательно принять идеализм, а потом сделать еще один шаг, вследствие которого он пришел к христианской философии. Федор Михайлович Достоевский дал ему именно эти «гарантии», и помог шагнуть в том направлении, т. е. в творчестве этого русского писателя и мыслителя он нашел окончательное подтверждение того, что путь, по которому он пошел, верный.

О том, какое значение имела встреча с этим грандиозным литературным наследием для Сергея Булгакова, говорит и тот факт, что он считал себя духовным потомком Достоевского. Об этом он ясно говорит в своей лекции «Венец терновый (Памяти Ф. М. Достоевского)», прочитанной в Киеве 25 февраля 1906 года: «И на нас, на тех, кто считает себя духовными наследниками и Достоевского, и Соловьева и продолжателями их исторического дела...»³⁶ Тогда же Булгаков упомянул, что этот великий русский писатель практически гипнотически действует на своего читателя

³⁵ Сергей Н. Булгаков, *Автобиографические заметки*, 437.

³⁶ Лекция опубликована в журнале *Свобода и культура*, № 1, 1. апр. 1906, 17–36, а потом в: Сергій Булгаков, *Венец терновый (Памяти Ф. М. Достоевского)*, С.-Петербург: Типографія Отто Унфугъ, 1917. Цитируем по второму изданию (стр. 17).

(очевидно, что так он действовал и на него самого): «Достоевского вообще можно не замечать, и против этой духовной слепоты нечем пособить, – но тому, кто однажды его заметил, уже не оторваться от «жестоккого таланта», для того Достоевский становится спутником на всю жизнь, мучением, загадкой, утешением. Средины здесь быть не может. Заметив Достоевского, нельзя уже от него оторваться»³⁷.

Разгадка тайны Достоевского

В чем *тайна* личности Достоевского? Что это – то, что дало ему возможность создать такое наследие, которое со временем становится все более ценным? Не существует объективного проверенного метода, с помощью которого мы могли бы раскрыть тайну этого великого автора и удивительного человека. Необходим опыт личной встречи с ним, чтобы получить единственный доступный ответ. То есть ответ может быть исключительно субъективным. Это полностью осознавал и сам Булгаков: «Ответить на вопрос, в чем тайна личности, значит духовно познать ее, а это познание есть такой интимный внутренний акт, который основывается только на духовном слиянии, на сокровенном касании душ, скорее на непосредственном восприятии, нежели на рефлектирующей деятельности рассудка»³⁸.

Для нас сейчас особенно важен вопрос, к каким выводам о личности Достоевского пришел Булгаков после встречи с ним, потому что, если использовать его же слова: «каждый, <...> интимно воспринимая Достоевского, выражает в сущности то, во что он верит и во что не верит в нем, а вместе и то, что и сам он имеет в своем внутреннем опыте. И в этом смысле отношение к Достоевскому более, чем многое другое, характеризует собственную индивидуальность человека»³⁹. Субъективная разгадка тайны личности Достоевского Булгаковым откроет нам и то, что решающе повлияло на его духовное и интеллектуальное развитие, покажет, чем же таким пронизана личность этого знаменитого писателя, что подтолкнуло Сергея Николаевича вернуться к христианству, стать православным богословом.

Узнавание Булгаковым Достоевского, т. е. раскрытие его личности, совсем нелегкая и небезобидная работа. Потому что в его душе, по его же собственным словам, «происходила великая, непрерывная борьба, и из этого кратера, этого kloкочущего вулкана, извергались и огонь, и расплавленный металл, и лава, смешанная с горячей грязью»⁴⁰. Потом он добавляет: «В этом живом конгломерате, который представляет эмпирическая душа Достоевского, чистейшее золото спаялось с золою и шлаком, окончательного отделения их не произошло, и оборвавшаяся жизнь унесла в могилу тайну разрешения, синтеза, примирения и последней очистки, отделения добра от зла»⁴¹. Достоевский тайну своей личности унес в могилу. Он не успел дать

37 Сергій Булгаков, *Вънецъ терновый*, 3.

38 Там же, 2.

39 Там же, 3.

40 Там же.

41 Там же.

окончательные ответы на «проклятые вопросы», которые он блистательно задавал в течение жизни. Или, может быть, не хотел? Или какой-то *Промысел* решил, чтобы он этого не сделал, а оставил нам возможность ответить на них самим. И поскольку он не завершил этот великий синтез, это приходится делать каждому, кто с ним встречается. Отсутствие окончательных ответов вместе с правильно поставленными важнейшими вопросами, делает Достоевского безгранично притягательным. Но и безгранично таинственным. Каким образом подступиться к тайне Достоевского?

Отец Сергей Булгаков предлагает искать разгадку к его личности не в его литературе, а «в том, что стоит за литератором и иногда им даже заслоняется и маскируется – в человеке, т. е. в его сердце»⁴². Булгаков верит в то, что это «Больное, любящее и страдающее сердце, – <...> святыня, перед которой преклоняются все колени, и вот то, что влечет к Достоевскому чрез все разногласия с ним, непонимание и предрассудки. Достоевскому был дан страшный, истинно человеческий и единственно человеческий дар – дар страдания во имя любви к людям, дар страдания и крест страдания»⁴³. Жизненный путь Достоевского был восхождением на Голгофу, чтобы на этом страшном месте встретиться с Богом, Который Любовь, Который страдает... «...и, однажды увидав и поняв тайну подвига распятого Бога, всю его единственность и святость, он утвердился на Нем, как на основании для веры и в людей, и в Бога, и в спасение человечества. Христос занял всю его душу, да иначе этого быть не может...»⁴⁴.

Анализируя один из четырех самых крупных романов Достоевского, *Бесы*, а конкретно, говоря о Кириллове, инженере, озабоченном вопросами веры, произнесшего эту по-Иовски потрясающую реплику – «Меня всю жизнь Бог мучил», Булгаков замечает, что для него, Кириллова, «Характерно еще, что при всех его сомнениях и отрицаниях у него в сердце остается нетронутой вера в Христа, точнее, совершенно исключительная, никакими доводами не оправданная, но в них и не нуждающаяся любовь к Нему»⁴⁵. А потом добавляет один важный комментарий: «Надо думать, что так же это было и с самим Достоевским»⁴⁶.

Таким образом, для Ф. М. Достоевского есть только одна существенно важная жизненная истина и только одна правда – Христос, а, следовательно, только одна трагедия, в принципе, даже не религиозная, а именно христианская, а ее содержание «Стремление ко Христу, бессилие быть с Ним и борьба с Ним бушующего своеволия...»⁴⁷

Поэтому Булгаков считает, что, хоть Достоевскому и не удалось написать роман о Иисусе Христе, а это было в его планах⁴⁸, все книги Достоевского, а особенно

⁴² Там же, 5.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же, 6.

⁴⁵ Сергей Булгаков, «Русская трагедия», у: *Тихіе думи* (Изъ статей 1911–15 гг.), Москва: Изданіе Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1918, 17.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же, 4.

⁴⁸ Сергей Булгаков, «Васнецовъ, Достоевскій, Вл. Соловьевъ, Л. Толстой (Параллели)», в: *Литературное дело* (Сборник), С.-Петербургъ: Типография А. Е. Колпинскаго, 1902; мы пользовались

последнего периода, в конечном счете и есть книги о Нем⁴⁹. Потом богослов задается риторическим вопросом: «разве же он мог писать о чем-либо ином, кроме как о Нем, Его познав и Его возлюбив?», а сразу после этого выражает насколько смелую, настолько и точную мысль: «любовь ко Христу в Достоевском, как и в его героях, тверже и несомненное даже, чем самая вера в Него»⁵⁰.

Сейчас мы подходим к ключевому вопросу: что в описании Христа у Достоевского настолько заворожало Сергея Николаевича? Каким открыл ему Достоевский Христа и что же его окончательно вернуло в христианство? Ответ не нужно гадать, его дал сам Булгаков: «Величайшее торжество гения Достоевского состоит именно в том, что он, сняв церковную позолоту и византийскую традиционность, по-новому, по-своему, сумел в своих произведениях дать почувствовать живого Христа, он ставит Его как бы среди нас и, приближая Его, научает любить Его. Неотразимой силы и пафоса достигает поэтому Достоевский именно в тех местах своих произведений, где появляется у него зримо или незримо Христос»⁵¹.

В духовных школах Булгакову предлагался умерщвленный Христос, какой-то мучитель, который требует отречься от свободы и стать рабом, и он отказался его принимать. Достоевский же открывает ему веру в истинного Христа, рисует перед ним образ евангельского воплощенного Логоса, и только тогда Сергей Николаевич открывает в своей полноте всю красоту образа Богочеловека и отдает себя в Его руки точно так же, как это сделал и сам Достоевский.

Другими словами, этот гениальный писатель раскрывает перед ним суть христианства, и после этой встречи с верой Достоевского Булгаков, искренне и свободно, решает принять христианство. В чем же заключается вера Достоевского? По мнению Сергея Николаевича, «Достоевский веровал не в отвлеченный образ Иисуса, стерилизованный Кантом и отпрепарированный новейшей критикой протестантизма, не в еврейского раввина, учителя морали, но воплотившееся Слово, в Бога, пришедшего во плоти, и в этой вере видел всю сущность христианства»⁵².

Хотя из сказанного выше ясно, каким образом Булгаков раскрывает тайну Достоевского, позволим ему и ясно ответить на вопрос – кто такой Достоевский, а точнее, кем он был в конце своего жизненного пути, Иваном или Алешей? Его ответ таков: «Это есть в высшей степени субъективное восприятие одной душой музыки

вторым изданием текста, опубликованным в дополненном издании сборника Булгакова *Тихие думы* (сост. В. В. Сапова, Москва: Республика, 1996, 146).

⁴⁹ Булгаков считает, что Достоевский на самом деле не написал бы такой книги, книги о Христе, потому что это невозможно сделать писателю, каким бы гениальным он ни был, т. к. это вообще невозможно в рамках литературы. См: Сергій Булгаковъ, „Русская трагедія“, у: *Тихие думы* (Изъ статей 1911–15 гг.), Москва: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1918, 4.

⁵⁰ Сергій Булгаковъ, „Русская трагедія“, 4.

⁵¹ Сергій Булгаковъ, *Вънецъ терновый*, 7.

⁵² Сергій Булгаковъ, „Очеркъ о Ѳ. М. Достоевскомъ – Черезъ четверть вѣка (1881–1906)“, у: *Полное собрание сочинений Ѳ. М. Достоевского*, Юбилейное (шестое) издание, т. 1, С.-Петербургъ: Типографія П. Ѳ. Пантелѣева, 1906, VIII, 191.

другой, где имеет значение не только резонируемое, но и свойства резонатора, где приходится вырывать или разгадывать самую интимную тайну чужой души. *Я лично не сомневаюсь и не сомневался, что положительные начала торжествовали в душе Достоевского, что вера торжествовала над его сомнениями, хотя и не устраняла остроту их переживаний.* Основной и существенный аргумент в пользу этого мнения я вижу в том, что иначе Достоевскому не давалось бы изображение такой силы положительных религиозных переживаний, в его сочинениях не появлялось бы того лика Христова, который присутствует в них теперь, иначе, быть может, они просто не были бы написаны, одним словом, весь тон, план, все дерзания проповеди тогда были бы иными. Весь окровавленный, Достоевский тем не менее остался победителем. Так я чувствую Достоевского...»⁵³

Таким образом, всю жизнь Достоевский был и Иваном, и Алешей, но в конце своей бурной жизни предстает как последний. Если сравнить Достоевского с его героями, необходимо сказать, «что в нем есть не только Федор Карамазов или Свидригайлов, но и Идиот, и Хромоножка, и Алеша, и Зосима, а главное, Тот, Кому зажигал лампаду Кириллов и Кого заточил в темницу Великий Инквизитор»⁵⁴. Булгаков замечает, что раз уж мы в принципе верим гению писателя, а в его героях узнаем автобиографические эпизоды, мы должны быть в этом до конца последовательными. Что в данном случае означает, «что душа Достоевского не была в том мраке, в котором находится Ставрогин, или в том гниении, в каком живет Федор Карамазов, хотя она знала эти состояния как свою болезнь и спасалась от нее „у ног Иисусовых“»⁵⁵. Такая позиция – следствие такого убеждения Булгакова: «Достоевский не был святым или праведником, в его душе шла ужасная борьба Бога с дьяволом, но, верю, он вышел из нее не побежденным, а победителем»⁵⁶.

То, каким образом, по мнению Булгакова, закончилась «трагедия Достоевского», судьбоносно повлияло на жизненный путь богослова. Убежденность в том, что в душе Достоевского абсолютная вера находится в непрерывном противостоянии с абсолютным неверием, что в течение жизни она то торжествовала, то терпела поражение, но что он в самом конце между *Христом или гадаринской бездной*⁵⁷ все-таки выбирает Христа, помогла Сергею Николаевичу вернуться к вере своих отцов.

*Перевод с сербского
Елена Недич, Иван С. Недич*

⁵³ Сергей Булгаков, *Вьнецъ терновъ*, 9–10.

⁵⁴ Сергей Булгаков, «Русская трагедія», 31.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же, 30.

⁵⁷ Там же, 7.

Christoph Jamme

Leuphana Universität Lüneburg

Liebe im Paramythos. Zu Rilkes Gestaltung des Orpheus-Mythos

I.

Der Mythos als Weltorientierung, die nicht vergangen ist und nie vergehen kann, die Mythologie als Lernen aus erzählter, gedeuteter Geschichte hat von jeher in einem Spannungsverhältnis nicht nur zur Historie, sondern auch zur Philosophie gestanden. Mit dem Thema „Mythos“ steht zugleich das Wesen der Philosophie insgesamt in Frage, denn der Mythos ist nicht zu diskutieren ohne eine Neubestimmung des Verhältnisses von Lebenswelt und Rationalität und nicht ohne Klarheit zu gewinnen über die Entstehungsbedingungen der klassischen Rationalität. Die Aufklärung als solche herrscht nur, indem sie ihre Herrschaft verdunkelt. Wurde das Irrationale des Mythos noch von Platon als durch die Philosophie geschichtlich überholt angesehen, so sieht man heute den Mythos vielfach als eine andere Form des Rationalen, das in unserer durch moderne Wissenschaft geprägten Welt zu kurz komme. Die Probleme einer an ihre Grenzen stoßenden Wissenschaft und Kultur werden heute auf den „archaischen Horizont“ früherer Mythen zurückprojiziert, wobei sich das vermeintlich „ganz Andere“ des Mythos bei genauer Analyse als ein Konstrukt unserer Vernunft erweist. Die Frage Hans Blumenbergs ist immer noch aktuell: enthält die „Rationalität“ des Mythos gewisse wesentliche Elemente, die durch die Idee einer epistemischen Weltdeutung nur partiell oder überhaupt nicht abgedeckt bzw. ersetzt werden können? Das wissenschaftliche Interesse sucht das orientierende Symbol in Begriffen, das lebensweltliche Interesse das Symbol in Bildern und Geschichten. Beides miteinander zu vermitteln ist Aufgabe der Philosophie.

Als Grundform menschlicher Erschließung der Wirklichkeit ist der Mythos Komplement, nicht Negation des Logos. Es gibt bevorzugte Zonen, wo Mythen auftreten: die Archaisk, das immer schon Gewesene (Menschheitsanfänge, Kindheit etc.), sodann die Exotik (die räumliche Ferne, fremde Sitten) und schließlich die Zwischenzonen des Außerordentlichen wie Krankheit, Liebe, Tod oder politische Revolutionen und Naturkatastrophen (ein gutes Beispiel ist hier das Erdbeben von Lissabon). Philosophen wie Kolakowski und Ricoeur haben darauf aufmerksam gemacht, dass der Mythos ein Konstrukt für etwas ist, was unser Leben, was uns intellektuell und affektiv bestimmt, was aber nur bedingt in unserem Diskurs aufscheint. Wir können, so Ricoeur, den Mythos nicht in unsere Gegenwart

transponieren, aber wir können ihn zum Symbol transformieren, ihn nach dem analysieren, was er uns zu denken gibt. Die Erinnerung an die Wichtigkeit dieser Transpositionsleistungen wird nicht nur von der Philosophie aufrechterhalten, sondern auch von der Kunst. In unserem Jahrhundert, so Helmut Friedel, habe sich die antike Mythologie als aufladbar mit individuellen, vom Künstler vertretenen Vorstellungen erwiesen. Sie sei, nachdem sie ihre Allgemeingültigkeit verloren habe, zum Bildvorrat für eine adäquate Darstellung differenzierter Individualität geworden, eine Art Sprache, die der Schilderung durchaus divergierender Absichten diene.¹ Oft beschäftigen sich Dichter und bildende Künstler mit mythologischen Stoffen, ohne auf den Formenkanon der Klassik direkt zurückzugreifen.

Friedel schreibt diese Worte nicht zufällig in dem Katalog zu einer Ausstellung, die sich 1984 im Lenbachhaus München unter dem Titel „Der Traum des Orpheus“ mit italienischer Gegenwartskunst beschäftigt hat. Ich sage nicht zufällig, denn an der mythologischen Gestalt gerade des Orpheus kristallisieren sich philosophische und ästhetisch-poetische Aspekte in einer ganz besonders markanten Weise. Traditionell hat der Orpheusmythos ja vor allem zwei Bedeutungen². Einmal fungiert er als Allegorie der Macht der Musik, gilt Orpheus doch nicht nur als der Erfinder der Musik (sein Symbol ist die Lyra), sondern auch als derjenige, der wilde Tiere wie Tiger zähmt und Bäume bewegt. Auf der anderen Seite ist Orpheus der Stifter einer Mysterienreligion (der von Bachofen so genannten „Orphik“). Er gilt als Stifter der Dionysos- und Eleusinischen Mysterien. Als Dichtertheologe und Zauberer und Seher steht er somit für die Einheit von Dichtung und Religion. Er verbindet aber auch philosophischen und religiösen Anspruch mit der musikalisch-bezaubernden Wirkung. Spielte Orpheus in der Renaissance eine zentrale Rolle bei der Entstehung der Oper (Monteverdi 1607), so wird er in der neueren Literaturgeschichte zur „Identifikationsfigur der Dichtung“³. Doch Orpheus ist noch mehr. Seine Hauptrolle spielt er ja bekanntlich in dem gescheiterten Rettungsversuch seiner an einem Schlangenbiss gestorbenen Frau Eurydike aus der Unterwelt, wie ihn uns Vergil und Ovid erzählen. Orpheus ist somit auch der Idealtyp des Liebenden, der unverbrüchlich noch im Tode an seiner Liebe festhält. Daneben ist er auch der Trauernde, weshalb die Romantik ihn zum Melancholiker stilisieren konnte. In der Philosophie des Renaissance-Humanismus ist Orpheus der idealisierte Dichter-Priester (Marsilio Ficino). Ab dem 18. Jahrhundert wird er zum Kultur- und Religionsstifter.

II.

Besonders die Motive des visionären Poeten begegnen in der „reichsten literarischen Gestaltung“⁴ wieder, nämlich in Rilkes *Sonette an Orpheus*. Beide Teile der *Sonette* entstehen im Arbeitswinter 1921/22 im alten Wohnturm des Schlosses Muzot⁵. Oft entstehen mehrere Sonette an einem Tag, wir haben es mit einer Art von *écriture automatique* zu tun, Ril-

1 Helmut Friedel (Hg.): *Der Traum des Orpheus – Mythologie in der italienischen Gegenwartskunst 1967–1984*. Katalog zur Ausstellung 16. Mai–1. Juli 1984. München 1984.

2 Christoph Jamme/Stefan Matuschek: *Handbuch der Mythologie*. Darmstadt 2014, 122–126.

3 Ebd. 125.

4 Ebd. 125.

5 Vgl. Th. Ziolkowski: *The View from the Tower. Origins of an Anti-Modernist Image*. Princeton 1998, 97 ff.

ke schreibt wie von einer inneren Stimme diktiert: „Sie sind vielleicht das geheimste, mir selber [...] rätselhafteste Diktat, das ich je ausgehalten und geleistet habe.“⁶ Gewidmet sind die Sonette der Erinnerung an Wera Knoop, einer früh verstorbenen Tänzerin⁷. Die Sonette stehen in einem engen Zusammenhang mit den *Duineser Elegien*, Teil I der *Sonette* ist noch vor den letzten Elegien entstanden und war wesentlich Voraussetzung für deren Vollendung⁸. Die Figur des Orpheus löst den Engel ab, der vergöttlichte Sänger kommt am häufigsten im ersten Teil vor, der mit dem Tod des Orpheus endet. Der zweite Teil wendet sich an die Einbildungskraft und Natur. Bei Rilkes Orpheus wurde der Gesang selber ein Gott – was er in der Mythologie nicht war. Jetzt ist nicht mehr die Elegienform maßgeblich, sondern zu Orpheus passt die romantische Form des Sonetts. Die Gedichte, so Rilke, enthielten keine Anspielungen, alles sei ausgesprochen. „Alles was ‚Anspielung‘ wäre, widerspricht für meine Überzeugung dem unbeschreiblichen *Da-sein* des Gedichts.“ Das Ziel sei die Offenheit „zu den weitesten und geheimsten Überlieferungen der Menschheit“⁹. In einem Brief an Clara Rilke nennt Rilke die Sonette „offen und geheim zugleich“.¹⁰

Wie die mythischen Bezüge in den *Sonetten* zu deuten seien, war in der Forschung von Anfang an umstritten (wenn man sich denn überhaupt ausführlich mit den *Sonetten* beschäftigte, standen sie doch, auch für Rilke selbst, immer im Schatten der *Elegien*)¹¹. Zunächst versuchte man die Gedichte von der antiken Orphik her aufzuschließen, in den zwanziger und dreißiger Jahren dominierten Mystik und Theologie¹². Hinzu kam schnell die (existenz)philosophische Deutung, man sah in den *Sonetten* den Ausdruck von Rilkes „Konzeption des Seins“ (Angelloz). Dabei stützte man sich vor allem auf drei Sonette: II.13 („Sei allem Abschied voran“), I.9 („Nur wer die Leier schon hob“) und II.12 („Wolle die Wandlung“). Der Zyklus als ganzer wurde eher vernachlässigt. Erst mit Hermann Wocke 1936 und dann vor allen Dingen mit Hans Egon Holthusens Dissertation von 1937 begann eine neue Sicht auf die *Sonette*. Jetzt erscheint Rilke als „Mythenschöpfer“ (Holthusen). Nach 1945 setzte sich dann die Betonung des Poetischen gegenüber dem Orphischen immer mehr durch. Für Katharina Kippenberg ist der Rilkesche Orpheus nicht mythologisch oder theologisch zu deuten, sondern als Prinzip der Kunst.¹³ Es sei Rilke nicht um eine Aneignung der antiken Orphik gegangen. Dietrich Bassermann unterschied 1947 drei Schichten der Handlung: „Epiphanie des Gottes“, „Einweihung des Menschen in die göttliche Teilhabe“ und „Hinwendung des also Eingeweihten zu aller irdischen Erscheinung“.¹⁴

6 An Xaver von Moos, 20.04.1923, B 833.

7 Vgl. D. Bassermann: *Der späte Rilke*. München 1947. 373 ff.

8 M. Engel, in: Rilke: *Werke*. Komm. Ausg. in 4 Bdn. Bd. 2. Hg. v. M. Engel u. U. Fülleborn. Frankfurt a. M./Leipzig 1996. 703.

9 An Gräfin Sizzo, 01.06.1923, GS 67 f.

10 An Clara Rilke, 23.04.1923, B. 835.

11 Zur Deutungsgeschichte vgl. Th. Ziolkowski: *Die Welt im Gedicht. Rilkes Sonette an Orpheus II. 4*. Würzburg 2010. 133 ff. Die Bibliographie bis 1950 bei W. Ritzer, Wien 1951.

12 Ein Hauptvertreter der „Mystophorie“ dieser Jahre war Hermann Pongs, vgl. ebd. 133–35.

13 K. Kippenberg: R. M. Rilke: *Duineser Elegien. Die Sonette an Orpheus*. Zürich 1951. 259.

14 D. Bassermann: *Der späte Rilke*. 391.

Heute haben wir einen sehr viel differenzierteren Blick auf die biographischen und werkgeschichtlichen Krisenjahre zwischen 1910 und 1921. Viel spricht für die These Manfred Engels, dass Rilke sich in dieser Zeit hochgesteckte Ziele gesetzt habe, vor allem das, hier „mit rein poetischen Mitteln das Erbe der Metaphysik anzutreten“.¹⁵ Wenn Rilke im Brief an Witold Hulewicz vom „Verwandler der Erde“ spricht¹⁶, so zeigen solche Äußerungen wie auch die vom „Weltinnenraum“, dass es Rilke um die Entwicklung einer Art ontologischen Grundkonzepts ging, um die Aufhebung der Grenze zwischen Innen und Außen. Ein „welthaftes Sein“ soll erfahrbar gemacht werden, „weltliche[s] Dasein“¹⁷, „das einfache Sein“ soll „zum Ereignis“ werden¹⁸. Dieser mythopoetische Bezug zur Wirklichkeit (Engel spricht sehr zu Recht von einer „Ontodizee“¹⁹) erfordert eine neue Poetik: nicht mehr die am Einzelobjekt orientierte Kunstdingpoetik²⁰, sondern ein ontologisches Lyrikverständnis. Das thematische Zentrum bildet das dritte Sonett des ersten Teils „Gesang ist Dasein“ mit der Identität von Dichtung und Dasein²¹. Es geht um das menschliche Sein, nicht um ein ewiges Sein. Das Schlusswort „Ich bin“²² betont die Bedeutung des Sagens und Sprechens. Der sprachliche Prozess ist wichtig, das lyrische Ich ist der Mittler zwischen dem Gott des Gesangs und dem Menschen. In der orphischen Welt ist die Grenze zwischen der Außenwelt und der Welt des Singens und Hörens aufgehoben²³. Das Hören tritt als neues poetisches Leitmotiv an die Stelle des elegischen Klagens und damit die „Bejahung und Rühmung des irdischen Daseins“²⁴. Das erste Sonett beginnt mit dem kühnen Bild vom „hohe[n] Baum im Ohr“²⁵, den das Singen des Orpheus erzeugt, im letzten Vers heißt es, dass Orpheus den Tieren „Tempel im Gehör“ geschaffen hat.

Rilke stellt gegenüber Besitz versus Bezug, Aussage versus Sage/Gesang. Diese Rilkesche Gegenüberstellung hat sich, so die These Heideggers, im Wesen der Technik geschichtlich eingestellt. Dichtung hat diese Erinnerung daran wachgehalten, dass man auch anders als objektivierend–vernutzend mit den Naturdingen umgehen kann, nämlich in einem Sich-Anschmiegen an die Phänomene. Für Heidegger sind Rilkes *Sonette an Orpheus* Beispiel eines „ausgezeichneten nicht–objektivierenden Denkens und Sagens“ des Gottes²⁶. Heidegger hat Rilke zuerst sehr kritisiert, und in dieser späten Äußerung deutet er ihn um. Bei Rilke ist Orpheus oder der Gesang ja selber ein Gott – Heidegger dagegen spricht vom Gesang als dem

15 M. Engel in: *Werke* 2. 417.

16 An Witold Hulewicz, 13.11.1925, B 900.

17 An Nora Purtscher-Wydenbruck, 11.08.1924, B 871.

18 Ebd.

19 M. Engel, in: *Werke* 2. 317.

20 Vgl. dazu Luke Fischer: *The Poet as Phenomenologist – Rilke and the „New Poems“*. New York/London 2015. Bes. 215 ff.

21 Rilke: *Werke* 2. 242.

22 Ebd. 272, vgl. die Erl. ebd. 726 ff.

23 Ebd. 715.

24 Ebd. 717.

25 Ebd. 241; vgl. die Erl. 713.

26 Martin Heidegger: *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt a. Main 1970. 47.

„Anwesen bei“ dem Gott, nur diese Umdeutung bringt hier den völligen Gleichklang mit Rilke zustande.²⁷ Diese Sicht Heideggers ist ein Beleg für die Richtigkeit der These von Anz, dass die Existenzphilosophie in den zwanziger Jahren auf den Begriff bringe, was die Dichter (um 1900 und um 1910) vorweggenommen haben. Dazu gehört auch der Protest gegen die einseitige Naturbeherrschung im Lob der Dinge, wie man es im Gedicht Rilkes antrifft.²⁸

III.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, was Rilke am Orpheusmythos interessiert bzw. wie er den antiken Mythos in moderne, a-mythische Zeiten transponiert. Rilke zeigt dabei die für alle modernen dichterischen und künstlerischen Mythenrezeptionen charakteristische Ambivalenz: auf der einen Seite glaubt er, befördert durch Friedrich Hölderlin, Stefan George und Alfred Schuler, an die Kraft des Mythos, auf der anderen Seite beklagt er (wie z.B. am Ende der zweiten Elegie) den Verlust der „Götter“, das Fehlen eines gemeinsamen Mythos in unserer Zeit. Beda Allemann spricht sehr treffend von „paramythisch“²⁹ – ein Mythos, der um seine Unmöglichkeit weiß.

An Rilkes Orpheus-Rezeption lässt sich dies in besonderer Weise veranschaulichen. Dabei ist zu beachten, dass Rilkes „Weg zu Orpheus“, wie schon Holthusen betonte, eine lebenslange Entwicklung und Selbstverwirklichung ist.³⁰ Was bedeutet es aber, wenn, wie Katharina Kippenberg richtig beobachtet, Rilke die Gestalt des mythischen Sängers „mitten unter uns“ versetzt³¹? Zunächst ist festzuhalten, dass Rilke wie jeder Gebildete seine Hauptkenntnis über Orpheus aus Ovids *Metamorphosen* schöpfte, die er in einer lateinisch-französischen Ausgabe las.³² Die Abbildung einer Federzeichnung von Giovanni Battista Cima, gen. Cima da Conegliano von Orpheus aus dem Jahre 1500 hatte er an der Wand seines Arbeitszimmers im Chateau Muzot befestigt.³³ Dieses Bild zeigt Orpheus zu Füßen eines Baumes sitzend und spielend. Dies entspricht der gängigen antiken Ikonographie: in der Antike wird der Musiker Orpheus meist mit der Kithara im Arm dargestellt, wobei das Instrument ein Symbol des Friedens ist. Nur auf wenigen antiken Abbildungen wird neben Orpheus auch Eurydike dargestellt und nur auf einem einzigen uns bekannten Bild wird mit den beiden der Götterbote Hermes in Verbindung gebracht, nämlich nur auf dem berühmten Dreifigurenrelief, dessen Original auf circa 410 vor Christus datiert ist und von dem in Neapel, Rom und Paris drei vollständige Kopien existieren.

²⁷ Vgl. C. Jamme: „Die Rettung der Dinge. Heidegger und Rilke“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 1992 (1985), 408–415.

²⁸ Th. Anz: *Literatur des Expressionismus*, Stuttgart 2002. – Zu Rilkes Technik-Kritik vgl. Sonett II. 22 (positiver als in der 7. *Duineser Elegie*). Vgl. zu diesen Zusammenhängen M. Engel, in: *Werke* 2. 728f.

²⁹ B. Allemann: „Rilke und der Mythos“. In: *Rilke heute*. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1976. 14, 24.

³⁰ H. E. Holthusen: *Rilkes Sonette an Orpheus. Versuch einer Interpretation*. München 1937. 22.

³¹ K. Kippenberg: *Duineser Elegien*. 258.

³² Vgl. M. Moog-Grünwald (Hg.): *Mythenrezeption*. = Der neue Pauly. Supplemente. Band 5. Stuttgart/Weimar 2008. 522–538.

³³ Vgl. den Bericht von Katharina Kippenberg von ihrem ersten Besuch in Muzot (21/24.07.1922) über dieses Bild bei D. Bassermann: *Der späte Rilke*. 382 f.

Zu sehen ist der Moment, da Orpheus sich umgewandt hat und Hermes Eurydike, die den Schritt nach hinten zu wenden ansetzt, mit sanftem Druck der linken Hand zur Rückkehr in die Unterwelt nötigt. Unter dem Eindruck dieses Grabreliefs, das er in Neapel gesehen hat, schreibt Rilke das Gedicht *Orpheus. Eurydike. Hermes*, das Anfang 1904 in Rom begonnen und im Herbst 1904 vollendet wurde und das im November 1905 in den *Neuen Gedichten* veröffentlicht wurde³⁴. Dieses Gedicht – das einzige, das Orpheus im Titel trägt – ist Teil von mehreren frühen Erzählgedichten und in Prosaform geschrieben, in Wahrheit in Langversen. Die Überschrift entspricht der „Statik des antiken Reliefs“³⁵, das Gedicht selbst verwandelt aber das ruhende Bild in das durch den Mythos bezeugte dramatische Geschehen – eine Problematik, wie sie schon Lessing an der Laokoonplastik dargestellt hat.

Deutlich lassen sich in diesem Gedicht drei Teile unterscheiden, umrahmt von einer Art Einleitung und einem Schluss. Die drei Hauptteile sind nacheinander den drei Hauptfiguren Orpheus, Hermes und zuletzt Eurydike gewidmet, hier – wie allein schon die Strophenlänge ausweist – eindeutig die Hauptfigur.

Der erste Teil (Vers 1–15) ist der dunkelste des gesamten Gedichtes. Wir werden in eine Seelenlandschaft geführt, in der die Grenzen zwischen Innen und Außen verschwimmen. Am Anfang steht die Metapher eines Silbererzbergwerkes, allerdings werden die Silbererze sofort mit Adern gleichgesetzt, das heißt die Grenze zwischen Organischem und Anorganischem wird aufgehoben, weshalb Rilke auch noch von einem Seelenbergwerk sprechen kann. Die anschließende Rede vom Porphyr vertieft dies: die roten Einsprengsel in vulkanischem Ergussgestein werden bei Rilke zu „Blut, das fortgeht zu den Menschen“ und das – in weiterer Beleg für die Vermischung von Organischem und Anorganischem – „zwischen Wurzeln“ entspringt. Rilke entwirft damit das Bild einer Blutquelle in einem Seelenbergwerk, die die Menschen speist. Dieses Bergwerk ist in völliges Dunkel getaucht, es gibt keine anderen Farben als das Rot des Blutes, was darauf hin deuten könnte, dass wir es hier auch mit einem Verbindungsort zwischen Tod und Leben zu tun haben. Dieser Eindruck bestätigt sich in den Versen 7–14, wo man die hier beschriebenen Felsen und „wesenlose Wälder“ und „Brücken über Leeres“ als Zwischenlandschaft zwischen Tod und Leben deuten kann. Eine Stütze findet diese Sicht im Bild von „jener große graue blinde Teich“, in dem man mit Recht den Avernus See gesehen hat, bei Vergil der Eingang in die Unterwelt. In jedem Fall handelt es sich wieder um eine Seelenlandschaft, wenn Rilke etwa die Wiesen als solche „voller Langmut“ anthropomorphisiert. Die Wiesen öffnen sich nun zu einem Weg. In Vers 15 leitet Rilke mit der Metapher des Weges über zur Bildbeschreibung bzw. zur jetzt folgenden Handlung: „Und dieses einen Weges kamen sie.“ Um wen es sich bei diesen „sie“ handelt, lässt sich nur aus der Überschrift erschließen, denn im Folgenden werden keine Namen genannt. Rilke spricht nur von „der schlanke Mann“, dann von dem „Gott des Ganges und der weiten Botschaft“ und schließlich von der „So-Geliebte[n]“.

Zunächst also, in den Versen 16–41, wird Orpheus beschrieben. Er ist ungeduldig und nimmt seinen Weg wie ein tierischer Wiederkäuer „in großen Bissen“ – schon ganz am

³⁴ Rilke: *Werke*. Komm. Ausg. Bd I, 500–503; Kommentar ebd. 953 ff.

³⁵ Engel ebd. I, 954.

Anfang wird hier auf das Tierische im Menschen, genauer im Manne angespielt, das später noch eine Rolle spielen wird. Das Dasein als Dichter und Musiker hat er hinter sich gelassen: seine Hände sind „schwer und verschlossen“ geworden (Vers 20), besonders seine linke Hand, die ursprünglich einmal mit der Leier verwachsen war. Statt synästhetischer Erfahrungen haben sich „seine Sinne [...] entzweit“ (Vers 24): Gesichtssinn und Gehörsinn sind auseinander gefallen, was Rilke mit dem Gegensatz von „Voraus“ und „Zurück“ deutlich macht. Der Blick, der eigentlich nur geradeaus gerichtet sein sollte, läuft „wie ein Hund“ immer vor und zurück, das Gehör ist ganz nach hinten gerichtet. Orpheus hat mithin seinen Blick nicht mehr unter Kontrolle und traut auch seinen Ohren nicht, er ist irritiert, weil er von den beiden hinter ihm gehenden Gestalten nichts hört. Ein Umdrehen aber, und hier nimmt Rilke den Mythos auf, ist ihm nicht gestattet: „Dürfte er / sich einmal wenden (wäre das Zurückschaun / nicht die Zersetzung dieses ganzen Werkes, / das erst vollbracht wird), müßte er sie sehen, / die beiden Leisen, die ihm schweigend nachgehn“.

Der erste, der ihm leise folgt, ist Hermes (Vers 42–46), hier deutlich zu erkennen an den Attributen des Götterboten wie Reisehaube, Stab und Flügelschuhe. Er führt Eurydike an „seiner linken Hand“ – genau wie auf dem Relief.

Der Teil über Eurydike (Vers 47–86) nimmt zunächst das Motiv der Leier auf, der zugeschrieben wird, eine eigene, zweite Welt erschaffen zu können, nämlich eine „Welt aus Klage“ (Vers 49, vgl. auch Vers 52). Diese „Klage-Welt“ erinnert an die zehnte *Duineser Elegie* und ist ein zweiter Kosmos, nur dass die Sterne in dieser zweiten Welt „entstellt“ sind (Vers 55). Es ist eine Welt, die sich ganz allein der schöpferischen Kraft des Orpheus verdankt³⁶, und diese schöpferische Kraft ist aus seiner Liebe zu Eurydike erwachsen (zweimal ist von Eurydike als der „So-Geliebten“ die Rede). Doch Orpheus, wie wir aus der vorigen Strophe wissen, hat diese Kraft verloren, er erreicht Eurydike nicht mehr. Rilke, und das ist das Zentrum seiner Neuinterpretation des Mythos, kappt das Band der Liebe zwischen Orpheus und Eurydike. Im Gegensatz zum ungeduldigen Orpheus geht sie an Hermes' Hand „sanft und ohne Ungeduld“ und „war in sich“ (v. 59f). Eurydike hat Orpheus schon vergessen: „Und dachte nicht des Mannes, der voranging“ (v. 61). Eurydike ruht in ihrem Totsein in sich („Sie war in sich [vgl. oben v. 60!]. Und ihr Gestorbensein / erfüllte sie wie Fülle“). Sie wurde entrückt in eine Welt jenseits des Verstehens: der Tod hat sie so vollständig erfüllt, dass jede Erinnerung an den „We[g], der ins Leben aufstieg“ und vor allem auch jede Erinnerung an ihren Mann erstorben ist. Bei seinem Umwenden fragt sie völlig emotions- und erinnerungslos „Wer?“ (v. 86). Rilke könnte hier auf eine Stelle bei Ovid³⁷ anspielen, wo berichtet wird, Eurydike habe beim Zurückgleiten in die Unterwelt nur noch ein schwaches „vale“ auszustoßen vermocht. B. Huss spricht zu Recht davon, dass Rilke hier den Orpheusmythos zum Ausdruck einer persönlichen Todesmythologie macht, nach der der Tod eine ganz eigene Daseins- und Existenzform ist³⁸.

³⁶ Vgl. G. Höhler: „Rainer Maria Rilkes *Orpheus*“. In: *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Hgg. v. H. Koopmann. Frankfurt a. M. 1979. 367–385, hier 369: „Des Künstlers Klage wird Schöpfung [...]“. Den eigentlichen Kern des Gedichts trifft Höhler aber nicht.

³⁷ *Metamorphosen* 10,1 bis 105; 11,1 bis 93.

³⁸ B. Huss, in: Moog-Grünewald (Hg): *Mythenrezeption*. 533f.

Doch Rilkes Umdeutung des Mythos geht noch weiter: Er nutzt den Orpheusmythos nicht nur zur Veranschaulichung seiner spezifischen Todesauffassung, sondern vor allem zur Versinnbildlichung seiner spezifischen Liebeskonzeption. Wie eine Mariengestalt ist nämlich Eurydike in ihrer vom Tod ganz erfüllten Daseinsform in eine neue Jungfräulichkeit zurückgekehrt (Vers 68f), was Rilke mit der (etwas konventionellen) Metaphorik der sich am Abend schließenden Pflanze umschreibt. Ihre Jungfräulichkeit geht so weit, dass jede Berührung sie kränkt, selbst die zarte von Hermes (Vers 73–74). In einer dreifachen Negation betont Rilke ihren Abschied von ihrem alten Leben: sie ist „nicht mehr diese blonde Frau“ (hier wird die moderne Frau in die Antike rückprojiziert), „nicht mehr des breiten Bettes Duft und Eiland“ und vor allem „jenes Mannes Eigentum nicht mehr“. Rilke verabschiedet hier nicht nur die alte Ehe-Vorstellung, nach der die Frau mit der Heirat zum Eigentum des Mannes wird, sondern die Frau ist in ihrer marienhaften Reinheit auch kein Sexualobjekt mehr. Nur Orpheus, der ja den Wiederkäuern sich angeglichen hatte, hat für diese Verwandlung kein Sensorium. Orpheus ist nur noch triebhaft-sinnlicher Mann, der die Frau als Eigentum will – er ist kein Dichter mehr. Eurydike aber ist völlig eingegangen in die Natur, was Rilke mit der Wiederaufnahme der Wurzelmetapher vom Anfang unterstreicht („sie war schon Wurzel“).

Der Schluss des Gedichtes (Vers 87ff) fingiert einen Beobachter, der die Rückkehr der Eurydike beobachtet, eine Rückkehr auf jenem schon am Anfang beschriebenen Wissenweg, der den Übergang zwischen dem Leben und dem Totenreich markiert. Von Orpheus ist am Schluss überhaupt nicht mehr die Rede, nur noch von Hermes, den diese Rückkehr der Eurydike in den Hades traurig stimmt. Eurydike aber geht den Weg zurück, wie es in dem letzten Vers heißt, „unsicher, sanft und ohne Ungeduld“ (Vers 95), womit Rilke wörtlich die Verse 58–59 wieder aufnimmt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Rilke den Mythos von Orpheus und Eurydike radikal umdeutet, indem er das Interesse von Orpheus ganz auf Eurydike verschiebt, was im antiken Mythos keinen Anhalt hat (auf den allermeisten Abbildungen erscheint Eurydike überhaupt nicht). Hierzu hat ihn wohl das neapolitanische Grabrelief angeregt, auf dem ausnahmsweise nicht nur Hermes zu sehen ist, sondern auch – selten genug – Eurydike in der Mitte als Zentralgestalt dargestellt ist. Das Einzige, was noch an den antiken Orpheus gemahnt, ist die Erinnerung an die Kraft seiner musikalisch unterstützten Klage, doch wenn Rilke dies sofort zu einer eigenständigen Welt stilisiert, hat er sich auch schon gleich wieder vom Mythos entfernt. Rilke schiebt also seinen eigenen Gedanken (von der Welt aus Klage) in die antike Welt hinein. Die Voraussetzung ist das Totsein der Geliebten. Am auffälligsten aber ist, dass Rilke durch die Abwertung von Orpheus und die Konzentration auf Eurydike den Mythos zur Versinnbildlichung seiner eigenen, vor allem im *Malte-Roman* dargelegten Konzeption der „intransitiven“, *b e s i t z l o s e n* Liebe nutzt. Der Mann, so heißt es im Roman *Malte Laurids Brigge*, muss die Liebe lernen, volle Liebe gibt es nur bei der Frau. Die Frauen „haben Jahrhunderte lang die ganze Liebe geleistet, sie haben immer den vollen Dialog gespielt, beide Teile. Denn der Mann hat nur nachgespro-

chen und schlecht.“³⁹ Was Rilke von Goethe in dessen Verhältnis zu Bettina von Arnim sagt, könnte man auch von Orpheus sagen: „Diese Liebende ward ihm auferlegt, und er hat sie nicht bestanden.“⁴⁰ In der Frau sieht Rilke die absolute Hingabe, die das Schicksal zu beschränken zwingt. Wenn Rilke schreibt: „In ihnen [den Liebenden d. h. den Frauen] ist das Geheimnis heil geworden [...], *vor* ihnen ist nur noch Gott“⁴¹, so passt dies auch auf Eurydike. Interessanterweise nennt Rilke in seinem Roman als Beispiele dieser selbstlosen Liebe nicht nur die portugiesische Nonne und Lyrikerin Mariana Alcoforado⁴², sondern auch den bei Ovid gefundenen Mythos von Byblis und Kaunos. Byblis ist über alle Maßen in ihren Zwillingsbruder verliebt und will sich am Ende aus Enttäuschung in den Bergen in den Tod stürzen, wird aber zu einer Quelle. Es könnte sein, dass Rilke in den Anfangszeilen unseres Gedichtes (Vers 7–14) auch Elemente dieses Mythos mit konnotiert.

³⁹ R. M. Rilke: *Werke* in 3 Bänden. Bd 3. Frankfurt a. M. 1966. 232.

⁴⁰ Ebd. 298 – Vielleicht gibt es hier auch einen biographischen Hintergrund: die Jahre zwischen 1910 und 1922 sind für Rilke eine Zeit der immer wieder neu gesuchten und immer wieder scheiternden Liebesbeziehungen.

⁴¹ Ebd. 324.

⁴² Deren *Portugiesische Briefe* hat er übertragen.

Marko Grubačić

University of Belgrade, Faculty of Philology

Visions of Heaven and Hell in Byzantine and Japanese (Buddhist) Tradition

This paper deals with the issue of how the images of heaven and hell are presented in Byzantine and in Japanese Buddhist art. Given the differences and similarities between the languages of art, canons and civilizational codes, we will primarily consider form, style and thematic-motivic connection – but only to the extent to which such comparisons can be considered as possible and methodologically correct: as the most attractive sign of the feeling of life, which dramatically warns, invokes, redeems or conceives the tragedy of historical experience, but also as a sign of the state of mind and consciousness of different social communities.

Keywords: heaven and hell, iconography, Buddhism, Christianity

Systems of kinship among civilizations and their narratives – myths and religious traditions – are not being examined only by anthropologists. In reference to the paradoxical, “ethereal” paths of conveying, intertwining and spiritually connecting the Serbian poet Crnjanski asserted that no one should be surprised by the fact that even the Vikings met with merchants who traveled the Silk Road. And on this journey, as the tumultuous millennium took place – not only were the various goods, fragrances, oils, spices and jewelry transported and exchanged – the Tatars, on the north side of the road, enslaved Christians and sent them by ships to Cairo into Arab slavery, to name just an example. All this was memorialized since ancient times, but what was insufficiently discussed was *the enslavement of ideas* and images and the spiritual drama whose denouement is yet to occur.

The examination of these connections, especially the artistic and historical ones, has not yet been thoroughly conducted, even in those areas that have been a subject of larger studies. And there is no doubt that a deep-rooted “Eurocenterism” is still very much present in much of them. If, at the end of the nineteenth century, Max Weber could claim that some sort of a spell removal, a “disenchantment” of nature (*Entzauberung der Natur*) and the world in general could occur *only* within Western civilization, since only it condemns the phenomena of radical evil through its animist and religious notions of punishment and rewarded virtue – which, as he claimed, is simply inconceivable in the Far East¹, – then it can freely be said that even in the 20th century, Western science² did not significantly change its conception.

¹ Weber, *The Religion of China*, 153, 206, 228; Isti, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 146, 194.

² Needham, *Science and Civilization in China*.

Moreover, some continue to assert that the principle of radical evil and punishment is absent not only in Chinese demonology, but also in all other “non-Western” civilizations. That such perceptions constitute – in Braudelian terms – a phenomenon of “long duration” (*longue durée*), is in fact confirmed by the powerful currents of comparative studies of civilizations.³ For their part, they uncover a series of unjustified preconceptions which see in the above mentioned “paraphernal” phenomena the exclusive character of Christian civilization.

Therefore the parts of this study, devoted to relations, analogies, curious parallels and possible influences, seek to point out some interesting and significant facts and examples in order to determine as precisely as possible the differences and contribute to the understanding of the fate and significance of the Byzantine heritage and its geographically most distant, Japanese counterpart.

Only those who have collected and examined the related material can estimate the extent to which this work is complex and unavoidably fragmented, with the resulting research still remaining on the doorstep – in front of the door knocked on by many. But this door has already been wide open before. The first ones who have left them ajar were the medieval polyhistorians as the pioneers of “synthetic understanding and interpretation of the world”. They have linked time, space, their own and foreign culture, biographism and “geographical causes of the emergence of culture” into a kind of synthesis of scientific disciplines, long before the modern theories of the milieu.

Around the year 1900 ethnography was governed by the fact that many material and spiritual elements of culture can be, by their form and function, associated with the so-called “civilizational diffusion” created in the Migration Period – either through oral tradition or by trade. The consciousness of this transmission must have existed since ancient times. For example, Cicero was well informed about ancient Pythagorean teachings (*carmen pythagoreum*). Moreover, the impression⁴ is that Pythagorean notions of horrors and punishments in the “afterworld” had already influenced the eschatological beliefs of the Etruscans as in their tombs we find scenes of punishment and an image of the demon torturer.

The real “masters of civilization codes” and their key indicators are artists. Known or unknown, ancient or contemporary, patriots or cosmopolitans, they are notoriously “in charge” of cultural exchange. By mastering imagination, and through their ability to create form, sometimes they transfer it from one space to another. However, by focusing merely on that aspect, it is easy to lose sight of the essence. And “The essence is,” as expressed in Hegel’s unforgettable definition, “Being-in-itself, it is essential only to the extent that it has in itself its negative, i.e. reference to another or mediation.” But how should his argument be understood in context of this study? How and to what extent can we justify a daring comparison of visions and images created at two opposite ends of the world, which arose from different civilizational and historical assumptions?

Although there are undisputed influences of classical Hellenistic, that is, “Greco-Buddhist”, or more precisely: “Roman-Buddhist” art in the creation of Buddha’s “exem-

³ Kavolis, *Civilization Analysis As a Sociology of Culture*, 62.

⁴ Cf. Budimir i Flašar, *Pregled rimske književnosti*, 119.

plary” image – which partly derived from the image of the Hellenic god Apollo – there is no convincing historical evidence that Buddhism, in turn, had a “mediating” role, that it influenced the emergence of a Christian cult.⁵ In the case of Byzantine and Buddhist tradition, it would be difficult to assert that similarity rests on some “mediation”, or more concretely, on the direct appropriation of iconography. What is clearly present is an inspiration in terms of style, but it is obvious that the share of mutual permeation is underestimated, in fact, it had to be more significant, given the fact that some contemporary art historians ironically notice that the Greeks and the Byzantines considered themselves to be inventors even when they merely transmitted or systematized the knowledge and skills of others.⁶ And lastly, it can hardly be disputed that every culture possesses a general symbolic economy, composed of the myriad of signs that arouse human desires and fears.

How else can we explain almost identical scenes of torments in hell? How can we explain identical horns on the portrayals of the devil, or flames below the big black cauldrons? In other words, how can we interpret the same artistic expressions of such diverse and, above all, such distant spiritual traditions that, by the sensory forces of experiencing, anticipation and indication use their distinctive art vocabulary to fixate an analogous metaphysical dimension that stemmed from a religious impulse?

The question is all the more difficult in case of Japan, where the moral depth, the force of ethical demands, the dramatic power and the pathos of style were inspired by a different kind of religious zeal. Japanese thought can, in extraordinarily peculiar ways, be different from the European, and therefore its Byzantine formations. In this isolated, distinctively socially stratified island community, all earthly things were perceived as a parable and as a divine sign open for allegorical interpretation. Japanese ethics abandon European criteria as they contain categories of punishment related to social representations. On the other hand, in Japan we also find the practice of ascetic renunciation of the world.

But the differences in representational art are felt not merely in the selection of artistic materials and differently applied artistic techniques, but also in the simple fact that Japanese artists, by the nature of things, were not usually required to yield their art crafts and skills to rigid religious canons – unlike Byzantine art whose aesthetic range is conditioned by the canonical principle.

My study deals with the question of how the representations of the end of the world, that is, of heaven and hell – seen as “just punishment” or “due reward” – are presented in Byzantine and Japanese (Buddhist) arts. This is nowhere as obvious as in the large groups of symbols represented by visual arts, in their plasticity and the tension of its expressive force.

Firstly, we will consider the form, style and thematic-motivic relation – but only only to the extent to which – having in mind the differences and similarities between the visual languages, canons and civilization codes – such comparisons can be considered as possible and methodically correct: as the most attractive sign of the feeling of life, which dramatically reminds, invokes, redeems or conceives the tragedy of historical experience, but also as a sign

⁵ Unlike some religious paraphernalia, such as the prayer beads.

⁶ *Freedly & Reeves, A History of the Theatre*, 13.

of the state of mind and consciousness of social communities that were more deeply, more powerfully and more aggressively aware of the dangers of chaos that lurks then we are today.

And we do it because we recognize the same or similar symbols in those communities; we also discover the pre-symbolic repertoire that lives in us as well; in them, at last, we find the same constant problems of form which still occupy the artists of the present. Regardless of the fact that the artist of today will never be able to produce such direct and powerful expression as an artist from a period of much more prominent religious consciousness and vigorous experience of myth, he remains a prisoner of an attachment to the pre-feelings and their pre-symbols, a connection that is particularly clear and almost schematically shows that all human symbols are included in one comprehensive and natural medium of representation, a medium that simultaneously represents a product of hope, fear and inner upheaval.

Although the earliest record of the trial for the deceased (and the consequent conception of paradise and hell) can be found in ancient Egypt, then in ancient Greece, and to some extent in the Vedic tradition of ancient India, it seems that the idea of a “fiery punishment” emerged somewhere in the Assyrian plateau from which it spread to the East through India and China all the way to Japan, while in the West it fully evolved in the Middle East Judeo-Christian tradition. Both Buddhism and Christianity used the images of death to counter the desperate human attachment to life, pointing out that all our feverish attachment to it and people around us inevitably ends in death.

In the system of Christian symbols that purify and exalt, there are, as we know, suggestive images of celestial origins, angels and lordships, thrones and dark forces. Saint *Dionysius the Areopagite* has vividly described how they all hover in the heights approaching the halo of glory. The principle of hierarchical differentiation is found in most of the early civilizations. Sometimes it appears in an unusually structured setting – as a transcendental echo of the worldly social structures. But it’s also exclusively connected to an idealized image of the attractions of the world beyond.

Thus, nature appears hierarchically divided just as the whole universe is, and the relationship that human society assumes towards social strata reflects the order that governs the higher spheres – even in death, as is the case with the elaborate representations of the Pure Land in Buddhism, where we also find nine different classes of people who are greeted by Buddha Amida to his Western paradise – a Buddhist counterpart of the Byzantine Elysium. In its exegetically most interesting aspect, they are all graced by pure origin and glorious descendants, although the myths of autochthonousness don’t share a common origin.

Of course, neither paradise nor hell represent something empirically provable; their existence becomes evident only through expression and presentation, and since artistic expressions are projections in the outside world – as they are being defined in the materials and ideas of the outside world – they are merely symbols. However, the basic manifestation of a symbol is presented in the image: with this the remarkable place that painting holds in the development of art becomes much clearer. It appears, in all likelihood, that it was part of the human race since its very beginning. It has become an integral part of human imagination, art, and spirit, even before – as philosophers usually say – Minerva’s owl began its flight. But, for all things considered, another convention remained as its integral

part since the very beginning: the escape from the feeling of helplessness was possible only through a glance to the other world. As was present the belief in death as a passage into eternity, which then takes on different value determinants. Up above the great theater of life the sky opens, while the hell gapes beneath the stage. However, this should be understood only as a paradigm, not as a norm; we know that the development in the domain of art had – and will be able to have – completely different directions.

The first question we face is what represents the “upper” and the “lower” in the Byzantine and Japanese (Buddhist) image of the world, and thus in their visual poeology? Are the upper and lower spaces considered as normative antipodes, which would imply divided, opposing poles of evaluation – the ones already present in antiquity as contrasting topographies, with the underground placed on the shores of the river Hades and the overworld spheres visualised as idyllic landscapes? Beside certain elements that exist in Japanese folklore, the East Asian scenography of heaven and hell in its imaginative weaving does not necessarily show a distinctive, iconic differentiation between the “upper” and the “lower”, and by consequence a differentiation between the “black earth” and the “golden heavenly home”, in which the soul ascends to the “eternally existent being”.

However, we can observe some striking similarities in the distinction between different types of hell. As in the imagery of Hieronymus Bosch, Buddhism also designates special types of hell for special sins. Images of extreme suffering were sought for, as they would correspond to the weight of transgression. For example, male sinners were confined to a thorny tree on top of which a beautiful woman sits: the one who tries to climb, remains hanging on the thorns. There are other detailed descriptions, vivid scenes that resemble old mythical imagery brimming with terrible horrors. Down below, a “lake of blood” (*chi no ike*) exists, reserved exclusively for women (Figure 1). Different types of sinners are being pierced by the devils and then being thrown before wild animals or cooked in large pots.



FIGURE 1. *The pool of blood*, segment from the *Tateyama mandara*, Tateyama, Japan, Edo period

In Japan, an archipelago formed by volcanos, hell is often found in physical spaces. Mount Osore or Osorezan (“mountain of fear”), located in the north of Japan, has always been revered as a holy mountain. The volcanic landscape and the smell of sulfur have con-

tributed to the popular perception of this location as the very gates of hell, and this belief was further strengthened with the advent of Buddhism. Cobblestone mounds can be seen on the shores of the lake in the center of the caldera of Osorezan, which pilgrims usually construct at places called “Sai no kawara” – Buddhist river banks where souls of deceased children drift, seeking their way into the paradise by crossing *Sanzu no kawa* (“River of three crossings”, similar to the river Styx). In the far west of Osorezan there is a place where the fortunate souls who managed to pass the judgement of King Enma (The King of Hell) and his judging panel get directly transferred to the Western Paradise of Amida.

In the Orthodox religious belief, the notion of purgatory does not exist. Hence, there is no transient stage in the form of a supernatural space inhabited by primal evil forces that scare and discourage people from committing a sin and directing them to a path that leads them through repentance to heaven – as is the case with the Seventh-Day Adventist and some other Christian denominations and sects in which human fears dominate dramatically. On the other hand, hell is a place where people who died committing a deadly sin suffer eternal suffering and punishment that occurs upon Judgment day. Its artist rendition, which illustrates and traces the path from the first fall from grace to the true origin of evil, is not represented exclusively as a confined space with gates, fences or stone plates which cover the entrance to the underground premises. Also, in the Japanese Buddhist understanding of the term *Jigoku* (hell, or purgatory), the focus is not on the possibility of purification or redemption, but only on the cruel punishments that await sinners.

In this context we might find interesting the image illustrating the Flaming River in the Last judgement scene from the Church of Holy Saviour in Chora, Istanbul. It shows the souls of the cursed, chained and pushed into the river of fire that springs under the feet of Christ the judge (Figure 2). The usual Christian-neoplatonist symbolism is completely absent here. Images of this kind present an artistic confession that vividly conveys the atmosphere and horrific scenes; punishments are depicted with abundance of perceived details, thus impressing them into the consciousness of the believers.

Interesting comparisons can also be made with Serbian folk tradition, although it was documented at a much later time. The famous Serbian religious historian and ethnologist Veselin Čajkanović recorded a story in which greedy people in hell are forced to pick coal from the fire, instead of collecting

FIGURE 2. Image of the flaming river of the Last Judgement, Church of Holy Saviour in Chora, Istanbul, 14th Century



money.⁷ It is clear that the image and the word of the Gospel did not appear alone – along them, the influence of ancient heritage was passed and profoundly woven into the fabric of tradition, permeating fine arts, literature and evolving slowly in different cultural circles.

Visual representation of the same or very similar content can be seen in the so called “Hell Scrolls” from the National Museum in Nara, which dates back to the twelfth century. His creator sharply focuses on eternal human sins – on stinginess and greed. It shows merchants who cheated customers on the scale. Now they are forced to pick the metal boxes with coal from the fire in an attempt to measure their weight. This all this takes place under the watchful eye (actually, in this case, three eyes) of a hell hag, a member of the “personnel of hell” (Figure 3).



FIGURE 3. *Hell Scroll*, hand scroll, Nara National Museum, 12th century

The image of hell itself is also given in some early texts such as *Nihon ryōiki* (“Ghostly Strange Records from Japan”), which describes flames that burn and swallow sinners. It must be said that it is sometimes difficult to distinguish between the guardians of hell (*gokusotsu*) – who guard at the entrances – and figures of the devils and demons (*oni*), which are also typically portrayed as muscular giants. And again we are faced with the representation of infernal horrors as an irrepressible sight: it is cruel and ruthless.⁸ We can imagine the widespread influence of these detailed illustrations of tortures in hell as they are mentioned in some written sources such as *waka* (“Japanese poems”) and the striking narrative discourses in classic Japanese literature, like the masterpiece *Makura no sōshi* (“The Pillow Book”) written by the court lady Sei Shōnagon at the very beginning of the 11th century.

⁷ Čajkanović, Mit i religija u Srba, 532.

⁸ An even more grotesque imagery is depicted in the scroll named *Hell of Boiling Excrement* from the 12th Century

Of course, when the artist is forced to imagine and construct an environment while painting the metaphysical phenomena in the form of staged events he must breathe life into the image of a nonexistent scenography, since it is paradigmatic for achieving the highest degree of persuasion. When we think of European, Christian cultures – Jews, as we know, do not believe in paradise – we can bring to mind a familiar repertoire of images, which is not necessarily true when it comes to our knowledge of East Asian cultures.

And yet, in the wake of wider interest in Buddhism in the West, the ever current and reliable Dimitrije Mitrović argued that Japan could serve as a cohesive factor between the East and the West, as it represents the “principle of Occident in the hemisphere of Orient”; his basic intuition is *pan-human*.⁹

The bridges linking them closely in the field of visual arts are represented in impressive images of the “Pure Land”. Namely, the most interesting visual representations of paradise and hell in Japanese artistic tradition are certainly inspired by the religious ideas of the Pure Land Buddhism. As in the chiliastic Christian movements that aspired to create earthly paradise in the form of a “pure land,”¹⁰ so is the faith in the rebirth in the Western Paradise, or the Pure Earth of Buddha Amida (one of Dainichi’s transcendental Buddhas) manifested as the foundation of an important messianic movement. It evolved from a minor religious cult to a broad national movement which became the dominant form of Buddhism in the Japanese medieval period. One of the most influential Amidist figures was Genshin (942–1017), a monk of the Tendai school from Enryakuji, who systematized the belief in Amida and the Pure Land in his essay *Ojōyōshū* (*The Essentials of Salvation*).

Artistic imagination reflects on the narrative style, narrative discourse. The aforementioned essay, widely distributed among the nobility and priesthood, graphically illustrates the pain of life after death – unless the salvation is achieved. In contrast to the complicated, strict discipline and rituals of esoteric Buddhism, reserved only for the educated and informed, Amidism offered a different path. It promised salvation, or more precisely, it offered a “shortcut” to salvation: all could hope for a rebirth in paradise, rich and colorful, embellished as the imperial court, only if they sincerely believe in Amida Buddha and ardently repeat the *nembutsu* mantra (*Namu Amida Butsu* – “recollection of the Buddha’s name”).

The intention of the essay was to upset, to indirectly scare and reprimand because it also refers to those opposing extremes, the unwanted alternatives that are always, consciously or unconsciously, involved: a fall into hell and the fatal judgment. This idea was further elaborated, including a belief in death as a magnificent ceremony – *raigō* (“welcome descent”) – during which Amida descends from heaven and joyfully welcomes the deceased into paradise. It could be said that the idea of “The Second Coming” of Christ¹¹ finds here a significant analogy.

The Phoenix Hall is a building that majestically exemplifies the belief of the Heian court in Buddha Amida and the re-birth in his Western Paradise. In Japanese it is called

⁹ *Pajin*, Šta činiti, 61.

¹⁰ *Filep-Miler*, Stada i pastiri, 115.

¹¹ See *Miljković*, La seconda venuta di Cristo, 177–183.

Hōdō and is located within the monastery of Byōdōin, on the bank of the river Uji, south-east of Kyoto. The Phoenix Hall represents the complete embodiment of the concept of *raigō*, from the exterior that is reflected on the surface of the lake to the sculpture of Amida on the central altar, with his celestial escort represented by the figures attached to the walls. The paintings on the doors complete the setting, showing nine different categories of welcome that the believers in Western Paradise could receive. The building is outstanding precisely because of the consistency of the project – it embodies the perfect microcosm of a complex religious idea (Figure 4).



FIGURE 4. Phoenix Hall, Kyoto, 11th century

Many artworks from the late Heian to early Kamakura periods have their origin in *Ojōyōshū*. Experts usually claim that the first chapter of *Ojōyōshū*, especially the section describing the eight levels of hell, inspired the emergence of *Hell Scrolls* (*jigoku zu*) and the so-called Six paths of transmigration, or six (undesirable) levels of re-birth (*rokudō-e*), while the second chapter illustrating the *raigō* ceremony contributed to the expansion of *raigō* paintings. The idea of “six paths” was imported to Japan as an orthodox Buddhist doctrine, describing the inevitable cyclical, karmically conditioned transmigration of human souls through six forms of existence, until a re-birth in Heaven or nirvana is achieved. These six domains include the realms of celestial beings, human beings, aggressive warrior-demons, animals, hungry ghosts, and various manifestations of hell.

However, it should be said that there are illustrations of hell that predate *Ojōyōshū*. Moreover, the representations of suffering sinners didn't become wide spread until the

middle of the Kamakura period, much later than the time of Genshin. In fact, the most important paintings illustrating *rokudō-e* originate from as late as the end of the 12th century. The most prominent examples include *Jigoku zōshi* („Hell scrolls“), *Gaki zōshi* (Scrolls of hungry ghosts) and *Yamai no sōshi* („Diseases and Deformities“). *Rokudō-e* is a typical didactic form of painting that shows religious phenomena as natural and unchangeable. This carefully nurtured art form illustrates the figures of the punished and damned, proclaimed as sinful by the prophets of repentance and expiation. It is obvious that issues related to religion and art, as well as issues concerning the philosophy of life, open up a path to an understanding of the thematic-motif problem in question. This also paves the way for a more complex understanding of the problem, including the artists and their mastery, the scope of their aesthetic knowledge, as well as their allegorical and moralizing interpretation.

The increasing interest in the topic of Six Paths was a result of the dissemination of ideas concerning the “latter days of the law” (J., *mappō*), the so called “latter” or third period of Dharma, the Buddhist teaching. According to this widely accepted concept, Buddhist teachings and practices became gradually abandoned and more difficult to achieve after the death of the historical Buddha. The culmination of this process, the final “latter period”, dominated by conflict, cruelty and despair, was believed in Japan to have begun in 1052. By the twelfth century, political and military turmoil had become widespread, which caused people to become increasingly concerned about what awaits for them in the afterlife. The anxiety was further enhanced not only by the sense of existential discomfort, but also by the feeling of a disappearing religious sentiment, a fear that the belief in the word of the gods is extinguishing.

How did this religious anxiety transpose into the domain of artistic expression? This, among other things, can be seen in the image of *Tenkeisei* (The God of Heavenly Punishment) from a set of hanging scrolls from the 12th-century named *Pictures of Exterminating Evil* (j., *hekiya-e*, Figure 5). We see him devouring the unusual, ox-headed divinity of epidem-

FIGURE 5. *Tenkeisei* (God of Heavenly Punishment), hanging scroll from the set *Pictures of Extermination of Evil*, 12th century, Nara National Museum





FIGURE 6. Coppo di Marcovaldo, mosaic of the Last Judgement on the vault of the Baptistry of the Florenee Cathedral, 13th century



ic and disease called *Gozu tenno*. We can observe a striking striking parallel in the work by the famous Florentine painter Coppo di Marcovaldo. His mosaic of the Last Judgement on the vault of the Baptistry of Florenee Cathedral (1265-70) was created under the strong influence of Byzantine art (Figure 6). A simple visual association invites us to examine a much nearer past: a painting *Saturn devouring his son* by Francisco Goya from his famous series of “black paintings,” distressing and monstrous, and yet so significant for the development of modern Western art (Figure 7).

The essence of the notion of *jigoku* in Japan, and its crucial contradiction to the concept of hell in the Judeo-Christian tradition, lies in the fact that it is not understood as the revenge of a ruthless god for leading a sinful life, but as a means to nurture contempt for the human world and its transitory charm, solidifying – at the same time – our craving for the Amida’s heaven. Similarly, the notion of heaven (*gokuraku*) in the Japanese tradition was not only conceptualized as a reward for an leading a honorable life, but rather as a place in which we will be welcomed first and foremost

FIGURE 7. Francisco Goya, *Saturn devouring his son*, oil mural trasferred to canvas, 19th century

owing to the inherent benevolence and mercy of Boddhisatvas Jizō, Kanon or Buddha Amida. The idea of a savior who, almost as a parental figure, descends to receive the soul of the deceased and transfers it to paradise, became a unique Japanese construct. This “humanized” version of Amida differs significantly from the original Chinese concept in which he exhibits a distant, exalted and inapproachable demeanour.¹²

One of the most difficult questions we have is – what serves as the common denominator? The common ground, the all-present thing that connects the most diverse cultures is most easily detected in the same mythological topics: the beginning of the world, the deserved reward or punishment, heaven and the hell. The collective unconscious is by definition supranational. We are able to recognize the same rules in the formation of a symbolic vocabulary and the same syntatic-logical construction in numerous, diverse stages of development. And this construction is precisely what suggests that art conceptions, regardless of all the differences in the environment in which they appear, have as their basis a common artistic meta-syntax.

Even when the image is not constructed according to the western subject-object scheme, even when the image does not resort to a projection of a human or some superhuman, numinous activity in relation to things and their expression – and even when the artists perceive the causality of the world as visual rather than anthropomorphic and dynamic – even then they reveal in their paintings the same impressive parallelism: the relation between the general and the special, between the causes and the consequences.

However, an important segment related to identity and historical awareness was not as important in Byzantine period as it is today: the question of the nation was obviously neither a neuralgic nor a problematic locus in yet to be defined national narratives. It was only in the nineteenth century, at the time of the awakening of national consciousness, that the question of the relation between “Serbian” and “Byzantine” was placed on the agenda of socio-political considerations. All this, in turn, led to the realization that the contact and permeation of cultures, their preservation and their curious duration – in somewhat “adapted”, seemingly modernized, altered and hence historically less identifiable patterns, figures, forms and models – by far transcend the boundaries of scientific disciplines and determinations of cultural and social phenomena.

They also transcend time frames and periods in which we usually understand and analyze historical phenomena. That is precisely the reason why we should emphasize that the cultural studies are subject to constant change: the insights, methods and approaches to research evolve. But it seems that one controversy within its representatives did not change at all – some considered history as a continuous process in which civilization progressed; the others saw it as a continuous alternation of disaster and resurrection.

The question of what came first usually leads to a futile argument, as futile as the question of which deserves precedence – the image or logos. For an artist it is the painting, for the philosopher it is the word.¹³ However, both are inextricably connected, symbolically in

¹² *Ruch*, Coping with Death, 109-110.

¹³ *Broh*, *Pesništvo i saznanje*, 238.

the image, formally in the logos, and that connection also hides an undeniable fact – as humans we are constantly trying to express symbolically the inner structure of our being, and thus all of us, irrespective of all spatial and temporal distances, can use our reason and sense, spiritual understanding and aesthetic enjoyment, to intercept and recognize the symbolic expressions of foreign cultures and religious monuments of the most distant civilizations.

References

- Broh H.*, *Pesništvo i saznanje*, Niš 1979
- Budimir, M. i Flašar M.*, *Pregled rimske književnosti*, Beograd 1996.
- Čajkanović V.*, *Mit i religija u Srba*, Beograd 1973.
- Filep-Miler R.*, *Stada i pastiri*, Beograd 1934.
- Freedly G. and Reeves, John A.*, *A History of the Theatre*, New York 1968.
- Kavolis*, *Civilization Analysis as Sociology of Culture*, Lewiston, 1995.
- Miljković B.*, *La Seconda Venuta di Cristo nella pittura murale medioevale serba*, *Valentino Pace*, Alfa e Omega, Milano 2004, 177-183.
- Needham J.*, *Science and Civilization in China*, 21 vol., Cambridge 1954-2008, II. 2: *History of Scientific Thought*, 1956.
- Pajin D.*, Šta činiti. Aktualnost Mitrinovićevih ideja, Zlatna Greda (januar-februar 2014.)
- Ruch B.*, *Coping with Death: Paradigms of Heaven and Hell and the six Realms in Early Literature and Painting*, ed. by *William R. LaFleur* et al., *Flowing Traces: Buddhism in the Literary and Visual Arts of Japan*, New Jersey 1992, 93-130.
- Weber M.*, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*. Schriften 1915-1920, ed. Helwig Schmidt-Glintzer, Tübingen 1991.
- Weber M.*, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, 1915-1920, New York 1951.

Adolf Martin Ritter

Universität Heidelberg

Das Christentum, der Islam und Europa in kirchengeschichtlicher Perspektive

Mein Thema fasse ich so auf, dass ich frage nach der Bedeutung der Kirchengeschichte (verstanden als Geschichte der Kirche[n] und als diejenige wissenschaftlich-theologische Disziplin, die sich vornehmlich mit diesem Gegenstand beschäftigt) für die Integration Europas. Ich lege dabei meinen Überlegungen einige Thesen zugrunde, die im Anschluss kurz erläutert werden sollen:

1. *„Europa“ und „Abendland“ sind – historisch, geographisch und kulturell betrachtet – nicht deckungsgleich*

In meiner (west-)deutschen Heimat sind – anders als in der ehemaligen DDR, in der das alles die längste Zeit kaum ein Thema war – die Begriffe „Europa“ und „Abendland“ oft genug als nahezu synonym und darum austauschbar gebraucht worden; und z.T. ist das auch heute noch nicht anders: Alle rede(te)n von Europa und mein(t)en das Abendland. Das gilt übrigens selbst von den (politischen) Vätern des Europagedankens in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg, von Winston Churchill und Robert Schumann. Diese Gleichsetzung aber ist, historisch, geographisch und kulturell gesehen, unzutreffend. Das Wort „Abendland“ entstand vielmehr – als Entsprechung zu „Morgenland“ in Martin Luthers Übersetzung von Mt 2,1 (dem Anfang der Geschichte von den „Weisen aus dem Morgenland“) – bald nach Erscheinen des Lutherschen „Neuen Testaments Deutsch“ von 1522.¹ Es ist uns, soviel ich weiß, erstmals bezeugt in der „Chronica“ des Straßburger Reformators Caspar Hedio, in der es heißt: „Als Theodosius gestorben ist, sint ym seine sun im keiserthumb nachkummen / Arcadius in Orient / Honorius in Abentlndern“.² Gemeint sind mit letzteren die Länder der westlichen Hälfte des Imperium Romanum nach der mit dem Tode Kaiser Theodosius’ I. (395) in Kraft getretenen Reichsteilung. Die Grenze zwischen West- und Ostrom verlief – nach einigem Schwanken – am Ende ungefähr entlang der Sprachgrenze zwischen griechisch- und lateinischsprachiger Reichsbevölkerung, d.h. nach heutigen Verhältnissen auf dem Balkan entlang der Grenze zwischen Kroatien und Serbien/Montenegro auf der einen sowie (auf der gegenüberliegenden Mittelmeerküste) mitten

1 Vgl. H. Paul, Deutsches Wörterbuch, Tübingen 1992, 4.

2 „Chronica der Alten Christlichen kirchen auß Eusebio / Ruffino / Sozomeno / Theodoretto / durch D. Caspar Hedio verdeutscht“, Straßburg 1530, CCXLII.

durch Libyen hindurch auf der anderen Seite. So gesehen rechneten zum Abendland die nordafrikanischen Küstenregionen im Bereich des heutigen Libyen, Tunesien, Algerien, Marokko, ferner Westeuropa (mit Ausnahme Irlands und des nördlichen Schottland, die nie zum Imperium Romanum gehörten) bis hin zur Rhein-Donau-Grenze und endlich der Balkan südlich der Donau bis zur Drina.

Dieser Bereich, der im Verlauf des 5. Jh. (im Gefolge der Germanen- und Hunneninvasion) Schritt für Schritt den Zusammenbruch der Römerherrschaft erlebt hatte, stand im Blick, als O. Spengler in seinem 1918 (passend zum Kriegsende) erschienenen Hauptwerk der Generation zwischen den beiden Weltkriegen ihr Stichwort lieferte, übrigens nicht nur in Deutschland. Dieser Bereich stand ebenfalls im Blick, als nach dem 1. und 2. Weltkrieg besonders katholische Theologen und Publizisten das „christliche Abendland“ beschworen und zum Leitwort einer weltanschaulich durch den Antibolschewismus bestimmten Europapolitik machten.

Man muss sich also klären und erklären, man muss gegebenenfalls auch entscheiden, was genau man im Auge hat und „will“: das „Abendland“ oder „Europa“! Denn dass dieser letztere Begriff historisch, geographisch und auch kulturell mehr umgreift als den Westteil des einstigen Römischen Reiches, das ist inzwischen – bei allen Unsicherheiten hinsichtlich der exakten Bestimmung der Ostgrenze – unter Wissenden zumindest unumstritten. Hinzuzurechnen ist nämlich zu dem bisher Genannten der gesamte im Norden, Westen und Süden vom europäischen Nordmeer, vom Atlantik und vom Mittelmeer (samt den vorgelagerten Inseln) umschlossene und im Osten „bis zum Ural“ (d.h. nach heute so gut wie allgemeiner Auffassung bis zur Linie Donaumündung – Asowsches Meer – Kaspisches Meer und weiter östlich des Ural, entlang den Flussläufen von Emba, Tobol und Ob, bis zum nördlichen Eismeer) reichende Raum.

2. Zu den Wurzeln europäischer Kultur wie zu den das Bewusstsein europäischer Identität konstituierenden Faktoren zählt nicht zuletzt das Christentum

Obwohl es weit weniger üblich ist, vom „christlichen Europa“ zu reden als vom „christlichen Abendland“, kann doch nicht gut bezweifelt werden, dass die Kultur Europas (in den eben umschriebenen Grenzen) neben der griechisch-römischen Antike (oder, anders gesagt, dem „Hellenismus“ und dem „Romanismus“) wohl von nichts so nachhaltig und umfassend geprägt worden ist wie vom Christentum. Wesentlich marginaler, wenn auch durchaus nicht zu unterschätzen, sind die Einflüsse, die vom Islam im Laufe der europäischen Geschichte ausgingen. Schon vor der ersten (nachchristlichen) Jahrtausendwende vermochte dieser an den südöstlichen und südwestlichen Rändern Europas Fuß zu fassen und, namentlich im Südwesten, auf der iberischen Halbinsel, bedeutende kulturelle Leistungen zu vollbringen. Jeder Besuch Zentral- und Südspaniens kann dafür bis zum heutigen Tage reiches Anschauungsmaterial liefern.

Fragt man nach den geistigen Wurzeln Europas, so wird man ferner das Judentum nicht vergessen dürfen, das teilweise schon vor dem Christentum auf dem europäischen Kontinent präsent war. Bekannt ist weithin der Anteil von Juden an der modernen Emanzipationsgeschichte (M. Mendelsohn, K. Marx, S. Freud u.a.) und vielleicht auch

noch die wichtige Rolle jüdischer Gelehrter bei der Vermittlung des „reinen“, des „ganzen Aristoteles“ an das mittelalterlich-abendländische Denken (Ibn Gabirol, Moses Maimonides). Aber wer weiß schon um den direkten Wirkzusammenhang zwischen der jüdischen Kabbala und der glutvollen Mystik einer Teresa von Avila, die auch in der lutherischen Orthodoxie (etwa bei den Straßburger Lehrern Ph. J. Speners) und erst recht im Pietismus eine so starke Nachwirkung haben sollte?

Noch manches andere Beispiel wäre mühelos ausfindig zu machen. Es würde jedoch nichts Wesentliches daran ändern, dass der Haupteinfluss auf die Kultur Europas neben der (griechisch-römischen) Antike vom Christentum ausgegangen ist, einem Christentum, das selbst freilich tiefgreifende Inkulturationsprozesse durchlief. Man spricht in diesem Zusammenhang in der internationalen Forschung von einer „Hellenisierung“, einer „Romanisierung“, einer „Germanisierung“ des Christentums und müsste mit ebenso viel Recht auch von einer „Keltisierung“, einer „Slawisierung“ und so fort sprechen, ohne dass das sogleich in abwertendem Sinne (also im Sinne einer „Preisgabe“ oder „Auslieferung“ christlicher Substanz) verstanden werden müsste, ja dürfte.³ Also wäre auch der griechisch-römische, der germanische, keltische, slawische Anteil im christlichen Erbe Europas näher zu bestimmen und zur Geltung zu bringen. Der mir gesetzte Rahmen und erst recht meine fachliche Kompetenz lassen das jedoch nicht zu.⁴

3 Vgl. dazu den Aufsatz von Th. Sundermeier über „Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung“ (in: Evangelische Theologie 52 [1992] 192–209), sowie die entsprechenden Passagen in der von einer gemeinsamen Arbeitsgruppe der VELKD und der AKf unter C. H. Ratschows und seinem Vorsitz erarbeiteten Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ (Gütersloh 1991), die im besonderen seine Handschrift zu verraten scheinen (114–116); vgl. ferner V. Küster, Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über Minjung – Theologie, Theol. Diss. Heidelberg 1994, bes. 10–28. In seinem zuerst erwähnten Aufsatz plagt sich Sundermeier auch mit Fragen der Terminologie und plädiert nicht zuletzt dafür, den – im Gegensatz zu seiner Prägung bei Plutarch (Moralia 490B) – heutzutage stark vorbelasteten Begriff des Synkretismus (zum Ausdruck der „Veränderung des Evangeliums durch die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen“) durch den der Inkulturation oder Indigenisierung zu ersetzen (a.a.O., 197ff.). Mein Vorschlag zur Güte ist, die Möglichkeit einer Umwertung des Synkretismus-Begriffs, wie sie W. Pannenberg in seinen „Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte“ (in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 252–295, bes. 268ff.) vorgeschlagen hat, nicht *a limine* auszuschließen, da auch keiner der Ersatzbegriffe in sich selbst so aussagekräftig und gegen Missverständnisse derart gefeit ist, dass man ohne definitorischen Sukkurs auskäme. Dass „Inkulturation sich per definitionem am Inkarnationsgeschehen orientiert“ (Th. Sundermeier, a.a.O., 195), ist dem Begriff als solchem mitnichten anzumerken, selbst wenn bewusst sein sollte, dass er einmal den der „Enkulturation“ hat ersetzen und theologisch adaptieren sollen. Ist doch mit der „kleine(n) sprachliche(n) Veränderung“ (ebd., 194) formal lediglich eine sprachliche „Barbarei“ beseitigt worden.

4 Ich begnüge mich an dieser Stelle, zuständigkeitshalber, mit ein paar Bemerkungen zur „Hellenisierungs“-Problematik (die Begründungen entnehme man vor allem meinen Beiträgen zur Festschrift für U. Wickert u. d. T. „Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche“, hg. v. D. Wyrwa [= BZNW 85], 303–318 und zu C. Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, I, Göttingen 1999; Neuausgabe u.d. T. „Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters“, bearbeitet v. A. M. Ritter, 44ff.). Es ist deutlich, dass es nicht von vornherein in abwertendem Sinne gemeint ist, wenn Th. Sundermeier wie auch die Autoren der o. a. VELKD-AKf-Studie von „Hellenisierung“ bzw. „Gräzisierung der semitisch-aramäischen Botschaft“ sprechen; worauf es ankomme „bei dieser Frage der Indigenisierung“ bzw. „Inkulturation“ der „christlichen Botschaft als Ausdruck der göttlichen Kondeszendenz“, das sei vielmehr „die

Wohl aber haben wir hier der Tatsache ins Auge zu sehen, dass sich das Christentum in Europa, keineswegs erst seit der Reformation des 16. Jh., in einer Pluralität von Kirchentümern und christlichen Gemeinschaftsformen darstellt. Vorausgegangen waren der Kirchenspaltung im Abendland im Gefolge der Reformation das bis heute nicht überwundene Schisma zwischen „Orthodoxen“ und sog. „Monophysiten“ oder, besser, zwischen Anhängern und Gegnern des christologischen Dogmas von Chalkedon (451), vor allem aber der sich längst anbahnende und dann zwischen 1054 und 1453 definitiv gewordene Bruch zwischen Ost- und Westkirche, byzantinischer Orthodoxie und römischem Katholizismus. – Zum gemeinsamen (wiewohl sehr unterschiedlich verarbeiteten) Erbe des europäischen Christentums gehört allerdings, dass die Christianisierung der Völker Europas weithin unter ähnlichen Umständen erfolgt ist.

3. *Das spezifische „Volkskirchentum“ der großen europäischen Kirchen hat seine Wurzeln bereits in der früh- und hochmittelalterlichen Missionsgeschichte Europas*

Nach K. Holl (1866-1926) macht es den Hauptunterschied zwischen altkirchlicher und mittelalterlicher Missionsmethode aus, dass im Unterschied vor allem zu den Anfängen des Christentums die frühmittelalterliche Kirche „auf Massenerfolge“ abzielt. „Sie sammelt nicht langsam Gemeinde um Gemeinde. Sie will gleich ein Volk, einen Stamm als Ganzen dem Christentum zuführen“⁵. Die frühmittelalterliche Mission erfolgt mit anderen Worten „von oben nach unten“. Wenn das richtig ist – und ich denke, es ist richtig (ungeachtet der Tatsache, dass es Herrscherbekehrungen und in deren Gefolge – früher oder später – so etwas wie „Landeskirchentum“ auch schon vorher gegeben hat) –, dann sind die ersten beiden typisch „mittelalterlichen“ Missionsunternehmungen die Taufe des Merowingerkönigs Chlodwig (Chlodowech, franz. Clovis) am Weihnachtstag des Jahres

Einsicht in die Veränderung der Botschaft in diesen Übergängen, die ihre Identität in der Angemessenheit der jeweiligen Interpretation des Neuen Testaments erweisen muß“ („Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“, wie Anm. 3, 115). Möglicherweise ist mit einem solchen Verständnis auch den Bedenken weithin der Boden entzogen, die in den letzten Jahren wohl am energischsten H. Chr. Brennecke gegen die Fortgeltung der alten „Hellenisierungsthese“ vorgebracht hat. Brennecke kann diese These mit dünnen Worten als falsch und konstruiert bezeichnen (so bes. in seinen Beiträgen „Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt“ in: J. Mehlhausen [Hg.], Pluralismus und Identität [= Veröffentlichungen der Wiss. Ges. f. Theologie 8], Gütersloh 1995, 380-397 [hier: 394f.], sowie „Frömmigkeits- und kirchengeschichtliche Aspekte zum Synkretismus“ in: V. Drehsen / W. Sparr [Hg.], Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996, 121-141 [bes. 133ff.]). Doch ist das wohl ebenso überpointiert wie Brennecks Behauptung, die These von der „Germanisierung des Christentums“ müsse als „widerlegt“ gelten (ebd., 141); zur Begründung s. neben meinem Aufsatz in der Wickert-Festschrift die Jenaer Hans-Lietzmann-Vorlesung W. Burkerts über „Klassisches Altertum und antikes Christentum“ (Berlin 1996), der lapidar feststellen kann: „Es ist nichts mit einer eingleisigen Religions- und Geistesgeschichte, die aufs Christentum zuläuft“; und: „Für die konkrete Situation der frühen Kaiserzeit wird man das Jüdische und das darauf aufbauende Christliche in seiner Besonderheit, in seiner Originalität anerkennen müssen“ (42.43). Also ging es eben doch bei der „Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist“ um ein „mit dem Fremden Leben“ (gegen H. Chr. Brennecke, Frömmigkeits- und kirchengeschichtliche Aspekte, 134).

⁵ K. Holl, Die Missionsmethode der alten und mittelalterlichen Kirche, 1912; wieder abgedr. in: H. Frohnes / U. W. Knorr (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, I, München 1974, 3-17; hier: 13.

498 oder 499 (das Jahr ist umstritten)⁶ und die Angelsachsenmission Papst Gregors d. Gr. um die Wende vom 6. zum 7. Jh., mit dem Königreich Kent (Canterbury) als Ansatzpunkt.⁷

Unter ähnlichen Umständen wie die Bekehrung der Franken (unter der Merowingerdynastie) und der Angelsachsen ist gegen Ende des Jahrtausends (988) die „Taufe Russlands“,⁸ d.h. der Übertritt Großfürst Wladimirs von Kiew und seiner Bojaren zum Christentum erfolgt. Nach allem, was wir wissen, war dabei keine (jedenfalls keine massive) Gewaltanwendung im Spiel; wohl aber gab es unmittelbar politische Motive, die zu diesem Schritt führten, was aber beileibe keine Besonderheit der russischen Entwicklung war!

Es *hat* aber, wie allgemein bekannt sein dürfte, „Gewaltmission“, „Predigt mit eiserner Zunge“ (Alkuin) im Früh- und vor allem im Hochmittelalter gegeben: bei der Christianisierung der Sachsen, der Elb- und Ostseeslawen und der – stammesmäßig wie sprachlich zersplitterten – baltischen Urbevölkerung seit der „Aufseglung“ der Dünamündung durch deutsche Kaufleute um das Jahr 1180.

Was einen bei der Beschäftigung mit dieser Phase der Missionsgeschichte bedrückt und irritiert, ist – außer gelegentlicher brutaler Gewaltanwendung – die Beobachtung, dass im Übergang von der Antike zum Mittelalter „der formale Taufakt als solcher mehr und mehr zur entscheidenden Ziel- und Grenzmarke missionarischer Arbeit“ wurde; „und diese Marke wurde an für modernes Empfinden erstaunlich früher Stelle aufgerichtet: er, so schien es den Zeitgenossen, war das, was in erster Linie ‚den Christen macht‘, – selbst der widerstrebend, gegen seinen Willen ihm Ausgesetzte galt vom Augenblick seines Vollzugs an als ‚Christ‘... Entscheidend beteiligt an dieser Entwicklung war zweifellos die schon früh greifbare, wenn auch erst allmählich fixierte und präzisierte Kirchenlehre, dass der Taufakt dem Menschen einen unverlierbaren ‚Charakter‘ einpräge, der den ‚Gläubigen‘ vom ‚Ungläubigen‘ ... *in statu et habitu* unterscheide“.⁹

Die Idee eines (in der Taufe verliehenen) *character indelebilis* war freilich ausschließlich ein Produkt westlicher (auf Augustin zurückgehender) Theologie und konnte also auf die Modalitäten byzantinisch-orthodoxer Mission gar keinen Einfluss genommen haben. Aber auch im Westen blieb zumindest umrisshaft bewusst, dass zwischen (äußerlicher) „Christianisierung“ und (vertiefter) christlicher Mission zu unterscheiden sei, dass die „Bekehrung“ (mitsamt der „Taufe“, zumal wenn diese abgenötigt wurde) allenfalls als ein erster Schritt gelten könne, dem die „Belehrung“ als Ziel und Inhalt folgen müsse. Und nur, wo das geschah, wo also der „Christianisierung“ (in einem gegebenenfalls langdauernden Prozess, in dem in der Regel Klöster und einzelne Mönchsmissionare die Pionierarbeit leisteten, versteigt durch den Gemeindegottesdienst, die Messe) die Mission im Sinne und mit dem Ziel

⁶ Vgl. Gregorii ep. Turon., *Histor. l. decem*, II 30f., auf Grund d. Übers. W. Giesebrechts neubearb. v. R. Buchner, 2 Bde., Darmstadt 5. Aufl. 1977, II, 116–118.

⁷ Vgl. Venerabilis Bedae *historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I 23–25, hg. u. übers. v. G. Spitzbart, Bd. 1, Darmstadt 1982 (TzF 34), 74–82; Reg. XI, 36,37 (MGH Epp. Greg. I, 2,305–310).

⁸ Vgl. den Bericht der sog. „Chronik der vergangenen Jahre“ in der Redaktion des Mönches Lavrentij (1377) in: J. Bujnoch (Hg.), *Zwischen Rom und Byzanz* (SIGS 1), Graz usw. (1958) 2. Aufl. 1972, 172–189.

⁹ H.D. Kahl, *Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050*, in: H. Frohnes u.a. (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. II, 1, München 1978, 58f.

wirklicher Aneignung der Glaubensbotschaft nachfolgte, nur da ist es zu einer Verschmelzung von Christentum und Volkstum gekommen, die es dann auch ermöglichte, dass die Religion zu Zeiten die einzige Stütze zur Wahrung ethnischer Identität darstellte (wie bei den Russen zur Zeit des Tatarenjochs, bei den orthodoxen Balkanvölkern unter Osmanen und Habsburgern, bei den Polen in der Zeit, als Russen, Preußen und Habsburger die polnische Nation schier zu Tode geteilt hatten). – Wie ist mit einem solchen Erbe umzugehen?

4. *Es ist notwendig, heute selbstkritisch und produktiv zugleich mit diesem Erbe umzugehen, auch dort, wo die Entwicklung von der Volks- zur Minderheitenkirche längst eingesetzt hat und also sozialer Anpassungsdruck nahezu völlig entfällt*

Zum rechten Umgang mit dem volksskirchlichen Erbe gehört für mein Verständnis heutzutage einmal ein unzweideutig selbstkritischer Ansatz und Unterton im Blick auf die – keineswegs auf die Christianisierungszeit im Mittelalter beschränkte – vielfältige *Verquickung von Religion und Macht* in der Geschichte; das ist ein Ton, auf den besonders Freikirchen und Sondergemeinschaften, in Serbien ist es wohl üblich zu sagen: „Sekten“, besonders achten werden, da in der Neuzeit sie es waren, die unter der angesprochenen Verquickung von Religion und Macht mit am meisten zu leiden hatten.¹⁰ Zum andern gehört für mich zum verantwortlichen Umgang mit dem volksskirchlichen Erbe – in Serbien wie anderswo –, dass Sinn und Verantwortung für das Ganze bewahrt oder von neuem entwickelt werden; und das heißt heute mehr denn je: Sinn und Verantwortung für das Ganze der Weltgesellschaft, namentlich der Zwei-Drittel-Welt, im Sinne des „Suchet der Stadt Bestes“ von Jeremia 29,7, statt dass eigensüchtig die Schwächen der anderen ausgespäht werden, die man sich für eigene (angeblich „religiöse“) Zwecke nutzbar machen möchte. Schließlich gehört für mich zum verantwortlichen Umgang mit diesem Erbe ein Bewusstsein der eigenen kirchlichen Verwurzelung im Ganzen der Christentumsgeschichte. Wenn der – teilweise mehrmalige – Konfessionswechsel (es gibt im Badischen, wo ich seit 1981/1982 zu Hause bin, Regionen, in denen innerhalb von wenig mehr als hundert Jahren acht Mal die Konfession gewechselt wurde, mit all den Irritationen und Kränkungen ganz persönlicher Art, die damit verbunden gewesen sein werden) für uns überhaupt einen Sinn haben soll, dann kann es wohl nur der sein: nicht „parteiisch“, sondern in Kategorien der Einheit, der *una sancta catholica et apostolica ecclesia* inmitten der uneinigen, zerrissenen und zertrennten Christenheit, zu denken. Für Lutheraner wie mich dürfte das gar kein Problem sein. Ihnen ist es „eigentlich“ verwehrt, die Geschichte der eigenen Kirche etwa mit der Reformation anheben zu lassen. Haben doch die Reformatoren, Luther vor allem, nichts weniger beabsichtigt als, eine „neue Kirche“ zu gründen. Ihnen ging es einzig um das Ringen *in* der Kirche *um* die Kirche! – Überhaupt ist das in meinen Augen der wesentliche, von Mehrheitsverhältnissen ziemlich unabhängige Unterschied zwischen „Kirche“ und „Sekte“: ob man „parteiisch“ denkt oder aber das Ganze vor Augen (und im Herzen) hat.

¹⁰ Daß es neben der „volksskirchlichen“ auch eine „freikirchliche“ und eine „sektiererische“ Variante der Verquickung von Religion und Macht gibt, darüber herrscht mit einsichtigen Vertretern von Freikirchen und Sondergemeinschaften sicherlich kein Streit; doch kehrt am besten ein jeder vor seiner eigenen Türe!

5. *Im Prozess der europäischen Integration, in den baldmöglichst alle europäischen Völker einbezogen werden sollten, die dies wünschen, werden die Kirchen auf die Dauer wohl nur dann eine Chance haben, Gehör zu finden, wenn sie lernen, möglichst mit einer Stimme zu sprechen*

Es ist der „Europäischen Gemeinschaft“ (EG bzw. EU) noch heute deutlich anzumerken, dass sie aus einer *Wirtschaftsgemeinschaft* europäischer Staaten hervorgegangen ist (und ursprünglich ja auch so hieß). Um das Wirtschaftliche dreht sich in Europa noch immer fast alles. Nur mühsam will es gelingen, auch in sozialer Hinsicht wenigstens gemeinsame Mindeststandards durchzusetzen. Hinzu kommt, dass die Säkularisierung in manchen europäischen Ländern so weit fortgeschritten ist, dass es Angehörigen der politischen und ökonomischen Klasse gar nicht in den Sinn kommt, von den Kirchen irgend einen konstruktiven Beitrag zu erwarten, allenfalls „Bedenken“. Die Kirchen in Europa haben daher, auf die Dauer, nur dann eine Chance, in den europäischen Institutionen, denen mehr und mehr die entscheidenden Kompetenzen in nahezu allen Bereichen zufallen, Gehör zu finden, wenn sie es lernen, nach Möglichkeit mit einer Stimme zu sprechen. Das ist übrigens eine Erfahrung, die die beiden großen Kirchen meines Heimatlandes schon seit langem haben machen müssen, dass sie nur vereint etwas erreichen. Und auch das ist oftmals schwer genug, zumal dann, wenn gewichtige und einander widerstreitende Interessen auf dem Spiele stehen.

Um so verhängnisvoller ist es, wenn sich – wie an verschiedenen Stellen besonders Südost- und Osteuropas nicht nur – anti-ökumenische Tendenzen regen. Wie soll es unter solchen Umständen zu dem dringend gebotenen, gemeinsamen Lernen der Kirchen und der Christen Europas kommen? Dennoch hilft hier kein Lamentieren, sondern nur ein verständnisvolles Reagieren, gepaart mit Überzeugungskraft. – Doch *wofür* sollten die Kirchen gemeinsam ihre Stimme erheben?

6. *Maßgebliche Vertreter der internationalen Politik und Wirtschaft erwarten auch und gerade von den Kirchen, dass sie einen unverwechselbaren, bedeutenden Beitrag dazu leisten, „Europa eine Seele“ zu geben. Diese sollten nicht überrascht oder enttäuscht sein, wenn sich die Kirchen in erster Linie als Stimme der Schwachen artikulieren. Das aber sind sie ihrem gemeinsamen Herrn (Christos Diakonos) schuldig, ob sie das bei den Menschen beliebt macht oder nicht*

1994 hat die Europäische Kommission, auf Initiative ihres damaligen Präsidenten, J. Delors, ein Programm gestartet mit dem Titel „A Soul for Europe“. Ziel dieses Programmes war und ist es, ein stärkeres Bewusstsein jener Aspekte und Dimensionen europäischer Einigung zu schaffen, die über die wirtschaftlichen und finanziellen (Tages-)Fragen hinausgehen.¹¹ Es will unter Europäern verschiedenster Glaubensrichtungen, Weltanschauungen und Nationalitäten ein kontinuierliches Gespräch über den Prozess der europäischen Einigung in Gang setzen und richtet sich an alle religiösen Gruppen und Geistesrichtungen

¹¹ Vgl. dazu etwa D. Schwarzer / W. Lenz (Hg.), *A Soul for Europe. Ethics and Spirituality in the Process of Euro-pean Integration*, Tübingen (EALCE) 1998.

(Christen, Humanisten, Juden, Muslime). Weit mehr als 100 Konferenzen über Schlüsselthemen der europäischen Integration haben seit 1994 stattgefunden, mit annähernd 4000 (meist sehr kompetenten) Teilnehmern insgesamt.

Ich will und kann hier nicht etwa eine Zwischenbilanz ziehen aus diesem Diskussionsprozess. Ich erlaube mir vielmehr, lediglich auf dreierlei hinzuweisen: 1. Dass die Losung „A Soul for Europe“ auch ihre Tücken hat, weil sie nämlich „technokratisch“ missverstanden werden kann (im Sinne von Religion als Alibi und Trostpflaster, als Öl auf die Wunden, die der brutale Konkurrenzkampf schlägt). 2., denke ich, wird man zu recht erwarten dürfen, dass ein allgemeines Nachdenken einsetzt über die Rolle von Religion (und der einzelnen Religionen) in den politischen und kulturellen Konflikten in Geschichte und Gegenwart, mit dem Ziel, das Friedens- und Freiheitspotential von Religion zu entdecken und freizusetzen, nachdem sich Religion in der Vergangenheit oft genug als Sprengstoff für das Zusammenleben (die Konvivenz¹²) der Menschen ausgewirkt hat. 3. werden sich nach meiner Auffassung die Kirchen in Europa noch entschlossener als bisher als verlässliche und beharrliche Anwälte der „Verlierer“, der Schwachen und Benachteiligten (Arbeitslosen, Behinderten, Ungeborenen, Alten, Kindern, Frauen samt der gefährdeten Umwelt) begreifen und zu Wort melden müssen, wenn anders sie – glaubwürdig – sich auf den berufen wollen, der „nicht gekommen“ ist, „dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene“ (Matthäus 20,28 par.), der unter den Seinen ist „wie ein Dienender“ (Lukas 22, 27): Christos Diakonos.¹³ Nur in Verbindung mit diesem beharrlichen Engagement werden sie auch Aufmerksamkeit finden können für die (wahrhaft gute und heilsame) Botschaft: „Der Mensch lebt *nicht* vom Brot *allein*“ (Matthäus 4, 4). – Was wäre der spezifische Beitrag reformatorischer Kirchen in diesem Zusammenhang?

7. *Das spezifische Zeugnis der Kirchen reformatorischer Tradition für Europa könnte es sein, an die „Freiheit eines Christenmenschen“ und den engen Zusammenhang von „Glaubenszuversicht und Weltverantwortung“ zu erinnern, wie sie besonders gut bei Martin Luther zu lernen sind; zu einem Dialog der Wahrhaftigkeit bereit zu sein und einzuladen, auch zu einem „angstfreien“ Umgang mit der Aufklärung und ihren Folgen; sie verfügen in dieser letzten Hinsicht über die längste Erfahrung*

Nach meiner Wahrnehmung interessieren sich heutzutage der Kirche Fernstehende in aller Regel weniger für das, was Christen voneinander unterscheidet oder gar trennt, sondern für das, was sie miteinander verbindet! Das schließt aber nicht aus, dass manche schon gerne wüssten, worin eigentlich der spezifische Beitrag der einzelnen christlichen Traditionen zur Lösung Christen und Nichtchristen gemeinsamer Probleme liegen möchte. Denn so harmlos sind diese Probleme ja nicht, dass es nicht der Aufbietung *aller* Kräfte und Reserven

¹² Zu diesem aus Lateinamerika übernommenen Neologismus s. bes. Th. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: ÖEh 1 (1986), 49-100; Ders., Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, hg. v. V. Küster, Erlangen 1995.

¹³ Vgl. dazu etwa Th. Strohm (Hg.), Diakonie in Europa, Heidelberg 1997; A. Götzelmann u.a. (Hgg.), Diakonie der Versöhnung (= Festschrift f. Th. Strohm), Stuttgart 1998.

bedürfte. Auch stellt sich wohl niemand die zu erstrebende Einheit als Einerleiheit statt als „versöhnte Verschiedenheit“ vor, weder politisch noch gar kirchlich. Andernfalls brächte die Einheit keine Bereicherung, sondern eine gewaltige Verarmung mit sich.

Befragt nach dem spezifischen Zeugnis reformatorischen Christentums in heutiger Zeit, gerade auch im Hinblick auf die europäische Integration, wüsste ich durchaus darauf zu antworten. Meine Antwort hätte viel zu tun mit Grunderkenntnissen der Reformation, wie ich sie in meiner letzten These zumindest angedeutet habe, Grunderkenntnissen, die sich m.E. sehr wohl auch dem heutigen Wahrheitsbewußtsein vermitteln lassen; man müsste sie nur ein wenig „übersetzen“, müsste sie weniger „konfessionsspezifisch“ als vielmehr „glaubensspezifisch“ ausdrücken, so dass auch Christen anderer Traditionen, im Idealfall auch dem Christentum ganz Entfremdete, sie verstehen können.

Ich will und muss es an dieser Stelle mit ein paar Gedanken zum „angstfreien“ Umgang mit der „Aufklärung“ und ihren Folgen bewenden lassen. Die Kirchen reformatorischer Tradition, so sagte ich eben, verfügen über eine längere, nämlich mehr als zweihundertjährige Erfahrung im Umgang mit der „Aufklärung“, während die römisch-katholische Kirche noch seit 1910 von allen ihren in Seelsorge und theologischer Lehre tätigen Klerikern die Ablegung eines Eides verlangte, der nur als Absage an historisches Denken überhaupt aufgefasst werden kann – er ist erst 1967 offiziell abgeschafft worden –, und die orthodoxen Kirchen die Auseinandersetzung wohl *im Grunde* noch vor sich haben.¹⁴ So habe ich also mit der Formulierung meiner These den Mund schwerlich zu voll genommen. – Was aber ist gemeint?

Die Kirchen reformatorischer Tradition haben, mühsam genug, aber früher als andere gelernt, sich nicht einfach mit der Säkularisierung als einem (bedauerlichen) Faktum abzufinden; vielmehr haben sie die Möglichkeit entdeckt, die Tendenz zum Mündigwerden, zur Emanzipation von überlieferten Autoritäten, wie sie Kants berühmter Definition zufolge für den Durchbruch der „Aufklärung“ kennzeichnend ist, zu *legitimieren*.¹⁵ Man kann dabei als Hauptpunkte für einen „angstfreien“ Umgang das allgemeine Vernunftbedürfnis, die Toleranzidee, die Überzeugung vom Recht der Kritik und endlich die Entdeckung der Profanität der *einen* geschichtlichen Wirklichkeit als Motiv für die späterhin immer mehr zu verbessernde Methodik der historischen Forschung geltend machen; ergänzend lässt sich etwa auf den Aspekt der Trennung von Kirche und Staat als ein Hauptcharakteristikum neuzeitlicher Emanzipationsgeschichte hinweisen. Ihr ist nicht zuletzt die Religionsfreiheit zu verdanken, die in der Epoche der Aufklärung im Interesse der Freiheit des Individuums gegen die Deckungsgleichheit von Religionsverfassung und Staatsverfassung gefordert und von aufgeklärten Staaten gewährt worden ist. Sie „ist als Freiheit der Kirchen im 20. Jahrhundert zu einem der wirksamsten Stolpersteine

¹⁴ Vgl. dazu etwa A. M. Ritter, Orthodoxe Kirchen vor dem Modernisierungsschock? Ökumenische Gedanken zum Umgang mit der Aufklärung und ihren Folgen, in: B. Köhler (Hg.), Religion und Wahrheit. Religions-geschichtliche Studien (FS f. G. Wießner zum 65. Geburtstag), Wiesbaden 1998, 285-296, mit weiterer Literatur.

¹⁵ Vgl. dazu nach wie vor besonders W. Pannenberg's Auseinandersetzung mit H. Blumenberg („Die christliche Legitimität der Neuzeit“) in: Ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 114-128.

des politischen Totalitarismus geworden. Die Kirchen haben deswegen im Horizont der politischen Erfahrung der Moderne keinen Grund, sich auf der Verliererseite der neuzeitlichen Aufklärung zu sehen ... ¹⁶ Die Herausforderung der Aufklärung an die Kirchen bedeutet, in zeitnaher Erfahrungsdichte, die Rolle der Stellvertretung für den „Geist der Freiheit“ zu akzeptieren, der das wichtigste Erbe der Aufklärung an die politische Kultur der Gegenwart ist. Im übrigen bedeutet die Trennung von Kirche und Staat keineswegs nur für die Kirche, sondern auch für den Staat ganz offenkundig einen Verzicht, nämlich den Verzicht auf Allgegenwart und Allzuständigkeit. – Wer wollte darauf je wieder verzichten? Wieso dürfen wir uns, so gesehen, ein „Ende der Aufklärung“ auch nur wünschen? Das alles heißt aber keineswegs, dass man sich unkritisch anzupassen hätte. Solche Kritiklosigkeit wäre nicht zuletzt eine „Sünde wider den Geist“ der Aufklärung selbst.¹⁷

8. *Der spezifische Beitrag der orthodoxen Kirchen könnte in meinen Augen zum einen darin liegen, den Völkern Ost- und Südosteuropas im „neuen Europa“ Stimme und Gewicht zu verleihen, und zum anderen das Kritikpotential an der „Aufklärung“ und ihren säkularisierenden Folgen zu verstärken*

Über den spezifischen Beitrag, den die orthodoxen Kirchen zum Integrationsprozess nach Europa leisten könnten und sollten, zu rasonieren, legt sich mir als „Außenstehendem“ eine gewisse Zurückhaltung nahe, weil ich sonst den Eindruck erweckte, andere – in diesem Falle meine orthodoxen Glaubensgeschwister – belehren zu wollen. Aber ganz ausweichen möchte ich dieser Frage auch nicht.

Der besondere Beitrag der orthodoxen Kirchen im und zum Integrationsprozess könnte, wie gesagt, nach meiner Auffassung einmal darin liegen, dass sie den Völkern Ost- und Südosteuropas im „neuen Europa“ Stimme und Gewicht verleihen. Sie, die Völker Ost- und Südosteuropas, werden das angesichts absehbarer mühsamer Integrationsschritte brauchen, und die orthodoxen Kirchen werden sich des Verständnisses und der Unterstützung der übrigen europäischen Kirchen gewiss sein können. Die fruchtbare Zusammenarbeit innerhalb der „Konferenz Europäischer Kirchen“, in der nach D. Popescu für Jahre bereits in V. Ionița ein weiterer, sehr kompetenter Rumäne die verantwortungsvolle und wichtige Funktion eines Studiensekretärs innehatte, war und ist eine gute Vorbereitung.

Zum anderen könnten sie das Kritikpotential hinsichtlich der „Aufklärung“ und ihrer säkularisierenden Folgen wesentlich verstärken helfen: u.a. durch ein realistisches Menschenbild und durch das Erfahrbarmachen der spirituellen Kraft des Christentums. Wer auch nur *einer* Göttlichen Liturgie mit Herz und Verstand beigewohnt hat, der kann unmöglich auf den Gedanken verfallen, die Orthodoxie sei einer zu optimistischen Sicht

¹⁶ T. Rendtorff, Die Herausforderung der Kirche durch die Aufklärung, in: K.Ch. Felmy u.a. (Hg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, 52-67; hier: 59.

¹⁷ Dazu ist noch immer besonders anregend P.L. Bergers Diskussion des Säkularisierungsproblems in seinem Buch „The Heretical Imperative“, Garden City / New York 1979; deutsch u.d.T. „Der Zwang zur Häresie“, Frankfurt/M. 1980.

des Menschen erlegen. Nun aber ist es eben die Liturgie, in der auch in erster Linie das „Dogma“ der Orthodoxie beschlossen liegt. Paradoxerweise ist da eine viel größere Nähe zu Augustin als zu Pelagius zu entdecken, was die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und seine Angewiesenheit auf die göttliche Gnade anlangt! Und solcher anthropologische Realismus ist auch der Politik *nur* bekömmlich¹⁸.

Eine andere Kritik und Begrenzung der Aufklärung, wie sie besonders durch die orthodoxen Kirchen ins Werk gesetzt werden kann, rührt aus dem Erfahrbarwerden der spirituellen Kraft des Christentums her. Es ist doch ein ernstes Zeichen schwer gestörter Kommunikation und mangelnder Information, wenn der Eindruck entsteht und sich verbreitet, namentlich unter Gebildeten und Halbgebildeten, man müsse zu fernöstlichen Gurus oder dem Dalai Lama pilgern, um in spirituellen Einklang mit dem Seienden zu gelangen und übersinnliche Erfahrungen zu machen. Es ist nur sehr zu hoffen, dass die orthodoxen Kirchen in Europa den liturgischen Ruf „Die Türen, die Türen“ nicht selbst missverstehen, sich also bei der Feier der Göttlichen Liturgie nicht hinter ihren Kirchenportalen verschließen, sondern diese weit auf tun, z.B. durch geeignete Übersetzungen und einfache Erklärungen der Liturgietexte. Es sind meiner Erfahrung nach vor allem Sprachbarrieren, die Außenstehenden den Zugang zur orthodoxen Liturgie erschweren, im Einzelfall gar verunmöglichen. Werden sie überwunden, so wird sich auch heute, im weithin säkularisierten Europa wie anderswo, der Eindruck einstellen, dass Kirche und Gottesdienst die „Pforte zum Paradies“, der „Himmel auf Erden“ (A. Men) sind, der Platz, an dem die Jakobsleiter (Genesis 28) fußt, auf welcher die Engel auf und niedersteigen¹⁹. Welcher Gottesdienst vermöchte es an Schönheit, spiritueller Kraft und Dichte aufzunehmen mit der orthodoxen Göttlichen Liturgie?

9. (und letztens) *Christentum, Islam und Europa lautete mein Thema. Welche Rolle, so frage ich zum Schluss, ohne eine weitere These aufstellen zu können (und zu wollen), könnte und sollte das Christentum beim Versuch einer Integration des Islam in Europa spielen? Welche Rolle könnte speziell die serbische Orthodoxie als mit weitem Abstand größte und wichtigste christliche Kirche in diesem Land spielen?*

Sie hat, wie bereits angedeutet, Jahrhunderte muslimischer Dominanz erlebt und dabei, denke ich, durchaus unterschiedliche (nicht *ausschließlich* negative) Erfahrungen sammeln können. Die gängige Rede von der „Turkokratie“ nivelliert das alles. Man muss offensichtlich differenzieren, wenn von Islam die Rede ist. Dem *Islamismus* kann man keinen größeren Gefallen tun, als indem man auf Differenzierungen verzichtet und pauschal

¹⁸ Vgl. dazu etwa R.A. Markus, „Humanarum quaedam compositio voluntatum“. Überlegungen zur augustinischen Tradition in der pluralistischen Gesellschaft“, in: W. Kinzig u.a. (Hg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart* (Texts and Studies in the History of Theology 6), Cambridge – Mandelbachtal 2001, 117–129).

¹⁹ Vgl. dazu aus einer Überfülle an Zeugnissen den Bericht über die „Taufe Rußlands“ nach der „Laurentiuschronik“, übersetzt von J. Boujnoch (Hg.), *Zwischen Rom und Byzanz* (= Slaw. Geschichtsschreiber 1), Graz usw. 1972, 172ff.

„den Islam“ für prinzipiell gewalttätig hält, für eine Gefahr, der nur durch entschlossene Abschottung zu begegnen sei. Lässt man sich dagegen von niemandem und nichts davon abhalten zu differenzieren, sondern sucht das Gespräch mit denjenigen Muslimen – und ermutigt sie –, welche gesprächswillig und verständigungsbereit sind, welche Integration wollen und zum Frieden mit Andersdenkenden bereit sind, so könnte – langfristig – auch wieder eine Atmosphäre in den mehrheitlich muslimischen Ländern im Nahen Osten entstehen, die den dort seit den Anfängen des Christentums beheimateten Christen der verschiedenen Konfessionszugehörigkeiten eine Fortexistenz garantiert, statt sie zur Flucht nach Europa, Nordamerika und Australien zu zwingen.

IN MEMORIAM

Till Kinzel

Technische Universität Braunschweig

Robert Spaemann – Conservative Philosopher and Catholic Thinker

On December 10, 2018, the renowned German philosopher Robert Spaemann passed away. His was a distinctive voice among contemporary thinkers, a voice that eschewed attention-seeking brilliance but rather offered calm and deep reflections on the most important matters for human beings. Spaemann's trajectory of thought spanned about seventy years of engagement with crucial questions that refer, as the German phrase has it, to God and the world (*Über Gott und die Welt* is also the title of an intriguing autobiography in conversational form, based on a dialogue with Stephan Sattler; 2012).

Born in Berlin, on May 5, 1927, to parents who would convert to the Catholic church a few years later, Spaemann grew up under the National Socialist dictatorship, a regime that he experienced as a break with a 2,000 year old tradition. He would also always remember from this period his teacher's anti-National Socialist impregnation by means of a reading of Adalbert Stifter's novella *Kalkstein*. From the point of view of revolutionary Nazis, Spaemann was thus introduced into counter-revolutionary thinking. Significantly, his early readings also included some of Plato's dialogues as well as the writings of Josef Pieper, and after the war he considered himself more as a left-wing Catholic. (Later, he would write a preface to the French edition of Martin Mosebach's *Die Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind* [*La Liturgie et son ennemie. L'Hérésie de l'in-forme*; 2005] in defence of the Latin liturgy...).

As a young man in 1945, Spaemann wanted to become a Benedictine monk, but was advised to attend university first. He then went to study at the university of Münster in Westphalia, soon switching from theology to philosophy. His first published monographs are an indication of Spaemann's non-conventional choice of topics: His 1952 dissertation dealt with de Bonald and the origin of sociology out of the spirit of restauration (*Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*; 1959) and his Habilitation thesis presented studies on the French bishop Fénelon (*Reflexion und Spontaneität*; 1963). Here he analysed the last theological debate of European significance, between Fénelon and Bossuet, concerning the true nature of the love of God: Should one love God for God's sake

only (Fénelon) or was it legitimate for human beings to love God in order to become happy themselves (Bossuet)? Both theologians, however, were unable to understand Thomas Aquinas, Spaemann claimed, because they shared Cartesian assumptions and a non-teleological understanding of nature. This was, for Spaemann, the starting-point for his later attempts to recover teleology.

Spaemann, who taught at the universities of Münster, Stuttgart, Heidelberg and Munich, was to become one of the most prominent members of the philosophical circle around Joachim Ritter, a thinker of singular importance for German philosophy in the second half of the 20th century despite his rather slender written output. Some of his students, such as Hermann Lübbe, Odo Marquard, Reinhart Maurer, Günter Rohrmoser or Bernard Willms, contributed to a trend of thought that was sometimes more liberal, sometimes more conservative in its orientation. But they were always well aware of the traditions going back to Aristotle and Plato as well as Hobbes and Hegel, while following different paths than the other dominant philosophical schools at the time, the Frankfurt style critical theory people and the followers of Heidegger, including Gadamer.

This became relevant once the political developments of the late sixties and the seventies in the West presented the spectacle of left-wing utopianism and a deep-going hatred for *Bürgerlichkeit*, a term that is hard to translate into English with all its connotations. Whereas left-wing thinkers such as Jürgen Habermas, who was not uncritical of some aspects of the student movement, gave support to the utopian notion of 'domination-free discourse' (*herrschaftsfreier Diskurs*), it was philosophers like Lübbe, Marquard, Maurer and, of course, Spaemann, who criticized the attempt to control the universities and the schools by means of left-wing ideologies. Spaemann became a prominent voice of the so-called *Tendenzwende* (trend to turn things around) in the 1970s which tried to reign in and roll back the widespread left-wing ideologies especially in the educational sector.

In 1978, a major conference called *Mut zur Erziehung* ("Courage to educate") took place in Bonn, which Spaemann had co-organized and for which he had co-authored theses that rejected the major tenets of emancipatory pedagogy. Instead, Spaemann and his colleagues emphasized the continuing relevance of old anthropological wisdom concerning the virtues of discipline, industry and order. These could not be jettisoned to achieve some easy and equally distributed happiness, as was often suggested by those refusing to accept any kind of "repression." As a philosopher, Spaemann aimed at presenting "rational objections against the abstract utopia of the radical emancipatory rule of reason." This could only be regarded as a dangerous vision that would ultimately undermine plurality and provide the ideological legitimation for the use of violence against those resisting this alleged rule of reason.

Spaemann repeatedly raised his voice in defence of the freedom of the press and argued against political correctness, but he was neither a partisan of the left nor of the right who are both modernists: "I am not modern," he once declared in an interview. And only recently, in October 2017, Spaemann was one of the co-signers of the Paris Statement "A Europe We Can Believe In," a conservative re-statement of the civilizational inheritance of Europe which is affirmed in opposition to the "fashionable abstractions of our age."

In modern science, the concept of nature underwent a significant change: It became de-teleologized. Beginning with Francis Bacon, philosophers suggested that one should never ask the question ‘why?’ in connection with natural phenomena. Only causal explanations were acceptable, so that in the course of the modern era a teleological understanding of nature became anathema. Spaemann, together with his colleague Reinhard Löw, opened up the debate on the meaning and directedness of nature and human beings by examining the history as well as the re-discovery of teleological thinking (*Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*; 1981/1991). Nature as such again became an issue, with immense consequences also for ecological thinking: Spaemann’s conservatism therefore always put a strong emphasis on the protection of the environment.

The concept of nature also relates to another feature of Spaemann’s ethical and political thought, namely what can perhaps be called a modern version of natural right. He does not suggest that this can take the form of a catalogue of norms but rather should be considered as a way of thinking that enables human beings to ask about the justice of laws and their justifications. Understood in this way, natural remains vitally important.

One of the major fields in which Spaemann has left his mark is ethics. Here, he offered reflections on major issues of modern society such as the ethically problematic character of nuclear power, of assisted suicide or the biological manipulation of human beings and, particularly, abortion. Spaemann was one of the most emphatic defenders of the right to life. He also did not refrain from producing popular radio lectures (*Moralische Grundbegriffe*; 1982) as well as a handy anthology of key ethical texts (*Ethik-Lesebuch: Von Platon bis heute*; 1987). The character of human beings as persons (*Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’* [*Persons. Essays on the Distinction between ‘Something’ and ‘Someone’*]; 1996) became a focal point for Spaemann’s thought. For Spaemann, this implied the recognition of all human beings as persons, even if not all thinkable criteria for personhood should be actualized in a given case. Especially in these cases, he argued, we should recognize the other’s humanity, and it is a test case for a civilized society, according to Spaemann, that this humanity even of retarded or handicapped people is not put into question. Spaemann’s deeply humane reasoning offers important succour against all attempts to negate the value of some people’s lives by claiming that they are not proper persons. In the field of (political) ethics, he argued against the concept of consequentialism, and also against the stark opposition of an ethics of responsibility (*Verantwortungsethik*) and an ethics of ultimate ends (*Gesinnungsethik*). This distinction introduced by Max Weber makes it impossible, Spaemann suggested, to gain a proper understanding of the moral (*das Sittliche*). The same was true, he said, of the distinction between deontological and teleological ethics. Many of his ethical reflections as well as his more overtly political interventions were collected in a volume significantly titled *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns* [*Limits. On the Ethical Dimension of Actions*] (2001). To think about limits implies a critical distance towards modernity. This also leads Spaemann to criticize attempts to preserve the tradition without asking the crucial question whether what Plato said is true. Thus, the actual content of intellectual traditions needs to be taken seriously instead of merely talking about secondary issues, such as the question what the functions of a

given thought might be under certain conditions. According to Spaemann, it is not enough to say that *prima philosophia* (metaphysics) is important – one actually has to practice it.

In his later years, Spaemann not only wrote on spiritual issues (2 volumes of *Meditationen eines Christen* on the Psalms; 2014 and 2016), but also proffered what was published as “the last proof of God’s existence” (*Der letzte Gottesbeweis*; 2007). This was not actually a logical proof properly understood, but an attempt (unsuccessful, to my mind) to suggest that our use of the grammatical structure of *futurum exactum* somehow involves the necessity to posit an absolute consciousness (which is called God) in which all things that ever happened will be remembered once they are part of the past. Spaemann suggested that everything that happened or will have happened in the future can only be regarded as real as long as it is remembered. But as human memory at some point in the future will cease to remember these things, only an absolute consciousness secures the reality of everything that has happened. The non-sequiturs involved in this reasoning need not concern us here. What should be emphasized is rather the courage on Spaemann’s part to make at least the effort, in the early 21st century, to reconstruct a notion of God by means of reason.

Spaemann was more successful as a critical commentator on some of the follies in modern ethics and politics, however. Not only did he stress, against powerful currents of thought, the necessity of referring to the concept of the Good for ethics and politics. He also dissected erroneous and potentially harmful notions such as the utopian idea of anarchy (“Herrschaftsfreiheit”). But perhaps the most important gesture Spaemann made is his rejection of the idea that you cannot go back behind this or that modern conception: He believed that this slogan was a fashionable phrase to which he reacted with opposition. Progress in philosophy, according to Spaemann, always consists in coming back to something that had already been there earlier. Later thinking, he claims, does not ever integrate everything that was thought before. Therefore, traditions need to be kept in sight, so that older ways of thinking may develop a new life when their time comes. Perhaps the best starting-point for discovering the wealth of Spaemann’s thinking are the two volumes of collected speeches and essays under the title *Schritte über uns hinaus* [Steps beyond ourselves] (2010/2011) – a title that confronts head-on David Hume’s famous claim to the contrary, namely that “we never advance one step beyond ourselves”. Spaemann could never consent to this view which imprisons human beings in the here and now.

BOOK REVIEWS

Book Reviews Heinrich Beck, *Das Prinzip Liebe: Ein anthropologischer Entwurf*, Peter Lang Verlag, Berlin 2018

„Unter ‚Prinzip‘ versteht man dasjenige, woraus etwas hervorgeht: ein Seiendes, eine Erkenntnis oder ein Handeln. In der Rückführung auf ein ‚Prinzip‘ drückt sich der Versuch aus, die Wirklichkeit ‚gründlich‘, ‚von Grund auf‘, zu verstehen und zu bewältigen.“ (S. 7) Mit dieser Definition des Prinzips fängt der Bamberger Philosoph, Theologe und Professor Emeritus Heinrich Beck in seinem neuesten Buch *Das Prinzip Liebe. Ein anthropologischer Entwurf* (Peter Lang Verlag, Berlin 2018) die Analyse des Phänomens Liebe als eines für die menschliche Existenz und ihr Verhältnis zu Gott, den Mitmenschen und der Welt bestimmenden Prinzips an. Und gerade darum handelt es sich in der ersten Linie in Becks Werk – die Wirklichkeit der menschlichen Existenz in seiner Verhältnis zur Welt, dem anderen Menschen und Gott *von Grund auf* zu verstehen. Mit dieser Studie erschließt er einen neuen Zugang zur *Liebe*. Als theoretischer Hintergrund seines philosophischen Vorhabens nimmt der Autor die anderen zwei *Prinzipien*. Auf einer Seite steht das *Prinzip Hoffnung* von Ernst Bloch. Die Hoffnung bezeichnet in dieser neumarxistischen Auffassung eine *konkrete und fruchtbare Utopie*. „Sie schließt ein Wissen um das Potenzial ein, ein besseres Leben zu führen, das frei ist von Demütigung und Entfernung“ (S. 7) und sie begründet sich „auf einen ‚kreativen Sprung‘

der Menschheit zu einer höheren Form von Menschlichkeit und Freiheit.“ (S. 8) Auf der anderen Seite stellt Beck Hans Jonas’ *Prinzip Verantwortung* als Reaktion auf die Erfahrung des Scheiterns des Prinzips *Hoffnung* vor. „Jonas geht davon aus, dass aufgrund des rapide wachsenden, nicht nur konstruktiven, sondern auch destruktiven Potentials der modernen Technik der Fortbestand der Menschheit und des Lebens überhaupt bedroht ist. Deshalb muß das Prinzip, der ethische Maßstab des Handelns, die Sorge um das Leben sein.“ (S. 8) Jonas kritisiert Blochs *Prinzip Hoffnung* – wonach das Gute und Überleben – notwenige sich zwangsläufig mit *dialektischer Notwendigkeit* – durchsetzen würde als „naive Utopie“ und wandelt den „kategorischen Imperativ“ Immanuel Kants zu einem „ökologischen Imperativ“. (S. 8) Gerade in der Auseinandersetzung dieser zwei Prinzipien führt Beck sein *Prinzip der Liebe* ein. Was versteht er aber unter Liebe?

Beck untersucht Liebe nicht lediglich als sinnlichen Affekt, sondern als Grundausrichtung auf das Gute. Die Liebe definiert er zweifach. In einem engeren Sinne sieht er sie als „die Hinneigung zu einer Person mit dem Willen, ihr Gutes zu tun und sich mit ihr zu vereinigen.“ (S. 8) In einem breiteren Kontext versteht er die Liebe als eine „umfassende Ausrichtung auf das Gute“. Liebe lebt,

so erklärt Beck, sowohl in Hoffnung als auch in Verantwortungsbewusstsein: „Sie besagt nicht nur ein Gefühl, sondern vor allem *eine bewußte, auf das Gute ausgerichtete Haltung, die sich in Handlungen verwirklicht*. Diese schließt die Bereitschaft ein, sich ansprechen, bewegen und ergreifen zu lassen und bedeutet eine persönliche Zuwendung und existenzielle Hingabe. Emotionen können der erste Schritt sein, aber entscheidend ist, wie man mit ihnen umgeht.“ (S. 10.)

Von dieser Erklärung aus legt Beck seine Auffassung des Prinzips der Liebe in drei Aspekten dar: Liebe als Prinzip des Seins, des Erkennens und des Handelns. Warum Liebe als Prinzip des Seins zu verstehen ist, erklärt er in fünf Schritten. Der erste Schritt behandelt die Frage eines absoluten all-umfassenden Grunds des Seienden, wobei das Göttliche als schöpferische Liebe in den Blick kommt. Das in Evolution befindliche Sein des Kosmos weist auf das Göttliche als *sich verströmende Liebe* hin. (S. 11-15) In dem zweiten Schritt aktualisiert Beck das Theodizee-Problem (S. 15-17) und in drittem zeigt, wie sich Liebe als „das Aufbauprinzip des Seienden und der Seinsordnung“ erweisen lässt. (S. 17-20) Ehe und Familie fasst Beck im vierten Schritt ihrer Natur nach als Urverkörperung der Liebe und als Keimzelle des Lebens auf. Liebe erscheint als Aufbauprinzip einer Seinsordnung, die Ehe und Familie begründet. (S. 20-27) Schließlich zeigt der fünfte Schritt die historische Manifestation der Liebe, die im Begriff *Heimat* als „Einheit von Gemeinschaft, Kultur und Natur Geborgenheit und Hoffnung“ und als Ort der Religion beschrieben wurde. (S. 28-32)

Der zweite Aspekt geht das Liebe-Erkennen-Verhältnis. Ist das Erkennen selbst von Liebe geleitet, oder ist Liebe jedoch ein „Prinzip des Erkennens“, sind die Fragen, die Beck in neuen drei Abschnitten zu beantworten versucht. Zuerst analysiert er die Elemente ein-

er wesenhaften Verhältnis von Erkennen und Liebe (S. 33-36) und stellt fest, das der Erkenntnis-Akt in gewissen Sinne auch Liebescharakter hat: „Bei einer Erkenntnis-Zuwendung zum Gegenstand liegt schon eine gewisse Bejahung und Liebe zu ihm vor, und in der Liebes-Zuwendung wirkt ein innerlich prägendes und richtungsweisendes ‚Licht‘.“ (S. 35) Weiterhin wende sich Beck der Struktur des sinnlichen Erkennen zu. (S. 36-49) So fügt er hinzu, dass die Produkte der fünf ‚äußeren Sinne‘ durch die fünf *inneren Sinne* (den Gemeinsinn, das Erinnerungsvermögen oder Gedächtnis, die Phantasie, das sinnliche Schätzungsvermögen und das Vermögen der sinnlichen Gestaltwahrnehmung) weiter verarbeitet, ergänzt und verinnerlicht werden. (S. 37) In dritten Abschnitt beschreibt Beck den genaueren Weg von der sinnlichen zur geistigen Erkenntnis und die beiden „Teilvermögen“ der geistigen Erkenntnis: die Vernunft und den Verstand. (S. 49-63) So betont Beck, das der Anfang und die Grundlage aller geistigen Erkenntnis „die vernehmende und empfangene Vernunft bildet“. (S. 62) „*Ver-nunft*“ meint die ursprüngliche ‚Vernehmungskraft‘ des Geistes, seine unbegrenzte Sinnoffenheit zur gesamten Wirklichkeit, um ihren ideellen Gehalt zu ver-nehmen, lat. ‚intellectus‘ (von ‚intus legere‘, d.h. in den sinnlich wahrgenommenen Dingen ‚lesen‘). (S. 52) Die Fähigkeit der Vernunft ist aber begrenzt und muss deswegen durch den analysierenden und synthetischen Verstand erweitert werden. „Der Verstand stellt im Verhältnis zur Vernunft als der Vernehmungskraft des Geistes, die zum Sinn der Wirklichkeit geöffnet ist, in untergeordnetes geistiges Erkenntnisvermögen dar, das der Vernunft durch ‚analytisch-diskursives‘ und ‚synthetisch-konstruktives‘ Denken dienen soll.“ (54f.) Beck warnt aber, auf welche Gefahr die menschliche Existenz stößt, wenn sie sich nur auf Vernunft und Verstand verlassen würde: „Der Mensch schwebt permanent

in Gefahr, ‚nach oben‘ oder ‚nach unten‘ das ‚Gleichgewicht‘ zu verlieren und entweder in eine vage Flucht utopischer Ideen abzuheben oder in einem vordergründigen Genuß des Hier und Jetzt zu versinken; er ist sich selbst in einer Weise gegeben, in der er zugleich sich auf-geben bleibt – und so bedeutet sein Leben ein ‚sinnloses Wagnis‘.“ (S. 62) Deswegen lässt sich das Prinzip Liebe nicht nur auf die erkenntnis-theoretische Dimension der menschlichen Existenz beschränken, sondern muss sich auch in der Realität ihren praktischen Handelns manifestieren.

Beck unterscheidet vier Arten von Handeln: das Handeln gegenüber Gott (S. 65-69), gegenüber der eigenen Person (S. 69-72), gegenüber dem Mitmenschen (S. 72-90) und gegenüber der Natur und dem Kosmos (90-93). Er erinnert, dass die Liebe als Prinzip des Handelns ist bereits im christlichen Liebesgebot zum Ausdruck kommt. „Das Gebot“, erklärt Beck, „verlang die doppelte Bereitschaft, sowohl sich vom Schöpfer, vom Menschen und von der Natur ansprechen zu lassen, das heißt sich zu öffnen und zu *empfangen*, als auch sich zu *geben* und verantwortlich einzusetzen.“ (S. 67) Die Liebe als Prinzip des Handelns offenbart die „Kreisstruktur“ der Gott-Mensch-Beziehung: „Gott geht aus sich heraus und richtet sich dem Menschen in seiner *Wirklichkeit* und *zieht*, daß es also *wirkt* und so sich dem Menschen in seiner *Wirklichkeit* bezeugt. So ist das Hinstreben und alles Suchen des Menschen letztlich die ‚Re-aktion‘, die Antwort auf den An-ruf Gottes.“ (S. 68) Diese kreisförmige Struktur der Gott-Mensch-Beziehung formt auch die anderen Manifestationen von Liebe als Prinzip des Handelns. Liebe des Menschen zu sich selbst hat ihre Grundlage in der Liebe Gottes zu uns: „Gottes Liebe zu mir ist *substantiellen* Charakters; denn ihr verdanke ich meine Existenz. Ihr gegenüber ist meine eigene Liebe zu mir etwas nur *Akzidentel-*

les, Zusätzliches und Zweitrangiges. *Selbstliebe* ist im Grunde *nur ein aktives Mit-Gehen und eine Mit-Wirkung mit der Liebe Gottes zu mir*.“ (S. 69) Die prinziptragende Dimension der Liebe verwirklicht sich weiter im dialogischen Charakter der Beziehung zu anderen Menschen (mit Becks Worten – Mitmenschen). Die Hinwendung zum Anderen beschreibt Beck auch als eine Art „Kreisbewegung“: „Sie [die Hinwendung] geht über die Aufmerksamkeit gegenüber der eigenen Person zur anderen Person und kehrt von dort bereichert zur eigenen Person zurück.“ (S. 72) Dieses Verhältnis zum Mitmenschen regeln die Tugenden, die dabei die eigenen Person vervollkommen. (S. 73) Im Kontext der gesamten Konzeption der zwischenmenschlichen Beziehungen soll man das Phänomen der Menschenrechte betrachten. Sie sind für ein angemessenes Verständnis von „Liebe als Prinzip des mitmenschlichen Handelns“ von großer Bedeutung. So räumt Beck auf: „Alle Rechte und Pflichten sind letztlich auf Liebe bezogen. Denn beiden ist gemeinsam die Ausrichtung auf die Verwirklichung des Guten. Das Unterscheidende liegt darin, dass es sich bei den Rechten bzw. Pflichten um das *notwendige* Gute handelt, welches für den ‚Bestand und Fortbestand des Seien-den‘ unerlässlich ist, während die Liebe von sich aus keine Grenze hätte.“ (S. 77). Die Tiefe des mitmenschlichen Handelns zeigt in der spannungsvollen Begegnung der Kulturen. So sieht Beck in der Vielfalt der Kulturen die Chance und auch die Aufgabe einer gegenseitigen Ergänzung und einer Weiterentwicklung des Menschseins durch den Dialog: Er sieht sogar darin den wahren Sinn kultureller Vielfalt. „Die Evolution der Kulturen stünde dann in einer gewissen Parallele zur Evolution der Natur, in der die einander entgegengesetzten Geschlechter entstanden sind, damit durch ‚Fort-pflanzung‘ das Leben sich erhalte und weiter verwirkliche.“ (S.

78) Das Thema des Handelns des Menschen gegenüber der Natur öffnet Beck mit der Frage, ob die Natur in sich selbst einen Sinnwert hat und sie dem Menschen „ebenbürtig“ verstanden werden soll. Zwischen einem *anthropozentrischen* Wirklichkeitsverständnis, bei dem die Natur auf den Menschen bezogen wird, und einem *kosmozentrischen* Seinsverständnis, das den Menschen ausschließlich naturimmanent sieht, vertritt er eine *ontozentrische* Haltung, „gemäß der alles nach seiner „Seinshöhe“, seinem Rang im Ganzen des Seienden, einzuordnen und zu lieben ist“. (S. 91) Diese geistige Beziehung zur Natur muss „die in der Natur angelegte Stufenordnung des Seienden zu verinnerlichen und mit ihr *dialogisch* in Kontakt zu kommen und *mitzugehen* suchen“. (S. 92) Hier benutzt Beck wieder den Kreis als Metapher: „Die Naturordnung ist nichts Starres und Statisches; sie zeigt sich vielmehr in einer zirkulären Seins- und Lebensbewegung, die in der Evolution der Welt von der kosmischen Materie über das vegetative Leben der Pflanze, das sinnliche Vermögen des Tieres und das geistige Bewußtsein des Menschen in ihrer Vollkommenheit ansteigt.“ (S. 92) In dieser Stufenstruktur von Materie, Pflanze, Tier und Mensch enthüllt sich eine *dynamisch-rhythmische Sinnordnung*, in die der Mensch sich „geistig einwur-

zeln“ kann. Daher soll sich der Mensch seiner Anteilnahme an der Natur bewusst machen und „sie dadurch in sich zur Wirkung kommen lassen und im Mitvollzug Kraft schöpfen; so würde er im ‚vielstimmigen Lobgesang des Kosmos‘ seinen Part übernehmen.“ (S. 93)

In seinem Durchgang durch die Bereiche des Seins, des Erkennens und des Handelns erklärt Heinrich Beck die Liebe als umfassendes Prinzip, „als hervorbringende, bewegende und verbindende Kraft und als Richtmass“. (S. 95) Die Erklärung der Liebe als Bejahung, die sich auf das Sein als solches (Gott) richtet und damit auch auf alles Seiende (Welt), soweit es das Sein verkörpert oder am Sein teilhat (S. 91f.), bietet der zeitgenössischen Theologie und Philosophie einen anregenden Ansporn zur weiteren Entwicklung der Diskussion über die ontologischen Grundlagen der menschlichen Existenz als Person wie auch seines Handelns in der Gesellschaft und in der Welt nehmen. In Kontext einer interkonfessionellen und interdisziplinären Diskussion lässt sich z.B. die Frage der passenden anthropologischen Personkonzepts, die die Dynamik der Gott-Mensch-, oder der Mensch-Welt-Beziehung darstellen soll, behandeln.

Dragiša Jerkić

Greg Peters, *The Story of Monasticism. Retrieving an Ancient Tradition for Contemporary Spirituality*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2015, 278 pp.

Why should anyone coming from a South Baptist Virginia be interested in monasticism, its history and tradition? The answer resides in the way how the personality of important monks can make somebody not only to be curious to find more about their life, but also to investigate it in a scientific way. For Greg Peters this person was Saint Bernard of Clairvaux. As he himself states:

“Being raised a Southern Baptist in Virginia in the 1970s and 1980s did not give me a good grounding in the finer points of monastic life and history. Having received a decent public school education, I do not ever recall reading about monks and nuns, though it seems reasonable to suppose that I did at some point. It was not until I took a church history class that included the Middle Ages

and the Reformation era during my final semester at a Christian college that I was finally introduced, in a proper manner, to monasticism. My introduction came through the charismatic and important figure of Bernard of Clairvaux, a twelfth-century Cistercian monk (of whom more will be said later). I recall asking myself, What is a monk? What is a Cistercian? Several months and a few books later, I knew that I had discovered my academic area of interest. Not only was I captivated by the personality of Bernard of Clairvaux, but everything about monasticism was fascinating to me.” (p. 2).

Such a great passion, instigated by interest for the famous aforementioned Cistercian determined the author to write the book entitled: *The Story of Monasticism. Retrieving an Ancient Tradition for Contemporary Spirituality*, published at Baker Academic in 2015. Segmented in four parts, his démarche starts with the definition of monasticism (p. 1-20) and continues with the presentation of development of monastic life having as temporary landmarks persons who really shaped the life of this special category of people. Therefore, the first chapter entitled “Anthony to Benedict” (p. 23-67) investigates the period circumscribed between the ages when the two important fathers lived (p. 71-134), while the second one emphasizes the evolution of monastic spirituality from Benedict to the reforms of monastic life made by Bernard, the one who transformed the author into a man interested in this topic. The last half is somewhat different because it does not rely on monks as pillars of investigation, but persons like Martin Luther (p. 134-201), or Merton (p. 205-254), who, through their activity, have determined changes also in the monastic life within the space of Roman Catholicism. Despite changes of the chapter title, the contents remain oriented towards monastic life, its dynamic and evolution.

Coming from outside of a monastery, the author tries to define the phenomenon and sometimes looks really impressed by the dynamics of monastic life. Moreover, he uses aspects that remind the reader about the space of Protestantism, justifying through the Bible fundamental aspects of the investigated topic. Such an example, where he looks very amazed by the diversity of vocations that can be found inside the given subject matter, can be considered the one where he speaks about the biblical roots of poverty:

“Contemplation, which is so often tied to the monastic vocation, is not the only monastic-related aspect found in the Bible. Other practices that are essential to the monastic vocation (including communal life, vows and hourly prayer) are also biblical. Communal life is evidenced most obviously in Acts 2:23-45: ‘And awe came upon every soul, and many wonders and signs were being done through the apostles. And all who believed were together and had all things in common. And they were selling their possessions and belongings and distributing the proceeds to all, as any had need’.” (p. 17).

Although he comes from a Baptist background, the author is capable to feel the nuances of monastic life and to understand the relevance of flexibility of the rules and their adaptation to the necessities of life. Therefore, he reflects on the rule and its importance for organizing the life of an order:

“What is important to note is that the content of a Christian rule of life is not always the same, other than what is commanded by the Scriptures. A rule of life is a dynamic document (though it does not necessarily need to be written down) that reflects the reality of how the believer chooses, under the guidance of God, to live out her Christian life. A rule of life should be flexible enough to adjust to the realities of a person’s life but firm enough to require obedience.” (p. 67).

The changes in the organization of monasteries, as well as aspects coming from differences in understanding of certain aspects of daily life or mystical perception as regards the respective abbots or founders of orders are also emphasized in this work. Even the transformation of perception regarding the relationship between poverty and property and the way how this influenced the increase of the abbot's power in Middle Ages is emphasized, where the author states that:

"By the turn of the first millennium, however, the legislation was loosened so that monks could own private property... The abbot controlled the goods on behalf of the monastery, he did not own them himself" (p. 113).

Written in a skillful way, respecting the chronological evolution of monastic life and correlating persons like Saint Anthony the

Great, Saint Benedict, Saint Bernard of Clairvaux and many others, including their works, with the evolution of monastic life and organisation of abbeys, the book of Greg Peters, entitled *The Story of Monasticism. Retrieving an Ancient Tradition for Contemporary Spirituality* can be considered a very helpful study. In it biblical theology together with patristics and writings of the church fathers, including history of the Church, canon law, ethics and doctrine, are put together in such a way that not only do they explain to the reader the way monastic life has been founded since the beginning of the Church, with roots reaching the depths of Holy Scripture, but also the role of some of its important exponents in the evolution of Church and society in history.

Iuliu-Marius Morariu

Maxim Vasiljević and Andrej Jeftić (eds.), *Synodality: A Forgotten and Misapprehended Vision – Reflections on the Holy and Great Council of 2016*, Sebastian Press, Alhambra 2017.

Why should we care about the Holy and Great Council of 2016? Through references to historical context and crucial theological perspectives, the present volume establishes the relationship between the documents of the Council held in Kolymvari, Crete, and the history of Orthodox theological and conciliar tradition in which the Council is embedded. This collection of essays presents an elaborate and refined reflection on what is unambiguously the most important event in the history of the contemporary Orthodox Church. This collection brings together a spectrum of views on the content and implications of the Council and its documents. Its dedication to do justice to the copiousness and complexity of the Council's teaching is reflected in the viewpoints of authors presented here, includ-

ing those who participated in the Council.

Synodality: A Forgotten and Misapprehended Vision is a dense volume with many insightful arguments that demand engagement. However, one could argue that a few points are of special importance. One of the main challenges of our generation is a capacity to refresh and animate the memory of the early Church and to try to contribute to the more communal understanding of the Synodality. In this context, one could notice some uneasiness about the possibility that the increasingly emphasized significance of the episcopacy in the contemporary ecclesiology could lead to a diminishing of the significance of other structures in the Church. Namely, the importance of priestly, diaconal and lay ministry could possibly be deprived of its importance. But,

such an unnatural development could take place only in such an ecclesiology which neglect the basic fact that increased importance of bishops must be understood as giving an elevated significance to the Church in the entirety of its ministries.

The very practice of the consecration of the newly elected bishop reveals the significance of the notion of the communion for the concept of the Synodality. The bishop in the process of his own consecration does not bring his own individual succession into the local community he is supposed to preside over. On the contrary, we can talk about the process which implies mutuality. The apostolic succession of the bishop constitutes a reality which paradoxically preexisted in the concrete local community simply because the community is the body of Christ, and it is in a perpetual process of confirmation of its own eschatological identity in the context of liturgical celebration. For this reason, we can assert that the apostolic succession (and capacity for the conciliarity) enters into the given community with the consecrated bishop, but it is simultaneously already present within the same local community.

Furthermore, every form of ministry in the Church (certainly, it holds true for the ministry of the bishop as well) was originally understood as a continuation of Christ's ministry. The fundamental aspects of the ministry such as the preaching of the Gospel and maintaining the peace and the unity of the Church were considered as realities for which the whole of the community held responsibility and not just the specially designated members. Consequently, the whole Church is a guardian of the true faith, and she entrusts this synodical charisma to the bishop, simultaneously remaining herself the source and custodian of the apostolic Tradition. The whole Church participates in a communal act of perennial oversight of

the pure faith and liturgical life. The distinct aspect of the apostolic ministry manifested in the episcopal ministry through presiding over the liturgical life should be balanced with its close cooperation with other forms of ministries in order to avoid the emergence of institutionalism and juridical ecclesiology. This form of close cooperation refers primarily to the presbyters, deacons, but also to the charismatic ministries among the laity. The episcopal ministry should be always willing to open a space for the manifestation of various forms of charismas in the community.

The unity of the Church does not constitute a mere desirable, external or cosmetic element but the fundamental articulation of its authentic existence. Ecclesiology is conditioned by the faith in the one God. Consequently, the Synodality and the unity of the Church constitute a prerequisite which reflects the unity of the Holy Trinity. Taking into consideration this fundamental theological statement every kind of disruption of the unity of the one Church represents the antithesis to the catholic nature of the Church. For this reason, every kind of reasoning which aims to vindicate and legitimate the possibility of dissension from the church whether in the form of heresy or in the form schism, simply ignore the catholic nature of the Church. The basic characteristic of the schismatic mentality, therefore, consists of insistence on hardheaded and individualistic pretensions which have special value and significance only for the select local communities but not for the whole Church. The collegiality of the bishops and their meetings in councils is the reflection of the collegial or synodical nature of the Church which involves the aspects of plurality and variety of cultural and sociological expressions. Consequently, the unity of the Church does not refer to some kind of monolithic and strict uniformity. Any aspiration of suppression and violent alteration of

distinctive particularities which naturally exist in various local Churches is opposite to the spirit of apostolic Christianity. An excessive emphasis on particularities could lead to the point of forgetting the eschatological nature of the Church and its synodical character. In such a circumstances priorities are often found in some phenomena of rather sociological or political nature with harmful consequences for the spirit of Christian unity.

The present collection of theological essays has given an account of the *Holy and*

Great Council of 2016 that is noteworthy and profound in its coverage. This subtle study of the preparation and proceedings of the Council offers a welcome insight into the Orthodox theology of Synodality. Our understanding of this momentous event is enriched by the timely publication of this significant volume. It will win a wide and dedicated readership among all interested in history and theology of Synodality and Church's Councils.

Zdravko Jovanović

PHILOTHEOS International Journal for Philosophy and Theology

Published by

Gnomon Center for the Humanities, Belgrade
in cooperation with
Sebastian Press, Los Angeles
Center for Philosophy and Theology, Trebinje

Philotheos is indexed in the following databases:

ATLA Religion Database, EBSCO Discover, Gnomon Bibliographische Datenbank,
Google Scholar, International Bibliography of Periodical Literature on the Humanities
and Social Sciences (IBZ), International Philosophical Bibliography,
L'Année philologique, Philosophy Documentation Center, ProQuest Summon,
Revue philosophique de Louvain, WorldCat Local.

Call for papers

Unpublished papers should be sent per e-mail to
editor.philotheos@gnomon.rs

prof. dr. Bogoljub Šijaković
Pravoslavni bogoslovski fakultet
"Philotheos"
Mije Kovačevića 11b
11060 Beograd
Serbia

All rights reserved.

© Gnomon Center for the Humanities, Belgrade

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

1:2

PHILOTHEOS : International Journal for Philosophy and Theology /
Founding Editor and Editor-in-Chief Bogoljub Šijaković. - Vol. 1 (2001)- .
- Belgrade : Gnomon Center for the Humanities, 2001- . - 24 cm

Polugodišnje. - Upporedni naslov na grčkom jeziku. - Tekst na svetskim jezicima.
ISSN 1451-3455 = Philotheos
COBISS.SR-ID 185353479

Philotheos is supported by the Ministry of Education, Science
and Technological Development of the Republic of Serbia

PHILOTHEOS

ISSN 1451-3455

UDC 1:2

e-ISSN 2620-0163

Philotheos (Φιλόθεος) is an international scholarly journal that provides a forum for a dialogue in philosophy and in theology respectively, with a special focus on the dialogue between the two. Founded in 2001, it brings together articles and book reviews of philosophical and theological interest in the broader Christian tradition. Contributions are published in several European languages and they cover diverse field of inquiry from antiquity to the present. The overarching goal is to overcome the disciplinarian entrenchments in philosophy and theology and reintegrate professional questions with the need to answer to problems placed before us by life itself.

