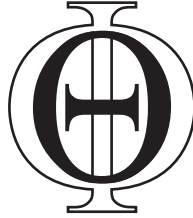

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

17 (2017)

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology



GNOMON

Center for the Humanities

Belgrade 2017

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

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 Editor

Rade KISIĆ (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. ROSEMANN (Irving, TX), **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),
Grigorije DURIĆ (Trebinje), **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)

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS

Vol. 17

(2017) pp. 1–174

Philipp W. Rosemann: What is Philosophy?	5
Wolfgang Speyer: Das genealogisch-ursprungsmythische Denken als das erste systematische und geschichtliche Denken.....	18
Walter Sparr: Wenn Engel, dann solche! Warum es sich lohnt, über Engel theologisch nachzudenken?	28
Zoran Kindjić: Religious Interpretation of the Meaning of Evil	34
Václav Ježek: Emotions and their role in Theology	47
Dionysios Skliris: Aristotelian Influences on Plotinus' Concept of the Intellect... ..	57
Vukašin Milićević: A Contribution to the Understanding of the Mutual Definition of the Aeon and Time in <i>Ambigua</i> 10	66
Christos Terezis / Lydia Petridou: The Question on the Divine Distinction and the Divine Energies in Gregory Palamas.....	72
Christina Danko: Hume, Kant and Kierkegaard: An Unlikely Trio	84
Maksim Vasiljević: Idealizing Politics Abolishes the Eschaton: On Democracy, Human Rights, and Human Dignity	89
Jörg Splett: „Wahre Werte“. Zu einem Buch von Stephen Green	97
Romilo Knežević: Surprising God: An Ontological Proposition for Creative Monasticism.....	106
Heinrich Beck: Astrologie in philosophischer Sicht	113
Bogoljub Šijaković: Κριτική του βαλκανιστικού λόγου. Συμβολή στη φαινομενολογία της «ετερότητας» της Βαλκανικής.....	121
Kateřina Bauerová / Timothy Noble: Orthodoxy in the West: Report on a Five-Year Research Project.....	149
Georgios Vlantis: I. Noble, K. Bauerová, T. Noble, P. Parushev, <i>The Ways of Orthodox Theology in the West</i> (2015).....	159
Marko Vilotić, Rade Kisić, Nenad Božović: Philosophisch-theologische Studien von Wolfgang Speyer (2010, 2014, 2016).....	162
Rastko Jović: C. Hovorun, <i>Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology</i> (2017)	171
Dragiša Jerkić: D. Schon (Hg.), <i>Dialog 2.0 – Braucht der orthodox-katholische Dialog neue Impulse?</i> (2017)	173



Philipp W. Rosemann
National University of Ireland, Maynooth

*What is Philosophy?**

Toward the beginning of the *Symposium*, we find Socrates and his friend Aristodemus headed to a banquet at Agathon's. Socrates is looking forward to the event. He had avoided Agathon's victory feast the day before because he was afraid of "the crowd" (τὸν ὄχλον; 174a); the more intimate banquet, however, is important enough for him to take a bath, oil himself, and even wear slippers. He wants to look beautiful, he says, "when going to beauty" (174a).¹

Despite Socrates' eagerness to join the party, his conduct on the way is awkward. Having encouraged the uninvited Aristodemus to come along, Socrates begins to lag behind, so that his companion ends up arriving at Agathon's house alone. Socrates comes later, having "turned his mind toward himself" (τὸν οὖν Σωκράτη ἑαυτῷ πῶς προσέχοντα τὸν νοῦν; 174d).² Even a slave who calls out to invite him in does not succeed in disrupting Socrates' contemplation. He joins the party, but he does so on his own terms, when he decides the time has come. At the very beginning of the *Symposium*, then, Socrates appears as a figure who exists in two worlds—one could perhaps say, between them.³ He is an outsider who is quite happy to participate in the activities that occur inside the society to which he belongs; or, conversely, he is an insider who is capable of transcending the mainstream, without however despising it; or, yet again, Socrates is a marginal figure who is nevertheless at home in the center. The philosopher is not shown as an alienated outsider—not in the opening pages of the *Symposium*.

The end of the dialogue returns to its initial characterization of Socrates, which it reaffirms but also nuances. Thus, Alcibiades in his speech likens Socrates to Silenus and the satyr Marsyas, beings half human, half beast who, close to the god Dionysus, possessed fabulous gifts that raised them above regular human society. In the case of Marsyas, however, these gifts proved to be very dangerous in the end: Apollo flayed him alive for challenging him in a flute-playing contest. Here we get a first hint that the margins may not always be a comfortable place for the philosopher to dwell in.

* This is the revised version of a lecture that I delivered at Maynooth University on June 14, 2017, at the invitation of Professor William Desmond of the Philosophy Department. I am grateful to Professor Desmond and to all my future colleagues for their warm reception.

¹ I am quoting R.E. Allen's translation, unless otherwise indicated: *The Dialogues of Plato*, vol. 2: *The Symposium* (New Haven and London: Yale University Press, 1991).

² My translation.

³ The reader familiar with William Desmond's philosophy of the "between" will notice considerable common ground between his conception of philosophy and the ideas expressed in this essay. On the philosopher as a figure existing "between," see, for example, Desmond's booklet *Being Between: Conditions of Irish Thought* (Galway: Centre for Irish Studies; Inverin, Co. Galway: Leabhar Breac, 2008).

Alcibiades' eulogy to Socrates continues. The philosopher's sirenic speech always manages to seduce this handsome but superficial young man, despite the fact that he entirely lacks a philosophic disposition: yet, in Socrates' presence he feels shame that, instead of turning to himself, he indulges in the honors bestowed upon him "by the multitude" (ὑπὸ τῶν πολλῶν; 216b). The tension is so terrible that Alcibiades has often wished to see his beloved teacher dead—or, as he puts it more obliquely, to see him no longer "being among humans" (αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις; 216c).⁴ Thus, the space that the philosopher occupies turns out to be precarious: the outsider at the inside fascinates intensely, kindling fervent admiration and love—until that love turns into resentment and hate.

Is it perhaps for this reason that Socrates makes sure his young admirers do not come too close? At any rate, when Alcibiades offers himself to Socrates physically, the latter discreetly declines. They sleep under the same blanket, but at the end of the night, the experience was as though Alcibiades had "slept with a father or an elder brother" (219d). No doubt there is also a pedagogical intention here on the part of the philosopher, who endeavors to teach Alcibiades the ascent from merely physical beauty to higher forms, and even to Beauty itself.

Let us interrupt our reading of the *Symposium* here, even though we have certainly not exhausted the motifs of Socrates' liminal existence in the dialogue. I would like to suggest that Plato's characterization of the philosopher retains all its value, some 2,400 years after it was composed. Philosophy leads a precarious existence that oscillates between immanence and transcendence in relation to every field of human experience. In this field, I distinguish four axes, namely (in addition to philosophy itself), the narrative, the religious, and the political.⁵

1. *Philosophy and Narrative*

Historically, philosophy arose out of story, which the Greeks called μῦθος. In particular, μῦθος is a significant story, one in which something is at stake for the speaker. Its truth is guaranteed by the Muses.⁶ Story—for which the preferred theoretical term now is "narrative"—is closer to human experience than philosophy. While all human beings tell stories to understand themselves and their place in the world,⁷ philosophy comes into existence only once such stories are subjected to critical examination. This happened in ancient Greece in what Wilhelm Nestle influentially termed the movement "from μῦθος to λόγος."⁸ Although Nestle's account of progress from "myth" to "reason" has been

⁴ My translation.

⁵ One is entitled to hear an echo here of Hegel's claim concerning the co-constitutionality of philosophy, art, religion, and politics in the unfolding of Spirit. While not wishing to embrace the Hegelian metaphysics, I believe Hegel was right in emphasizing the unity of the cultural field within which philosophy exists.

⁶ For this meaning of μῦθος, see Robert L. Fowler, "Mythos and Logos," *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011): 45–66, esp. 53.

⁷ This is due to the fact that consciousness has a narrative structure. On this point, see for example the helpful discussion in Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), esp. 197–200 ("The Narrative Structure of Self-Representation"). Also see Richard Kearney, *On Stories, Thinking in Action* (London and New York: Routledge, 2002), esp. chap. 1: "Where Do Stories Come From?" (3–14).

⁸ See Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 2nd ed. (Stuttgart: Kröner, 1942; reprint, New York: Arno Press, 1978).

criticized as “simplistic”⁹ (and scholarship on this question has undoubtedly made progress since his seminal work), Nestle did not intend to claim that the development of early Greek thought was tantamount to some kind of final “overcoming” of myth. Rather, Nestle spoke of a “gradual movement apart” in the relationship between μῦθος and λόγος, despite their “manifold mutual interpenetration.”¹⁰ We can therefore say, in the spirit of Nestle himself, that the movement in question is never complete: philosophy never finally “emancipates” itself from story. Or, rather, if it does, it turns into science.

The *Symposium* testifies to the complicated relationship between μῦθος and λόγος. Plato approaches the question of love, ἔρως, through a succession of speeches, most of which are dominated by mythological elements. The central speech, Socrates’ own, even relates a view of love that Socrates declares to have received directly from a priestess, Diotima. The myth-based conceptions of love are, however, not accepted uncritically. The succession of speeches itself suggests an ascent from more basic to more complete accounts, which build on the ones preceding them. A remark from the beginning of Eryximachus’s speech illustrates Plato’s method: “Well, since Pausanias began his speech beautifully but didn’t end it satisfactorily, it seems it’s up to me to try to bring the account to a conclusion” (185e–186a).

Not only is Plato’s “theory” of ἔρως in the *Symposium* distilled from mythological elements; Plato inscribes the dialogue explicitly—though fictionally—into a network of oral transmission that is typical of myth. At the time when Apollodorus relates the story of the banquet at Agathon’s, the event has already receded into such a distant past that many of the accounts circulating about it have become nebulous. What we hear in the *Symposium* is, we are told, a more reliable version of the story, although even its origins are somewhat tangled. Apollodorus, who was not one of the guests that night, learned the story from Aristodemus, and even confirmed its veracity with Socrates. Yet the story we hear has an additional layer of mediation, for Plato makes us overhear a conversation between Apollodorus and an unnamed companion in which Apollodorus tells the latter of an account of the party that he recently gave to Glaucon. The element of confusion is deliberate here. Rather than giving us a “theory” of love, Plato introduces us into a complicated web of human relationships in which the story of Agathon’s banquet is transmitted due to its existential interest and significance.

Philosophy is not always as entangled in story as in Plato’s case. Aristotle moved away from the literary form of the dialogue. Whereas the early Aristotle composed many writings—now lost apart from a few fragments—after the fashion of his teacher, the mature works that have come down to us are all treatises or lecture notes.¹¹ Aristotle, however, gives up only one of the two central features of story, namely, chronological sequence. (The lectures of his *Metaphysics*, say, are not arranged in the order in which things have come to be, but rather according to the structure of causal knowledge.) He

⁹ The term “simplistic” occurs in the very first line of the abstract preceding Fowler’s essay, “Mythos and Logos” (cited in note 6 above), 45.

¹⁰ Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 18–19: “Trotz dieser vielfachen gegenseitigen Durchdringung ist aber doch ein allmähliches Auseinandertreten von Mythos und Logos unverkennbar, seit einmal das kritische Denken bei den Griechen erwacht ist, d.h. seit dem 6. Jahrhundert v. Chr.”

¹¹ Anton-Hermann Chroust’s research has shed much light on Aristotle’s lost dialogues; see, in particular, *Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Lost Works*, vol. 2: *Observations on Some of Aristotle’s Lost Works*, Routledge Library Editions (London and New York: Routledge, 2016).

retains the other, which is polysemy, at least in an attenuated form: his theory of focal meaning. The most important instance of this theory concerns the meaning of “being.” This may be said in many ways, but all of them are intelligible only in relation to *one* privileged sense (πρὸς ἓν).¹² Aristotle’s theory of focal meaning allows him to offer a unified account of reality which nonetheless acknowledges irreducible difference. Thus, none of the categories is reducible to any of the others; yet they are all said in relation to—and they cannot exist without—the first, substance. Again, there are several kinds of substances, which do not have a common source, but to account for their movement we have to assume that they are oriented toward a first, the Unmoved Mover.

In addition to the structure of the πρὸς ἓν, the Stagirite recognizes the importance of analogy in the texture of the world: “For in every category of Being the analogous (τὸ ἀνάλογον) is present—as the straight is in length, so is the level in surface, perhaps in number the odd and in color the white.”¹³ Πρὸς ἓν and analogy are not the same, in that the former requires two terms, the latter four; nonetheless both express a view of reality as a differentiated whole whose levels, while referring to each other, are not able to be collapsed into each other. Since Aristotle regards analogy as the foundation of metaphor,¹⁴ there is still a proximity in his thought between scientific knowledge (ἐπιστήμη) and story.

We can understand the movement that occurs within philosophy toward a more scientific method as a movement toward univocity.¹⁵ Science does not tolerate polysemy. A syllogism does not allow valid conclusions if its terms carry different meanings in the major and the minor premises. Even more so, quantitative science could not function if there were ambiguity within the numbers it employs. Put differently, there can be good, more good, and perhaps even a highest Good, but there is no such thing as more and most of the numbers 1 or 27. Narrative, on the other hand, thrives on the ambiguity of metaphor. The fact that a single term can have different meanings opens the text up to a multiplicity of interpretations that give it potential significance beyond the particular historical context in which it was composed. If we still read Plato’s *Symposium*, this is because the dialogue expresses transcendent truths through images—even mythological images, like Aristophanes’ story of the two halves. Philosophy, one could perhaps say, oscillates between two poles: on the one hand, its ground in the polysemy of story; on the other hand, the univocity of science. The sifting of story through the sieve of critical inquiry as well as the translation of story into theory occupy the middle ground.

When philosophy tends toward the scientific mode, as it has in much of modern thought, the price it pays for its precision is loss of existential significance. It sheds the ability to tell a story to help structure human consciousness, and therefore establish a sense of self. Understood scientifically, philosophy is no longer a way of life that en-

¹² For a classical treatment of πρὸς ἓν equivocity, see Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian “Metaphysics”*: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought, 3rd ed. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978), 107–35, esp. 118–23. The term “focal meaning” was coined by G. E. L. Owen, “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle,” in *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. Ingemar Düring and G. E. L. Owen, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 11 (Gothenburg: Almqvist & Wiksell, 1960), 163–90.

¹³ *Met.* N6, 1093b18–21; the translation is borrowed from Owens, *Doctrine of Being*, 123.

¹⁴ For references, see Owens, *Doctrine of Being*, 123 n. 67.

¹⁵ To point again to parallels between William Desmond’s thinking and mine, univocity is one of the four senses of being that Desmond distinguishes in his metaphysics. See *Being and the Between*, SUNY Series in Philosophy (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995), esp. 47–83.

deavors to make sense of “it all,” but becomes a discipline among many.¹⁶ It is for this reason that Heidegger speaks of the “end of philosophy” while emphasizing that a “task of thinking” remains, a task guided by a poetic attitude toward language.¹⁷ Scientific philosophy also, like all science, loses its ability to reach for truth that transcends history. There is a reason why a contemporary physician no longer studies Avicenna’s *Canon*: the progress of medicine has superseded earlier forms of medical knowledge in a decisive manner. The insights about love in the *Symposium* will never be left behind in this way.

Christian thought remains inextricably tied to story, unless it misunderstands itself fundamentally. Just as λόγος arose from the ground of μῦθος in ancient Greece, so in the Christian era of thought theology and philosophy (which were at first indistinguishable) came to be as an attempt to clarify the richly ambiguous biblical text. For a long time, biblical commentaries typified the nature of Christian reflection; that is to say, such reflection remained tied to the narrative logic of the biblical text. A decisive rupture occurred only in the thirteenth century, when—among other factors—the introduction of Aristotelian metaphysics into the Christian West led to the ideal of theology as a “science.” At that point we encounter texts such as Aquinas’s great *Summa theologiae*, in which the rigor of reasoning and system creates the edifice of a *scientia divina*.¹⁸ This edifice is as impressive as it is dry: Aquinas’s scientific language, which carefully distinguishes meanings and deploys analogies in a tightly controlled manner, cannot be as enjoyable and edifying to read as, for example, the rhetorically brilliant narrative of Augustine’s *Confessions*. The *Summa* is about as far as Christian thought can go toward science without losing itself.

2. Philosophy and the Divine

The stories upon which philosophy builds are not just fairy tales. We have already seen that the Greeks endowed μῦθος with a particular authority, that of the Muses. “Ἀνδρᾶ μοι ἔννεπε, Μοῦσα,” the text of the *Odyssey* famously begins: “Of a man sing me, o Muse . . .” The notion that the poet relays a voice, or lends his or her voice to a message received from a higher authority, is by no means obsolete. In one of his last songs, “Going Home,” the late Leonard Cohen audaciously wrote of himself in the third person, as someone addressed by a higher power:

He wants to write a love song
An anthem of forgiving
A manual for living with defeat
A cry above the suffering
A sacrifice recovering
But that isn’t what I need him
To complete

¹⁶ On the topic of philosophy as a way of life, I refer to the well-known book by Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. Arnold Davidson, trans. Michael Chase (Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 1995).

¹⁷ See Heidegger, “The End of Philosophy and the Task of Thinking,” trans. Joan Stambaugh, in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (San Francisco: Harper, 1977), 373–92.

¹⁸ I have explored this topic in my 2003 Aquinas Lecture at Maynooth; see “*Sacra pagina* or *scientia divina*? Peter Lombard, Thomas Aquinas and the Nature of the Theological Project,” in *Thomas Aquinas, Teacher and Scholar: The Aquinas Lectures at Maynooth, volume 2: 2002–2010*, ed. James McEvoy, Michael W. Dunne, and Julia Hynes (Dublin: Four Courts Press, 2012), 50–70.

I want him to be certain
 That he doesn't have a burden
 That he doesn't need a vision
 That he only has permission
 To do my instant bidding
 Which is to SAY what I have told him
 To repeat¹⁹

All the poet must do is say what he or she has been told to repeat. There is no burden to be original, to have what we call a "vision." All that comes from elsewhere.

The insight that the poet expresses here concerns the radical heteronomy of human existence. Not only have we been "thrown" into a world not of our own choosing, as Heidegger would say; the stories that make sense of it all come to us from elsewhere: from the depths of history, like the Homeric myths, or from on high, like biblical revelation—and perhaps these two types of origin are in fact the same.²⁰ These stories constitute the ground on which we stand, even if we choose to question or repudiate them.

Poetry, then, is close to prophecy. In some cases, they even coincide, as we can see in some books of the Old Testament, like the Song of Songs and Ecclesiastes. One of the differences between poetry and prophecy no doubt concerns the explicit divine authority that the prophet claims, as well as the specifically religious message he or she conveys.

If what I have just said is true, then philosophy stands in a necessary relationship with the divine. It is a reflection on the meaning of human existence within the horizon of authoritative stories associated with a divine source.²¹ In the case of much of Western philosophy, these stories have been the biblical ones that talk about God's relationship with his people, and his life among men aimed to bring back home a humanity that has departed and deviated from its source.

For a philosopher wishing to distance him- or herself from the religious tradition, there are two ways to attempt to shake off the influence of its stories: one, which we have already touched upon, is the insistence on univocal language. Thus, Wittgenstein in his justly famous "Lecture on Ethics" declares that ethics, understood as a science of absolute value, is an impossible endeavor. For we cannot know anything like a good in it-

¹⁹ I have previously commented on this Cohen song in my essay, "Vernacularity and Alienation," *Existentia* 23 (2013): 139–54.

²⁰ The idea according to which Christian revelation is the pleroma of a more general revelation in which God spoke to all human beings at the beginning of history is Augustinian. In the *Retractationes* (Book I, chapter 12) the Bishop of Hippo declared: "for the thing itself that is now called the 'Christian' religion existed also among the ancients and was not absent from the beginning of the human race, until Christ came in the flesh, from which point true religion, which already existed, began to be called 'Christian'" —*nam res ipsa, quae nunc Christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus ueniret in carne, unde uera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana* (Sancti Aureli Augustini *Retractationum libri duo*, ed. Pius Knöll, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 36 [Vienna: Tempusky; Leipzig: Freytag, 1902], 58; my translation). On this Augustinian assumption, since divine inspiration comes from the depths of history, treating the biblical texts as historical documents is not fundamentally opposed to regarding Scripture as divinely inspired.

²¹ This is a claim Josef Pieper makes in his book, *Tradition: Concept and Claim*, trans. E. Christian Kopff (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2010), esp. 63: "After and insofar as I as a person am actually participating in a tradition or, to put it another way, insofar as I actually accept the *tradita* of sacred tradition as truth for whatever reasons (but of course not uncritically or arbitrarily), then and only then do I have the capacity to practice philosophy seriously"

self, which does not correspond to an empirical state of affairs; all we know is particular goods, especially if they are measurable quantitatively: “This man is a good runner,” Wittgenstein explains, “simply means that he runs a certain number of miles in a certain number of minutes”²² If we are always limited to such empirically verifiable statements, then, Wittgenstein continues, “we cannot write a scientific book, the subject matter of which could be intrinsically sublime, and above all other subject matters.”²³ In his very disciplined insistence on empirically based, univocal, scientific language Wittgenstein reduces philosophy to inquiry regarding the proper usage of terms. He realizes that this conception constitutes a narrowing of the scope of philosophical questioning, but he believes his asceticism is necessary to safeguard the intellectual integrity of the philosophical enterprise. Furthermore, Wittgenstein sees with great clarity what the problem is regarding ethical and religious language: it is metaphorical. He writes:

Now all religious terms seem in this sense to be used as similes or allegorically. For when we speak of God and that he sees everything and when we kneel and pray to him all our terms and actions seem to be parts of a great and elaborate allegory which represents him as a human being of great power whose grace we try to win etc.²⁴

For Wittgenstein, the polysemy of religious language is sufficient reason to eliminate it from the field of philosophic inquiry. There simply cannot be any scientifically responsible discourse regarding the absolute. The Austrian philosopher arrives at this conclusion with regret, perhaps even with pain. His “Lecture on Ethics” ends with the words:

Ethics, so far as it springs from the desire to say something about the ultimate meaning of life, the absolute good, the absolute valuable can be no science. What it says does not add to our knowledge in any sense. But it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it.²⁵

The second way for a philosopher to try to step outside the religious tradition is to combat narrative with narrative. This is Nietzsche’s strategy. Since Nietzsche believes that all language is metaphorical, accusing Christianity of using unscientific language is not a viable strategy. Nietzsche does not maintain that there is no possibility of speaking about the meaning of life, but rather that the Christian story has promoted counter-values. To undermine its slavish loser morality, the early Nietzsche draws on Greek mythology, as in his description of the Apollonian and Dionysian forces in *The Birth of Tragedy*. The later Nietzsche, by contrast, constructs his own counter-narrative in *Thus Spake Zarathustra*. He invents a mythology of the prophet Zarathustra’s attempts to convert humanity—not to God, however, but to the idea that God is dead. *Thus Spake Zarathustra* is a parody of a sacred book, even mirroring the language of the Bible, but with a radically anti-Christian message. For Nietzsche, the point is not to get rid of religious stories, but to tell the right ones—namely, those that will hasten the birth of the overman.

My claim, then, is that philosophy, if it wants to remain meaningful, cannot shake off its religious roots. This does of course not mean that every philosopher is condemned

²² Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, ed. Edoardo Zamuner, Ermelinda Valentina Di Lascio, and D. K. Levy (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2014), 45.

²³ *Ibid.*, 46. The comma after “book” is obviously a mistake. Wittgenstein does not want to say that we cannot write a scientific book; thus, the relative clause that follows “book” must be restrictive.

²⁴ *Ibid.*, 48.

²⁵ *Ibid.*, 51.

to be a theist. It may be impossible, however, at least at this point in the development of the Western philosophic tradition, to philosophize outside an ultimately religious horizon. Thus, for example, Marx's dream of an absolutely just social and economic order draws its force from the transposition, onto secular terrain, of the religious longing for the healing of the world's wounds in an eschatological future.²⁶ Heidegger's radical "destruction" of Western metaphysics has been shown to constitute a philosophical adaptation of a key concept in Lutheran theology.²⁷

3. *Philosophy as Critique*

One of the most important functions of philosophy in relation to religion is critical. Wittgenstein is correct that religion has the tendency to represent God or the gods by means of metaphors that are anthropomorphic. From the point of view of a critical examination of the stories of religion, which the believer considers to be divine revelations, it is easy to accuse these metaphors of being naïve projections of human hopes and fears. Nonetheless, the asceticism with regard to metaphorical language that we find in Wittgenstein is not foreign to the religious tradition itself. "Whereof one cannot speak, thereof one must be silent," the philosopher famously declares in the last line of the *Tractatus Logico-Philosophicus*. The mystical overtones of this statement have not escaped scholarly attention.²⁸ It is reminiscent of Pseudo-Dionysius the Areopagite, whose *Mystical Theology* culminates in a denial of the applicability of every human concept to that which transcends all speech. Shockingly, even key terms of the Christian faith such as divinity, godhead, goodness, fatherhood, and sonship fall under Dionysius's censure of inadequate conceptions. Yet the radical critique of the *Mystical Theology* is not meant as a denial of the reality of God, but rather as an affirmation of the hyper-reality of that which the soul encounters in the cloud of unknowing. The Pseudo-Dionysius wants to guide his readers in an ascent that requires a radical purging of the mind to free it for the ineffable.

When Kant writes, in the preface to the second edition of the *Critique of Pure Reason*, that he "had to deny knowledge in order to make room for faith" (B xxx), his philosophical strategy in addressing the claims of religion still bears a certain resemblance to the tradition of negative theology in which the Pseudo-Dionysius was such a central figure. Kant, admittedly, was no mystic who wanted to guide his readers toward God. Nonetheless, the philosopher from Königsberg also regarded his rigorous delimitation of the rightful use of reason as a necessary precondition for a properly understood religious life.

The origins of negative theology, of course, lie in the celebrated passage from Book VI of the *Republic* where Socrates declares the Form of the Good to belong in a realm "beyond being" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; 509b). It follows that the Good eludes any attempt to capture it in direct, univocal knowledge, so that Socrates has to approach its nature by means of the Simile of the Sun. According to this understanding of the limits

²⁶ Karl Löwith describes Marx's transformation of biblical eschatology in less charitable terms, speaking of a "pseudo-morphosis of Jewish-Christian messianism" (*Meaning in History* [Chicago and London: University of Chicago Press, 1949], 46).

²⁷ One of the most detailed treatments of Heidegger's indebtedness to Luther's notion of *destructio* is Benjamin D. Crowe, *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006), 44–66.

²⁸ See Russell Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1987), as well as the same author's "Mysticism, Morality, and the Wittgenstein Problem," *Archiv für Religionsgeschichte* 9 (2007): 83–141.

of philosophic inquiry, philosophy operates within a space that is opened up by the erotic quest for Beauty and the Good, but delimited by the impossibility of ever reaching that which is highest—or at least of grasping it intellectually. Another way to formulate this idea is to say that philosophy is propelled toward the Absolute by stories that place the human being in relation to the divine, but that its critical functions show these stories to be what they are: metaphorical language attempting to speak of the unspeakable. Philosophy, then, confronts us with our finitude, but it cannot promise us salvation.

4. *Philosophy and Society*

Alcibiades' love for Socrates places him, as we have seen, in a tension-filled space between his teacher and the multitude. The multitude prevents him from turning toward himself, instead showering him with superficial and distracting honors. Alcibiades experiences the conflict as so painful that he imagines Socrates' death as a possible solution. Philosophy is a dangerous enterprise.

The Allegory of the Cave in Book VII of the *Republic* confirms this impression. When the person who has managed to break free from the shackles inside the cave and to emerge into the daylight of reality rejoins his former fellow prisoners, they mock him or her for the inability to function in the cave-world. More than that, should the freed individual who has seen the light attempt to unshackle the cave-dwellers, they will resist to the point of attempting to kill their liberator.

Does the picture Plato paints in these passages provide a convincing representation of the relationship between the philosopher and the “crowd” (or, as we would say, society)? Does the philosopher stand in danger of being shunned and persecuted for his or her generous attempts to draw others toward Beauty and Goodness?

In the twentieth century, there is one philosopher who has made the conflict between the philosopher and society the center of his thought. I am referring to Leo Strauss, the author of “Persecution and the Art of Writing,” who argues that the only way for the philosopher to escape persecution—and possibly death—is to write between the lines, as Plato himself did.²⁹ To divulge the truth to the masses—to those who have no idea what the philosopher is talking about when he returns from the light to the cave—is both futile and dangerous. Strauss suggests that all the major philosophers in the Western tradition have practiced this art of writing, which includes not only the ability to bury sophisticated hints at deeper meanings in superficially straightforward passages, but also the willingness to tell Platonic “noble lies” when this is necessary.

One of the assumptions underpinning Strauss's position—and Plato's as well—is that the philosopher stands totally outside the crowd, being able to separate him- or herself entirely from the prejudices of the many and to rise to transcendent levels of insight. This is a claim difficult to uphold in the wake of Hegel, one of whose achievements was to bring to consciousness the inextricable connection between being, truth, and history. For Hegel, the philosopher is not the one who rises above the conditions of his time but, quite the opposite, the one who is capable of articulating the level of self-consciousness that Spirit has reached at a particular stage of its historical unfolding. Truth, rather than

²⁹ Strauss incisively articulates his method of reading in “Persecution and the Art of Writing,” *Social Research* 8, no. 4 (Winter 1941): 488–504. This seminal essay was reprinted in *Persecution and the Art of Writing* (New York: The Free Press, 1952), 22–37.

standing above time, realizes itself historically since being itself does.

Rather than constituting a modern innovation that must ultimately undermine transcendent truth, Hegel's "historicism" (as Strauss termed this most abominable of philosophical positions) has deep roots in Christian revelation. For Christianity is not—or, rather, it is not only—the belief in an utterly other and transcendent God, but it also affirms that this ineffable God has become man; that is to say, that this God has become immanent, assuming the human condition in all its particularity and brokenness. The Father in heaven has granted salvation through the Cross of his Son on earth, through whom he has spoken to his people: "I am the way, and the truth, and the life. No man cometh to the Father, but by me" (John 14:6; Douay-Rheims). Since Jesus was a particular individual born into the particular conditions of a male body, a Jewish religious tradition, an Aramaic language, a Roman regime, and so on and so forth, the path to understanding his message—God's message—is a path that leads through historical particularity. Put differently, the Truth is accessible only in time. This aspect of Hegel's philosophy is not, it seems to me, a mere "counterfeit double" of the Christian conception but a legitimate philosophical articulation of it.³⁰

Nevertheless, there are no objective criteria to decide which of these conceptions is true, the Platonic or the Christian/Hegelian. They are however less totally in contradiction than it might appear at first sight. Surely, the Hegelian philosopher is not someone who is simply carried along by the everyday assumptions of the average subjects of history; rather, the philosopher is an exceptional individual through whom Spirit utters itself—comparable to the world-historical figure who, in the arena not of theory but of action, enables the violent transition from one historical epoch to the next, higher one. Note that the world-historical figure tragically falls prey to the ruse of Reason, like Caesar and Napoleon, who sacrificed themselves in facilitating the unfolding of a higher form of political order. Thus, interestingly, both in Plato and in Hegel the philosopher faces a perilous destiny. But the main point here is that, for Hegel as for Plato, the philosopher stands at a level of insight which by far transcends the everyday consciousness of the masses.

What, then, of Strauss's claim according to which the philosopher must hide his or her insights from the masses? The point we just made about the fate of the world-historical individual—and, therefore, perhaps of the philosopher—seems to validate this claim. Strauss is in fact right in drawing attention to a tradition of esoteric writing that was for a long time part of Western thought—including even Christian thought. For example, in his *Mystical Theology* the Pseudo-Dionysius warns the fictional addressee of the treatise: "But see to it that none of this comes to the hearing of the uninitiated (τῶν ἀμύητων), that is to say, to those caught up with the things of the world, who imagine that there is nothing beyond instances of individual being"³¹ It is not Gnosticism to suppose that few believers possess the capacity to penetrate to the deepest mysteries of the faith. This reality does not mean, however, that the Christian thinker has to tell noble lies, withhold

³⁰ William Desmond makes this claim in relation to Hegel's understanding of God, which he rightly considers incompatible with an orthodox view of divine transcendence. See *Hegel's God: A Counterfeit Double?*, Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology (Aldershot, Hants and Burlington, Vt.: Ashgate, 2003).

³¹ Pseudo-Dionysius, *The Mystical Theology*, chap. 1, # 2, in *The Complete Works*, trans. Colm Luibheid, *The Classics of Western Spirituality* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1987), 133–41, at 136. Translation amended.

knowledge, or write between the lines. Some of these strategies have indeed been deployed in the history of Christianity—one only has to think of the Church’s erstwhile reluctance to place the Bible in the hands of the ordinary faithful—but the most fundamental way of communicating insights to an audience that is composed of minds of greater and lesser capacity is much simpler. It consists in composing stories.

The stories of the Bible, just like the story of Augustine’s life in the *Confessions* and, indeed, just like the Platonic dialogues, can be read at different levels, according to the capacity of the reader. At the most basic level, a story is just a narrative of events, entertaining but not necessarily very deep. Thus, in the *Symposium* a group of men get together to give speeches regarding love. The speeches, some full of mythological detail, are enjoyable to listen to. But is there a particular logic to the order in which the speeches are given? Why is it that Socrates lags behind Aristodemus in joining the party? Why does he relay an account received from the priestess Diotima? Such questions lead to a more complete understanding of the story. Finally, the story may even have an apophatic level. Thus, perhaps Socrates’ refusal to have sex with Alcibiades is not merely meant to teach the latter the need to transcend physical desire; maybe it indicates the ultimate elusiveness of Beauty and Goodness themselves. That certainly is the point of the Simile of the Sun in the *Republic*.

5. Conclusion

So what is philosophy? Interpreting some key passages in the *Symposium* that portray the figure of Socrates, I have suggested that philosophy is of a hybrid nature. To adapt an image from Nietzsche’s *Zarathustra*, the philosopher walks a tightrope between his or her unified self, which is concentrated in contemplation of Goodness and Beauty, and the dispersed masses, who are attached to their dim cave-world with its superficial attractions. For the sake of souls like Alcibiades, Socrates has to attempt the tightrope walk, even at the risk of falling.

Similarly, in relation to its narrative roots, philosophy performs a balancing act. Philosophy arises from story, whether this is Greek myth or Christian revelation, but its function in this regard is one of critique. We have said that, grounded in the polysemy of story, philosophy moves toward the univocity of science. Among the Greeks, Plato and Aristotle embody opposed attitudes toward story. Plato embraces narrative, though the fictions he creates in his dialogues deploy narrative elements in the service of a philosophical project.³² Aristotle, on the other hand, opts for a presentation that is largely stripped of myth, save for the occasional quotation of a proverb.

In the Christian period, Augustine exemplifies a thinker who remains close to his faith understood as story. We witness this approach in his biblical commentaries, but also in the *Confessions*, an *opus sui generis* that attempts to place the reader on the path to salvation by drawing him or her into the gripping story of Augustine’s own conversion. The Bishop of Hippo’s more doctrinal works all focus on particular aspects of Christian teaching, such as the Trinity or question of free will and grace. Augustine never sets out to develop something like a “system,” in which the order of story is replaced by the logic of the “discipline” of theology. In this regard, Thomas Aquinas is his diametrical op-

³² On Plato’s use of myth, see the wide-ranging contributions in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, ed. Catherine Collobert, Pierre Destrée, and Francisco J. Gonzalez, Mnemosyne Supplements 337 (Leiden: Brill, 2012).

posite. To be sure, Thomas composes biblical commentaries, but his oeuvre culminates in the *Summa*, which sets out to articulate the Christian faith as a tightly argued system which even claims to be a science in the Aristotelian sense.

In our own day, philosophy is characterized by the division into the analytic and Continental traditions. This division, too, can be understood as reflecting different conceptions of the relationship between philosophy and narrative. Nietzsche, undoubtedly one of the founding figures of Continental thought, regarded philosophy as inextricably connected with story. Wittgenstein, on the other hand, strove to rid philosophy of allegory and metaphor, which he considered unscientific attempts to speak of that whereof we cannot speak. The mystical streak in Wittgenstein's thought is remarkable, however, in that it points to limitations that he understood only too well—unfortunately unlike some of his successors in the analytic school.

“Whereof one cannot speak, thereof one must be silent”: Wittgenstein's phrase can be taken to point to the hybrid nature of philosophy in relation to the gods, and to God. Its rootedness in stories that tell of the divine as it were drags philosophy into a quest for the Absolute; yet its recognition of metaphor *as* metaphor brings philosophy to the sobering insight that there is something for which we long that we cannot know, something extremely important of which we cannot speak, except in images. Since philosophy is not faith, it cannot—qua philosophy—assent to the metaphors of myth or revelation, nor does it engage in mysticism. Philosophy can either be a preparation for faith, as in Thomas Aquinas, or it can insist that the space of the Absolute must remain empty, as in Nietzsche.

In relation to society or, more broadly, to the historical conditions of its existence, philosophy has a similarly ambiguous status. That the philosopher stands somewhat outside of society is not only what Plato's depiction of Socrates suggests; it is also evident from the tension that exists in our own time between philosophy as an academic discipline and the demand that universities provide a “useful” education leading to well-paying jobs. It is easy for medicine and chemistry to meet that demand—although even they need a space for disinterested research—anWd even certain humanities, like modern languages, can easily argue for their so-called “relevance.” Philosophy must however, if it does not want to lose itself, keep its critical distance from society, just as it cannot allow itself to be absorbed into story and religion. Yet this critical distance, this element of transcendence, does not mean that philosophy is irrelevant. A society cannot function without critical distance to itself.

Take the example of Heidegger's critique of technology. What the philosopher discusses in “The Question Concerning Technology” will not help us resolve any of the particular technological problems we face, such as the massive collection of personal data or the way in which digital media are increasingly taking the place of reality in people's lives. Heidegger's analysis of the ontological status of technology does something else: it challenges the idea that the sophisticated and pervasive use of advanced technology will establish humanity as the “lord of the earth”; in fact, if we so delude ourselves, technology might end up making us into a “human resource” to promote its relentless drive toward efficiency and profit. We need to understand our finitude: at the ontological level, technology is not a set of man-made tools, but it is *Gestell*, the way in which being is “sent” in our age. This is structurally an apophatic move: as Heidegger challeng-

es our certainty regarding our understanding and “mastery” of technology, we are confronted with the elusiveness of the ground, namely, with the enigmatic *Ereignis*. There is no “solution” to this situation; only Heidegger’s recommendation that we approach the question of technology through art, in particular through poetry. For “all ways of thinking, more or less perceptibly, lead through language in a manner that is extraordinary.”³³

Thus, philosophy certainly rises above the level of “average everydayness” to an understanding of the conditions for the possibility of our contemporary world, indeed of being itself. These conditions, however, do not open themselves to the intellectual grasp of the philosopher, but remain a mystery. This means that, in the end, one of the fundamental functions of philosophy in our contemporary society is to teach not knowledge, but the limits of knowledge; not confidence in our ability to progress relentlessly, but humility in the face of finitude.

³³ Heidegger, “The Question Concerning Technology,” trans. William Lovitt, in *Basic Writings*, 307–41, at 307.

Wolfgang Speyer

Institut für Klassische Philologie, Salzburg

Das genealogisch-ursprungsmythische Denken als das erste systematische und geschichtliche Denken

In der Übergangsperiode von einem noch erschließbaren bildhaften mythischen Erkennen hin zu einem begrifflichen und geschichtlichen Denken, also in der relativ kurzen myth-historischen Epoche, die in den Hochkulturen der Alten Welt zu verschiedenen Zeiten stattgefunden hat, treffen wir auf das genealogisch-ursprungsmythische Denken¹. Dieses ist der Quellgrund für das Denken, in dem wir uns heute noch befinden. Es fragt nach den Ursachen, genauer nach dem Urgrund der Erscheinungswelt mit Einschluss des fragenden Menschen. Als die Menschheit zu sich selbst erwacht war, also als der Einzelne aus der *unio magica* oder *mythica* mit dem Makrokosmos und auch aus der Einbettung in sein Kollektiv herausgetreten war und sich nach und nach mehr als Subjekt und die Erscheinungswelt mehr als Objekt erlebt hat, verstand er sich vornehmlich als Fragender. Der Inhalt seines Fragens bezog sich auf Grund und Ursache, griechisch αἰτία, und damit zugleich auf den Anfang, ἀρχή, der kaum übersehbaren Erscheinungen der Welt und zwar der einzelnen Erscheinungen mit Einschluss seiner selbst und der Gesamtheit der Erscheinungen, also des Universums. Deshalb konnte der Philosoph Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799) in seinen Aphorismen den Menschen folgendermaßen beschreiben: „Der Mensch ist ein ursachensuchendes Wesen; der Ursachensucher würde er im System der Geister genannt werden können. Andere Geister denken sich vielleicht die Dinge unter anderen uns unbegreiflichen Verhältnissen“².

Dass der Mensch vornehmlich ein ursachensuchendes Wesen ist, ergibt sich aus den ältesten Mythen der Völker; denn viele Mythen beantworten die Frage, wie es zu dieser Welt, in der wir leben, überhaupt gekommen und wodurch das Geheimnis von Leben und Tod entstanden sei. Derartiges ursprungsmythisches Denken gibt die Ursachen für den Zustand an, der das Jetzt und Hier betrifft³. Damit ist dieses Denken von höchster Bedeutung für das seelische Gleichgewicht in den vorgeschichtlichen Epochen, da es eine stabilisierende Aufgabe besitzt. Es deutet die Gegenwart als Folge von Ereignissen in der Vergangenheit, aber eben nicht rein zeitlicher, rein geschichtlicher, sondern archetypischer Ereignisse, die im Anfang von allem stattgefunden haben. Damit wirkt dieses

¹ K. HEINRICH, Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie (Frankfurt a. M. 1966) 9-28; ‚Die Funktion der Genealogie im Mythos‘; W. SPEYER, Art. Genealogie: Reallexikon für Antike und Christentum (= RAC) 9 (1976) 1145-1268, bes. 1146 f.

² G. Ch. Lichtenberg, hrsg. von A. MESSNER (o. Jahr, um 1920) 170.

³ Zu den aitiologischen Mythen M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1 = Handbuch der Altertumswissenschaft 5, 2, 1³ (München 1976) Reg.: ‚Aitien‘; K. RAHNER, Art. Ätiologie: Lexikon für Theologie und Kirche 1 (1957) 1011 f.

Denken auf die Seele der Menschen mit Auswirkung auf die Zukunft. Es vermittelt zwischen Jenseits und Diesseits und deutet den Menschen als Wesen, das zwischen diesen beiden Ebenen der Wirklichkeit steht. Die antiken Mythen vom Ursprung der Welt und vom Menschen entfernen sich nicht sehr weit von der jüdisch-christlichen Offenbarung; denn auch in ihr gilt die Vergangenheit, genauer die Urzeit, *in principio*, als die große Bedingung für das Hier und Heute und auch für die Zukunft der Welt und des Menschen⁴.

Damit treten der Mythos und die Zeitdimension mit ihren drei Stufen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und von Anfang und Ende in ein ganz nahes Verhältnis; denn im Mythos ist das Thema von der Herkunft und der Zukunft von Welt und Mensch zentral. Hier zeigt sich, dass der Mythos der genuine frühe Ausdruck der Seele ist; denn die Zeit in ihren drei Erscheinungsformen ist tief mit der Seele verbunden. Die Gegenwart drückt die Zeitlosigkeit der Seele aus, ihre Mitte, die zwischen der Vergangenheit mit ihrem erschließbaren Anfang und der Zukunft mit ihrem erschließbaren Ende vermittelt. So entsprechen die Mythen über den Ursprung von Kosmos und Mensch, die kosmo- und anthropogonischen Mythen, den eschatologischen⁵. Die Ursache der Ursachen und das Gründende von jedem Anfang und Ende, also das Dämonisch-Göttliche, ist deshalb das zentrale Thema dieser Art von Mythos, der in erster Linie die Entsprechung von Welt und Mensch beleuchtet. Entsprechendes gilt auch für den eschatologischen Mythos von Welt, Menschheit und den einzelnen Menschen. Deshalb enthält das Buch Genesis auch Mythisches; denn es spricht über die Ursprünge und Anfänge von Welt und Mensch und sucht sie im Überweltlichen. Das Göttliche als das Geheime-Machtvoll-Schöpferisch-Gestaltende erscheint so im ursprungsmythischen Denken als die Bedingung für den Anfang der Welt.

Das Ordnungsprinzip für die kosmo- und anthropogonischen Mythen ist die Genealogie⁶. Für das ursprüngliche Erfahren bilden alle Erscheinungen dieser Welt ein Geflecht von Verwandtem. Alles steht mit allem in Verbindung und zwar in der Weise der Sympathie und der Antipathie, also eines Gegensatzes⁷. Dieser Gegensatz trägt wie alle übrigen dazu bei, das große Lebewesen zu bilden, das diese Welt ist. Die genealogischen Mythen der Griechen, die auf die Frage nach dem Anfang antworten, deuten diese Allverwandtschaft. Sie weisen zugleich auf die Einheit, die Gestalt und das Kontinuum des Wirklichkeitsganzen hin und bilden so die älteste und erste systematische Ordnung, die sich später verwandelt in den systematischen Wissenschaften wiederfinden wird. Auch bei dieser Betrachtung wird wiederum erkennbar, dass Logisches im Mythischen und Mythisches im Logischen anzutreffen ist.

⁴ W. SPEYER, Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit. Der Mensch als das Wesen des ‚Zwischen‘ = Salzburger Theologische Studien 51 (Innsbruck 2014) 73-105: ‚Anfang und Ende, theologisch/philosophisch und religionsgeschichtlich betrachtet‘.

⁵ K. THRAEDE, Art. Eschatologie: RAC 6 (1966) 559-564, wo aber eschatologische Mythen, wie sie bei den Griechen begegnen (Aischylos, Prometheus 908-926. 947 f.; vgl. Pindar, Isthmische Lieder 8, 27-35), übergangen sind.

⁶ SPEYER, Genealogie a. O. (s. o. Anm. 1).

⁷ J. RÖHR, Der okkulte Kraftbegriff im Altertum = Philologus, Suppl.-Bd. 17, 1 (Leipzig 1923) 34-76; K. REINHARDT, Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios (München 1926); Der Mensch und die Sympathie aller Dinge = Eranos-Jahrbuch 24 (1955); H. HERTER, Kleine Schriften (München 1975) 249-258: ‚Allverwandtschaft bei Platon‘; F. OHLY, Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung (Stuttgart 1995) 599-678; M. KRANZ / P. PROBST, Art. Sympathie: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (1998) 751-756.

Wie das Wort ‚Ursache‘ bereits andeutet, ist damit der Anfang mitgemeint. In beiden Begriffen liegt etwas Macht- und Bedeutungsvolles⁸. Aller Anfang ist mächtig, da in ihm alles Folgende eingeschlossen zu liegen scheint⁹. Das, was von seinem Ende her als eine Steigerung erlebt werden kann, auch dies scheint bereits virtuell, seiner Kraft nach, im Anfang vorhanden oder angelegt zu sein. Die erschließbare geheimnisvolle Ursprungsmacht muss damit jede Polarität und die Vielheit der sich differenzierenden Erscheinungen in sich enthalten. Daraus folgten im myth-historischen und weithin noch im geschichtlichen Zeitalter die magisch-religiöse Beachtung und die Verehrung der Anfänge. Die Geschichte der antiken Religionen enthält dazu zahlreiche Zeugnisse¹⁰. Hier ist besonders an die drei bestimmenden Anfänge im menschlichen Leben zu erinnern, an die Geburt als den Eintritt ins Diesseits, an die Hochzeit als den Eintritt in die Kette der zeugenden und gebärenden Wesen und an den Tod als den Eintritt in die Welt des Jenseits¹¹. So wurden diese und andere vergleichbare Anfänge als heilig und machtvoll erfahren und deshalb mit einer magisch-religiösen Scheu umgeben. Der Beginn des Tages, des Monats und vor allem des Jahres, aber auch die Einführung in die Mysterien, alle diese zeitlichen Anfänge galten als auf die Zukunft vorausweisend und sie bestimmend¹². Deshalb hat man sie mit magisch-religiösen Wünschen für Segen und Heil, also für das Leben, ausgezeichnet und sie so als ‚Heilige Zeiten‘ gewertet. Entsprechend haben griechische und römische Dichter von Beginn an die Anfänge ihrer Werke mit einer Anrufung von Zeus oder der Inspirationsgottheit, wie der Musen, eingeleitet und sie damit unter den Schutz der heiligen Ursprungsmacht gestellt¹³. Auch Handlungen, die den

⁸ Das griechische Wort für Anfang, ἀρχή, bedeutet auch ‚Herrschaft‘; H. GÖRGEMANN, Art. Anfang: RAC Suppl.-Bd. 1 (2001) 401-448.

⁹ Plato, de re publica 377 a/b: „So weißt du, dass der Anfang das Größte eines jeden Werkes ist“; Jamblich, vita Pyth. 8, 37 belegt mit Beispielen aus der Natur, wie dem Sonnenaufgang gegenüber dem Sonnenuntergang, wie dem Morgen gegenüber dem Abend, wie dem Werden gegenüber dem Vergehen, die höhere Wertschätzung des Anfangs.

¹⁰ Ovid, fast. 1, 178-180: *omina principii, inquit* [der Gott Ianus, der Gott des Jahresanfangs, spricht] *in esse solent. / ad primam vocem timidas advertitis aures, / et visam primum consulit augur avem. / templa patent auresque deum, nec linqua caducas / concipit ulla preces, dictaque pondus habent.* An den Anfängen von Kriegen, bei Gründungen und gleichfalls beim Tode von Herrschern, der als Anfang erfahren wurde, erfolgten in archaischer Zeit blutige Opfer, ja Menschenopfer; V. HEHN, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa. Historisch-linguistische Studien, hrsg. von O. SCHRADER, mit botanischen Beiträgen von A. ENGLER und F. PAX⁸(Berlin 1911, Ndr. Darmstadt 1963) 536 f.; W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Bd. 2 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 116 (Tübingen 1999) 36 f. zum Baupfer.

¹¹ E. SAMTER, Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde (Leipzig 1911); W. SPEYER, Die Unterwelt in der Vorstellung und im Denken der Griechen und Römer: TH. HABERSATTER / A. DÜCKE / G. GROSCHNER (Hrsg.), einmal unterwelt und zurück. die erfingung des jenseits, Ausstellungskatalog Residenzgalerie Salzburg 21. 7. – 4. 11. 2012 (Salzburg 2012) 29-42.

¹² Zum Neujahrsfest P. SARTORI, Art. Neujahr: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 6 (1934/35) 1020-1045; E. MERKELBACH, Art. Drache: RAC 4 (1959) 226-250, bes. 233-235; K. MEULI, Gesammelte Schriften, Bd. 1 / 2 (Basel, Stuttgart 1975) Reg. 1215: ‚Feste, Neujahr‘. – Zu den Schwierigkeiten der Bedeutung von *initia* (Übergang, Aufnahme, aber auch Anfang: Cic. leg. 2, 14, 36), und *τελευτή* (Ende) im Hinblick auf die Mysterien R. TURCAN, Art. Initia: RAC 18 (1998) 87-159, bes. 87-90; ferner vgl. J.-O. KRÖNER, Art. initium: Thes.Ling.Lat. 7, 1 (1934/64) 1653-1663, bes. 1662, 33-58. – In diesen Zusammenhang gehört auch das Opfer der Erstlinge der Gaben der Natur mit Einschluss des Menschen; K. HECKSCHER, Art. Erstling: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 2 (1929/30) 976-981; S. SCHATEN, Art. Oblation I (Personen): RAC 26 (2015) 31-47, bes. 32-36.

¹³ Xenophanes: Vorsokratiker 14 B 1, 13 (DIELS/KRANZ); Alcman frg. 29 PAGE / DAVIES; J. MARTIN in seiner Ausgabe zu Arati Phaenomena V. 1-18 (Firenze 1956) 3-11; Valerius Maximus, 1 praef.: *nam si prisci oratores ab Iove optimo maximo bene orsi sunt, si excellentissimi vates a numine aliquo principia traxerunt...*

Beginn einer entscheidenden Periode, wie den Anfang eines Krieges, einleiteten, wurden als magisch-religiöser Ritus vollzogen, so in Rom der erste Speerwurf, der den Krieg einleitete und den die Fetialen vollzogen haben¹⁴.

Das ursprungsmythische Denken, das als eine Art mythischer Aitiologie bezeichnet werden kann, ist das für uns älteste und früheste Fragen nach dem Anfang und dem Ursprung von allem¹⁵. Wir finden dieses Denken bei Nomaden und Wandervölkern und bei den frühen sesshaften Völkern und so auch bei den Griechen der archaischen Zeit. Wahrscheinlich war die Frage nach der eigenen Herkunft der Ausgangspunkt des aitiologischen Fragens und wurde sodann auf die einzelnen Erscheinungen des Kosmos und zuletzt auf diesen übertragen. Der Kult der Toten, die Verehrung einer Geschlechts- und Stammesgottheit, ferner die rituellen und profanen Überlieferungen der Familien, Sippen, Geschlechter und Stämme sind mit dem nach den Anfängen und Ursprüngen fragenden Denken eng verbunden. Indem sich die Menschen der archaischen Epoche der Anfänge zu versichern versuchten, gewannen sie für die eigene Gegenwart und für ihre Zukunft Festigkeit. Dieses Denken erweist den Menschen zugleich als das Wesen einer Gegenwart, die in sich selbst steht und zeitlos ist, aber doch Zeit und Zeitlichkeit zu erfahren vermag, im Gegensatz zum Tier, das nicht über der Zeit steht, sondern in ihr gänzlich aufgeht¹⁶.

Da der Mensch allein über sein eigenes Ende in der Zukunft weiß, fordert ihn die Frage über den Anfang zugleich dazu auf, über das Ende seiner selbst und darüber hinaus der Erscheinungen der Welt nachzusinnen. Erst dieses Denken über Anfang und Ende vermag den Menschen in seine wahre Identität zu führen, vermag ihn über seine Aufgabe in dieser Welt der entstehenden und vergehenden Erscheinungen aufzuklären. Die Menschen der archaischen Epoche versicherten sich ihres Daseins, indem sie die Gegenwart ihrer selbst und ihrer Gemeinschaft über eine Kette, also über ein Kontinuum, von Generationen mit ihrem Stammvater oder Archegeten in einen ursächlichen Zusammenhang gesetzt haben¹⁷.

Für die Menschen der Übergangsperiode vom mythischen zum geschichtlichen Zeitalter gehörten die Anfänge von Mensch und Welt einer übermenschlichen Sphäre an. Wir können sie die mythische, die magisch-religiöse oder die dämonisch-göttliche Sphäre nennen. Das frühe Empfinden und Denken ist von einer ursprünglichen Einheit des Positiv-Göttlichen, das Leben schafft, mit dem Negativ-Dämonischen, das Leben vernichtet, ausgegangen. Erst im Laufe der Entfaltung des menschlichen Geistes hat sich der Gott vom Dämon getrennt. Entsprechend waren im Anfang alles Erfahrens und Um-

¹⁴ S. EITREM: *Gnomon* 4 (1928) 196; K. LATTE, *römische Religionsgeschichte = Handbuch der Altertumswissenschaft* 5, 4 (1960) 121 f.

¹⁵ K. BETH, Art. *Ätiologie*: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 1 (1927) 647-666; K. RAHNER, Art. *Ätiologie*: *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (1957) 1011 f.; HEINRICH a. O. (s. o. Anm. 1); M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1³ = *Handbuch der Altertumswissenschaft* 5, 2, 1 (München 1967, Ndr. ebd. 1976) 26-35.

¹⁶ A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.* 1960, 2 (Heidelberg 1969) 8-47; *„Rectus status und contemplatio coeli in der philosophischen Anthropologie“*; TH. KÖVES-ZULAUF, *Römische Geburtsriten = Zetemata* 87 (München 1990) 145-179, bes. 176-178; W. SPEYER, Art. *Kopf*: *RAC* 21 (2006) 509-535, bes. 525.

¹⁷ W. FAUTH, *Catena aurea. Zu den Bedeutungsvarianten eines kosmischen Sinnbildes*: *Archiv für Kulturgeschichte* 56 (1974) 270-295; F. OHLY, *Zur Goldenen Kette Homers*: *DERS., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung* (Stuttgart, Leipzig 1955) 599-678.

gehens mit den Welterscheinungen Religion und Magie eins¹⁸. Ebenso hat sich das Sittliche wie das Ästhetische erst nach und nach aus dem ursprünglich einheitlichen magisch-religiösen Zusammenhang herausgelöst.

Wie Adam in der Genealogie Jesu, genauer seines Nährvaters Joseph, beim Evangelisten Lukas zum Sohne Gottes erklärt wird¹⁹, so finden wir außer in Israel in allen Hochkulturen des antiken Mittelmeerbeckens zu Beginn Götter und Göttinnen sowie ihre Söhne und Töchter als Ahnherren und Ahnherrinnen von Geschlechtern, Stämmen, Völkern und Königen²⁰. Bei diesen Überlegungen gingen die Menschen von sich selbst aus, nämlich von ihrem Gezeugt- und Geboren-Sein. Diese geschlechtlich bestimmte Abfolge von Altem und Neuem, die mit Zeugen und Gebären verbunden ist, steht im Gegensatz zum Schaffen²¹. Da die Gottheiten der antiken Mittelmeerkulturen aber innerkosmische Mächte und Gewalten sind, stellte sich dann weiter die Frage nach deren Verwandtschaft und deren Stammbaum und deren Stammväter und -mütter. Dieses ursprungsmythische Fragen gelangte auf diese Weise über die Genealogie der Menschen zur Genealogie der Gottheiten und der dämonischen Mächte und damit der Kräfte, welche die Welt ausmachen; denn die Gottheiten und Dämonen waren nach dem frühen Erleben die Erscheinungen der einzelnen Bereiche des Kosmos. Der Weg des Suchens nach dem Anfang führte so von den Vorstellungen des Werdens der Menschen, der Anthropogonie, zu denen der kosmischen Mächte, also zu Theogonie und Kosmogonie.

Die Denkform der Genealogie enthält formal bereits die beiden Denkformen, die bis heute für das wissenschaftliche Denken ausschlaggebend sind: die systematische und die geschichtliche Betrachtungsweise. In diesem myth-historischen Erkennen und Denken ist demnach bereits das philosophische und wissenschaftliche Denken des geschichtlichen Zeitalters angelegt. Demnach liegt im ursprungsmythischen Denken, wie es die griechischen Mythologen und Mythographen ausgebildet haben, die dabei aber auch im Einflussbereich entsprechender vorderorientalischer Mythen standen, wie denen der Hurriter und Hethiter, der Anfang unseres heutigen philosophischen und wissenschaftlichen Fragens und Forschens²².

Das frühe mythische Erkennen und Bilden lassen sich von seinen unmittelbaren Erben her beschreiben, dem dichterischen Erkennen und Gestalten. Dieses haben die griechischen Dichter seit Homer als eine Verbindung von göttlicher Offenbarung und Inspiration und von menschlicher *techne*, von *ingenium* und *ars*, verstanden. Die Inspirationsgottheiten Apollon und die Musen sowie die ihnen eng verwandten Nymphen, ferner Dionysos und Hermes bezeugen den Glauben, dass alles wahre Erkennen der Wirklichkeit und seine Wiedergabe im sprachlichen Kunstwerk ein Zusammenspiel von Gottheit und Mensch sei, also von Offenbarung und ihrer Verarbeitung durch den Menschen²³.

¹⁸ C. H. RATSCHOW, *Magie und Religion* (Gütersloh 1947, Ndr. ebd. 1955); L. PETZOLDT (Hrsg.), *Religion und Magie = Wege der Forschung* 337 (Darmstadt 1978). M. FRENSCHKOWSKI, *Art. Magie: RAC* 23 (2010) 857-957.

¹⁹ Lc. 3, 23- 38, bes. 38.

²⁰ SPEYER, *Genealogie a. O.* (s. o. Anm. 1) 1156-1160: ‚Archegeten der Adelsgeschlechter, Stämme und Völker‘; 1175-1177: ‚Königsstammbäume‘.

²¹ So heißt es im Apostolischen Glaubensbekenntnis der Kirche von Jesus Christus: ‚gezeugt, nicht geschaffen‘ d.h. von Gott).

²² A. LESKY, *Gesammelte Schriften* (Bern 1966) 356-371: ‚Hethitische Texte und griechischer Mythos‘.

²³ W. SPEYER, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, Bd. 3 = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 213 (Tübingen 2007) 75-88: ‚Die Offenbarungsübermittlung und ihre Formen als mythische und geschichtliche Anschauung‘; 89-101: ‚Gottheit und Mensch, die Eltern des Kunstwerkes‘.

Deshalb können wir das ursprungsmythische Vorstellen, Erkennen und Denken selber als ein gott-menschlich Gewirktes deuten²⁴. Dabei erscheint der Mensch selbst entsprechend zum griechischen Kosmos oder zur jüdischen und christlichen Schöpfung als eine Zusammenfügung von Irdischem und Himmlischem. Damit stehen die Einheit und die Zweiheit oder der Gegensatz von Leib und Seele / Geist in Übereinstimmung und ebenso die Einheit und Zweiheit oder der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz des Dämonisch-Göttlichen.

Was charakterisiert die genealogische Denkform weiter? Sie geht von der Einheit und Ganzheit aus, die in diesem Denken als Urgestalt und als Bedingung für den Anfang des Vielen erscheint. Das Leben beginnt für dieses frühe Denken auch nicht, wie für uns, erst auf einer zeitlich späteren Stufe. Vielmehr erscheint der gesamte Kosmos den ursprünglich empfindenden Menschen als mit Leben erfüllt, da dieser mit dem stets lebendigen und wirkenden Dämonisch-Göttlichen auf das engste verbunden ist. So konnten die Orphiker den göttlichen Kosmos mit Zeus, dem „Vater der Götter und Menschen“, gleichsetzen und in ähnlicher Weise auch einen Stein, einen Felsen, einen Berg für ein lebendiges dämonisch-göttliches Wesen ansehen²⁵.

Geht das Denken bei der Frage nach dem Anfang von den einzelnen Erscheinungen des Kosmos aus, dann können diese genealogisch wie die Generationenfolge der Menschen aufgefasst werden. So hat das ursprungsmythische Denken der Griechen auf dem Hintergrund der Vorstellung von Leben und damit von Zeugen, Empfangen und Gebären alle Welterscheinungen auf einen letzten Ursprung oder Grund zurückgeführt. So nennt Hesiod den dem menschlichen Denken unzugänglichen geheimnisvollen Anfang von allem das ‚Chaos‘, den ‚gähnden Abgrund‘. Das Chaos erscheint hier als der geheimnisvolle Schoß des Dämonisch-Göttlichen²⁶. Das Anfang-Gebende erscheint hier als das übermenschliche und über allen Erscheinungen dieser Wirklichkeit stehende Ur-Eine jenseits der Vielheit der Erscheinungswelt. Ein anderes Modell für den Anfang von allem bietet die mythisch-philosophische Schrift ‚Timaios‘ von Platon. In diesem Entwurf ist eine gewisse Nähe zum Schöpferglauben der jüdisch-christlichen Offenbarung erkennbar. Der hier genannte Schöpfer, der hier ‚Demiurgos‘, ‚Handwerker‘, heißt, handelt aber nicht gänzlich weltunabhängig und schafft nicht aus sich selbst, sondern im Aufblick zum Himmel der ‚göttlichen Ideen‘, die aber letztlich zum Ganzen dieser Welt gehören²⁷.

Das ursprungsmythische Denken konnte den Uranfang auch als die Einheit der in einem gewissen Gefälle zueinander stehenden Grundgegensätze begreifen. Diese Grund-

²⁴ DERS., Zwischen Traum und Wirklichkeit a. O. (s. o. Anm. 4) 152-154: ‚Der gewachsene Mythos als Ausdruck des Göttlich-Menschlichen‘.

²⁵ Dies bezeugt die antike Vorstellung von der Steingeburt der Menschen, von der der Mythos von Deukalion und Pyrrha berichtet (Ovid, metamorph.; vgl. Statius, Thebais 3, 560; 4, 340; SPEYER, Genealogie a. O. (s. o. Anm. 1) 1160. – Auch Mithras galt als ‚der Gott aus dem Stein‘; Firmicus Maternus, error. 20, 1; Hieronymus adversus Iovin. 1, 7 (Patr. Lat. 23, 219); E. WÜST, Art. Mithras: Pauly/Wissowa 15, 2 (1932) 2131-2155, bes. 2138; R. L. GORDON, Art. Mithras: RAC 24 (2012) 964-1009, bes. 977, 983. – Die Gottheit wohnt im Stein; E. NORDEN, Agnostos Theos ²(Leipzig 1923, Ndr. Darmstadt 1974) 18, 82 f. Anm. 1; H. G. EVERS, Tod, Macht und Raum als Bereiche der Architektur ²(München 1970) 63.-70: ‚Petra Genitrix‘; M. ELIADE, Schmiede und Alchemisten, deutsche Übers. ²(Stuttgart 1980) 202: ‚Petra Genitrix‘ mit Literatur.

²⁶ Hesiod, theog. 116; L. A. CORDO, XAOΣ: Zur Ursprungsvorstellung bei den Griechen = Beiträge zur Philosophie 101 (Idstein 1989); ferner vgl. A. A. BARB, Diva matrix. A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P. P. Rubens and the Iconology of a Symbol: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 16 (1953) 193-238.

²⁷ W. THEILER, Art. Demiurg: RAC 3 (1957) 694-711.

gegensätze, welche die sichtbare Wirklichkeit ebenso kennzeichnen und bestimmen wie das seelische und geistige Leben des Menschen – man denke an das sittliche Gute und Böse, an Liebe und Hass oder Tugend und Laster! –, weisen auf eine übergreifende Einheit zurück, die vor dieser Zweiheit der Grundgegensätze im Anfang war, ja den Grund und Ursprung dieser Grundgegensätze und aller Erscheinungen bildet. Auf diese Weise wird auch der Völkergedanke vom doppelten Geschlecht der Urgottheit ‚im Anfang‘ verständlich²⁸. Die frühen Griechen haben so auch die Erde, Gaia, und die dieser Göttin verwandten geschichtlichen Ausprägungen als Ursprungsgottheit mit doppeltem Geschlecht angesehen²⁹. Ähnlich wie die heutige Theorie der Physik vom Urknall spricht, nahm das ursprungsmythische Denken eine gewalttätige Trennung an, welche die Einheit vor aller Differenzierung und vor allen Gegensätzen ‚im Anfang‘ aufgesprengt habe. Durch eine gewaltsame Trennung sei dieser auf den Gegensätzen beruhende und aus ihnen bestehende Erscheinungskosmos des Vielen aus der Einheit des Anfangs hervorgegangen. Nach einer frühen Vorstellung soll eine Gottheit das Werden dieser Welt des geordneten Vielen, also des Kosmos, durch eine gewaltsame Trennung im Anfang von Allem herbeigeführt haben. So berichtet der babylonische Mythos, dass der Gott Marduk den Drachen des uranfänglichen Chaos, Tiamat, geteilt und daraus Himmel und Erde, also ein erstes Gegensatzpaar, gebildet habe. Der in den antiken Kulturen weit verbreitete Erde-Himmel-Trennungsmythos und die daraus weiterentwickelten abstrakteren Diakrisis-Kosmogonien sowie der Mythos vom Urmenschen und dem aus ihm gewordenen Universum gehören in diesen Zusammenhang³⁰.

Die Grundanschauung, dass sich die Beziehung von Welt und Mensch so verhält wie der Makrokosmos zum Mikrokosmos, beherrscht die Kulturen der Alten Welt. Insofern erhellen sich das Kosmomorphe und das Anthropomorphe. Wenn in der Kulturgeschichte der Moderne der Begriff des Anthropomorphen, genauer der Begriff der Personifikation verwendet wird und wenn von anthropomorphen Vorstellungen gesprochen wird, so kann man damit das Empfinden und Vorstellen der Menschen der frühen Kulturen nicht richtig beschreiben. Hier schlägt der neuzeitliche Subjektivismus durch und verfälscht das Verstehen der Frühkulturen; denn diese gingen von einer weitgehenden Identität und Identifikation von betrachtetem Objekt und betrachtendem Subjekt aus und dies nicht zuletzt auf dem Hintergrund der Lebensvorstellung. Für dieses Denken entsprach die angenommene Weltseele der menschlichen Seele, das Organon der Welt dem Organon des Menschen. Deshalb gab es für das archaische Weltverstehen auch nicht einen Hiatus zwischen den belebten organischen Wesen und der leblosen Materie, wie

²⁸ H. BAUMANN, Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos (Berlin 1955, Ndr. ebd. 1980); M. DELCOURT / K. HOEISEL, Art. Hermaprodit: RAC 14 (1988) 649-682.

²⁹ BAUMANN a. O. Reg.: ‚Erdgottheit‘.

³⁰ BAUMANN a. O. (s. o. Anm. 28) Reg.: ‚Himmel-Erde-Trennung‘; H. SCHWABL, Art. Welterschöpfung: Pauly/Wissowa, Suppl.-Bd. 9 (1962) 1433-1582, bes. 1468-1474. 1508-1510; W. SPOERRI, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter = Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9 (Basel 1959) Reg.: ‚διακρίνειν, διάκρισις‘. F. LÄMMLI, Vom Chaos zum Kosmos = Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 10 (Basel 1962) 29-44: ‚Trennung aus der Einen Gestalt (Orientalische Ursprünge)‘; zu Philo, der die logische zur kosmologischen Teilung in Beziehung setzt, U. FRÜCHTEL, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien (Leiden 1968) 41-52. – Der deutsche Idealismus wird dann das damit zusammenhängende Thema der ‚Entzweiung‘ berücksichtigen; J. RITTER, Art. Entzweiung, entzweien: Historisches Wörterbuch der Philosophie 2 (1972) 565-572. – SPEYER, Frühes Christentum, Bd. 3 a. O. (o. Anm. 23) 61-74: ‚Gewalt und Weltbild‘. – Zum Mythos vom Urmenschen BAUMANN a. O. (s. o. Anm. 28) Reg.: ‚Urmensch‘; SPEYER, Kopf a. O. (s. o. Anm. 16) 513 f.

Fels, Stein oder Erz, wie dies in der Neuzeit der Fall ist³¹. Damit war für das archaische Weltverstehen eine Spiegelung, eine Identität und Identifikation von Welt und Mensch gegeben. Deshalb mussten sich auch Kosmogonie und Anthropogonie entsprechen.

Der kosmogonische Mythos von der Trennung im Anfang spiegelt sich wider in der Geschichte des menschlichen Bewusstseins. Vor der in der geschichtlichen Epoche allmählich deutlicher erfahrenen Subjekt-Objekt-Beziehung des Menschen war das menschliche Bewusstsein ‚im Anfang‘ stärker in die Welt eingebunden, so dass wir in der Frühzeit der Menschheit geradezu von einer *unio magica* oder *mythica* von Mensch und Welt sprechen können. Der Einzelne ist als Einzelner erst nach unbestimmbar langen Zeiten innerhalb der Menschheitsgeschichte aus dem Kollektivbewusstsein seiner Gruppe, seiner Familie und Sippe sowie seines Stammes herausgetreten. Wann das Denken sich erstmals in Bildgestalten geäußert hat, kann nicht mehr festgestellt werden. Jedenfalls wurden diese Bildgestalten, die durch die seelische und geistige Begegnung mit der sinnhaften Wirklichkeit und ihrer seelischen und geistigen Verarbeitung entstanden sind, weitgehend als dämonisch-göttliche Mächte erlebt. Dieses urtümliche mythische Denken in Bildern und Gestalten ist wie seine Ausdrucksformen in den magisch-religiösen Vorstellungen von dämonisch-göttlichen Mischwesen und menschengestaltigen Gottheiten, vom anikonischen Bild, dem Fetisch, und dem Kultbild ähnlich spontan entstanden wie das Denken und die Sprache³².

Alle diese geistigen Ausdrucksformen dürften nicht ohne die dämonisch-göttliche Dimension zustande gekommen sein, in welcher der Erscheinungskosmos ebenso gründet wie der Mensch. Wir können hier geradezu von einer Ur-Offenbarung des Dämonisch-Göttlichen im Menschen sprechen. Dieses echte, weil im Menschen gewachsene, mythische Denken weist auf das spätere ganzheitlich eingestellte, also auf das synthetisierende Denken voraus. Andererseits erscheint auch das unterscheidende, trennende oder analytische Denken im ursprungsmythischen Denken bereits vorweggenommen, wie der zuvor erwähnte Mythos von der Trennung von Himmel und Erde beweist³³.

Wenn eine göttliche Gestalt in den echten gewachsenen Mythen aus dem Geheimen und Verborgenen auftaucht, wie im babylonischen Mythos das göttliche Offenbarungswesen Oannes, das aus dem Meer, dieser Chiffre für das Unbewusste, aber auch für das Göttliche, erscheint und die Menschen die Kultur lehrt³⁴, oder im etruskischen Mythos der Offenbarer Tages³⁵ oder im orphischen Mythos der Urgott Phanes, der aus dem Unendlichen ‚erscheint‘³⁶, oder Aphrodite, die Gestalt der Schönheit, die aus dem

³¹ ELIADE a. O. (s. o. Anm. 25) 10 f. und o. Anm. 25.

³² H. FUNKE, Art. Götterbild: RAC 11 (1981) 659-828; W. SPEYER, Art. Mischwesen: RAC 24 (2012) 864-925.

³³ S. o. Anm. 30.

³⁴ Berossos: FGrHist 680 f. 1, 4; J. OELSNER, Art. Oannes: Der Neue Pauly 8 (2000) 1079.

³⁵ Cic. div. 2, 50 Pease; Ovid. met. 15, 552-559; Censorin. de die nat. 4, 13 (7 SALLMANN mit den antiken Parallelen): *in agro Tarquennensi puer dicitur divinitus exaratus nomine Tages, qui disciplinam cecinerit extispicii, quam lucumones tum Etruriae potentes excrisperunt.* – Die Überlieferungen über Oannes und Tages dürften in einem geschichtlichen Zusammenhang stehen und auf die vorderorientalischen Wurzeln der etruskischen Überlieferung hinweisen. Zu Tages W. SPEYER, Religionsgeschichtliche Studien = Collectanea 15 (Hildesheim 1995) 74-95. 193, bes. 83-85: ‚Das Hören einer göttlichen Stimme. Zur Offenbarung und zu Heiligen Schriften im frühen Rom‘; ebd. Reg.: ‚Tages‘; J. TER VRUGT-LENZ, Art. Haruspex: RAC 13 (1986) 651-662; bes 657; M. LUGINBÜHL, Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient (Bern, Frankfurt a. M. 1992) 166-168.

³⁶ Lact. div. inst. 1, 5, 4 (CSEL 19, 1, 13 f.): *eundem etiam Φάνητα nominat (sc. Orpheus), quod cum adhuc nihil esset, primus ex infinito apparuerit et extiterit. cuius originem atque naturam quia concipere*

Meer geboren wird³⁷, so wird in einer derartigen Gestalt zugleich auch das mythische Gestalt- und Bilddenken offenbar. Dieses Gestalt- und Bilddenken gehört wohl zu den frühesten Äußerungen des Denkens und stand der Welt des Traumes noch recht nahe. Zugleich kann dieses Auftauchen der Ur-Bilder, die mit den Elementargedanken Adolf Bastians, den Archetypen Carl Gustav Jungs, dem Urphänomen Johann Wolfgang Goethes, aber auch den Ideen / Gestalten Platons verwandt sind, als Werk derjenigen Macht oder Mächte verstanden werden, von der oder von denen der Anfang der Welt und alle Anfänge in dieser Welt herzuleiten sind³⁸.

Die Anlage zu einem geschichtlichen Geschehen und damit zugleich zur Geschichte und zur Erfassung der drei Zeitstufen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, weist der Mythos bereits in Ansätzen auf und beweist, dass es ihm ähnlich wie dem aus ihm hervorgegangenen Logos oder logisch-geschichtlichen Denkens um Deutung und Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit mit Einschluss des schöpferischen und gestaltenden Menschen geht. Im echten Mythos zeigt sich bereits die Erkenntnis, dass die Gegenwart nur im Licht der Vergangenheit, nämlich einer gründenden Vergangenheit, deutbar wird. Damit war der Weg geöffnet, nach den Anfängen zu fragen und zwar nach den Anfängen der Welt, des Menschen und seiner von ihm gestalteten geistigen Welt, der Kultur³⁹. Das, was der echte gewachsene Mythos vor allem bezeugt, ist der Tatbestand, dass der Mensch abhängig ist, und zwar sowohl in seinem äußeren leiblichen als auch in seinem geistig-seelischen Dasein. Ein derartiger Mythos deutet die schrittweise gewonnene Selbstbestimmung des Menschen, ja dessen gesamtes Denken, Fühlen und Wollen auf dem bleibenden Hintergrund der übermenschlichen numinosen Macht, die als Anfangs- und Schöpfungsmacht begriffen wurde. Der auf die Ursprünge von Welt und Mensch eingehende und antwortende Mythos deutet so den Menschen als das Geschöpf, das in seiner leiblichen und in seiner geistigen und seelischen Ausstattung zunächst der Empfangende ist. Nur auf dem Hintergrund des Vorge-dachtseins des Menschen vermag dieser sich selbst zu denken und nur auf dem Hintergrund seines Geschaffenseins vermag der Mensch sich selbst und seine Umwelt zu gestalten⁴⁰. Das ursprungsmythische Denken offenbart so Grundsätzliches über die Stellung des Menschen in der Welt und weist auf die Gegensatzstruktur als die das Wirklichkeitsganze bestimmende Struktur hin. Der Mensch verbringt und gestaltet im Paradox seines Vorge-dachtsein, also seines Vorgebenseins, und im Aufbau seiner selbst sein Leben, wobei er sich mit seinem Anfang und seinem Ende in die Zeit und in seinem Tagesbewusstsein aufgrund seines aufrech-

animo non poterat, ex aere inmenso natum esse dixit...; zu Phanes, dem *monogenes* oder *primogenitus*, Poetae Epici Graeci 2, 1 (2004) fig. 120-137 BERNABÉ; ebd. zu seinem Namen: fig. 138-143.

³⁷ F. Schiller, ‚Das Glück‘. Die Schlussverse lauten:

Aber das Glückliche siehest du nicht, das Schöne nicht werden,
Fertig von Ewigkeit her steht es vollendet vor dir.
Jede irdische Venus ersteht, wie die erste des Himmels,
Eine dunkle Geburt, aus dem unendlichen Meer;
Wie die erste Minerva, so tritt mit der Ägis gerüstet,
Aus des Donnerers Haupt jeder Gedanke des Lichts.

³⁸ J. HÜLLEN, Art. Archetypus: Historisches Wörterbuch der Philosophie 1 (1071) 497-500.

³⁹ H. GÖRGEMANN, Art. Anfang: RAC Suppl.-Bd. 1 (2001) 401-448.

⁴⁰ Dem *cogito ergo sum* René Descartes' stellt Franz von Baader mit Recht das *cogitor ergo sum* entgegen; S. PEETZ, Die Wiederkehr im Unterschied. Ernst von Lasaulx (Freiburg, München 1989) 141-143; W. LAMBERT, Franz von Baader (1765-1841): E. CORETH / W. M. NEIDL / G. PFLIGERSDORFFER (Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1 (Graz 1987) 150-173, bes. 157 f.

ten Ganges mit Oben und Unten in den Raum von Erde und Himmel eingebettet sieht⁴¹. Deshalb kreist der echte gewachsene Mythos der Völker auch um Anfang und Ende von Welt und Mensch, wie die kosmo- und anthropogonischen Mythen kundtun. So sprechen das erste Buch der Heiligen Schrift des Alten Testaments, das ‚Buch Genesis‘, und das letzte Buch der Heiligen Schrift des Neuen Testaments, die ‚Apokalypse des Johannes‘, über Anfang und Ende sowie über hervorgehobene gründende Anfänge innerhalb der Zeit. Diese Anfänge betreffen im ‚Buch Genesis‘ die sichtbare und sinnhafte Wirklichkeit. In der frühjüdischen Überlieferung hören wir aber auch etwas über die Anfänge des Negativen in der jenseitigen Welt; denn die Engel Lucifer und Michael verweisen auf einen Kampf im Jenseits, und zwar schon vor der Schöpfung dieser Welt, der für die Schöpfung und ihr Schwanken zwischen Ordnung und Chaos, zwischen Eintracht und Zwietracht sowie zwischen Gut und Böse bestimmend ist⁴². Der auf Gegensatz beruhende Kampf und die Gewalt zu trennen sind Hauptinhalte des echten Mythos der Völker und auch der Offenbarung.

Das zuvor Ausgeführte regt zu folgender Überlegung an: Die Einheit stand am Anfang aller Erscheinungen der raum-zeitlichen Wirklichkeit und ihrer Spiegelung im seelischen und geistigen Bewusstsein des Menschen. Diese Einheit ‚im Anfang‘ führte zu einer ersten Trennung, aus welcher der erste Gegensatz hervorgegangen ist. Nach dem Buche Genesis war dies der Gegensatz von Himmel und Erde⁴³; weitere Gegensätze folgten, wie der von Finsternis und Licht⁴⁴. Wie die Einheit bei der Kosmogonie, bei der Weltwerdung, ‚im Anfang‘ bestand, so auch beim Anfang des menschlichen Bewusstseins. Die Unterscheidung zwischen systematischer und geschichtlicher Betrachtungsweise setzt bereits andere vorgeordnete Differenzierungen und Unterscheidungen voraus, wie die zwischen mythischem Bilddenken und abstraktem Begriffsdenken. Bedeutsam ist die Übereinstimmung zwischen dem Entstehen und Werden der Welt und dem Entstehen und Werden des menschlichen Bewusstseins.

⁴¹ S. o. Anm. 16.

⁴² J. MICHL, Art. Engel II (jüdisch): RAC 5 (1962) 60-97, bes. 80-82; DERS., Art. Engel IV (christlich): ebd. 188-193; J. DOCHHORN, The Motif of the Angels' Fall in Early Judaism: F. V. REITERER / T. NICKLAS / K. SCHÖPFLIN (Hrsg.), Angels = Deuterocanonical and Cognate Literature, Yearbook 2007 (Berlin 2007) 477-495.

⁴³ Gen. 1, 1.

⁴⁴ Gen. 1, 2-4.

Walter Sparn

Uttenreuth, Deutschland

Wenn Engel, dann solche!

Warum es sich lohnt, über Engel theologisch nachzudenken?

1. Zu viele Engel?

Es ist noch nicht lange her, da war es um die Engel in Europa ziemlich schlecht bestellt, sie galten als eine bedrohte Art.* Die moderne Welt, szientistisch und technokratisch erfolgreich, schien ihnen den Garaus zu machen, wie manchen Schmetterlingsarten. Manche Christen trauerten ihnen nach, viele aber sprachen von Engeln bloß konventionell oder ganz unbestimmt metaphorisch. Gab es sie überhaupt? In der DDR war es verpönt, das fromme Wort „Engel“ zu gebrauchen – die im Erzgebirge geschnitzten Figuren hießen, fast schon wieder lustig, „geflügelte Jahresendfiguren“. Das ist vorbei, die Engel sind wieder dar, in Scharen. Jetzt ist fast schon wieder schwierig, Engeln auszuweichen, nicht bloß in ländlich-katholischen Gegenden wie bei Ihnen in der Slowakei, auch bei uns im säkularen Westen. Im Weihnachtsgeschäft lächeln sei einen unentwegt holdselig an, die kleinen und großen Engel. Aber auch übers Jahr sind sie dekorativ omnipräsent, und geschnitzte Schutzengel verkaufen sich in jeder Preislage bestens. Wenn Raffael (nicht der Erzengel, ich meine den Maler der berühmten Dresdener Madonna!) mitansehen müsste, wie seine beiden verträumt-kecken Kerlchen am unteren Rand des Bildes in abertausend Drucken für alle möglichen Botschaften herhalten müssen! Wie gut sich doch unverbesserliche Sentimentalität und verbesserter Kommerz vertragen – im Sturzflug der Engel von Kunst zu Kitsch...

Die letzten Dekaden haben uns nicht nur diesen Sturzflug beschert, sondern auch einen astralen Steilflug, wenn ich so sagen darf, den theosophischen und esoterischen Engel-Boom, der mit dem Ingenieur Emanuel Swedenborg seinen Anfang in Europa nahm. Was man jetzt alles über Engel erfahren kann, überbietet selbst die Visionen alter Mystiker wie Pseudo-Areopagita oder Hildegard von Bingen. Die wussten schon viel über die Erscheinung und die Gestalt von Engeln, über Kleidung, Stimme, Gesang, Farbe, Duft und Tanz in wohlgeordneten Hierarchien. Jetzt kann man sich in den remythisierten Engelkosmos einklinken, wenn man sich in gewisse Offenbarungen einweihen lässt; dann liegen die Irrungen und Wirrungen des Weltlaufs tief unter einem. Ja, heutzutage kann man sich als Reinkarnation eines Erzengels ausgeben, und auch dafür findet sich eine gläubige Gemeinde. Auch Psychotherapeuten und Sterbeforscher halten die Begegnung mit Engeln, von denen ihre Klienten berichten, nicht für pathologisch. Blaue oder schwarze Engel bevölkern ohnedies die Kultur- und Freizeitindustrie, wie die „California Angels“ oder die „Hell’s Angels“. Sie fügen dem Kitsch das lustvolle Spiel mit

* Vortrag vor den Pfarrern der lutherischen Kriche in der Slowakei (Bardejovské Kúpele, 20. Oktober 2017)

gefährlichen Assoziationen hinzu. An die Höllenengel glaubt man angeblich nicht wirklich, aber sie verstärken den überall verbreiteten, vermeintlich harmlosen Aberglauben, und der schlägt nicht ganz selten in finsternen Dämonismus um. Zu viele Engel? Falsche Engel?!

2. Bildersturm?

Man ist versucht, nicht nur die oberflächliche und geschäftstüchtige Instrumentalisierung von Engeln zu verdammen, sondern auch den Engelglauben selber, von dessen einstigem Ernst noch diese Instrumentalisierung zehrt. Aber ein puristischer Bildersturm wäre die falsche Lösung. Schon deshalb, weil er ansehnliche Teile der europäischen Dichtung, der Malerei und der Musik mit verurteilen und aus unserem kulturellen Gedächtnis und Gebrauch verbannen müsste. Das beträfe keineswegs nur die reiche kirchliche Kunst und die weltliche Literatur seit Dante und John Milton, sondern auch die moderne Ästhetik. Die Rede von Engeln gehört zu J.W. Goethe und zu Franz Kafka, gehört zu den Gedichten von Paul Celan oder Nelly Sachs, ausdrücklich „nach Auschwitz“. Bilder von Engeln finden sich in Fülle bei William Blake, Paul Klee oder Marc Chagall, der, wie auch Kafka, selbst eine Engelvision erlebte. Auch im Film treten wieder Engel auf, sogar als Hauptpersonen, gut erkennbar nicht nur an ihren Flügeln, sondern auch an ihren Namen – Daniel und Cassiel heißen sie in dem großartigen Film von Wim Wenders und Peter Handke „Himmel über Berlin“ (1986). Dieser Film wurde von Gedichten R.M. Rilkes und von den Engelbildern P. Klees inspiriert (dessen „Angelus novus“ inspirierte auch Walter Benjamins epochale Thesen über die messianische Geschichte). Wenn Sie den Film noch nicht gesehen haben – holen Sie es nach! Auch deshalb, weil diese Engel das seinerzeit in Berlin Unmögliche tun, nämlich die Grenze zwischen Ost und West überschreiten – und so vorweg zeigten, was drei Jahre später Wirklichkeit werden sollte: dass unüberwindliche Mauern fallen. Dass sich auch die Himmel öffnen können, spielt Daniel vor: Er verliebt sich in eine Menschenfrau und lernt, „was kein Engel weiß“: Weder das bloße, zeitlose Herabschauen vom Himmel noch auch der bloß irdische Blick aufs Zweckmäßige machen das Lebensglück aus, sondern der plötzliche Anblick, der atemberaubende Augenblick der Begegnung von Himmel und Erde...

Wenn Sie einige der in der Moderne auftretenden Engel kennen, dann wissen Sie, dass diese Engel nicht kitschig sind, will heißen: sie lügen nicht. Sie kaschieren nicht etwa, sondern pointieren das schmerzliche Bewusstsein, dass die Moderne den Himmel leergefegt hat und niemand mehr die Weltharmonie zelebriert; G.W.F. Hegel oder auch Goethe, in dessen „Faust“ ja sogar Erzengel auftreten, haben das klar gesehen Trotzdem: Engel. Noch halb ironische, halb melancholische Engel-Karikaturen leben von einer merkwürdigen inneren Plausibilität der Engel-Figur. Diese innere Plausibilität haben auch moderne Theologen nicht aus der Welt geschafft, die wie D.E.F. Schleiermacher meinten, dass „Offenbarungen ihres Daseins nicht mehr zu erwarten“ seien. Engel seien der wundergläubigen Vergangenheit und der schlichten Volksfrömmigkeit zuzubilligen, aber der christliche Glaube sei möglichst freizuhalten von „metaphysischen Fledermäusen“, wie K. von Haase die Engel nannte. In der Tat hatte die neuzeitliche Kosmologie keinen Platz mehr für Engel, und die nachkantische Philosophie lieferte kein Wissen über rein geistige Substanzen mehr. Und die liberale Theologie hatte und hat ja auch theologisch nicht unrecht mit der Meinung, dass der christliche Glaube es nicht mit ei-

nem märchenhaften Jenseits zu tun hat, sondern mit dem Diesseits des Jenseits, mit der Gegenwart des Göttlichen im Irdischen. Sogar Karl Barth, der einzige neuere evangelische Theologe, der eine Angelologie geschrieben hat, war hierin mit Schleiermacher, dem er sonst nach Kräften widersprach, ganz einig. Freilich konnte die Entmythologisierung der Engel im Kampf gegen Aberglauben und Magie auch überheblich und humorlos werden und mit einem unkritischen Glauben an den Rationalitätsfortschritt der Moderne zusammengehen. Das Ergebnis war religiöse Magersucht.

3. *Und die Bibelleser?*

Spätestens in einer dieser Situationen sollten wir Theologen und Theologinnen uns unserer hermeneutischen Verpflichtung erinnern, der christlichen Auslegung der Bibel kritisch und konstruktiv zu dienen. Wie sollte man jetzt die Bibel lesen und verstehen, in der Engel allüberall auftreten, als Heerscharen des Hofstaates Gottes, als himmlische Lobsänger und vor allem als Boten Gottes, die Menschen in verschiedensten Gestalten ansprechen, ihnen helfen und sie schützen – sogar vor sich selbst, wie in der Geschichte von Bileams Esel (4. Mose 22,1-35). Erst recht war Jesus allen Evangelien zufolge in den wichtigsten Situationen seines Lebens von Engeln begleitet, in Zeiten der Ungewissheit und der „Versuchung“ in den Grenzsituationen seines Lebens zu Beginn seines öffentlichen Auftretens und an dessen Ende in Gethsemane. Nur seinen Tod musste er ohne Engel sterben – die Engel, die auf manchen Bildern die Marterwerkzeuge tragen, symbolisieren den Willen Gottes zu genau diesem einsamen, aber heilsamen Tod. Im Höhlengrab begegneten Engel den Frauen sichtbar und hörbar: Jesu Auferweckung erneuerte seine Vollmacht, den Menschen die wichtigste Engelbotschaft zuzusprechen: „Fürchte dich nicht!“ Schon zu Lebzeiten hatte Jesus den von irdischer Macht abhängigen Menschen, den Kindern zum Beispiel, den Schutz durch Engel zugesprochen: „Sehet zu, dass ihr nicht einen dieser Kleinen verachtet. Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen allzeit das Angesicht meines Vaters“ (Mt 18,10). Sollten diese Engel bloß Wegwerfhülle für existenzielle Gehalte sein? Diese Art von Entmythologisierung würde unserem reformatorischen Schriftprinzip fast den Abschied geben.

Vor Ihnen muss ich nicht betonen, dass man das angelologische Defizit der neueren protestantischen Theologie nicht der Reformation in die Schuhe schieben kann. Die Reformatoren kritisierten zwar die überlieferten Engel-Spekulationen mehr oder weniger scharf, aber sie alle lebten im Glauben, von Engeln umgeben, geführt und lebens-tüchtig gemacht zu werden. Sie alle feierten Gottesdienst als gemeinsame Liturgie der Christen auf Erden und der Engel und Seligen im Himmel. Noch bis ins 18. Jahrhundert bringen das die Kirchenlieder zum Ausdruck – manche werden bis heute gesungen, gewiss auch in der slowakischen lutherischen Kirche. Von Luther selbst gibt es ja schöne Michaelispredigten, die schlicht feststellen: „Die Engel sind dem Menschen zugute geschaffen“, oder: „Ebenderselbe Engel muss mich empfangen und halten, wenn ich in den Schlaf sinke, der mich empfängt und hält, wenn ich sterbe“ (WA 43 II, 276). Kennen Sie die Michaelis-Kantate von J.S. Bach: „Bleibt ihr Engel, bleibt bei mir“ (BWV 19)? Wenn nicht, unbedingt anhören! Weniger bei Bach, aber umso deutlicher jedoch bei Luther verblieb die existenzielle Konzentration des Engelglaubens im Rahmen des heilsgeschichtlichen Welt dramas zwischen Himmel und Hölle: „Wo zwanzig Teufel sind, da sind auch hundert Engel; wenn das nicht so wäre, dann wären wir schon längst zu-

grunde gegangen“ (WA 40 II, 512). Zum apokalyptischen Drama gehörten daher auch „Satan's Engel“ (2.Kor 12,7, 11,14) – für Luther standen die bösen Engel allerdings keineswegs symmetrisch den guten Engeln gegenüber, sondern waren eine vergehende Bedrohung wie der Satan selbst. Das ist anders geworden im modernen mythologischen Dualismus, der vor allem die Science Fiction-Fantasie beflügelt und das kulturelle Klima stärker prägt als uns lieb sein kann. Diesen modernen wie den alten gnostischen Dualismus zu entmythologisieren, ist Aufgabe des *christlichen* Engelglaubens, also der im Christusglauben mitgegebenen Möglichkeit, dass uns Engel als Boten und Helfer Gottes begegnen.

4. Theologische Arbeit an unseren Engelbildern

Die Möglichkeit, dass Engel uns begegnen (oder wir ihnen), erfordert die nachdenkliche Arbeit an unseren *Vorstellungen* von Engeln und unsere *Erwartungen* an Engel; eine Arbeit, die nicht auf wissenschaftliche Theologie beschränkt ist. Nötig ist diese Arbeit, weil unsere Vorstellungen und Erwartung in der Regel einen kaum durchschaubaren Mix unterschiedlichster kultureller, religiöser, familiärer und individueller Faktoren darstellen. Aber das ist schon der Bibel so! Denn Engel sind schon in der Bibel ein religiöser Import aus dem Osten, der nach den Kriterien des sich herausbildenden Jahweglaubens umgestaltet wurde. Engel sind nicht nur älter, sondern auch weiter verbreitet als die monotheistischen Religionen – und sie sind zäh. Sie haben schon viele Disziplinierungen überstanden, religiöse, pseudoreligiöse und antireligiöse. Sie wurden zwar der jeweiligen Weltanschauung und Glaubenswelt angepasst, aber die völlige Einpassung ist nirgendwo gänzlich gelungen, schon weil sie auch außerhalb des jeweiligen Gehäuses wirksam sind. Auch das Christentum hat nie definitiv festlegen und vorschreiben können, was ein „wirklicher, ordentlicher Engel“ sei, wie Karl Barth formulierte. Nur so viel war ihm gewiss, dass ein Engel, der von Christen als solcher angesehen werden soll, keine Konkurrenz zu Gott darstellen kann, vielmehr ein wahrhaft göttliches „Fürchte dich nicht!“ verkörpert; wahrhaft göttlich ist dieser Zuspruch, insofern er in der Analogie zu *Jesus Christus* steht, dem fundamentalen Zuspruch Gottes für uns. Deshalb darf ein Christ auf gute Engel hoffen und insofern an sie glauben, aber er kann und braucht nicht an böse Engel oder Dämonen glauben. Wir haben in unserem Kleinglauben Anlass, die bösen Mächte dieser Welt zu fürchten; aber an sie zu glauben, würde dem Christusglauben direkt widersprechen. Mit Christus und seinen Engeln an unserer Seite sind sie eine Bedrohung, die eigentlich schon überwunden ist. Wäre unser Christusglaube stark genug, würden wir Satan und seine Engel auslachen...

Nur soviel muss und kann man als Christin und Christ über die Engel *wissen*. Wo man über die Engel aber allzu genau Bescheid weiß, da begegnen sie überraschend und ganz anders - mit Flügeln oder ohne Flügel, weiß oder bunt gewandet, männlich oder weiblich (oder keines von beiden), sanft oder streng, tröstlich-mild oder schrecklich-schön. Und wo man sie glaubt abgeschafft zu haben, da erzeugt die übrigbleibende Leerstelle in unserem seelischen Haushalt wieder eine Figur, die unsere Lebenserfahrung im Kern, in Fülle und Mangel, als Glück und als Zerbrechlichkeit, vor uns bringt; den „Vogel der Seele“, wie Rilke den Engel genannt hat. Vor allem unsere Endlichkeit macht den Engel notwendig. Keiner kann hinter die Lebensgrenze blicken und muss es doch tun, um diesseits ihrer sich finden zu können. Nun, Engel arbeiten als Grenzgänger

zwischen Jenseits und Diesseits, Himmel und Erde, Geheimnis und Alltag. Gott sei Dank darf sich unsere Arbeit an der Zeitmauer der Engelfiguren bedienen, die uns religiös-kulturell überliefert sind oder neu zuwachsen. Aber alle unsere Engelbilder sind *Übermalungen*, synkretistische oder bloß fragmentarische Modifikationen eines archetypischen Symbols. Auch die biblischen Engelgeschichten können nur in divinatorischer, poetischer *Fantasie* angemessen nacherzählt, weitererzählt und weitergemalt werden. Das können Sie sogar bei Karl Barth nachlesen. Nur das Christuskriterium grenzt unsere religiöse Fantasie, unsere Bildkraft ein – sonst ist alles möglich.

Natürlich gibt es sehr unterschiedliche Engelbilder in uns, wie schon in der christlichen Kultur. Das ist so wie auch bei den christlichen Bildern vom Himmel, dessen Bürger wir ja im Glauben schon sind, den aber noch niemand zu Lebzeiten real von innen gesehen hat, nur in ekstatischen Visionen. Vom Himmel und seinen angelischen Bewohnern gibt es auch heutzutage sinnreiche und banale, stimmige und skurrile, ausdrucksstarke und verlogene Vorstellungen; es gibt christliche und unchristliche, aus der *analogia fidei Jesu Christi* herausgefallene Vorstellungen. Aber Engel sind zäh, wie scho gesagt, auch unsern mehr oder weniger gelungene Bilder werden sie überstehen. Selbst wo sie marktkonform überpinselt und kosmetisch präpariert werden, sind sie noch bedeutsame Zeichen, die nie ganz nichtssagend werden. Auch solche Engel, die eine von Menschen zugewiesene Funktion, erfüllen sollen, geben doch zu verstehen, vielleicht augenzwinkernd, dass sie auch eine eigene Botschaft eingeschmuggelt haben. In Nürnberg tritt beim Christkindlesmarkt ein lebensgroßer, von einem jungen Mädchen dargestellter Rauschgoldengel auf. Er ist ein perfekt gestylter Werbeträger, aber zugleich büstet er sich sozusagen gegen den Strich. Angesichts der Fülle des käuflichen Warenangebotes auf dem Markt sagt er uns heimlich: He du, da gibt es doch noch Wünsche, die *nicht* käuflich sind!

Warum aber können die Engel alle die ästhetischen Produktionen und psychischen Projektionen unbeschädigt überstehen, in denen wir mit ihnen umgehen? Auf eine theoretische Antwort sollte man da nicht viel Mühe verschwenden; die theoretische Frage: „Gibt es Engel?“ ist eine Frage, die zu so etwas wie Engeln einfach nicht passt (leider fallen Theologen auf diese und ähnliche falsche Fragen immer wieder herein!). Nur in *lebenspraktischen* Situationen kann man sich über die wirklichen Engel verständigen. Die gestellte Frage beantworten richtiger die Praktiker; das sind die Kinder und die Künstler und die Beter. Kinder sind wir nicht mehr (oder doch auch?). Künstler sind wir auch nicht (nein, nur keine professionellen!), aber *Beter* sind wir doch bestimmt alle. Doch auch denjenigen, die den „stereoskopischen Blick“ (Ernst Jünger) für die Mehrartigkeit der Welt einstweilen verloren haben, dürfte einsichtig sein: Wirklich ist ein Engel dadurch und darin, dass er *begegnet*. Begegnungen mit ihm kann man vielleicht ein bisschen vorbereiten, à la „Gib deinem Schutzengel eine Chance!“, aber nicht prognostizieren und erst recht nicht simulieren. Wo, wann, in welcher Gestalt und mit welcher Wirkung auf unsern Blick und Atem und Gang ein Engel Gottes uns begegnet – das hat eine Eigendynamik, die alles Wollen und Können unterläuft. Ein Engel kann der nachträglich identifizierte menschliche Gast sein, von dem Heb 13,2 spricht. Es kann aber auch – und abschließend will ich Sie auf diesen besonders heiklen Aspekt hinweisen – es kann auch ein Herausforderer sein, der uns in einen Engelkampf verwickelt. So schreibt ein zeitgenössischer Atheist:

Als ich auf sah von meinem leeren Blatt, / stand der Engel im Zimmer. / Ein ganz gemeiner Engel, / vermutlich unterste Charge. / Sie können sich gar nicht vorstellen, / sagte er, wie entbehrlich Sie sind. / Eine einzige unter fünfzehntausend Schattierungen / der Farbe Blau, sagte er, / Fällt mehr ins Gewicht der Welt / als alles, was Sie tun oder lassen, / Gar nicht zu reden vom Feldspat / und von der Großen Maghellanschen Wolke. / Sogar der gemeine Froschlöffel, unscheinbar wie er ist, / hinterließe eine Lücke, Sie nicht. / Ich sah es an seinen hellen Augen, er hoffte / auf Widerspruch, auf ein langes Ringen. / Ich rührte mich nicht. Ich wartete, / bis er verschwunden war.“ Das ist ein Gedicht von Hans M. Enzensberger aus dem Jahr 1995.

Aber wenn Sie trotzdem glauben, Begegnungen mit Engel seien immer etwas Netttes, dann erinnern Sie sich doch bitte an diese Geschichte: „Er stand auf in der Nacht / und nahm seine zwei Frauen und die zwei Mägde und seine elf Kinder / und zog an die Furt des Jabbok, / Nahm sie und führte sie über das Wasser, / dass hinüberkam, was er hatte, und blieb allein. / Da rang einer mit ihm, bis die Morgenröte anbrach. / Und da er sah, dass er ihn nicht übermochte, schlug er / auf das Gelenk seiner Hüfte, und das Gelenk der Hüfte Jakobs / ward über dem Ringen verrenkt. / Und er sprach: Lass mich gehen, denn die Morgenröte bricht an. / Er aber antwortete: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.“ (1. Mose 32,23-27).

Ob es nun eine sanfte Berührung oder eine verrenkte Hüfte ist – ich wünsche Ihnen, dass alle Ihre Engelsbegegnungen in den göttlichen Segen münden!



Zoran Kindjić

The Faculty of Political Sciences, University of Belgrade

Religious Interpretation of the Meaning of Evil

Abstract: Building on the Christian and far-eastern understanding of evil, the author points out that evil that affects us can have a positive meaning. Troubles and suffering that we experience serve as a means of our purification from sin or are trials through which we gain the winning crown. God's punishment, which primarily has an educational role, is nuanced. The guilt of an individual for violations of the divine moral order depends on the level of their consciousness, life circumstances and their social position. Since God is love, His mercy prevails over justice. God does not allow evil if good does not flow from it. Awareness that the meaning of evil that strikes us is to tear us away from a superficial, hedonistic lifestyle and turn us to God, contributes to an attitude deprived of hatred towards the enemy and those who harm us. If we understand that the enemy is merely a tool used for our moral improvement and spiritual transformation, we will focus primarily on fighting against the evil within ourselves.

Keywords: Evil . Religion . Justice . Spirituality . Temptation

The existence of evil in the world has always been given as one of the strongest arguments for denying the existence of God. It is claimed, namely, that evil in the world, which is otherwise obvious, in itself proves that God is either not good or not omnipotent, whereas both these properties would have to be contained in the concept of God. The argument is as follows: assuming that God is absolutely good, the existence of evil would deny His omnipotence, because, according to His nature, He certainly does not condone evil, but is simply not able to prevent it. On the other hand, if God is omnipotent, he could prevent evil in the world. The very fact that evil still exists, proves that God, allegedly, does not want to prevent evil, i.e. that He is not absolutely good. As much as it may seem to a rationalism-oriented person that this logical argument disproves the existence of God, the interest in it has mainly been shown by philosophers and theologians, and not by believers.¹ Its serious shortcoming is that on the one hand it immodestly claims to be able to understand the one that is beyond human cognitive powers, while on the other hand it observes the problem of evil exclusively from the perspective of this world thus ignoring the sphere of the world beyond, thus hampering complete insight into God's mercy and justice.

¹ The problem of theodicy for an ordinary man appears in moments of great suffering, both individual and collective. While for the individual suffering, as much as it seems undeserved, some "higher" reasons may be offered, the crimes such as the Holocaust make a man simply dumbstruck. Is it possible that God allows something like this? Is he good and just at all if he does nothing to prevent it? Facing an incomprehensible horror there have been those like Primo Levi who would come to the following conclusion: "If there is Auschwitz, there is no God" (Svenson 2006, p. 38). Of course, there are no fewer of those who even and in such extreme situations do not lose faith in the fairness of God.

Although the secret of evil undoubtedly inspires thought, religions have always put more emphasis on the practical way of dealing with evil than theoretical reasoning about its origin and meaning. Of course, the answer to these issues has usually not been overlooked. Although primarily focused on fighting with evil, religions have offered their interpretation of the meaning of evil in the world, either regarding the experience of a spiritual trial or a revelation. Regardless of what an enlightened man may think about the credibility of these interpretations, it is still worth considering several justifications of evil in the world.

However, before we expose these, it should be pointed out that in religious questions, in contrast to the modern science, which insists on causality, teleological observation has always been prevalent. In correspondence with this way of experiencing and interpreting reality, the existence of evil in the world has been assigned a certain place in God's plan and providence. Those who would immediately discredit such an approach as unscientific, and thus false, should be reminded that in the meantime the teleological or holistic way of observation has penetrated even exact science, replacing the once inviolable deterministic, causal-mechanical approach.² As for alternative medicine, since a human body is not seen as a mere mechanism, disease is not viewed as a mechanical malfunction, but as a symptom of a deeper, existential illness. According to the holistic model, a disease develops gradually, due to the long-lasting disturbance of a harmonious energy flow in the body. A disease itself is a witness to a wrong, or sinful, way of life.

The holistic approach to health reveals that what is usually seen as evil, pain and suffering, in fact have the purpose of healing the man. Pain is certainly something unpleasant, something to be avoided, but the function of pain is to warn us that something is wrong with our health, to encourage us to find its cause and not to allow the disease to develop. Without the warning signal of pain a man would proceed to an incurable state. In the same way, a disease itself has its own role. It testifies to the wrong, unbalanced way of life. Being inclined to competition and acquisition, tied to the material, exposed to stress, we have lost not only inner peace and harmony but also a balanced relationship with our environment. A disease makes us examine our way of life, to distinguish between the important and the unimportant, and to perceive the value of the spiritual sphere. If we want to be healed, i.e. to remove the causes of a disease, we have to change our hitherto lifestyle radically. That is why for some a disease represents a possible turning point, an impetus to seek meaning of our lives, the road towards religious faith. Even though alternative medicine is primarily aimed at physical health, it acknowledges that this is impossible without spiritual health. Experience shows that spiritual healing is usually followed by an improvement in physical health.³ As for the religious approach to health, the primary goal is in fact not physical health but spiritual.

However, returning to the religious interpretation of the meaning of evil in the world, it is important to point out that almost all religions believe that the aim of God, i.e. of the a-personal divine order, is human salvation. The whole world has been established in such a way as to make a person turn to this aim, which, otherwise, he often for-

² Contemporary science, in contrast to the modern one, which has been significantly constituted in opposition to theology, is revealing more and more contact points with the religious approach to reality. For the similarity between quantum physics and taoism see: Capra 1976.

³ For the alternative approach to health, not only consistent with ancient experience, repressed by modern medicine, but also with modern holistic approach to reality, see: Brennan 1988 and Capra 1982.

gets, especially when is able to live a comfortable, carefree life. Even when a person is not conscious of God's providence and his own spiritual task, he is not given life simply for enjoyment and leasure, but for self-perfection, which reaches its climax in illumination and divinization. If a person forgets this aim, a fine spiritual mechanism will give him opportunities, very often through the evil that strikes him, to reconsider his previous wrong behavior and eventually to turn to God. We can rightfully say that life's circumstances have a cognitive-nurturing role.

A typical religious belief is that all that mankind experiences as evil, be it wars, diseases, earthquakes, droughts, or floods, are not caused by chance, but definitely have a deeper meaning, even if we are not able to comprehend it at the moment. One of the most common ways of interpreting reasons for evil that affects us certainly is seeing it as the expression of God's punishment for violations of his commandments. In agnostic religions or in those which put the emphasis on a-personal cosmic moral order, the punishment is interpreted as the automatic result of disturbing this order.⁴ Although the punishment in religion may also be interpreted in a juridical sense, the emphasis is still on the nurturing function of the punishment. Just as a caring parent, with pain in his or her heart, resorts to punishing the misbehaving child to divert him from evil and direct him to good, so God does the same. This insight is expressed in the Biblical saying "the Lord disciplines those he loves" (Heb 12:6). Although in some religions there are images of furious, or even capricious deities, who cruelly punish culprits, developed religions departed from such ideas, which matched the former spiritual level of mankind's consciousness, and they insist on passionless justice of God, or on the automatic action of the cosmic mechanism of justice.⁵ Since God is love, even when he imposes punishment, he actually does it out of love. The famous saying that a man reaps what he sows, despite variations in its interpretation, is universally accepted in religions and undoubtedly expresses the spiritual experience of mankind.

However, no matter how universal it is, this insight has not been left without objections. The disturbing fact that sometimes righteous people suffer whereas sinners enjoy themselves, seeks an answer. If such a state is short-term, it is not hard to find a satisfac-

⁴ No matter whether it is the *Vedas* or the *Upanishads*, the evil that affects an individual is interpreted as a consequence of their impingement on the universal cosmic moral order. This divine order, whether it is called *rita* or *dharma*, is superior to deities who protect it. The all-seeing Vedic god Varuna, from whom no offense can remain hidden, is "the highest representative of the world order, and therefore it is his duty to measure and punish human transgressions. But he is just an executor, not the one who adjudicates suffering. It is the man who bears responsibility for it; he is the only creator of his fortune as well as misfortune, as it is expressed in the *Upanishads* in the idea of karma" (Hoheisel, in Kochanek (Ed) 2002, p. 37).

⁵ Anthropomorphic representations of an angry, jealous God, who severely punishes individuals and nations for their transgressions, are characteristic of the Old Testament. It is true, though, that Yahweh is also "the compassionate and gracious God, slow to anger, abounding in love and faithfulness" (Ex 34:6) to those who are faithful to him. For advanced consciousness "God is love" (1Jn 4:8), and therefore nothing bad can arise from Him. Commenting on the artistically successful description of Zeus's character, which is undoubtedly the result of the artist's extraordinary feeling for the divinity, Father Porphyry notes that the described god "throws lightning at people, but his face is calm." "He's not angry, he is passionless", concludes Elder Porphyry, and according to his spiritual experience he emphasizes that "God has no passion even when he gives punishment" (Porfirije 2005, p. 140). If it is only punishment that is seen as something bad, and therefore alien to God's goodness and love, it is possible to give a theological interpretation according to which God only allows punishment but does not execute it. Pointing out that the notion of God who punishes corresponds to a lower level of religious consciousness, Macukas claims: "Punishment is a purely human invention – it does not exist in divine love." According to him, "the more one experiences God as the punisher, the more one moves away from divine love" (2005, p. 138).

tory answer: God, who is not only just but also merciful, waits patiently for sinners to repent, or tests the strength and spiritual zeal of the righteous. The problem arises if the given situation, which conflicts with man's experience of God's justice, is too long extended, if the sinner, at least in old age, does not experience punishment, and the righteous is not rewarded. The only satisfactory answer is provided by belief in the afterlife. Only if in the sphere beyond there is a reward awaiting the righteous, and a punishment awaiting the sinner, can God's justice be preserved. And indeed, in many religions there is a notion of the righteous enjoying heavenly bliss while sinners are being tortured in hell.

The suffering of the innocent, especially young children, is certainly a big problem for those who believe in cosmic justice. Namely, if God is just, and if there is any cosmic justice, it seems illogical that the innocent should suffer. The possibility of a quite satisfactory answer to the question of why this happens is offered by far-eastern religions, referring to their teaching of karma and reincarnation. Provided that this teaching is true, the person who apparently suffers unduly and unjustly, is in fact not innocent as it seems at first sight. The doctrine of karma and reincarnation claims that a soul which moves from body to body in the next life pays off its karmic debt from previous lives.⁶ Accordingly, even a child who has just been born, and who has not had an opportunity to commit sin, is actually not absolutely innocent, but it expiates the sins of previous lives. All this happens automatically, according to the inexorably cruel cosmic law. However, since the structure of the world is teleologically directed, the purpose of cosmic justice is not mere retaliation or reestablishing the cosmic balance that has been violated, but primarily has an educational function.

Sometimes, even during his lifetime, a man experiences the wrongness of his behavior⁷, thanks to the radical change of position in which he is. However, sometimes this does not happen. Nevertheless, according to the teaching of reincarnation the cosmic law of sowing and reaping is inexorably achieved, if not in this, then in the next life. It is necessary that the oppressor experiences on his own skin, even if it is in the next incarnation, how the victim feels, in order to comprehend the wrongness of violent behavior. Moving from body to body, collecting different experiences from many lives, the soul learns from its own example how to be better and nobler. It experiences the same or similar situations until it learns the necessary lesson, i. e. until it realizes what it has been doing. After many wrong choices, punishment that a man endures, or suffering that he experiences, not only leads him to the final choice of good but also directs him to salvation, which cannot be achieved without burning one's ego. So, all the painful and unpleasant experiences that one experiences throughout life are needed in order to repay karma and to develop spiritually. The teaching of karma concludes that no one suffers unjustly.

Regarding the disturbing question of why young children suffer, religions that reject the doctrine of reincarnation often respond by claiming that the sins and merits of

⁶ It would be more accurate to say that what moves from body to body, and what remains identical is self, atman or divine spark, rather than soul, but since the term "migration of soul" has been long established, and we do not want to discuss different Indian schools' interpretations of this problem, we have retained the usual term.

⁷ The Bible refers to the example of Nebuchadnezzar, who, because of his vanity, suffered a fall from his position as the most powerful ruler to the level of a mindless creature. The meaning of punishment was to teach the vain ruler not to glorify himself but the Almighty, who is able to humble "those who walk in pride" (Da 4:37).

our ancestors pass to their offspring. It depends on their behavior whether their children will be affected by God's blessing or curse. The Bible says that God "punishes the children and their children for the sin of the fathers to the third and fourth generation" (Ex 34:7). This response is based on the belief that neighbours, whether they are alive or dead, are inextricably linked, so that the behavior of one affects the others. Our energy, be it positive or negative, affects our neighbours, the same way as theirs affects us. Everything we think, speak, and especially do, with our energy, in accordance with the subtle cosmic mechanism, causes consequences to the whole world, and especially to our fellow men.⁸ No matter how strange it seems to the modern individualist view, religions offer teachings not only about individual but also about collective responsibility. However, although individual responsibility is undoubtedly primary, collective responsibility should not be neglected.⁹ Religious emphasis on the importance of community, mutual ties of fellow men, from family and friends, compatriots, to all mankind, and even the whole being, inevitably leads to deep spiritual insight about both personal responsibility for sin that someone else has committed and the desirability of joint efforts for salvation.¹⁰ Unlike far-eastern religions, which emphasize the individual path to salvation, Christianity is characterized by the teaching that the Church is an ark on which people are saved together.

No matter whether they teach the doctrine of reincarnation or not, religions have very subtle teachings on divine justice. God, or the cosmic moral order, takes into account the level of consciousness of the perpetrator, his situation, social status, and accordingly weighs the punishment. Certainly, the effects of wrongdoings will be greater for those who know that what they do is wrong, than for those who do not know. The one who steals something out of necessity commits a lesser offense than the one who does it without lacking anything. The higher the position one has in social and ecclesiastical hierarchy, the worse one's offense is.¹¹ And yet, even ignorance of the divine law does

⁸ Referring to the universal connection of everything existing, on which the same seal of God is embedded, Father Tadej gives a word of warning: "Our thoughts do not just affect us and reasonable beings, animal and plant world, but they also affect the eternity. With our (bad) thoughts we not only disturb the peace on the earth, but we multiply evil in the universe" (Tadej 2005, p. 118). If, on the other hand, we have peace and love within us present, the radiation of our positive energy will spread out all around us.

⁹ In the Bible, thanks to the centuries in which Jewish people spiritually matured, the conviction that individual responsibility has the primacy gradually grows. Referring to the ancestral proverb "The fathers eat sour grapes, and the children's teeth are set on edge" (Eze 18:2), after the Babylonian captivity God says: "The soul who sins is the one who will die. The son will not share the guilt of the father, nor will the father share the guilt of the son. The righteousness of the righteous man will be credited to him, and the wickedness of the wicked will be charged against him" (Eze 18:20).

¹⁰ Referring to the teachings of St. Silouan, Archimandrite Sophrony writes: "For most people, justice is a juridical term. They dismiss taking responsibility for somebody else's guilt as something that is not just." However, it is in the spirit of Christ's love "to bear the responsibility for the guilt of the one we love, what is more, take upon oneself all the responsibility." Contrary to those who do not want to take the responsibility for evil in the world, inspired by the mystical experience of the being of the whole mankind permeating his own, St. Silouan says: "It is through taking responsibility for someone else's sin that true love comes to the fore" (Sofronije 1998, p. 117). Great spiritual fathers have always felt personal responsibility for people's sins and evil in the world. Thus Elder Paisius says: "We are responsible for everything that happens, do you understand it? When someone tries to be better, he makes an impact on those around him and on the whole world. If I were a saint, I would help a lot with a prayer" (Pajsije 2005, p. 364).

¹¹ About the proportion of the divine gifts and responsibility, Jesus Christ says: "The servant who knows his master's will and does not get ready or does not do what his master wants will be beaten with many blows. But the one who does not know and does things deserving punishment will be beaten with few blows. From everyone who has been given much, much will be demanded; and from the one who has been entrusted with

not quite justify the violator. For bad, wicked behavior even very small children as well as animals are punished by higher justice.¹² The reason may be found in the fact that the punishment for them is actually a potential means of learning.

It is characteristic for humans to qualify as evil whatever threatens or causes damage to them. Although people have always tried to avoid suffering and problems, wise men from ancient times realized that evil can have a positive side, because it often makes a radical break with the former unspiritual or non-authentic lifestyle. As long as a person feels comfortable as he immerses himself in enjoyment, his thoughts are, almost invariably aimed at the material and not the spiritual sphere. Well-being, wealth, health, and worldly success usually entice him to forget God. Rather than thank the Supreme for the gifts and well-being that surrounds him, an individual often thinks that this is something quite natural and understandable in itself, achieved with his own effort. Or, in spite of his enviable state, he may still feel dissatisfied because of a series of unfulfilled wishes. Only when he gets into trouble, usually because of his sins, might a person remember God and cry out for help. The proverb “where there’s no trouble, there’s no prayer” testifies to the deep spiritual experience that the evil striking us can often be a blessing in disguise.

Of course, a person does not have to experience suffering personally, on his own skin. It is sufficient that he, like the Buddha, becomes aware that it is an integral part of life. As long as Siddhārtha Gautama, protected from meeting the dark side of life, enjoyed the comforts of life, surrounded by well-being and beauty, his thoughts were far away from the spiritual sphere. However, facing the inexorable fact of disease, old age, and death seemed a shock to him and aroused him from the sleepy state of clinging to this empirical world. But for this first awakening, induced by the experience of what we usually try to avoid, and which we would prefer not to think about because it spoils our pleasant mood, Gautama would never have started his search for the life-saving medicine, he would never have really awakened and become a Buddha.

Therefore, in God’s plan of salvation evil is used to separate humans from an unconscious, inert state of being. As long as our lives are immersed in the material world, and we are preoccupied with enjoyment and trivial problems, we actually waste our valuable time, given to us as preparation for eternal life. Since the level of one’s consciousness at the time of death determines one’s afterlife position, it is important that one makes an effort to purify the soul and achieve the highest possible level of consciousness. If we bear this in mind, things thought of as good (wealth, power, fame, health) are actually often bad for us, because they focus on our own ego rather than on God.¹³ On the other hand, the physical harm that affects someone may prove to be for his spiritual good. The crisis and suffering experienced are certainly uncomfortable states, from which people try to emerge. After unsuccessful attempts to do so in one’s own power, feeling one’s own weakness, one may finally turn to God for help. This is when a spiri-

much, much more will be asked” (Lk 12:47-48). Refinement and subtlety of God’s justice is reviewed by St. Nicolai of Serbia in his writings “Nomologija” (5-90) and “Rat i Biblija” (139-230), published in: Nikolaj 1996.

¹² Father Paisius noted that “when animals will not listen to what they are told, it is seen later that they have paid for their disobedience” (Pajsije 2005, p. 270).

¹³ Christ’s famous words “It is easier for a camel to go through the eye of a needle than for a rich man to enter the kingdom of God” (Mt 19:24) show that our so-called goods often tie us to the sphere of this world and become an obstacle to us fully directing ourselves towards the divine. Of course, if we are not tied to what we have, if we use it for the benefit of loved ones, this wealth does not necessarily need to be seen as evil.

tual adventure can begin, a search for the saving way out from the maze of this empirical world. Even evil in a person himself, or more precisely, awareness of it, may have a stimulating role. While the lukewarm, who are neither hot nor cold, spend their lives lazily and inertly, neither outstanding in good nor evil, it is often those who have greatly defiled themselves, who are even immersed in evil, that experience a moment of disgust with their own evil filth, and with deep repentance, crave for purity and turn to God. Instead of worldly pleasures and human vanity, they direct their passion towards purifying spiritual asceticism. God, who is love, who wants everyone to be saved, including demons, provides for all the conditions to leave evil and choose good. Of course, God does not force anyone into this, as he respects everyone's freedom.¹⁴ With deep repentance and a changed mind, a fallen person can be transformed with God's help. The experience of many saints, who were great sinners before their conversion and repentance, proves that this is possible.

Although the law of sowing and reaping is universal, this does not mean that the one who suffers really deserves it. We are warned about the danger of such conclusions by the biblical story of Job, whose friends rather than comfort him, demand that he admit that his actions deserve such a fate. The evil that affects a person need not be a consequence of deserved punishment, although this is usually the case, but rather the means through which he improves himself with patience. Generally, people are neither very good nor very bad, although one of the two prevails in them. While the bad pay off their debts by suffering, the meaning of suffering for the innocent is to make them even better, to cleanse them from any trace of inner darkness through the purifying flame of calamity, until they shine like pure gold.¹⁵

God, as the source of all good, does not allow evil if good does not flow from it, whether for an individual or for the community. If we recall righteous Joseph, undoubtedly one of the most positive Biblical characters, we see that it is definitely due to afflictions that he not only spiritually perfected himself but also plays a crucial role in saving his family from starvation. From his dreams it can be concluded that even young Joseph, although good-natured, had an ego. These dreams testify to both his high opinion of himself and to his wish, albeit unconscious, to be acknowledged by the others, by having his brothers and parents bow before him (Ge 37:5-10). The afflictions helped to deflate his ego, and after being put to numerous spiritual tests Joseph shone with the splendour of the righteous one. Therefore he was able to easily forgive his brothers for having wronged him. Moreover, he realized that the wickedness and envy of his brothers were

¹⁴ God wants to save everyone, even fallen angels. A prerequisite for this to happen is free consent, manifested as repentance, i.e. understanding that the previous choice of evil was wrong and opting for good this time. However, demons persist in their decision. Elder Paisius had an insight into this while, with pain in his heart, he prayed for the salvation of demons, feeling the universal love for the whole creation: "And as I uttered it with pain I saw a dog's head next to me which was mocking me, with its tongue stuck out. Perhaps God allowed this in order to show me that He wants to save them, but they do not repent" (Pajsije 2005, p. 105).

¹⁵ Purifying fire, gold and light are symbols characteristic of many religions. All mystical traditions speak about illumination by supernatural light. According to religious belief, "the birth or illumination of the great saviours and sages is announced by a profusion of supernatural light" (Eliade 1976, p. 96). Gold being a symbol of superior spirituality and immortality, the goal of alchemists and yogis is to "cleanse" "impure substances" (outside and in themselves) and, after improvement, convert them into "gold" (Eliade 1982, p. 141). The reason why so many relics do not decay is to be found in the cleansing fire of divine grace. Imbued and filled with supernatural light, the body resists the natural law of decay.

mere tools for the general good that would result later, thanks to his status in Egypt.¹⁶

As for Job's testing, this is certainly a borderline case, as there are no signs in the *Bible* that there was anything bad in him at all, unlike Joseph's case. As it goes, God, at the heavenly council, praises his exceptional righteousness. However, it is not impossible to assume that even Job made some tiny mistake, "for there is no-one who does not sin" (1 Ki 8:46). On the other hand, since the essential nature of sin is not a small mistake or transgression, but a fundamental failure, i.e. turning one's back on God and forgetting one's own self, it can rightfully be assumed that Job was really perfect.¹⁷ But his original perfection, the one that God praises at the beginning of the story, cannot be measured with that which characterized Job after he successfully overcame a series of trials, after he had passed a multitude of spiritual tests. In addition, these tests grew harder and harder, because God allowed Satan to deprive Job first of his material wealth, then his children, and finally, without any guilt on his part, he was afflicted with painful sores, subjected to pressure from his wife to renounce God and that of his friends to admit the fairness of his state.¹⁸ Without considering the ultimate reasons for Job's suffering¹⁹, since they seem to be beyond our comprehension, it can be said that at the beginning Job was perfect in human sense, whereas at the end he reached a state of perfection in the divine sense.²⁰ In fact, there are levels of righteousness and holiness, just as there

¹⁶ We can see this in Joseph's words to his brothers who were fearfully expecting well-deserved revenge, "And now, do not be distressed and do not be angry with yourselves for selling me here, because it was to save lives that God sent me ahead of you. ... So then, it was not you who sent me here, but God" (Ge 45:5, 8).

¹⁷ The Hebrew word *hata'*, which is commonly used to refer to sin, indicates that the essence of sin is miss or shortfall. This word, according to Adalbert Rebić, "means *miss the target, go astray, get lost, turn off the right way*". Therefore, rightly pointing out the inferiority of juridical approach to sin and guilt, the quoted theologian states: "If we keep in mind the fact that the aim of man is to find God and get together with him, then the truest meaning of human life is to seek and find God and be united with him forever. To miss means to sin" (1996, p. 193). If every violation by a creature is seen as a manifestation of violence, as Jains believe, then man is inevitably guilty, because in the physical world it is impossible not to hurt anybody. In the material world, man is directed to action for self-preservation, and, willingly or unwillingly, by his very existence, he wrongs somebody. He has to eat something, take space at the expense of somebody else, etc. However, much more important than taking care not to step on an ant is the effort to become godlike, because with one's spiritual self-realization the whole creation rises to a higher level.

¹⁸ Although God lets the righteous suffer, which is unjustified according to human measure, he did not completely leave Job in the lurch. Job's words "as long as I have life within me, the breath of God in my nostrils" (Job 27:3) testify to divine grace, i.e. the presence of God in Job even at the moment when he seems to have abandoned him completely. According to the interpretation of St. Seraphim of Sarov, Job's feeling of divine grace is the best answer to the charge of blasphemy against God: "How could it be, when I feel the breath of the Almighty in my nostrils? That is, how could I blaspheme God, when the Holy Spirit abides with me? If I blasphemed God, the Holy Spirit would depart from me, but, behold, I feel His breath in my nostrils" (Levitski 1998, p. 456).

¹⁹ Some authors believe that the problem can be solved by attributing responsibility for innocent Job's suffering to El, and exempting Yahweh from it. Old Testament scholars have observed that El and Yahweh are the two main Jewish names for God. Relying on Girard's book *Violence and the Sacred*, Baudler insists that El is characterized by unrestrained strength, willfulness, violence and cruelty, while Yahweh as a God of justice and protector of the covenant, is characterized by the protection of moral order. As God with whom the Jewish people made a covenant at Sinai, Yahweh is careful to ensure the welfare and salvation of his chosen people, and he manifests force only against his enemies, and those Jews who violate contractual obligations. Just as he subjects Job to unjustified suffering, El also demands of Abraham to sacrifice Isaac. The execution of this irrational act is prevented at the last moment by Yahweh's angel. According to Baudler, El hides traces of the oldest biblical layer, which match the spiritual level of the Jewish people at that time, whereas Yahweh is an expression of more developed religious consciousness. See: Baudler 2005, pp. 77-82. Of course, the question is whether such a rational approach can deal successfully with what transcends the human mind.

²⁰ There have been a lot of righteous people in history, but probably none has reached Job's level. As a synonym for the suffering of the righteous, Job is a pre-image of the later suffering of Christ.

are many different “rooms” in heaven. Some righteous people enjoy more, and some less bliss, according to their perfection. The more perfect one is and therefore more godlike, the closer one is to God.

The Holy Fathers emphasized the importance of temptation for an individual, because it brings him closer to God. Thus Abba Evagrius, opposing the common human desire for comfort, says: “Remove temptations and no one will be saved” (Pajsije 2003, p. 69). Since nothing great is achieved without effort, the challenge of temptation is required so that man can actualize his potential. The winning crown, as is known, is not achieved without a hard and grave struggle. While most of us want to avoid temptations or have them as small as possible, there are those who bravely face them, opting for asceticism. They know that the greater the temptation, the greater the prize.²¹ Their conviction could be formulated in the form of a saying: the worse it is (in this world), the better it will be (in the world beyond).

When it comes to the difficulty of temptations, we should keep in mind that they are always in accordance with one’s capacity for endurance. St. Paul points out that the Almighty undoubtedly takes care about this: “God is faithful; he will not let you be tempted beyond what you can bear” (1 Co 10:13). By God’s providence, therefore, everyone is tested in proportion to their spiritual power. For those spiritually advanced temptations are greater, for beginners, they are smaller. As one is cleansed from the consequences of sin and spiritually develops through the fire of temptations, if these are too easy, the development will be slowed down, while if they were too difficult, one would be crushed, because one would not be able to deal with them. Therefore it should be left to the Almighty, who is omniscient, to determine the optimal degree of our temptations. Most importantly, we should not trust in ourselves but in God. Whatever we are assigned we should bear patiently, without protest, and not flippantly attempt spiritual feats which are beyond our present capability.²² Taking the middle path is recommended not only by Buddhism and Christianity but other religions, too. Of course, the so-called middle path differs from person to person. Actually, the most important thing is to use the conditions God’s providence has prepared for each individual, to destroy the ego, because it is the toughest stronghold of evil. Just as Satan fell from his high position because of vanity, our ego, even when we try to be good, subtly conceals our selfishness, while trying to rise above others.

People usually want to change their given environmental conditions, with the justification that they would advance more spiritually in different circumstances. Those who are sick often justify their cry for healing by saying that if they were healthy, they would

²¹ Concerning joy in temptation, the Apostle James the Just wrote in his epistle: “Consider it pure joy, my brothers, when you face trials of various kinds, knowing that the testing of your faith produces patience, and patience must finish its work, so that you may be perfect and complete without any defect. ... Blessed is the man that endureth temptation, for when it is tested will receive the crown of life which the Lord promised to those who love him” (Jas 1: 2-4, 12).

²² Although the New Testament commends those who help their neighbours to bear their burdens (“Carry one another’s burdens and so fulfill the law of Christ”, Gal. 6.2), the Holy Fathers nevertheless remind us that we should not flippantly and voluntarily expose ourselves to temptations which are too heavy. The experienced spiritual guide is present to assess someone’s current strength for the appropriate spiritual feat. Exposure to excessive asceticism is not only dangerous but also testifies to vanity. The goal of a spiritual feat is to destroy the ego, while a selfish feat, hidden and disguised by a godly mask, actually feeds it. The Evil one himself helps disobedient novices to bear harsh asceticism in order to sow in their consciences high thoughts of themselves.

be readier for a spiritual feat.²³ Others, on the other hand, call for a disease, because they believe that they can be cleansed best through this kind of suffering. However, it is important to know that no matter how hard it is for us, the very situation in which we are in at the moment is the best for us, and therefore we should not grumble at God about it, but we should rather use it to mature spiritually. Striving to overcome the temptation which is best suited for our current strength, we show that we respect the one by whose permission it has been given to us.

Theologians would say that God is not the one who leads us into temptation, or exposes us to evil, but that it is the devil, who takes advantage of our passions for this purpose. As a basis for such a theological interpretation the words of St. Apostle James the Just may be used: "When tempted, no-one should say, 'God is tempting me.' For God cannot be tempted by evil, nor does he tempt anyone; but each one is tempted when, by his own evil desire, he is dragged away and enticed" (Jas 1:13-14). According to apocryphal writings and the Koran, Satan fell, plunging from celestial heights into Hell, or rather below heaven, not only because he outrageously wanted to ascend to God's level, but also because he showed disobedience to God's demand to revere man. Since then, Satan has hated mankind. The devil, according to his evil nature, desires to inflict as much evil as possible upon man, to drag him down to hell, whereas God only allows people to be subjected to temptations for the purification of sins and for spiritual progress. God is there to help when people turn to him. He actually uses the devil as an unconscious tool to advance good. As the Venerable Elder Paisius said, "The Devil plows, but Christ sows" (Pajsije 2005, p. 390).²⁴ Demonic attacks are allowed to the extent that man, if not completely fallen into evil, can bear them. While small demons descend upon spiritual beginners, Satan himself attacks spiritual giants.²⁵ This was not only so with the temptation of Christ but for other great saints as well. According to Buddhist tradition, before his illumination, Buddha endured a three-day temptation by Mara and his demonic troops. Only after having been tempered in the battle against demonic forces in which they perfected themselves, did spiritual giants start their mission.

From everything that has been said here so far we may conclude that God transforms short-term and partial evil that affects an individual or a community into a long-term common good. Of course, this transformation does not happen automatically, without a person's free consent. The way we respond to trouble influences what turn it will take – for better or for worse. Those who, in spite of God's patience, warnings and opportunities for repentance, stubbornly persist in evil, defiantly refusing to improve themselves, are on the path to inevitable disaster. Since man does not take many opportunities to divert from evil given to him by God's mercy, only the enforcement of divine justice

²³ Regarding the meaning of illness, which is usually the result of sin, St. Seraphim of Sarov said, "The body is the servant of the soul, while the soul is queen. Therefore the destruction of the body by disease is a mercy of the Lord, because passion weakens and the man comes to himself. ... Bearing disease with patience and thanksgiving is equal to a spiritual feat, or is even greater" (Levitski 1998, pp. 422-3).

²⁴ According to his followers, this Mt Athos monk claimed not only that "God does not allow evil to happen if it will not produce some good, or at least prevent a greater evil", but that "God plans to use even evil created by Satan for good" (Pajsije 2005, p. 390 & 312).

²⁵ Paisius the Elder states: "Satan does not arise against lukewarm people, but against saints, to tempt and destroy them. ... He sends a devil beginner after a beginner" (Pajsije 2004, p. 114). Just as Satan does not waste time on those who have already fallen into sin and are thus in his power, but tries deviously to entice the ascetics, so God ensures that the strength of the enemy and the weight of a temptation are proportionate to one's power to endure.

remains. No matter how difficult or even cruel it may sometimes seem to us, especially if it affects us, it is certainly not more severe than we have deserved. After all, the most profound definition of God is not righteousness. Since the essence of God is actually love, he is more characterized by grace than by justice.²⁶

When speaking of God's justice, it is worth emphasizing the proportionality and compliance of sin and punishment. The evil that a man has done usually comes back to him in a similar way so that he can see the wrongness of his actions. "If you observe how men die, you will see that the death of a man usually resembles his sin", notes St. Nicholai of Serbia. Recalling the words of Christ, "all who draw the sword, will die by the sword" (Mt 26:52), he says: "Every sin is a knife and men usually are slain by that sin which they most readily commit". As an example, St. Nicholai speaks about the death of Salome, the daughter of Herodias, who, having enchanted Herod with her dance, at the instigation of her mother, received the head of St. John the Baptist on a platter, as a gift that she asked Herod for. During her exile in Spain, "Salome set out one day across the frozen river Sikaris. The ice broke and she fell into the water up her neck. Icebergs squeezed around her neck and she wiggled, dancing with her feet in the water as she once danced at the court of Herod. However, she was unable either to raise herself up or to drown until a sharp piece of ice severed her head. The water carried her body away and her head was brought to Herodias on a platter as was the head of John the Baptist at one time" (Velimirovich 1986, pp. 620-621).²⁷

Even if we have not committed a sin, but we judge our neighbour who has, thus rising vainly above him, we may easily succumb to the same temptation.²⁸ The purpose of our fall is to become aware by abasement, to learn how illusory our smugness at our moral stainlessness is. With a self-awakening blow to our vanity, this experience makes us realize how false it is to condemn others, and how necessary it is to focus self-critically on ourselves instead of judging others.

As for the punishment for the impingement of the divine moral order, experience shows that this happens very quickly for a smaller offense, whereas for a great sin is usually postponed for a long time. God, who does not want to ruin the sinner but desires his conversion,²⁹ gives a lot of time to repent both to an individual and to nations. If they do not, the punishment is usually detrimental. On the eve of the punishment God sometimes allows the sinner to rise to a very high position, probably in order to make the fall more dramatic in the eye of observers.

²⁶ St. Siluan says: "We cannot say that God is unjust, or that there is injustice in Him, but we cannot say either that he is just in the way we understand justice." Recalling the words of St Isaac of Syria "Do not dare to call God just. For, what kind of justice is that – when we have sinned, and He gave His Only Begotten son on the cross?", St. Siluan shows that God did not only provide angels in the salvation of fallen man, but that the whole of nature was submitted to decay due to the sin of the firstborn. God's approach to man "is not the law of justice, but is the law of love" (Sofronije 1998, p. 118). is one and only Sonehis On

²⁷ As a punishment for the sins committed in secret, adultery with Bathsheba and guilt for the death of her husband, King David had to experience not only the death of his child – the fruit of adultery, the rebellion of his much-loved son Absalom and exile, but also his son had sexual intercourse in public with this concubines (2Sa 16:21-23).

²⁸ Based on his own experience, Paisius the Elder warns: "You should be careful when it comes to the condemnation of other people, because God will allow you to commit the same sins that you condemn" (Pajsije 2005, p. 213).

²⁹ In the *Old Testament*, God through the prophet says "I take no pleasure in the death of the wicked, but rather am pleased when they turn from their wicked ways and live" (Eze 18:23).

The usual attitude, typical of most of us, which expects and even demands God to punish enemies that do us injustice, but to be gracious and have long-standing tolerance towards us, proves unspiritual. This kind of attitude overlooks the fact that our enemies are actually an unconscious tool in the hands of God for our cleansing, conversion and spiritual growth. Although they can genuinely be very evil and unjust in themselves, their attitude towards us is justified from the standpoint of God's plan for our salvation. If we can overcome, within ourselves, the natural tendency to hate an enemy, especially if he is evil incarnate, we will surely gain spiritually. Evil, namely, is not defeated by evil, but by good. Managing external evil by responding to it in the same way, using bad means, would mean that we have suffered a spiritual defeat, since in this way, the cosmic evil would triumph.

Spiritual insight into the potential benefits of the evil which we are exposed to, contributes, to a large extent, to the suppression of negative emotions of people who cause injustice to us. Elder Porphyry says: "When injustice is inflicted on us, – by slander, insults, or something else – we should think that it is our brother behind it who has been taken by the adversary. ... We should feel the malice of another man like a disease that torments him, from which he suffers and from which he cannot be delivered" (Porfirije 2005, pp. 387-8).³⁰ Instead of anger and hatred for the enemy, a spiritual man cultivates feelings of pity. Like God himself, he also hates the sin but not the sinner. Of course, treating the enemy in this way remains an elusive ethical ideal, if not accompanied by mystical experience of the ontological unity of our own personality with the whole being.³¹

Those who have personally experienced the involvement of the being of the mankind in their own self, may be expected to take "all the evil that happens in the world not like something alien, but as their own" (Sofronije 1998, p. 118). Even those who only have intellectual knowledge about it, are able to understand that the struggle with the cosmic evil begins by fighting the evil in oneself. A saying, which occurs in several ancient cultures, that a greater winner is the one who wins himself than the one who wins a fortified city, testifies to the graveness and decisiveness of this struggle. "The nature of every human being implies that man, suppressing evil in himself, strikes a strong blow to the cosmic evil, the consequences of which have a beneficial effect on the fate of the whole world" (Sofronije 1998, p. 198). The same way the purpose of the external evil is to encourage man to face the evil within himself and overpower it, so cleansing of evil within a person, especially if he or she takes the quality of holiness, contributes to the reduction of evil in the world.

As a conclusion to the previous discussion about evil, it can be said that the existence of evil in the world does not question the existence of God. Suffering experienced by man is either a result of his unrepented sins or of a temptation, thanks to which a righteous man is being spiritually perfected. While we can be certain that God measures the

³⁰ In a poetic way, St Nikolai of Serbia states with inspiration: "Bless my Enemies Oh Lord. And I bless them and do not curse them. My enemies have turned me towards You more than my friends. My friends have bound me to earth, enemies have lifted me from the earth and destroyed all my hopes in the earth ... Enemies have taught me to know – what only few know – that man does not have an enemy in this world apart from himself" (Nikolaj 1993, pp. 114-5).

³¹ According to Siluan the Elder, "where 'enemies are', there is a rejection. By rejecting, however, a man unavoidably falls from God's fullness and is thus no longer in God" (Sofronije 1998, p. 113).

level of temptation we can bear, and allows only evil that can turn to good, it would be too presumptuous to expect that, in each individual case, we can understand the meaning of the evil which we are exposed to. Regarding humility in the interpretation of God's justice and His plan of salvation, we are guided by the words of warning pronounced by God through the prophet Isaiah: "For my thoughts are not your thoughts, neither are your ways my ways, ... as the heavens are higher than the earth, so are my ways higher than your ways and my thoughts higher than your thoughts" (Isa 55:8-9). Refraining from frivolous claims to interpret God's justice with the confidence of Job's advisors, we still know from experience that a struggle between good and evil is taking place both in the world and within ourselves. Although we are exposed to enticement and seduction by demonic powers, it is up to us whether we will opt for good or for evil. The whole world is like a stage on which our existential drama is being played. It is for us to overcome our old, sinful, inert personality, and accept the hand that God, respecting our freedom of choice, graciously offers.

References

- Baudler, G. (2005). *Gewalt in den Weltreligionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brennan, B. E. (1988). *Hands of Light*. New York: Bantam.
- Capra, F. (1975). *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Berkeley: Shambhala Publications.
- Capra, F. (1982). *The Turning Point: science, society, and the rising culture*. New York: Simon and Schuster.
- Eliade, M. (1976). *Occultism, witchcraft, and cultural fashions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1982). *Kovači i alkemičari*. Zagreb: Zora.
- Hoheisel, K. (2002). Das Problem des Leidens in den Religionen. In H. Kochanek (Ed.) *Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort von Religionen und Weltanschauung*. (pp. 15-42). Paderborn: Bonifatius.
- Levitski, N. (1998). *Sveti sarovski starac Serafim*. Hilandar: Manastir Hilandar.
- Macukas, N. A. (2005). *Problem zla*. Kragujevac: Kalenić.
- Nikolaj, E. (1993). *Molitve na jezeru*. Šabac: Glas crkve.
- Nikolaj, E. (1996). *Izabrana dela u 10 knjiga, knjiga III*. Valjevo: Glas Crkve.
- Pajsije, S. (2003). *S bolom i ljubavlju savremenom čoveku*. Vranje: Manastir Svetog prvomučenika i arhidjakona Stefana.
- Pajsije, S. (2004). *Duhovno budjenje*. Vranje: Manastir Svetog prvomučenika i arhidjakona Stefana.
- Pajsije, S. (2005). *Čovek ljubavi Božije*. Beograd: Obraz svetački.
- Porfirije, S. (2005). *Život i pouke starca Porfirija Kavsokalivita*, Novi Sad: Beseda.
- Rebić, A. (1996). *Središnje teme Staroga zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Sofornije, A. (1998). *Starac Siluan*. Hilandar: Manastir Hilandar.
- Svenson, L. F. H. (2006). *Filozofija zla*. Beograd: Geopoetika.
- Tadej, O. (2005). *Pouke starca Tadeja*. Linc: Pravoslavna crkvena opština Linc.
- Holy Bible: New International Version* (1995). London – Sydney – Auckland: Hodder & Stoughton.
- Velimirović, B. N. (1986). *The Prologue from Ochrid*, pt. 3. Birmingham: Lazarica press.

Václav Ježek

Faculty of Orthodox Theology, Prešov, Slovakia

Emotions and their role in Theology
(Being emotion-full in an emotionless age)

What has driven me to write this article is not only a particular interest in a theoretical apprehension of emotions, and their role in theology, but also an empirical observation which seems to suggest, that the human being is becoming increasingly emotionless or in other words human beings seem to be losing the ability to “feel” physically and also spiritually. This led me to consider, whether being a theologian also means being emotional. If we consider love to be an emotion or feeling one must imply, that a theologian must experience emotions or feelings if his or her theology is authentic that is, it is based on love. Thus being emotional means being a theologian. But theology as a revelatory religion appears especially suspicious of emotions, since generally these have been related to the often complex history of passions. But at the outset I will formulate one proposition. Revelation from God is unpredictable, since it is linked to love which cannot be defined and all the more so it cannot be expected or predetermined. Similarly, theology which is linked to revelation seemingly also has to deal with this unpredictability if it is to be true to itself. Theology is not a logical construction or system, it cannot deduce and produce theories based on for example causality because just as love is unpredictable and devoid of logic and causality so is theology. Thus an emotionless theology is no theology at all, since this theology is therefore non-revelatory in its nature. However, what seems to be the case is that especially today's theology is living a life of its own and there is a chasm between love, emotion, feeling and theory. This chasm is discrediting theology and theology is merely a theory devoid of content.

Emotion as such seems to have been predetermined to oblivion by the very theology of the Impassibility of God. A strong traditional doctrine of God's impassibility seems to lower down any emotions, passions, feelings as something not reflecting perfection. This is understandable, since the human being naturally feels or views any form of change or fluctuation as imperfection. On this level emotion in God and passion in God could be viewed as implying, that God loves differently or that his love decreases or increases. Thus emotion or change in God is something threatening true love or its constancy. Whatever the case, what is sure is that we cannot know God's substance but we know or experience his love. His love is perfect but our experience of it is liable to change since we are sinners and our sin clouds this love.

The idea of the impassable, changeless, and perfect/incomprehensible God was a great axiom for many ancient theologians and of course the seeming tension between immanence and transcendence of God proved to be a great problem in theology. Even the later ideas associated with Palamism are in certain respects footnotes to the issues related to immanence and transcendence. The seeming tension between the notion of the im-

passibility of God and his action of love was sometimes in a more indirect way alleviated by for example, the concept of Act and Potency related to the thought of Aristotle. This seems to neatly bridge the idea of Gods unapproachable essence and his expression. Similarly in his third definition of passions (*pati*), Thomas Aquinas states, that “passion” can refer to any change, positive or negative, from act to potency. Thus if we state that God is “without passions” means that he cannot undergo any kind of change.¹ God in fact offers perfect love, but due to sin, the human being is incapable of seeing this.

In any event the Old Testament is certainly a book which portrays God in an anthropomorphic and emotional way. The Christian Platonic tradition seems to have moved away radically from this Old Testament image of a highly emotional God, a God, which loves you even more than your own mother (Psalm 27:10).

We can argue, that when God starts giving names he becomes emotional. Giving a name to someone is equivalent to forming an emotional relationship with this particular person. Interestingly, this is the task of the first couple, that is to give names and consequently to form an emotional relationship with that which is given a name. Further, Gods son-Jesus Christ has a concrete name, a name confirmed by his role and relationship to humanity. Sometimes the well-known sentence “I Am that I Am” (Exod.3:14) is interpreted as an expression of Gods unchanging essence and also its expression in the form of “existence”.

Anthropomorphic expressions in the Old Testament are too numerous to count. “He who planted the ear, shall He not hear? He who formed the eye, shall He not see?” (Psalm 94:9). However, it is also true that the Old Testament is full of expressions stressing the radical difference between God and the human being.

One of the most important aspects of God is that, which is related to his mercy. He seems to “change his mind” when asked for mercy. It is as if the human being has the power to change Gods decisions by supplication. God has compassion, which presumably implies some kind of movement or change. On the other hand the human being is incapable of mercy and is changeless. This is a great irony, since modern culture and science sometimes portrays God as an abstract principle devoid of feeling. However often the opposite seems to be true and it is the human being which is devoid of feeling.

Calvin stressed that the human being cannot imitated the greatness of Gods love. “By speaking in this manner, he declares the incomparable love which God bears toward his people. In order to move us more powerfully and draw us to himself, the Lord accommodates himself to the manner of men, by attributing to himself all the affection, love, and compassion (συμπάθεια) which a father can have. And yet, in human affairs it is impossible to conceive of any sort of kindness or benevolence, which he does not immeasurably surpass.”²

In the history of patristic theology there are many terms which have a relation to what we may call emotion or feeling, but none seem to dominate or have an unambiguous meaning. Unsurprisingly, the term pathos is related to emotion. Πάθος is a noto-

¹ RENNIE, J. C., “Analogy and the Doctrine of Divine Impassibility”, 47-81, in *Confessing the Impassible God, The Biblical, classical and Confessional Doctrine of Divine Impassibility*, Edited, R. S. Baines, R. C. Barcellos, J. P. Butler, S. T. Lindblad, J. M. Renihan, RBAP, Palmdale, Ca., 2015, 53.

² GARRICK, S., BUTLER J. P., RENNIE, C. J., “The Old Testament on the Doctrine of Divine Impassibility”, 135-177, in *Confessing the Impassible God, The Biblical, classical and Confessional Doctrine of Divine Impassibility*, Edited, R. S. Baines, R. C. Barcellos, J. P. Butler, S. T. Lindblad, J. M. Renihan, RBAP, Palmdale, Ca., 2015, 169.

riously difficult term to analyse. Some terms associated with emotions do not seem to have modern equivalents at all. Thus *Akédia* translates as “flagging” and “lethargy in the quest for God, accompanied by despair”. Further *Katanuxis*.³ Other terms such as *phthonos* (envy) and *mnêsikakia* (resentment) seem to have had a more important role than their modern usage.⁴ Of course, in our analysis another problem emerges as to what kind of definition of “emotion” we use, since even modern classifications of “emotion” are full of ambiguities and unclearness. In this article, we employ the term emotion in a more general sense of the word, as something related to the general capacity of the human being to feel, to be able to respond to love and give love. To designate the ability to experience empathy both physically and spiritually. On the other hand in terms of today’s thinking passions could be associated with what we would understand as “drives”.

In terms of the word “pathos”, given its overwhelmingly negative connotations that it has especially in Orthodox theology and spirituality, it seems to have its meaning a-priori defined. However, given the complexities of this term any easy and quick definitions can be premature. The kind of negative connotations of the word pathos are stressed even more so, by the Church Slavonic and Old Slavonic translations as страсть.

In any event “Pathos” is associated with movement-κίνησις and similar terms such as incidence, change etc. Generally of course, the complexities regarding passions and where they are located and exactly what they represent are enormous. Further, often passions are not considered sins in themselves, but are associated with sin. They could be diseases of the mind⁵. Generally, the association with pleasure could also be explored. Interestingly enough, Clement of Alexandria begins his *Protrepticos* with an exhortation on the silly myths of pagans especially attacking the use of music by various pagan characters. Clement goes on to state, that it is necessary to abandon all of these things for Christ. Whether Clement attacks music itself or its use in pagan worship is one issue, but generally stated, it implies a borderline situation where a question emerges: “is everything related to the emotions (music) bad?” The patristic tradition obviously faced the issue as to what to accept from the culture of the time and what to reject as being incompatible with Christianity. The Hellenistic Homeric culture generally portrayed the gods as passionate anthropomorphic figures a portrayal which to an extent forms a kind of contrast with the Platonic and Aristotelean traditions. The Christian tradition rejected the anthropomorphic passionate and childish Greek gods. However it did accept the Hellenistic philosophical ideas of god or gods.

In terms of the Greek philosophical tradition and its Christian *Metamorphosis* we can state, that God seems to be the opposite of a passionate being, often having the designation of being *apathês*. John of Damascene reminds us that after Christ was resurrected from the dead he laid aside such passions as hunger or thirst or sleepiness (*Exposition of Orthodox faith*, book 4, chapter one). Again our discussion centres on what do we understand as passion/pathos or emotion. Even if according to Aristotle, John of Damascene or others, God does not suffer from these kinds of passions, the central problem is that if God is love, love does imply movement or *kinisis* to the object loved and vice versa and to this basic degree God is in a way passionate.

³ HINTERBERGER M., “Emotions in Byzantium”, pgs. 123-135. In: *A Companion to Byzantium*, Edited by Liz James, Wiley-Blackwell, 2010. Pg. 124.

⁴ Ibid.

⁵ See Clement of Alexandria, and his *Protrepticos*, Exhortation to the Heathens, chapter 11.

Related to this, is one of the central issues of theology regarding passions and that is whether they are in fact altogether evil or there is some hope for “passions”. If the passions (whatever they mean) are an inborn and truly human characteristic and therefore something which reflects the Image of God how can they be bad? Some theologians such as Abbas Isaias and Theodoret of Cyrrhus regarded passions as something inherent in the human being and only rejected that, which could be termed as bad passions.

John of Damascene states, that evil passions should be as it were redirected. Thus in his definition of eight passions, he indicates that gluttony should be destroyed by self-control. Avarice by compassion for the poor. Anger by goodwill and love for all men. Etc. (See Exposition of the Orthodox Faith). In any case goodwill, love, etc, are things which would imply on a broader scale a certain form of passion even if understood within the context of movement.

The issue of passions is an important one for Maximus the Confessor. Passion is an impulse of the soul contrary to nature (See Maximus the Confessor Four hundred texts on love Second century, 16). In any event Maximus does not reject sensible things or the Intellect and other elements as such, but rejects attachment. However, one may ask, whether his understanding is in fact also a rejection of any behaviour which we would understand as being “human”. This apophatic journey also seems to raise questions about the validity of emotions as such. With his emphasis on love however, Maximus may have avoided some pitfalls of this kind of theology. With love he begins his Four Hundred Chapters on Love.⁶

Maximus uses the term *philautia* just as similarly Augustine uses the term *concupiscentia*. The problem with the world is self-love. If we understand love as linked with emotion (of course the issues whether love is an emotion etc., is a subject in itself) we can argue that Maximus does not reject love etc, emotions etc, but he rejects the goal of love that is self-love. This is testified by the fact that Maximus does view the love of God as *makariston pathos*, (De Carit. III.71).⁷

We can argue, that the central issue here is “movement”. Movement will always be part of love or emotion as its natural characteristic. For Fathers such as Maximus emotion or love is not the problem, but its potential goal is the problem. But this is not always clear. At first glance when we read the writings of these fathers one may be excused for seeing a certain dichotomy, when on the one hand there is a rejection of anything to do with passions but on the other hand an extreme emphasis on all-encompassing love. Interestingly enough, Thomas Aquinas also looked at emotions in a more positive sense.⁸ Already in the ancient world the Stoic concept of Apatheia was criticised as unrealistic and inhuman. Some recommended a term more moderate such as metriopatheia.⁹

Related to this central problem is the problem of direction. Does emotion or passion need a goal or is it simply a natural inherent disposition of the human being. If pas-

⁶ Ἀγάπη μὲν ἐστὶ διάθεσις ψυχῆς ἀγαθῆ, καθ ἣν οὐδὲν τῶν ὄντων τῆς τοῦ Θεοῦ γνώσεως προτιμᾷ ἀδύνατον δὲ εἰς ἕξιν ἔλθειν ταύτης τῆς ἀγάπης, τὸν πρὸς τι τῶν ἐπιγείων ἔχοντα προσπάθειαν.

⁷ 2. Ἀγαπῖν μὲν τίκει ἀπάθεια· ἀπάθειαν δέ, ἢ εἰς Θεὸν ἘΛΠΙΣ· τὴν δὲ ἐλπίδα, ὑπομονὴ καὶ μακροθυμία· ταῦτα δέ, ἢ περιεκτικὴ ἐγκράτεια· ἐγκράτεια δέ, ὁ τοῦ Θεοῦ φόβος· τὸν δὲ φόβον, ἢ εἰς τὸν Κύριον Πίστις.

⁸ HINTERBERGER M., “Emotions in Byzantium”, 123-135 in: A Companion to Byzantium, Edited by Liz James, Wiley-Blackwell, 2010. Pg. 128.

⁹ AQUINAS T., III, 26, *Summa Theologiae*, vol. 19, The Emotions, Dric D'Arcy.

⁹ Simo KNUUTILA, Juha SIHVOLA, How the Philosophical Analysis of Emotions was Introduced, in: The Emotions in Hellenistic Philosophy, Edited by Juha Sihvola, Troels Engberg-Pedersen, Kluwer Academic publishers, Dordrecht, Boston, London, 1-21: 17.

sion is kinisis or movement it necessarily needs a goal for this kinisis. The English term “Emotion” itself is surprisingly related to “motion”.

The question which needs to be asked is whether any form of a passionless state implies an emotionless state also (even if we leave emotion here as undefined). As we have stated, the issues are related to the development of the term “emotion”. There are suggestions that the English term “emotion” and its connotations are more the result of a modern development in personalist studies and that earlier on the term passion in its Christian context was preferred. Thus the language of emotion is more or less a modern secularist development.¹⁰ To be sure and we do not have space to analyse this issue the problem whether passions were good or not was an important problem in ancient philosophy.¹¹

Hinterberger believes, that emotions in historiography are increasingly apparent from the ninth century onwards.¹² In his article Hinterberger lists some emotions of special interest. These include Penthos (mourning), which could lead to a spiritual cleansing (charmolupe), joyful sorrow. Thus for example, a certain Nikolaos Kataskapenos writes how a monk cried himself to death, through excessive mourning (VCyrl 42, 9-11); Envy (phthonos, or baskania, or rarely zêlos) defined as “sorrow over the well-being of somebody else” (Basil of Caesarea, Hom.11, 1 (372A); John of Damascus, Espo.fid.28). As Hinterberger importantly notices, the devil was associated with envy, using envy to entice Adam and Eve from God. Alazoneia arrogance and pride uperêfania. It was the devil who was at the origin of these passions and their inventor (Photios, Hom.12, 123, 34-124,5). This as Hinterberger notes, was connected to the probably common problem of envy in Byzantium (envy during the election of an abbot see Symeon the New Theologian, Katech.18,21-3); Zêlotupia, jealousy connected to Phthonos, more specifically related to jealousy among siblings or spouses; Anger orgê and thumos). Gods anger proved a problem to interpret for the Byzantines. As Hinterberger notes in ancient Greek, the meaning of the word thumos was narrowed down from “a power that lends energy and propels to action” to “rage,anger/wrath” (Blösser 1998). In Byzantine texts, one can find both meanings.¹³

Hinterberger concludes that “Compared to today, it is noticeable that the contradiction of reason and emotion was less pronounced then. To the Byzantines, it was more important whether emotions were good or bad.”¹⁴

In this regard there are other terms associated with movement. For example, ó παραρριπισμός – meaning disturbance, sudden inexpressible longing, tossing and turning.¹⁵ Similarly, there is a term called pre-passion of Stoic ordinance (*propatheia*). In Je-

¹⁰ DIXON T., *From Passions to Emotions, The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University press, 2003.

¹¹ The literature for this issue is extensive. For example, *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, edited by Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen, Kluwer Academic Publishers, 1998 or *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Simo Knuuttila, Oxford, 2004.

¹² HINTERBERGER M., “Emotions in Byzantium”, in *A Companion to Byzantium*, Edited by Liz James, Wiley-Blackwell, 123-135; Martin Hinterberger, 129.

¹³ *Ibid.*, pgs. 129-133.

¹⁴ *Ibid.* 133.

¹⁵ See Marcus Eremita, opuscula, 5.7., Sophronius Hierosolymitanus, de peccatorum confessione, Joannes Climacus, Scala paradise. Marcus Eremita, Opuscula, Græcè Cum Nikolao et, Hesychio Presbytero, Svo. Parisiis, apud Morellum, 1563.

romes Latin *propassio* (antepassio). This is found in Origen, Didymus the Blind and Philo.¹⁶ This idea of initial shocks or movements is very important since it is related to our issue of emotions. Seneca was not yet clear whether pre-passions were yet emotions.¹⁷

The most notoriously well-known Greek scheme is that which is related to Plato's doctrine in the Republic where the soul could have three elements or forces (*dunamēis*), the reasonable (*logistikon*); the thymic/spiritual (*thumoeides*); and the covetous part (thus *logikon*, *thumikon* and *epithumētikon*. See 4.435a-441c; 9.580d-583a).¹⁸ It is important to stress, that according to Plato the reasoning part is capable of loving, i.e. wisdom and the good. However emotions are related to the other parts of the soul as well. In Plato, the emotions outside the reasoning part are viewed as irrational and as movements of the body.¹⁹

In the Nicomachean Ethics, (I.13) Aristotle divides the soul into a rational part (*to logon echon*) and a non-rational part (*to alogon*).²⁰ Aristotle has obviously some issues with Plato. However, regardless of the criticism he does agree with Plato, that there are three types of desire (*orexis*), in the *psuchē*, that is *boulēsis*, *epithumia*, and *thumos*. Aristotle is more suspicious of Plato's, *logistikon*, *epithumētikon* and *thumikon*. The stoics were reluctant to divide the soul into the rational and non-rational parts. Unsurprisingly, in Stoic thought the emotions are seen as mistakes in the reasoning of the rational soul.

The Platonic tradition as well as for example later authors such as Plotinus reject the notion that "change" is positive or good. Thus passions or emotions as changing things present certain dangers. Further the issue presents itself whether the soul undergoes emotions or passions at all. Are they limited to the body? Emilsson in his article in relation to Plotinus asks himself this fundamental question. Emilsson notes that for Plotinus as for others, there is a problem of how to reconcile the fact that the soul is passionless while at the same time it appears to suffer passions. He writes: Plotinus has to fight views that are deeply ingrained in his language and philosophical tradition. Impassivity is in Greek *apatheia*, and to ascribe *apatheia* to the soul is of course to imply that the soul does not *paschein*, is not affected, and does not undergo *pathe*, affections. But the very expression for the emotions in Plotinus, Greek, *ta pathe tes psuches* (the affections of the soul), says that the emotions are indeed affections of the soul. And the tradition concurs: Plato leaves little doubt that fears, desires and the like are affections of the soul (cf. Phd. 83c/d; cf. Ti. 42a-b; 69c). Aristotle speaks of affections as one of three types of phenomena in the soul (eth. Nic. 2.5.1105b20), and the Stoics define the passions as an irrational movement or excessive impulse in the soul, contrary to nature' (Stob. 2.88.8/9).

¹⁶ <https://www.giffordlectures.org/books/emotion-and-peace-mind/22-first-movements-bad-thoughts-origen-and-his-legacy>

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Basil of Caesarea, *Against Anger* 5, 365D-368D; John Chrysostom, *De inani gloria* 65; Evagrius Pontikos, *De cogit.* 17; John of Damascus, *Expo.fid.* 26). HINTERBERGER Martin, "Emotions in Byzantium", Pg.127. See also in this context interesting ideas in Philo, who seems to use a bipartite and tripartite understanding of the soul. *Special Laws* IV 92 and *Leg. All* II 6, *Spec. Leg* I 33. *The Afterlife of the Platonic Soul*, ed. Maha-Elkaisy-Friemuth John. M. Dillon. Brill 2009.18. John DILLON, *Philo of Alexandria and the Platonist Psychology*, 17-25. See also Evagrius' *Kephalaia Gnostika*, A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac, 2015, SBL Press. Ilaria L.E.Ramelli.

¹⁹ See also Plato *Book 4*.

²⁰ See also Giles PEARSON, *Aristotle on Desire*, Cambridge Classical studies, 2012. See also *Emotions and Peace of Mind*, Richard SORABJI, Oxford University press.

For our purposes what deserves greater reflection is the issue of to what extent were emotions the source of cognitive information in Plato, Aristotle and other thinkers. Generally stated the relocation of the passions to the spiritual or bodily part does not illuminate the central problem of the role of passions or emotions. While it is agreed that in ancient thought emotions were associated with cognition this area deserves greater attention in relation to our question at hand. Aristotle in his Rhetoric does see the relationship between emotion and the development of the opinion of the audience of the orator. Thus emotions can be used by the orator for his purposes.

“We can be frightened and bold and have desires and feel anger and pity and in general pleasure and pain both too much and too little, and in both cases not well, but having these feelings at the right time, on the right occasions, towards the right people, with the right aim and in the right way, is the mean and the best thing, and this is characteristic of virtue” (Eth. Nic. 2.6.1106b18/23).

These terms appear over and over again in Greek thought. Aristotle writes in Nicomachean Ethics 3.12 for example: “The temperate man *epithumei* for the things he ought, as he ought, and when he ought, and this is what reason directs” (1119b16-18).

In the *De Anima*, Aristotle searches for a principle to guide or rule over the *orektion*, the *threptikon*, and *aisthetikon* which he assumes to lie in the *logikon*. Various authors could have localised these parts of the soul in the body. The *logikon* could be located in the chest by the Epicureans.²¹ The rational soul could be viewed as being located in the chest since this is the region of the emotions.²² Dorotheos of Gaza saw the *epithumêtikon* in the liver, the *thumikon* in the heart and the *logikon* in the chest.²³ *Thumikon* and *epithumêtikon* both can be seen as representing the passionate element of the soul, which is also shared by other living beings such as animals. The various fathers of the church saw the *logikon* as a guiding principle of the soul.²⁴ Gregory of Nyssa calls man a rational animal *logikos* (8). In (3) he states that he admits it to be true that the intellectual part of the soul is often disturbed by prevalence of passions (*pathema*) and that the reason is blunted by some bodily accident so as to hinder its natural operation (*energia*); and that the heart is sort of source of the fiery element in the body, and is moved in correspondence with the impulses of passion (*thumodes*)... In his work on the Creation of Man, Gregory of Nyssa speculates about the passions, seeing them as something which necessarily had to have some relation with the “evilness” of procreation. He struggles on how to answer the question of how would people procreate before the fall if at all, and only is able to answer this question in a rather superficial way that God foresaw the fall and implanted an inherent sexuality-passion in the human beings for them to be able to procreate. However he does rather pointedly ponder the question whether passions such as anger etc., are in fact “In the Image and Likeness of God” (Chapter 18). Reason is the one element that can control passions according to Gregory, and we may only ask whether reason can feel “passion” or feeling. Already in the ancient world the Stoic concept

²¹ ANNAS J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California press, 1992, 144.

²² Schol. In *Ep. Herod.* 66, (Usener 311), *Lucr.* 3.140-142. Ibid. Annas J., 145.

²³ Dorotheos of Gaza, *Instr.* XVII paragraph 176, Martin HINTERBERGER, “Emotions in Byzantium”, in *A Companion to Byzantium*, Edited by Liz James, Wiley-Blackwell, 123-135, pg. 127.

²⁴ See Gregory of Nyssa, *De creat. hom.* 14, 2-4; Basil of Casarea, *Hom.* 10.5, 365A-B. Martin Hinterberger. *ibid.* 128. For further divisions of the passions see Niketas Stethatos *De Anima*, 56, John of Damascus *Espofid.* 27-30, 80-82; Nemesios, *De nat. hom.* 17-21).

of Apatheia was criticised as unrealistic and inhuman. Some recommended a term more moderate such as metriopatheia.²⁵

It is not our main concern to map the issue of the genesis and development of passions and their theology, but to draw attention to a broader understanding of emotions-feelings-passions and their relation to reason. Love is obviously a concept which can be easily applied to God and to the human being. Whether we believe love to be an emotion in the modern sense of the word is one question, but what is surely the case is the fact that love implies an emotional disposition or at least on the basic level “feeling”. It implies the ability to “feel”. Further, what needs to be stressed here is the fact that theology as a science of love that is the loving communication of God to the human being implies the ability to love that is to “feel” or to be emotional. Love implies movement and therefore theology is hardly an emotionless science because if it is governed by the principle of love, it implies the ability to feel. If we believe that there is a passionate love for God a certain eros towards God, we also believe that in this sense theology presumes passion in the good sense of the word. Thus knowledge implies love and emotion. While this proposition seems at first glance to be nothing new it is relevant given what we perceive as the development of an emotionless society and therefore a society without knowledge.

To draw on a practical example. If we observe television or other forms of media, such as the internet and so on, one is constantly informed about catastrophe’s about tragedies about problems etc. But the irony is, that the more information one gets about tragedies, problems and other issues the lesser he or she seems to be able to emotionally respond and therefore to be lovingly/emotionally interested in the news or events portrayed. Thus while one does receive information this information is only some kind of data but not really information in the Divine-human perspective of salvation history. Because this information is devoid of emotion and therefore cannot be true information.

There are various reasons why contemporary society or contemporary human beings seem to be losing the ability to feel and to understand what is emotion. But certainly one of the reasons for this development is the mistaken notion that knowledge automatically leads to emotion or feeling, whereas the opposite is true. It is as if the human being presumes that the more information he or she will have and absorb the more emotional or passionate they will become in the good sense of the terms. But quite the opposite is true. The more emotional one is the more knowledgeable one is.

The natural question which follows this, is whether the human being can be emotional in the positive sense of the word without God. We are obviously seeing the belief in contemporary society in that the more knowledge one receives the more loving, caring and concerning one is. That somehow the endless supply of information and knowledge will somehow change us into better human beings. Obviously this is one of the central mistakes of secular humanism.

On the other hand the rather ambiguous Hellenistic discussions about the impassible God seem to add an element of irony into this discussion. On one level we may argue that it is not God who is apathetic towards the human being or to his or her suffering as is often portrayed in non-theist strands of thought, but on the contrary it is God

²⁵ Simo KNUUTILA, Juha SIHVOLA, 1-21 How the Philosophical Analysis of Emotions was Introduced, in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Edited by Juha Sihvola, Troels Engberg-Pedersen, Kluwer Academic publishers, Dordrecht, Boston, London, 17.

who is loving and “pathetic” whereas the human being is apathetic. This in a way is beautifully portrayed in the account of the prophet Jonah. As is well known, Jonah in the account does not listen to Gods command and ends up in the fish. What is striking about Jonah is not that he ignores Gods command, but the fact that he is generally angry with God and feels little compassion for the suffering Ninevites. In this story, Jonah is the one merciless. Jonah is the one incapable of feeling. God is the one who shows mercy and is the one with all the merciful and compassionate dispositions. Jonah is incapable of showing pity towards the sinners and towards the sinners which further repented. On the other hand God is capable of mercy. In the story of Jonah the irony is that God far from being some kind of apathetic deity is in fact the one highly compassionate, whereas the human being Jonah is the one suffering from apatheia in the negative sense of the word.

However the pedagogical process of Jonahs learning continues further. While Jonah does appear to be merciless and apathetic towards others, he does show some emotion after all, which is occasioned by the fact that he grows attached to a gourd. God makes a gourd spring forth shading Jonah. Jonah consequently discovers feelings and emotions since he gets attached to the gourd. Thus Jonah is emotional after all. However his emotions are egoistical and deranged because as God explains to him, his love or effort did not produce the gourd, but it was the product of God’s love or providence. Jonahs love of the gourd is thus the result of self-love. This is shown by the fact that the gourd dries up and Jonah gets angry. Here is the climax of the story. God then tells Jonah that he is sorrowful and angry about a gourd which is not the product of his love or care and yet he is surprised that God shows mercy towards sinners in Israel. Israel which he developed.

The story of Jonah just as other similar stories in the Old Testament can be used to prove that God is the one who teaches human beings how to feel, how to be emotional and passionate in the good sense. The human being thus has to learn to be emotional. It is not a given. Fathers such as Symeon the New Theologian seem to suggest that the sinner is devoid of emotion precisely because of his or her sins. The sins of the human being seem to destroy our potential for emotionality. The God who is overflowing with love has to illuminate the empty vessel of the human being. He has to teach the human being how to be emotional. Whether the fathers such as Symeon the New Theologian or others in fact saw the human being as essentially emotionless due to sin, of course remains a subject for discussion but the fact remains, that in some respects this seems to be the case.²⁶ The concentration seems to lay solely on God and his Divine Eros. Further this Divine love if accepted seems to lead to some form of passionless state which means that one does not have any thought or feeling for earthly things and matters. Terms such as *epithumia*, *erôs*, *ponos endoiatos*, *theïos pothos* (the love of God), *chara*, *hêdonê*-joy-over the experience of divine light, are also employed by Symeon the New Theologian, *Katech.* 16,13, 24-8.78-82).²⁷

²⁶ See Rom. 7:18. “For I know that in me (that is in my flesh), dwelleth no good thing: for to will is present with me; but *how* to perform that which is good I find not.” Cited in Symeon the New Theologian Of Charity 1, parag. 30, Symeon the New Theologian, the Discourses, Paulist press, 1980, pg. 42.

²⁷ HINTERBERGER M., Emotions in Byzantium, 123-135. A Companion to Byzantium, Edited by Liz James, Wiley-Blackwell, 2010. Pg. 125. See also emotions in the eleventh century in Patmos florilegium, Sargologos 1990: 35-48).

Conclusion

In theological terms emotions-passions-feelings even if left undefined are concepts which presume movement-kinesis. In Christian terms knowledge is linked to love and love presumes movement. The very fact that today's society seems emotionless means that it lacks knowledge which is ironic, given the fact that all are convinced that we live in an age of available information. Society also lacks movement and is static.

Emotions are to an extent uncontrollable as they are a response to something. However, they thus reveal a dimension which could not be limited to causality or to rational construction or logic. Feelings, emotions and passions are events which happen unexpectedly, are unpredictable and irrational in that they cannot be causally or in other ways determined. In this regard they resemble the unpredictability and richness of Gods love, which defies logic and rationality.

The relatively ambiguous theological development of emotions-passion etc., is partly to blame for the irrelevance emotion has in society and partly in theology. The relation between theology and emotion and cognition is more or less undefined often to the detriment of theology. Our account drew attention to the fact that emotions in the broader sense of the word are linked to theology and govern theology. Expecting information or knowledge to produce emotions and love on their own is an illusion of our age.

Dionysios Skliris

Faculty of Theology, National and Kapodistrian University of Athens

Aristotelian Influences on Plotinus' Concept of the Intellect

Plotinus would probably not have understood the term “Neoplatonist”. He did not consider that he was adding something radically original to the philosophy of the great master, Plato; all he was doing was to offer an authentic interpretation of it. Would then Plotinus ever admit that in this process of interpretation he was in fact assuming crucial elements from the philosopher who had once distinguished truth as opposed to Plato, and had indeed preferred it as a more beloved companion than him? Apart from such a hypothetical question of historical character, the important philosophical question is why an interpretation of Platonism actually needed an adaptation of Aristotelian views about the Intellect. What were the philosophical demands which only a combination of both Platonic and Aristotelian philosophy of Intellect could satisfy?

In trying to answer this question I will examine some crucial passages about the Intellect taken from Aristotle's *Metaphysics* Λ and *De Anima* and from Plotinus' *Enneads*. I will firstly try to investigate the similarities between the broader Aristotelian and Plotinian way of thinking, especially the tendency of both to shape unified hierarchical systems in order to explain Being. I will then discuss the role that such systems attribute to Intellect as principle of actualization, inwardness and identity. However, an assessment of the extent of Aristotelian influence on Plotinus can be attained only after equally surveying Plotinus' divergences from the most characteristic Aristotelian doctrines. I will thus appreciate how Plotinus had finally achieved an original synthesis of diverse elements from different sources in order to solve peculiar philosophical problems that he himself had raised in a very original fashion.

I. Influences

a) Hierarchies of Being

Aristotle concludes the famous *Metaphysics* Λ with a criticism of previous philosophical systems, among them Platonism¹. He emphasizes that their main flaw has been the failure to account for a unified vision of the universe in which good as a cosmic reality would be predominant. His main objection against his contemporary Platonists is that: “They make the substance of the universe incoherent and give us a great many governing principles” (*Met* Λ 10, 1076a1-2). What is very striking about this objection is that it

¹ According (among others) to David Sedley, Aristotle is particularly alluding to Speusippus; however many of his remarks would hold good for classical Platonism in general. See Sedley, David, *Metaphysics* Λ 10. In: Frede, Michael, and Charles, David, eds., *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 349.

could be said to coincide with a fundamental demand of the Plotinian system, namely a monistic rather than dualistic approach to being in which an optimistic lay of stress on the ubiquitous presence of cosmic goodness would substitute for a pessimistic splitting of Being in two opposed “spheres”. Moreover, Aristotle’s accusations can be summed up in the expression “ἔπεισοδιώδης” which means a rendering of Being as “uncoordinated”². The ending of book Λ is a homeric quote which would be very appealing to Plotinus: “The rule of many is not good; let one be the ruler” (*Met.* Λ 10,1076a5).

Does this mean that Aristotelianism was in some ways more successful than classical Platonism to assert what has later been the main goal of Plotinus’ metaphysical “agenda”? It would be premature to give an affirmative answer. However one could remark some open problems of classical Platonism: a) It postulated different metaphysical principles (Forms, matter, the Form of Good) without placing them in a coherent unified hierarchy. b) In the *Timaeus*, Plato seemed to have described the Forms as an independent paradigm exterior to a sort of divine mind (“demiurge”) who acted rather as creator and artisan. For Aristotle, this “demiurge” would seem as an artificial *deus ex machina*, which put into question the effortless and spontaneous manner of natural creativity, as well as an unnecessary assumption of heterogeneous ontological principles. What is more important is that Aristotle had indeed managed to shape such a unified hierarchy of being. This was achieved thanks to a theory of Intellect based on the metaphysical distinction of actuality and potentiality. It is very interesting to observe to what extent Plotinus had followed him in that solution.

b) The Intellect as principle of actualization

Unlike Plato, Aristotle’s goal was to explain the world of becoming as such, and he explained it as motion. His way of accounting for motion was the distinction between “δύναμις” and “ἐνέργεια”. Thanks to these concepts, Aristotle achieved to express a unified vision of the universe due to a definition of metaphysical connections between actualization, motion and thinking. Motion was seen as a transition from potentiality to actuality. And similarly, thinking was seen, in J.M. Rist’s expression, as an “actualization of the mind of the thinker which in this very act of thinking becomes characterized by its object”³. Thus, a very coherent hierarchical system was shaped: Each being could be seen both as an actuality of a lower reality and as a potentiality for a higher one; both as a mover of a lower reality and as moved by a higher one; and correspondingly, both as a formal goal of a lower reality and as itself actualized by the intellection of a higher one. Thus, Intellect as the culmination of this process would be at the same time an absolute principle of actualization, movement and thinking. This meant that it was as a Prime Mover the final cause of the movement of other beings, without being itself moved (Λ7,1072a-1072b). It was an absolute actuality having no more potentiality for further actualization. And as an Intellect it was an object of intellectual love for anything else, being in itself a thinking that did not have anything else as an object of thought except itself.

A first presupposition for Intellect as actuality is its immateriality and simplicity. In this Aristotle and Plotinus could not agree more. In *De Anima* (3,4,429,a15-25) Aristotle refers to this characteristic even when referring to a “recipient” kind of intellect:

² *Ibid.* p. 350.

³ Rist, J. M., *Plotinus, the Road to Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 38.

“The mind must be receptive of the form of an object, i.e., it must be potentially the same as its object.[...] It is necessary then that mind is uncontaminated. [...] For the intrusion of anything foreign hinders and obstructs it. Hence the mind can have no characteristic except its capacity to receive. [...] So it is unreasonable to suppose that it is mixed with the body; for in that case it would become somehow qualitative”. The theory of the immateriality of intellect is here based on its character of “pure capacity”. The meaning is that if the intellect was “somehow qualitative” it would actually possess some forms. So at each time it would have some qualities actually and the others only potentially⁴. Thus, its role as a receiver of all forms and “knower of all things”⁵ can be guaranteed only if it is separate and unmixed to the body. Thus, the intellect, even in its “recipient” type, is defined as a “locus”, which can receive all forms actually, in contrast to bodily nature. The reason is that, in L. Gerson’s expression, “since a form is itself an actuality, the further actuality that is knowledge would have to occur “outside” of the first actuality”⁶. If intellect was bodily, then the reception of the actuality would happen in a concrete part which would be thus informed in remaining different from the part that would be aware of the receiving. Very interestingly, Plotinus implies the same idea in V,3,1,6-12: “That which is said to think itself because it is composite, just because it thinks the rest with one of its constituents, as in sense-perception [...], would not have true self-intellection; for it would not be the whole which was known in these circumstances, [...] but it would be one thing thinking another.” And Plotinus concludes that intellection can occur only in simple entities (V,3,1,6-12 and V,3,6,6-8).

Moreover, the contrast between actualization and potentiality is applied in *De Anima* 3,5,430a14-16, in order to distinguish between two different kinds of intellect: “Mind in the passive sense is such because it becomes all things, but mind has another aspect in that it makes all things; this is a kind of positive state like light. For in a sense light makes potential into actual colors. Mind in this sense [...] is essentially an activity; for the agent is always superior to the patient, and the originating cause to the matter.” Here, the “passive” type of intellect is contrasted to a non-“recipient” one, which is an ultimate actuality. It is a principle of all thinking, and Aristotle will here use a quite Platonic comparison to light. Not surprisingly, a similar contrast between such an Intellect of full actuality and an intermittent, transitory and potential one will reappear in *Ennead* V,9,5,1-9: “We must take the Intellect to be not that in potentiality or that which passes from stupidity to intelligence- otherwise we shall have to look for another intellect before it- but that which is actually and always Intellect. [...] For if its substance was other than its thinking and the things which it thought were other than itself, its substance would be unintellectual and potential, not actual”. A very peculiar Aristotelian element in the Plotinian text is a sort of argument by rejection of a *regressio ad infinitum*: We should attribute absolute actuality to this Intellect, or else, we have to search for another one beyond it. This means that Plotinus completely shared the Aristotelian vision of a hierarchy of Being from potentialities to increasingly higher actualities until an absolute actuality at its crest.

⁴ Gerson, Lloyd P., “The Unity of Intellect in Aristotle’s *De Anima*”, in *Phronesis XLIX/4*, Leiden: Brill, 2004, p. 357.

⁵ Politis, Vasilis, “Aristotle’s Account of the Intellect as Pure Capacity”. In: *Ancient Philosophy, Vol. XXI No 1*, Duquesne University, 2001, p. 388.

⁶ Gerson, *op. cit.*, p. 358.

c) The Intellect as principle of inwardness

One should however note that even when coinciding with Aristotle, Plotinus has different priorities. While Aristotle's primary goal is to explain becoming in itself as motion, Plotinus would rather explain it by reducing its multiplicity to increasingly more simplified principles. The transition from potentiality to actuality is regarded in Plotinus' system more as a transition from multitude to simplicity and correspondingly from exteriority to inwardness. Similarly to Aristotle's hierarchical structures, each ontological grade could be regarded both as a unification and "interiorization" of a lower reality and as subject to further simplification by a higher one. And the principle of this unification and "interiorization" is precisely thinking. According to Plotinus, by thinking something one traces its intelligible unitary source and the interconnectedness of the latter with all the intelligible realities. Thus, Intellect is a principle of actualization (VI,8,16,16-18), but it is also a "locus" of this interconnectedness of unitary intelligible realities, an "interiorization" of the objects of thinking so ultimate that they cannot but be identified with its subject. This Plotinian mentality is revealed in V,6,1,1-10. "There is a difference between one thing thinking another and something thinking itself. [...] The former wants to escape being two and think itself, but is less capable of it. [...] But the latter is not substantially distinct from its object". Thinking is here presented like some "universal want" of all beings to become more simple and united.

However, there is an Aristotelian element which can be seen as a forerunner of Plotinian inwardness. It is the typically Aristotelian idea that the object of thought determines the subject. This, according to the familiar hierarchical schema, leads to the idea that there must be one Being, which does not have a more actualized and "honourable" thought-object by which to be defined. Thus, in A. Kosman's expression, "if thought is to be considered as divine, this must be by virtue of the nature of thinking itself, not by virtue of anything that is thought of"⁷. Indeed, "to think of some particular thing would be to surrender the authority of thought to something thought of"⁸. The substitution of self-reflexivity for intentionality is the only way for divine thinking not to have some sort of potential and therefore deficient knowledge: "If the Intellect thinks, but something else determines its thinking, then since that, which is its essence, is not thinking, but potentiality, it cannot be the best reality" (*Met.* Λ9,1074a19-1074b27). And: "If the thinking is of what is outside, the thought will be deficient, and not thought in the proper sense" (*Enn.* V,3,13,16-17). Similarly in V,3,7,18-19.

The richness of the Plotinian Intellect's inwardness is usually contrasted to the "bare" Aristotelian "thinking of thinking". However, Plotinus may have owed even his peculiar concept of Intellect as a "Unity-in-Plurality" to an Aristotelian, namely to Alexander of Aphrodisias⁹. The Aristotelian doctrine of a plurality of unmoved Movers, had lead Alexander to the idea that these Movers, as Robert Sharples puts it, "might each be thinking of the others and thus, given the identity of thought and its object where immaterial beings are concerned, form a Unity-in-Plurality anticipating Neoplatonic Intellect"¹⁰.

⁷ Kosman, Aryeh, "Metaphysics Λ9: Divine Thought". In: Frede, Michael, and Charles, David, eds., *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 317.

⁸ *Ibid.* p. 314.

⁹ Henry, P., "Une Comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin". In: *Les Sources de Plotin*, Geneve: Fondation Hardt, 1960, p. 439-440.

¹⁰ Sharples, Robert W., Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation. In: *ANRW*, vol. II.36.2, Berlin: 1987, p. 1210.

d) The Intellect as identity of subject, object and act of intellection

We can now approach the core of the meeting between Aristotle and Plotinus:

Thinking in itself is concerned with that which is in itself best[...]. And thought thinks itself through participation in the object of thought; for it becomes an object of thought by the act of apprehension and thinking so that thought and the object of thought are the same. Because that which is receptive of the object of thought, i.e. essence, is thought. (*Met.* Λ7,1072b18-23)

Mind thinks itself, if it is that which is best. And its thinking is a thinking of thinking. (*Met.* Λ9,1074b33-35)

For this Intellect is not potential, nor is it one and its intellection another: for in this way again its substantiality would be potential. If then it is actuality and its substance is actuality, it is one and the same with its actuality; but being and the intelligible are also one with the actuality. All together are one, Intellect, intellection, the intelligible. (*Enn.* V,3,39-45).

If, according to Aristotle, thinking is the procedure by which a “νοῶν” is determined by a “νοοῦμενον”, and if divine Intellect “cannot think” of a “νοοῦμενον” more actualized and perfect than itself, then the “νοῶν” is somehow “already” the “νοοῦμενον”. And since “νόησις” cannot have an object, it is directed to itself as a “νόησις νοήσεως”, an eternally actualized principle of intellection, that everlastingly guarantees the intelligibility of the universe.

“Νόησις νοήσεως” is a concept that has been very much debated. It is therefore useful to examine some of the approaches to it. According to Richard Norman¹¹, “νόησις νοήσεως” is not self-contemplation. The former means an identity between the subject and the object as the thought which the thinking thinks, while self-contemplation denotes an identity between the subject and the object as that about which the thinking thinks¹². Thus, divine Intellect does not run the moral risk of becoming a “heavenly Narcissus”¹³. It is rather a way of describing pure abstract thought, which is “intermittently” accessible by human minds as well¹⁴. A. Kosman argues that “νόησις νοήσεως” signifies the internal self-presence that must characterize any act of cognition (whatever its object) in so far as it is simultaneously an act of awareness¹⁵. Thus Kosman argues that Aristotle’s effort to establish a non-objective mode of self-awareness places him in dialogue with modern philosophers such as Descartes, Kant, Hegel and Sartre. For C.H. Kahn, “νόησις νοήσεως”, as “the self-awareness of νοῦς, is the formal structure of the universe become aware of itself”¹⁶. This is again perfectly accessible by human minds as long as they involve in “θεωρία”, according to the Aristotelian ascertainment that we enjoy intermittently what God enjoys incessantly. Aristotle gives us himself a hint to understand him in a similar way: “The mind is also itself thinkable, just like other subjects of thought. For in the case of things without matter that which thinks and that which is thought are the same; for speculative knowledge is the same as its object”. (*DA* 3,4,430a3-6). And: “In the speculative sciences the formula or the act of thinking is the

¹¹ Norman, Richard, *Aristotle’s Philosopher-God*. In: Barnes, Jonathan, Schofield, Malcolm, Sorabji, Richard, eds., *Aristotle on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics*, London: Duckworth, 1979.

¹² *Ibid.* p. 100.

¹³ *Ibid.* p. 93.

¹⁴ *Ibid.* p. 96.

¹⁵ Kosman, *op. cit.*, p. 323.

¹⁶ Kahn, Charles H., “Aristotle on Thinking”. In: Nussbaum, Martha C., and Rorty, Amélie Oksenberg, eds, *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 375.

object” (*Met.* Λ9,1075^a3-4). Thinking consists of intellectual structures that are actualized in and are identical with the very act of thinking, just as in the speculative sciences, like mathematics.

Plotinus makes extensive use of the Aristotelian concept of “νόησις νοήσεως”. For him also, the knowledge of Intellect is an “instantaneous” grasp of the intelligible reality in the fullness of its actuality. However, he complements this notion with the Platonic insistence on the interdependence of intellection and Being: “Each [being] is Intellect and Being, and the whole is universal Intellect and Being, intellect making Being exist in thinking it, and Being giving Intellect thinking and existence by being thought.” (V,1,4,26-29). He develops the Aristotelian concept of identity between thinker, thinking and thought into the view that Intellect forms an identity with the fundamental genera of being¹⁷, which he hypostasizes by thinking them (V,1,4,33-37). But this leads to the question: What does the Intellect think by being identical with itself?

2. Divergences

a) What exactly does the Intellect think?

Plotinian accounts of the Intellect such as in VI,2,21,27-30: “Nothing is left out of all the things of which there are intelligible forming principles (λόγοι), but Intellect is like a great complete intelligible principle embracing them all.”, do take us far away from the Aristotelian concept. (The whole chapter V,5 is treating the existence of Forms inside the Intellect).

We should anyway note that there is a great debate about what constitutes the object of the Aristotelian Intellect as well. According to Robert Sharples, there are three different interpretations: 1) Intellect thinks only of himself, as pure self-thinking thought. 2) It also thinks timeless and unchanging truths, the theorems of mathematics, and perhaps also the forms of the sublunary living creatures. 3) The supreme Unmoved Mover thinks of the subordinate Unmoved Movers only¹⁸.

However, it is evident that Plotinus has a different starting point. His Intellect performs a double act: On the one hand by being a primary awareness of the transcendental One, it constitutes Being. And on the other, when thinking itself, its intellection comprises all the Platonic Forms “starting” from the five genera of the Platonic “Sophist”¹⁹. Peculiar Platonic problems are involved: On the one hand the grounding of Forms in the Intellect guarantees the existence of eternal truth. And on the other, they act as “prototypes” of wisdom²⁰, available for participation by the lower realities.

Plotinus had actually merged four different elements, two of Platonic and two of Aristotelian origin: a) the “demiurge” in the *Timaeus* (28a,29b), b) the intelligible world of the Forms, c) the Active Intellect of the *De Anima*, d) the divine Intellect as “thinking of thinking” of *Metaphysics* Λ. For this act of syncretism he was based on: a) A Mid-

¹⁷ Merlan, P., “Greek Philosophy from Plato to Plotinus”. In: Armstrong, A.H., ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

¹⁸ Sharples, Robert, “Aristotelian Theology after Aristotle”. In: Frede Dorothea and Laks, André, eds., *Traditions of Theology*, Leiden: Brill, 2002, p.9.

¹⁹ Blumenthal, Henry J., “On Soul and Intellect”. In: Gerson, Lloyd P., ed., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 93.

²⁰ O’Meara, Dominic J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 36.

dle-Platonist tradition (Atticus among others) that “made the Forms in the *Timaeus* the plan in the mind of a Divine Architect”²¹ (see *Enn.* V,9,3 and II,3,18). b) Alexander of Aphrodisias who identified the active Intellect with the Prime Mover. c) Alcinous²², who made a synthesis between the Middle-Platonist doctrine of the Ideas as the thoughts of God (*Didaskalikos* chapters 9-10) and the Aristotelian doctrine of the identity of thought and its object in the case of immaterial reality. This meant that when God is thinking Himself in an Aristotelian fashion of “νόησις νοήσεως”, he is in fact thinking the whole intelligible world of the Platonic Forms²³.

b) Is Intellect simple enough? Is it the ultimate reality?

As we have seen, Plotinus' hierarchical system is based on a progressive unification and simplification which should culminate in the absolutely simple being. Aristotle would regard Intellect as simple enough, since it evades any dualism of form and matter or act and potency²⁴. Moreover, as Richard Sorabji remarks, Aristotle regarded definitions as identity statements which do not involve complexity as predications do. In predications there is both a distinction and a connection between subject and predicate and therefore there can be a mistake²⁵. On the contrary, in definitions one cannot be mistaken but either “touch” (“θιγγάνειν”) or not. But Plotinus asserts that identity statements involve complexity as well (V,3,10,36-39). He was searching for the “πάντη ἀπλοῦν” (V,3,11,28) and would not compromise with the Aristotelian solutions.

Plotinus' point of departure was the Platonic Form of Good, which is “beyond essence” (“ἐπέκεινα τοῦ ὄντος” in V,5,6,11). Thus Intellect is a primary awareness of the One which constitutes Being. But then, “ἐνέργεια” in the more absolute sense would belong to the One (VI,8,20), and thought would somehow have a deficient character. It cannot evade the primary duality between a subject and an object, even if the two are identical; the logical distinction always remains. This view is summarized in V,3,10,40-47: “The thinker must apprehend one thing different from another and the object of thought in being thought must contain variety; [...] The thinker must not itself remain simple, especially in so far as it thinks itself: for it will duplicate itself, even if it gives an understanding which is silent”.

Conclusion

Consequently, the Aristotelian theory of Intellect had a great influence on how Plotinus viewed intellection. He abandoned the characteristically Platonic definition of thinking as a “κίνησις νοῦ”, in order to adopt a more Aristotelian one as “ἐνέργεια νοῦ”²⁶. Plotinus applies consistently the general metaphysical distinction of “δύναμις” and “ἐνέργεια”, in order not only to define Intellect as an absolute principle of actualization, but also to

²¹ Armstrong, A.H., “The Background of the Doctrine “That the Intelligibles are not Outside the Intellect””. In: *Les Sources de Plotin*, Geneve: Fondation Hardt, 1960.

²² Alcinous however does not appear in Porphyry's list of philosophers read in Plotinus' school (in contrast to Gaius who is mentioned). *Ibid.*, p. 405.

²³ *Ibid.*, p. 404.

²⁴ O'Meara, *op. cit.* p.47.

²⁵ Sorabji, Richard, “Myths about Non-Propositional Thought”. In: *Time, Creation and the Continuum*, London: Duckworth, 1983, p.141.

²⁶ Gerson, Lloyd P., *Plotinus*, London: Routledge, 1994, p. 61.

shape a general hierarchical schema of Being. In this schema each grade of Being has both a proper actuality and a second actuality by which it influences lower realities, without being in itself altered; this is partly influenced by the Aristotelian idea that the Intellect gives actuality and motion to all other beings without being itself moved or modified. Plotinus thus solves the Platonic problems of the “artificiality” of the Demiurge and the externality of Forms as an independent exemplar. Most importantly, thanks to Aristotle, he arrives at a concept of God as self-thinking Intellect, where “νοῶν”, “νοούμενον” and “νόησις” are identified.

However, the extensive Aristotelian influence does not turn the Plotinian system into an imitation of Aristotelianism. The reason is that Plotinus just assumes the Aristotelian doctrines in order to answer his own peculiar questions and satisfy his own philosophical concerns. He takes a step further than Aristotle: While the latter produced a unified vision of the universe based on a fundamental duality of material beings and the Intellect, which we have to presuppose as their origin of motion, Plotinus forms a truly monistic system based on the rich and all-including inwardness of the self-thinking Intellect. But then the Intellect is intrinsically linked to Being (by which it is “mutually” defined) and its genera. By thinking itself, the Intellect does not only act as a principle of intellection, but also as an exemplar of the whole universe in its intelligible aspect. And, more importantly, it constitutes a unification and “interiorization” of this universe. But this simplification has nevertheless to transcend the Intellect. Because, contrary to Aristotelianism, thinking is an inescapable duality, a deficient turning towards an object, even if that Object is, as in the case of the Plotinian One, beyond being and thought.

Bibliography

Primary Sources

- Armstrong, Hillary A., (tr.) *Plotinus, The Enneads, in Seven Volumes*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1966-1988, London: William Heinemann Ltd.
- Hett, W. S., (tr.), Henderson, Jeffrey, ed., *Aristotle, On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1957.
- Tredennick, Hugh, (tr.), Goold, G. P., ed., *Aristotle, The Metaphysics, Books I-IX*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1933, London: William Heinemann Ltd.

Secondary sources

- Armstrong, A.H., The Background of the Doctrine “That the Intelligibles are not Outside the Intellect”. In: *Les Sources de Plotin, (Entretiens sur l’Antiquité Classique, Tome V)*, Geneve: Fondation Hardt, 1960.
- Blumenthal, Henry J., *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity, Interpretations of the De Anima*, London: Duckworth, 1996.
- Blumenthal, Henry J., On Soul and Intellect. In: Gerson, Lloyd P., ed., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Gerson, Lloyd P., *Plotinus*, London and New York: Routledge, 1994.
- Gerson, Lloyd P., The Unity of Intellect in Aristotle’s De Anima, in *Phronesis XLIX/4*, Leiden: Brill, 2004.

- Henry, P., Une Comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin. In: *Les Sources de Plotin, (Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome V)*, Geneve: Fondation Hardt, 1960.
- Kahn, Charles H., Aristotle on Thinking. In: Nussbaum, Martha C., and Rorty, Amélie Oksenberg, eds, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Koninck, Thomas De, Aristotle on God as Thought Thinking Itself. In: *The Review of Metaphysics*, Washington D.C.: Catholic University of America, 1993-1994.
- Kosman, Aryeh, Metaphysics A9: Divine Thought. In: Frede, Michael, and Charles, David, eds., *Aristotle's Metaphysics Lambda, Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Kosman, L.A., What Does the Maker Mind Make? In: Nussbaum, Martha C., and Rorty, Amélie Oksenberg, eds, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Lloyd, A. C., Non-discursive thought: An Enigma of Greek Philosophy. In: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Volume LXX*, London: Methuen & Co Ltd, 1970.
- Merlan, P., Greek Philosophy from Plato to Plotinus. In: Armstrong, A.H., ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Norman, Richard, Aristotle's Philosopher- God. In: Barnes, Jonathan, Schofield, Malcolm, Sorabji, Richard, eds., *Articles on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics*, London: Duckworth, 1979.
- O'Meara, Dominic J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Politis, Vasilis, Aristotle's Account of the Intellect as Pure Capacity. In: *Ancient Philosophy, Vol. XXI No1*, Duquesne University, 2001.
- Rist, J. M., *Plotinus, the Road to Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Sedley, David, Metaphysics A 10. In: Frede, Michael, and Charles, David, eds., *Aristotle's Metaphysics Lambda, Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Sharples, Robert W., Aristotelian Theology after Aristotle. In: Frede Dorothea and Laks, André, eds., *Traditions of Theology, Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002 (Papers presented at the 8th Symposium Hellenisticum, Villeneuve-d'Ascq, France, 1998).
- Sharples, Robert W., Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation?. In: Temporini H. and Haase W., eds., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, vol. II.36.2 Berlin: 1987.
- Sorabji, Richard, Myths about Non-Propositional Thought. In: Sorabji, Richard, *Time, Creation and the Continuum, Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London: Duckworth, 1983.

Vukašin Milićević

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

A Contribution to the Understanding of the Mutual Definition of the Aeon and Time in Ambigua 10

Abstract: In this paper, I will propose an interpretation of the mutual definition of aeon and time from St. Maximus' *Amb.* 10 based on its conceptual and contextual proximity to another one that we find in *Ad Thalassium* 61 and which deals with the concepts of monad and myriad. I will try to show in which way, through these definitions of aeon and time and monad and myriad, St. Maximus gives us a logical device and frame for his christologically founded doctrine of the divinization of man.

Key words: aeon, time, monad, myriad, movement, repose.

In St. Maximus the Confessor's *Ambigua* 10, in a row of allegorical contemplations concerning the Gospel's account of the event of the Transfiguration¹, we find a *mutual* definition of aeon and time. Namely, St. Maximus says that

the aeon is time, when its motion ceases, and time is the aeon, when it is measured in its motion. So the aeon, to formulate a definition, is time deprived of motion, and time is the aeon when it is measured while in motion².

Among scholars there is a basic agreement concerning the interpretation of this definition³. Namely, time and the aeon are two modes or forms of *temporality*, of that which is *after God*⁴; further on, their distinction is explained, in accordance with St. Maximus, so that the aeon represents a *higher* form of temporality, the one attached to the intellectual world, while time is attached to the domain of what is sensible⁵. If we consider what

¹ Mt 17.1-9, Mk 9.2-9, Lk 9.28-36.

² „Αἰὼν γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ὅταν σπῆ τῆς κινήσεως, καὶ χρόνος ἐστὶν ὁ αἰὼν, ὅταν μετρηῖται κινήσει φερόμενος, ὡς εἶναι τὸν μὲν αἰῶνα, ἵνα ὡς ἐν ὄρω περιλαβὼν εἴπω, χρόνον ἐστερημένου κινήσεως, τὸν δὲ χρόνον αἰῶνα κινήσει μετρούμενον“, *Amb.* 10, PG 91, 1164AC.

³ See: Paul PLASS, “Transcendent Time in Maximus the Confessor”, *The Thomist* 44/2, 261-262 (n. 5); Hans Urs von BALTHASAR, *The Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, trans. by Brian E. Daley, S.J., San Francisco: A Communio Book, Ignatius Press, 2003, 141; Pascal MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'Église byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive*, Supplements to Vigiliae Christianae 74, Leiden: Brill, 2005, 51-51; 170-172; 176-177. Sotiris MITRALEXIS, *Ever-Moving Repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology*, Berlin: Freie Universität, 2014, 190-195; “A Note on the Definition of χρόνος and αἰὼν in St. Maximus the Confessor through Aristotle”, *Knowing the purpose of creation through the resurrection: proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18 - 21, 2012*, ed. Maxim Vasiljević, California: Sebastian Press, 2013, 419-426.

⁴ ...μετὰ Θεόν..., *Amb.* 10, PG 91, 1164A. Aeon is under temporal category (...ὁ αἰὼν δὲ συνεπινοουμένην ἔχων τῇ ὑπάρξει τὴν ποτε κατηγορίαν...) and is affected by *diastasis* (...πάσχει διάστασιν...), it is not dimensionless, nor without beginning (...ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβὼν... χρόνος καὶ αἰὼν οὐκ ἀναρχα...). Therefore, it can't be coeternal to God (...οὐδὲν αὐτῷ [Θεῷ] τό παράπαν ἐξ αἰδίου συνθεορεῖται κατ' οὐσίαν διάφορον οὐκ αἰὼν, οὐ χρόνος), cf. *Cap. Theol et Oec.* 1.5-6, PG 90, 1085AB.

⁵ Cf. *Amb.* 10, PG 91, 1153AC.

St. Maximus says elsewhere about the aeon, about its created nature, it becomes clear that this approach is the only plausible one. But, this still doesn't mean that there are no further questions to be raised. Among them, the fundamental one would be why such a distinction is necessary at all and where we should seek an internal reason, within the framework of St. Maximus' system, to its existence?

Therefore, what I want to do in this paper is to propose an interpretation of this definition based on its conceptual and contextual proximity to another one which we find in St. Maximus' *Ad Thalassium* 61. In doing this, my starting point, obvious from both texts, is that the aim of this *mutual* method of defining is to affirm the identity of realities defined in such a way. Therefore, I find that the right way to understand aeon-time definition would be to see them not even as two forms of temporality, but even more close, as two mutually inseparable aspects of the one and same temporal reality⁶.

Further on, the importance of the way of interpretation of mutual aeon-time definition stems from the fact that concepts of movement (κίνησις) and repose (στάσις), used in it as means of differentiation, as is well known, play a central role in St. Maximus' ontology. Movement towards an end, which is the eschatological repose of every God's creature in Him, is how St. Maximus describes the very being of created reality. Therefore, one of the questions that follow is whether the *repose* of time which *is* aeon may be understood as the eschatological one? But, if that is correct, how can we speak about the aeon as an aspect of temporal reality?

Concerning this same issue, we can hardly overlook that Maximus' definition may be perceived as an echo of the one which we find in Plato's *Timaeus*⁷. This is important because definition of time that we find in *Timaeus* is a description of relation between the Absolute and generated reality. If we translate the concepts of the absolute and generated into the frame of Maximus' thought where Christian doctrine of creation plays a fundamental role, we may say that this definition may be understood as if it speaks about the relation between the uncreated and created. Therefore, it's maximian echo has to be understood in the same way; nevertheless, this conclusion would be, regarding reasons mentioned above, a misleading one.

But, let us now go back to the definition that we find in *Ad Thalassium* 61. As I already said, this definition, in dealing with the concepts of monad and myriad, uses exactly the same logic as the mutual aeon-time definition.

...namely, the myriad is the end of the monad, and the beginning of the myriad is the monad. *Or, even more directly. the monad in movement is the myriad, while the unmoved myriad is the monad* [italics by V. M.]. In the same way, every general virtue has, as its beginning and end, the divine and unspeakable monad, and that is God, since in Him it has its *arche* and *telos*, because it starts from Him and ends in Him, and since it is therefore identical to Him, and since only in thought it is possible to differentiate it from the Logos, from Whom and in Whom and for Whom, it is perfectly clear, every virtue originates⁸.

⁶ Cf. "En fait, l'entière formule semble témoigner d'une adéquation du temps et de l'*aiôn* puisque l'un est l'autre et vice versa et ceci simultanément. Leur liaison (par la copule *ἐστιν*) confirme qu'ils ne sont pas une chose et l'autre mais bien la même sous deux rapports différents", P. M. JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle*, 172.

⁷ *Timaeus* 37d. Cf. Andrew LOUTH, *Maximus the Confessor*, London and New York: University of Durham, Routledge, 1999², 207 (n.85).

⁸ ...τέλος γὰρ μονάδος ἐστὶν ἢ μυριάς καὶ ἀρχὴ μυριάδος ἐστὶν ἢ μονάς, ἢ, κυριώτερον εἰπεῖν, κινουμένη μονάς ἐστὶν ἢ μυριάς καὶ ἀκίνητος μυριάς ἐστὶν ἢ μονάς -, οὕτω καὶ πᾶσα τῶν γενικῶν ἀρετῶν τὴν θεϊαν καὶ

What we see from this is that in both definitions we face three key concepts. In the first one we have the aeon, time and movement, while in the second we have the monad, the myriad and movement too. The concept of movement plays the same role in both definitions, namely, it is the way of explaining how realities of monad and myriad, on the one side, and aeon and time, on the other, are identical. Although it is not possible simply to identify the monad with the aeon and the myriad with time, these concepts, nevertheless, stand in a very close connection to one another, and this needs further explanation.

Now, this close connection is even more obvious if we consider that the second definition is directly associated with the problem of time, too. What St. Maximus is explaining here is how limits of time and space (*nature*) are overcome in souls striving towards God, namely, in an *ecstasy* from generated reality to the Absolute⁹. As H. U. von Balthasar has already shown, what is signified by the idea of movement from the monad to the myriad, back to its original use directly attested in Philo of Alexandria, is God's creative act, or the way in which the absolute reality, and that is God or Logos, is present in the generated or created reality of movement and therefore plurality¹⁰, – as its beginning and end, i.e. as its original and final *cause* simultaneously. Since the reality of movement is from *both sides* determined by the Absolute and, therefore, the unmovable reality of its unique cause, it forms by virtue of this one whole. Taking into consideration this aspect of its *wholeness* or *oneness*, we can say that the reality of movement, in virtue of uniqueness of its original and final principle, may be thought of as in a particular way unmovable too. This is, I find, how we come to the concept of the aeon which is at the issue in the first definition. The aeon of which the first definition speaks, therefore, is the unified and, in that way, the *unmovable* aspect of temporal reality. Of course, here we do not speak about an absolute immobility in terms of ontology – that kind of immobility is not conceivable apart from the singularity of the Absolute¹¹; namely, the wholeness and oneness of which we speak here does not exist apart from movement from the beginning to the end of which it is wholeness and oneness. But, *vice versa*, movement too is not conceivable apart from its original and final wholeness and oneness, since every movement can exist and be perceivable in a relation to something unmovable¹².

ἄρρητον μονάδα, φημι τὸν Θεόν, ἀρχὴν ἔχει καὶ τέλος, ὡς ἐξ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἀρχομένη καὶ λήγουσα, καὶ ταῦτὸν ὑπάρχουσα τῷ Θεῷ, κατὰ μόνον τῆς ἐπινοίας διαφέρουσα τὸν Λόγον, παρ' οὗ καὶ ἐν ᾧ καὶ εἰς ὃν πᾶσα γένεσις ἀρετῆς προδήλως ὑφέστηκεν, *Ad Thal.* 61, PG 90, 541BC.

⁹ *Ibid.* 537CD.

¹⁰ Original, because Philo uses this Pythagorean motif first in order to explain God's creative act, saying that limited being *completes its run* from monad to myriad, both of which are God, *De Plant.* 75-77, quotation according to: H. U. VON BALTHASAR, *The Cosmic Liturgy*, 107.

¹¹ Μονάς δὲ μόνη κυρίως ἀκίνητος..., *Amb.* 10, PG 91, 1185B.

¹² As is well known, the key concepts for Maximus' theory of time and his ontology of created reality are originally stoic notions of *diastema* and *diastasis*. Without *diastema* movement is not conceivable. But, here we must note that for late neoplatonic authors, whose influence on Maximus' is out of question in this matter, *diastema* may have both static and dynamic character. Namely, movement *per se* is inconceivable, since every movement is in relation to something unmovable. Therefore, within the structure of reality in which movement occurs, there must be something unmovable, but nevertheless, *diastemic*, i.e. something that corresponds to the movement. Otherwise, movement would be not only imperceptible, but impossible. This *unmovable structure* within the reality of movement is what makes movement measurable, and, in accordance with both Plato and Aristotle, movement measured in accordance with number is time. What we must bear in mind here is that this kind of immobility has nothing to do with the eschatological *stasis*, the state of unity with the Absolute. Namely, *stasis* within created reality corresponds to the movement; they are both *diastemic* and, in that way, mutually limited realities. We may rightly say that through mutually limited and inseparable realities of movement and repose the fundamental duality (the *dyad*) that determines the

It is substantially important to notice that in the second definition movement of the monad is identified with the movement of virtue which at the end, and that end is myriad, finds its identity with the Logos. Now, here we must remember again that the second definition is directly associated with the problem of time and its overcoming. What we can conclude from this is that the overcoming of time and space, i.e. the limits of the created nature, is in a particular way intrinsic to that limited reality itself. This is obvious from the fact at which I already pointed, namely, that the whole of the movement or limited reality is *on both sides* determined or limited by the unlimited one. The principle or the original and final Logos of the limited, manifested in the movement of virtue, is the unlimited, in the same way as the principle of a number series, whose fullness is myriad, is monad which itself is not a number, nor numerable¹³.

As is already said, the movement from monad to myriad is directly identified with God's creation. On the other side, we can see that St. Maximus does not hesitate to iden-

generated world becomes visible. What I think is that this is precisely why St. Maximus', in elaborating his eschatological doctrines, introduces, following in this directly St. Gregory of Nyssa (which is observable through Maximus' own words: ...πέρας μὲν δρόμον ποιούμενος τὴν ἐπέκτασιν, καὶ λόγου τὴν ἐπὶ τὸν Λόγον ἀεικίνητον ἄνοδον..., *Ad Marimum*, PG 91, 228B-229B), the concepts of ἀεικίνητος στάσις and στάσιμος κίνησις. Namely, when *adiastatic* union with the Absolute occurs, since there will be no *diastema*, the duality of movement and repose, together with every other duality, let us just recall five great divisions from *Amb.* 41, will disappear too, and that is why this state of being is described by just mentioned concepts. For diastema, in short, see: "...in Greek the terms *διάστημα* (extension) and *διάστασις* (dimension) have the same root; also, their meaning has an inner connection; *διάστασις* (dimension) is definitely a ideational *διάστημα* (extension) alongside which life is moving on", P. TZAMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Supplements to *Vigiliae Christianae*, Leiden-Boston: Brill, 2006, 219. For mutual inseparability of movement and repose within the generated world see what e.g. Proclus says: ...πάν κινούμενον κινεῖται κατὰ τι μένον ἑαυτοῦ τοῦ ἔχον... (Samuel SAMBURSKY & S. PINES, *The Concept of Time in Late Neoplatonism: texts with translation, introduction and notes*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities, 1971, 50). Following this, he introduces the interesting concept of the *immovable* τοῦ χρόνου μονάς. I do not have enough space here to elaborate this concept and problem attached to it further on; therefore, I will just say that differences in terminology produced by extremely elaborate concepts of hierarchy in late neoplatonic authors do not question what I said about their common logic on which their systems were founded, which pertains to St. Maximus, too. For διάστημα... οὐ μόνης κινήσεως ἀλλὰ καὶ ἡρεμίας (Damascius) see, *Ibid.* 36; 64. Structural duality of generated reality of which I have spoken is very well observable in this Damascius' sentence: "...οὐ γὰρ κίνησις μόνον ἐστὶν ἡ γένεσις, ἀλλὰ καὶ στάσις, ὥσπερ καὶ ἐν οὐσίᾳ κίνησις ἅμα καὶ στάσις. οὐ γὰρ τῇ ιδιότητι κίνησις, ἀλλὰ τῷ μερισμῷ τοῦ χρόνου, ὡς οὐδὲ ἡ οὐσία τῇ ιδιότητι στάσις, ἀλλὰ τῇ συνοχῇ τοῦ αἰῶνος", *Ibid.* 92. On this subject see also: Paul PLASS, „Timeless Time in Neoplatonism“, *The Modern Schoolman* LV (November 1977), 1-19. In favor of interpretation of the concepts in relation to the duality of movement and repose within the limited (diastemic) reality, see: ...μετὰ τὴν φυσικὴν τοῦ χρόνου καὶ τῶν αἰώνων διάβασιν ἐν τῷ Θεῷ ἐστὶ κατὰ φύσιν ἐνί, μὴ δεχομένη πέρασιν ἐν ᾧ παντελῶς οὐκ ἐστὶ διάστασις... ὀπνηκὰ δὲ συναφθῆ τῷ Λόγῳ κατὰ χάριν ἡ φύσις, οὐκ ἐστὶ τὰ «ὦν οὐκ ἄνευ», τῆς τῶν φύσει κινουμένων ἀλλοιωτῆς ἀπογενομένης κινήσεως. Δεῖ γὰρ τὴν πεπερασμένην στάσιν, ἐν ᾗ γίνεσθαι πέφυκεν ἐξ ἀνάγκης κατ' ἀλλοιωσιν τῶν κινουμένων ἢ κίνησις, δέξασθαι τέλος τῆ παρουσίας τῆς ἀπεράντου στάσεως, ἐν ᾗ παύεσθαι πέφυκε τῶν κινουμένων ἢ κίνησις. Ἐν ᾧ γὰρ πέρασιν κατὰ φύσιν ἐστὶν, καὶ ἀλλοιωτῆ πάντως ἢ τῶν ἐν αὐτῷ καθέστηκε κίνησις: ἐν ᾧ δὲ πέρασιν κατὰ φύσιν οὐκ ἐστὶν, οὐδεμίαν παντελῶς ἀλλοιωτῆ τῶν ἐν αὐτῷ γνωσθήσεται κίνησις. Οὐκοῦν ὁ μὲν κόσμος τόπος ἐστὶ πεπερασμένος καὶ στάσις περιγεγραμμένη, ὁ δὲ χρόνος περιγεγραμμένη καθέστηκε κίνησις: ὅθεν καὶ ἀλλοιωτῆ τῶν ἐν αὐτῷ καθέστηκεν ἢ κατὰ τὴν ζῶην κίνησις. Ὀπνηκὰ δὲ τὸν τόπον διελευσῶσα καὶ τὸν χρόνον κατ' ἐνέργειαν τε καὶ ἐνοίαν ἢ φύσις, ἦγουν τὰ «ὦν οὐκ ἄνευ», τουτέστι τὴν πεπερασμένην στάσιν καὶ κίνησιν, ἀμέσως συναφθῆ τῇ προνοίᾳ, λόγον εὐρίσκει τὴν πρόνοιαν κατὰ φύσιν ἀπλοῦν καὶ στάσιμον καὶ μηδεμίαν ἔχοντα πάντα περιγραφῆν καὶ διὰ τοῦτο παντελῶς οὐτε κίνησιν. Διόπερ ἐν μὲν τῷ κόσμῳ ὑπάρχουσα χρονικῶς ἡ φύσις ἀλλοιωτῆ ἔχει τὴν κίνησιν διὰ τὴν τοῦ κόσμου πεπερασμένην στάσιν καὶ τὴν καθ' ἑτεροίωσιν τοῦ χρόνου φορᾶν, ἐν δὲ τῷ Θεῷ γινομένη, διὰ τὴν φυσικὴν τοῦ ἐν ᾧ γέγονε μονάδα, στάσιν ἀεικίνητον ἔξει καὶ στάσιμον ταυτοκνησίαν, περὶ τὸ ταυτὸν καὶ ἐν καὶ μόνον αἰδίως γινομένην, ἣν οἶδεν ὁ λόγος ἄμεσον εἶναι περὶ τὸ πρῶτον αἴτιον τῶν ἐξ αὐτοῦ πεποιημένων μόνιμον ἴδρυσιν, *Ad Thal.* 65, PG 90, 757C-760A.

¹³ ...μήτε ἀριθμὸς ἐστὶ, μήτε ἀριθμητὸν ἢ ἀριθμούμενον... *Amb.* 10, PG 91, 1185B.

tify aeon with the cosmos, i.e. created universe¹⁴. Therefore, we can say that the wholeness of the series of numbers from monad to myriad is aeon or created universe as a whole, while movement which fulfils it is time, and that is why this movement is measured or is, to say it in directly platonic terms, according to number. Also, although aeon, as St. Maximus says, is not measured or counted, this still does not mean that it has nothing to do with numbers¹⁵.

Again, what St. Maximus says is that the movement which is time is the movement of virtue, and that this virtue, conceivable from our perspective in its plurality, from the perspective of its beginning and end is one and identical to its original and final principle – Logos. This original and final identification of virtue with the Logos plays one of the key roles in St. Maximus's system; it is by means of it that St. Maximus can construct some of his most important christological and anthropological concepts. Namely, from the perspective of creation, virtue is an act of participation, it is not *produced* by created reality, but it is a work of God, which has no beginning, nor will it have an end¹⁶. Virtue is, we can rightly say, God's *uncreated energy* and participation in that energy is the way by which his creation exists, i.e. participates in Him.

Therefore, temporal reality together with both of its aspects may be defined as limited or finite way of participating in the infinite and unlimited reality. Nevertheless, when that which participates in this way achieves its fulfilment¹⁷, which is at the same time the end or completion of this mode or way of participation apart from which the reality of limited participation is inconceivable, participation itself will not cease, since the end in itself is an endless reality. The only thing that will be lost is finitude of the present way of participation, and that is, present way of being. It is important to note that this has to be understood literally. Namely, since the endless end, as is already said, is the cause and the beginning of the reality which participates, and since this beginning is beginningless,

¹⁴ ...τοὺς δύο κόσμους ἤγουν αἰῶνας... *Ad Thal.* 63, PG 90, 688A. This is not unusual; we can find examples of this identification already in NT writings, e.g. Mt 13.22 or Mk 4.19.

¹⁵ Speaking about monad, as we have just seen, Maximus says that it is not number (ἀριθμός), or numerable (ἀριθμητόν) and that it is not being counted (ἀριθμοῦμενον). Therefore, since time is what is actually being counted (μετροῦμένην ἔχων τὴν κίνησιν, *Cap.Theol et Oec.* 1.5, PG 90, 1085A), what I find plausible is to think, by analogy, about numerical character of the aeon in reference to other two numerical designations, namely, as of something which is ἀριθμός and ἀριθμητόν, but not ἀριθμοῦμενον.

¹⁶ Cf. Θεοῦ δὲ ἔργα τυχόν οὐκ ἠργμένα τοῦ εἶναι χρονικῶς, τὰ ὄντα μεθεκτά, ὧν κατὰ χάριν μετέχουσι τὰ ὄντα μετέχοντα· οἷον, ἡ ἀγαθότης, καὶ πᾶν εἶ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ. Καὶ ἀπλῶς πᾶσα ζωὴ, καὶ ἀθανασία καὶ ἀπλότης καὶ ἀτρεψία καὶ ἀπειρία, καὶ ὅσα περὶ αὐτὸν οὐσιωδῶς θεωρεῖται.... Ἄναρχος γάρ πᾶσα ἀρετὴ, μὴ ἔχουσα τὸν χρόνον ἑαυτῆς πρεσβύτερον· οἷα τὸν Θεὸν ἔχουσα τοῦ εἶναι μονότατον αὐτῶς γεννήτορα.... Καὶ τὰ μὲν ἠργμένα χρονικῶς, τῇ μετοχῇ τῶν οὐκ ἠργμένων χρονικῶς εἰσι καὶ λέγονται τοῦθ' ὅπερ καὶ εἰσι καὶ λέγονται... *Cap.Theol et Oec.* 1.48-49, PG 90.1100C-1101B.

¹⁷ It might be useful here to recall what St. Gregory of Nyssa says, namely, that time is *invented* by God in order to make it possible for human nature to achieve its godlikeness which will be realized when every human being comes into existence. Following his line of argument, we may come to the interesting conclusion: since human way of reproduction is, according to Gregory (and Maximus), determined by sin which God had foreknown, and since because of it the existence of human nature is being *fulfilled* in successive manner, we may say that the *invention* of time itself is in a way determined by sin too. Namely, "...διὰ τοῦτο καὶ τὸν σύμμετρον τῇ κατασκευῇ τῶν ἀνθρώπων χρόνον προκατενόησεν· ὥστε τῇ παρόδῳ τῶν περιορισθεισῶν ψυχῶν συναπαρτισθῆναι τὴν τοῦ χρόνου παράτασιν, καὶ τότε στήναι τὴν ῥοδόδην τοῦ χρόνου κίνησιν, ὅταν μηκέτι φύηται δι' αὐτοῦ τὸ ἀνθρώπινον· τελεσθεῖσις δὲ τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως, τῷ τέλει ταύτης συγκαταλήξαι τὸν χρόνον, καὶ οὕτω τὴν τοῦ παντός ἀναστοιχείωσιν γενέσθαι, καὶ τῇ μεταβολῇ τοῦ ὄλου συναμφηθῆναι καὶ τὸ ἀνθρώπινον, ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ καὶ γεώδους ἐπὶ τὸ ἀπαθές καὶ αἰδίων", *De hom.* op. PG 44.205BC; cf. *Ibid.* 189AB, *Amb.* 41, PG 91.1309A.

that which participates will become not only endless but beginningless too, and that is what St. Maximus directly and firmly stresses¹⁸.

In this way, we can say that, through his definitions of the aeon and time and the monad and the myriad, St. Maximus gives us a logical device and frame for his christologically founded doctrine of the divinization of man.

¹⁸ In *Amb.* 10 we read that Melchizedek has become ...γένετο καὶ ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος..., PG 91.1144C. Cf. ...ποιοῦντα τοὺς ἀρχὴν ἔχοντας κατὰ φύσιν καὶ τέλος ἀνάρχους κατὰ χάριν καὶ ἀτελευτήτους, *Ad Thal.* 59, PG 90.617D.

Christos Terezis **Lydia Petridou**

Department of Philosophy, University of Patras,
Greece

Department of Greek Civilization, Hellenic Open
University, Patras, Greece

The Question on the Divine Distinction and the Divine Energies in Gregory Palamas

Abstract: In this study, focusing our attention on Gregory Palamas' treatise under the title *Περί θείας ενώσεως και διακρίσεως*, we attempt to investigate, first of all, the volitional nature and the polymorphism of the divine energies and their relation to the divine essence. We also attempt to approach the divine distinction as a good "procession" and to prove, relying exclusively on the Christian thinker's text, the inconsistencies according to his view that arise from the positions supported by Barlaam and Akindynos regarding the fact that the (divine) distinction is a creature. Regarding the matter on distinction, we conclude that it is a concept with a clearly different meaning when it comes to divine matters from the meaning that it gets when it concerns the created reality. From the gnoseological point of view, we focus our attention on the fact that the created beings are a source of knowledge for the revealed divine power-energy.

Key-words: Gregory Palamas, union, distinction, divine energies, "procession"

Introduction

Gregory Palamas is a great example of a thinker whose texts reflect the way in which Christianity combines with Philosophy, without these two fields being confused. While he defends the Christian teaching of the East against the anti-Hesychast theologians, he actually attempts to decode the divine mystery as a way to exist, keeping in mind what is defined by the apophatic and superlative theologies. More specifically, in his treatise under the title *Περί θείας ενώσεως και διακρίσεως*¹, where he attempts to disprove Barlaam's and Akindynos' ontological positions, the issue that concerns him is the objective existence of the divine energies and their relation to the divine essence, while his argumentation develops on the basis of the pair of concepts "union-distinction". Following his usual practice, he moves on both the systematic and the historical axis, providing particularly detailed interpretations of the Christian teaching and, especially, Henology, in the sense of the theory on the One-Good and all of his appearances, which establish both the unions and the distinctions. We have to mention, though, that the theory on the One was previously elaborated in a detailed way by the Neoplatonist philosophers, such as Proclus (5th c.)² and Damascius (6th c.)³, whose teachings, however, relied on the polytheistic model. Yet, neither in Christianity was new. Both Dionysius the Areopagite⁴ and

¹ This text is included in the second volume of a Greek critical edition by P. Chrestou/ G. Mantzarides/ N. Matsoukas/ B. Pseutonkas, under the title *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα*, ed. «Kiromanos», Thessaloniki 1994, 69-95. Hereafter *Π.θ.ε.δ.*

² Cf. Procl. *In Parm.*, 742.24-760.17.

³ Cf. Dam., *Pr.* III, 1.1-46.8. Cf. for instance, J. Combès, «Damascius lecteur du Parménide», *Archives de Philosophie* 38 (1975), 33-60.

⁴ Cf. Dion. Ar. *d.n.* 2, 4, 640d.

Maximus the Confessor⁵ had offered quite a lot on the question on unions and distinctions, which was mainly elaborated while attempting to explain the doctrine about the One-Good as the Holy Trinity.

In this study, keeping in mind what has been established throughout the entire history of the Eastern Christianity regarding the fact that God keeps his essence unparticipated, while he creates the world, while being activated “processionally” through the manifestation of his energies – which are uncreated as his essence is –, we will focus our attention on the divine energies and, more particularly, on their volitional nature and their polymorphism. We will, therefore, approach the question on the divine distinction as a good “procession”, provided, on the one hand, that distinction in this case is not a creature and, on the other, that the divine are both united and separated in their self-founding condition. From the gnoseological point of view, we will attempt to approach the way in which human becomes able to know the divine energies, or, more accurately, their projections. From the methodological point of view, we have to mention that Gregory Palamas uses only the apodictic method⁶.

This study follows our previous study published in *Philotheos* 16 (2016), under the title “Ontological and Gnoseological questions in Gregory Palamas according to the Christian theory on Unions and Distinctions”, 85-98, where we investigated the following issues: 1. Uncreated essence – uncreated energies; 2. The distinctions are corresponding to the unions and uncreated; 3. The energies as providences are beginningless and prefigurations of the beings, but not essence; 4. The “processions” belong to all three divine Persons. The next subsections are closely connected to the above-mentioned. Finally, we have to mention that in both studies, using the abstractive method, we have categorized in subsections the matters with which Gregory Palamas deals, that is, we do not follow the text.

1. The volitional nature and the polymorphism of the divine “processions”

Gregory Palamas says that God, in the sense of being a producer and designer, made the natural world polymorphic, i.e. appearing in many forms and functioning in many ways, because of his endless and great goodness. This multiformity is due to the divine triune providence, the purpose of which – based on its good intention – was each cosmic part to exist in a special – and unique – way. However, the general ontological categories or groupings are identified. Thus, some cosmic parts possess just being, some others own life too and some others receive additionally sense or even cognition. Furthermore, the divine providence offered in some parts mixed qualities, i.e. characteristics coming at the same time from both sense and cognition⁷. In this latter category, the Christian theologian obviously places humans, who are different from both animals, which have only sense, and angels, which have only cognitive energy. This kind of composite structure of them places them between sensible and supersensible beings. It is a remarkable theory

⁵ Cf. Melchisedek Tör., *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford 2007.

⁶ On the apodictic method in Gregory Palamas, cf. for instance M. Knezevic, «The order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in *Apodictic Treatises* of Gregory Palamas», *Philotheos: International journal of philosophy and theology* 12 (2012), 84-102.

⁷ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 16, 79.29-80.4: «Ἐπεὶ δὲ καὶ διὰ τὴν τῆς ἀγαθότητος ἀνεύκαστον ὑπερβολὴν πολυειδὲς ὑπέστησε τὸ πᾶν ὁ προαγωγὸς καὶ κοσμητὼρ τοῦ παντός...». The Neoplatonic scheme ‘Being-Life-Mind makes its presence obvious, but in another way. Cf. Procl., *Theol. Plat.* IV, 10.21-13.18. W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1979, 93-118.

on intermediates, since humans seem to participate in two different qualities or seem to hold them both in harmony; in this way, it appears that they bring in close relation separated and different qualities in their hypostasis. At this point, a historian of philosophy could possibly detect some Neoplatonic influences, since biblical or early Byzantine influences are here too obvious.

Gregory Palamas also says that God did not just provide to the beings with simple ontological properties and qualities, but he also gave to those that hold rational and cognitive capabilities the ability of acting freely. He apparently speaks about the anthropological conditions of free will and free intention, which have to be specified by the above-mentioned beings in a gnoseological and moral way. Here one may detect the privilege possessed by humans and angels, which are both considered to be the supreme created beings, to use willingly and not mechanistically their natural tendency to God. This privilege makes them able to attain a – not ontological but existential – union with him and to live in a way that is appropriate to the metaphysical archetypes and exceeds – without thwarting – their own physical status. Thus, they will be honored to participate in the manifestations of the divine grace and energy, since in a way they become able to do it following the terms set by their created nature. «Καὶ τῶν λογικῆν καὶ νοερὰν παρ’ αὐτοῦ (sc. τοῦ Θεοῦ) λαβόντων τὴν ζωὴν, τῇ πρὸς αὐτὸν ἐθελουσίῳ νεύσει τῆς αὐτοῦ ἐνώσεως ἐπιτυγχάνειν καὶ ζῆν οὕτως θεῶς καὶ ὑπερφυῶς τῆς αὐτοῦ κατηξιωμένα θεουργοῦ χάριτος καὶ ἐνεργείας»⁸. Here comes to the fore the idea of divinization of humans according to the “likeness of God” doctrine, which, however, does not result in a change of their ontological nature, but shows the highest possible point at which their abilities may come, when utilizing consciously and intentionally the divine grace. I.e. metaphysics of immanence becomes the way in which rational beings exist.

At this point, the Father of the Church of the late Byzantine period recalls in memory that God’s will is a – providential – requirement for beings to be created, speaking about either their production from the state of non-being or the time of improving their hypostasis up to their rebirth. The most important thing is that for each ontic case the productive procedures that take place are different to each other, which shows that there is an – unknown and non-describable by human – pluralistic planning within the divine mind. The principle on the special divine appearance and the created ontic individuality is typical for the content of creation. Analyzing the introduction of this manifold in the metaphysical area, Gregory Palamas says that due to the difference of the divine will presented during its implementation to the world of beings, we get to realize the many ways in which it manifests. So, the one providence and goodness or, in other words, God’s turning to the inferior to him beings, which takes place because of his goodness, is of multiplicative nature and that is why we have to describe his many providences and goods using many divine names. Therefore, he speaks about – initial at first, external then – specializations of the divine active part, which are divided in an undivided way regarding their pure condition to the partial created beings and are differentiated during their immanence only regarding the kind of their offer. Thus, for example one of God’s providences is called preconceived power, while another one is creative and coherent. With no doubt, their spread does not change their original unity, whose it is just a spe-

⁸ Cf. *II.θ.ε.δ.* 16, 80.4-8. On the volitional nature of the divine energies, cf. Gregory Palamas, *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, II, 96.1-136.32. Cf. VI. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l’Église d’Orient*, Paris 1944, 80.

cific way to appear⁹. Either way, all of them are individual unities. We have to mention that within the Christian tradition the divine productive specifications are considered to be endless, so the system of the relevant conceptual categories is wide open and limitless and establishes a kind of gnoseology with endless possibilities in renewing things.

However, in these names, which are typical of divine general properties, we may evolutionarily find out why they indicate the strict specificity of each individual property provided to the created world, i.e. which creative reason results in discussing about being-producing (οὐσίωσις), life-producing (ζώωσις) and wisdom-producing (σοφοποίησις). These are evaluative distinctions which correspond to the special nature of the divine intentional planning. Moreover, each one of them is common to the Father, the Son and the Holy Spirit and may not be defined under a personal individuality as independent from the others. So, each good and divine will offered to the created world is a special distinction, provides a strictly special quality to the beings, by which it characterizes their absolutely special nature, while it is energy and power of all the three divine Persons¹⁰. So, by pointing out the fact that the divine divided in an undivided way – which is not contradictory at all – energies Gregory Palamas interprets in a Christian way a part of the Platonic theory on the archetypal Ideas, or introduces the founder of the Academy in the Christian cosmology. The number of the providences is not a self-constituted reality independent in its function and necessary for the Holy Trinity, but expresses in a radiant way the intentional prefigurations of it. At this point, the divine goodness comes to the fore, which is constantly beyond any determinism and works under the term that between the supernatural and the natural world there is no ontological or structural similarity. So, teleological example comes to the fore in a special way and requires special attention so as to understand its flexibility.

The above apparently lead us to understand the divine “processions” as ways to exist and, therefore, as ways to express the divine distinction in their unity, which is analyzed in the second paragraph.

2. The divine distinction as a good “procession”

Gregory Palamas says that by using the expression “divine distinction” Dionysius means «ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας ὑπερνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθούσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης». This is a typical extract that brings to the light dialectics of the opposites, under their self-founding overcome in a field of a let’s say synthesis. He also says that by using the following names, even by using what is generally called “procession” he sees a lot of “processions”, while he explains that they provide being, life, intellect and any other property to the created world. The relation “one-manifold” could easily be implemented here, without any dependencies-hierarchies to occur,

⁹ Cf. Π.θ.ε.δ. 16, 80.8-18. Cf. Dion. Ar., *d.n.* 4, 15, P.G.3, 713b. For a systematic approach, cf. Eir. Boulouvits, *Το μυστήριον της εν τη Αγία Τριάδι διακρίσεως της θείας ουσίας και ενεργείας, κατά τον Άγιον Μάρκον Εφέσου τον Ευγενικόν*, Thessaloniki 1983, 109-123, who says that God has the divine will and the power, which becomes energy and all of them constitute his single acting motion (123).

¹⁰ Cf. Π.θ.ε.δ. 1616, 80.18-23. Cf. J. Lison, *L’Esprit répandu*, Paris 1994, 156, who says that provided that the energies are common in the Father, the Son and the Holy Spirit do not constitute a special hypostasis, but their common nature. The “ομοούσιον” of the Councils of Nikaia and Constantinople are the basis of this doctrine: the three hypostases have a common essence and a common nature. The energies pour out in an inseparable way from this nature, which is common. So, before being classified as personal, they are natural too, which refers to rational priorities, which may also relate to the explanations provided, and not to ontological ones.

which could result in polytheism, which in Neoplatonism is hierarchized. So, the relation “genus-species” is out of the question, since it is about the relations developed between an original and what comes on next, in terms of an absolute determination and mandatory necessities and dependencies. Therefore, by carrying the “procession” the property of goodness as inherent rather than as acquired, it does not turn to be a different from God state, but it is the God himself in the sense of an inherent motion that brings him out of himself¹¹. These are multiplications of the divine immanence, which do not result in division of Holy Trinity’s unity. They show the endless richness of its properties and their corresponding receptions in perpetuity; the way in which this is done may not be defined.

In another part of his argumentation, the Christian theologian says that, since the divine good “procession” owns in a natural way the property of the divine distinction, the transmissions that are not essentially subject to any relation, except regarding the qualities they provide, are united during the process of the divine distinction. The terms of stabilizing are here too obvious. His goal is at this point to define the planes while they come in relation preserving each one of them its nature and to point out the originality and the purity of the divine energies regarding any mixture occurred, not only initially but also during their manifestation. Moreover, he recalls back to his memory that in Areopagite’s texts all God’s “processions” and energies are called under the term “transmissions”. It has also been said that they are not related in any way, so as not to be considered as products or effects, as for example the partial essence of every being or the sensible life are found in the living beings or the reason and the intellect are found in the rational and intellectual beings, i.e. humans and angels¹². The detail that is clarified is that attention must be paid to how immanence would be explained, so as the divine not to fall into necessary a priori or a posteriori similarities. Keeping that as evidence Gregory Palamas sets the following question, criticizing his opponents: in what sense “processions”-energies could be found in the divine area free from any kind of relation, if we accepted that they are created? And by reversing the terms, another also important question raised is: in what sense God’s “processions”-energies, which when being in themselves are not related to anything else, as transmissions would be creatures, since the endless transmission or ability for it is found in a naturally ontological – and not acquired – way within the entity that transmits? The above are true provided that this non-relation and the original state are found in an absolute way in the self-founding ontological state of the Holy Trinity. Obviously the answer to these questions is no, since the opposite would result in contradictions¹³. The entire argumentation aims at showing that in the metaphysical plane we meet a – let’s say – combination of the divine essence with the projections of it in the sense of the properties of the unchangeable and unalterable. So, every relation that would come into the projections a posteriori would change the authenticity and the uniqueness of the original ontological state of God. Dualism would be inevitable and could easily result in polytheism, at least regarding the energy.

¹¹ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 6, 73.21-27. Cf. *Dion. Ar., d.n. 2, 5*, P.G.3, 641d-644a. The case of the accident, which here would imply either lack or completion or evolution or subordination to necessity is out of the question, since it would disestablish monism in the first place.

¹² Cf. *Π.θ.ε.δ.* 11, 76.34-77.8. Cf. *Dion. Ar., d.n. 2, 5*, P.G.3, 641d-644a. In fact the relation is defined according to the beings that receive and not according to the divine powers that provide, since they are considered to be perfect in themselves.

¹³ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 11, 77.8-11. Here one may detect the logical errors that arise, when the original proposition or the general statement is not true, at least according to the common sense.

In a similar way Gregory Palamas says that we have to think the term «union» in the way in which the Fathers of the Church did, who suggested that it is the state of God, which despite remaining ingrained in itself, (is also naturally able to move and) is moving towards a revelation. This is a meaning that we have to keep in mind as well when we say that the “processions” and the manifestations coming from God are named distinctions, relying on that we may name distinction any inherent or natural motion of God that takes place in order to manifest himself¹⁴. In other words, a divine union is able to be separated and actually, based on the context, according to its own, initially functioning, will. Moreover, any attempt for explaining the ontological removal of a distinction from the divine area results in severe logical errors and in definitions which are not true.

3. *Invalid results from the view that distinction is created*

In a previous reasoning of his, Gregory Palamas wondered on the following which are totally included in the question on which are the ontological “openings” in which the metaphysics of immanence results in: if we accepted, following Barlaam and Akindynos, that the “processions” are created, for what reason Dionysius would name divine distinctions their separating motion and divine unions their unified state, if they were not created. According to him, if we accepted his opponents’ views, we would have to accept that the divine “procession”, which according to the general and universal reason of the active part-side of God includes all the distinctions, would be also created. Undoubtedly, this would be an invalid explanation, since the divine union, which multiplies itself in a way that could be considered that exceeds even the union itself, since its endless goodness is uncreated. This is an ontological fact quite rational since it is not possible the realm or the condition whose goodness is not created, i.e. that one which possesses its ontological nature exclusively essentially and not by participation, not to be uncreated. Relying on this internally controversial reasoning – since it introduces, taking into account the relative condition of goodness, ontological separations in God –, we conclude that the uncreated belong to union, while the created belong to the distinction, or that both, depending on what sense are approached, belong to both categories, without the similarities to mix up with their differences, which are definitely a priori clear. «Εἰ δὲ τοῖς κτίσμασι μὲν ἐναριθμοῦς ἐστὶ κατὰ τὸν Ἀκίνδυνον καὶ ἡ τῷ καθόλου λόγῳ συμπεριληφθῆα ταύτας προόδους, ἡ δὲ ὑπερνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθύνουσα ἔνωσις ἄκτιστος – πῶς γὰρ οὐκ ἄκτιστος ἦς ἡ ἀγαθότης οὐ τῶν αὐτῶν; – ἀλλ’ ἀκτίστων καὶ κτιστῶν ἔδει λέγειν εἶναι καὶ τὴν ἔνωσιν καὶ τὴν διάκρισιν»¹⁵.

So, in order to understand this unchanged ontological difference, it is necessary to use exact names for the uncreated and the created. The same terms may be used for both, describing either the uncreated or the created, without being confused at all. However, we could not easily accept this view, since it is necessary, speaking of their special nature, first of all, to clarify where the two situations belong. The ways to do that are definitely different, according to the fact that in the metaphysical world they work as original conditions and properties to be given, while in the natural world they are a posteriori receptions.

¹⁴ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 19, 82.31-83.3. This view excludes the possibility of a Neoplatonic type emanation, which however is also essential. Cf. J. Trouillard, «Les degrés du ποιεῖν chez Proclus», *Dionysius* 1 (1977), 69-84.

¹⁵ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 7, 73.28-74.3. The term “ὑπερνωμένος” is not used by accident. It is used in the text so as some superlative original principles to be kept in silence, because of their particularity and the inability of cognition to approach them. For a Neoplatonic view, cf. Dam., *Pr.* I, 1.4-26.8.

4. *The divine – not the created – are united and separated.*
Non-union or distinction of the creation from God

Gregory Palamas also recalls that in the matter of “union-distinction” Dionysius is quite clear regarding their meaning and pays special attention on how he discusses the issues that he deals with. He says that in an extract of his from *De divinis nominibus*, which follows the elaboration of united and distinct theologies, it is emphasized that in a rational argumentation there is an attempt the planes of unions and distinctions to be specified and defined within the Holy Trinity. Studying Dionysius’ works, we come to the conclusion that he describes just the mutual relations or the differences of the divines as such and not the interrelations of them with the created. That is, he looks for the way in which modes of existing are created as well as the evolutions that take place within the Holy Trinity; he is not looking for ontological similarities with the created beings¹⁶. I.e. the procedures that occur in the area of God are not at all affected by what takes places in the creation or by the following immanent appearance of his, which forms the becoming.

Keeping, however, in mind what is defined by apophatic theology, Gregory Palamas says that all of the divine matters, even though are for humans a matter to discuss – obviously by hypothesis or by assumption or by analogy –,are absolutely hyper-unknown and hyper-unutterable. The same thing happens with what is related to the essential union and hypostatic distinction within the divine field. Furthermore, what relates to the pure and unconfused original ontological or essential state of all the three Personhoods of the Holy Trinity is included in the apophatic plane too. So, the above matters may not be approached in a rational way, since the entities to which they refer are as to their essence completely unparticipated by any inferior to them. Since there is no relation or communication, knowledge of the non-participated is impossible, which is considered to be a coherent system of rational principles that elaborates – or comes from – obvious or approachable to some extent situations, such as revelation. In fact, cognitive or conceptual schemas are formed only when some certain models of the manifested productively divine elements appear, which may contribute to understand, under specific terms, what their similarities to the created beings are. «Διὸ οὐδ’ ὑπόδειγμά ἐστι τούτων ἐπὶ τῆς κτίσεως εὐρεῖν»¹⁷. The above extract could be a starting point for an introduction in the matter of the “likeness of God”, which despite the secularization to which it leads for as long as the human or natural history will last, is metaphysically established.

According to the above, we are not able to say anything about the divine essence, since we are not physical-empirically able to describe it or to include in specific theoretical schemas. So, the case an accurate theory to be formed is totally out of the question. Under these circumstances, we may understand the completely incomprehensible nature of the sequence and the distinction which is found among the hypostases of the Holy Trinity. Gregory Palamas, in order to prevent false implementation of analogical knowledge, says that a father and a son exist in the sense of a natural relation when it comes

¹⁶ Cf. Π.θ.ε.δ. 5, 72.18-24. Cf. Dion. Ar., *d.n.* 2, 6, P.G.3, 644c-d. Amf. Radovic, *Το μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά τον Άγιον Γρηγόριον Παλαμάν*, Thessaloniki 1991, 102-110.

¹⁷ Cf. Π.θ.ε.δ. 25, 86.36-87.5. This is clearly apophatism of the divine Personhoods, an ontological and gnoseological condition that is extended up to a point in Jesus Christ too, the hypostatic particularity of whom resulted in many heresies. Cf. Dion. Ar., *Ep.3*, P.G.3, 1069b. Cf. R. Roques, *L’univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, 95.

to humans, who own a common essence, i.e. the human essence. However, they are not inseparable from each other, nor one is found within the other one, except, let's say, under specific terms in a following phase, under the terms of genetic heredity. Therefore, we may not look for the exact same relation in the Holy Trinity. Moreover, the most important obstacle for this is the concept of space, to which as an expression of extensibility and transition the divine is not subject. The Christian theologian right away raises the question on whether we may find a relation between what concerns humans and what happens in the case of the sun, the sunbeams and the light emitted or, taking the matter in a plane of inner rational relations and manifestations, the analogies among the mind, the reason and the spirit. He points out that in order to provide an answer we have to take into account that all those that have been put up for comparison are inseparable from one another; furthermore, what is produced by the manifestation of a source, no matter what productive powers or even hypostases intervene, may not be separated or divided from that source. I.e. a connation is preserved, which protects the indissoluble natural connection between the projecting factor and its projections, which obviously passes through a number of successions in a hereditary way¹⁸. This is a connation that does not eliminate space in the sense of distance, within actually the successions introduced by the time.

From this point onwards, affirmative theology comes to the fore, which shows what we are able to know regarding the divine presence as immanence, since Revelation and the doctrine of "image of God" hold their role.

5. Created beings as the source of knowledge of the divine energy

Gregory Palamas says that God's "processions", in the sense of their manifested form, became known because of the production of the created beings. So, those who approach created beings in a scientific way do not collect information about God's essence; they just get to know – not absolutely – his power and energy¹⁹.

The Christian theologian also says that creatures are of that kind so as to understand that the Holy Trinity is the only creative cause of them. Moreover, their construction and their function prove that their divine cause holds the properties of wisdom, goodness and power. Apparently, here he speaks about a theological way of interpreting the scientific analyses and conclusions, which is accomplished through successive ascends towards God. The above are actually true, provided that these properties as well as the related to them do not reveal the nature of the divine essence. Following the Christian tradition, he says that the deepest ontological conditions of God neither are comprehended by senses nor may be explained by rational processes that would start from the effects-created beings. Concerning this matter, it is concluded that Barlaam, Akindynos and Eunomius are in opposition to Apostle Paul²⁰.

¹⁸ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 25, 87.5-14. The mentioned distinctions are quite obvious and that is why no ontological confusions or absorptions occur. Cf. J. Lison, *L'Esprit répandu*, 151. Amf. Radovic, *Το μυστήριο της Αγίας Τριάδος κατά τον Άγιον Γρηγόριον Παλαμάν*, 29-38.

¹⁹ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 7, 74.14-17. The productive nature of the "processions" takes the matter of knowledge from the essence to the elaboration of the function. This is a truly radical idea, since it provides to knowledge not only realistic (regarding the point from which someone may start his interpretations) but also a dynamic character (regarding its prospect). The matter on the transition of energy from the divine to the natural world, through obviously indirect interventions, raises interest too, in the form, speaking in modern terms, of quantum presences.

²⁰ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 6, 74.18-75.2. Cf. Paul, *Romans*, 1, 19-20

Apart from the above failure, Barlaam and Akindynos are also facing the opposite of it. They are somehow suggesting agnosticism when saying that humans are not able to know God. In this way, they establish a kind of cognitive darkness, which in our view may lead to gnoseological and generally existential disappointments. Gregory Palamas' critique is crucial for finding the contradictions, in the way in which he approaches them: how is it possible from the first place to know God those who do not understand what may be known from the way in which he exists and appears according to the content of the created beings, but classify it together with the essence, which exceeds every knowledge or with the effects from which he is known? He then explains that these thinkers fail, despite the fact that nobody is able to perceive anything coming from God's power and energy only in general which their source is or what the ontological elements provided to effects are. And we have to mention based on the context that what God provides is not known essentially but because of its hypostatic presence. Gregory Palamas speaks in a moderate way. He says that cognitively human is able to investigate the energies that appear as emanating effects around the active essence and taking into account their nature comes to know satisfactorily what the products receive from their source, either as ability or as something formed. Human's knowledge, however, on the Holy Trinity would be just general and would rely on what makes sense. So, the hesychastic theologian comes to the conclusion that the energy of the created essence is created, while the energy of the uncreated essence is uncreated. «Τῷ γὰρ λόγῳ τῆς ἐπινοίας ἐκ τῶν ἐνεργημάτων περὶ τὴν ἐνεργοῦσαν πύσιαν καταλαμβάνεται, τῇ οὐσία ἧς ἐστὶ κατάλληλος, ὡς κτιστὴν μὲν εἶναι τῆς κτιστῆς οὐσίας τὴν ἐνέργειαν, ἄκτιστον δὲ τῆς ἀκτίστου»²¹. Either way, he speaks about an individual ontological combination, which included the essence and its energy being completely in an ontological relation to each other.

According to Gregory Palamas view, the above reasoning is further supported by Dionysius' points on the ontological relation, union and distinction found among the unparticipated and the participated. So, in accordance with them: «αἰ ἄσχετοι μεταδόσεις, αἰ οὐσιώσεις, αἰ ζώσεις, αἰ σοφοποιήσεις, αἰ ἄλλαι δωρεαὶ τῆς πάντων αἰτίας ἀγαθότητος, καθ' ἃς ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα». Note that the divine goodness is not an indefinite state or just a simple ontological cause; it is a personal condition and is composed by the Father, the Son and the Holy Spirit²². Taking into account the general context too, this shows that it belongs originally and with no distinction to all three Persons both as inherent natural condition and property.

²¹ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 9, 75.31-76.9. The suggested succession relies on the following schema of the conceptual realism suggested by L. Benakis: 1) active essence, 2) action, 3) rational conception (cf. «Το πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐνοπιῶν καὶ ο ἐνοτολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν Βυζαντινῶν», *Φιλοσοφία* 1 (1971), 393-423). We have to mention here that energy in Gregory Palamas is different from energy in Aristotle. Aristotle thinks of energy in the sense of completing a being its change and acquiring all of its properties or being fully formed (cf. *GC*, 323b-327b). Regarding power and energy in Christian and Neoplatonic tradition and their differences from Aristotle, cf. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*, Leiden 1978, 27-45 and 204-217, who approaches them both historically and systematically. Note that in pseudo-Dionysian tradition and especially in Gregory Palamas the terms energy and power are used with the same meaning describing the divine projections and are not defined by the Aristotelian δυνάμει-ἐνεργεία. We have to mention too that in the Christian – as well the Neoplatonic – tradition God is considered to be always ἐνεργεία, while δυνάμει are everything that is going to be created by his productive manifestation.

²² Cf. *Π.θ.ε.δ.* 11, 77.11-17. Cf. Dion. Ar., *d.n.* 2, 5, P.G.3, 644a. We have to mention that G. Pachymeres had commented quite accurately this extract of Dionysius (cf. *Paraphrasis of d.n.*, P.G.3, 668b-d). However, Gregory Palamas does not mention him at all, despite the fact that historically is quite close to him.

The Christian theologian believes that the boundaries are quite clear, in order human consciousness to ascend or to speak about God. So, he says that the divine provisions are glorified by the participating beings, i.e. the beings get their existence because of the fact that they receive what God provides to them; these would be the created ones. On the other hand, hymns are expressed as inspiration coming from the participated terms – i.e. the divine transmission – which are not considered to get their existence by participating in some other ontological realm superior to them, since if that was the case, they would not be provisions but receptions, they would not be original archetypes but subsequent images. And since their existence does not depend on requirements or pre-destinations, they are uncreated. Moreover, since they hold this property, they are not something separated from the divine, but they come from the divine essence and co-exist with it. «Μὴ οὐσαὶ δὲ κτισταὶ οὐδὲ τοῦ Θεοῦ εἰσιν ἐκτὸς ἀλλ’ ἐξ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ εἰσι»²³. The conclusion here too is that the divine ontological plane does not differentiate at all, while it is not possible to suggest that human will ever be able to understand completely what the participated terms are.

Extending his thinking, Gregory Palamas says that God’s providences, energies and transmissions, i.e. the ontological states that provide essence, life and intellect and anything similar to these properties, are the uncreated extensions of God’s goodness and, although they are the same with his essence, they are God himself. On the other hand, God is essentially unseparated and unparticipated, since he is separated and independent from anything that comes from its participated and productive activity, so nobody, included the experts in theology and the most religious men, could ever think of anything or express in words-concepts anything about his nature. Either way, the only thing that they attempt or they undertake the responsibility to reveal the sacred things is to approach in a rational way and to form a word about God’s providence and goodness, which shows that the Supreme Being is the only cause of all the created beings. These are two originally inherent properties of God, which activate the procedures, in order the created beings to be products of a specific divine intervention²⁴. Monism is totally validated.

Immediacy and exclusivity of the interventions regarding the matter of existence is not doubted. That is, because of the divine providence, the process of productions and the special hypostasis of the created beings were made possible, due to the manifestation of specific prefigurements. That projection of it together with its subsequents is due to the fact that that kind of predestinating state is nothing but God’s turning to his inferior beings, which do not initially exist; this choice of his is made due to his good will, which is found in all of his special properties. And from the point of view of the ontological priority, providence existed before anything else occurred during the process of the productive manifestations, as a common planning of what will in future appear. More-

²³ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 12, 77.18-25. Here, it becomes clear that participated terms do not participate in the divine essence, since, if they were, they would be imperfect and inferior to it. Here too, inner hierarchies in the divine are out of the question, since the prevailing ontological factor is natural properties. Mutatis mutandis, participated terms correspond to Proclus’ henads, which are the simple productive projections of the One-Good, which is unparticipated, while they are participated. Cf. *Theol. Plat.*, III, 5.5-28.21; *Inst.*, 113-165. Cf. E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of theology*, Oxford 1993, 257-267.

²⁴ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 15, 79.8-18. Cf. G. Papademetriou, *Maimonides and Palamas on God*, Massachusetts 1994, 69-78.

over, it was also a planning for the cosmological things to take place, in order beings to come into existence, in the sense actually of becoming. So, everything was created in the right time due to the divine providence, in the sense that will and energy of endless creative capabilities were activated, while within it everything was produced, in the form of an archetypical core basis which preserves in its stability in a coherent and concise way anything that is going to occur. Therefore, the one and only providence and goodness, in which God takes care of his inferior – and not originally preexisting – beings project in many ways and that is why are not mechanistic. «...Καὶ αὐτὴ (sc. ἡ πρόνοια καὶ ἀγαθότητα) πρὸ πάντων ἦν, οἷον τις κοινὴ προμήθεα τῶν ἐσομένων, καὶ δι’ αὐτὴν ἀπαντὰ κατὰ καιρὸν προῆκται ὡς ὑπὸ δημιουργικῆς θελήσεως καὶ ἐνεργείας...»²⁵. The most important thing arising from the above reasoning is the concept of time, i.e. the fact that a specific temporal point is chosen, in which both the requirements and the rational basis – composed by ontologically and functionally relating to each other factors – for every being to appear are appropriate. And, apparently, this time is determined by God, so production process is not subject to automatism.

Providing some further explanations based on metaphysical facts, Gregory Palamas says that, except from the totally transcendent distinctions, there is also the divine distinction which unfolds in the form of “processions”, i.e. the manifestations and energies of God, by which and without his simplicity to face any kind of risk, he becomes participated by all beings. Only in this strictly restrictive context, which is considered as a causal reason, God is understood and named, i.e. by the participating. To support his views, the bishop of Thessaloniki relies on Maximus testimony, according to whom «ἔστι δὲ καὶ κατ’ ἄλλον λόγον θεία διάκρισις ἢ διὰ πλῆθος ἀγαθότητος πρόοδος τοῦ Θεοῦ εἰς τὴν πολυειδίαν τῆς δημιουργίας»²⁶. Commenting on the above quotation, he says that not even the leading Christian theologian name “divine distinction” the diversity of the creatures, since their nature is different from the divine, just his “processional” motion, which is not subject to restrictive contexts.

Conclusions

In this study, taking into account and investigating some of Gregory Palamas’ ontological positions, we came to the following conclusions about the way in which he structures his suggestions:

- He is absolutely consistent with the previous teachings of the Eastern Christianity, since he elaborates the matters with which he deals, taking into account great thinkers of the tradition in which he is included as well. More specifically, we could say that he is clearly included in the pseudo-Dionysian tradition.
- Although he uses conceptual material taken from philosophy, he gives to the concepts a special theological meaning, since his main goal is to explain as accurately as possible the Christian teaching. The relation, however, in his work between theology and philosophy is clear.
- He elaborates the matter on the divine unions and distinctions relying on the concepts

²⁵ Cf. *Π.θ.ε.δ.* 15, 79, 18-28. “Multiformed” may be also used for the archetypical divine reasons and the general categories of beings. On the meaning of the Christian providence, cf. for instance, Max., *myst.*, P.G.91, 697c-700b.

²⁶ Cf. Max., *schol. d.n.* 2, 5, P.G.4, 221a. Cf. Amf. Radovic, *Το μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά τον Άγιον Γρ. Παλαμάν*, 201-213.

“transcendence-immanence”, while he underlines that the divine essence never changes nor is revealed, but is manifested only by the activation of the divine volitional powers, which do not just have an ontological content. God is active only because of his own goodness, so, the divine distinction is actually a good “procession”, from which necessities or automatizations are actually excluded.

– He strongly suggests that the divine “processions” are not creatures, since the divine union is the transcendent state which multiplies itself causing the distinction of the energies. I.e. the matter of the distinctions is not just about the created world and its multi forms, but basically, the self-founding plane of the divine realm. Note, however, that knowledge concerning the two worlds is not defined in strict analogies between each other.

– From the gnoseological point of view, he says that human is able to form scientific material on God, not regarding his essence, but regarding his powers-energies at their revelation taking information by the creatures, which participate into their provisions.

– Methodologically, he uses apodictic reasoning, relying on the fact that God keeps his hypostatic properties unchanged, while his providential projection is never questioned. By making these choices he is placed into theological realism, which is a well-established position of Christianity throughout its entire historical evolution.

– We could further raise the question on whether Gregory Palamas implements in a Christian way the ontological pair of the Platonic Academy “one-indefinite dyad”. In this case, we would suggest that God’s powers-energies correspond to the “indefinite dyad”, provided that they are not ontologically superior to the divine essence, which would correspond to the “one”.



Christina Danko

Assumption College, Worcester, MA

Hume, Kant and Kierkegaard: An Unlikely Trio

Abstract: At a time when certain scholars insist that the self does not exist and is not worth discussing, a return to the work of Kierkegaard proves valuable insofar as he considers this topic without appeal to abstractions and instead by way of lived experiences. My paper argues that we gain crucial insights into what constitutes Kierkegaard's lived self by considering the trajectory of a debate between two of his most prominent predecessors, Hume and Kant. From Hume we gain an account of the problem of thinking the self abstractly (i.e., the paradox of the bundle of perceptions having to be itself a perception) and how this problem vaguely connects to the passions. From Kant we gain an account of the psychological morality framing the self and the radical evil at its heart. I suggest that Kierkegaard builds on these accounts by synthesizing their abstract components in an embodied, dynamic context, showing (not telling) how the self can be presented in everyday experiences.

At a time when certain scholars insist that the self does not exist and is not worth discussing, a return to the work of Kierkegaard proves valuable insofar as he considers this topic without appeal to abstractions and instead by way of lived experiences. My paper argues that we gain crucial insights into what constitutes Kierkegaard's lived self by considering the trajectory of a debate between two of his most prominent predecessors, Hume and Kant. From Hume we gain an account of the problem of thinking the self abstractly (i.e., the paradox of the bundle of perceptions having to be itself a perception) and how this problem vaguely connects to the passions. From Kant we gain an account of the psychological morality framing the self and the radical evil at its heart. I suggest that Kierkegaard builds on these accounts by synthesizing their abstract components in an embodied, dynamic context, showing (not telling) how the self can be presented in everyday experiences.¹

¹ Although at first glance Hume, Kant and Kierkegaard are an unlikely trio for comparison, my work takes up recent trends in philosophical scholarship in English. Scholars have compared and contrasted the philosophies of Hume and Kant for over a century, most notably discussing their stances on whether some of what we perceive, such as the self, are features of the world or of the mind (e.g., Wayne Waxman, Paul Guyer, Henry Allison, etc.). More recently, scholars have produced over seventy sources regarding connection between Kant and Kierkegaard, namely Kant's subtle influence on Kierkegaard (e.g., Ronald Green, etc.). Insofar as the concept of the self is not discussed, especially in terms of Kierkegaard's crucial works—*The Sickness unto Death* and *Works of Love*—making the connection between the two remains an ongoing project. A handful of scholars are beginning to explore the link between Hume and Kierkegaard, especially with regard to reason and belief (e.g., Richard Popkin, Jyrki Kivelä, Thomas Miles, etc.). Less obvious topics, such as the practical self, have yet to be addressed at length and in depth. Scant, if any, scholarship has been devoted to the three figures, especially in terms of the topic of selfhood. Nevertheless, scholars have noted the value of doing so, since Kant would act as a bridge both historically and philosophically speaking between Hume and Kierkegaard. In fact, Gregor Malantschuk briefly compares the three philosophical views of the self, which speaks to the promise of the present study and beyond.

The philosophy of David Hume serves as helpful starting point insofar as he calls attention to the problem of trying to know the self and what practical role, if any, it plays. Hume is famous for his treatment of the problem in *A Treatise of Human Nature*.² In “Book I” of this work, he demonstrates that attempting to know the metaphysical self, as a simple substance or soul, is futile. The concept cannot withstand empirical examination. He explains, “As every idea is deriv’d from a precedent impression, had we any idea of the substance of our minds, we must also have an impression of it; which is very difficult, if not impossible, to be conceiv’d.”³ Here, according to Hume, since we cannot isolate a perception to ground our idea of the self as a simple substance, we cannot claim to know the self as such.

For this reason, he instead suggests that we shift the discussion away from a metaphysical self to how we come to grasp the unity of the self. Contrary to what philosophers have commonly suggested, Hume contends that the self is not perfectly identical—simple at once and the same over time. Empirically speaking, there is no *one* impression from which our idea of such a self derives. Instead of there being one perception, there are many. Rather, Hume finds that there is “nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.”⁴ Hume maintains that we are still able to account for its identity, even though the self may be a mere collection of various perceptions. According to him, it is imperfectly identical—having parts that undergo imperceptible changes over time. Nonetheless, he claims that when we consult the various perceptions of ourselves in our memory, we often overlook the differences among them. Moreover, with the laws of association of the imagination, we are able to ascribe to ourselves an identity. Thus, for Hume, our ability to associate what we remember about ourselves makes the ascription of identity possible, even though this identity is not metaphysically there.

Still, however, in the “Appendix” Hume expresses second thoughts about his solution. He confesses: “But all my hopes vanish, when I come to explain the principles that unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head.”⁵ Upon reviewing his reasoning for rejecting the self’s perfect identity, he insinuates that there is a problem with the way that the memory and the imagination’s laws of association arrive at the concept of the imperfect identity of the self.⁶ By raising this worry, Hume suggests that his account of the self is flawed in such a way that seems to call into question its usefulness.

² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000). Hereafter abbreviated “T” and cited by book, chapter, section and paragraph number, followed by page number in Selby-Bigge and Nidditch edition (“SBN”), *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge and rev. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978).

³ T 1.4.5.3; SBN 232-233.

⁴ T 1.4.6.4; SBN 252.

⁵ T Appx 20; SBN 636.

⁶ Hume’s trouble with his account of personal identity is deeply dissatisfying. Most scholars agree that there is a problem with Hume’s account, but they disagree about what it means for Hume’s philosophy. When weighing in on the debate, we could take, on the one hand, a more traditional stance and focused on Book I’s discussion of the self and its faults (treating Book I as the necessary condition for Book II), much like Robert Fogelin in *Hume’s Skeptical Crisis and Hume’s Skepticism in the ‘Treatise of Human Nature’* (2009; 1987) and Wayne Waxman in “Hume’s Quandary Concerning Personal Identity” (1992) have done. On the other hand, we could also consider a more revisionist approach and looked to Book II to solve Book I’s shortcomings or focused on it exclusively (treating Book II as the necessary condition for Book I), such as Jane McIntyre in “Hume and the Problem of Personal Identity” (2009) and Pauline Chazan in “Pride, Virtue,

Yet, I maintain that the very voicing of this concern indicates that Hume believes that the concept of the self should have some sort of utility. In fact, he reveals this utility in “Book II.” Here he mentions personhood again, except with regard to the passions, not the understanding:

‘Tis evident, that pride and humility, tho’ directly contrary, have yet the same OBJECT. This object is self, or that succession of related ideas and impressions, of which we have an intimate memory and consciousness. Here the view always fixes when we are actuated by either of these passions.⁷

In this passage, Hume describes the self as the object of pride and humility. These indirect passions have to do with the way we view something in relation to ourselves—that is, whether or not this something makes us satisfied with ourselves. While these passions concern our view of ourselves—either in terms of our mental or physical qualities—we can also feel prideful or humble with regard to something that we view *as* ours, such as, possessions. In such ways, the self can play a key role in our lives as passionate beings geared towards action (again even if this self is not metaphysically real).

Thus, through his discussions of the passions, despite his more abstract discussions of the understanding, Hume reveals that the self serves a practical function. While he denies that we have knowledge of what the self is (both metaphysically as some substance or logically as a unity), he still seems to admit its psychological reality vis-à-vis our emotions. With that said, his ultimate inability to justify the self’s imperfect identity weighs on (at least) his hopes that his analysis of the way we, as human beings, relate emotionally to the world can truly be successful. In the end, then, Hume clarifies the self’s defining features, as well as the problems facing them.

Immanuel Kant, Hume’s successor, contributes to the overall discussion insofar as he elucidates the practical characteristics of the self.⁸ In *The Critique of Pure Reason*, Kant, like Hume, challenges the notion of the self as a metaphysical subject, but in such a way that also addresses Hume’s problem with unity.⁹ In the *Critique*’s “The Paralogisms of Pure Reason,” Kant reviews the standard views of the self as substantial, simple and personal in an effort to show how they are the products of poor reasoning: “from the transcendental concept of a subject that contains nothing manifold I [as a metaphysician] infer the absolute unity of this subject itself, even though in this way I have no concept at all of it.”¹⁰ Here he criticizes metaphysicians (rational psychologists) for inferring the existence of a metaphysical subject from the assumption of a formal subject.¹¹

and Self-hood: A Reconstruction of Hume” (1992) have done. Instead, I argue that the very fact that Hume calls attention to the problem of unity speaks to the importance of having the self be in some way identical. Moreover, I maintain that a reason for this importance emerges in “Book II” when we consider the self’s role in Hume’s discussion of the indirect passions—the self has a practical utility.

⁷ T 2.1.2.2; SBN 277.

⁸ Historically Kant would have had access to translations of Hume’s philosophy, including his treatment of personal identity (via James Beattie’s work), and was also a contemporary of Johann Georg Hamann (1730–1788) who studied Hume. Such links serve as the point of departure for philosophical connections between the pair that are at the heart of Kant’s in his central philosophical treatises, *The Critique of Pure Reason* (1781, 1787) and *The Critique of Practical Reason* (1788).

⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. and trans. Paul Guyer and Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

¹⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 340/B 398.

¹¹ See Norman Kemp Smith for an extended discussion of why the concepts, as opposed to appearances and things in themselves, are most likely being discussed in the paralogisms, *A Commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’* (London: Macmillan and Company, 1918), 457.

By positing the transcendental ego as merely a formal condition of knowledge, not as a metaphysical subject, Kant offers a solution to the problem of unity—the unresolved problem from Hume.

In *The Critique of Practical Reason*, Kant pushes questions of the self into the realm of morals and defines the self as an autonomous agent, thereby further surpassing Hume's account.¹² In particular, Kant discovers the fundamental principle of morality—the universal and necessary moral law—and infers from it the existence of the self, as an autonomous moral agent (that is, as subject to the law). Kant explains:

[L]awgiving of its own on the part of pure and, as such, practical reason is freedom in the *positive* sense. Thus the moral law expresses nothing other than the *autonomy* of pure practical reason, that is, freedom and this is itself the formal condition of all maxims, under which alone they can accord with the supreme practical law.¹³

According to him, being autonomous amounts to following the self-given moral law, despite the desire to do otherwise. In discussing the will as autonomous (pure practical reason)—the self being that which harnesses or fails to harness the will—Kant gives the self an essential role in moral action.

The trouble with Kant's account, however, is that he does not elaborate upon this practical conception entirely. He explains what it means for the self to be autonomous, but he has difficulty accounting for what it means for the self to be not autonomous. In explicating the self in terms of the possession not the pursuit of moral perfection, though, Kant suggests that the self *struggles* to be fully autonomous and therefore be fully moral.¹⁴ This is especially important given what he writes in *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. There he writes that we have a tendency to act according to non-moral principles in human life. Not only this but he thinks that we cannot overcome this radical evil without the help of others and ultimately God.

Søren Kierkegaard, Kant's successor, furthers the discussion by fleshing out the conception of the self, as it exists in the world.¹⁵ In the *Concluding Unscientific Postscript*, Kierkegaard discusses the self in existential terms.¹⁶ He writes: "The only reality to which an existing individual may have a relation that is more than cognitive is his own reality, the fact that he exists: this reality constitutes his absolute interest. Abstract thought requires him to become disinterested in order to acquire knowledge; the ethical demand is that he became infinitely interested in existing."¹⁷ He argues that abstract

¹² Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, ed. and trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

¹³ Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:33.

¹⁴ We are left worrying with the likes of John Silber in "The Ethical Significance of Kant's *Religion*" (2010; 1960), Ronald Green in "The Limits of the Ethical" (1985) and Allen Wood in *Kant's Moral Religion* (1970) over this fundamental tension at the heart of Kant's account of the self and whether it can be resolved.

¹⁵ Historically Kierkegaard would have been familiar with the philosophies of both Hume and Kant. He owned a few of Kant's works, most likely encountered the thoughts of Hume and Kant in the works of others (for instance, in writings by Hamann), attended lectures on Kant and Hume and inherited a debate in Denmark on free will that involved the philosophies of both figures. Such historical links establish a basis for philosophical points of connection between the three philosophers that are present in several of Kierkegaard's writings, ranging from his "philosophical" piece, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* (1846), to his psychological masterpiece, *The Sickness unto Death* (1849).

¹⁶ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, vol. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1992), hereafter abbreviated as "CUP" and cited by page number.

¹⁷ CUP 314.

treatments of the self are impersonal and thus impractical. Instead, he describes the self concretely as an existing individual whose task is to become subjective. By maintaining as much, he, like Kant and Hume before him, subscribes to the notion that the self can be known in some practical sense.

Kierkegaard develops this insight in *The Sickness unto Death* and other similar works.¹⁸ Challenging Kant's insistence upon pure human autonomy, Kierkegaard offers a dynamically embodied account of the self: the self strives for realization in relation to others via God.¹⁹ Kierkegaard expressing himself through his pseudonym Anti-Climacus states: "The self is a conscious synthesis of infinitude and finitude, whose task is to become itself, which can only be done in the relationship to God."²⁰ The self's goal is to become itself in relation to God, which is conveyed through relationships with others.

Kierkegaard here adds a concrete dimension to this account by maintaining that insofar as the self does not live up to the task of becoming itself, it despairs. Speaking through Anti-Climacus, Kierkegaard explains: "the self is only healthy and free from despair when, precisely by having despaired, it is grounded transparently in God."²¹ To avoid becoming ourselves with God in mind is to bind ourselves to a life of despair and even guilt for not living up to our true potential, for not following our true trajectory. He conveys these ideas in an indirect way using ordinary examples, such as someone who tries to be Caesar and a girl who despairs over the loss of her beloved. Through such examples, Kierkegaard articulates Hume's attention to the passionate self and to Kant's attention to moral self in describing the state in which the practical self struggles with its autonomy as despair.

Drawing on the unique trajectory of modern philosophy from Hume through Kant to Kierkegaard, I have maintained that regardless of its metaphysical or epistemological status, personal identity serves as a practical concept that guides our emotional, moral and social experiences as we develop as individuals in the world. More generally, we get a sense from this trajectory of how the analytic and continental trends can work together to provide a richer, or more robust, understanding of the self.

¹⁸ Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Edification and Awakening*, trans. Alastair Hannay (London: Penguin Group, 2004), hereafter abbreviated as "SD" and cited by page number.

¹⁹ For more information, see: Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Milwaukee: Marquette, 2003), 232-238.

²⁰ SD 59.

²¹ SD 60.



Maksim Vasiljević

Bishop of Western America, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Idealizing Politics Abolishes the Eschaton On Democracy, Human Rights, and Human Dignity

My religion, what I believe in, is called the Constitution of the United States of America.

—Stephen Meyers, *Ides of March*, directed by George Clooney

“What do you have to do with us, Son of God?”¹ This alarming, apocalyptic phrase was pronounced by the two demon-possessed men in Gergesa, the country of the Gergesenes, on the eastern (Golan Heights) side of the Sea of Galilee (the modern name is Kheresa), on a day when Jesus came uninvited from Capernaum to their country. This striking phrase could be translated something like: “Leave us alone! You mind your work, and we shall mind our work!” Two separate areas now exist as the result of a process of division within creation: secular and sacred. Our culture has allowed itself to be dominated by a political dualism, with the social and political organized in such a way that almost everyone says that the Church should not interfere with what concerns the world. It seems that inventing and promoting the question (and mindset), “what have we to do with you, Son of God?” is actually a method used by the evil one that allows evil to survive and have influence over the world.

That being the case, it is rare to see an Orthodox Christian dealing with the subject of politics in an inclusive and comprehensive way. It is taken for granted that politics has to do with the secularized (legal) protection of human rights (a reproduction of the philosophy of the Enlightenment), within the political system of so-called “representative democracy,” which is limited mostly to social utility or to the conventional rules of human relations.

Today’s commercialization of politics—its use of propagnada and publicity with its seeming goal of brainwashing of the masses—has literally abolished the “representative” parliamentary system. Moral views, divorced from spiritual beliefs, prove to be more disagreeable and pointless to contemporary man than ever before. So, why bother with politics when every citizen of so-called developed societies has a direct, everyday experience of the rapid decline and alienation of the fundamental aspects of modernity?

Most Christians look at politics and democracy as unrelated to their experience of the Church herself, which both abides in history and expects the Kingdom, the *eschaton*. We should remember, however, that the postponement of the Kingdom is the devil’s goal. When the demons say “have you come here to torment us before the time?”² they are saying that they want him to come later. Anyone who is dominated in his interest by histori-

¹ Mt 8.29.

² Mt 8.29.

cal concerns, prays for the Kingdom to not come too quickly. One who idealizes history and politics is also abolishing the *eschaton* from his or her mind and heart.

How are we to make sense of this? First, we keep in mind that this heremeneutical perspective does not avoid political concerns. The image of the Church is a *polis*, “the holy city, new Jerusalem, which descends from heaven,”³ which is a communion of persons living in this world. “The political theory of the Church is the truth of the Holy Trinity,” as Fedorov used to say.⁴ This truth is not some distant metaphysical principle, nor is it given as an intellectual idea. It is an *incarnation* in history; it is the person of the incarnate Word-Christ, who in the communion of the Spirit reveals the will of the Father. This is to be found in the experience of the Church, understood as a holistic manifestation of the love of God, which in a very personal way, as an outburst amidst the stillness, evaporates the deceptiveness of political delusions, granting the truth of life as an *ecclesial* blessing of freedom and unity.

Politikon zōon and zōon theoumenon

By *nature*, human animals are political animals, according to Aristotle.⁵ To address the human as political animal is to accentuate his horizontal element: his bond, as a human, with the others of his kind. From this spring the universal and inalienable natural human *rights*, which are not dependent on the laws or customs of any particular culture or government. However, as Kallistos Ware holds, this horizontal dimension must be complemented by the vertical axis: “our relationship with God.” According to Ware, “it is this characteristic of human personhood to which St Gregory of Nazianzus (+c.390) draws attention when he describes the human being not as *politikon zōon* but as *zōon theoumenon*, ‘an animal that is being deified.’ (*Oration* 38, 11)”⁶ Therefore, our right to become gods (the right of deification) is the right of *personhood* and does not belong to the realm of so-called natural rights.⁷

The implications of this feature of human personhood for our picture of politics are a subject of ongoing research. Indeed, people have rights both as individuals (natural and legal rights) and as persons. So, there are rights which are human (like the right of deification), and yet are neither legal nor natural. Still, one issue has to be settled, namely to reconcile the law of personhood with the law of the individual. Zizioulas persuasively argued that “the law of personhood is not based either on natural law or on the conventional and essentially utilitarian necessities of a social organization, but on an ontology of relations without which nothing could exist as free, not even God Himself.”⁸ Most theologians attempt to explain this distinction in the following way: “As individuals people

³ Rev 21.2.

⁴ See in Christos Yannaras, *The Meaning of Reality: Essays on Existence and Communion, Eros and History* (Los Angeles: Sebastian Press, 2011), 151.

⁵ “Man is by nature a political animal (πολιτικὸν ζῷον)... man is not only a political but a social animal” (κοινωνικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος). (Aristotle, *Politics* 1.1252a24-1253a8, trans. Barnes)

⁶ Bishop Kallistos Ware, “Who is Man?” *Again Magazine*, vol. 20, no. 4, 1997/98, 27-31, Cited in http://www.antiochian.org/Orthodox_Church_Who_What_Where_Why/Who_Is_Man.htm. Accessed by May 2, 2017. Kallistos also adds: “Made in God’s image, as humans we are capable of sharing in the divine life, of becoming “partakers of the divine nature” (2 Pet 1.4).”

⁷ Cf. Perišić, *Theological Disambiguations: An Unconventional Handbook of Orthodox Theology* (Los Angeles: Sebastian Press, 2012), 249–259.

⁸ Zizioulas, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today* (Los Angeles: Sebastian Press, 2010), 405.

have the rights which come from their nature and which, by intention, protect them (as individuals) from the state and society.”⁹ These are “human rights” in the conventional sense of “natural rights.” However, as persons, people have the exclusive right to achieve deification, “if possible, in the state and thanks to the state, and if not possible, then outside it and even in spite of it, and also in spite of their own nature.”¹⁰

For this reason, in the current political climate it is useful and necessary to overcome the manifest individualism and a culture of “rights,” which leads to the subjective alteration of rights into entitlements for happiness, as discussed in the Encyclical of the Holy and Great Council of Crete in 2016.¹¹ The present political understanding—as a response to contemporary social and political crises and upheavals—is limited to protecting the freedom of the individual but not of the person.

The approach to human rights on the part of the Orthodox Church centers on the danger of individual rights falling into individualism and a culture of “rights.” A perversion of this kind functions at the expense of the social content of freedom and leads to the arbitrary transformation of rights into claims for happiness, as well as the elevation of the precarious identification of freedom with individual license into a “universal value” that undermines the foundations of social values, of the family, of religion, of the nation and threatens fundamental moral values.¹²

Yannaras has highlighted here the conception of the social and political event that is borne by the Orthodox ecclesiastical tradition, which entails a *personalistic* (in that it assumes the human person to be of infinite value, as opposed to Western utilitarian individualism) and *relational* approach. Yannaras goes on to say:

The Greek *mode* was embodied historically in the *common struggle for truth* that is *political* life, the art and science of politics, the realization of the *polis* and of *democracy* as an existential (not utilitarian) goal. The Western *mode* was embodied in the safeguarding of the individual with *rights* guaranteed by institutions and conventions, as well as in amazingly advanced technological means of satisfying the human urges for self-preservation, domination, and pleasure.¹³

A personalistic and relational approach like the Greek mode described by Yannaras requires a faithful engagement with the traditions, all in conversation with political science and philosophy. A theologian, rooted in the catholic being of the Orthodox Church, must offer a methodology that encompasses the above-mentioned concerns and quests and transcends moralism. By simply appealing to ethics or rationality, we do not necessarily make people better.

Authority exercised tyrannically?

One underlying concern in this discussion of politics lies in the fact that every political system operates with *force* (though, not necessarily torture), something that can

⁹ Perišić, *Theological Disambiguations*, 254.

¹⁰ *Ibid.*, 255.

¹¹ “Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church,” *Annual 2016 of the Western American Diocese* (Los Angeles: Sebastian Press 2016), 32–40.

¹² “Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church,” *Annual 2016 of the Western American Diocese* (Los Angeles: Sebastian Press 2016), 38.

¹³ Christos Yannaras, *The Schism in Philosophy: The Hellenic Perspective and Its Western Reversal* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2015) xiii.

never become an instrument of the Church, because it *does not make you free*. So we all might agree that any use of metaphysics for political aims—whether enforced or free—transforms metaphysics into a political ideology and psychological illusion. “The truth,” we are informed, “shall make you free.”¹⁴ In this sense, there is an imperative: “let the greatest among you become as the youngest, and the leader as one who serves.”¹⁵

As we can see, freedom is a tricky issue in politics. No doubt, in America, “since our nations’s founding, we have wrestled with what it means to be free.”¹⁶ But politics—which continually speaks about human rights and human dignity—is indifferent to the supposed freedom of the human *person*. For this reason, the Cretan Council of 2016 emphasizes that the Orthodox understanding of man,

[I]s opposed both to the arrogant apotheosis of the individual and his rights, and to the humiliating debasement of the human person within the vast contemporary structures of economy, society, politics and communication.... No one has honored man and cared for him as much as the God-man Christ and his Church. A fundamental human right is the protection of the principle of religious freedom in all its aspects—namely, the freedom of conscience, belief, and religion, including, alone and in community, in private and in public, the right to freedom of worship and practice, the right to manifest one’s religion, as well as the right of religious communities to religious education and to the full function and exercise of their religious duties, without any form of direct or indirect interference by the state.¹⁷

You might ask, why Christ assumed that political authority is exercised tyrannically¹⁸ and that the power of those who dominate others is oppressive and provisional, while Christ’s authority is free and lasting because he was sacrificed to save others. To open our eyes to the true nature of how politics should be, Christ gives this example: “You know that those who are supposed to rule over the Gentiles lord it over them, and their great men exercise authority over them. But it shall not be so among you; but whoever would be great among you must be your servant, and whoever would be first among you must be slave of all.”¹⁹ It seems that the “new creation” inaugurated by Christ overthrows the established order. This idea is strongly suggested when one considers several aspects of the common experience. Every form of authority has its rationale in the need for society to function properly and be capable of making effective decisions. Accordingly, every exercise of authority has in the first place the character of an office; it is respected by everybody as a ministry, and whoever is in a position of authority serves the common good. Unfortunately, the exercise of authority in modern politics often manifests characteristics diametrically opposed to those we suppose to belong to its original purpose.

Although the Orthodox may have a certain advantage in not going entirely through the well-known “Western paradigm,”²⁰ they are nonetheless forced to face the post-modern paradigm shift in the West. As the Holy and Great Council of 2016 clearly stated,

¹⁴ Jn 8.32.

¹⁵ Lk 22.25–26.

¹⁶ Nat Hentof, “Foreword,” in *First Freedoms: A Documentary History of First Amendment Rights in America*, C. C. Haynes, S. Chaltrain, and S. M. Glison, eds. (Oxford: Oxford University Press, 2006), 10.

¹⁷ “Encyclical of the Holy and Great Council, 38.

¹⁸ Cf. Mk 10.42–44.

¹⁹ Mk 10.42–44.

²⁰ We have to admit that, mainly due to historical reasons, the Orthodox world did not organically participate in the phenomenon of modernity, the Renaissance, the Reformation, or the Counter-Reformation, European Wars of Religion, the Enlightenment, the French and the Industrial revolutions, Romanticism, Modernity, Post-modernity, the ascent of the subject, human rights, a religiously neutral nation state, etc., etc.

The Church does not involve herself with politics in the narrow sense of the term. Her witness, however, is essentially political insofar as it expresses concern for man and his spiritual freedom. The voice of the Church was always distinct and will ever remain a beneficial intervention for the sake of humanity.²¹

In discussing ethical dilemmas in the fields of politics, medicine, biology, or technology, many ask if *ethical* dilemmas have any relation to the metaphysical meaning of human existence? However, people do not adopt a political viewpoint because such a thing is rational or moral. The present problem is critical because the moralistic relativism and individualism that undergird the social education of our time have imposed upon us social and psychological conditions that tend to dissolve the integrity of our personal being into ontically separate individualities and personalities alienated from communion and relation, so that the human's irreplaceable and unique personhood, which only flowers in true communion and the call to relation, becomes lost. At the beginning of the twenty-first century, the networks of economic and political interests in the international sphere have led to a social corruption that increases dramatically through the immorality of the media and their focus on ratings, sponsors, sensationalism, and propaganda rather than truth. Regretfully, the media's presentation of events often comes at the expense of providing viewers with the truth.

"Render to Caesar the things that are Caesar's"

The confusion caused by modernity is not limited to the Orthodox world but is also present on a global scale. This offers a theoretical conundrum, to which the Orthodox have yet to address a new prophetic call to a dialogical theology.

The local Orthodox Churches are today called to promote a new constructive synergy with the secular state and its rule of law within the new framework of international relations, in accordance with the biblical saying: "Render to Caesar the things that are Caesar's and to God the things that are God's" (cf. Mt 22.21).²²

A communion-centered version of society, based on the protection of human existential truth and authenticity, might produce a *new* cultural paradigm. The consensus among Orthodox theologians is that synergy with the secular state, "must, however, preserve the specific identity of both Church and state and ensure their earnest cooperation in order to preserve man's unique dignity and the human rights which flow therefrom, and in order to assure social justice."²³

Man cannot be nourished with "husks,"²⁴ nor only by "antidoron." You cannot participate without the political responsibility of belonging, and only through the proxy of representation. Any kind of eucharistic "decaffeination" (docetism) leads to political and cultural "decaffeination." Recently, Aristotle Papanikolaou published a book, *The Mystical as Political*,²⁵ in which he argues that "a eucharistic ecclesiology that integrates the ascetical tradition leads to an endorsement of the principles of modern liberal democracy, and that such an endorsement is not a betrayal of the ecclesial vision of the world being

²¹ "Encyclical of the Holy and Great Council, 38.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ See Lk 15.16.

²⁵ Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012), 56.

created for communion with God.” This thesis is profound but not easily applied because of one simple question: can the ecclesiastical tradition adopt the idea of collectivism as a *society* blending together individuals in the pursuit of common interests? If the ecclesial tradition, according to Yannaras, is incompatible with collectivism as an arithmetic sum total of non-differentiated individuals because it ignores human coexistence as a simple cohabitation on the basis of rational consensus, then how can an Orthodox Christian lead an active public life in Western society if he/she is not fully conscious of the basic world-view of the Church?

Two political worldviews

A few decades ago, a president of a world super-power visited an Orthodox country and was asked in a TV interview how his belief in God affected his political views and actions. He replied that he and his whole family believe in the ten commandments. That was all. The country he visited was one in which, centuries ago, a pious Orthodox emperor had written a hymn: “Come, all peoples, let us worship the Godhead in three persons: the Son in the Father, with the Holy Spirit. For the Father begat the Son before all ages, co-eternal and equal in majesty, and the Holy Spirit was in the Father, glorified with the Son: a single power, a single essence, one Godhead, which we all worship....”²⁶ The difference in the two approaches is obvious (two “cosmocrators” with different levels of philosophy), but this only illuminates a puzzling question: why today is theology so divorced from politics?

History has known two modes of organizing life, or two cultural-civilizational paradigms: communion-centric (which marks Greco-Roman and European thought from ancient Athens: the Hellenic *polis* and the Christian society, mostly in the East) and individual-centric (initially barbarian and then modern—mostly western) ways of life. Since history cannot go backward and is unable to merely imitate the past, can we (as modern men and women) find a *third paradigm* for our human history and society? One that was a mode of organizing life, going beyond utilitarianism, individualism, and reaching the *evangelion as tropos* that saves our mortal beings and leads us to the mode of Uncreated, or *tertium non datur*?

The relevance of this question and these observations is limited, however, since ours is a post-modern, not a classical society. In modern society with our real-world politics, there are resemblances to this classical perspective; there are also potentially pivotal differences.

To put it simply, society is composed of individuals (atoms who pursue their own interests) or of distinct groups, all of them with their own identity and necessities. The political practice has the goal of discovering a *modus vivendi*: the expression of individual antagonism has to be restricted by or guided through institutions, so as to avoid *bellum omnium contra omnes*, or the war of all against all. Obedience to process is thus the core of a modern democratic society: one has to follow accepted rules of the game and to succumb to the result of the process.²⁷

²⁶ From the great vespers of Pentecost, Aposticha, eighth tone. The author of the hymn is the Emperor Leo VI the Wise (886–912), who is depicted above the Central Royal Doors of Hagia Sophia in Constantinople, in a posture of deep repentance, in adoration, barely raising his hands and face from the ground, a poor suppliant before his Lord, Christ Enthroned.

²⁷ Cf. Peter Van Nuffelen who points out some of the oddities of modern democracies: “A US president who is elected with barely 52 percent of the votes is hailed as having received a powerful mandate from

Eschatologically-conditioned politics

The status of freedom and its role within fundamental political law remain unresolved. What should be done? Well, the Orthodox Church evidently has to deal with this reality having itself no political or economic power. The Church's secular weakness today even puts into question its very survival in the third millennium. And yet, this exact period of history invites institutions to be reconstituted, since no establishment can be taken for granted as a historical necessity. This has tremendous political implications. Any new paradigm that is to be created needs not only new interpretations and criteria but also a new conception of politics—different from the one that is found at the heart of Western European civilization. In the constructing of such a new paradigm, Orthodoxy would have as its tools an eschatologically-conditioned history. What does that mean? If the Church offers its eschatological *ethos* to the new paradigm, then a new political theory and action can emerge that will not be limited merely to social utility or to the conventional rules of human relations, even if these are more “efficient.” This new *ethos* presupposes deeply existential—and not simply “rational” or “moral”—motivations in order to function. Its goal might be the truth of man and the authenticity of his existence.

Remarkably, one of the main characteristics of contemporary Orthodox theology is its faithfulness to the Tradition understood both as continuity with the past and as something *avant-garde*. In fact, as John Milbank argues eloquently, “the pathos of modern theology is its false humility. For theology, this must be a fatal disease, because once theology surrenders its claim to be a meta-discourse, it cannot any longer articulate the word of the creator God, but is bound up to turn into the oracular voice of some finite idol, such as historical scholarship, humanist psychology, or transcendental philosophy.”²⁸ In spite of many differences, almost everyone agrees that preserving the Tradition is just one aspect of being Orthodox and that an engagement with its interpretation in the light of today's and tomorrow's basic existential concerns is imperative. Thus, as Milbank contends, “if theology no longer seeks to position, qualify or criticize other discourses, then it is inevitable that these discourses will position theology: for the necessity of an ultimate organizing logic cannot be wished away.”²⁹

In the winter of 371, the Roman emperor Valens, who was mercilessly sending into exile any bishop who displeased him, suddenly appeared in Cappadocia. He sent the prefect Modestus to Archbishop Basil and Modestus began to threaten the saint with the confiscation of his property, banishment, beatings, and even death. In a dialogue with deepest political connotations, Basil invoked the basic human right with a sentence that summarizes his anthropology: “I am God's creation commanded to become god.”³⁰

the population, and he is allowed to rule against the will of the other 48 percent. A president elected with less votes in absolute numbers than his opponent is still legally elected because the procedure prescribes the existence of an electoral college. Even more puzzling, from a pre-modern perspective, is that in the UK, between 2005 and 2010, a party with just 35% of the vote was able to govern the country. Elections in modern democracies are thus not tools to generate consensus but to adjudicate profound disagreement.” (Peter Van Nuffelen, “The Rhetoric of Rules and the Rule of Consensus,” in *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Johan Leemans, Peter Van Nuffelen, Shawn Keoghe, and Carla Nicolay, eds. [Berlin: De Gruyter, 2011], 250.)

²⁸ John Milbank, *Theology and Social Theory* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 1990), 1.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Θεοῦ τε κτίσμα ὑπάρχων, καὶ θεός εἶναι κεκελευσμένος. The entire dialogue is described by Gregory Nazianzen in his *Funeral Oration for Basil the Great*, 48, 4.

Ultimately, following Basil the Great, we must understand how important it is to be courageous in dealing with the very sensitive issue of the relationship between the Church and society, especially in regard to urgent contemporary political and socio-economic issues. However, one should be aware that this cannot be done without *theological* criteria, i.e., this can be done only through the *relational experience of the Church*. Readily listening to the global ecumenical theological conversations and following the best theological voices from East and West, a theologian must focus on a *personalistic* rather than an individualistic view of the law and politics. The logic is simple. If, as a politician or technician within the fields of science or administration in modern society, an Orthodox Christian does not transmit the Orthodox vision, he will then himself be assimilated to the very mentality he is called upon to change. How can an Orthodox woman or man be a minister of culture if that person is not conscious of the aesthetic and eucharistic approach to human creation, and would act merely according to goal-oriented criteria and utilitarian approaches?

In conclusion, the Orthodox Church, being true to an authentic theology of incarnation, inspired by experience of the Resurrection, and having adopted the audacity of the Holy Fathers has to enter into a dialogue and produce a new synthesis with that which is best in the modern world. Any use of metaphysics for secular aims transforms metaphysics into ideology, into a psychological illusion. If the Orthodox man or woman wishes to transmit to Western society what it lacks, and which is amply offered by Orthodoxy, then he/she must reconcile the law of personhood with the law of individual.

Law, politics, and the Church are obliged to work together in affirming both individual and personal rights. Only then the *icon* of God, that is, the person of man, shall be preserved from the dangers that threaten it. Both in ecclesial and political arena, *politikon zôon* and *zôon theoumenon* must be equally honored.

Jörg Splett

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M

„Wahre Werte“.**Zu einem Buch von Stephen Green**

2009 ist in London das Buch „Good Values“ eines Finanz-Fachmanns von internationalem Format und Rang erschienen. Im Folgejahr brachte der Finanzbuchverlag die deutsche Übersetzung (Almuth Braun) heraus.¹

I. Werte?

Gleich eingangs sei eine gewisse Distanz zur Rede von Werten eingestanden. Die Tradition hat vom Guten gehandelt, einer Seins-Qualität. „Wert“ hingegen, aus der Ökonomie übernommen, spricht eine subjektive Wertschätzung aus und hat seinen Ort in Vergleich und Austausch: mehr oder weniger wert als anderes.

Auch der Mensch ist „wertvoll“. Zunächst hat er, nüchtern gesagt, einen „Gebrauchswert“: als spätes Produkt der Evolution, vom „Materialwert“ angefangen (worum es in der Transplantationsindustrie geht) bis zu seinem Denk- und Sprachvermögen. Der Einzelne hat sodann seine individuellen Begabungen, wiederum leiblich, seelisch, geistig, charakterlich. Dazu kommt, was er aus diesen Anlagen durch Erziehung und Bildung und Ausbildung gemacht hat. Nach diesem Wert findet er (hoffentlich) eine Anstellung und bemisst sich sein Arbeitsentgelt.

Ein zweites ist sein „menschlicher Wert“. Sittlich-moralisch gut heißt ein Mensch, wenn er nicht in dem und jenem, sondern als Mensch gut ist. Der Kern dieser Gutheit ist der gute Wille.² Thomas von Aquin: „*Bona voluntas facit hominem bonum simpliciter* – „Der gute Wille macht den Menschen gut schlechthin.“; „*Homo, qui habet bonam voluntatem, dicitur simpliciter bonus homo* – „Der Mensch guten Willens heißt schlechthin ein guter Mensch.“³ – Doch gehört zum Ganzen mehr als der Kern: *Secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter* – „Gemäß seinen sittlichen Qualitäten heißt ein Mensch gut einfachhin.“

Im Unterschied dazu spricht Immanuel Kant dem Menschen „Würde“ zu: unvergleichlichen, unverrechenbaren Wert. Demnach verbietet der „kategorische Imperativ“, einen Menschen bloß als Mittel zu behandeln.⁴

Für die Tradition gab es Stufen der Gutheit, vom bloßen Vorhandensein, über die Grade des Lebens, von der Pflanze über animalisches Bewusstsein zum Selbst-

¹ St. Green, Wahre Werte. Über Moral, Geld und die Zukunft, München ³2014.

² Vgl. I. Kant: „Es ist überall nichts [...], was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ (Grundlegung... in: Werke in sechs Bänden [W. Weischedel] = WW, Darmstadt 1956, IV, 18.

³ Qu. de virtut. 9, ad 16; Qu. de malo 1, 5 c.

⁴ I. Kant, Grundlegung... (Anm. 2), IV, 59 f. Vgl. J. Schwartländer, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968.

bewusstsein (Thomas schreibt von Steigerung des Selbstbezugs: „reditio“⁵). Dabei sind nicht hinzutretende Eigenschaften gemeint. Die ergeben sich vielmehr daraus, dass ein und dieselbe Grundwirklichkeit, „Sein“, jeweils in einer höheren Dimension realisiert ist. Noch Goethe notiert am 9. Oktober 1786 in Venedig, im Blick auf Tiere am Strand: „Was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! Wie abgemessen zu seinem Zustand, wie wahr, wie seiend!“⁶

Die neuzeitliche Naturwissenschaft, besonders die Leit-Wissenschaft Physik, verabschiedet solche Qualifizierung. Sein wird ihr – univok, statt analog – zu bloßer Vorhandenheit. Auf diesen Verlust antwortet die Philosophie mit der Wertelehre. Die Begriffe „Wert“ und „Geltung“ hat der Arzt und Philosoph Rudolf Hermann Lotze im Rahmen seines Drei-Reiche-Weltbilds (Wirklichkeit, Wahrheit, Wert) eingeführt. Verbreitet wurde die Wertelehre durch den Neukantianismus der südwestdeutschen Schule (Hauptnamen: Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert), Am bekanntesten hierfür – in einer Skala vom Nützlichen bis hinauf zum Heiligen – ist sodann wohl Max Scheler geworden.

II. Rückblick

Dieses Buch ist die unbeendete Entdeckungsreise eines Menschen, der den größten Teil seines Arbeitslebens mit Geld, Handel und Wirtschaftsentwicklung verbracht hat. Diese Reise beginnt an einem Wochenende in der Villa d’Este am Comer See im wunderbaren italienischen Frühlingsmonat April des Jahres 2008, und zwar vor dem Hintergrund der um sich greifenden globalen Finanzkrise. Es wurde eine Zeit der Reflexion – über ein System, das plötzlich auf Sand und nicht auf festem Stein gebaut schien, über die gesamte Richtung der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung der Menschheit, über die Doppeldeutigkeit der menschlichen Erfahrung mit dieser Entwicklung (13).

Von der Villa d’Este fährt Green (= G.) nach Mailand, um dem Dom „[s]eine Ehrerbietung zu erweisen“ (19), beeindruckt vor allem von den Umständen seiner Entstehung: kleine Eiszeit, Beulenpest. „Wobei das Streben der Menschen nach Gott und Mammon (und ihr Machthunger) so eng miteinander verwoben waren, wie wir es von jeher kennen. Schon der Beginn des Bauprojekts wurde von den Stürmen der Geschichte erschüttert“ (290). G. skizziert die Geschehnisse bis zur Erschießung Mussolinis, seiner Geliebten und 15 führender Faschisten, die „mit dem Kopf nach unten gegenüber einer Esso-Tankstelle an der Piazzale Loreto aufgehängt wurden“ (21).

G. bezieht sich (26) auf Viktor Frankl, der die Ängste des modernen Menschen auf einen doppelten Verlust zurückführt: die uralte Überwindung unserer grundlegenden animalischen Instinkte und die rasant fortschreitende Auflösung gemeinschaftlicher Traditionen. Dieser Gewissheitsverlust habe sich in den letzten 50 Jahren rapide beschleunigt. Die Folge seien zwei kompensatorische Neurosen: Streben nach Macht (eine Erscheinungsform: Geldgier) und nach Lust (mit ungehemmter Sex-Obsession). Das 20. Jh. hat auf Godot gewartet – der nie kommt, Was wird zum Angstsymbol des 21. Jh.s? Zugleich berichtet G. von zwei jungen Leuten, die sich faszinierend von konkreter Hilflosigkeit treffen lassen: Tim hat in Kalkutta ein Werk für Straßenkinder – und mit ihnen aufgebaut. In Nairobi gibt James mit seinem Freund die gemeinsam geplante Reise ins Blaue auf, von der Not eines Waisenhauses gepackt.

⁵ Thomas v. A., Qu. de veritate 1, 9; vgl. ScG IV, 11.

⁶ Italienische Reise (zu Seeschnellen, Patellen, Taschenkrebsen): Artemis-Ausg. XI, 100.

Dem Rückblick gelten die ersten drei Kapitel des Buchs. Kap. I (15-36) ist mit der ersten Zeile von Thomas Stearn Eliots Grabspruch überschrieben: „In meinem Anfang ist mein Ende,“ und nimmt die letzten 40 Jahre in den Blick: bis zum Verschwinden der (23) „Links-Rechts-Spaltung 1989 und der Erwartung einer großen Spaltung zwischen Liberalen und Fundamentalisten. „Etablierte Muster und Strukturen verändern sich, und wir wissen nicht, wie das Ergebnis aussehen wird.“ (25). „Zur Konfrontation mit uns selbst tritt (31) „die Herausforderung des Mailänder Doms, der zeigt, dass die Menschheit selbst inmitten von Chaos und Elend und getrieben von einem Cocktail aus sehr gemischten Motivationen dem Mysterium des Daseins außerordentliche Denkmäler errichten kann. Auf der anderen Seite erwartet ihn die „Herausforderung der Modernität“ mit ihrem „Gefühl von Haltlosigkeit“. „Kann die Hoffnung [33] eine bedeutsame Antwort auf die Frage liefern, warum man sich überhaupt bemühen soll?“

Kap. II (37-67) steht unter dem Gedanken nötiger Vergemeinschaftlichung. Kernwort: „Globalisierung“ (Pierre Teilhard de Chardin, Marshall McLuhan).⁷ Zuerst blickt G. auf die Friedenszeit der Jh.-Wende um 1900 zurück: 1913 erschien in der New York Times ein Artikel mit der Überschrift (42): „Alle Nationen sind zum Friedensfest geladen“, zum 100. Jahrestag des Vertrags von Gent, der 1814 den Krieg zwischen England und den USA offiziell beendet hatte. In ähnlichem Geist setzt G. sich (47 ff.) mit Samuel P. Huntingtons „Kampf der Kulturen“ auseinander – und beruft sich auf den indischen Ökonomen und Nobelpreisträger Amartya Sen⁸ (49). Der weltweite Kulturaustausch wird immer facettenreicher (66).

Nach den grauenvollen Diktaturen des 20. Jh.s begann das neue Jahrtausend auf einer Welle des Vertrauens. G. befasst sich kritisch mit Thomas Friedmanns Bestseller von 2005 „Die Welt ist flach. Eine kurze Geschichte des 21. Jh.s.“ Der homo oeconomicus verbinde sich über Landesgrenzen hinweg, die Nationen würden friedlicher. – 42: „Tatsächlich ist die Vorstellung, Handel und Investment könnten Konflikte verhindern, schon etwas älter, und wenn man sie genauer betrachtet, gibt sie Anlass zu ernsthaften Zweifeln.“ Für Karl Polanyi lösen (43) „sich selbst regulierende Märkte egal in welchem Kontext eine spontane Gegenbewegung aus, und zwar selbst unter den Menschen, die sich eines wachsenden materiellen Wohlstands erfreuen. Sie tragen den unvermeidlichen Keim des Konflikts und des Zusammenbruchs in sich, weil der Markt – so Polanyis Worte – stets versuche, die sozialen Strukturen zu beherrschen. [...] Das war eine profunde und weitsichtige These“.

2008 hat Friedmann ein zweites Buch vorgelegt(44):⁹ „Was zu tun ist. Eine Agenda für das 21. Jh.“. Es gilt, sich einer Welt zu stellen, die stärker als bisher multipolar wird (59). Fast überall Urbanisierung und Individualisierung. Eine Ausnahme bildet Japan (62). Verbreitet ist die Vorstellung (51), „die Globalisierung sei ein Konzept oder eine Ideologie als Ergebnis bewusster Entscheidungen.“ Doch tiefer geblickt zeigt sich „die Wahrheit, dass Globalisierung weder ein Konzept noch eine Ideologie ist, sondern ein Phänomen. Sie ist Teil des Verlaufs der Menschheitsgeschichte.“

„Und was ist (63) mit der islamischen Welt? [...] Dort ist die Kultur auf vielen Gebieten in ihrem Ethos derart tiefreligiös, wie es in Europa seit dem 18. Jh. nicht mehr

⁷ Warum unter der bekannten Antwort Pistols auf die Darlehensverweigerung Falstaffs? („Die Welt meine Auster“, in: Die lustigen Weiber von Windsor, II, 2.)

⁸ Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 32007.

⁹ Hot, Flat and Crowded: Why we need a Green Revolution and How it Can Renew America.

der Fall und wie es in China noch nie der Fall gewesen ist.“ Hier sind tiefgreifende Auswirkungen zu erwarten. Bemerkenswert sei das Sinken der Geburtenraten „in so unterschiedlichen Ländern wie der Türkei, dem Iran, Algerien und Indonesien „(wobei ihre offensichtliche Unterschiedlichkeit eine Warnung über die Gefahren einer allzu schablonenhaften Charakterisierung der Länder [...] aussendet)“.¹⁰

Nach einem Panorama-Überblick zum reichen interkulturellen kulturellen Austausch in Literatur, Kunst und Musik – 2008 wird das Museum of Modern Arab Art eröffnet, in Peking beziehen Künstler ehemalige Fabriken, Lang spielt dort Brahms, in London gibt es eine Ausstellung über chinesisches Design... – liest man (67): „In gewisser Hinsicht ist der am wenigsten interessante Aspekt der Globalisierung der Handel, wengleich er es ist, in dem die Wurzeln der Globalisierung liegen.“ Der vernetzte Handel weckt die Frage, wer wir sind (und die Kunst versucht sie zu beantworten). – Hier stehe aber ein Blick auf den globalen Bazar an.

Kap. III (69-105): „Der globale Basar“, befasst sich mit dem Geld als dem Öl des Handels. Dazu gehört die Habsucht als Wurzel aller Übel. Die Evolutionsanthropologie bestätigt die These von Adam Smith, dem Menschen sei das Schachern und Tauschen angeboren. „Ein Großteil der bekannten Menschheitsgeschichte ist eine Migrationsgeschichte“ (72), von Afrika aus. In der nordeuropäischen Steinzeit wird das Boot erfunden (73). „Um 1000 v. Chr. besaß die Welt ihre ersten professionellen Händler“ (74). G. berichtet über wichtige Waren, eine der ältesten: das schwarze Glasgestein Obsidian, chinesische Seide für die Römerinnen, exotische Gewürze, erwähnt die Inflation um 1600. 80 ff. stößt der Leser auf den Sklavenhandel und die Auswanderung in die neue Welt – bis zum ersten Weltkrieg.. Und nun (endlich) die Rolle von Geld und Kapital: „Schon in den frühesten historischen Zeiten waren zinsbewehrte Kredite üblich“ (86). Zu Währungen wurden „Bernstein, Perlen, Kaurimuscheln, Fässer, Eier, Federn, Hacken, Elfenbein, Jade, Kessel, Leder, Matten, Nägel, Ochsen, Schweine, Quarz, Reis, Salz, Fingerhüte... „Die Geschichte des Geldes ist die einer Entwicklung (87) von Tauschwaren zu Münzgeld zu repräsentativem Geld und im 20. Jh. schließlich zu Fiat-Geld (dessen Wert in dem Versprechen anstatt in Reserven anderer Güter wie zum Beispiel Gold liegt).“ Nach dem Niedergang des Römischen Reiches beginnt in den italienischen Städten das Bankwesen neu (Medici in Florenz). „Die Entwicklung des Geldes und des Bankwesens ermöglichte auf vielfältige neue Weise die Kreditvergabe und Investitionen. Und so wurde die Welt zu einem besseren Ort“ (89). Ironie? Angesichts heutigen Misstrauens „müssen wir uns die grundlegende Wahrheit in Erinnerung rufen, dass, wie [Niall?, Ronald?] Ferguson es ausdrückt, eine Welt ohne Geld schlimmer, viel schlimmer wäre als unsere derzeitige Welt“ (ebd.).

Umstritten freilich ist die Rolle des Geldes immer gewesen. G. spricht die jüdisch-christliche Zinsfeindschaft an (89-91) und zitiert auch Aristoteles (91 f.). Unmissverständlich sind ebenso der Koran – sowie Konfuzius (92 f.). – Anders wird es mit Calvin und dann Adam Smith und David Ricardo. Doch auch die Kritik verstummt nicht: literarisch u. a. Elizabeth Barrett-Browning, Charles Dickens, Émile Zola, politisch dann Friedrich Engels und Karl Marx.

¹⁰ S. 66 begegnet in der Übersetzung (auch im Original?) der „kleinste gemeinsame Nenner“, ein Fehler (mathematisch wird nach dem größten gesucht, und dem, kleinsten gemeinsamen Vielfachen), worauf mich (siehe Staatslexikon der Görres-Gesellschaft 74 [1988], 792) erst C. S. Lewis – durch eine Selbstkorrektur – gestoßen hat. Angemerkt hier, weil die Einsicht für Einigungsprojekte (konfessionell wie interreligiös) wichtig ist: der größte Nenner *ist* (zu) klein (von 8 und 12 z.B.: 4).

„War (102) der Kollaps des Kommunismus der Triumph eines anderen ‚Ismus?‘ – 104: „Smith wusste, dass die Menschheit einen Tiger reiten würde, wenn sie ihren kapitalistischen Instinkten folgte.“

Damit kommen wir zum Ziel- und eigentlichen Thema G.s, zum Ausblick – und zu den Fragen, vor die er uns stellt.

III. Ausblick

Kap. IV (107-135): „Auf der Zielgeraden zu einem neuen Jerusalem? Die Stimmung zeigt das Motto, Worte T. S. Eliots: „Wo ist das Leben, das wir im Leben verloren haben?“ Konkreter: „Wo ist die Weisheit, die wir im Wissen verloren haben? Wo ist das Wissen, das wir in der Information verloren haben?“ – Gelegentlich heiÙe es, der erste Weltkrieg habe bis 1945, ja bis 1989 gedauert (108). Positiv ist das Allgemeine Zoll- und Handelsabkommen von 1947 (GATT) zu vermerken (109). Wichtig sind die umwälzenden Veränderungen in Indien und China (113): Wirtschaften als „Kraftwerke mit einem gewaltigen Potential“, doch auch mit lauernden Umweltproblemen (115).

„Städte verkörpern den Drang der Menschen nach Kontakt und Vernetzung – nach Gesellschaft, Bequemlichkeit, Stimulierung und Wohlstand“ (118). Aber G zitiert auch „eine vernichtende Beschreibung der modernen Stadt durch den Sozialtheoretiker David Harvey (119) – und schiebt zunächst noch (120-130) einen Rückblick auf die Geschichte der Urbanisierung ein, bis zur Polarität von Entfremdung und Selbstverwirklichung bei Georg Simmel. Der japanischen Kirschblütenfeier stellt er den Existenzialismus von Albert Camus‘ „Fremdem“ und Hermann Hesses „Steppenwolf“ gegenüber. „Worauf [133] läuft das alles hinaus?“ Wenn auf Fortschritt, dann „ist es gewiss ein zweiseitiger Prozess“ (134).

Kap. V (137-167): „Von Tulpen über Subprime zu...“ G. beginnt mit dem Davoser Weltwirtschaftsforum von 2009 und seiner scharfen Kritik am „westlich inspirierten kapitalistischen Modell“: „Kasinokapitalismus“ (238). (Seit 2005 hatten immer mehr Ökonomen darauf hingewiesen, „dass Amerika [= USA] über seine Verhältnisse lebt“ (141). G. rekapituliert die Entwicklung bis zum (148) „zentrale[n] Ereignis (Sonntag, 14. 9. 2008), „als Lehman Brothers seinen Konkurs bekannt gab.“ Anders als 1930 ist die Antwort auf die Krise „von hektischem Aktionismus geprägt“ (151). Und von staatlichen Eingriffen in den Markt („alle“ wurden „Keynesianer“). Als eine der im Englischen am häufigsten zu hörenden Wendungen zitiert G. (157 Alphonse Karr:) „plus ça change, plus c’est la même chose“, weil er auch für Finanzkrisen gelte: „Das historische Muster wiederholt sich ständig. Auf das Vertrauen folgt der Leichtsin, darauf folgt der Zusammenbruch, gefolgt von einer Hexenjagd – auf die schließlich erneutes Wachstum folgt. Die menschlichen Emotionen scheinen sich zu wiederholen: die Gier, die Panik, Scham und Wut, Reue und Nüchternheit – bis sich der Überschwang erneut breitmacht.“

Im Blick auf eine neue Weltordnung zählt G. (160-162) vier „zentrale Realitäten“ auf, die jedenfalls zu berücksichtigen seien: 1. gibt es keine Alternative zum Markt (wie, nach Churchills berühmtem Wort zur Demokratie); 2. können wir nicht die Uhr in die 1970er Jahre zurückstellen; 3. sind staatliche Interventionen unerlässlich; 4. sei die Verschiebung des Machtzentrums gen Osten zu akzeptieren.“

Viele (165), „darunter zum Beispiel der chinesische Premierminister Wen Jiabao, haben die Auffassung vertreten, der neue Kapitalismus solle von einer Vision genährt

werden (die zu einem Großteil auf Adam Smiths Werk *Theorie der ethischen Gefühle* zurückgeht), in der Spekulationsexzesse von Kontrollen verhindert werden“ und in der es, statt bloß um Gewinn, etwa um gegenseitiges Vertrauen geht. – „Die Wahrheit lautet [166], dass der Wert unserer Geschäfte von den Werten abhängt, mit denen wir unsere Geschäfte betreiben.“¹¹

IV. Eine Grundfrage

Kap. VI (169-200): „Warum sollte ich irgendetwas für die Nachwelt tun?“ – Was ist Fortschritt? Materieller Wohlstand „oder die zunehmende Fähigkeit, Güter wie Glück und Zufriedenheit, Liebe und Freundschaft zu schaffen“ (den Anteil von Wohlstand nicht unterschätzt)? Und wenn nach einer Untersuchung, 2006, in Großbritannien (170) 70 % der Dreijährigen das McDonalds-Symbol kannten, doch nur die Hälfte ihren Nachnamen, durchschnittliche Zehnjährige 300 bis 400 Konsummarken, aber keine 15 Wildvögel, lässt sich fragen, inwieweit die bekannte Definition Oscar Wildes über den Zyniker (171): der kenne von allem den Preis und von nichts den Wert, etwas über uns Erwachsene sagt. Der Name Thomas Malthus fällt (182), der Schwund des Regenwalds begegnet. „Bewegender und schrecklicher als die Statistiken“ findet G. die individuellen Geschichten (177). Bemerkenswert ist die Zunahme an Mikrofinanzierung (179 f.) Andererseits sind Mächte wichtig (189): England konnte in seiner Meeresherrschaft den Sklavenhandel bekämpfen, und die USA trugen den Marshall-Plan. „Schließlich [197] ist da noch die Frage, die wir unbeantwortet gelassen haben: Was hat das alles mit mir zu tun? [...] Wir können mit den Schultern zucken, oder wir können auf die kleine leise Stimme des Gewissens hören. Diese Stimme erinnert uns daran – wenn wir ihr Gehör schenken – dass die Reichen etwas schulden. Und eine unbezahlte Schuld macht einen Schuldner schuldig [...] Wir hören reiche Menschen oft sagen, dass sie ‚der Gemeinschaft etwas zurückgeben‘ wollen.“ Wir könnten, durch Franz von Assisi belehrt (199), „entdecken, dass uns im Geben vergeben wird und wir in der Vergebung empfangen.“

V. Vor dem Dreiweg

Kap. 7 (201-225): Faust und der reiche junge Mann. Die Motti: Verweile doch! Du bist so schön! – Geh, verkaufe, was du hast... – Eingang führt G. Schuldbekennnisse und Reue-Worte sterbender Mächtiger an. Dann kommt er auf Faust und seinen Teufelspakt zu sprechen: die Legende im Volk, Marlowes Drama, schließlich Goethes Hauptwerk. Mit Seitenblick auf andere Faust-Gestalten wie Shakespeares Macbeth, Gogols Maler (Das Porträt), Oscar Wildes Dorian Gray, gefolgt von der Bemerkung, dass man in zwischen weder Aristokrat noch Künstler sein muss, „kein Titan“ mehr (215). Und so

¹¹ Zu erklären ist wohl noch die Überschrift des Kapitels. Die „Tulpen“ weisen auf Worte Keynes' hin, die G. als Motto anführt: „Spekulant mögen unschädlich sein als Seifenblasen auf einem steten Strom der Unternehmungslust. Aber die Lage wird ernsthaft, wenn die Unternehmungslust die Seifenblase auf dem Strudel der Spekulationen wird.“ – und so auch *Subprime* (mir bisher unbekannt).

Wikipedia (4. 5. 2017): „**Subprime-Markt** bezeichnet einerseits einen Teil des privaten (also nicht für gewerbliche Zwecke dienenden) Hypothekendarlehenmarkts, auf dem Kreditnehmer mit meist geringer Bonität bei US-amerikanischen Banken Hypotheken zum Immobilienerwerb aufnahmen bzw. von diesen dazu überredet wurden. Zum anderen bezeichnet es den Markt, auf dem verbrieft Pakete solcher Hypothekarkredite gehandelt werden – oft zwischen Banken und international. – Übersetzt bedeutet *subprime* ‚zweitklassig‘; der Begriff entstand ab 1993 zunächst in den USA, später auch in anderen englischsprachigen Staaten.“

kommt er zu dem jungen Mann, dem auf seine Anfrage hin Jesus liebevoll den Vorschlag macht, seinen Besitz an die Armen zu vergeben.

Nichts Neues unter der Sonne. Andererseits aber stellt unsere Situation uns (219) in „eine größere Relevanz und Dringlichkeit [...] als jede frühere Phase in der Menschheitsgeschichte. G. legt uns sechs Prinzipien unserer Wahl vor.

1. Integrität. Auf Diskussionstaktik lässt sich verzichten, bei dem „breite[n] Konsens über die Dinge, die ein ethisches Geschäftsgebaren ausmachen, trotz allem Dissens über ethische Einzelfragen wie Abtreibung, Stammzellforschung und so fort.
2. (220) Ein Weg, „der andere Menschen (Kollegen oder Kunden) als Zweck und nicht als reines Mittel betrachtet,“ gegen zahlenbasierte Manipulation und Täuschung,
3. Ehrgeiz, freilich nicht, um möglichst viel für sich herauszuholen, sondern mit dem Ziel größtmöglichen Beitrags zum Gemeinwohl.
4. Balance (221) und Wechselbeziehungen der Lebensbereiche: Familie, Arbeit, Freunde, weitgespannte Vernetzungen...
5. „[D]as zentrale Prinzip der Führung“. „In den letzten Jahre[n sei] die Anerkennung für den Wert der so genannten ‚dienenden Führung‘ gewachsen“ (statt psychologischer Vorherrschaft).
6. „Und [222] schließlich ist da ein entscheidendes Prinzip, das alle zuvor genannten untermauert und das in all den Ratgebern für ein erfolgreiches Leben oft ausgelassen wird. Wir müssen in der Lage sein, in den Spiegel zu sehen und zwei Fragen über unsere Rolle auf dem globalen Bazar zu beantworten: Wie trägt das, was ich mache, zum allgemeinen Wohlergehen bei? Und warum genau mache ich das? [...] Welchen Wert hat meine Arbeit, und warum tue ich sie (und nicht jemand andere[r]?“

„Die Antwort ist wichtig. Wir haben nur ein Leben. Und zu jedem beliebigen Zeitpunkt haben wir nur drei Optionen für unseren Weg vorwärts.“ – Wir stehen also nicht bloß (wie einst der sprichwörtliche Herkules) am Scheideweg, sondern vor einem Dreiweg. Sollte man von einem Trilemma reden?

Der erste Weg wäre „der faustische Pakt, der sich selbst ins Zentrum rückt.“ [Der Volks-Faust wie Don Giovanni enden dabei im Verderben; bei Goethe rettet, einigermassen ungeklärt und unerklärlich „das Weibliche“ den Lebenskünstler.]

Der zweite wäre, „sich treiben zu lassen“. Allerdings wäre das so wenig eine wirkliche „Antwort“ wie der Pakt Faustens. Hier droht nicht die Gefahr des Ausrufs „Verweile doch...“ Als Gefahr sieht G. statt dessen (223), dass der Geist verdorrt und sich eine „Neigung zur Depression“ entwickelt [bei uns, *die* bürgerliche Krankheit,¹² nimmt sie, glaubt man den Medien, erheblich zu].

Der dritte Weg ist „der Drang, einen Beitrag zu leisten“. „Die entscheidende Wahrheit lautet, dass nur eine der drei Optionen einen Weg zur Erfüllung bietet.“ Welches ist der Wert meiner Arbeit? Und warum genau mache ich sie?

„Natürlich ist der Beitrag, den wir leisten, nie völlig eindeutig. [...] Doch die Fragen sind da.“ Und in der Zeit gestiegener Lebenserwartung stellen sie sich auch beim Ein-

¹² Melancholie. Texte [von Seneca bis Hugo. v. Hofmannsthal und – mit einem Holzschnitt Raoul Dufys – Guillaume Apollinaire] zusammengestellt und herausgegeben von Johannes Oeschger, Basel 1965; Raymond Klibansky, Erwin Panowsky u. Fritz Saxl, Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst, Frankfurt/M. 1990; Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst. Zu Ehren von Raymond Klibansky (1905-2005), dem großen Gelehrten und Erforscher der Geschichte der Melancholie (Ausstellungskatalog, Hg. Jean Clair, Paris 2005, Berlin 2006.

tritt in das sogenannte Rentenalter. Besonders scharf stellen sie sich „bei [unter Umständen] spektakulärem Scheitern. Selbst dann aber gibt es die Möglichkeit der Erlösung.“¹³

225: „Vollkommenheit ist [selbstverständlich] ein unerreichbares Ziel.“ Aber wir „können darauf hoffen, uns dem Ziel anzunähern.“

Ergo

Kap. VIII (227-253): „In meinem Ende ist mein Anfang.“ – Echo oder Antwort zu Kap. I, zur ersten Zeile von Eliots Grabschrift jetzt die sie umkehrende zweite.

Unser Ziel ist ein Ganz-Sein, das wir nie völlig erreichen (227). Die Europäer tragen eine eurozentrische Brille. Viele Verzerrungen stammen aus unserer Kindheit (228: „Das Kind als Vater des Mannes“, G. erinnert an den Schlitten „Rosebud“ (aus Orsen Wells berühmtem Kane-Film: 202). Manche können ihre Metaphysik artikulieren. Alle neigen wir dazu, unseren metaphysischen Rahmen für allgemeingültig zu halten. Andererseits können wir das Prisma unseres Weltbilds nicht mit Integrität als rein relativ betrachten“ (232). (Wir verurteilen Kindsmord, Leibeigenschaft, Witwenverbrennung). Wir müssen unser metaphysisches mit unserem moralischen Gerüst verknüpfen“ (232).

Zu seinem persönlichen Prisma bekennt sich G. als einem christlichen. Auch ich habe kein Problem, von christlicher Philosophie zu sprechen.¹⁴ Während z. B. Robert Spaemann dies, jüngst wieder zu seinem 90. Geburtstag, das erneut für sich abgelehnt hat: er sei Christ im Glauben an den Gott und Vater Jesu Christi *und* ein Philosoph der auf die Vernunft baut. G. schreibt von seiner familiären Heimat und von Augenblicken (324), in denen er „vielleicht sagen möchte: ‚Verweile doch...‘, allerdings nicht zu Mephisto. Er räumt die Belastung durch drei „Uneindeutigkeiten“ ein (235 f.):

Zuerst die „Tatsache, dass alles, was wir erfahren und uns widerfährt, von Unvollkommenheit geprägt ist“ Menschliches Fehlverhalten und menschliche Grausamkeit manifestieren sich unter spielenden Kindern, zwischen verheirateten Paaren, in der Sozialen Ausgrenzung (236). Zugleich – oder dem zuvor spricht die Bibel von der Kostbarkeit des Menschen. Von Sünde will man nichts mehr wissen; aber das Böse ist nach wie vor machtvoll. G. weist auf Weimar hin – mit dem benachbarten Konzentrationslager Buchenwald.

Dieser ersten Uneindeutigkeit gesellt sich (244) als zweite die Uneindeutigkeit des zu erwartenden Endes der Geschichte. Wird es eine schreckliche Apokalypse sein? Solch „feuerstiebendem Ende“ steht das Friedensreich nach Jesaja gegenüber.

An dritter Stelle nennt G. das seltsame Hoffungsprinzip (246): „einerseits sehr konkret und diesseitig“, andererseits „ambitionierte Sehnsüchte“. G. führt die Propheten Micha und Jesaja mit ihren Friedensvisionen an und Paulus mit seinem Wunsch nach Wegfall dreier Trennungslinien: bzgl. Rasse/Kultur, Sozialer Schichtung und Geschlechter-Differenz. (Aus Raumgründen behandelt er nur die letzte (247-250).

Dann kommt er wieder auf Mailand mit dem Dom zurück (250 f.). Und jetzt besonders auf das Kreuz, das „Kruzifix, das still im Dämmerlicht des Kirchenschiffes herabhängt“.

Als Bild ist das Kreuz in der Welt geläufig. Als Macht- und Kriegszeichen wie als Schmuckstück und „Talisman“. Doch kaum mehr recht verstanden. „Tatsächlich [251]

¹³ G. nennt (224) den Politiker John Profumo, der nach einem „schillernden Sexskandal“ still für eine karitative Gemeindeorganisation in East London gearbeitet hat.

¹⁴ Obwohl sie für Heidegger ein „hölzernes Eisen“ war. Siehe J. Splett, *Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch? Christliches Philosophieren* (Schriften der Akademie Franz Hitze Haus, 4), Münster 2001.

war das Kreuz jedoch ein Instrument der Hinrichtung –und ein übliches dazu. Wir haben vergessen, wie schockierend es gewesen sein muss, dieses Instrument als Zeichen für eine neue Bewegung, als Zeichen der Hoffnung zu nehmen.“

In der Tat. Was G. nicht anspricht, ist das Vergessen in der Kirche selbst. In der Kar-Liturgie wird (außer dem Gekreuzigten) das Kreuz verehrt und geschmückt. Es heißt sogar „heilig“ (welche Ehrung immerhin nicht auch noch den Geißeln zuteil wird). Dabei ist es nicht bloß ein Tötungsinstrument, sondern zugleich eins der unmenschlichsten Folterwerkzeuge, die (wie das Pfählen) perverse Menschenphantasie erfunden hat. (Nach Cicero durfte schon der Name des Kreuzes nicht in Gegenwart römischer Bürger verlautet werden.¹⁵ – Haben Christen sich zu sehr daran gewöhnt und „müssen“ durch die „Fremdprophetie“ der Einsprüche gegen Kruzifixe in der Schule darauf hingewiesen werden? – Der bekannte theologische Lyriker Andreas Knapp, hält der Kaiserin Helena vor:¹⁶

du liebest einst das Kreuzesholz verehren
und mit Gold und Edelstein verziern
ein Folterinstrument das schmückt man nicht
das Blut am Balken ist genug

Ich sehe mich zum Worte „Ärgernis“ genötigt, und zwar gerade nicht im Verständnis des Völkerapostels, der in 1 Kor 1,23 (Gal 5,11) vom Ärgernis des Kreuzes-Glaubens handelt, sondern meine die Bezeichnung im verwerflichen (und von Jesus verworfenen) Sinn: Ärgernis, das förmlich nach Besinnung, Reue, Umkehr und Verzeihungsflehen, nach erbarmender Vergebung schreit.

Aber zurück zu Green und seinen Überlegungen! Von innerkirchlichen Problemen zu seiner Analyse unserer globalisierten Zukunft. Die fordern uns zum Handeln in der Welt auf, „mit Hoffnung statt mit Verzweiflung und nicht mit unkritischem Optimismus“ (252). – Und die Herausforderung konkretisiert Stephen Green nach soviel Dreiheiten noch einmal dreifach:

„Erstens sind wir zum Engagement und nicht zur Distanzierung aufgefordert.“ Zu tätiger Beteiligung an den vieldeutigen Aktivitäten von unterschiedlicher Reichweite und auf unterschiedlichem Niveau.

Angesichts der Vieldeutigkeit wird zweitens unsere Urteilskraft herausgefordert. Krisen (κρίσις = Sichtung, Trennung, Scheidung, Entscheidung) verlangen die Unterscheidung der Geister.

„Und drittens hat wahrscheinlich jeder von uns sein eigenes Kreuz [?!] zu tragen, und wir sind möglicherweise nicht einmal in der Lage[,] vorherzusagen, wie, warum und wann. In dieser Erfahrung wollen wir uns vielleicht an der Erkenntnis festhalten, dass das Kreuz schon einmal getragen wurde.“ Gewiss werden wir „stolpern“, Reue aber ist „immer eine Option“.

„Selbst wenn sich etwas wie das Ende anfühlt, so ist es auch ein Neuanfang.“

¹⁵ Pro Rabirio V, 16: „Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitationibus, oculis, auribus.“

¹⁶ A. Knapp, Das Ende vom Ende. Geschichten gegen den Tod, Würzburg 2016, 150 f.



Romilo Knežević

Oxford

*Surprising God:
An Ontological Proposition for Creative Monasticism**

Describing the development of his character Stephen Hero, James Joyce wrote this thought-provoking sentence: ‘The monk now seemed to him no more than half the artist.’¹ For Joyce, the artist is not simply someone who creates art, as he maintained the Renaissance idea that every human being is essentially both artist and creator. For the Church Fathers, the divine image according to which we are created has the power for radical self-determination, i.e., has the power to create a new world. This capacity is probably most conspicuous in art. Thus, creative power is usually referred to as ‘artistic power’. The divine icon in the human person is therefore the artistic icon. Although not every person possesses a gift for a particular form of art, every person is an artist.

Christian doctrine has never managed to produce an adequate justification of art, and therefore of the human being as the divine image, as an ontological, soteriological, and eschatological activity. In order to produce this kind of apology, Christian theology would need to confirm that human creativity, especially in the domain of art, fundamentally changes one’s surrounding world, and one’s innermost being, thus changing the eternal life itself. Eternity is the final criterion of truth. If even the most accomplished works of art fail to eternally transform the being of the world and the essence of the human person, thus adding something imperishable to eternity, then the creation of the human being as the divine image and artist was entirely superfluous.

Joyce therefore astutely observed that, in spite of the doctrine of *imago Dei*, Christianity, including Christian monasticism, does not reflect the fullness of the mystery of the human person. This is why, instead of becoming a Jesuit priest, Joyce decided to become an artist. I believe that Joyce would not have rejected monasticism had the very concept inherently encompassed a notion of creativity. In fact, Joyce believed that the artist is essentially a priest. ‘The artist’, wrote Joyce, ‘transforms the bread of everydayness into the body of eternal beauty.’² Priesthood, for Joyce, represents a passive principle, which fails to express the fullness of the divine image. The Church Fathers depict

* The paper was presented at the Oxford Monastic Institute (OMI) Colloquium, Theology Faculty, Oxford University, May 3rd 2017

¹ James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (Penguin books, London 1992), 37 (Italics mine).

² Joyce, *ibid.*, 170. C.G. Jung, for example, writes that what nature has left incomplete, art should bring to completion. Jung also stresses the role that the human mind plays in the creation of a new world: without the mind’s active role, he argues, the world would sink into the deepest night of non-being. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, trans. Richard and Clara Winston (London, Fontana Press, 1995), pp. 284-285. For further phenomenological analysis of the ways in which the art transforms the world, see Romilo Knezevic, *Priest or Poet?* (London, Magazine Poem, International English language Quarterly, 2013), Issue 2. Takođe, *Man – Priest or a Poet* (Oxford, Sobornost, December 2011).

the human being as the priest of creation, that is, as a mediator between God and the universe, a being responsible for the salvation of the world. 'Salvation', however, implies concurrently a communion with God and the preservation of the creature's absolute ontological otherness. Difference is not separation.³ There could be no communion without difference. If the human person is not capable of creating something that would be new, new to God, to surprise God, if the person were unable to portray her otherness and difference, then how can we talk about her salvation, or the salvation of the world.

Joyce would not have written, I believe, his famous words, 'I will not serve that in which I no longer believe whether it calls itself my home, my fatherland or my church...'⁴

Had he not thought that, as tradition teaches us, the monk is identified solely with repentance, prayer, humility, and obedience. Maybe Joyce would not have rejected monasticism and Christianity in general had he known of a centauric symbiosis between monasticism and art, or conceptualised an image of God who is God-Man.

One of Christianity's specific features is contained in the teaching on Christ who is not only God but also the human being. It seems that we often forget how faith in Christ presupposes not only faith in God but also faith in the human being.

I suggest therefore that, before we denounce Joyce for rejecting Christianity, we investigate the motives that brought him, one of the most prominent intellectuals of his time, to make this decision.

Some sort of a moral frailty is normally considered to be a reason for one's rejection of faith. While it is true that there are people who reject the Church simply because it requires a more disciplined moral life from us, I would like to see if a justified refutation of faith can exist. Was a moral infirmity the only reason for which many young people have denounced Christian teaching? Joyce's repudiation of faith was a carefully thought-out decision, so much so that he rejected his mother's death-bed wish to promise her that he would return to the bosom of the Church.

It is frequently speculated that the contemporary secularisation of society is to be blamed for the unpopularity of monasticism in today's world. Most of the Orthodox faithful believe that this crisis is characteristic solely of the Western Church. They would argue that after the fall of communism in Central and Eastern Europe, far from being in decline, monasticism is undergoing renewal and growth. Indeed, since the beginning of the 90s, in Russia alone some 800 monasteries were reopened or founded. On Mount Athos, the monastic community that was nearing its extinction in the 60s is now effervescent and vibrant, and mostly young and educated people once again populate the monasteries.

In spite of all this, I am not talking about the crisis of Western monasticism but about the predicament of monasticism in general. I am talking about the crisis of the concept of monasticism. Moreover, I am talking about the crisis of Christianity that provoked the crisis of monasticism. More exactly, I argue about a crisis of the Christian concept of God and a crisis of Christian theology that results in, and is a consequence of a problematic notion of the human being, that is inseparable from an inadequate theory of

³ As is well known, Maximus the Confessor maintains that 'otherness' or 'difference' is the constitutive element of the created. Thus, 'otherness' and 'difference' do not imply 'division'. See John Zizioulas, *Communion & Otherness*, ed. Paul McPartlan (New York: T&T Clark, 2006), pp. 22-23, 23 n29.

⁴ James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (Penguin books, London 1992), pp. 268-269.

monasticism. What I have in mind is what Nikolai Berdyaev termed as ‘the helplessness of Christianity in the face of the modern tragedy of man.’⁵ What is the relation between Joyce’s words on the monk and the artist, and Berdyaev’s verdict about ‘the helplessness of Christianity’?

1. *The Helplessness of Christianity*

I argue that the main reason for the helplessness of Christianity is the theistic concept of God, which is in conflict with the doctrine of *imago Dei*. The theistic notion of God is also incompatible with the idea of God-Man. Theism is founded on the traditional interpretation of divine omnipotence that, if followed consistently, inexorably leads to the doctrine of creation according to which God does not ‘need’ the human being. But if this were the case why would Christ become human being? The doctrine of divine omnipotence is clearly irreconcilable with a teaching based on the *imago Dei* as the capacity for the creation of a radical novum. The traditional doctrine of divine omnipotence stands behind the helplessness of Christianity. Theism is the main reason for atheism. Since it posits the human person as redundant, theism is incapable of justifying her. The one who does not possess something that belongs solely to him, something that no one else has, is redundant and thus neither required nor necessary. We all too easily forget that one of the main tasks of Christianity is to justify the human person and to show that the creature is not superfluous being. Surely the task of Christian theology is not to *reject* God’s omnipotence outright, but to demonstrate that we can interpret it in a different manner.

The essential meaning of God’s miraculous creation out of nothing should rest in the fact that God creates a being that is not simply his copy, but a being that possesses something uniquely of his own, something that God does not have. The message of the *creatio ex nihilo* is that God creates an absolute newness, critically augmenting the already existing. Strictly speaking, God is not a *creator* if in his creative act he only repeats himself, i.e., if the creature herself is incapable of bringing – creating – something of critical importance to the being, that the being did not previously possess.

This is why one would be right in concluding that God expresses his love by circumscribing or demarcating his omnipotence, leaving a space of freedom for us. We perceive this kind of omnipotence in the Incarnation, when God becomes flesh, or in his voluntary death on the Cross. The Incarnation and the Cross forge a foundation for human freedom and they reach their full potential in the context of God’s self-limitation – the limitation of his omniscience.

Only Christian doctrine that is founded on the idea of God-manhood is able to justify God and the human person. In the idea of God-Man Christian theology reaches the apogee of its apology of God and the person. In God-Man both God and the human person continuously and crucially augment being. We can neither see God nor the person as free beings unless their creativity implies a critical augmentation and enrichment of the already existing. In order to justify both God and the creature we should accept the theological consequences of the doctrine of God-manhood. This task has yet to be undertaken.

⁵ Nikolai Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act* (later in the text: MCA), trans. Donald A. Lowrie, ed. Boris Jakim (San Raphael, CA: Semantron Press, 2009), 92. *Smysl tvorcestva: Opyt opravdaniia cheloveka* (Paris: YMCA-Press, 1991) (later in the text: STv), 124.

The doctrine of God-manhood inexorably leads us to a new interpretation of the teaching on creation: it may now be argued that God creates the human person because he ‘needs’ her as a being that is supposed to continue the creation of the world.⁶ I argue that we could draw a parallel between the Father’s begetting of the Son and the spiration of the Spirit, and the creation of the person. Father needs Son and Spirit. Moreover, from eternity Son is both God and the human being. This means that from the ‘beginning’ the human person was part of the divine life. We should therefore describe the human person as a being created with the task of enriching the life of God.

The prevailing concept of the human being and monasticism is in essence theistic. If creation is nothing but a qualitative fall with regards to God, and if the creature is simply God’s copy, then from an ontological perspective the creation was a failure. Christ’s Incarnation, Resurrection, and Ascension represent the deification of human nature. Even if after the sanctification of his nature the human being remains superfluous, one might be tempted to see the creation as a fiasco without purpose. What would be the authentic *raison d’être* of a being whose creation was a debacle? Christian theology has found itself in this absurd situation due to the lack of courage to accept the logical consequences of the doctrine of God-manhood.

Let us explain what we have in mind when we talk about logical consequences. Maxim the Confessor writes that the deified human person becomes unbegan and unended.⁷ According to Gregory Palamas, the one who has achieved deification appears as if without origin.⁸ When these ideas are, however, analysed on the background of the doctrine of God’s omnipotence, it becomes clear that they are nothing but well-meaning metaphors. To say that the deified person is without beginning, end, and origin may be taken to mean that the person remains a mystery, even for God. What would be the meaning of sanctified human nature if, even in its most glorified state, it is still unable to make a contribution to the divine life? If that is the case, then the entire history of creation, passion, and salvation appears to be a redundant and hopeless failure.

It is important to stress that the description of the human being, and consequently the definition of monasticism, is incumbent upon a half resolved theological problem. As a result, the present definition of monasticism is relative. If the creation was a failure, then prayer for salvation appears to be the only meaningful activity of the creature. This is why St. Pachomius, for example, describes the monk as the one who prays for the salvation of the world. We find a similar definition in the work of St. Isaac the Syrian and St. Siluon the Athonite.

However, what we ask for in praying for salvation is that our temporary superfluity in history becomes permanent redundancy in eternity. If one does not have something of one’s own, i.e., personal, something that solely belongs to oneself, and which God finds new and essential, what is it that is purely human that is saved? Theistic Christianity has thus created an unbridgeable chasm between the sacred and the profane: between sacred

⁶ Drawing mainly on the German mystics Jacob Böhme and Angelus Silesius, but also on German Idealism, Berdyaev introduces the idea of God’s ‘need’ for the human being, stressing nevertheless that the word ‘need’ does not render correctly the true character of the divine-human relationship. See, N. Berdyaev, *Freedom and the Spirit*, trans. Oliver Fielding Clarke (San Rafael CA, Semantron Press, 2009), 210. *Filosofiya svobodnogo duha*, (Moskva: Hranitel, 2006), 249.

⁷ *Ambigua* 10, PG 91: 1144c.

⁸ *The Triads* 3.1.31, *The Classics of Western Spirituality*, transl. N. Gendle, (New York, Paulist Press, 1983).

eternity and profane history. Sacred and eternal validity belongs only to prayer. Every other activity, including all culture, is entirely profane and transitory. We Christians lead a vacillating life comprising the sacred and the profane.

Berdyaev asks a core question to our problem. In the 19th century, he writes, there lived in Russia the greatest Russian saint, St. Seraphim of Sarov, and the greatest Russian writer, Alexander Pushkin. 'And now I ask the question', says Berdyaev, 'would it have been better for the destiny of Russia and for the destiny of the world had two saints lived, instead of one saint and one author?' Berdyaev concludes that majority of Christians without deliberation would have chosen two saints.⁹

Christianity has hardly ever tried to tackle the question of the ontological, soteriological, and eschatological apology of human creativity and art. In other words, this means that theistic theology believes that human creativity does not transform and sanctify the being of the artist and of the world. Therefore it is only logical to conclude that such creativity could not possibly have its place in eternity, which is the final criterion of truth. It is precisely this belief that contains the very reason for 'the contemporary tragedy of man'.

2. *The contemporary Tragedy of Man*

During two thousand years of its history Christianity has reached a new level of maturity. Today's person differs from the person of the previous epoch. The contemporary person will never be satisfied solely with the story of redemption. Berdyaev stresses that not even the best modern elders are able to help their contemporaries precisely because they understand the person exclusively through the prism of redemption. Berdyaev goes even further and asks if the elders, as those who possess probably the highest authority in the Church, are perhaps those most responsible for the deep crisis of Christianity.¹⁰ The contemporary person seeks an authentic reason for his existence, and such a reason can be justified only by his existence as a unique and unrepeatable being. And to be unique means to be a mystery for God and to be indispensable to God. Acts of unrepeatable person are precious for God and as such they are here and now a part of eternity.

The contemporary person is tired of culture if it is only an illusion incapable of sanctifying the world. He feels that authentic culture is a cultic, sacramental, and religious activity. He also feels that God wants him to be a partner in the exchange of gifts and that this exchange, traditionally speaking, is what is 'commanded' by God. True culture is our response to God's commandment.

This is how we arrive at a new notion of the human being and consequently to a new concept of monasticism. This new concept is developed from a consistent interpretation of the doctrine of *imago Dei* as an artistic power for the creation of new world. The human person is a *homo theurgos*, and icon, an artist being brought forward with the purpose of creating a radical and everlasting newness in the existing and thus enriching God's life.

If the artist is not a special kind of person, but each person is a special kind of artist,¹¹ i.e., God's icon, then every form of our activity, no matter how 'profane' it might

⁹ MCA, pp. 170-171. STv, 204.

¹⁰ MCA, 170. STv, 204.

¹¹ Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (New York: Dover Publications, 1956), 98. According to the British artist and poet David Jones, the nature of art is inseparable from the

be, is in fact an act of creation of a new world. Potentially everything could be art and every action could be a step toward a new world. Even the way in which we prepare tea for a visitor could be art, enhancement of being. Every action could be sacramental, ontological, and eschatological.

An irreconcilable division of the world between the sacred and the profane is a result of the theistic understanding of God. If however in our theologising we start from God-Man, then we can only talk about time-eternity. God is not the only one who represents eternity and who creates eternity. The human being also, when he acts as an artist and *imago Dei*, creates eternity. From a plea for salvation, prayer now becomes everything that we do as artistic beings.

As artistic beings, we are creating a radically new world. Good and truth are not the only traits of this new world. Good and truth are often identified with adherence to rules and this is why we often believe that it is possible to be 'righteous' although our heart remains unchanged. Adherence to rules is a mimesis that does not influence our heart. In order to be truly good and truthful something more than copying is required. We need to create a new world in our heart but we cannot achieve this by being faithful to rules. On the contrary, the new world comes into being only when we break the existing rules and create new norms. Furthermore, this means that when we create we cannot literally follow examples of other people. Creativity implies creation *ex nihilo*, which we understand as a dialectical and relative non-being. To create thus means to create out of uninhibited freedom or, in Berdyaev's words, uncreated freedom: from the *Ungrund*.

Consequently, prayer is not only a request for salvation but also a creation of a new world. When a new world is brought forth from the groundless freedom, good and truth become beauty. Prayer is the creation of a new world of beauty.

Joyce appears to be right in claiming that the concept of monasticism should be improved by the notion of the artist. If this is so, then maybe we need to reconsider also the concept of saintliness and argue that the creation of beauty could be an alternative path towards holiness? 'I deeply believe', wrote Berdyaev, 'that in front of God Pushkin's geniality was equal with the saintliness of St. Seraphim of Sarov.'¹² It would be a grave mistake to believe that the concept of the artist as *imago Dei* does not also include gift for a particular kind of art. If the person is God's image as the artist in the broadest sense, then he is also God's image as the ingenious artist in the narrow sense. Everything that a person as the artist in the broad sense does is a prayer that salvages the world by creating a new world of beauty. Is it not the case then that an ingenious work of art should be seen as an exceptional form of prayer that saves the world by creating a new world of beauty? The traditional theological position is expressed in the already exhausted idea that 'prayer is an art above all arts'. Rephrasing this idea, we could say that, at least in its true examples, the true works of art are 'prayer above all prayer'.

It is therefore difficult to circumvent the question of how many young monks and nuns were led to abandon their gifts under pressure of theistic theology? How many of them tried to become monastics but, just like Joyce, were unable to recognise themselves in a constricting concept of monasticism? How many of them in this very hour would

nature of the human person. Jones argues that artistic is present in such different activities as shipbuilding, making of the birthday cake, military strategy, as well as the religious ritual. See David Jones, 'The Preface to *Anathemata*', in H. Grisewood (ed.), *Epoch and the Artist* (London: Faber&Faber, 2008), 108.

¹² MCA, 172. STv, 206.

like to become religious but cannot find a single monastic community that would not require from them, in one way or another, their denial of their own creative, artistic or scientific gifts? The monastic world still lacks communities in which creative talents are justified as religious and sacramental, just as repentance and prayer have always been.

The Christ God-Man expects us to continue the creation of the world. If today's Christianity scarcely expresses the fullness of the mystery of God-Man, is it not becoming redundant not only for us but also for God?¹³ How much more patience does the modern person, and God, still have? The destiny of Christianity, and therefore the destiny of monasticism depend today on our courage to complete the Renaissance vision of religion as a faith not only in God but also in the human being.

¹³ Although Jung does not ask the question of the human capacity to enrich God's life, he emphasises the importance of the idea that the meaning of human existence is to continue the creation of the world. Moreover, he sees this idea as a myth that is existentially indispensable for the modern person. From this statement one could draw the conclusion that a religion that does not develop a similar myth will cease to be relevant for the contemporary person. Jung writes about a Pueblo Indian who explained to him that the meaning of life of his tribe is to help Sun-God to pass the distance from the East to the West. Jung adds that he envied the Indian on the fullness of meaning that contained in this belief, since he was himself searching in vain for a similar myth for the Europeans. Jung understood that the Pueblo myth shows how the human person is needed for the continuous creation of the world, and that each one of us is a second creator of the world, without which the world would not have an objective existence. Jung, 285.

Heinrich Beck

Universität Bamberg, Deutschland

Astrologie in philosophischer Sicht

Das Wort „Astro-logie“ leitet sich her von griech. „astron“ bzw. lat. „astrum“, das heißt: das Himmelsgestirn (Plural „astra“) und „Logos“, das heißt: das Wort, der Sinn. „Astro-logie“ beschäftigt sich also mit der Frage, welcher evtl. Sinngehalt in den Gestirnen und ihren Konfigurationen ausgedrückt ist; vgl. etwa die Rede vom „Sternbild“ des „Widders“ oder der „Waage“. Nach dem „astrologischen Weltbild“ stellt der Sternenhimmel als Gefüge von Sternbildern ein sinnvolles Ganzes dar; dieses läßt sich philosophisch – das ist meine folgende Auffassung – als „kosmische Harmonik“ einer ‘aus sich heraus’ und ‘in sich hinein’ gerichteten Bewegung der Wirklichkeit verstehen, als „Analogie der göttlichen Trinität“. Dem „Makrokosmos des Sternenhimmels“ soll der „Mikrokosmos des Lebens auf der Erde“ in gewisser Weise entsprechen. Dies sagt die Formel: „Wie oben, so unten“. Das heißt: Die Sinnstruktur des Kosmos, der „logos der astra“, wird als „Ansprache des Himmels an den Menschen“ verstanden, auf die dieser innerhalb eines gewissen Freiheitsspielraums antworten soll. So kann der Mensch sich im Dialog mit dem Kosmos verwickeln.

In der Astrologie werden als besondere Bedeutungsträger am Sternenhimmel vier Faktoren angesehen:

1. die Konfiguration von Gestirnen in „Sternbildern“, d. h. genauer: in „*Tierkreiszeichen*“, in welche der Himmel eingeteilt wird (wie ‘Widder’ als Zeichen voranstürmender Kraft, oder ‘Löwe’ usw);
2. in gewisser Analogie zu ihnen die ‘*Häuser*’ oder ‘*Felder*’, die bestimmte fundamentale Lebensbereiche des Menschen bezeichnen (z. B. das Feld der ‘Ich-Vitalität’ in analoger Beziehung zum Tierkreiszeichen ‘Widder’ usw.);
3. die „*Planeten*“ (d. h. die Wandelsterne unseres Sonnensystems, wozu aber noch die Sonne selbst sowie der Erd-Mond gerechnet werden); und
4. ihre Winkelverhältnisse oder „*Aspekte*“ (wie ‘Konjunktion’, ‘Opposition’, ‘Quadrat’, ‘Trigon’, ‘Sexil’ usw.).

Der Bezugspunkt, von dem aus das astrologische Weltbild entworfen wird, ist die Wahrnehmung des irdischen Beobachters. Von ihm aus durchlaufen die Planeten mit unterschiedlicher Geschwindigkeit den Himmelskreis und haben sie je nach ihrer Position in den einzelnen Tierkreiszeichen (und nach ihren Winkeln zueinander) eine etwas andere Wirkung; sie wirken ‘durch sie hindurch’ gleichsam wie eine Leuchte durch ein Fenster, von dessen Beschaffenheit ihr Licht beeinflußt wird. Nach einer alten Auffassung stehen hinter den kosmischen Energien letztlich geistige Mächte, worauf noch die Götternamen der Planeten hinweisen, wie z. B. Venus, Jupiter, Merkur usw.

Wir wenden uns zunächst nur den zwei erstgenannten astrologischen Bedeutungsträgern, den Tierkreiszeichen und den Häusern zu und gliedern unsere Betrachtung in zwei Teile: In einer 1. (*mehr statischen*) *Betrachtungsweise* versuchen wir den Aufbau des „kosmischen Energiefeldes“ zu analysieren, und in einer 2. (*mehr dynamischen*) *Betrachtung* die harmonikale Gliederung des Jahres- und Tageskreislaufs der Sonne. So läßt sich das kosmische Geschehen wie eine gewaltige Symphonie verstehen.

I. Der Aufbau des kosmischen Energiefeldes

c) Die kosmischen Urqualitäten und die Lebenselemente

Das kosmische Energiefeld baut sich aus den so genannten „4 Urqualitäten der kosmischen Kräfte“ auf; es handelt sich um das Qualitätspaar „warm und kalt“ und das Qualitätspaar „trocken und feucht“. Ihr Zusammenspiel führt zu den „4 Sphären“, bzw. den „4 Klassischen Lebenselementen“, aus deren Gliederung sich die „12 Tierkreiszeichen“ ergeben (Abb. 1).

Die 4 „Sphären“ der ursprünglichen Erlebniswelt

Lebenselemente	Urqualitäten	Bewegungsrichtung
FEUER	{ trocken ○ warm	Expansion
LUFT	{ warm ○ feucht	
WASSER	{ feucht ○ kalt	Kontraktion
ERDE	{ kalt ○ trocken	

Abb. 1

Das erste Qualitätspaar „warm und kalt“ geht schon auf den alt-griechischen Naturphilosophen Anaximandros, einen Schüler des Thales v. Milet zurück, und meint eigentlich den ontologischen Gegensatz von „Expansion“ und „Kontraktion“, der sich in den Sinnesempfindungen von „warm“ und „kalt“ anzeigt. Das zweite Qualitätspaar wurde von Anaximenes, einem Schüler des Anaximandros entwickelt und später von Aristoteles weiter bedacht; es meint im Grunde den ontologischen Gegensatz von „Gespanntheit“ und „Geschmeidigkeit“, der in den Sinnesqualitäten „trocken“ und „Feucht“ wahrgenommen wird. Dabei bezeichnet „Gespanntheit“ die äußerst mögliche Steigerung, Bestimmtheit und Abgrenzung von Expansion und Kontraktion, „Geschmeidigkeit“ aber deren äußerst mögliche Unbestimmtheit und schon den Übergang zum Gegenteil, also von Expansion zu Kontraktion oder von Kontraktion zu Expansion.

So ergeben sich in vertikaler Anordnung die *Sphären der 4 klassischen Urelemente Luft und Feuer* sowie *Wasser und Erde*. Gerechnet von der Erdoberfläche aus, auf der

Leben gedeihen kann, *erhebt sich* unmittelbar die Sphäre der *Luft*, einer warmen Feuchtigkeit, also einer nach oben expandierenden Geschmeidigkeit; sie geht über in die in die Ionosphäre, das Urelement des *Feuers*, das heißt in trockene Wärme, in eine nach oben gespannte Expansion, die den Abschluß darstellt. Von der Erdoberfläche aus *nach unten* reihen sich die beiden Sphären der Urelemente der Kontraktion, zunächst die Sphäre des *Wassers*, die von der Urqualität des Feuchten oder Geschmeidigen bestimmt wird, und zu unterst die Sphäre des Urelements *Erde*, bestimmt von der Urqualität der Trockenheit bzw. Gespanntheit.

Also: Von der Erdoberfläche aus *nach oben* herrscht Expansion, ein Aus-sich-Herausgehen, *zunächst* in feuchter, weicher und geschmeidiger Weise: im Element der Luft, und *dann* übergehend in eine trockene, gespannte und gleichsam harte Form: in der Ionosphäre, dem Element des Feuers. Von der Erdoberfläche aus *nach unten* ist die Art der Bewegung die Kontraktion, ein In-sich-Hineingehen, *anfänglich* in feuchter und geschmeidiger Weise: im Element des Wassers, und *dann* abschließend in gespannter Form: im Element der Erde. So ist das Leben auf der Erdoberfläche durch die energetische Bewegung des Kosmos ermöglicht und eingeborgen.

d) Die Stadien der Elemente und die Tierkreiszeichen

Jedes Element gliedert sich in 3 *Stadien*, die man auch als seine „Aggregatzustände“ bezeichnen könnte: ein *kardinales*, ein *fixes* (oder *stabiles*) und ein *flexibles* (oder *labiles*) Stadium (Abb. 2).

Die 12 Tierkreiszeichen

Die 4 Elemente	Deren 3 Stadien		
	kardinal	fix, stabil	beweglich, flexibel, labil
Feuer	Widder	Löwe	Schütze
Luft	Waage	Wassermann	Zwillinge
Wasser	Krebs	Skorpion	Fische
Erde	Steinbock	Stier	Jungfrau

Abb. 2

Zunächst allgemein zur Abfolge der 3 Stadien:

Das *kardinale* Stadium (von lat. *cardo* = die Türangel) bedeutet ein anfängliches In-sich-Sein jedes Elements und zugleich den kreativen Ursprung für die beiden weiteren Stadien. Von daher strömt die Wirklichkeit aus sich heraus und drückt ihren Wesensgehalt aus, der somit seinem Ursprung als etwas klar Definiertes und Fixiertes gegenübertritt; es handelt sich um das *fixe* oder *stabile* Stadium. Dieses Gegenüber von ursprünglich in sich stehender, kreativer Dynamik und fixiertem Wesensausdruck des Seins bedeutet aber eine Spannung, die auf Lösung drängt. So ergibt sich als Lösung der Spannung eine Aufhebung und Zurücknahme des Gegensatzes, eine ‘Bewegung der Wirklichkeit in sich hinein’, die sich auch als Verflüssigung, Verfeinerung und Vergeistigung verstehen läßt, das heißt ein *flexibles* oder *gar labiles* Stadium, das schon auf das nächste Element hinüberweist.

Was heißt das nun für die einzelnen Lebenselemente?

Das *kardinale Stadium* ist bei den extremen Elementen *Feuer* und *Erde* symbolisiert durch die gehörnten Tiere Widder und Steinbock, wobei das erstere die aggressive Härte nach außen, das letztere die Härte nach innen, eine beharrliche Selbstbehauptung ausdrückt. Beide Male zeigt sich die Urqualität des Trockenem und Gespannten.

Die gemeinsame besonders betonte kosmische Urqualität der beiden inneren, zur Erdoberfläche hin lokalisierten Elementarsphären *Luft* und *Wasser* hingegen liegt in der Feuchtigkeit bzw. Geschmeidigkeit, die Leben ermöglicht. Im ersteren Falle ist das Sinnbild die abwägende Waage, im letzteren Falle der sich einbergende Krebs.

Das *fixe Stadium* wird beim Element *Feuer* durch das Symbol des Löwen verkörpert, der gegenüber dem Widder mehr Stabilität repräsentiert und allein schon durch seine Erscheinung wirkt; beim Element *Erde* durch das des Stieres, der maximale beharrende und physische Kraft ausdrückt.

Das Wesen des Elements *Luft*, eine geschmeidige Expansionstendenz, ist im Tierkreiszeichen Wassermann fixiert, der nach altem Sprachgebrauch 'Wasserträger' und dabei Nachrichtenübermittler bedeutet; beim Element *Wasser* ist das feste Tierkreiszeichen der Skorpion, Symbol einer in der Geschmeidigkeit wirkenden starken kontrahierenden Kraft.

Das *flexible* und *labile Stadium*, das höchste Verfeinerung und eine anfängliche Selbstüberschreitung des betreffenden Elements ausdrückt, verkörpert beim Element *Feuer* das Symbol eines „Schützen“, womit wohl eine spezifische Fernwirkung des Feuers angezeigt wird, beim Element *Luft* das Symbol von „Zwillingen“, das auf eine besondere Fähigkeit der Differenzierung und Verbindung hinweist, beim Element *Wasser* das Symbol von „Fischen“, Zeichen einer entgleitenden Unfaßlichkeit, und schließlich beim Element *Erde* ein Symbol mit der Bezeichnung 'Jungfrau', worin sich ausdrücken mag, daß hier die Selbstüberschreitung primär auf der Ebene des Geistigen geschieht. Übrigens: Die Verfeinerung und Vergeistigung der Elemente, die sich im 3. Stadium ereignet, könnte sich auch darin andeuten, daß in 3 der 4 Fälle das „Tierkreiszeichen“ eine menschliche Gestalt zeigt.

So ist mit dem Prinzip einer in 3 Schritten sich vollziehenden Kreisbewegung eine tiefere Verständnisgrundlage für die harmonikale Struktur des kosmischen Energiefeldes geschaffen: für die Genese der Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde und für ihre Entfaltung in jeweils 3 Stadien – und damit für die Konstitution von 12 Tierkreiszeichen. Auf dieser Basis stellt sich nun die Frage, was es für den Menschen bedeutet, wenn die Sonne das kosmische Energiefeld durchläuft. Daher:

II. Der (scheinbare) Jahres- und Tageskreislauf der Sonne

a) Der Gesamtkreislauf

Vom Standpunkt des Menschen aus umkreist die Sonne die Erde. In ihrem *Jahreskreislauf* durchwandert die Sonne die 12 Tierkreiszeichen. In ihrem *Tageskreislauf* (der durch die Rotation der Erde um ihre eigene Achse entsteht) durchwandert sie 12 'Häuser' oder 'Felder', die jeweils einen bestimmten Lebensbereich vertreten, z. B. das Verhältnis des Menschen zu sich selbst oder den sozialen Bereich; sie entsprechen in ihrer energetischen Aussage den einzelnen Tierkreiszeichen. Das Geschehen auf der Erde ist in den

Jahres- und Tageskreislauf der Sonne eingebettet; vgl. die Rede von einem „Frühling“ bzw. „Morgen“ und einem „Herbst“ bzw. „Abend“ des menschlichen Lebens.

Bei ihrem Weg um die Erde durchläuft die Sonne die Tierkreiszeichen und Häuser in einer bestimmten Reihenfolge (Abb.3).

Die 12 Häuser (Felder) in ihrer Entsprechung zu den Tierkreiszeichen

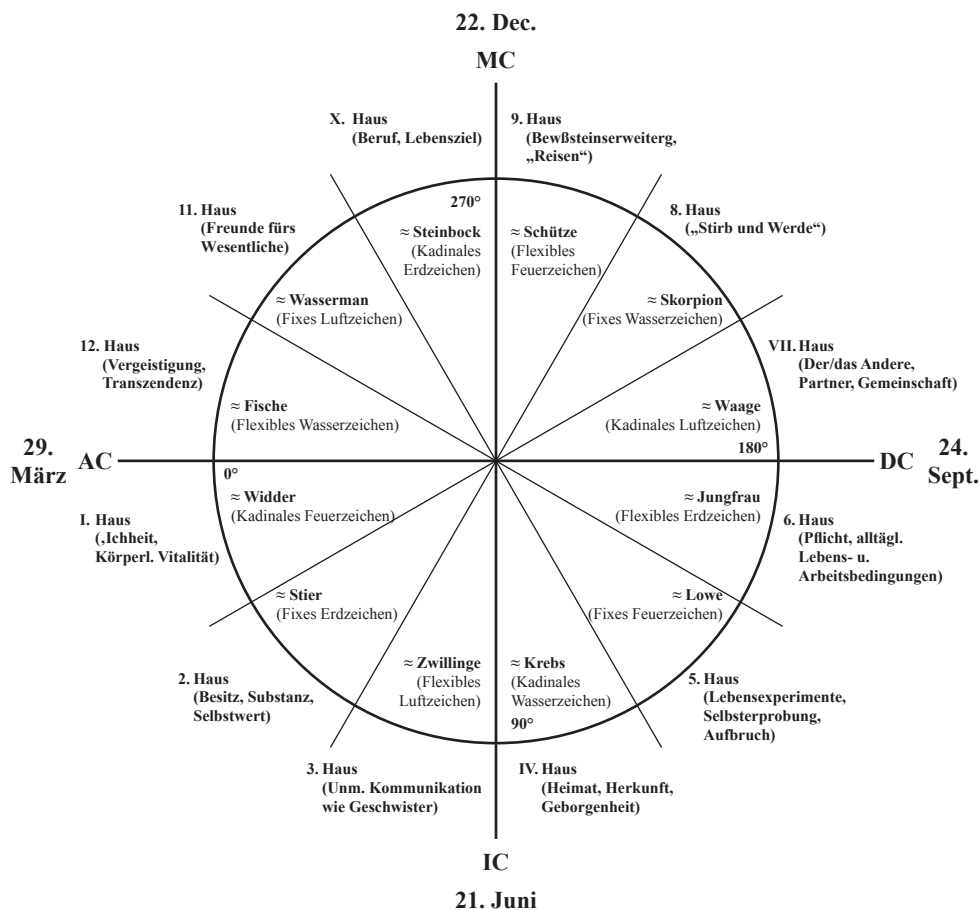


Abb. 3

Dabei entsprechen die 12 Tierkreiszeichen in etwa den 12 Monaten und spiegeln so das jahreszeitliche Erleben des Menschen (auf der Nordhalbkugel der Erde). Der Jahreskreis der Sonne ist in 360° eingeteilt, so daß jedes der 12 Tierkreiszeichen 30° umspannt.

In unserem Schema bewegt sich die Sonne auf dem unteren Halbkreis von links nach rechts; der Beginn des astrologischen Jahres (ganz links) fällt auf den 21. März, den Zeitpunkt der Tag- und Nachtgleiche, von dem aus die Tage länger als die Nacht werden, die Einstrahlung der Sonne also zunimmt. Der Aufgang der Sonne (der sog. ‘Aszendent’ = AC) wird durch das Tierkreiszeichen ‘Widder’ markiert; ihm entspricht das 1. Haus (oft kurz als das ‘Ich-Haus’ bezeichnet, in dem das Ich in seinem vitalen Verhält-

nis zu sich selbst betont wird). Von daher gilt für die erste 'Halbzeit': Das Leben dehnt sich aus, geht aus sich heraus und hinüber zum Anderen. So betont das zum 1. Haus in Opposition stehende 7. Haus – genannt das 'Partner- und Gemeinschaftshaus' – die Ausgewogenheit und Harmonie mit dem Anderen, wie dargestellt im Tierkreiszeichen 'der Waage'. Dem entspricht der 'Deszendent' (= DC), der Untergang der Sonne, Symbol der Hingabe an den Anderen. Damit vollendet sich der 1., der ausschwingende Halbkreis (also in unserer Darstellung der untere Bogen) und es beginnt der 2., der zurückschwingende (= der 'obere') Halbkreis. Dieser kommt mit dem 12. Haus (dem 'Haus der Vergeistigung und des Jenseits') ins Ziel, dem das Tierkreissymbol der Fische entspricht, das Sinnbild eines Entgleitens aller materiellen Fixierung; hier kehrt das Ich zu sich in seiner Tiefe zurück und mündet der Weg des Lebens. Er hatte mit einer Manifestation von physischer Ich-Vitalität (symbolisiert durch den 'Widder') begonnen, holte dann die Welt- und Du-Erfahrung ein und löst sich nun mit dem 12. Haus von der materiellen Welt nach innen hin ab.

Entsprechend dem Sonnenlauf tritt im unteren Halbkreis die *physisch-vitale Dimension* des Ichs hervor (sich richtend vom AC, dem Aszendenten, zum IC, dem „Imum Caeli“, der „Tiefe des Himmels“) und wieder zurück – also vom IC zum DC, dem Deszendenten. Im oberen Halbkreis geschieht dieses Hervor- und Zurücktreten hinsichtlich der *geistigen Dimension* des Ichs; es geht also vom DC zum MC, dem „Medium Caeli“ oder der „Mitte des Himmels“, und von dort zurück zum AC. So entstehen 4 Kreisabschnitte oder „Quadranten“.

b) Die Bewegung in den Quadranten Zunächst: Zum Entstehen von Quadranten

Auf dem Weg zum Andern (im unteren Halbkreis) muß sich das Ich zunächst der Wurzeln seines eigenen Ursprungs vergewissern. So liegt auf halbem Wege (ganz unten) die „Tiefe des Himmels“, der „Imum Caeli“ (= IC), mit dem 4. Haus als dem 'Haus der Herkunft, Heimat und Geborgenheit', dem sog. 'Elternhaus' (was auch in einem seelischen, geistigen und metaphysischen Sinne zu verstehen ist); dafür steht das Tierkreiszeichen des 'Krebses'.

Entsprechend hat das Ich bei der Rückkehr vom Andern zu sich selbst (im 'oberen' Halbkreis) zunächst sich durch Bewährung in seiner Aufgabe, gleichsam durch die „Höhe“ seiner Exposition in der Welt, zu definieren. So liegt auf dem halben Weg (ganz oben) die Mitte oder das „Medium Caeli“ (= MC) mit dem 10. Haus als dem sog. 'Berufshaus'; das ihm zugeordnete Tierkreiszeichen des Steinbocks weist auf die hier oftmals geforderte Mühe eines steinigen Aufstiegs, der Selbstdurchsetzung und Selbstbehauptung hin.

Damit ergeben sich im Jahres- und Lebenskreis zwei Achsen: die horizontale Ausspannung des Ichs zum Andern und die vertikale Ausspannung zwischen 'Geborgenheit in der Tiefe' und 'Exponiertheit in der Höhe'. Die erstere reicht vom Frühlingspunkt zum Herbstpunkt; diesen Punkten entspricht im Tageskreis der Aufgang der Sonne im Aszendenten (AC) und ihr Niedergang im Deszendenten (DC). Die letztere geht von der Sommersonnenwende (im IC) zur Wintersonnenwende (im MC). Die untere Kreishälfte drückt eine mehr unbewußte, die obere eine betont bewußte Lebensdisposition aus; der linke Halbkreis eine primär ich-bezogene, der rechte eine stärker du-bezogene.

Damit resultieren (im Gegen-Uhrzeigersinn zu zählende) 4 *Quadranten*, die den Hauptetappen des Lebens zugeordnet sind. Sie repräsentieren in sich selbst jeweils wiederum die triadische Bewegung der Wirklichkeit aus sich heraus und in sich hinein; diese kennzeichnet somit den Sonnenkreis nicht nur im Ganzen, sondern auch in seinen 4 Hauptabschnitten. Das ist nun noch zu zeigen.

Allso nun: Zur inneren dynamisch-triadischen Struktur der Quadranten und entsprechenden Folge der Tierkreiszeichen und Häuser in jedem Quadranten.

Der 1. *Quadrant* (links außen) wird eröffnet mit dem Aszendenten und dem Ich-Haus, in Entsprechung zum Tierkreiszeichen Widder, dem kardinalen Stadium des Elements Feuer. Die maximale Heraus- und Entgegensetzung dazu bildet das Element Erde, und zwar in seinem 2., dem fixen Stadium, beschrieben durch das Tierkreiszeichen des Stieres, und entsprechend dem 2. Haus, dem sog. 'Besitzhaus'; der Umstand, daß es sich hier um ein frühes Haus des gesamten Lebenskreises handelt, läßt erkennen, mit welcher Vitalität hier die Dinge 'festgehalten' werden. Die Lösung aus dieser Fixation und die Verflüssigung der Lebensenergie, d. h. ihre Umsetzung in ein flexibles Stadium, mit dem sie tiefer in sich strömt, geschieht durch eine anfängliche Kontaktaufnahme mit dem Andern und durch eine elementare Kommunikation mit der nächsten Umwelt im 3. Haus, welches als das „Haus der Geschwister“ bezeichnet wird; sie wird getragen durch das 'geistige' Element Luft und gekennzeichnet durch das Symbol der Zwillinge. Damit ist der Übergang zu dem bisher noch ausgesparten Lebenselement vorbereitet, dem Wasser.

Dieses eröffnet den 2. *Quadranten*, den es damit auch grundlegend bestimmt. Es ist in seinem kardinalen Stadium repräsentiert durch das Tierkreiszeichen des Krebses, dem das 4. Haus entspricht, dessen Thema ja eine innere Geborgenheit und Heimat ist. Wird diese Lebensenergie dann im Fortgang der Sonnenbewegung aus sich heraus- und dem ersten Stadium entgegengesetzt, so ergibt sich im 5. Haus eine Selbstexposition des Menschen im Wagnis und Experiment, womit ein Hervortreten der eigenen Kraft gefordert wird, wie durch das fixe Feuerzeichen des Löwen symbolisiert. Damit ist aber schon die Voraussetzung für eine weitere Hinbewegung zum Andern und zum Du geschaffen, so daß nun eine Verinnerlichung der Lebensenergie erfolgen kann, nämlich im 6. Haus, das die Bereitschaft zu einer beharrlichen und verlässlichen 'Pflichterfüllung' aussagt, entsprechend dem flexiblen Erdzeichen „Jungfrau“.

Der 3. *Quadrant* setzt ein mit dem kardinalen Luftzeichen „Waage“, dem das 7. Haus entspricht und das die harmonische Beziehung zum Andern und zur Gemeinschaft ausdrückt. Sein Inhalt tritt dann – in der Fortbewegung des Lebensrades – aus sich heraus und zum ersten Stadium in Gegensatz, indem er sich gewissermaßen in die „geschmeidig in sich hineinnehmende“ Kraft des „Stirb und Werde“ einenkt: im 8. Haus, entsprechend dem fixen Wasserzeichen 'Skorpion'. Dessen kontrahierende Spannung löst sich durch eine ausgreifende Tendenz zur Bewußtseinserweiterung im 9. Haus, in Entsprechung zum flexiblen Feuerzeichen „Schütze“.

Im 4. *Quadranten* ist die Tendenz der Lebensbewegung die Vollendung der Rückkehr des Ichs zu sich, also vom Äußeren und Anderen in sein Inneres und in seinen Grund. Sie beginnt mit dem X. Haus, das mit dem Einsatz im öffentlichen Beruf zutiefst einer Selbsterfahrung und Selbstvergewisserung des Ichs dient, was mit dem kardinalen Erdzeichen 'Steinbock' angedeutet wird. Es folgt der Eintritt in ein entgegengesetztes Stadium mit dem 11. Haus, das „Freunde und Gönner“ und tiefere geistige Beziehun-

gen anzeigt, die dem Ich zu einer subtileren und wesenhafteren Wirklichkeit verhelfen können; darauf weist das feste und stabile Luftzeichen „Wassermann“ hin. Eine Lösung von allen Spannungen und Abhängigkeiten und letzte Befreiung in den absolut transzendenten Grund endlich ist das Thema des 12. Hauses, ausgedrückt durch das zugeordnete flexible Wasserzeichen der ‘Fische’ – womit das ‘Rad’ sich schließt und das Leben ins Ziel kommen kann.

Zusammenfassend und abschließend: Sowohl beim Aufbau des kosmischen Energiefeldes als auch bei seiner Durchwanderung zeigt sich durchgängig das Prinzip einer harmonikalen Seinsbewegung aus sich heraus und in sich hinein.

Darin könnte eine göttliche Urgestalt der Wirklichkeit aufleuchten, wie sie im christlichen Trinitätsglauben angedeutet ist. Demnach geht das göttliche Sein in sich selbst aus sich heraus, indem es sein Wesen in einem inneren Wort, dem „Ewigen Logos“, ausspricht und sich gegenüber setzt – um in den so konstituierten inneren Begegnungsraum im „Hl. Liebesgeist“ hineinzuströmen; die Welt ist als freie Schöpfungstat in diesen Kreislauf eingebettet. Auch andere Religionen, wie vor allem der Hinduismus, zeigen mit dieser Auffassung eine gewisse Ähnlichkeit. So würde es bei „Astro-logie“ letztlich um die Erkundung einer konkreten himmlischen Botschaft gehen, die im irdischen Handeln und Geschehen zu beantworten wäre.

Literatur

Heinrich Beck, Astrologie und Philosophie. Die triadisch-harmonikale Grundstruktur des astrologischen Weltbildes, in: *Grenzgebiete des Wissenschaft (GW)* 49/2000, 41-64, 99-117.

Reinhold Ebertin, Einführung in die Kosmobiologie, 5. Aufl. Freiburg/Br. 1984.

Gertrud I. Hürlimann, Astrologie. Ein methodisch aufgebautes Lehrbuch, Zürich 8. Aufl. 1994.

Wilhelm Knappich, Der Mensch im Horoskop. Versuch einer Charakter- und Lebensdeutung aufgrund der symbolischen Astrologie, Villach 1951; *ders.*, Geschichte der Astrologie, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1998.

Herbert Löhlein, Handbuch der Astrologie, München 1968 (Sonderausgabe 1990).

Fritz Riemann, Lebenshilfe Astrologie. Gedanken und Erfahrungen, München 1977.

Gerhard Voss OSB, Astrologie – christlich, Regensburg 1980.

Bogoljub Šijaković (Μπόγκολιουμπ Σίγιακοβίτς)

Θεολογική Σχολή Πανεπιστημίου Βελγραδίου (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

**Κριτική του βαλκανιστικού λόγου
Συμβολή στη φαινομενολογία της «ετερότητας» της Βαλκανικής*****A Critique of Balkanistic Discourse:
Contribution to the Phenomenology of Balkan “Otherness”***

Even now, and not for the first time, the media’s depiction of the Balkans is characterized by an *abstract schematism* using a specific, simplified, and pejorative rhetoric and discourse. I will try to unmask this *Balkanistic discourse*. The elements of the Balkan reality, all of its historical, geopolitical, economic, and cultural combinations, inevitably produce a complex reality. This is why the Balkans have a powerful ontology of deep and continuous change, and why every native of the region possesses a strong, deep, historical consciousness. Although the historical image of the Balkans is almost always complicated, sometimes becoming even opaque, it is historiographic knowledge that matters here. I will attempt to phenomenologically discuss the nature, structure, and function of language that, from the standpoint of power, is nowadays authorized to speak about the Balkans. An intellectual must oppose the *Balkanistic discourse*, which is intended to construct (through political and military power) the Balkan identity and to exempt from any responsibility those using such discourse and executing power in the Balkans.

Europe as the structure of a political power creates the “Balkans” as an object that she owns, while the accompanying Balkanistic discourse is vocal, forcing the Balkans to be silent. Balkan studies, dependent on political power, take the Balkans as a passive object of cognition, which is “scholarly” constructed in Balkanology in the same way as it is politically constructed in geography. Hence, the Balkans does not speak about itself only, but also about the state of matters in Europe too. The Balkans today might provide a chance for Europe to perceive its own violence and destruction, its hidden and yet familiar face. The Balkans is a chance for European self-knowledge.

Europe as a cluster of values/ideals has implied, even from the times of Hellenic antiquity, an ethical relationship towards the Other as a part of its own identity, namely, the recognition of the Other and the responsibility for it. Within the phenomenology of Otherness, that Other is, in fact, some other I, moreover, he is that other I in the encounter with whom I willingly develop, constitute, and perceive my own identity. Europe, as an ideal, is invited to encounter the Balkans in order to perceive itself through the epiphany of the Balkans’ face. Then the Balkans would become an indispensable part of Europe’s identity, in the same way as the identity of the Balkans is unquestionably European. Europe is responsible for the Balkans, and it ought to recognize its European context. The responsibility of the Balkans for Europe lies in the duties of its natives to pursue ideals shaped by their best representatives, by wise men and women, and the Saints, increasing in that way its pride and decreasing reasons for the shame that was associated with it and its peoples.*

* This text was first presented as a lecture given at the International Research Symposium “The Other of the Balkans”, held in Gorizia, Italy, on 26 and 27 November 1999, under the auspices of the Research Forum for Culture (Forum Studi e Ricerche per la Cultura, Gorizia). English edition: *A Critique of Balkanistic Discourse: Contribution to the Phenomenology of Balkan ‘Otherness’*, Toronto 2004

Πρόλογος

Αυτό το κείμενο αποτελεί στη βάση του εισήγηση στο διεθνές επιστημονικό συμπόσιο «Η ετερότητα των Βαλκανίων» που διεξήχθη στις 26 και 27 Νοεμβρίου του 1999 στην πόλη Γκορίτσα της Ιταλίας, το οποίο διοργάνωσε το τοπικό επιστημονικο-ερευνητικό πολιτιστικό φόρουμ (Forum Studi e Ricerche per la Cultura, Gorizia).

Οι οργανωτές του συμποσίου «Η ετερότητα των Βαλκανίων», η σλοβено-ιταλική κοινότητα νέων συναθροιζομένων στη Γκορίτσα γύρω από το Επιστημονικο-ερευνητικό πολιτιστικό φόρουμ, εμφανώς δεν αδιαφόρησε για τον βαλκανικό Γολγοθά των καιρών μας, και εγώ τους ευχαριστώ όχι μόνο για τη φιλική τους πρόσκληση να λάβω μέρος στο συμπόσιο, αλλά προ παντός για την επιθυμία τους να παρουσιάσουν τα Βαλκάνια υπό το άπλετο φως αληθινών προβολέων και όχι τέτοιων που χρησιμοποίησαν τα ΜΜΕ την τελευταία δεκαετία του 20-ου αιώνα. Για τους Σλοβένους θα μπορούσαμε να πούμε, σε αντιπαράβολή με τους υπόλοιπους λαούς της πρώην Γιουγκοσλαβίας, ότι, εκ των πρωτέρων λόγω και της γεωγραφικής τους θέσεως, ήταν περισσότερο απομακρυσμένοι από τις συγκρούσεις στη Βαλκανική, όχι μόνο σήμερα αλλά και στο παρελθόν. Επομένως οι ίδιοι θα μπορούσαν με αρκετά ιστορικό αντίβαρο να δουν τη θέση και τις τάσεις των άλλων λαών των Βαλκανίων. Το ίδιο και οι Ιταλοί μπορούσαν, κοιτάζοντας τα Βαλκάνια πάντοτε από κοντά, να δουν το πόσο αποφασιστικής σημασίας ήταν τα συμφέροντα των μεγάλων δυνάμεων για τους λαούς των Βαλκανίων, και να το διαβλέψουν αυτό τουλάχιστον στις περιπτώσεις που αυτές οι Δυνάμεις την ίδια την Ιταλία την εμπόδιζαν να πραγματοποιήσει τη δική της πολιτική που σχετίζονταν με τα Βαλκάνια. Ως εκ τούτου η Ιταλία είναι θα λέγαμε ακόμη και εξαναγκασμένη να λαμβάνει υπ' όψιν το πολύπλοκο και συγκεκριμένον που συντελείται στη Βαλκανική χερσόνησο, κάτι που σήμερα τόσο εύκολα και εύχарιστα παραμελείται όταν περιγράφεται η περί των Βαλκανίων αλήθεια της πολιτικής και των πολυμέσων η οποία αλλάζει τις θέσεις της κάθε μέρα ανάλογα με τον άνεμο συμφερόντων που πνέει.

Εισαγωγή

Με έναν περίτεχνο τρόπο, σκισάροντας τη νοοτροπία διαφόρων κατοίκων της πόλης, μέσα σ ένα σκηνικό μπροστά στις πύλες της πόλης εμπνευσμένο από την περιπέουσα ατμόσφαιρα μιάς ελεύθερης και προοδευτικής Φραγκφούρτης της εποχής του Γκαίτε, ο δημιουργός του Φάουστ βάζει στα χείλη του αστού θαμώνα της ταβέρνας μια σύντομη περιγραφή της αδιέξοδης μοίρας των αιχμαλωτισμένων στην «Ευρωπαϊκή Τουρκία» βαλκανικών λαών·

ANDRER BÜRGER

Nichts Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen
 Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei,
 Wenn hinten, weit, in der Türkei,
 Die Völker auf einander schlagen.
 Man steht am Fenster, trinkt sein Gläschen aus
 Und sieht den Fluß hinab die bunten Schiffe gleiten;
 Dann kehrt man abends froh nach Haus
 Und segnet Fried und Friedenszeiten.

DRITTER BÜRGER

Herr Nachbar, ja! so laß ichs auch geschehn.
 Sie mögen sich die Köpfe spalten,
 Mag alles durch einander gehn;
 Doch nur zu Hause bleibs beim alten.¹

ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΠΟΛΙΤΗΣ

Τις Κυριακές και τις γιορτές δεν γνωρίζω τίποτε καλύτερο
 από τις συζητήσεις περί του πολέμου και των συνεπειών αυτού,
 εκεί όπου μακριά από μας, στα βάθη της Τουρκίας
 οι λαοί καταπίνουν ο ένας τον άλλον.
 Στέκεσαι δίπλα στο παράθυρο, καταπίνεις και την τελευταία γουλιά
 και βλέπεις πολύχρωμα καράβια να γλιστρούν κατά μήκος του ποταμού
 έπειτα, το βράδυ χαρούμενος επιστρέφεις στο σπίτι
 και μακαρίζεις την ειρήνη και τις ήσυχες ημέρες.

ΤΡΙΤΟΣ ΠΟΛΙΤΗΣ

Μάλιστα! κύριε γείτονα, κι εγώ δέχομαι να γίνεται έτσι.
 Ας κόψουν το λαιμό τους,
 ας έρθουν τα πάνω κάτω
 μόνο σε μας να μείνουν όλα όπως παλιά.

Το Οθωμανικό σφαγείο των βαλκανικών λαών εδώ χρησίμευσε ίσα ίσα για να αποδώσει εξ αντιθέτου τη γοητεία της αμέριμνης αστικής ζωής. Αιώνες τώρα η Βαλκανική ποτιζονταν από το αίμα των λαών της, για να βρεθεί σ' αυτούς τους στίχους του Γκαίτε, που γράφτηκαν λίγο πριν και δημοσιεύθηκαν λίγο μετά τη μεγάλη απελευθερωτική επανάσταση των Σέρβων υπό τον οπλαρχηγό Καραγιώργη Πέτροβιτς το 1804. Και αυτοί οι λίγοι στίχοι είναι αρκετοί για να προδώσουν την ανελέητη αδιαφορία της τότε Ευρώπης απέναντι στο Βαλκανικό Γολγοθά.

Η κατάρρευση της Σοσιαλιστικής Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γιουγκοσλαβίας κατά την τελευταία δεκαετία του 20ου αιώνας τράβηξε, αντιθέτως, την πλήρη προσοχή «της παγκόσμιας κοινής γνώμης». Η καθημερινή αλήθεια εν τω μεταξύ περιγράφονταν με μια δημοσιογραφική γλώσσα μουνδιασμένη από τα πολιτικά συμφέροντα, μια γλώσσα που τόσο εύκολα και πολύ ευχαρίστως αδιαφορεί για την πολυπλοκότητα και το ανεπανάληπτον του γεγονότος, μια γλώσσα που τόσο ξεσάλωσε, ώστε η ίδια επιβλήθηκε και έγινε ενδιαφέρον φαινόμενο που πρέπει οπωσδήποτε να το λάβει κανείς υπ όψιν και να το ερμηνεύσει, όταν και εφ όσον αποτολμήσει μια σοβαρή και ενδελεχή ανάλυση αυτών των γεγονότων. Και τώρα, σίγουρα όχι για πρώτη φορά, η γλώσσα των μέσων μαζικής ενημέρωσης για τα των Βαλκανίων, χαρακτηρίζεται από μια *αφηρημένη σχηματοποίηση*, η οποία άλλωστε χρησιμοποιούνταν ανέκαθεν με στεροβουλία στον εσκεμμένα απλοποιημένο λόγο περιγραφής των γεγονότων της ιστορίας των Βαλκανίων, ιδιαιτέρως δε στον **βαλκανιστικό λόγο** δυσφήμισης των βαλκανικών πραγμάτων. Αυτόν ακριβώς τον λόγο θα προσπαθήσω να ξεσκεπάσω. Φυσικά, υποθέτω πως είναι πασίγνωστο, ότι τα στοιχεία της βαλκανικής πραγματικότητας – ιστορικά, γεωπολιτικά, οικονομικά, πολιτιστικά, εθνικά, θρησκευτικά, ψυχοκοινωνικά, όπως και οι πολλαπλοί και αναπάντεχοι συνδυασμοί τους – αναπόφευκτα συνθέτουν έναν πολύπλοκο ζωτικό χώρο. Για το λόγο αυτό στα Βαλκάνια λανθάνει πραγματικά

¹ Johann Wolfgang Goethe, *Faust: Eine Tragödie*, Erster Teil (1808), vv. 860-871.

μια ισχυρή οντολογική δύναμη συνεχών και ενδογενών αλλαγών², η οποία ως συνέπεια έχει τη δημιουργία βαθιάς και ανεξίτηλης ιστορικής αυτοσυνειδησίας του πολίτη της Βαλκανικής χερσονήσου. Αν και η ιστορική εικόνα των Βαλκανίων ήταν σχεδόν πάντοτε συμπλεγματική, κάποτε μάλιστα και σκοταδιστική, θα πρέπει οπωσδήποτε να έχουμε κατά νου, ότι οι ιστοριογραφικές γνώσεις, ακριβώς εξαιτίας αυτής της πολυσύνθετης πραγματικότητας, εδώ είναι καθοριστικά σημαντικές για κάθε αδέκαστη κρίση. Εν τούτοις, η εισήγηση αυτή θα αποτελέσει πάνω απ' όλα μια προσπάθεια να καταδείξω, με έναν φαινομενολογικό λόγο, τη φύση, τη δομή και τη λειτουργία εκείνου του λόγου, ο οποίος από θέση ισχύος σήμερα αυτοεξουσιοδοτήθηκε να μιλάει για τα Βαλκάνια.

Οι λέξεις «Βαλκάνια», «Βαλκάνιος», «βαλκανικός» χρησιμοποιούνται ως κακόφημη σφραγίδα που θα έπρεπε να προκαλεί εν γένει φρίκη και αυτοπεριφρόνηση σ' εκείνους των οποίων το δέρμα είναι χαραγμένη. Η Βαλκανική κατέστη αποθήκη αρνητικών χαρακτηριστικών, σκουπιδότοπος ανεπιθύμητων πραγμάτων, κυριολεκτικά χωματερή ραδιενεργών υπολειμμάτων που έφτασαν υπο τη μορφή 31000 βομβών – αν ήταν μόνο τόσες! – με απεμπλουτισμένο ουράνιο, όσες τα αεροπλάνα του ΝΑΤΟ, όπως κατηγορηματικά και κυνικά παραδέχθηκε ο γενικός γραμματέας του ΝΑΤΟ Τζωρτζ Ρόμπερτσον (George Robertson), ξέρασαν ανά τη Σερβία και το Μαυροβούνιο στον πρόσφατο πόλεμο. Τον τρόπο παρουσίασης του άλλου τον καθορίζει εκείνος που έχει τη δύναμη. Τότε, ο λόγος για τον άλλον γίνεται στην ουσία γνώση περί του άλλου, ως παρατεταμένη επίδειξη ισχύος και επιβολής έναντι του άλλου. Και τότε, καθήκον του διανοούμενου και πνευματικού ανθρώπου είναι, και υπό αυτές ακόμη τας συνθήκας, να υπονομεύσει την ισχύ και την αυθεντία της γνώσεως η οποία υφίσταται, ως προέκταση της πολιτικοστρατιωτικής υπερισχύσεως, να θέσει υπο αμφισβήτηση τη γνώση αυτή και, κατά το δυνατόν, να αμφισβητήσει την ίδια την πολιτική εκείνη δύναμη που αποφασιστικά υπαγορεύει τον τρόπο παρουσίασης του άλλου χωρίς τη συμμετοχή αυτού. (Γνωρίζω πως μεταξύ του πνευματικού κόσμου και της κοινής γνώμης παρεμβάλλονται τα ΜΜΕ ως ανυπέρβλητο εμπόδιο για μια αληθινή επικοινωνία μεταξύ της επιχειρηματολογικής κριτικής τοποθέτησης και της διαμορφούμενης διεθνούς κοινής γνώμης. Σήμερα «η κοινή γνώμη» η «το κοινό» παράγονται κατά παραγγελία όπως οποιοδήποτε άλλο προϊόν). Κι ο διανοούμενος έχει καθήκον να αντισταθεί **στον βαλκανιστικόν εκείνον λόγο**, ένα λόγο που από θέση ισχύος, πολιτικά και στερεότυπα, τείνει να αποδώσει ακριβώς μια τέτοια ταυτότητα στα Βαλκάνια, ώστε εκείνος που έχει τη δύναμη να ορίζει ως τέτοια τα Βαλκάνια, να απελευθερωθεί από κάθε είδους ευθύνη για τις ενέργειες που επιχειρεί σε αυτά. Γι αυτό ακριβώς πρέπει να αποποιηθούμε την επιβεβλημένη ανάγκη να μιλούμε ως δικηγόροι υπερασπίσεως των Βαλκανίων, αφού κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε τη Βαλκανική στο εδώλιο του κατηγορουμένου – κι αυτή ακριβώς είναι η πρόθεση του βαλκανιστικού λόγου. Μοναδικός τόπος διεξαγωγής ενός τέτοιου διαλόγου να είναι το δικαστήριο – όπου πρέπει να αποδειχθεί ότι η κατηγορούμενη Βαλκανική δεν είναι πιά και τόσο κακιά και πως πρέπει να ληφθούν υπ όψιν και οι καλές πλευρές της κατά τον καθορισμό της τιμωρίας στην καταδικαστική ετυμηγορία, και να πεισθεί το δικαστήριο ότι τα Βαλκάνια θα μπορούσαν ακόμη και να βελτιωθούν...! (Μια τέτοια λογική, ως τυπική μάλιστα διαδικασία, είναι πολύ γνωστή σ' εκείνους που έχουν εμπειρία της κομμουνιστικής δικαιοσύνης: ο κατηγορούμενος είναι αναγκασμένος να αποδείξει την αθωότητά του, ενώ ο κατηγο-

² Αυτό ακριβώς επέτυχε εξαισία να καταδείξει η Μαρία Τοντόροβα: Μαρία Τοντόροβα: *Imagining the Balkans*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1997 [Updated Edition 2009].

ρος δεν είναι υποχρεωμένος να στηρίξει την κατηγορία, η οποία βασίζεται εθιμοτυπικά στο φακέλωμα κάποιου, πράγμα που αποτελεί ενδεδειγμένη τρομοκρατία.)

Η «ετερότητα» των Βαλκανίων και το αντικείμενο «Βαλκάνια»

Τι είναι αράγε εκείνο που σημαίνει την «ετερότητα» της Βαλκανικής χερσονήσου; Πρόκειται για μια «ετερότητα» ως αντικείμενο το οποίο αναγνωρίζουμε και έπι του οποίου κυριαρχούμε ή μήπως πρόκειται για τον «Ετερον» ως εκείνον τον άλλον που συναντούμε και τον οποίον προσκαλούμε σε μια σχέση; Πρόκειται για πράγμα ή για πρόσωπο; Η σχέση με τον άλλον στην ουσία είναι μια ηθική σχέση. Στα θεμέλια μιάς ηθικής σχέσεως προς τον άλλον – έτσι τουλάχιστον επιδιώκει να μας πείσει και ο Εμμανουήλ Λεβινάς (Emmanuel Levinas, 1906–1995)³ – βρίσκεται μια ριζική ηθική ευθύνη: το ηθικό υποκείμενο βάζει τον εαυτό του στη θέση του άλλου και παίρνει επάνω του την ενοχή και τη μετάνοια του άλλου («ουμανισμός του άλλου ανθρώπου»). Η ηθική τότε δεν είναι αφηρημένη, δεν είναι νοησιαρχικό δημιούργημα, φιλοσοφική κατηγορία, αλλά, σημαίνει τη σχέση του προσώπου με το πρόσωπο. Το προφαινόμενο που κάνει δυνατή αυτήν τη συνάντηση με τον άλλον είναι **το πρόσωπον** (le visage). Στη συνάντηση με τον άλλον, στη συνάντηση στην οποία πραγματοποιείται η φανέρωση του προσώπου (l'epiphanie du visage), έχω και εγώ εμπειρία του εαυτού μου. Η Ευρώπη είναι προσκεκλημένη σε συνάντηση με τα Βαλκάνια, σε μια συνάντηση κατά την οποία, μέσω της φανέρωσης του προσώπου των Βαλκανίων, θα μπορέσει και η ίδια να μάθει κάτι και για τον εαυτό της. Έτσι λοιπόν, η σχέση μας προς τον άλλον, η σχέση μέσα από την οποία προσπαθούμε να βρούμε το νόημα του ανθρωπίνου όντος εκτός της οντολογίας, μαρτυρεί ότι η ηθική διάσταση προηγείται της οντολογικής, ότι είναι πρώτη φιλοσοφία επομένως η ηθική και όχι η μεταφυσική. Και η ηθική ως πρώτη φιλοσοφία τονίζει: να διαφυλάξουμε την ευθύνη για τον άλλον και να δώσουμε προτεραιότητα στον άλλον. Το ανθρώπινο ήθος εν γένει ως αρχή του έχει την ετοιμότητα «του δούναι» πρωτεραιότητα στον άλλον, να ξεπεραστούν στην ουσία τα πρωτεία της βιολογίας και της οντολογίας, και μάλιστα παρά το γεγονός ότι συχνά αυτό είναι μη κερδοσκοπικό, ως εκ τούτου μη-λογικό και παράλογο. Πρόκειται για μια εντελώς αλλιώτικη σχέση εάν τον άλλον τον θεωρούμε ως έναν ξένο και άγνωστο, εάν απολυτοποιήσουμε τη διαφορετικότητα του. Ξένος και άγνωστος είναι έννοιες που ανήκουν στο χώρο της οντολογίας και όχι της ηθικής, διότι το ξένο και το αλλότριο συνίστανται σε αντιδιαστολή με τη μειοδοτική ταυτότητα: Εγώ=Εγώ. Αυτή η μεταφυσική της ταυτότητος δεν μπορεί να εφαρμοστεί στην ηθική. Από ηθικής απόψεως, η ταυτότητά μου οικοδομείται στη συνάντηση με τον άλλον: από μεταφυσικής (οντολογικής, εσενσιαλιστικής) δε απόψεως, η ταυτότητά μου είναι Εγώ=Εγώ (A=A), και τούτο αποτελεί μόνο την επιβεβαίωση του σολιψισμού (solus ipse). Τότε ο κάθε έτερος ως ξένος και άγνωστος γίνεται αντικείμενο της γνώσης μας, και όχι εκείνος ο άλλος τον οποίον θα προσκαλέσουμε και θα συναντήσουμε: έτσι επιτυγχάνεται η σχέση με τον άλλον χωρίς να του είναι επιτρεπτό ούτε καν να συμμετέχει στον αυτοπροσδιορισμό του. Η Βαλκανική κατέστη α-πρόσωπο αντικείμενο γνώσεως, και τούτο μάλιστα με την σολιψιστική έννοια της γνώσεως, και συνεπώς, στον αμαυρωτικό βαλκανικιστικό λόγο για το ξένο και το άγνωστο, για εκείνον που είναι

³ Εκτός από τα δύο βασικά έργα του Levinas (*Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961 και *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974), βλέπε ιδιαίτερος E. Levinas, "La substitution", *Revue philosophique de Louvain* 66 (1968), σ. 487-508; μεταποιημένο στο *Autrement qu'être...*, σ. 125-166.

αντικειμενικά άλλος, στερούμενος των δικαιωμάτων του αυτοπροσδιορισμού, εύκολα μπορεί κανείς να αναγνωρίσει τον **αποικιοκρατικό λόγο** ως λόγο κατοχής και εξουσίας.

Τα λεγόμενα «ουσιώδη παραδείγματα», τα οποία σε διάφορους θεσμούς – από επιστημονικούς μέχρι στερεότυπα – χρησιμοποιούνται ως εργαλεία παραγωγής γνώσεως για τον άλλον, όχι μόνο συνθέτουν μια «γνώση» για τα «Βαλκάνια», αλλά διαμορφώνουν και κατασκευάζουν τα ίδια τα «Βαλκάνια» ως αντικείμενο. Το πρόβλημα λοιπόν δεν συνίσταται μόνο στην κατασκευή της «γνώσεως» αλλά και στην κατασκευή της «πραγματικότητας». (Θα ήθελα εδώ μόνο να στρέψω την προσοχή μας στη βασική σημασία αυτής της προβληματικής: Πώς αλήθεια οι κοινωνικές επιστήμες κατασκευάζουν το αντικείμενό τους; Πώς άραγε από ολόκληρους λαούς και πολιτισμούς με μια αρχαιοκαπηλική και αποικιοκρατική αντίληψη παράγονται μουσεια;.) Το ξένο και το άγνωστο, για να μπορεί να ενταχθεί στο βεληνεκές της νοήσεώς μας πρέπει να βρει κατάλληλη έκφραση στις δικές μας έννοιες. (Φυσικά, σε καμιά περίπτωση δεν σημαίνει ότι το κάθε επιστημονικό ενδιαφέρον για τα Βαλκάνια εξυπηρετεί μια κυριαρχική πολιτική· πρόθεσή μου είναι να τονίσω μόνο το ότι δεν πρέπει να παραβλέψουμε το γεγονός της παρουσίας κυριαρχικής πολιτικής ακόμη και στην ίδια τη γνώση για τα Βαλκάνια, ιδιαιτέρως δε στις αναφορές των ΜΜΕ στη χερσόνησο του Αίμου.) Για το λόγο αυτόν ένας διανοούμενος είναι υπεύθυνος για το δίχτυ της επιστήμης το οποίο πλέκεται με σκοπό να πιαστεί σε αυτό το αντικείμενο της γνώσεως. Γι αυτό πρέπει να επιχειρήσει κανείς μια ιδεολογική ανάλυση της επικρατούσης ασυνάρτητης πρακτικής περί των Βαλκανίων, και συγκεκριμένα να καταδείξει σε ποιούς θεσμούς, με ποιόν τρόπο και με ποιούς σκοπούς κατασκευάζεται η γνώση περί των Βαλκανίων. Οι λεγόμενες «βαλκανικές σπουδές» είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα για το πώς η γνώση περί του άλλου διαμορφώνεται εκ της θέσεως ισχύος, η οποία τη γνώση αυτή τη χρησιμοποιεί για να κανονικοποιήσει την επιβολή της επί του άλλου. Η γνώση περί του άλλου έχει τότε ως στόχο της να κατασκευάσει μια τέτοια ταυτότητα για τον άλλον, στην οποία είναι θεμελιωμένη η κυριαρχία επί του άλλου. (Ο μηχανισμός αυτός είναι πολύ καλά γνωστός όταν πρόκειται για τον λεγόμενο «οριενταλισμό», τον οριενταλιστικό αποικιοκρατικό λόγο.⁴) Η ίδια η ιδέα της «παγκόσμιας ιστορίας» (Weltgeschichte) η οποία παρουσιάζει την ιστορική εξέλιξη ολόκληρης της ανθρωπότητας μέσω του συνδυασμού διαφόρων ιστορικών καταστάσεων, τάσεων και δημιουργημάτων όλων των λαών σύμφωνα με την ιδέα του προοδευτισμού και κυρίαρχων αξιών, ήδη ενέχει μέσα της μια αρχή συγκρότησης του παγκόσμιου χώρου, μια παγκοσμιοποίηση.

Ποιά είναι λοιπόν τα στοιχεία που οικοδομούν την πραγματικότητα της Βαλκανικής χερσονήσου; Πώς κατασκευάζεται η Βαλκανική ως αντικείμενο; Ποιό είναι το πρόσωπό της και στο πρόσωπο αυτό τί είναι εκείνο που μπορεί η Ευρώπη να μάθει για τον εαυτό της; Η **ονοματοδοσία** και μόνο της περιοχής με τον όρο Βαλκάνια⁵ – και η συγκεκριμένη βέβαια ονομασία εδώ δεν είναι καθόλου ένας και μόνο ουδέτερος διαχωριστικός προσδιορισμός – μαρτυρεί για τη δύναμη εκείνη, εκτός Βαλκανίων, η οποία ανέκαθεν προσπαθούσε να αποδώσει σε αυτά μια θεμελιώδη υπόσταση. Ως γνωστόν, η περιοχή αυτή της νοτιοανατολικής Ευρώπης, πριν ονομαστεί Βαλκανική χερσόνησος ή Βαλκάνια, δεν ήταν γνωστή με μια ενιαία ονομασία. Και η Ρωμανία και η Ρούμελι, με-

⁴ Βλ. Edward W. Said (1935–2003), *Orientalism*, New York: Pantheon, 1978.

⁵ Διεξοδική και ενδιαφέρουσα μελέτη περί των ονομασιών της Βαλκανικής βρίσκεται στο πρώτο κεφάλαιο του προαναφερθέντος βιβλίου της Μαρίας Τοντόροβα *Imagining the Balkans*, σ. 21-37 (σημ. σ. 194-197): “The Balkans: Nomen”.

σαιωνικές ονομασίες διαφόρων βαλκανικών περιοχών (την πρώτη την χρησιμοποιούσαν δυτικοευρωπαίοι ταξιδιώτες ενώ η δεύτερη είναι οθωμανική), θυμίζουν την ταυτότητα της Βαλκανικής ως, πάλαι πότε, μέρος της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Τον 18ο αιώνα για το μεγαλύτερο μέρος της Βαλκανικής χερσονήσου χρησιμοποιούνταν ο όρος «Ευρωπαϊκή Τουρκία», εκ του οποίου φαίνεται ότι για την ταυτότητα της Βαλκανικής αποφασιστική παράμετρος υπήρξε η οθωμανική κατάκτηση. Και έτσι ακριβώς από τους Οθωμανούς Τούρκους στη Χερσόνησο του Αίμου έφτασε ο όρος balkan με την σημασία του «βουνού». Αυτήν τη λέξη το 1808 χρησιμοποίησε ο γερμανός παιδαγωγός για τυφλούς και γεωγράφος Γιόχαν Αουγκουστ Τσοϊνε (Johann August Zeune, 1778–1853)⁶ όταν επινόησε την ονομασία Balkanhalbinsel ή Balkanhalbeiland (Βαλκανική χερσόνησος) για να αποφύγει την τότε ισχύουσα ονομασία Ευρωπαϊκή Τουρκία. Η αλλαγή της ονομασίας ακολούθησε την αλλαγή των επιρροών· αυτό συνέβη όταν η Τουρκία άρχισε να εξασθενεί στην Ευρώπη και όταν φανερώθηκε το «Ανατολικό ζήτημα», όταν δηλαδή οι μεγάλες δυνάμεις, στα τέλη του 18ου και κατά τον 19ο αιώνα, προσπαθούσαν να επιτύχουν ισορροπία δυνάμεων ώστε να εμποδίσουν την επιρροή της Ρωσίας στη Βαλκανική χερσόνησο και την έξοδο της στη Μεσόγειο θάλασσα. Τα ιστορικά δικαιώματα των ταλαιπωρημένων βαλκανικών λαών ήλθαν τότε σε σύγκρουση με την παρεμβατικότητα των μεγάλων δυνάμεων, των οποίων τα οικονομικά και στρατηγικά συμφέροντα εμπόδιζαν τις τάσεις των βαλκανικών λαών για εθνική ανεξαρτησία. Το πολιτικό σύνθημα «**τα Βαλκάνια στους βαλκάνιους**» το οποίο, σαν ιδέα να σχηματιστούν εθνικά κράτη στην επικράτεια της καταρρέουσας οθωμανικής αυτοκρατορίας, πολιτικά διατύπωσε ο γάλλος υπουργός εξωτερικών και κατόπιν πρωθυπουργός δούκας Ντε Μπρόλι (Achille Léon Victor, duc de Broglie, 1785–1870) σε λόγο του στη γαλλική Εθνοσυνέλευση το Μάιο του 1833, κάτι που στην ουσία ήταν αντίδραση της εξασθενημένης Γαλλίας στις διασπαστικές για τα Βαλκάνια προθέσεις της Αυστρίας και της Ρωσίας. Μετά τη Συνθήκη του Βερολίνου το 1878, αυτή η πολιτική ιδέα να ανήκουν τα Βαλκάνια στους λαούς τους περιθωριοποιήθηκε εντελώς υπό την πίεση του οικονομικού και πολιτικού προστατευτισμού των μεγάλων δυνάμεων, για να ανακινηθεί εκ νέου κατά τους βαλκανικούς απελευθερωτικούς εναντίον της Τουρκίας πολέμους του 1912, και τελικά να εφαρμοστεί με τη Συνθήκη ειρήνης των Παρισίων το 1919.⁷ Τα Βαλκάνια ήταν και παρέμειναν ιδι-

⁶ August Zeune, *Gaa: Versuch einer wissenschaftlichen Erdbeschreibung*, Berlin: bei L. W. Wittich 1808 (1846). Σε μια λεπτομερή και εκτενή έρευνα υπό το πρίσμα της ιστορικής χαρτογραφίας περί του με τί στο παρελθόν και σήμερα σχετίζεται ο όρος «Βαλκανική χερσόνησος» προσφόρατος προχώρησε ο Bojan Beševliev, “Opredeljane na geografskoto ponjatje ‘Balkanski poluostrvo’ – Alternativi i analogii v minaloto i sega”, *Balkanističen forum | Balkanistic Forum* VI/2 (Blagoevgrad 1997), σ. 9-31.

⁷ Το ιστορικό πλαίσιο και την τύχη της ιδέας «Τα Βαλκάνια στους Βαλκάνιους» πολύπλευρα και αξιόπιστα παρουσίασε η Ljiljana Aleksić-Pejković, “Balkan balkanskim narodima: Izmedju legitimističkog i nacionalnog principa” [Λίλιανα Αλεκσιτς-Πέηκοβιτς, «Τα Βαλκάνια στους Βαλκάνιους: Μεταξύ νομοκανονικών και εθνικών αρχών»], στη συλλογή *Islam, Balkan i velike sile (XIV–XX vek)* [Ισλάμ, Βαλκάνια και μεγάλες δυνάμεις (14^{ος}–20^{ος} αιώνας)] (Διεθνές επιστημονικό συνέδριο 11-13 Δεκεμβρίου 1996), Βελιγράδι, Ιστορικό ντιστιτούτο Σερβικής Ακαδημίας Επιστήμων και Τεχνών 1997, 139-156. Βλέπε επίσης: Vasilij Popović, *Istočno pitanje: Istoriski pregled borbe oko opstanka Osmanlijske carevine u Levantu i na Balkanu* [Το ανατολικό ζήτημα: Η ιστορική ανασκόπηση του αγώνα για την επιβίωση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας στο Λέβαντ και στα Βαλκάνια], Βελιγράδι: Geca Kon, 1928 (Sarajevo 1965); Vladimir Corović, *Borba za nezavisnost Balkana* [Βλάντιμιρ Τσόροβιτς, Αγώνας για την ανεξαρτησία των Βαλκάνιων], Βελιγράδι 1937; Dimitrije Djordjević, *Révolutions nationales des peuples balkaniques 1804–1914*, Belgrade: Institut d’histoire, 1965, όπως και αγγλική έκδοση: D. Djordjević, Stephen Fischer-Galati, *The Balkan Revolutionary Tradition*, New York: Columbia University Press, 1981; *Evropa i istočno pitanje (1878–1923): Političke i civilizacijske promene* (Međunarodni naučni skup, 9-11. decembar 1998), Beograd: Istorijski institut SANU, 2001.

Dimitri Kitsikis, *L’Empire ottoman*, Paris: PUF, 1985, 1994, σ. 105: “Προκειμένου να εμποδίσει τη

αιτέρως εύχρηστα για την παγκόσμια πολιτική των δυνατών. Ακριβώς εδώ, στις διαιρέσεις των Βαλκανίων, αντικατοπτρίζονται οι ευρωπαϊκές και παγκόσμιες διαιρέσεις και τα συμφέροντα, στο γεμάτο από τατουάζ βαλκανικό δέρμα φαίνονται τα γεωπολιτικά σχέδια των παγκοσμίων εκείνων αρχιτεκτόνων που σχεδιάζουν οδυνηρά τατουάζ στις πλάτες του κόσμου, όπου παραμένει ανεξίτηλο το στεγνωμένο αίμα από το βελόνι που τρυπούσε πυρωμένο για να χαράξει τους λαούς αυτής της γωνίας του κόσμου. Στο ρυτιδιασμένο και ταλαιπωρημένο πρόσωπο των Βαλκανίων, στο πρόσωπο αυτής της πρώτης και τελευταίας Ευρώπης⁸, σ' αυτό το πρόσωπο ακριβώς η Ευρώπη σήμερα μπορεί να μάθει, ότι από καιρό δεν είναι πια η ενάρετη και πανέμορφη εκείνη κόρη του βασιλιά την οποία άρπαξε και φίλησε ο Ζεός. Και επειτά ως ανταμοιβή για τη χαμένη αγνότητά της τής χάρισε πολύτιμο κόσμημα και δόρυ που πάντοτε βρίσκει μόνο του το στόχο· τώρα, στο βαλκανικό της πρόσωπο η Ευρώπη μπορεί να δει το θάνατο που επέρχεται σαν αποτέλεσμα του βιασμού εκείνου και του «έξυπνου» δόρατος του Διός, έναν θάνατο τον οποίο δεν μπορεί να αποκρύψει ούτε το τελειότερο μακιγιάζ, θάνατο από τον οποίον ίσως μπορεί να τη σώσει μόνον το ελιξήριο του αυθεντικά και αληθινά ευρωπαϊκού – δηλαδή του βαλκανικού και μεσογειακού – πολιτισμού· ο ελληνισμός και ο χριστιανισμός.

«Βαλκανιοποίηση» και εξωβαλκανικά συμφέροντα

Οι μεγάλες δυνάμεις ήταν εκείνες ακριβώς που με μια αποφασιστικής σημασίας επίδραση στη σύσταση των βαλκανικών κρατών, σύμφωνα πάντοτε με τα δικά τους γεωστρατηγικά συμφέροντα, απέτρεψαν την εδαφική και γενικότερα την πολιτική σταθεροποίηση των μετοθωμανικών Βαλκανίων.⁹ Χρησιμοποιώντας τους κληρονομημένους και

Ρώσια να γίνει διάδοχος της αυτοκρατορίας, η Δύση προσέφερε στους Οθωμανούς συμμαχία, όπως συνέβη κατά τον πόλεμο της Κριμαίας το 1854. Αυτό εθεωρείτο σεβασμός της αρχής της εδαφικής ακεραιότητας της Οθωμανικής αυτοκρατορίας. Έπρεπε όμως ταυτόχρονα να εκληφθεί υπ' όψιν και μια νέα αρχή, η αρχή του εθνικισμού. Η Δύση λοιπόν προσπάθησε να εκμεταλλευτεί τον εθνικισμό που γεννιόταν μεταξύ των λαών της Αυτοκρατορίας, όχι μόνο εναντίον της Πύλης, αλλά και εναντίον των Ρώσων. Από εδώ προέρχεται και η ουσιαστική αντίφαση της πολιτικής σεβασμού της εδαφικής ακεραιότητας της Οθωμανικής αυτοκρατορίας από τη μια πλευρά, και της πολιτικής υποστηρίξεως του εθνικισμού από την άλλη. Αυτή η παραδοξότητα αύξανε ολοένα και περισσότερο με τη διαφοροποίηση των Δυτικών μεταξύ τους, η οποία είχε ως αποτέλεσμα τον κατακερματισμό της Δύσεως λόγω αντιθετικών συμφερόντων Άγγλων, Γάλλων, Αυστριακών, και αργότερα και Γερμανών και Ιταλών.”

⁸ Ο Τράγιαν Στογιάνοβιτς (1921–2006), επίτιμος καθηγητής του Πανεπιστημίου Ράτγκερς (Rutgers, New Brunswick, USA), βαλκάνιος και αμερικανός συνάμα, ένας από τους καλύτερους γνώστες της ιστορίας και του πνεύματος των Βαλκανίων σήμερα, εκλαμβάνει τα Βαλκάνια ως την πρώτη και την τελευταία Ευρώπη, και θεωρεί πως «η παράλειψη των Βαλκανίων από τη νέα Ευρώπη, όπως και η δομή αυτής της νέας Ευρώπης που βασίζεται στο χρήμα και στη δύναμη περισσότερο απ' ό,τι στον πολιτισμό, θα μπορούσε να προκαλέσει την αυτοκτονία της Ευρώπης εν γένει» (T. Stoianovich, *Balkan Worlds: The First and Last Europe*, Armonk, N. Y., London: M. E. Sharpe 1994, σ. 3).

⁹ Αυτό πραγματικά δεν χρειάζεται αποδείξεις· τα τρία αποσπάσματα που ακολουθούν (θα μπορούσε κανείς να τα διαβάσει in continuo ως ιστορικό βίωμα το οποίο θα μπορούσε να υπογράψει ο κάθε βαλκάνιος) θα χρησιμεύσουν εδώ ως απεικονίσεις·

Ισβάν Μπίβο (István Bibó, 1911–1979), μιλώντας για τη διευθέτηση των εδαφικών διεκδικήσεων και τη σταθεροποίηση της Ανατολικής Ευρώπης λέει· «Αυτή η περιοχή δεν είναι σε θέση να σταθεροποιηθεί όχι επειδή ήταν ανέκαθεν βαρβαρική, αλλά βαρβαροποιήθηκε λόγω μιάς σειράς κακότυχων ιστορικών γεγονότων που την εκτροχίασαν από το δρόμο της ευρωπαϊκής σταθερότητας, έτσι ώστε σε αυτήν την πορεία να μην μπορεί να ξαναγυρίσει. Δυστυχώς, ούτε που τη βοήθησαν να επιστρέψει, σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα άμεσα την εμπόδιζαν.» – I. Bibó, *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, Budapest, 1946 (= I. Bibó, *Válogatott tanulmányok*, Budapest 1986) = I. Bibó, *Beda malih istočnoevropskih država* [Η μιζέρια των μικρών ανατολικοευρωπαϊκών κρατών], Sremski Karlovci, Novi Sad, 1996, σ. 79.

Σλαβένκο Τέρζιτς: “Το ότι οι έννοιες (βαλκανισμός) και (βαλκανιοποίηση) μπήκαν στο λεξιλόγιο της

προκαλώντας νέους βαλκανικούς ανταγωνισμούς, συνδέοντας με έναν πανούργο τρόπο τα σύνθετα τοπικά και περιφερειακά συμφέροντα εις βάρος των Βαλκανικών λαών, προσβλέποντας στα Βαλκάνια με ένα αποικιοκρατικό βλέμμα ως την πηγή πολλών πρώτων υλών, χειραγωγώντας τους δυστυχείς βαλκανικούς λαούς που ποθούσαν το δικό τους ήλιο, τον δικό τους αέρα, το δικό τους νερό και το δικό τους ψωμί, εμποδίζοντας τα βαλκανικά κράτη να ρυθμίζουν μόνα τους και σύμφωνα με τα δικά τους συμφέροντα και τις δυνάμεις τους τις μεταξύ τους σχέσεις, παζαρεύοντας τα βαλκανικά χώματα και προσφέροντάς τα για την απόκτηση προσωρινών και περιστασιακών «συμμάχων», εξωτερικεύοντας μια απίστευτη ασυνέπεια και υποκρισία, οι μεγάλες δυνάμεις έκαναν τα πάντα για να εμβαθύνουν τις διαφορές στα Βαλκάνια, να διευρύνουν τα χάσματα και τις διαιρέσεις, να προτρέπουν στη βία και να ενθαρρύνουν τις συγκρούσεις ώστε να διατηρούν την αστάθεια στην περιοχή.¹⁰ Τα Βαλκάνια ακόμη και σήμερα δεν διαθέτουν ούτε καν ως προοπτική τη δυνατότητα να δημιουργήσουν μια δική τους αυτοάμυνα, ένα δικό τους αυτόνομο σύστημα συλλογικής ασφάλειας, ενώ τα σημερινά βαλκανικά κράτη δεν είναι σε θέση από μόνα τους να προωθήσουν ούτε διμερείς συμφωνίες για κάτι τέτοιο. Η βασική αρχή της ιμπεριαλιστικής ρωμαϊκής πολιτικής της αυτοκρατορίας, το «διαίρει και βασίλευε» (*divide et impera*), την οποίαν αργότερα τροποποίησε με τη διατύπωση «διαίρει για να βασιλεύεις» (*divide, ut regnes*) ο Νικόλαος Μακιαβέλι (*Niccolò Machiavelli*, 1469–1527), και η οποία αρχή επίμονα και χαρακτηριστικά συνηθίζονταν από τους Αψβούργους στην κεντρική Ευρώπη, εφαρμόζεται έως και σήμερα με το πιο τραγικό τρόπο στα Βαλκάνια. Τα ματωμένα σύνορα που χωρίζουν σήμερα τους πληθυσμούς της Χερσονήσου του Αίμου είναι όλα επιβεβλημένα από τον εξωβαλκανικό παρεμβατισμό. Τα σύνορα αυτά δεν τα καθόρισαν μεταξύ τους οι βαλκανικοί λαοί σύμφωνα με τις πραγματικές σχέσεις που τους διέπουν, αλλά οι μεγάλες δυνάμεις ανάλογα με τα συμφέροντά τους και τους εκάστοτε συσχετισμούς δυνάμεων στην περιοχή, χωρίς φυσικά να λαμβάνουν υπ' όψιν τους, ότι για τη βιωσιμότητα και σταθερότητα των Βαλκανίων είναι πρωταρχικής σημασίας αντικειμενικά και απ' όλους αποδεκτά σύνορα. Δεν λαμβάνουν υπ' όψιν ότι με τα σύνορα αυτά διευθετούνται και, βάσει υπογεγραμμένων συνθηκών, διακανονίζονται όλες οι εδαφικές διεκδικήσεις και ότι, εάν λόγω των αναμεμιγμένων πληθυσμών – εξ άλλου, οι αναμεικτές εθνικές και θρησκευτικές μειονότητες στη Βαλκανική ανέκυψαν ακριβώς από τις συχνές και ριζικές αλλαγές που προκαλούσαν ξένοι παράγοντες – δεν είναι καθόλου εύκολο να οριστούν «δίκαια» σύνορα, θα έπρεπε οπωσδήποτε να οριστούν *τα λιγότερο άδικο* συννορα. Αλλά, γιατί εκείνος που αποφασίζει, βασιζόμενος στη βία, να αποποιηθεί την αρμοδιότητα χάραξης των συνόρων ως δυνητικής «αίτι-

διεθνούς διπλωματίας ως συνώνυμα φυλετικής φιλονικίας, είναι «καρπός» κυρίως των μεγάλων δυνάμεων και της δικής τους ταξινόμησης των σχέσεων στα Βαλκάνια ως προς τις ανάγκες και τα συμφέροντά τους.” – S. Terzić, “O susretu ili sukobu civilizacija na Balkanu: Reč na otvaranju skupa” [Περί της συναντήσεως ή συγκρούσεως πολιτισμών στα Βαλκάνια · Πρόλογος στην έναρξη του συνεδρίου], στη συλλογή *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* [Συνάντηση ή σύγκρουση πολιτισμών στα Βαλκάνια] (Διεθνές επιστημονικό συνέδριο 10-12 Δεκεμβρίου 1997), Βελγράδι, Ιστορικό Ινστιτούτο Σερβικής Ακαδημίας Επιστημών και Τεχνών, Novi Sad: Pravoslavna reč, 1998, σ. 13-16: 15.

Μαρία Τοντόροβα: “Το μέγεθος, τη μορφή, το επίπεδο ανάπτυξης, ακόμη και την ίδια την ύπαρξη βαλκανικών κρατών σχεδόν πάντοτε αποκλειστικά ρύθμιζαν τα συμφέροντα των μεγάλων δυνάμεων, εν αρμονία με τους κανόνες του παιχνιδιού ισορροπίας της ισχύος.” – M. Todorova, *Imagining the Balkans*, σ. 169.

¹⁰ Μια συνοπτική αναφορά επ' αυτού επεξεργάστηκε ο Μόμιρ Στόικοβιτς: Momir Stojković, “Geopolitički činioci balkanizacije” [Γεωπολιτικοί παράγοντες της βαλκανιοποίησης], στη συλλογή B. Matic, ed., *Tajna Balkana: Monografija o geopolitici* [Το μυστήριο των Βαλκανίων: Μονογραφία περί της γεωπολιτικής], δεύτερη συμπληρωματική έκδοση, Βελγράδι: Φοιτητικό πολιτιστικό κέντρο 1995 ('1994), σ. 159-208.

ας πολέμου» (casus belli); Ιδιαίτερος δε, όταν εκείνοι που προσέδωσαν στα Βαλκάνια τη μοίρα της *θρυμματιζόμενης ζώνης* μπορούν να χρησιμοποιήσουν μια και μόνο λέξη, και ως διά μαγείας, να απελευθερωθούν από κάθε ευθύνη που φέρει η βαλκανική τους πολιτική. Η μαγική αυτή λέξη είναι «βαλκανιοποίηση».

Το ουσιαστικό «βαλκανιοποίηση» ως «πράξη βαλκανιοποίησης μιας περιοχής» και το ρήμα «βαλκανιοποιώ» με τη σημασία του «χωρίζω (μια περιοχή) σε μικρότερα μεταξύ τους εχθρικά κράτη»¹¹, είναι λέξεις που μετά τους βαλκανικούς πολέμους και τον Πρώτο παγκόσμιο πόλεμο εμπλούτισαν τα λεξιλόγια των ανά τον κόσμο γλωσσών. Σε αντιδιαστολή με το επίσης γεωγραφικά εμπνευσμένο και περίπου το ίδιο χρονικό διάστημα γεννημένο ρήμα «σκανδιναβοποιώ» («κάνω κάτι σκανδιναβικό ως προς τη μορφή και τα χαρακτηριστικά του») και το ουσιαστικό «σκανδιναβοποίηση» («πράξη ή διαδικασία της σκανδιναβοποίησης»)¹², των οποίων η σημαντική είναι αξιολογικά ουδέτερη, οι όροι «βαλκανιοποιώ» και «βαλκανιοποίηση» έχουν καταχωρηθεί και υιοθετηθεί με ανεξίτηλα αρνητικά σημασιολογικά χρώματα. Ο περί των Βαλκανίων κυριαρχικός λόγος κατοχής και εξουσιασμού, ο οποίος από θέση ισχύος κατασκεύαζε και ταυτοποιούσε τα Βαλκάνια με μια συμβολική και αφηρημένη γεωγραφία, δομούσε και έκτιζε την ταυτότητα της χερσονήσου αυτής, ως ενός χώρου που επιθυμούσε πάντοτε την απόκρυψη ευθύνων. Περιέκλεισε όλους τους μέχρι τότε αποκλεισμούς και στιγματισμούς των Βαλκανίων, όλα τα στερεότυπα και τις προκαταλήψεις, όλες τις ετικέτες, τις ρετσινιές και τις συκοφαντίες στην πυρακτώμενη σφραγίδα που ακούει στο όνομα «βαλκανιοποίησις». Τόσο όμως αυτή η βαλκανιοποίηση όσο και η αποβαλκανιοποίηση μιλούν στον ίδιο βαθμό για τα εξωβαλκανικά συμφέροντα, τα προμελετημένα για τα Βαλκάνια, όσο και για την ίδια τη «φύση» των Βαλκανίων. Η (απο)βαλκανιοποίηση ταυτόχρονα αποτελεί συνέπεια ή ακόμη και ένα από τα πολλά πρόσωπα της παγκοσμιοποίησης, όσο κι αν είχαν καταβληθεί προσπάθειες για να παρουσιαστούν αυτές οι δύο παράμετροι ως αντιθετικές και αποκλείουσες η μια την άλλη. Η Βαλκανιοποίηση είναι μαρτυρία για την ιστορία κυριάρχησης επί των Βαλκανίων, και ως εκ τούτου και μαρτυρία περί της ιστορίας της παγκόσμιας δύναμης στην οποία και οφείλεται η ταυτότητα που αποδόθηκε στα Βαλκάνια. Τούτη η ιστορία διαθέτει ένα τεράστιο οπλοστάσιο σφραγιδοποίησεως των Βαλκανίων και των βαλκάνιων, το οποίο θα μπορούσε να γεμίσει ένα ολόκληρο μουσείο τρομοκρατίας, εάν και εφόσον τα μέσα αυτά για τον στιγματισμό και το «χάραγμα» είχαν, για καλή μας τύχη πια, μόνον ιστορική αξία και θέση πλέον μόνο σ ένα μουσείο.

¹¹ *The New Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, ed. Lesley Brown, Oxford: Clarendon Press, 1993, τ. 1, σ. 173a: Balkanization = the action of Balkanizing an area, Balkanize = divide (an area) into smaller mutually hostile States; Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch* (1966), völlig überarbeitete Neuausgabe, München: Mosaik Verlag, 1986, σ. 227: 'balkanisieren (ein Land)' = "in Kleinstaaten aufteilen, zersplittern". – Το ενδιαφέρον φαινόμενο του αμοιβαίου στιγματισμού, του σφραγισμού δηλαδή του άλλου ακριβώς με την ίδια εκείνη ιδιότητα την οποία αυτός ο άλλος αποδίδει σφραγίζοντας τον πρώτον, με άλλα λόγια το φαινόμενο της αντανακλώμενης αποδόσεως στον άλλον της ίδιας ταυτότητος η οποία προηγουμένως αλλοιώθηκε με μια σημασιολογική επέμβαση από πλευράς του πρώτου, πράγμα με το οποίο διά του στιγματισμού του άλλου ταυτόχρονα επιτυγχάνεται και ο αυτοστιγματισμός, περιέχεται σε μια βαλκανική του καιρού εκείνου χρήση των όρων «βαλκανιοποίηση» και «βαλκανιοποιώ» οι οποίοι αναφέρονται στη *Σερβική Εφημερίδα* [*Srpske novine*], επίσημο δελτίο της εφημερίδος της σερβικής κυβερνήσεως. Εκεί μπορούσε κανείς να διαβάσει και αυτές τις κατηγορίες εναντίον της Γερμανίας: "Στο Βερολίνο συνεχίζεται παρόμοια πολιτική της οποίας το αποτέλεσμα ... θα είναι η βαλκανιοποίηση της Ευρώπης" ή: "Η Γερμανία θέλει να βαλκανιοποιήσει την Ευρώπη" – *Σερβική Εφημερίδα* [*Srpske novine*] (Κέρκυρα 1917) αρ. 21, σ. 1 και αρ. 24, σ. 1.

¹² *The New Shorter Oxford English Dictionary*, τ. II, σ. 2704a: Scandinavianize = make Scandinavian in form or character; Scandinavianization = the action or process of Scandinavianizing.

Ο στιγματισμός των Βαλκανίων και τα στερεότυπα

Ο περί των βαλκανικών πραγμάτων λόγος ως μεθοδευμένη δυσφήμιση των λάων της Χερσονήσου του Αίμου άρχισε να εξαπλώνεται κυρίως κατά την εποχή των συγκρούσεων για την κληρονομία της καταρρέουσας οθωμανικής αυτοκρατορίας. Ήδη μέχρι τα τέλη του 18ου αιώνα τα στερεότυπα για τον ευρωπαϊκό νοτιο-ανατολικό χώρο είχαν σχεδόν διαμορφωθεί, ενώ η ειδική επεξεργασία και εξέλιξή τους, πάντοτε τοποθετημένη στα πλαίσια των γεωπολιτικών ενδιαφερόντων των χωρών που εποφθαλιούσαν, διήρκησε μέχρι τα τέλη του Πρώτου παγκοσμίου πολέμου. Η ανανέωση των στερεοτύπων εμφανίστηκε με την ανανέωση των βλέψεων για κυριαρχία στα Βαλκάνια, κατά τον Δεύτερο παγκόσμιο και ιδιαίτερα κατά τον μετέπειτα Γιουγκοσλαβικό εμφύλιο πόλεμο. Παράλληλα με αυτό, το βασικό νόημα του στιγματισμού, το οποίο συνίσταται πρωτίστως στην παραγωγή φόβου, στη δημιουργία στερεοτύπων και στην εφαρμογή ελέγχου της κοινωνίας¹³, ανέκαθεν αποτελούσε περιεχόμενο της αντιβαλκανικής φαινομενολογίας της ετερότητας. Η διαμόρφωση (ή παραμόρφωση) της ταυτότητας των Βαλκανίων ως μιας «διαφορετικότητας» από εκείνους που αυθαίρετα ενεργούν λόγω της θέσεως ισχύος τους, αποδίδοντας σε αυτά ανεπιθύμητα χαρακτηριστικά και, η επικράτηση κατά γενική ομολογία της απόψεως που θέλει την «διαφορετικότητα» αυτήν τέτοια, που να παραδέχεται τον αποκλεισμό της, είναι τρόποι ώστε η επιθυμητή αντίληψη της διαφορετικότητας να μεταβληθεί σε πραγματική αποδοχή μιας τέτοιας διαφορετικότητας του άλλου· οι Βαλκάνιοι συμπεριφέρονται «κατά τα αναμενόμενα» δηλαδή σύμφωνα με τους ρόλους που τους υπαγορεύει ο δυσφημιστικός για τα Βαλκάνια λόγος της ισχύος. Ετσι λοιπόν, δια του λόγου αυτού ως δια της βίας – λόγον τον οποίον λανσάρει μια δεδομένη ακατανίκητη δύναμη με πολύ συγκεκριμένα συμφέροντα – προδιαγράφεται η ταυτότητα εκείνων επί των οποίων, σαν να πρόκειται επί των ιδίων (για την ιδίαν περιουσία) εφαρμόζεται κοινωνικός (και κατά το δυνατόν και πολιτικός και στρατιωτικός) έλεγχος. Σκοπός των στερεοτύπων, τα οποία συνήθως προκύπτουν από μια πρακτική αυθαίρετης γενικεύσεως και κακόβουλων αποσπασματικών επεξηγήσεων, είναι να αποτελούν *σημασιολογικά δεσμά* μέσα στα οποία είναι δυνατόν ο «αιχμαλωτισμένος» να βρει στοιχειώδη αναγνώριση, καθ' όσον και εφ' όσον πρωτίστως αναγνωρίσει ως *de facto* το δικαίωμα να τον κρίνουν οι δεσμοφύλακές του. Οι Βαλκάνιοι θα πρέπει τότε να συγκατατεθούν, να αποφασίζουν οι άλλοι για την ταυτότητά τους, σαν να προκειται για κάτι «το άλλο». Οι άλλοι οι οποίοι θα χρησιμοποιήσουν αυτήν την ταυτότητα ως ένα πανί στο οποίο θα προβάλλουν τα δικά τους συγκυριακά συμφέροντα και ιστορικά αποθιμένα. Μια τέτοια βαρυσήμαντη επισήμανση για το *status quo* των Βαλκανίων στα οποία αναφέρεται, μας χαρίζει ο επίλογος του περιεκτικού και ιδιαίτερος διδακτικού βιβλίου της Μαρία Τοντόροβα:

«Λόγω του ότι γεωγραφικά αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της Ευρώπης, αλλά πολιτισμικά αναπτύχθηκαν ως μια «εσωτερική ετερότητα», τα Βαλκάνια πολύ βολικά χρησίμευσαν στο να απορροφήσουν ένα πλήθος εξωτερικευμένων πολιτικών, ιδεολογικών και πολιτιστικών αποθιμένων που προέρχονται από εντάσεις και αντιφάσεις χαρακτηριστικές σε περιοχές

¹³ Βλέπε περί αυτού τη συλλογή των Stephen C. Ainsley, Gaylene Becker, Lerita M. Coleman, eds., *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*, New York and London: Plenum Press 1986, ιδιαίτερος δε τα παραρτήματα: Gaylene Becker, Regina Arnold, “Stigma as a Social and Cultural Construct”, σ. 40-58; Lerita M. Coleman, “Stigma: An Enigma Demystified”, σ. 211-232. Για το είδος της “συνθηματολογικής” σκέψεως και της “ετικετοποιήσεως” έχω γράψει σε ένα σύντομο δοκίμιο με τίτλο “Plakati, etikete, moć” [“Συνθήματα, ετικέτες, ισχύς”], *Glas Crnogor(a)ca* [Φωνή των Μαυροβουνίων], έτος 126, αρ. 67 (Podgorica, 20. avgust, 1999), σ. 8-9 = *Književna reč*, XXIX, No. 510 (Beograd, april 2000), σ. 58-59.

και κοινωνίες εκτός Βαλκανικής χερσονήσου. Με τον καιρό ο «βαλκανιονισμός» έγινε πολύ βολικό υποκατάστατο για ψυχολογική εκτόνωση και σάκκος για το ξέσπασμα των νευρών – κάτι που παλαιότερα προσέφερε ο οριενταλισμός – αφού ο χώρος των Βαλκανίων απελευθέρωσε τη Δύση από κατηγορίες περί ρατσισμού, αποικιοκρατίας, ευρωκεντρισμού και χριστιανικής αντιπάθειας έναντι του ισλάμ. Εξ άλλου, η Βαλκανική βρίσκονταν στην Ευρώπη, οι Βαλκάνιοι είναι λευκοί, κυρίως δε χριστιανοί, και γι' αυτό με την εξωτερική δυτικοευρωπαϊκών αποθημένων επάνω τους είναι εύκολο να αποφευχθούν συνηθισμένοι, φυλετικά και θρησκευτικά αποχρωματισμένοι υπαινημοί.»¹⁴

Αυτή η ακριβής περιγραφή – η οποία βέβαια αναφέρεται σε πολιτισμικό και κοινωνικο-ψυχολογικό κυρίως επίπεδο, και γι' αυτό χρειάζεται μια συμπλήρωση σε σχέση με τη βάνυση ιστορική πραγματικότητα κυριάρχησης επί των Βαλκανίων, προσφέρει μόλις κάποιες νύξεις για την αληθινή φύση και δύναμη ισχύος που διαθέτουν τα στερεότυπα περί των Βαλκανίων. Τα στερεότυπα αυτά στον οποιασδήποτε μορφής δημόσιον λόγον καθιστούν περιττή κάθε προσπάθεια αποδείξεως και διακρίσεως. Όταν μάλιστα πίσω από αυτά κρύβονται και επιστημονικοί θεσμοί, τότε τέτοιου είδους στερεότυπα με ψευδοεπιστημονική επιβεβαίωση αποκτούν δεσμευτικό χαρακτήρα, παρ' όλο που τα στερεότυπα αυτά αναφέρονται σ' έναν ολόκληρο λαό ή πληθυσμό μιας περιοχής, σε κάθε περίπτωση συνιστούν ανυπόστατη υποστασιοποίηση με την οποίαν αναιρείται η ύπαρξις των διαφορών και των εν γένει συγκεκριμένων και ανεπανάληπτων ανθρωπίνων όντων, κάτι που αποτελεί πράγμα αναληθές και άδικο. Και εδώ είναι που πρέπει να θέσουμε το ερώτημα για την επιστήμη της μελέτης των Βαλκανίων: στα πλαίσια ποιών θεσμών, με ποιόν τρόπο, και με ποιούς σκοπούς κατασκευάζεται αυτό το οποίο γνωρίζουμε για τα Βαλκάνια; Τα αντιβαλκανικά στερεότυπα ενέχουν ως κοινή τους συνισταμένη την ηθική και πολιτιστική υποτίμηση των Βαλκανίων σύμφωνα με το ηθικό δικαίωμα και τις εκπολιτιστικές υποχρεώσεις των εξωβαλκανικών μνηστήρων που εποφθαλμιούν στα Βαλκάνια, κάτι που συνιστά ένα ακόμη τέχνασμα εμπνευσμένο από την αρχαιορωμαϊκή ιμπεριαλιστική πολιτική. Βέβαια, για να διαθέτουν δύναμη ισχύος τα στερεότυπα, πρέπει να εναρμονιστούν με τις επικρατούσες αξίες και να απολαμβάνουν τη στήριξη των τεχνοκρατικών μηχανισμών και των ΜΜΕ. Το συμφέρον των παραγωγών ενημερωτικών εκπομπών και ειδήσεων της δημόσιας και καθημερινής αλήθειας για τα Βαλκάνια, υπαγορεύεται από τα συμφέροντα της επικρατούσης πολιτικής κι αυτό είναι μόνο ένα παράδειγμα της εξάρτησης του δημοσίου καυστικού λόγου, από την εξωτερική πολιτική και διπλωματία. Αυτό το φαινόμενο συσχετισμού του δημοσίου λόγου με εξωτερικοπολιτικές τοποθετήσεις περί των Βαλκανίων, παλαιόθεν εκφράζεται στη λογοτεχνία, ειδικά σε εκείνη την περιηγητική των οδοιπορικών λογοτεχνία, η οποία κατά καιρούς τόσο πολύ στηρίζονταν στην επίσημη διπλωματία και μάλιστα αποτελούσε και ένα μέρος της, ώστε από αυτήν απέκλινε μόνον όταν προσπαθούσε να προηγηθεί αυτής.¹⁵

¹⁴ M. Todorova, *Imagining the Balkans*, σ. 188. – Ανάλογα με αυτό το ρόλο των Βαλκανίων ως υποκατάστατου αυτού που λέμε Ανατολή, ο Τράγιαν Στογιάνοβιτς στρέφει την προσοχή μας στη “μεταφορά του συναισθήματος του μίσους από τη μακαρίτισσα Σοβιετική Ένωση στη Σερβία, που είναι ασύγκριτα πιο βολικός εχθρός – μια μικρή χώρα που εκείνο το χρονικό διάστημα δεν είχε συμμαχούς” (*Balkan Worlds*, σ. 298).

¹⁵ Περί των αντανάκλασεων των εξωτερικοπολιτικών βλέψεων επί των Βαλκανίων στην ευρωπαϊκή οδοιπορική λογοτεχνία βλέπε τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου της Μ. Τοντόροβα *Imagining the Balkans*, σ. 89-115 (σημ. σ. 204-207): “Patterns of Perception until 1900”. Τον ευφάνταστο ιμπεριαλισμό υπό το πρίσμα προσεγγίσεως των Βαλκανίων στη βρετανική λογοτεχνία απέδωσε παραδειγματικά η Vesna Goldsworthy in her book *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*, New Haven and London: Yale University Press 1998; βλ. Slobodan G. Markovich, *British Perceptions of Serbia and the Balkans 1903–1906*, Paris: Dialogue 2000.

Ταυτότητα και ετεροφιλία

Τα αντιβαλκανικά στερεότυπα – που σε κάθε περίπτωση χρησιμεύουν στη διάμρφωση της «επιθυμητής» ταυτότητας των Βαλκανίων, στη νομιμοποίηση των επιλογών και ενεργειών έναντι των Βαλκανίων και στην απόκρυψη των πραγματικών συμφερόντων επί των Βαλκανίων – αποκλείουν τα Βαλκάνια ως «ευρωπαϊκό βαρέλι γεμάτο μπαρούτι», ενώ αποσιωπάται το σημαντικότερο: ποιός είναι εκείνος που γεμίζει το βαρέλι αυτό με μπαρούτι, ποιός κατασκευάζει το φυτίλι και σε ποιανού τα χέρια βρίσκεται το σπύριτο. Τα αντιβαλκανικά στερεότυπα δυσφημούν τη Βαλκανική χερσόνησο ως μια σκοτεινή περιοχή με επιθετικούς και αδηφάγους εθνικισμούς, σαν ένα πεδίο διαρκών συγκρούσεων με βαθιά ριζομένο το διεθνικό και διαθρησκευτικό μίσος, ως συσκοτισμένο χώρο πρωτογόνων και παραλόγων παθών και προ-πολιτικών συναισθημάτων, ως ένα μόνιμο πεδίο εμφύλιων εκκαθαρίσεων και προαιώνιο μετερίζι ηγεμονιστικών αλληλοσπαραγμών και εδαφικών διεκδικήσεων των γηγενών πληθυσμών για μια χούφτα γης, σαν κόνιστρα σφαγών που προτρέπονται από ιστορικούς μύθους και από διακαείς επιθυμίες να επιβληθούν έναντι των άλλων. Αυτά τα στερεότυπα κατηγορούν τους Βαλκάνιους για παραδοσιοκρατία και δεσποτισμό, για έλλειψη δημοκρατικής συνειδησεως και παντελή απουσία ανεκτικότητας, για κολεκτιβική και υποτακτική νοοτροπία δουλοπρεπείας, πρόσφορης να την εκμεταλλευτεί μια ανελέητη ελίτ που λυσσαλέα πολεμά για το κέρδος. Τα στερεότυπα παρουσιάζουν τον βαλκανικό – δηλ. τον «βυζαντινο-σλαβικό» – χαρακτήρα ως απολίτιστο και ύπουλο, θρασύ και σκληρό, βίαιο και ευέξαπτο, επιρρεπή στη βία και την καταστροφή, στην απάτη και τη ληλασία, στην αργία και το ρουσφέτι, με μια λέξη – ή με μία ουσιοκρατία ως μεταφυσική κάλυψη – homo balcanicus. Ο,τι κακό υπάρχει μέσα μας στην ουσία ανήκει στον «άλλον» και βρίσκεται σε «άλλο» μέρος, στα Βαλκάνια που αποτελούν τη χωματερή όλων των κακών και τη μαύρη τρύπα της πολιτισμένης Ευρώπης.¹⁶ («Βαλκάνια· είναι πάντα οι άλλοι!», λέει ο Σλάβοϊ Ζίζεκ.¹⁷)

¹⁶ Βλέπε Μ. Todorova, *Imagining the Balkans*, σ. 57-59, 117-120, *passim*. – Την ανθεκτικότητα και διάρκεια των στερεοτύπων περί των Βαλκανίων επιβεβαιώνουν γραπτά κείμενα που αναφέρονται στις αρχές και στα τέλη του 20ου αιώνας, π. χ. του Momčilo Selesković, *La Serbie dans l'opinion allemande contemporaine 1914-18* [Μόμτσιλο Σελέσκοβιτς, Η Σερβία στη γερμανική κοινή γνώμη 1914-1918], Paris: Jouve 1919, του Milan Ristović, “Slika neprijatelja”: Srpske teme u berlinskom satiričnom časopisu *Kladderadatsch* 1914-1915” [Μίλαν Ριστοβίτς, “Η εικόνα του εχθρού”: Σερβικά ζητήματα στο βερολινέζικο σατυρικό περιοδικό *Kladderadatsch* 1914-1915”], *Godišnjak za društvenu istoriju* III/1-2 (1996), σ. 23-29, Jovo Bakić, “Stereotipi o Srbima u javnostima pojedinih zapadnih nacija” [Γιόβο Μπάκιτς, “Στερεότυπα για τους Σέρβους στην κοινή γνώμη ορισμένων δυτικών λαών”], *Nova Srpska politička misao* VI/1-2 (1999), σ. 27-55 (στην αναφορά συμπεριλαμβάνονται η Αυστρία, η Γερμανία, η Ιταλία, οι ΗΠΑ, η Μ. Βρετανία και η Γαλλία), Ellie Scopetea, “Orientalizam i Balkan” [Ελλης Σκοπεταία, “Ο οριενταλισμός και τα Βαλκάνια”], *Istorijski časopis XXXVIII* (1991), σ. 131-143, Milica Bakić-Hayden, Robert M. Hayden, “Orientalist Variations on the Theme ‘Balkans’: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics”, *Slavic Review* 51.1 (1992), σ. 1-15; Milica Bakić-Hayden, “Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia”, *Slavic Review* 54.4 (1995), σ. 917-931. – Πολύ καλή ανάλυση, η οποία έχει και καφαλαιώδη θεωρητική σημασία, επεξεργάστηκε ο Slobodan Naumović, “Balkanski kasapi”: Mitovi i pogrešne predstave o raspadu Jugoslavije” [Σλομπόνταν Ναούμοβιτς, “Οι χασάπηδες των Βαλκανίων”: Μύθοι και λανθασμένες παρουσιάσεις της διάλυσης της Γιουγκοσλαβίας”], *Nova Srpska politička misao* VI/1-2 (1999), σ. 57-77. – Για παράδειγμα, στο παλαιό και μακράιωνο γνωστό δυτικό στερεότυπο “βυζαντινή πονηριά” αντιπαράκειται το αντίστοιχο “οι Λατίνοι είναι παλιοί απαταιώνες” (από το σερβικό δημοτικό τραγούδι *Ο γάμος του τσάρου Ντούσαν*, στιχ. 140): πρόκειται για σχήμα λόγου χαρακτηρισμού των Βενετών εκ στόματος του βοϊβόδα Ντράσκο στο περιφημο έργο του Νιέγκος *Αγριολούλουδα του βουνού* (1847), στιχ. 1400-1692, το οποίο ανεξίτηλα επιβεβαιώνει τις απόψεις αυτής της ανάλυσέως μας.

¹⁷ Slavoj Žižek, *Less Love, More Hatred!*, σερβική έκδοση *Manje ljubavi – više mržnje! Ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe*, μετάφ. R. Mastilović, Beograd: Beogradski krug 2001, σ. 152. Βλ. S. Žižek, *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, London, New York: Verso 2000.

Ενα από τα επιθυμητά αποτελέσματα του στιγματισμού είναι η δημιουργία κρίσης ταυτότητας με το να προκληθεί στον σφραγισμένο, φόβος και αμφιβολία για τον εαυτό του, το ανικανοποίητο για αυτό που είναι, αίσθημα κατωτερότητας, δυστυχίας και αναξιοτότητας. Με το στιγματισμό κατασκευάζονται και ενσπείρονται στον επιλεγμένο «άλλον» ενοχές, ως μεσό κυριάρχησης και επιβολής εξουσίας.¹⁸ Και μάλιστα με σκοπό να αποδεχθεί ο σηματοδεδειμένος και να υιοθετήσει ενδόμυχα τις ενοχές για τις οποίες καθίσταται υπεύθυνος. Τότε υποχρεούται να ομολογήσει την σωτήριο έκφραση μετάνοιας και αναγνώρισεως της προσωπικής ευθύνης: *mea culpa, mea maxima culpa!*... Η «έξοδος» από αυτήν την ανυπόφορη κατάσταση αναζητείται τότε στη φυγή από την ταυτότητα, στην επιθυμία και ακόμη στον πόθο να γίνει κάποιος *άλλος*, και μάλιστα τέτοιος *άλλος* που να αντανακλά την αίγλη εκείνου που έχει τη δύναμη να κυριαρχεί στο νευραλγικό πεδίο του διεθνούς στιγματισμού – στη παγκόσμια κονίστρα επιβολής ισχύος και εξουσίας. Ο φόβος από το βλέμμα του άλλου υπερβαίνεται με την προσαρμογή της ίδιας εμφανίσεως, ανάλογα με την επιθυμία του άλλου. Αυτός ο ψυχολογικός, κοινωνικός και πολιτικός μμητισμός είναι αναγκαία προετοιμασία για έναν καινούριο ρόλο. Όταν έχει πια αρνηθεί και αποποιηθεί την ταυτότητά του, όταν έχει πια εγκαταλείψει τον τόπο διαμονής του, τότε το κενό αυτό το καλύπτει άλλη ταυτότητα, τότε τόσο ο άνθρωπος όσο και ολόκληρες ομάδες ανθρώπων διαμορφώνουν την ταυτότητά τους κατά την επιθυμία του άλλου, κάτι που εκλαμβάνεται ως οριστική αναγνώριση του γεγονότος ότι το σφράγισμα και η ενοχή αποδόθηκαν στο σωστό αντικείμενο. Τότε η «παλαιά» – η αρνημένη και εγκαταλελημμένη – ταυτότητα, ως η «πραγματική» ταυτότητα, γίνεται, αν όχι το μόνο, σίγουρα το κυριότερο εμπόδιο για την «καινούρια». Εξ αυτού προέρχεται μια παράξενη συνεχής ανάγκη να γινόμαστε κάποιος *άλλος*, να χάνουμε την αυτοχθονία και να αποκτούμε ετεροχθονία, να αντιδρούμε στο ανυπόφορο στίγμα κατά τρόπο τέτοιο ώστε τα χαρακτηριστικά της ξένης ταυτότητας να τα χρησιμοποιούμε ως ορό για την αμυντική απάντηση του οργανισμού στην κρίση της ίδιας ταυτότητας: κατάσταση αδυναμίας την οποία θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε **ετεροφιλία**¹⁹. (Κάτι που εντελώς διαφοροποιείται από αυτό είναι ή εκ φύσεως ιδιότητα του ανθρώπου να συγκροτεί και να πραγματοποιεί την προσωπική του δυναμική ταυτότητα σε μια ελεύθερη επικοινωνία με τον άλλον.) Αλλά ως γνωστόν, οι Βαλκάνιοι έχουν βαθιά και αποσταγμένη ιστορική αυτοσυνειδησία και γι' αυτούς η πλούσια ιστορική τους ταυτότητα ακόμη παραμένει μείζον ζήτημα πρωταρχικής σημασίας.

Ο αποικιοκράτης ως εκπολιτιστής

Ο τρόπος παρουσίας του άλλου μιλάει αφ' εαυτού και για εκείνον που τον δημιουργεί. Ενα αφ' υψηλού υποτιμητικό βλέμμα για τα Βαλκάνια αποκαλύπτει τη φυσιολογία ενός αποικιοκρατικού και ρατσιστικού οφθαλμού. Γιατί, ο αποικιοκράτης, εκείνος δηλαδή που θέλει να επιβάλει τη δική του κυριαρχία, πολύ αρέσκειται στο να παρουσιάζει τον εαυτό του ως **εκπολιτιστή**. Και ενώ ο ρατσιστής περιφρονεί ανελέητα τον «άλλον»

¹⁸ Πρβλ. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage: Zur politischen Haftung Deutschlands*, Heidelberg, Zürich, 1946 [München, Zürich: Piper, 1965, 1987], σ. 44: "Dass jederzeit das Schuldigerklären seitens der Siegermächte ein Mittel der Politik und dann in den Motiven unrein wurde, ist selber eine durch die Geschichte hindurchgehende Schuld." ("Το γεγονός ότι η επιβολή και απόδοση ενοχών από πλευράς νικητού στον ηττημένο, κατέστη βρώμικο πολιτικό μέσο, σ' ένα ούτως ή άλλως βρώμικο παιχνίδι, αφ' εαυτού αποτελεί ενοχή που εκτείνεται εις τους αιώνες της ιστορίας.")

¹⁹ Από τον όρο *ετεροφιλία* πρέπει να διακρίνουμε τον όρο *ετεροφυλλία* ως όρο για την ιδιότητα ενός φυτού να έχει φύλλα διαφορετικής μορφής σε διάφορους ορόφους του κορμού του, κάτι που σημασιολογικά και νοηματικά επίσης μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε με μεταφορική έννοια και για τα Βαλκάνια.

μέχρι απολύτου αρνήσεως, ο εκπολιτιστής μεγαλόψυχα προσκαλεί τον «άλλον» να γίνει ανθρώπινο ον και να εξισωθεί μαζί του, αλλά κατά έναν τέτοιο τρόπο ώστε ο ίδιος να καταστρέψει τον εαυτό του, με το να προσαρμοσθεί στις θελήσεις του εκπολιτιστή και να αποδεχθεί το ρόλο του αντικειμένου κυριότητας κάποιου. Αυτή η αντιπαραθετική «ετερότητα» βρίσκεται στη βάση αυτού καθ' αυτού του πολιτισμού. Ο ίδιος ο όρος «πολιτισμός», όχι με τη νομική αλλά με την έννοια της καταστάσεως μιας πολιτισμένης κοινωνίας, έφτασε στο λεξιλόγιο της μοντέρνας Ευρώπης από τη Γαλλία του 1757 και την Αγγλία του 1767, όπου εκτός από την εμπέδωση μιας ευγενικής και ευπρεπούς συμπεριφοράς πολύ γρήγορα άρχισε να σημαίνει το χαρακτηρισμένο από αρετές επίπεδο της κοινωνικής ανάπτυξης σε αντιδιαστολή με τη βαρβαρότητα και την αγριότητα.²⁰ Η σημαντική αυτή της λέξεως στηρίχθηκε από πνευματικής πλευράς στο διαφωτισμό και στη φιλοσοφία της ιστορίας που προσανατολιζόνταν στην ιδέα της προόδου, ενώ από υλικής πλευράς στην επιστημονικοτεχνολογική εξέλιξη και στη πολεμική ισχύ, κάτι που έκανε τον Ανταμ Σμιθ (Adam Smith, 1723–1790) να επισημάνει πως ο πολιτισμός, του οποίου τη διάρκεια και επέκταση ευνοεί η επινόηση του πυροβόλου όπλου, μπορεί να διαφυλαχθεί και να διαιωνισθεί μόνο με τη διαρκή ύπαρξη στρατού.²¹ Κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνας η έννοια του πολιτισμού συμβόλιζε το συναίσθημα τεχνολογικής, επιστημονικής και ηθικής ανωτερότητας της Δύσεως έναντι των πρωτογόνων κοινωνιών, των λεγομένων «φυσικών λαών» (Naturvölker – φράση που αποδίδεται στον Χέρντερ, διατυπωμένη περίπου το 1775). Ο «πολιτισμένος κόσμος» έχοντας την ανάγκη να αυτοπροσδιορίζεται μέσω της αντιπαραθετικής συμβολικής «ετερότητας», που για τον ίδιο είναι συμπληρωματική και συστατική, δεν παρέκαμψε ούτε την κατωτερότητα των καθυστερημένων «βαρβαρικών» λαών της ανατολικής Ευρώπης²². Αυτή η υποτίμηση και η περιθωριοποίηση, με βάση τα στερεότυπα που αποκλείουν τον στιγματισμένο από το να ανήκει στον πολιτισμένο κόσμο και σταμπάρουν την αξιωματική αυτού πολιτιστική κατωτερότητα, αντικατοπτρίζεται στο χάραγμα των Βαλκανίων ως μιας φυλετικής ζώνης: ολόκληρη η αμαξοστοιχία Balkan-Express ιστορικά καθυστερεί τόσο πολύ ώστε το πρό-

²⁰ Βλ. πρωτίστως το κλασικό έργο του Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, I-II, Basel: Haus zum Falken 1939 (Zürich, Bern: Francke 1969; Frankfurt/M: Suhrkamp 1972, 1997). – Μια καλή ανασκόπηση της ιστορίας και της πολυσημαντικής της έννοιας αυτής αποδίδει ο Ju. S. Stepanov, *Konstanty: Slovar' russkoi kul'tury. Opyt issledovanija*, Moskva 1997, σ. 520-545: "Civilizacija". – Για την ιστορία του όρου βλέπε Émile Benveniste, "Civilisation: Contribution à l'histoire du mot", στο *Éventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre*, Paris 1954, vol. I, σ. 47-54 = Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966.

²¹ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vols. I-II, Dublin, London 1776, τ. II, σ. 310: "It is only by means of a standing army, therefore, that the civilization of any country can be perpetuated or even preserved for any considerable time"; σ. 313: "the invention of fire-arms, an invention which at first sight appears to be pernicious, is certainly favorable to the permanency and to the extension of civilization".

²² Περί αυτού βλέπε Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Calif.: Stanford University Press 1994. – Την επικαιρότητά του προβλήματος έτσι τη διατυπώνει ο Milorad Ekmečić ("Stabilnost Balkana i Srbi" [Μίλοραντ Εκμετσιτς, "Η σταθερότητα των Βαλκανίων και οι Σέρβοι"], στο *Evropa na raskršću: Novi zidovi ili ujedinjena Evropa* [Η Ευρώπη στο σταυροδρόμι – Νέα τείχη ή ενωμένη Ευρώπη] (Διεθνές στρόγγυλο τράπεζι, 28-29 Απριλίου 1999), Βελιγράδι: Ιστορικό Ινστιτούτο Σερβ. Ακαδημ. Επιστήμων και Τεχνών [SANU] 1999, σ. 49-53, 51): "Ολόκληρος ο ορθόδοξος χριστιανισμός σήμερα παρουσιάζεται ως κατώτερος βυζαντινός πολιτισμός. Αυτός ο αντιβυζαντινισμός σήμερα είναι νόμιμος υιός του αντισημιτισμού των προηγούμενων πολέμων, με τον οποίον ο γερμανικός πολιτισμός προσπαθούσε να υποτάξει ιδεολογικά τους ευρωπαϊκούς λαούς υπό το δικό του έλεγχο." – Πρβλ. Werner Suppanz, "Der Osten als das 'Andere': Osteuropa-Konstruktionen in der Analyse österreichischer Identitätspolitik des 20. Jahrhunderts", *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* I (München, 1999), σ. 115-127.

βλημα αυτό της πολιτιστικής και πολιτισμικής συγκοινωνίας να αποτελεί διαπαιδαγωγικό πρόβλημα ενηλικίωσης των βαλκανικών λαών και του βαλκανικού «φυλετισμού»²³. Στην αποικιοκρατική διαδικασία ο αποικιοκρατούμενος είναι ο γηγενής, ενώ ο αποικιοκράτης είναι ο εκπολιτιστής του, και ως εκ τούτου η κυριαρχία – αυτή μάλιστα προϋποτίθεται πάντοτε ένεκεν κάποιων συγκεκριμένων κερδών – διαθέτει ηθική κάλυψη· εκείνος ο «άλλος» είναι άγριος (φαίνεται ότι αυτός μόνο στην επιστημονικά επισημασμένη *état naturel de l'homme* μπορεί να αποσπάσει το χαρακτηρισμό «καλός» – *bon sauvage*), και σαν άγριος βρίσκεται έξω από το βεληνεκές του ήθους, και ως εκ τούτου μπορεί και πρέπει να είναι αποκλεισμένος από τη σφαίρα του δικαίου. Πρόκειται για ηθική και νομοκανονική ταξινόμηση κατά την οποία οι ηθικοί και οι νομικοί κανόνες δεν εφαρμόζονται στο κατώτερο ανθρώπινο είδος, ενώ οι «πολιτισμένοι» απαλλάσσονται από την ευθύνη για οτιδήποτε συμβαίνει στους «απολίτιστους». Όταν δε εκείνος ο «άλλος» χαρακτηρίζεται ως «ξένος» και «διαφορετικός», τότε η επικοινωνία μαζί του είναι εκ προοιμίου ανέφικτη. Τότε σε αυτό το επιλεγμένο αντικείμενο κυριότητας αποδίδονται αξιολογικά αρνητικά χαρακτηριστικά, τα οποία επιτυγχάνουν την εγκυρότητά τους ή/και με βίαιο τρόπο ή/και και με χειραγώγηση και καπήλευση, ενώ ταυτόχρονα του περιορίζεται – αν όχι του αφαιρείται – η δυνατότητα να προφυλαχθεί από αυτά²⁴. Φυσικά, εκείνον που αρνείται την ξένη κυριαρχία δεν πρέπει να τον απασχολεί το αν και κατά πόσον αυτός που θέλει να τον υποτάξει είναι ο ίδιος «πολιτισμένος» (αφού αυτός ούτως ή άλλως παραβιάζει την ελευθερία του «ευεργετούμενου» ως θεμελιώδη αξία του πολιτισμού). Πρέπει όμως να τον απασχολεί το πώς να μην γίνει αντικείμενο κυριότητας· το να υπερασπίζεται κανείς την ελευθερία και την ευθύνη, και το να αντιστέκεται στη βία, αποτελεί προϋπόθεση και επιβεβαίωση του αληθινά πολιτισμένου.

Τρανταχτό παράδειγμα, για το ότι η δήθεν *mission civilisatrice* εξυπηρετεί στην ουσία την παραγωγή αποικιοκρατικών ταυτοτήτων, αποτελεί εκείνη η «εκπολιτιστική αποστολή» της Αυστροουγγρικής αυτοκρατορίας στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη και γενικότερα στη Βαλκανική Χερσόνησο. Εάν η Γαλλία του Διαφωτισμού πέτυχε κατά κάποιο τρόπο να αποδώσει στον εαυτό της για μακρύ χρονικό διάστημα το ρόλο του θεματοφύλακος του ευρωπαϊκού πολιτισμού, πώς μπόρεσε η απολυταρχική μοναρχία των Αυστριακών Αψβούργων να πιστέψει, ότι με το «ιεραποστολικό μακιγιάζ» του εκπολιτιστή θα αποκρύψει το ιμπεριαλιστικό πρόσωπο της πολιτικής της στα Βαλκάνια; Και να πώς²⁵ Οικοδομώντας ένα μοντέλο σύγχρονης αποικίας στα Βαλκάνια, η Αυστροουγ-

²³ Παράλληλα με αυτό βλέπε M. Todorova, *Imagining the Balkans*, σ. 185: «Η ταξινόμηση των ανθρώπων με βάση τα πολύπλοκα κοινωνικά και τεχνολογικά κριτήρια αποτελεί βασική αρχή του ιμπεριαλιστικού αμαυρωτικού λόγου τον οποίον ιδιαίτερα υιοθέτησαν τα ΜΜΕ. Εκτός αυτού, η αρχή αυτή απελευθερώνει τον «πολιτισμένο κόσμο» από κάθε είδους ευθύνη ή εμπάθεια την οποία ίσως αυτός θα εξεδήλωνε εάν επρόκειτο για «πιο λόγικους» λαούς.»

²⁴ Μέσα σε ένα διαφορετικό πλαίσιο, περισσότερο επ' αυτού γράφει ο Jovan Babić, *Moral i naše vreme*, Beograd: Prosveta 1998, σ. 49-61: “Zlo i pojam zla: Nacrtno jedne filozofske analize” [Το κακό και η έννοια του κακού – Σχέδιασμα μιας φιλοσοφικής ανάλυσεως] (1996), σ. 57-61.

²⁵ Στις σειρές που ακολουθούν θα στηριχθώ κυρίως στο εξάισιο έργο του Σλαβένκο Τέρζιτς περί της στρατηγικής των επιστημονικών ερευνών και της επιστημονικής προπαγάνδας σε ρόλο ιδεολογικής πειθούς για την ιδιαίτερη ιστορική και “εκπολιτιστική” αποστολή της Αυστρο-Ουγγαρίας στην κατεχόμενη Βοσνία-Ερζεγοβίνη και στα Βαλκάνια: “Projekt ‘austroougarskog Balkana’ u Bosni i Hercegovini (O ideološkim osnovima naučnih istraživanja i naučne propagande)” [Τα σχέδια της «Αυστρο-Ουγγρικής Βαλκανικής» στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη (Περί των ιδεολογικών αρχών των επιστημονικών ερευνών και της επιστημονικής προπαγάνδας)], στη συλλογή *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena* [Βοσνία-Ερζεγοβίνη, από το Μεσαίωνα μέχρι τους νεότερους χρόνους] (Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο, 13-15 Δεκεμβρίου 1994), Βελιγράδι, Ιστορικό Ινστιτούτο Σερβ. Ακαδημίας Επιστήμων και Τεχνών [SANU], Νόβι Σαντ, Ορθόδοξος λόγος 1995, 407-423, όπου βλέπε τη σχετική βιβλιογραφία.

γαρία παρουσίασε την κατάληψη και κατοχή της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης ως εκσυγχρονισμό και ανάπτυξη αυτής καθώς επίσης και ως πρόοδο και ένταξη της στον ευρωπαϊκό πολιτισμό, ενώ τον εαυτό της ως εκπολιτιστικό παράγοντα στην υπηρεσία του «δυτικού πνεύματος» στα Βαλκάνια, ο οποίος αντιτίθεται στις δήθεν επιθετικές βλέψεις της Ρωσίας και του βυζαντινού πολιτισμού (η εισχώρηση των Ρώσων στα Βαλκάνια – ως φορέας του βυζαντινού πνεύματος – θα έθετε σε κίνδυνο ολόκληρο τον δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό, καθότι και διότι Ανατολή και Δύση ου συγχρώνται ως αντιθετικοί και αλληλοαποθούμενοι πόλοι, και αφού βέβαια στην Ανατολή αποδίδονταν τα αρνητικά χαρακτηριστικά «ξένος», «διαφορετικός», «βρώμικος», «επικίνδυνος», «φυλετικός»). Για τους γεωπολιτικούς και στρατηγικούς σκοπούς της βαλκανικής πολιτικής των Αυστροούγγρων επιστρατεύτηκαν «επιστημονικές» αποδείξεις και ενεργοποιήθηκε πρόγραμμα επιστημονικών ερευνών και πολιτιστικής προπαγάνδας του οποίου ο στόχος ήταν διπλός: από τη μια πλευρά, η αυστρουογγρική πολιτική στην υπό κατοχήν Βοσνία-Ερζεγοβίνη – εθνική, πολιτιστική, διαπαιδαγωγική, θρησκευτική, δημογραφική – είχε σκοπό την «ψυχική εκποίηση της Βοσνίας» («αλλαγή των ανθρώπων στη Βοσνία», δημιουργία βοσνιακού έθνους και βοσνιακής γλώσσας²⁶). Από την άλλη, προωθήθηκαν στην ευρωπαϊκή και παγκόσμια επιστημονική κοινή γνώμη «γνώσεις» περί μιας τέτοιας μεταμορφωμένης πραγματικότητας οι οποίες ευρέως έγιναν αποδεκτές ως όντως επιστημονικές, αν και στην ουσία εξυπηρετούσαν τη διαμόρφωση πολιτικά επιθυμητών εντυπώσεων περί μιας αυστρουογγρικής Βαλκανικής (κάτι που και «επιστημονικά» κατοχυρώνει την «παραπλανητική πρακτική της αυστρουογγρικής πολιτικής»²⁷). Με τέτοιους σκοπούς ιδρύθηκαν επιστημονικοί οργανισμοί για την έρευνα των Βαλκανίων ως μιας αυστρουογγρικής Χερσονήσου.²⁸ Στο Σαράγιεβο το 1885 ιδρύθηκε το Επαρχιακό Μουσείο και κατόπιν, το 1889, άρχισε να εκδίδεται το *Δελτίον Επαρχιακού Μουσείου της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης*. Περισσότερο ασχολήθηκε με την προϊστορία, με την ρωμαϊκή περίοδο και τον μεσαίωνα. «Η ιστορία της ρωμαϊκής Βοσνίας» θα έπρεπε να καταδείξει, το ότι η

²⁶ Ο Γερμανός δημοσιολόγος και ιστορικός Χέρμαν Βέντελ (Hermann Wendel, 1884–1936), μεγάλος γνώστης της σύγχρονης ιστορίας των νοτιοσλαβικών λαών, σε σχέση με τη δυστυχώς και σήμερα ισχύουσα άποψη περί της λεγόμενης *βοσνιακής* γλώσσας, στην «Εξειδικευμένη αναφορά» του, την υποβλήθεισα στις 11 και 12 Μαΐου 1923 στην εξεταστική των πραγμάτων επιτροπή της Βουλής του γερμανικού Ράιχσταγκ για την αναζήτηση των αιτίων του Πρώτου παγκοσμίου πολέμου, την επινόηση της “βοσνιακής” γλώσσας την εκλαμβάνει ως πολιτικάντικο άποπον: H. Wendel, in: *Schuld und Recht im Weltkrieg*, Bd. VI, Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte 1924 (του ίδιου έτους έκτακτη έκδοση H. Wendel, *Die Habsburger und die Südslawenfrage*, Belgrad-Leipzig: Geza Kohn Verlagbuchhandlung, 1924, σ. 16-17): “Η Βιέννη προσπάθησε ακόμη και να παρουσιάσει, την τοπική γλώσσα της Βοσνίας – την πιο γνήσια σερβική γλώσσα με την οποίαν μπορεί κανείς να εκφραστεί (*das reinste Serbisch, das man sich vorstellen kann*) – ως ξεχωριστή γλώσσα, λεγόμενη βοσνιακή. Κατ’ αυτόν τον τρόπο η πανουργία να εξαπατούν ο ένας τον άλλον, οι Κροάτες τους Σέρβους, οι καθολικοί τους ορθόδοξους και τανάπαυιν, αναπτύχθηκε ως πραγματική τέχνη.”

²⁷ Αυτήν τη διατύπωση τη δανείστηκα από τον Βέντελ (*Die Habsburger und die Südslawenfrage*, σ. 52: “die Fälscherpraktiken der österreichisch-ungarischen Politik”), ο οποίος γι’ αυτήν την αυστρουογγρική πολιτική διατυπώνει την εκτίμησή πως “οι εξουσιαστές της Βιέννης... ποτέ δεν δίστασαν να χρησιμοποιήσουν ακόμη και πλαστά στοιχεία και πιστοποιητικά προκειμένου να εξολοθρεύσουν τον πολιτικό τους αντίπαλο ή τουλάχιστον να τον παρουσιάσουν μπροστά στον κόσμο ως ένοχο” (σ. 45).

²⁸ Περισσότερα επ’ αυτού συνέλεξε και συνέταξε ο δρ Χάμνια Κάπιτσιτς στα έργα του *Naučne ustanove u Bosni i Hercegovini za vrijeme austrougarske uprave* [Επιστημονικοί φορείς στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη κατά τη διάρκεια της αυστρουογγρικής διοικήσεως], Σαράγιεβο 1973 και Hamdija Kapidžić, “Institut za istraživanje Balkana u Sarajevu” [Ινστιτούτο για την έρευνα των Βαλκανίων στο Σαράγιεβο], *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu*, τ. II (1964), σ. 7-51· όπως και ο Dr Gregor Čremošnik, *Zavod za proučavanje Balkana u Sarajevu* [Γκρέγκορ Τσρέμοσνικ, Ινστιτούτο για τη μελέτη των Βαλκανίων στο Σαράγιεβο], Jugoslovenska knjiga No. 27, Zagreb, 1921.

Αυστρο-Ουγγαρία είναι ο ανανεωτής και συνεχιστής του ρωμαϊκού πολιτισμού. Στη Βιέννη, παράλληλα με τη Γεωγραφική Εταιρεία και το Ινστιτούτο Ανατολής, από το 1897 λειτουργούσε στα πλαίσια της Ακαδημίας Επιστήμων η Επιτροπή Βαλκανικών Ερευνών, ενώ το 1904 ιδρύθηκε τελικά στο Σαράγιεβο που προορίζονταν για βαλκανιολογικό κέντρο, το Βοσνιακο-ερζεγοβίνιο Ινστιτούτο Μελέτης των Βαλκανίων που εξέδιδε και το περιοδικό *Zur Kunde der Balkanhalbinsel*. Οι επιστήμες ανθίζουν, το ίδιο και οι δουλειές, ενώ ο κατακτητής είναι εκπολιτιστής.

Η γνώσις περί του άλλου κατασκευασμένη από θέση ισχύος ώστε να δικαιολογηθεί η κυριαρχία επί του άλλου και να δομηθεί η ταυτότητα του άλλου στην οποία συμπεριλαμβάνεται η υποτίμηση, γνώση λοιπόν με την οποίαν κατασκευάζεται το αντικείμενο κυριότητας, παλαιόθεν αποτελεί σχέδιο δράσεως των αποικιοκρατικών πολιτικών. Είναι πασιφανές πως η αυστρουγγρική βαλκανιολογία συνιστά χαρακτηριστικότατο παράδειγμα για το πώς οι γνώσεις και τα δεδομένα που διαθέτουν οι ακαδημαϊκοί θεσμοί και φορείς είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με τους θεσμούς και τους φορείς της δυνάμεως. Δεν μπορεί κανείς να ισχυριστεί πως η βαλκανιολογία ως τέτοια αποτελεί μόνο μέρος του βαλκανιστικού λόγου κυριαρχίας, αλλά πρέπει να γνωρίζουμε ότι στα πλαίσια της θεσμοποιημένης γνώσεως, βάσει σχεδίου δημιουργούνται εντυπώσεις και εικόνες γι' αυτό που λέμε Βαλκάνια οι οποίες διατίθενται προς χρήσιν για την πολιτική κυριαρχία επί των Βαλκανίων. Μια τέτοια επιστημονική γνώση και πολιτική κυριαρχία πολύ συγκεκριμένα παριστάνουν και συνιστούν τα Βαλκάνια ως αληθινό αντικείμενο εκμετάλευσης μέσα από το οποίο μάλιστα τρέφονταν τα συμφέροντα της ισχύος· η γνώση την οποία προβάλλει ο περί των Βαλκανίων λόγος, μέσω κάποιων δυνάμεων εκτός Βαλκανίων, από τις οποίες μάλιστα συχνά εξαρτάται, γίνεται συστατικό στοιχείο της ίδιας της Βαλκανικής. Εκείνη η υποτιθέμενη Βαλκανική γίνεται πραγματική Βαλκανική, και ο πλασματικός βαλκανιστικός λόγος τελικά βρίσκει την άμεση δικαίωσή του στην πραγματικότητα. Συνεπώς, η εφαρμογή του βαλκανιστικού λόγου αποτελεί όχι μόνο πραγματική πηγή εσόδων για εκείνη την κατηγορία ανθρώπων – την ακόμη πιο πολυάριθμη όταν πρόκειται μάλιστα για πρόσφατες αιματοχυσίες στη Χερσόνησο αυτή – οι οποίοι αυτοαποκαλούνται «ειδικοί απεσταλμένοι για τα Βαλκάνια». Αλλά η άσκηση του λόγου αυτού στην πράξη συνιστά παράδοξη προϋπόθεση και για ακαδημαϊκούς επιστήμονες που επιδιώκουν να αναδειχθούν σε μια θεσμοποιημένη βαλκανιολογία – ... η «πραγματικότητα» δεν πρέπει να παραθεωρείται. Ετσι, και η βαλκανιολογία μαζί με την πολιτική γίνεται απαραίκαμπος παράγοντας της «βαλκανιοποίησης» και της «αποβαλκανιοποίησης» των Βαλκανίων, οτιδήποτε κι αν θα μπορούσαν να σημαίνουν αυτές οι λέξεις. Τη στιγμή που όχι μόνον οι δημοσιογράφοι, οι οποίοι διαμορφώνουν την κοινή γνώμη, αλλά και οι επιστήμονες, οι οποίοι διαμορφώνουν το αντικείμενο της έρευνας, ασπάζονται τις απόψεις τους – τις συχνά και για μεγάλο χρονικό διάστημα ισχύουσες – την επίσημη πολιτική γραμμή, η οποία βιαίως παρισφύει και επιβάλλεται ως στοιχείο δομής της αλήθειας, τότε μπορεί να περιμένει κανείς να βρει αυτή τη γραμμή σαν προ-διάκριση, ακόμη και στην, αποστασιοποιημένη από την πολιτική, βιβλιογραφία, η οποία μπορεί να έχει από επιστημονικό έως ψυχαγωγικό χαρακτήρα.²⁹

²⁹ Προσπαθώντας θεωρητικά να αντιταχθεί στις πολιτικά ορθόδοξες “καθημερινές αλήθειες” και ο Σ. Ναούμποβιτς (υποσημείωση 16, σ. 58) παρατηρεί την όλη σοβαρότητα του προβλήματος: “Διαμορφώνοντας την κοινή γνώμη ανάλογα με τα αναμενόμενα ενός αριθμού επιτήδειων πολιτικών πρωταγωνιστών, τέτοιες «αλήθειες» αρχίζουν όλο και σε πιο αποφασιστικό βαθμό να επηρεάζουν τη σοβαρή και μη πολιτικοποιημένη επιστημονική δραστηριότητα και, κάτι που είναι ακόμη πιο φοβερό, τη συνολική πολιτική των ενδιαφερόμενων κρατών και θεσμών.”

Αυτό είναι κάτι παρα πολύ γνωστό στη φιλοσοφική ερμηνευτική, η οποία μάς διδάσκει ότι πρέπει να είμαστε συνειδητοποιημένοι του προ-διακριτικού χαρακτήρα του δικού μας τρόπου κατανόησης. Όταν δε, πρόκειται για την βαλκανιολογία, πρώτα απ' όλα είναι απαραίτητο οι Βαλκάνιοι, μέσω μιας κριτικής μετ-επιστήμης περί της επιστήμης για τα Βαλκάνια, να αναθεωρήσουν θεμελιωδώς την θεσμοποιημένη επιστημονική κατασκευή των Βαλκανίων, δηλαδή να εξερευνήσουν το πλαίσιο και το σκοπό της οργανωμένης μελέτης των Βαλκανίων· από τη γνώση που προκύπτει από μια τέτοια μελέτη να διαβλέψουν τη στρατηγική της ισχύος και, μέσω της αποσυναρμολογήσεως αυτής της βαλκανιολογικής παραφιλολογίας, να ξεγυμνωθεί ο δυσφημιστικός βαλκανιστικός λόγος. Πρωτίστως οι Βαλκάνιοι είναι αυτοί που πρέπει να αμφισβητήσουν εκείνη τη βαλκανιολογία μέσα στην οποία οι ίδιοι παριστάνουν τα άλαλα αντικείμενα γνώσεως, τα απαραίτητα επιστημονικά εργαλεία, τις μαριονέτες για το εθνογραφικό μουσείο της Ευρώπης, άψυχα δείγματα από το βοτανολόγιο της κοινωνίας των δυνατών, σημαϊάκια στο γεωγραφικό και ανατομικό χάρτη των παγκοσμίων δυνάμεων, εποπτικά μέσα στις μακέτες της πολεμικής βιομηχανίας. Οι Βαλκάνιοι πρέπει να προστατευτούν από τη βαλκανιολογία εκείνων των επιστημόνων για τους οποίους οι ίδιοι είναι περιττοί και των οποίων τα όνειρα ανεπίτρεπτα ενοχλούν όταν εκείνοι φαντάζονται τον κόσμο μέσα στα γραφεία τους.³⁰ Πρέπει να διασωθούν από τη βαλκανιολογία των μουσειοεμπόρων, αυτών των αρπαγέων της βαλκανικής κληρονομιάς, των αρχαιοκαπήλων και νοθευτών της βαλκανικής διαθήκης³¹ και ιστορίας· πρέπει να αντισταθούν στην βαλκανιολογία των

³⁰ Μιλώντας για τον αγγλικό φιλελληνισμό, και μη παραλείποντας να τονίσει και τη στρατηγική υστεροβουλία που αυτός φέρει, ο Κ. Μ. Γούντχαους με τον εξής τρόπο περιγράφει την αγάπη για την Ελλάδα (C. M. Woodhouse, *The Philhellenes*, London: Hodder and Stoughton 1969, σ. 38-39): “Αυτοί αγαπούσαν την Ελλάδα των ονείρων τους· τη χώρα, τη γλώσσα, την αρχαιότητα, αλλά όχι και τους ανθρώπους. Αυτοί οι άνθρωποι – οι Έλληνες – μόνον λίγο περισσότερο ας έμοιαζαν με τους Βρετανούς διανοούμενους και τζέντλεμαν – σκέφτονταν οι Αγγλοι – και αν τέλος πάντων δεν μπορούσαν αυτό να το κάνουν, κάτι που η αλήθεια λίγο δύσκολο να αναμένει κανείς, τουλάχιστον ας έμοιαζαν λίγο περισσότερο με τους προγόνους τους, ή ακόμα καλύτερα, ας μην υπήρχαν καθόλου.” – Με την ίδια αφορμή, για τον γερμανικό φιλελληνισμό γράφει ο Ζόραν Κωνσταντινοβίτς (Zoran Konstantinović, “Balkan kao hronotop” [Ο χωρόχρονος Βαλκάνια], στο *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* [Συνάντηση η σύγκρουση πολιτισμών στα Βαλκάνια], σ. 87-93, σ. 90): “Ο ουμανισμός του Γκαίτε και η αγάπη του γερμανικού ρομαντισμού προς μικρά έθνη, τα οποία υπέφεραν από ξένο ζυγό, έπρεπε να παραχωρήσουν τη θέση τους στις αντιλήψεις του γερμανικού εμπορικού λιμπεραλισμού ο οποίος στο Γαλλικό κοινοβούλιο το 1848 αποκαλύφθηκε ως αδηφάγο πάθος για οικονομική και εδαφική εξάπλωση. Γι' αυτό εκείνα τα χρόνια και στη φιλοσοφία ο Χέρντερ αντικαταστάθηκε από τον Χέγκελ, ο οποίος στο πρόσωπο των βαλκανικών λαών δεν έβλεπε τους παράγοντες εκείνους που θα έπαιζαν κάποιο ρόλο στο προσκήνιο της παγκόσμιας ιστορίας, ούτε θεωρούσε ότι τους αξίζει να έχουν έναν τέτοιο ρόλο. Οχι μόνο ξεχάστηκε η μεγάλη απήχηση που είχε το σερβικό δημοτικό τραγούδι, αλλά ξεχάστηκε και η μεγάλη αγάπη για τους Έλληνες. Στο μεταγενέστερο ρομαντισμό ο τόσο σφοδρός φιλελληνισμός παραχώρησε τη θέση του στην αμφιβολία για το κατά πόσο οι Έλληνες αυτών των αιώνων είναι πραγματικά απόγονοι των αρχαίων Ελλήνων, και στο ερώτημα για το αν αυτοί στην ουσία αποτελούν ένα παγγενές βαλκανικό μείγμα.”

³¹ Πρβλ. Predrag Palavestra, “Kraj Balkana na kraju stoleća” [Πρέντραγκ Παλαβέστρα, “Το τέλος των Βαλκανίων στα τέλη του αιώνας”], στο *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* [Συνάντηση ή σύγκρουση πολιτισμών στα Βαλκάνια], σ. 131-135, σ. 132: “Ο ηθικός αυτουργός ούτε και πριν δεν υπήρξε καθοριστικός για τη σχέση της Ευρώπης απέναντι στο λύκνο του πολιτισμού της, αφού τα μεγάλα πνευματικά επιτεύγματα των Βαλκανίων ανέκαθεν θεωρούνταν ως ένα είδος κοινής φυσικής κληρονομιάς του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Τα ζωηφόρα ελληνικά νάματα του ευρωπαϊκού πολιτισμού πότισαν τους βάρβαρους, οι οποίοι μετά τα κατέστρεψαν. Όταν ολόκληρες τις Μυκήνες, την Κνωσό, τον Παρθενώνα και την Πέργαμο τις έσερναν στις πρωτεύουσές τους, οι ευρωπαίοι επιστήμονες ανέπτυξαν τη θεωρία υπεραμύνησεως και δικαιολογίας, ότι τάχα οι Νεοέλληνες δεν είναι αληθινοί απόγονοι, και συνεπώς ούτε και κληρονόμοι των αρχαίων Ελλήνων, και ότι δήθεν ο Φειδίας και ο Σοφοκλής αρμόζουν και κατά κάποιο τρόπο ανήκουν κάπως περισσότερο στην πολιτισμένη Δύση παρά στα υποδεέστερα, υποανάπτυκτα και βρώμικα Βαλκάνια.” – Βλ. Martin Bernal, “The Image of Ancient Greece as a Tool for Colonialism and European Hegemony”, in: G. C. Bond, A. Gilliam, eds., *Social Construction of the Past: Representation as Power*, London and New York: Routledge,

«ειδικών», αυτών των επιτήδειων τυχοδιωκτών που με αχρωματοψία βλέπουν μόνον όλα εκείνα που επιθυμούν οι κυβερνήσεις τους, και εθελουφλούν μπροστά στον αρχέγονο βαλκανικό κόσμο ζωής και τον πηγαίο μεστό πλούτο του. Για τους Βαλκάνιους είναι ζωτικής σημασίας μια βαλκανιολογία η οποία χρειάζεται ζωντανούς Βαλκάνιους.

*Κατακερματισμός και αναδιοργάνωση του χώρου·
το πλαίσιο των εθνικών συγκρούσεων*

Τη σχέση του περί των Βαλκανίων παρα-λόγου της ισχύος και της πραγματικότητας των Βαλκανίων μπορεί πολύ καλά να την αναλύσει κανείς έχοντας ως βάση το παράδειγμα του πολιτιστικού στερεότυπου που μιλάει για το βαλκανικό φυλετισμό και τις βασιζόμενες σ' αυτόν **εθνικές συγκρούσεις**. Αυτά τα στερεότυπα δεν μιλούν μόνο για την κατασκευή των Βαλκανίων ως μιας ριζικής «ετερότητας», αλλά συνάμα αποκρύπτουν και την ευθύνη των εξωβαλκανικών παραγόντων που ανά τους αιώνες, για μεγάλα χρονικά διαστήματα και με διάφορους τρόπους, καταστούσαν αδύνατη την εδαφική σταθεροποίηση του πληθυσμού, εφαρμόζοντας *συστηματικές αναθεωρήσεις εθνικής και θρησκευτικής δομής* των Βαλκανίων. Το γεγονός ότι τα Βαλκάνια αποτελούν κόνιστρα εθνικών συγκρούσεων, θέατρο εθνικού παραλόγου, δήθεν ωφείλεται στις γεννητικές ιδιότητες βαλκανικών φυλετιστών, των οποίων και στα τέλη ακόμη του 20ου αιώνα η πιο αγαπημένη τους κάθαρση είναι η «εθνική κάθαρση» – αυτή η δημοφιλής φράση των ΜΜΕ σήμερα στη Γερμανία λες και περιέχει, για ευνόητους ιστορικούς λόγους, θεραπευτική μελωδία όταν αποδίδεται στους Σέρβους. Οι σφοδροί και βίαιοι εθνο-εθνικισμοί είναι τάχα γενετική και ενδογενής ιδιότητα της μοίρας των Βαλκανίων και δήθεν δεν έχουν καμιά σχέση με το μακρόχρονο, *συστηματικό και πολύπτυχο κατακερματισμό* των Βαλκανίων, με τον οποίον ο ξένος δάχτυλος ήλεγχε αυτό το χώρο και αντιστέκονταν στις επιθυμίες και στα δικαιώματα των βαλκανικών λαών να διαμορφώσουν εθνικά κράτη και να αποκτήσουν ανεξαρτησία. Πράγματι, τα Βαλκάνια είναι μόνο μια από τις περιπτώσεις με τις οποίες μπορεί να καταδείξει κανείς, ότι ο πραγματικός ρόλος του «μύθου περί εθνικών συγκρούσεων» είναι το να παρουσιαστεί παραπλανητικά ο παγκόσμιος πόλεμος για την κατάκτηση της υπερισχύσεως και να σερβιριστεί η τιτανομαχία για νέους οικονομικούς πόρους ως μάχη των εθνικών ιδεολογιών. Το να διερμηνευτούν οι συγκρούσεις συμφερόντων, οι οποίες είναι στην ουσία προϊόν προσχεδιασμένων πολιτικών αποφάσεων, με περισσή συναισθηματική έξαρση ως, συνεχώς κατά το λεγόμενον, αιώνια αδιαλλαξία. Το να αποκρυφθεί, ότι το μίσος και ο φόβος δεν πηγάζουν από άγρια και κτηνώδη πάθη κοινών θνητών που για να επιζήσουν σκοτώνουν από ένστικτο, αλλά από υψηλούς κύκλους μίας παντοδύναμης παγκοσμιοποιημένης ελίτ που τακτικοποιείται με τα δεκανίκια που τής πωλούν τα ΜΜΕ.³²

Στα Βαλκάνια, ακόμη απο την αρχαιότητα, υπήρχε «λαβύρινθος εθνικών θυλάκων», που με την πάροδο του χρόνου συνεχώς περιπλέκονταν λόγω των μετακινήσεων των

1994, σ. 119-128; Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985*, Vol. II: *The Archaeological and Documentary Evidence*, Vol. III: *The Linguistic Evidence*, London: Free Association Books, New Brunswick: Rutgers University Press, 1987(2004)–1991–2006.

³² Περί αυτού πολύ πειστικά γράφουν ο John R. Bowen, “The Myth of Global Ethnic Conflict”, *Journal of Democracy* 7.4 (1996), σ. 3-14. – Βλ. Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; “Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism”, in: John A. Hall, ed., *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, σ. 272-306.

λαών και εξ αιτίας της δημογραφικής πολιτικής μετοικεσίας των πληθυσμών την οποία συνεχώς χάραζαν η Ρώμη, το Βυζάντιο, η Οθωμανική αυτοκρατορία και η δυναστεία των Αψβούργων, προκειμένου να αποτρέψουν τη διαμόρφωση συμπαγών εθνών. Δηλαδή την επικράτηση των εθνικών κριτηρίων και αρχών η οποία θα απειλούσε τη συνεκτικότητα της εκάστοτε αυτοκρατορίας.³³

— Με τα συνεχή διατάγματα «ανταλλαγής πληθυσμών» το Βυζάντιο απεμάκρυνε τους Σλάβους από τις δυτικές και ανατολικές επαρχίες, και απέτρεπε τη δημιουργία σλαβικών οικισμών στα νότια της Αυτοκρατορίας.³⁴

— Η Οθωμανική αυτοκρατορία, μια από τις πιο σκληρές και πιο εξοντωτικές δεσποτείες στην ιστορία, συνέχιζε να επιβάλλεται με αυτήν την συστηματική απέλαση πληθυσμών και με κάθε είδους βίαιη εναλλαγή του εθνικού και θρησκευτικού χάρτη των Βαλκανίων. Από την ερήμωση μέσω εκδίωξης ολόκληρων κοινοτήτων (*sürgün*) μέχρι γενοκτονίες από φόρο αίματος με την αδιάστακτη αρπαγή αρσενικών παιδιών (*devşirme*) μέχρι αναγκαστικό και μεγάλης έκτασης εξισλαμισμό, κάτι που άφησε καταστροφικές επιπτώσεις οι οποίες και σήμερα αποτελούν κύρια αιτία των βαλκανικών συγκρούσεων.³⁵

— Η μοναρχία των Αψβούργων ματαίωνε με κάθε τρόπο την ανάπτυξη της εθνικής ιδέας στους νοτιοσλαβικούς λαούς. Ιδιαίτερα φρόντιζε να εμποδίσει την διαμόρφωση ενός μείζονος σλαβικού κράτους και ανθίσταντο στην κάθε προσπάθεια ενώσεως Σερβίας και Μαυροβουνίου. Προέτρεπε τους διχασμούς και τις συγκρούσεις τονίζοντας τους εθνικισμούς μεταξύ των βαλκανικών χωρών, αντιπαραθέτοντας «ελληνικά, αλβανικά και μουσουλμανικά στοιχεία» στον πολιτικό πόλεμο έναντι των «νοτιοσλαβικών» (χρησιμοποιώντας την «επιτυχημένη τακτική *divide et impera*, αγαπημένης συνταγής της κουζίνας των Αψβούργων»). Οι Αυστρούγγροι κατασκεύαζαν νέες εθνότητες, επιχειρώντας αποικιοκρατικές τακτικές εναντίον των γηγενών πληθυσμών, όχι μόνο με αναπτυξιακά οικονομικά κίνητρα αλλά και με πολιτικο-εθνικιστικά, προκειμένου να κατασπαράξουν τη σερβική εθνική και εδαφική ομογένεια και συνεκτικότητα. Και όλα αυτά

³³ Περί αυτού π. χ. Τ. Στογιάνοβιτς, *Balkan Worlds*, σ. 131, 176-177, 199-200. Επίσης Τ. Stoianovich, *A Study in Balkan Civilization*, New York: Alfred A. Knopf 1967 = Τ. Stojanović, *Balkanska civilizacija*, Belgrade: Centar za geopoetiku, 1995, σ. 100-113, нарочно σ. 104-105. – Εφ' όλης της ύλης βλέπε θεματικές συλλογές: *Migrations in Balkan History*, Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts 1989, *Seobe srpskog naroda od XIV do XX veka: Zbornik radova posvećen tristagodišnjici Velike Seobe Srba* [Οι μεταναστεύσεις του σερβικού λαού από τον 14ο έως τον 20ο αιώνα], Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva 1990, βιβλιογραφία σ. 139-151.

³⁴ Βλέπε Peter Charanis, “The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire”, *Comparative Studies in Society and History* III/2 (Jan. 1961), σ. 140-154.

³⁵ Βλέπε: Ömer Lütfi Barkan, “Osmanli imparatorlugunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler | Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'Empire ottoman”, *Istanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası / Revue de la Faculté des Sciences économiques de l'Université d'Istanbul* XI (1949-50), σ. 67-131· Slavko Gavrilović, “Deportacija, raseljavanje i seobe Srba u vreme otomanske vlasti od XV do početka XIX veka” [Σλάβκο Γκαβρίλοβιτς, Απελάσεις, μεταναστεύσεις και μετακινήσεις σερβικών πληθυσμών κατά την Τουρκοκρατία από το 15ο έως τις αρχές του 19ου αιώνας], στη συλλογή *Islam, Balkan i velike sile* [Ισλάμ, Βαλκάνια και μεγάλες δυνάμεις], σ. 231-244· του ιδίου, “Migracije Srba iz bosanskog pašaluka u Gornju Krajinu (od druge polovine XV do kraja XVIII veka)” [Μεταναστεύσεις των Σέρβων από το βοσνιακό πασαλίκι στην Ανω Κράινα από το δεύτερο μισό του 15ου αιώνας έως τα τέλη του 18ου], στη συλλογή *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena* [Βοσνία-Ερζεγοβίνη], σ. 201-212; Milić F. Petrović, “Život i prava Srba pod turskom upravom u staroj Srbiji od 1804. do 1912. godine” [Μίλιτς Φ. Πέτροβιτς, Πολιτεία και δικαιώματα των Σέρβων υπό τουρκική διοίκηση στην Παλαιά Σερβία από το 1804 έως το 1812], *Islam, Balkan i velike sile* [Ισλάμ, Βαλκάνια και μεγάλες δυνάμεις], σ. 397-408· Panayotis G. Charitos, “Conflict of Civilizations in the Balkans and the Role of International Law”, στη συλλογή *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* [Συνάντηση ή σύγκρουση πολιτισμών στα Βαλκάνια], σ. 517-531.

για να αποκτήσει η Αυστροουγγρική αυτοκρατορία το οικονομικό και πολιτικό μονοπώλιο επί των Βαλκανίων ως μιας πηγής φυσικών πόρων, όπως αυτό πολύ χοντροειδώς εξέφρασαν και οι οικονομικές διατάξεις της Συνθήκης του Βερολίνου (1878) και όπως ακόμη χοντροειδέστερα το επιβεβαίωσε η περαιτέρω εξέλιξη ιστορικών γεγονότων μέχρι τον Πρώτο Παγκόσμιο πόλεμο.³⁶

— Στηριζόμενη στην παραδοσιακή γερμανική αντιβαλκανική τοποθέτηση, η εξ ολοκλήρου προσχεδιασμένη και αποσπασματικά εφαρμοσμένη επιχείρηση Βαλκάνια, δηλ. «Νοτιοανατολική Ευρώπη» (Südosteuropa), στο πλαίσιο της ναζιστικής «Νέας ευρωπαϊκής τάξεως» (Neue europäische Ordnung)³⁷, προϋπέθετε τον παντελή αποκλεισμό των Βαλκανίων, την «απο-βαλκανιοποίηση» ως «αναδιοργάνωση του χώρου» σε κρατικό, εθνικό, πολιτικό και οικονομικό επίπεδο. Αυτό σήμαινε για τα Βαλκάνια τον εδαφικό ακρωτηριασμό και την υπόταξη, εν είδει προτεκτοράτου, με Γερμανούς ύπατους αρμοστές ή με την εγκατάσταση φίλα προσκείμενων κυβερνήσεων και δορυφορικών καθεστώτων. Επειτα τον «εθνικό αναδασμό του χώρου», δηλαδή την φυσική εξόντωση (Vernichtung) και την αναγκαστική μετακίνηση (Umsiedlung) του πληθυσμού, συν το ότι για τη λύση του «σερβικού προβλήματος» (το πώς δηλαδή θα μπορούσαν να εκδιωχθούν οι Σέρβοι «από τις ζωτικής σημασίας όχθες του Δουνάβειως», οι οποίοι με

³⁶ Βλέπε H. Wendel, *Die Habsburger und die Südslawenfrage*, σ. 16-17, 25· Slavenko Terzić, *Srbija i Grčka (1856–1903): Borba za Balkan* [Σλαβένο Τέρτζιτς, *Σερβία και Ελλάδα (1856–1903): Μάχη για τα Βαλκάνια*], Beograd: Istorijski institut SANU 1992, σ. 211-219· I. Hadžibegović, “Migracije stanovništva Bosne i Hercegovine 1878–1914. godine” [I. Χατζημπέγκοβιτς, Μεταναστεύσεις πληθυσμών της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης 1878–1914], *Prilozi Instituta za istoriju*, vol. XI-XII, No. 11-12 (Sarajevo 1975-1976), σ. 310-317· Tomislav Kraljačić, “Kolonizacija stranih seljaka u Bosnu i Hercegovinu za vreme austrougarske uprave” [Τόμισλαβ Κράλιατσιτς, “Αποίκηση ξένων αγρότων στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη κατά την περίοδο της Αυστροουγγρικής κατοχής”], *Istorijski časopis XXXVI* (1989), σ. 11-24; Dušan Drljača, “Kolonizacija stranog živilja u Bosni i Hercegovini krajem XIX veka s posebnim osvrtom na doseljavanje Poljaka” [Ντούσαν Ντρλιατσα, Αποίκηση ξένων πληθυσμών στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη κατά τα τέλη του 19ου αιώνας με ιδιαίτερη αναφορά στην εγκατάσταση των Πολωνών], στο *Bosna i Hercegovina* [Βοσνία-Ερζεγοβίνη], σ. 213-224.

Σ’ ένα άρθρο του το 1880 ο Μίχαη Εμινέσκου (Mihai Eminescu, 1850–1889), ο “μεγαλύτερος ρουμάνος ποιητής”, τονίζει πως ακριβώς υπό τον αυστρουουγγρικό ζυγό είναι που “ζυπνάνει η εθνική συνείδηση, ακριβώς τον καιρό της [Βαβυλωνίου αιχμαλωσίας, της απώλειας των εθνικών δικαιωμάτων]” (M. Eminescu, *Istočno pitanje: Politički spisi* [Ανατολικό ζήτημα – Πολιτικά συγγράματα], Podgorica: Oktoid 2000, σ. 70, επιλογή από το ποιητικό έργο *Scieri politice*, ed. comentata de D. Murarescu, Craiova 1931).

Περί της βαλκανικής πολιτικής των Αψβούργων διαχρονικά χρήσιμη είναι η μελέτη των έργων του Χέρμαν Βέντελ, τα οποία συνέγραψε έχοντας ευρείς γνώσεις, εξάισιο γραφικό ύφος και χαρακτηριστική γλαφυρότητα *Südosteuropäische Fragen*, Berlin: Samuel Fischer 1918· *Aus dem südslawischen Risorgimento*, Gotha 1921· *Südslawische Silhouetten*, Frankfurt/M 1924· *Der Kampf der Südslawen um Freiheit und Einheit*, Frankfurt/M, 1925. Ο αγώνας των Νοτιοσλάβων για ελευθερία και ένωση, στο οποίο υπάρχει και μια σύντομη περιγραφή της ρωμαίκο-αψβουργικής τακτικής “διαίρειν και βασίλευε”. Την αποικιοκρατική πολιτική των Αυστροούγγρων έναντι των Βαλκανίων σε ένα προσωπικό του ημερολόγιο από το 1913 ο Κόνραντ φον Χέτσεντορφ (Graf Franz Conrad von Hötzendorf, 1852–1925), επικεφαλής του αυστρουουγγρικού Γενικού Επιτελείου Στρατού και πάντοτε κυριευμένος από κατακτητική μανία κάθε φορά που άκουγε τη λέξη Βαλκάνια, την περιέγραψε ως εξής: “Για την Αυτοκρατορία η οποία δεν έχει δικές τις αποικίες, στον οικονομικό και παραγωγικό τομέα η Σερβία αποτελεί την πιο σημαντική περιοχή για εξαγωγές... Εκτός αυτού, πρέπει πάντοτε να έχουμε υπ’ όψιν ότι η Σερβία είναι μια εξαιρετικά καρποφόρος γη, προικισμένη με φυσικούς πόρους και σε μεγάλο βαθμό ευημερούσα πολιτεία της οποίας τα αγαθά, όπως και την εκμετάλλευσή τους, δεν πρέπει να αφήσουμε σε άλλες χώρες” (από το έργο του Wendel, *Die Habsburger und die Südslawenfrage*, σ. 31).

³⁷ Στις επόμενες σειρές ως αξιόπιστο στήριγμα εκλαμβάνω τα: Milan Ristiović, *Nemački 'novi poredak i Jugoistočna Evropa' 1940/41–1944/45: Planovi o budućnosti i praksa* [Μίλαν Ρίστοβιτς, Η γερμανική «νέα τάξη και η Νοτιοανατολική Ευρώπη» 1940/41–1944/45 – Σχέδια για το μέλλον και η πρακτική], Beograd 1991· του ίδιου, “Balkan u nacističkim projektima ‘Nove Evrope’ u Drugom svetskom ratu” [Τα Βαλκάνια στα ναζιστικά σχέδια της [Νέας Ευρώπης] κατά το Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο], στη συλλογή *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* [Συνάντηση ή σύγκρουση πολιτισμών στα Βαλκάνια], σ. 477-491, όπου και βλέπε πηγές και την υπόλοιπη σχετική βιβλιογραφία.

βάση τη φυλετική ταξινόμηση των λαών «δεν είναι άξιοι ενός ανεξάρτητου κράτους» και τους οποίους πρέπει μακροπρόθεσμα να κρατάει κανείς υπό πλήρη ζυγό) σχεδιάστηκε η διανομή σερβικών «διασυνοριακών περιοχών» σε γειτονικούς λαούς και η εξόντωση, εκδίωξη και μερική αφομοίωση απο το κροατικό εθνικό στοιχείο. Η Βαλκανική για τη ναζιστική Γερμανία είχε στρατηγικής σημασίας ρόλο για την παράπλευρη προστασία των θέσεων της στην Ανατολή, όπως και ρόλο «χώρου συμπληρωματικών οικονομικών πόρων» (Ergänzungswirtschaftsraum) υπέρ του γερμανικού «μεγάλου αναπτυξιακού χώρου» (Großwirtschaftsraum), και μάλιστα το ρόλο πρώτων κυρίως υλών και φυσικών πόρων (τρόφιμα, φυτική βιομηχανία, πετρέλαιο, φυσικό αέριο, βοξίτης, χαλκός, μόλυβδος, αλουμίνιο, χρώμιο) για την αναπτυξιακή κατάχρηση συμπεριλαμβανομένης και της οργανωμένης πολεμικής λεηλασίας. Για την αποσταθεροποίηση και διάλυση των βαλκανικών και όχι μόνον κρατών οι Ναζοί χρησιμοποιούσαν και ένα παλιό όπλο της γερμανικής πολιτικής – τις εθνικές μειονότητες και την «επαναστατική δύναμή τους», ιδιαιτέρως δε το τμήμα για «σαμποτάζ και καπήλευση των μειωνοτήτων». Χειραγωγούνταν με την αρχή ότι το δικαίωμα ενός λαού για τον αυτοπροσδιορισμό του είναι *όπλο* και, ότι η Γερμανία πρέπει να προτρέπει και να παρακινεί εθνικιστικές και μειωνοτικές διαμάχες επειδή όλοι και όλα είναι προς το συμφέρον της.³⁸ Κάτι που έφερε στην ακόμη και σήμερα γερμανική πολιτική καταταμαχισμού των Βαλκανίων πλούσιους αποτελεσματικούς και αειφόρους – στους δε Βαλκάνιους πικρούς και καταστρεπτικούς – καρπούς. Αυτοί οι καρποί μάλιστα θερίστηκαν και στο μεταγενέστερο γιουγκοσλαβικό εμφύλιο πόλεμο.³⁹

— Και η κατάρρευση-διάλυση της Γιουγκοσλαβίας στην τελευταία δεκαετία του 20ου αιώνα καταδεικνύει πως η διακηρυσσόμενη αμερικανική «Νέα τάξη πραγμάτων» (New World Order) πραγματοποιείται στα Βαλκάνια, όχι μόνο δια του καταταμαχισμού, αλλά και με την εθνική «ανασυγκρότηση» στις ίδιες τις γιουγκοσλαβικές «ζώνες επαφής», όπως γίνονταν με την προηγούμενη ναζιστική «Νέα τάξη της Νοτιοανατολικής Ευρώπης» (Neuordnung Südosteuropas). Αυτή η τελευταία, να μην ξεχάσουμε, έφερε τόσο δραστική και διαρκή αλλαγή στην εθνική σύσταση του τόπου την οποία χαρακτηριστικά και με τον πιο κυνικό τρόπο συμβολίζει το στρατόπεδο συγκεντρώσεως Γιασένοβατς⁴⁰.

³⁸ Πρβλ. Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, New York, Oxford 1942; Toronto, New York, London 21944.

³⁹ Ένα εξαιρετικά χρήσιμο βιβλίο για τη γερμανική πολιτική εθνικού καταταμαχισμού της Ευρώπης και για την απειλητική σχέση ανάμεσα σε ναζιστικούς εκφραστές αυτής της πολιτικής και σημερινές γερμανικές οργανώσεις για ζητήματα μειονοτήτων, στις οποίες μάλιστα δραστηριοποιούνται ακόμη και εγκληματίες πολέμου, εξέδωσαν οι Walter von Goldendach, Hans-Rüdiger Minow, *Von Krieg zu Krieg: Die deutsche Außenpolitik und die ethnische Parzellierung Europas*, Berlin, 1997, 31999. – Περί της ανησυχητικής επιροής της ναζιστικής εξάπλωσης στο σύγχρονο ευρωπαϊκό και παγκόσμιο πλαίσιο δυνάμεων βλέπε Rodney Atkinson, *Europe's Full Circle: Corporate Elites and the New Fascism*, London: Compuprint Publishing, 1997.

⁴⁰ Η οργανωμένη γενοκτονία εναντίον Σέρβων, Εβραίων και Τσιγγάνων τους οποίους εξετέλεσαν με τον πιο φρικαλέο τρόπο όργανα του δορυφορικού προς τη ναζιστική Γερμανία φασιστικού κράτους της Ανεξάρτητης Κροατίας (Α.Κ.Κ. 1941–1945) μπορεί να ενταχθεί σε εκείνες τις πιο απάνθρωπες γενοκτονίες που γνώρισε ποτέ η ιστορία. Ως τέτοια την εκλαμβάνει ο Christian P. Scherrer (“Selbstbestimmung statt Fremdherrschaft: Sezessions- und Autonomieregelungen als Wege zur konstruktiven Bearbeitung ethno-nationalistischer Konflikte”, στη συλλογή των Norbert Ropers, Tobias Debiel, *Friedliche Konfliktbearbeitung in der Staaten- und Gesellschaftswelt*, Bonn: Stiftung für Entwicklung und Frieden 1995, σ. 257-283), εξαιρώντας την γενοκτονία αυτή ως μια από τις “ιδιαιτέρως αποτρόπαιες και βαρβαρικές λαοκτονίες” (besonders barbarische Demozide).

Αναμφισβήτητα μια από τις πιο προκλητικές ενδείξεις που αποκαλύπτουν ότι οι μετέπειτα σφαγές στα Βαλκάνια τελούσαν υπό την αιγίδα κάποιων, αποτελεί η δήλωση του ύπατου απεσταλμένου της αμερικανικής

Συνεπώς, τα γεωπολιτικά σχέδια των ισχυρών εξωβαλκανικών παραγόντων ελέγχου του βαλκανικού χώρου πραγματοποιήθηκαν, και αυτό μάλιστα μέσα σε ένα ασυνήθιστα μεγάλο χρονικό διάστημα (από την Pax Romana δια της Pax Ottomana και Pax Germana μέχρι την Pax Americana), μέσω μιας βίαιας πράξης γενικού κατακερματισμού και ιδιαίτερα μέσω αναθεώρησης της εθνικής δομής αυτού του τόπου. Και αυτά είναι τα δεδομένα που προσδιορίζουν το πλαίσιο των εθνικών συγκρούσεων στα Βαλκάνια. Εάν λοιπόν, αντί της ιστορίας των πολέμων και των νικητών γνωρίζαμε την ιστορία των ηττημένων και των θυμάτων, εάν μέσω των παγκόσμιων γεωστρατηγικών σχεδίων, μέσω των στερεοτύπων επιχειρήσεων και στρατηγικών μεθόδων «στο πεδίο μάχης» φτάναμε μέχρι τα αρίθμητα κακοποιημένα και με θηριωδίες κατακρεουργημένα ανθρώπινα όντα, εάν είχαμε θάρρος να απευθύνουμε το βλέμμα μας στο Πρόσωπο του Θύματος, θα μπορούσαμε να δούμε στα μάτια του Θύματος όλες τις μορφές του βαλκανικού δράματος σε ένα κοινό πλαίσιο. Φυσικά και οπωσδήποτε, σ' ένα τέτοιο πλαίσιο οι Βαλκάνιοι δεν κατέχουν ένα καθόλα απλό και ευκαταφρόνητο μέρος, με δικαίωμα αμνηστίας, με δυνατότητα λήθης των ενοχοποιητικών πράξεών τους και δικαίωμα αφέσεως και συγχωρήσεως των αμαρτιών για τους μεταξύ τους διωγμούς και εγκλήματα. Για τις εκκαθαρίσεις, τις λεηλασίες και βιασμούς, για την έλλειψη αλληλεγγύης και την τάση προς τα εξωβαλκανικά συμφέροντα κατά τη διάρκεια των μαχών εναντίον των βαλκανικών τους γειτόνων. Με δικαίωμα στη δικαιολογία ότι για τις βαλκανικές δυστυχίες πάντα είναι ένοχος κάποιος άλλος⁴¹, στην πρόφαση ότι οι βαλκανικές διεκδικήσεις – μέσω των οποίων άλλωστε παράνομα παίρνει κανείς στα χέρια του το νόμο και αυθαίρετα απονέμει τη δικαιοσύνη του Θεού – στην ουσία παριστάνουν δήθεν αντιδράσεις στην πραγματική αδικία. Στην κληρονομιά των ιμπεριαλιστικών εθνικών παρεμβάσεων σε σύγκρουση με την ανάγκη για εθνική απελευθέρωση και αντίθετα στην τάση του να επιτευχθεί ασφαλής εθνική ομοιογένεια και κοινωνική σταθερότητα⁴². Αλλά, το κακό και η βία, τα ανέκαθεν αναπόφευκτα συστατικά του εν γένει ευρωπαϊκού πολιτισμού, όπως και αλ-

Διοικήσεως Ρίτσαρντ Χόλμπρουκ (Richard Holbrooke) σε συνάντηση που είχε με αντιπροσώπους της τρομοκρατικής οργάνωσης των αλβανόφωνων του Κοσσυφοπεδίου (UÇK) στις αρχές του 1998: “I think the Serbs should get out of here” – “Υποστηρίζω την άποψη πως οι Σέρβοι πρέπει να εκδιωχθούν απ' αυτές τις περιοχές” (πρβλ. Chris Hedges, “U. S. Envoy Meets Kosovo Rebels, Who Reject Truce Call”, *The New York Times*, June 25, 1998, σ. A6). – The New York Institute for Media Analysis: “Holbrooke was uncharacteristically frank” (πρβλ. Ellen Ray and Bill Schaap, “NATO and Beyond”, *Covert Action Quarterly*, Spring-Summer 1999).

⁴¹ Εδώ έχω κατά νου εκείνο που ο Τζερετζ Κόνραντ (György Konrad *1933) στη συζήτησή του με τον Αρπαν Βίτσκο (στο έργο του *Antipolitika: Eseji i članci*, Podgorica: Oktoih, Budva: Grad Teatar, 1999, σ. 399) διετύπωσε ως “λόγον μίσους”. “Η ουσία του λόγου του μίσους συνίσταται στο ότι, το πρόβλημά μου, το πρόβλημα της κοινωνίας μου, είναι πάντοτε μια άλλη κοινωνία· στο ότι δεν είμαστε εμείς οι ίδιοι αίτιοι των εαυτών κακών. Ποτέ και για τίποτε δεν φταίμε εμείς οι ίδιοι.”

⁴² Πρβλ. την τοποθέτηση της Μαρία Τοντόροβα σχετικά με την τάση ομογενοποίησης στο παρελθόν των δυτικοευρωπαϊκών εθνικών κρατών (*Imagining the Balkans*, σ. 175): “...Στην πραγματικότητα, η δημοκρατία ως πολιτική έκφραση υιοθετήθηκε από τα δυτικοευρωπαϊκά εθνικά κράτη μόλις τον 20ο αιώνα – από τη δε Γερμανία μόλις μετά το Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο – ύστερα από την επιτυχία τους στους προηγούμενους αιώνες να καταφέρουν σημαντικό – αλλά όχι βέβαια και απόλυτο – βαθμό εθνικής και θρησκευτικής ομοιογένειας και κοινωνικής συνοχής. Κι όλα αυτά φυσικά αποκτήθηκαν με ανυπολόγιστο και μη αποσαφηνισμένο κόστος σε ήθος και ανθρώπινες ζωές.” – Από την άλλη πλευρά, φαίνεται πως ανάμεσα στη δημοκρατία και τη φιλειρηνική πολιτική δεν υπάρχει άμεση σχέση με την έννοια ότι ένα υψηλό επίπεδο δημοκρατίας προϋποθέτει και συνεπάγεται κι ένα ανεπτυγμένο επίπεδο φιλειρηνικής πολιτικής, περί του οποίου γράφει ο Tobias Debiel στην προαναφερθείσα συλλογή *Friedliche Konfliktbearbeitung...*, στηριζόμενος στο άρθρο του David Forsythe, “Democracy, War, and Covert Action”, *Journal of Peace Research* 29 (November 1992), από το οποίο μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι οι ΗΠΑ διατηρούν εχθρική στάση απέναντι σε εκείνες τις δημοκρατικές χώρες που βλάπτουν τα οικονομικά τους συμφέροντα.

λού έτσι και στα Βαλκάνια πάντοτε ήταν πρωτίστως θέμα ατομικής και κοινωνικής ψυχοπαθολογίας παρά πραγματικότητα η οποία ως καινοτομία πηγάζει από τον εθνοψυχολογικό τύπο του βαλκανικού ανθρώπου. Του ανθρώπου στου οποίου το δέρμα ανέκαθεν οι δυνατοί χάραζαν τα σύνορα των δικών τους συμφερόντων, και κατόπιν με το δάχτυλό τους ήξεραν να δείχνουν τα εναπομείναντα άσχημα σημάδια και αμέσως μετά να προσφέρουν μια καινούρια επέμβαση για την εξαφάνισή τους. Ακόμη και σήμερα μεγάλης διδακτικής σημασίας είναι ένα απόσπασμα από το εισαγωγικό σημείωμα του Δελτίου περί αιτιών και τρόπων χειραγωγήσεως βαλκανικών πολέμων (εκδοθέν το 1914) του Ιδρύματος Κάρνεγκι για ειρήνη μεταξύ των λαών (Carnegie Endowment for International Peace, ιδρυθέν το 1910):

«Επομένως, σε τί συνίσταται το καθήκον του πολιτισμένου κόσμου σε σχέση με τα Βαλκάνια; ... Εν πρώτοις είναι σαφές ότι ο πολιτισμένος κόσμος θα έπρεπε να πάψει να εκμεταλλεύεται αυτά τα έθνη λόγω ιδίου κέρδους. Θα έπρεπε επίσης να τους προτρέψει να κανονίζουν τις συμφωνίες τους δια διατησίας και να επιμένει στην τήρησή τους. Αυτός ο ίδιος πολιτισμένος κόσμος θα έπρεπε να τους προσφέρει ως παράδειγμα με τις προσπάθειές του να λύνει όλες τις διεθνείς διενέξεις μέσω δικαστικού και μόνο Δικαίου. (...) Οι πραγματικοί ένοχοι σε αυτόν το μακρύ κατάλογο εκτελέσεων, αποπειρών δολοφονίας, πνιγμών, ακρωτηριασμών, σφαγών και άλλων θηριωδών πράξεων που αναφέρουμε στο δελτίο, δεν είναι, το επαναλαμβάνουμε, οι λαοί των Βαλκανίων. Σε αυτήν την υπόθεση η συμπόνοια πρέπει να νικήσει το θυμό και την αγανάκτηση. Ας μην καταδικάζουμε τα θύματα... Οι πραγματικοί φταίχτες είναι εκείνοι που λόγω των συμφερόντων ή των παθών και των αδυναμιών τους δηλώνουν πως ο πόλεμος είναι αναπόφευκτος, ενώ όταν τον προκαλέσουν υποστηρίζουν πως δεν μπορούσαν να τον σταματήσουν.»⁴³

Και σήμερα ο «πολιτισμένος κόσμος» θα έπρεπε να πάψει να... Και σχετικά με αυτό ας θημηθούμε μια εκτίμηση του Τσώρτσιλ (Winston Churchill, 1874–1965) που εξαιρεί πως οι βαλκανικοί λαοί πρέπει να αξιολογούνται μόνο ως προς το «ποιός απ' αυτούς θα κάνει μεγαλύτερη ζημιά στους Γερμανούς». Ακριβώς λόγω μιας τέτοιας σκληρόκαρδης χρήσης των βαλκανικών λαών υπέρ των συμφερόντων των ισχυρών και λόγω της ανευθυνότητας των ίδιων των βαλκανίων για τα Βαλκάνια, πάλιν και πολλάκις πετούνται στον κάδο των αγρήστων οι γεωγραφικοί και οι δημογραφικοί χάρτες της Βαλκανικής Χερσονήσου πριν καλά καλά επάνω τους στεγνώσει η τυπογραφική μελάνη, ενώ τυπογραφούνται πριν στεγνώσουν τα αίματα στα Βαλκάνια.

Εν ονόματι των Βαλκανίων

Το καλούπωμα και ο στιγματισμός κάποιου με ετικέτες που εξασφαλίζουν τα δυσφημιστικά στερεότυπα αποτελεί μορφή λεκτικής τρομοκρατίας με την οποία αφαιρείται ουσιαστικά από τον άλλον το δικαίωμα του λόγου. Κι είναι ηλίου φαεινότερον πως το πα-

⁴³ *Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars*, Carnegie Endowment for International Peace, Division of Intercourse and Education, Publication No. 4, Washington, D. C. 1914, σ. 19, 273 (ανατυπώθηκε στο: *The Other Balkan Wars: A 1913 Carnegie Endowment Inquire in Retrospect with a New Introduction and Reflections on the Present Conflict* by George F. Kennan, Washington D. C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1993, την εισαγωγή έγραψε ο βαρόνος Ντεστουρνέλ ντε Κονσταν, Baron d'Estournelle de Constant). Στην πρώτη σελίδα του Δελτίου αναφέρονται οι αρχές τις οποίες υπηρετεί το Ίδρυμα Κάρνεγκι και οι οποίες ακόμη και σήμερα αποτελούν διδάγματα για τους εμπόλεμους βαλκάνιους και τις κυβερνήσεις τους: "...καλύτερα πόλεμος παρά δουλεία, καλύτερα απόδοση δικαιοσύνης παρά πόλεμος, καλύτερα συμφιλίωση παρά απόδοση δικαιοσύνης". – За сажашье стање проблема види Florian Bieber, "Europa ohne Balkan? Überlegungen zu den Auswirkungen der Kriege im ehemaligen Jugoslawien auf die Konzeption des Balkans in der westlichen Politik und Öffentlichkeit", *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* 1 (1999), σ. 129-138.

ράδειγμα του στερεότυπου αντιβαλκανικού στιγματισμού, το χάραγμα των Βαλκανίων ως ζώνης «αιωνίου μίσους» μέσα στην οποία είναι έμφυτοι οι εθνικοί σπαραγμοί και σφραγισμένο ανεξίτηλα το στίγμα της αποκλειστικότητας στη βαρβαρότητα, όχι μόνο πλαστογραφεί την ιστορική αλήθεια και αποκρύπτει την ευθύνη, αλλά αποτελεί ρητό εξαναγκασμό των Βαλκάνιων να σιωπούν. Όταν σ' ένα επιλεγμένο αντικείμενο κολληθεί μια αξιολογικά αρνητική και σημασιολογικά ανεξίτηλη ετικέτα, τότε αυτή δρα γνωσιολογικά κατά τέτοιο τρόπο ώστε, στη σχέση που έχει κανείς με αυτό το αντικείμενο, να αγνοείται παντελώς η πραγματικότητα. Τότε η γλώσσα ενεργεί ως μέσον βίας, ενώ η ετικέτα ως λεκτική κρεμάλα: «ας κρέμονται τα Βαλκάνια! ». Πρέπει να εξαναγκαστούν οι Βαλκάνιοι να σιωπούν, για να μπορούν οι άλλοι να μιλούν, όχι μόνο για αυτούς αλλά και εν ονόματι αυτών. Ακριβώς για αυτόν τον λόγο είναι απαραίτητη η ανάλυση του περί των Βαλκανίων δυσφημιστικού λόγου και εκείνης της γνώμης και γνώσης για τα Βαλκάνια (=«βαλκανιολογία») η οποία κατασκευάζεται από θέση ισχύος προκειμένου να νομιμοποιηθεί και να ...ευλογηθεί η κατοχή και κυριαρχία επί των Βαλκανίων. Κι είναι σημαντικότερη η φαινομενολογία της «ετερότητας» με την οποίαν καταφάσκονται τα Βαλκάνια, ως «ξένο» και «άγνωστο» απρόσωπο αντικείμενο γνώσεως. Κι είναι αυτό ύψιστης σημασίας, για να μπορέσουν τα Βαλκάνια να επανακτήσουν το δικαίωμα να μιλούν για λογαριασμό τους, και γενικώς να μιλούν. Στα Βαλκάνια απομένει να παλέψουν για την αναγνώρισή τους, να δώσουν μάχη για το δικαίωμα να αποφασίζουν για την ταυτότητά τους, ακόμη και για το **όνομά** τους. Η ανυπόφορη πίεση της ρετσινιάς και της μεταδιδωμένης ενοχής προτρέπει μία αυτοσυνειδησία για κέφι του άλλου, παρακινεί την άρνηση της ίδιας ταυτότητας και της συνειδήσεως ότι ανήκουμε σ' αυτό που λέμε Βαλκάνια (είτε από συμφέρον για δύναμη⁴⁴ είτε από ντροπή για την αδυναμία) και προκαλεί ετοιμότητα για αλλαγή ακομή και του ονόματος. Εκείνος που δεν μπορεί να αντέξει την παραμονή με λεπρούς στο *leprosorium balcanicum* βιώνει το *provisorium mundi* ενός ξένου ως προσωπική του ανάγκη και ανακούφιση. Ο ναζιστικός παραγκωνισμός της οντολογικής ονομασίας *Βαλκάνια* με τον τυπικό γεωγραφικό όρο «Νοτιοανατολική Ευρώπη», με έναν σχετικό προσδιορισμό βάσει του οποίου κατατάσσεται ο χώρος αυτός ως προς τη σημασία του για κεντρική εξουσία, σήμερα είναι πάλι στη μόδα. Η αφαίρεση του ονόματος αποτελεί αποπροσωποποίηση, ενώ η απόδοση του ονόματος δεν αποτελεί μια ουδέτερη σημασιολογικά πράξη. Αντικατάσταση δε, της ονομασίας Βαλκάνια με όρο που εκφράζει έναν λειτουργικό χώρο αποτελεί αλλαγή ταυτότητας, που, ως μαρτυρία αλλαγής των επιρροών και υιοθετήσεως καινούριου πληρεξουσίου, δείχνει το πολιτικό παρασκήνιο της ονομασιολογίας. Το σβήσιμο ονομασίας «Βαλκάνια» αποτελεί σβησίμο μιας άσβεστης πραγματολογικής αναφοράς, και σβησίμο των ιχνών της ισχύος. Η διαγραφή του ονόματος «Βαλκάνια» αποτελεί διαγραφή του αντικειμένου κυριαρχίας με την ιδιαιτερότητά του, προκειμένου το σύνολο να κυριαρχεί και η κυριαρχία να είναι συνολική: η «αποβαλκανιοποίηση» των Βαλκανίων συνιστά φυγή από τα Βαλκάνια και φυγή από την απάντηση στο πολυσήμαντο ερώτημα: Ποιός «βαλκανιοποίησε» τα Βαλκάνια;

⁴⁴ Πρβλ. τη συνέντευξη που έδωσε ο Αντε Πάβελιτς στο ισπανικό φασιστικό (φαλαγγτικό) περιοδικό *Arriba* της 26η Μαΐου 1943, όπου μεταξύ των άλλων τονίζει: "...το πνεύμα των βαλκάνιων διέθετε εξαπλωτική δύναμη η οποία κατάφερε να εκτινάξει το πνεύμα αυτό έως τα πρόθυρα της Βιέννης. Η Αυστρο-Ουγγαρία βρήκε τη δύναμη να εκδιώξει αυτό το πνεύμα προς τα νοτιοανατολικά, εκεί που δεν αποτελούσε πλέον κανενός είδους απειλή. Καθήκον της Κροατίας είναι να συνεχίσει αυτήν την απόκρουση ώστε να απωθήσει την βαλκανική νοοτροπία και να την περιορίσει στο δικό της πραγματικά χώρο."

Ευρω-Βαλκάνια

Τα Βαλκάνια αποτελούν παλιό και αξιόπιστο καθρέφτη της παγκόσμιας τάξης ισχύος. Για να μπορέσει να επιβληθεί η μη πραγματοποιημένη αρχή «*τα Βαλκάνια στους Βαλκάνιους*» δεν αρκεί – και μάλλον δεν είναι δυνατόν – να εκλιπαρούμε τον καθρέφτη να αντανακλά μιαν άλλη μορφή, αλλά είναι απαραίτητο οι βαλκανικοί λαοί να αφιερωθούν στα Βαλκάνια, δηλαδή στον ίδιο αυτόν τόπο να καλλιεργείται η συνείδηση της ανάγκης μίας βαλκανικής κοινότητας και συμμαχίας, η συναίσθηση της μοιραίας ιστορικής συνάφειας των βαλκανικών λαών, προκειμένου να περιθωριοποιηθεί η ανώριμη και υστερόβουλη αυτάρκειά τους, η οποία αποτελεί τροχοπέδη για τη σταθερότητα των Βαλκανίων και την *αυτοφυσώς* συνοχή τους. Για να μην γίνουν τα Βαλκάνια αντικείμενο τυπικής συγχωνεύσης των προηγουμένως απομονωμένων μερών αυτού του χώρου, αντικείμενο μιας εξωβαλκανικής λειτουργικής τακτοποίησης του χώρου, περιοχή χορτοκαλλιέργειας και πολυπολιτισμικής παγκόσμιας δύναμης. Οι Βαλκάνιοι θα έπρεπε να αναζητούν την πολυσύνθετη *εθνική, βαλκανική, μεσογειακή και ευρωπαϊκή* τους ταυτότητα πρωτίστως στον *πάμπλουτο* πολιτισμό της Βαλκανικής χερσονήσου, τον οποίον από την αρχαιότητα και μέχρι σήμερα δημιουργούν όχι μόνο μεμονωμένες γνωστές προσωπικότητες, αλλά και η βαλκανική «λαϊκή ευφυΐα». Πράγματι, όπως σε μια πολύ δύσκολη ιστορική στιγμή ο γιουγκο/νοτιο-σλάβος σχετικός συγγραφέας Σλόμπονταν Σνάηντερ είχε το θάρρος υπεύθυνα να διατυπώσει, «τα Βαλκάνια αποτελούν μια μυθική επικράτεια... Όπως ακριβώς θα μπορούσε να λεχθεί για τη Μεσόγειο, ότι συνιστά το λίκνο της ανθρώπινης ιστορίας, το ίδιο ισχύει και για τα Βαλκάνια. Θα ήθελα να τονίσω ότι η χερσονήσος αυτή δεν είναι μόνο μια κακότυχη περιοχή, αλλά στον ίδιο βαθμό και ένας χώρος μέσα στον οποίο εκκολάπτονταν ζωηφόρες παραδόσεις που έθρεψαν τον ευρωπαϊκό πολιτισμό.»⁴⁵ Τα Βαλκάνια δεν χρειάζονται εκπολιτιστή ο οποίος, μεταξύ των άλλων, πότιζε τον δικό του πολιτισμό «από βαλκανικές πηγές»⁴⁶. Τα Βαλκάνια ήταν εκείνα που μετέδωσαν στην Ευρώπη το θεμελιώδη και μετροδότη, τον αναγκαίο και αζεπεράστο ελληνικό πολιτισμό. Τα Βαλκάνια άμεσα αντλούσαν και μετέδιδαν στην Ευρώπη τις ανατολικομεσογειακές πηγές του χριστιανισμού οι οποίες, ύστερα από τη μεγαλειώδη χιλιετία του Βυζαντίου – έναντι του οποίου η Δυτική Ευρώπη τόσες φορές σταυροφορικά αμάρτησε – πνευματικώς και γεωγραφικώς γίνονταν όλο και περισσότερο απόμακρες, εφ' όσον η οθωμανική μακραιώνη μέτρηση χρόνου στα Βαλκάνια απομάκρυνε όλο και πιο δυναμικά το βαλκανικό χρόνο και τόπο από την υπόλοιπη Ευρώπη. Όταν μετά την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως το 1453 η αφρόκρεμα των Ελλήνων διανοουμένων που αναγκάστηκαν να μεταναστεύσουν ενέπνευσε και εμφύσησε το ουμανιστικό πνεύμα της ιταλικής αναγέννησης συνέβη κάτι το εκπληκτικό. Η Δύση και εκείνη τη στιγμή καλοδέχθηκε μόνο τα διαχρονικά και άφθαρτα επιτεύγματα του ελληνικού παγανιστικού πολιτισμού της αρχαιότητας, αλλά όχι και το «άγνωστο» και «ξένο» πνεύμα του ορθόδοξου χριστιανισμού. Η Ευρώπη θα γίνει εκείνο που πρέπει να είναι μόνον όταν *χριστιανοποιηθεί*, έλεγε ένας μεγάλος Τσέχος Ευρωπαίστης, ο Γιαν Πατότσκα (Jan Patočka, 1907–1977). Τότε όμως, το πνεύμα του ανατολικού χριστιανισμού στα Βαλκάνια δεν θα μπορούσε να μείνει κλεισμένο, φυλακισμένο σε ένα μαγικό λυχνάρι του Αλα-

⁴⁵ „Kroatien: Krležas wilder Sohn: Gespräch mit Slobodan Snajder“, *Ost-West-Gegeninformationen*, Jg. 8, Nr. 1 (Graz 1996) 14. Βλ. M. Todorova, *Imagining the Balkans*, σ. 54.

⁴⁶ Στο σημείο αυτό έχω κατά νου τον τίτλο της συλλογής πειραμάτων ενός εξαιρετικού γνώστη των βαλκανικών πραγμάτων, του Milan Budimir, *Sa balkanskih istočnika* (Μίλαν Μπούντιμιρ, Από τις βαλκανικές πηγές), Beograd: SKZ 1969.

ντίν, ξεχασμένο κάπου «στα βάθη της ανατολικής Τουρκίας», όπως αυτό υπήρχε στην αντίληψη του με αφέλεια προσανατολισμένου ήρωα του Γκαίτε, του απλού εκείνου πολίτη της Φραγκφούρτης. Τότε η Δυτική Ευρώπη θα μπορούσε να δεχθεί στους κόλπους της και τους Σλάβους οι οποίοι είναι ορθόδοξοι (Slavia orthodoxa εκτός από τη Slavia catholica), και να μην τους το εκλαμβάνει αυτό ως επιβαρυντικό στοιχείο.

Η Ευρώπη ως έκφραση πολιτικής και στερεότυπο ισχύος κατασκευάζει τα «Βαλκάνια» ως αντικείμενο το οποίο κατέχει στη διάθεσή της, ενώ παράλληλα ο συνοδευτικός βαλκανιστικός λόγος μιλάει για τα Βαλκάνια εξαναγκάζοντάς τα να σιωπούν. Την ίδια στιγμή που η έρευνα και οι σπουδές περί των Βαλκανίων, εξαρτώμενες από την πολιτικοοικονομική ισχύουσα τάξη, εκλαμβάνουν τα Βαλκάνια ως ένα παθητικό αντικείμενο της γνωσιολογίας το οποίο «επιστημονικώς» αναπτύσσεται στη βαλκανιολογία με τον ίδιο τρόπο που βάσει της επικρατούσας πολιτικής αναπτύσσεται στη γεωγραφία. Ως εκ τούτου, τα Βαλκάνια δεν σημαίνουν αυτό που είναι μόνο για τον εαυτό τους αλλά και την όλη κατάσταση των πραγμάτων στην Ευρώπη. Τα Βαλκάνια μπορούν να αποτελέσουν την ευκαιρία για την Ευρώπη να γνωρίσει την προσωπική της βία και καταστρεπτικότητα, το με μεγάλη μαεστρία κρυμμένο αλλά και πάλι αρκετά γνωστό της πρόσωπο· τα Βαλκάνια είναι η ευκαιρία να γνωρίσει η Ευρώπη τον εαυτό της.

Η Ευρώπη ως σύνολο των πολυτιμότερων ιδεωδών και αξιών προϋποθέτει, από την εποχή ακόμη της ελληνικής αρχαιότητας, ως αναπόσπαστο μέρος της ταυτότητός της την ηθικά αντανakλόμενη σχέση προς τον άλλον, δηλαδή την αναγνώριση του άλλου και την ευθύνη για τον άλλον. Σε μια τέτοια φαινομενολογική ετερότητα αυτός ο άλλος είναι στην πραγματικότητα ένας άλλος εγώ, και μάλιστα εκείνος ο άλλος εγώ, στη συνάντηση με τον οποίον οικειοθελώς αναπτύσσω, συγκροτώ, και γνωρίζω την ταυτότητά μου. Η Ευρώπη ως ύψιστο ιδεώδες καλείται σε συνάντηση-σχέση με τα Βαλκάνια, καλείται να γνωρίσει τον εαυτό της μέσω της επιφάνειας του προσώπου των Βαλκανίων. Τότε η Βαλκανική αποτελεί απαραίτητο μέρος της ταυτότητος της Ευρώπης, όπως και η ταυτότητα των Βαλκανίων είναι αναμφισβήτητα ευρωπαϊκή. Η Ευρώπη είναι υπεύθυνη για τα Βαλκάνια και καθήκον της είναι να σχεδιάσει το ευρωπαϊκό πλαίσιο των Βαλκανίων. Εύθυνη δε των Βαλκανίων για την Ευρώπη συνιστά εν πρώτοις το καθήκον των βαλκανίων να χειραγωγούνται από τα ιδεώδη που οραματίστηκαν και ακολούθησαν οι καλύτεροι πρόγονοί τους, οι βαλκάνιοι σοφοί και άγιοι, και με αυτόν τον τρόπο να πολλαπλασιάζουν τους λόγους για υπερηφάνεια και να μειώνουν τους λόγους για ντροπή οι οποία σχετίζεται με τα Βαλκάνια και τους βαλκάνιους.

Μετάφραση π. Δημήτριος Β. Κασάπης και Ελένη Φέμιτς Κασάπη



Kateřina Bauerová **Timothy Noble**
Protestant Theological Faculty of Charles University in Prague

Orthodoxy in the West: Report on a Five-Year Research Project

In early 2010 Prof Ivana Noble of the Protestant Theological Faculty of Charles University, put in a proposal to the Grant Agency of the Czech Republic (GAČR) for a five-year grant project on Orthodoxy in the West, entitled “Symbolic Mediation of Wholeness in Western Orthodoxy”. The other members of the team under Prof. Noble were Dr. Kateřina Bauerová, now part of the Ecumenical Institute of the Protestant Theological Faculty, Dr Tim Noble and Doc. Dr Parush Parushev, both of whom at that time taught at the International Baptist Theological Seminary in Prague. The grant was awarded and was the only such project in theology in the year in question and funding began in 2011 and lasted until the end of 2015.¹

The aim of the project was to look at what had happened to Orthodox theology following especially the Russian Revolution but also the migration of many Orthodox to America and Western Europe, and the subsequent encounters with Western thought and Western Christianity. The team examined how Orthodoxy held on to its core convictions, whilst at the same time opening itself up to broader influences, and what effect this had on Orthodoxy both in the West but also in the traditional Orthodox countries of East and South-East Europe. The limitations of time and expertise meant, however, that the major focus of the project was on Russia, with a lesser focus on Greece. Other important Orthodox perspectives (for example, the Serbian) were thus included mainly as they touched on these other focal points.

The project offered a comparative study of the context and specific theological methods developed (i) in emigration; (ii) through direct confrontation with totalitarian regimes; and (iii) through Western converts to Orthodoxy. It examined what the methods contributed to the debate on tradition and innovation, to the relationship of ecclesiology to a non-dualist cosmology and anthropology, and to the inherent unity of spiritual and social life. Lastly it asked how Western Orthodoxy can enrich theology in the post-communist countries, both within and outside of the Orthodox communion, especially where nationalism has disrupted the holistic vision present in the Fathers and openness to dialogue with others. The project offered, therefore, a contextual reading of the theological contribution specific for the schools of twentieth-century Orthodox theology within or in dialogue with Western culture.

The research was divided into the following five stages corresponding to the five years of the planned research. The first year was given over to an intensive study of the

¹ The Symbolic Mediation of Wholeness in Western Orthodoxy (GAČR P401/11/1688, 2011 – 2015) (GAČR P401/11/1688).

historical context, beginning with Greek Orthodoxy after the fall of the Ottoman Empire, both at home and in the diaspora, and then moving on to examine the early history of the Russian Orthodox church, and its struggles with the Mongol Khanate and subsequent attempts to establish itself as “the Third Rome”, and to search out or rediscover its own theological roots. It was then necessary to move to the twentieth century and the experience of the 1917 Revolution in Russia and the subsequent persecution of Christians in Russia and the experience for many of exile. We also planned, but in the end could not sufficiently study the confrontation of Orthodoxy with totalitarian regimes in other countries, notably Romania, Bulgaria, Serbia. Beginning already before the revolutions, but affected by them, there was also a need to study Orthodox mission and ecumenical encounters, along with the related new encounters with Western culture and spirituality.

The aim of the second year of the project was to focus on methods of theological discourse in twentieth-century Orthodox theology in the West with special attention been afforded to theologians of the two leading theological institutes, St Sergius in Paris and St Vladimir’s in New York. This involved a close reading of Neo-patristic theology, especially of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, John Meyendorff and Alexander Schmemmann as important representatives. But it also required an examination of the influence of hesychasm, where the Romanian writers, Dumitru Stăniloae and Petre Țuțea, and the French Orthodox theologian Olivier Clement were particularly important. As contributory factors to the Neo-patristic movement (either as streams that fed into it or what it reacted against) we also turned to investigate the Slavophiles (Khomyakov and Kireyevsky), the *Fin de Siècle* movement (Anton V. Kartashev) and sophiology (Vladimir Soloviev, Paul Florensky, Sergei Bulgakov).

The third year was to have as its main focus the study of particular themes, chosen as representative of the interests of Orthodox theology in the West. These included tradition and innovation (through the writings of, among others, John Meyendorff, John Breck and John Behr) and the critique of dualist metaphysics, with an emphasis on embodiment and iconic and idolatrous mediation, seen, for example, in Alexander Schmemmann or Leonid Ouspensky. Other themes, that were dealt with in more or less extensive form were the Trinitarian sources of anthropology, where the names of Dumitru Stăniloae, Paul Evdokimov, Vladimir Lossky, Olivier Clement, Elisabeth Behr-Siegel, Stanley Harakas, Christos Yannaras and Dimitar Kirov can be mentioned, and the question, so important for theology today, of responsibility for the other, involving a case study of the Bulgarian Orthodox Church action for the Jews during World War II.

The study of particular themes continued in the next year as well, with an investigation of the Trinitarian sources of cosmology and ecclesiology (Stăniloae again and John Zizioulas). We also looked at the overall theme of our project, the symbolic mediation of wholeness, as a challenge to nation, religion or gender-based reductionism, using the writings of a range of theologians including Grigorios Papatomas, Elisabeth Behr-Siegel and Mother Maria Skobtsova) as well as at the unity of the spiritual and social life, investigated through the dialogue between Orthodox theologians and theologians of liberation and the concepts and practices of mission and ecumenism.

The final year was given over to finishing books and articles and looking at the both the ecumenical reception and critique of twentieth-century Orthodox Theology

in Exile and Diaspora and the challenge of Orthodoxy in the West to theology in the post-communist countries, both within and outside of the Orthodox communion. These were the original plans, somewhat modified. We can now break down the project into its first three and last two years, to map out how we carried out the original plan and some of the results of our research.

The First Three Years of Our Project

During the first three years of our project 2011-2013 we directed our main attention towards researching the contexts in which Orthodox theology came to the West in the twentieth century, how liturgical and hesychast spiritualities and iconography settled in the West, what specific theological methods were developed either in conversation with or, frequently, against the background of Western theologies, how they influenced concepts of metaphysics and anthropology, and the effect they had on relations between tradition and innovation, between spirituality, social action, human rights and mission.

Throughout the course of our research we were helped immensely by numerous research stays, during which we were able to use the local libraries and archives, but most importantly, consult with experts in the field. These conversations with the contemporary practitioners of Orthodox theology either in or in dialogue with the West were vital to enable us to get an overview of the current situation facing Orthodox theology. The research stays also aided us in organising the programmes of our conferences and inviting both experts and doctoral students working on the particular topics of the conferences to Prague, and led to our being invited to take part in other conferences or to present the results of our work in publications. The study trips in the first three years included Thessaloniki, Athens, Volos, St Sergius Institute in Paris, St Vladimir's Seminary in Crestwood in the USA, London, Oxford, Cambridge, the Monastery of St John the Baptist in Essex, Sofia, Veliko Tarnovo, and Bucharest. The warm welcome we received from individuals and institutions in all these places convinced us that our research was also going in the right direction and could make an important contribution.

In 2012, the main focus of our research was on the methods of theological discourse in twentieth-century Orthodox theology in the West, with, as noted above, a special attention given to theologians who had taught at the major theological institutes of St Sergius in Paris and St Vladimir's in the USA. The study of how these methods were developed presented us with a challenge, as we needed to engage with the different readings of Orthodox theological history, and at the same time had to develop our own method of presenting the plurality of voices that flowed into the twentieth-century discourse. This work is presented mainly in our extended monograph *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ (Ways of Orthodox Theology to the West in the 20th Century)*² This 411-page monograph was first published in Czech by CDK in 2012.² A

² The symbol of journey in the title is one that we borrowed from some of the authors with whom we were working in the book. One of them was Nikolai Berdyaev, who in 1926 founded a journal in Paris called *The Way (Put')* in which he tried to give a space to all streams of Russian émigré Orthodoxy, so that all could enjoy a free and public debate, sharing their problems with the church, and their spiritual, theological and philosophical ideas. The symbol of *Ways* is also found in the two volume work, *Ways of Russian Theology*, published by Fr. George Florovsky in Paris in 1937-1938 and containing a fundamental critique of Russian religious thinking. In this work Florovsky dealt with the question of why in attempts to transpose the tradition through the key of modern Western philosophy these ways ended up deviating.

revised English translation was then made by one of our team, which was published as *Ways of Orthodox Theology to the West* in 2015.³ At roughly the same time the work was also revised and translated into Russian, where it was published by St Andrew's Biblical-Theological Institute in Moscow in 2016.⁴

The book is divided into seven chapters with a foreword written by the then Dean of St Vladimír's Seminary, Father John Behr. The first chapter examines the religious, cultural and political development of Orthodox countries after the fall of the Byzantine Empire. Our aim was to demonstrate that the variety of Orthodoxy and its inner conflicts, which we see later in the twentieth century in the West, have a long and complex history. In the second chapter we turn in more detail to Russia, following its rise at the end of the fifteenth century after the casting off of the Mongol yoke, at a time when it was the only independent Orthodox land, but also the paradoxes which were present in its apocalyptic self-identification as the "Third Rome".⁵ The third chapter takes us to Orthodox mission in America and Western Europe before 1920. We begin with the Russian Orthodox mission to Alaska and the Aleutian Isles at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries. The chapter also sketches how Orthodoxy spread through the United States especially through Greek, Slav and Arab immigrants. The last part of the chapter looks at the beginnings and form of Orthodox communities in Western Europe, especially in France, Germany and Great Britain, to which countries over the course of the twentieth century a huge number of people would come from Eastern Europe, from Greece and from the Balkans.

The first three chapters serve, then, as a background to the journey of theology in the rest of the twentieth century. In the fourth chapter we move on to examine the brutal confrontation between the Russian Orthodox Church and the Bolshevik regime. We do this against the immediate backdrop of the first years of the century in Russia and the changes in the way the relationship between church and state were organised and the attempt at church reform, with the Moscow Council which began just before the Bolshevik revolution and the election of the Metropolitan Tikhon to the newly restored office of Patriarch. We then examine the increasing persecution of the church and the different attempts to deal with it, by entering into pacts with the regime or going underground.

With the fifth chapter the perspective changes, as we look at how the revolution in Russia influenced the situation of Orthodoxy in the West. We concentrate on the journeys by which the Western diaspora gradually changed from a church of emigrants to local churches. We begin on the continent of Europe, in Berlin, Sofia, Belgrade and Prague, the first temporary homes of a great number of the exiles and escapees. Here we also examine which directions of the renewal of religious life and theology from pre-revolutionary Russia found a new voice in the diaspora. We then turn to the American continent. Here we look at how the dream of a united mission continued and what elements of it became incarnated in the creation of the local autocephalous Orthodox Church of America.

The sixth and seventh chapters then focus on particular stories, both in the West and in the church in Russia. The sixth chapter looks at the stories of Berdyaev, Lossky

³ Ivana Noble, Kateřina Bauerová, Tim Noble, Parush Parushev *Pravoslavné teologie ve 20. století na Západ* (Brno: CDK, 2012).

⁴ Ivana Noble, Kateřina Bauerová, Tim Noble, Parush Parushev *The Ways of Orthodox Theology in the West* (Yonkers, NY: St Vladimír's Seminary Press, 2015).

⁵ Ивана Нобл, Катержина Бауерова, Тим Нобл, Паруш Парушев *Пути православного богословия на Запад в XX веке* (Москва: Издательство ББИ, 2016).

and Bulgakov as they wended their way across Europe, all ending up finally in Paris, and at what united and divided them. The seventh chapter looks at three martyrs, two in Russia, Pavel Florensky and Alexander Men, and one in Paris, the Russian nun Mother Maria Skobtsova, showing how faithfulness to the insights of the church renewal that began in Russia in the nineteenth century was lived out to the very end.

As a result of the publication of this monograph we were also invited to write an entry “Orthodox Theology in Western Europe in the 20th Century” for a major German peer-reviewed on-line encyclopaedia “European History Online (EGO)”, something which has received many readings and citations.

Apart from the book and numerous articles and lectures, for each year of our project we organised an international Doctoral and Post-Doctoral Conference. In 2012 we titled the conference: “Presence and Absence of the Orthodox Theological Reflection of Modern Ideologies and its Ecumenical Impact” (2012). The conference focused on the contribution of the Orthodox theological revival in diaspora. While it might be argued that Orthodox theologians have not often reflected on the shifts from modernity to post-modernity, the diaspora experience show us in great detail how they have encountered and reflected upon the major ideologies of the 20th century, nationalism and communism, which directly influenced their lives. This context had an impact on their desire for integral knowledge and for a church based in the principle of *sobornost* and on their desire for social reform. Earlier sources of inspiration had to undergo a very serious hermeneutics of suspicion, and, so it would seem, some of them, like the movement of social reform or sophiology still largely live under its spell, while the Neo-patristic movement became the dominant voice. With participants from inside as well as outside the Orthodox tradition we wanted to explore the impact of the emigration experience on the theological reflection of the seeking for deeper identity and/or awareness of the fact that an “identity” is not something one can ultimately construct or possess.

In 2013 the conference was given the title “Tradition and Innovation – Reflection on Different Streams of Orthodox Theological Thinking in Exile and its Impact on Ecumenical Dialogue” (2013). This conference focused on the nature of the process of a creative and faithful passing on of Christian tradition both within and outside of Orthodoxy. Special attention was paid to how this theme was addressed in the theological thinking of the Russian émigrés in Western Europe and America. With their help we revisited themes such as tradition and negative identity formation. We also asked about how different the types of Eastern and Western Christian contributions were, where theology and spirituality remained interconnected. We also considered where the differences were artificially extrapolated in order to serve as legitimisation for a negative identity building. Looking at Orthodoxy in the West, we sought to explore how the different streams of renewal of Orthodox theology, such as Hesychasm, the Neopatristic school, the Slavophiles, Sophiology or the Christian Social Action tradition were successfully appropriated in new contexts, and where and how cooperation with others stood at its roots. The articles from the conference in 2013 were subsequently published in a special issue of *St Vladimir's Theological Quarterly* 59:1 (2015).

During these first three years of the project, then, we were able to offer a contextual reading of the theological contribution specific for the schools of twentieth century Orthodox theology within or in dialogue with Western culture. Some of our other studies

and conference presentations also addressed the Orthodox involvement in ecumenism both within and outside of the institutional structures of the World Council of Churches and the Conference of European Churches, and looked in more detail for inspiration into the practices of hospitality and engagement in conversation across the Western and Eastern divide, such as the monastic initiatives or the house seminars in inter-war Paris led by Berdyaev in particular.

The comparative analysis of the theological methods in Western Orthodoxy also featured in a number of our articles and chapters published so far, as well as in our conference presentations, and is addressed comprehensively in the second monograph *Wrestling with the Mind of the Fathers*, which finally came out in 2015. Here our initial thesis is that these methods include both appropriation of the Greek and Byzantine Patristic heritage and a dialogue with the Western thought of their time. The thesis has been enriched by recognition that especially with the first two generations of the emigrant theologians we need to discern between the encounter with and the construct of the West. This distinction is of a particular importance when we deal with themes such as secularisation, privatisation of spiritual life, human rights, mission, and traditional religious values. As these themes touched upon the broader Czech society, especially through the numerous Orthodox immigrants, we also presented some of the results of our research on Radio and TV.

Last Two Years of Our Project

The last two years of our project 2014-2015 were dedicated to investigating the various concepts of wholeness (anthropological, ecclesiological, cosmological) which criticised ontological dualism while at the same time retaining the moral dualism between good and evil, necessary for a healthy functioning of the churches as well as of the societies. We also explored the possibilities of communicating such concepts in cultures where the majority of people are no longer brought up in the traditions of religious practice, and asked how the symbolic mediation of wholeness is then possible. At the same time we continued in our research concerning ecumenical relations, looking in more detail at the new possibilities of creative encounters between Eastern and Western Christian traditions, at the places that may stimulate such encounters, and also at how hospitality towards our secular and post-secular contemporaries is exercised in such places, providing shelter, aid and direction when needed.

As in previous years we organized international conferences. In 2014 the main conference of the grant took place, sharing its title with that of the whole grant project, “Symbolic Mediation of Wholeness in Western Orthodoxy”. It was held from 21-25 May, attended by forty people, and with representatives from twelve countries presenting papers. The conference explored three sub-themes dealing with wholeness. The first was an examination of the sources of holistic thinking in Orthodox theology in the West. In this sub-section we explored the impact of exile on the rediscovery of the eschatological perspective, drawing both on the liturgical and the hesychast tradition, as well as the notion of mission which was born in the new situations, when the Orthodox home-world no longer existed and the new world was only slowly dawning without giving assurances of what inhabiting it would be like.

The second sub-section concentrated on the gift and the call from the divine to the created fullness, and in this part we explored the symbolic mediation of the divine and

the created wholeness as depicted in the icons of the Orthodox Iconographers in the West. While appreciating the gift of the inverted iconic perspective we also engaged in its critical study, asking where our human images are projected into the divine reality, when it comes to cultural attributes, gender issues, social class etc. Returning to the key and dynamic notion of deification that the iconic perspective uncovers, we asked what challenges to human idolatry it brings and how the historical and social realities are included in this gift of and call to deification.

In the third sub-section the theme was the tensions between dualism and monism in current western Orthodox cosmology, ecclesiology and anthropology. Here we analysed the helpfulness and the limits of the concept of wholeness, looking at the helpful and unhelpful dualism from both ontological and moral perspectives. We returned to the problems of overstating some symbolic categories borrowed from the patristic times, like the ecclesiological theory of the concentric circles, while considering how placing them back to their context can reveal to us their proper use. At the same time we sought for resources that would help to move from ecclesiological or anthropological single ideological notions of perfection to a rooted plurality which would allow more freedom of the Spirit and the movement the Spirit inspires, where social and political realities are also included into the life in Christ. The articles of the main conference were published in *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 56:1-2 (2015).

The final conference in 2015 was on “Ecumenical Reception and Critique of the 20th Century Orthodox Theology in Exile and Diaspora”. It took place in Prague from May 22-24 2015, and was attended by 28 scholars from 11 different countries, among them the dean of St Vladimir’s Seminary, Father John Behr. We concentrated on the reception and critique of Orthodox theology in the West, but also on the variety of forms of ecumenical encounters and a variety of perspectives from which we can learn about them and be inspired by them across Christian traditions. Here we concentrated on the three sub-themes: (i.) How to move beyond the schemes and ideological distortions of the other?, (ii.) Places that contributed to the reception of the other, (iii.) People who have embodied ecumenical dialogue and their impact. A selection of the main papers was gathered, published as a thematic volume *Orthodoxy as a Thematic Volume “Orthodoxy and Christian Other”* in *Communio Viatorum* 2 (2015).

In 2014 we needed to complete work on the main methodological and historical-theological works under our project, and to do more in-depth analysis of the following particular themes: the Trinitarian sources of cosmology, ecclesiology and anthropology; the unity of spiritual and social life; dialogue between Orthodox theology and Theology of Liberation, mission and ecumenism. Our attention was given to completion of the English and the Russian translations of our book *Ways of Orthodox Theology to the West in the 20th Century*, which needed to be adjusted for the new audiences (in particular with regard to references to sources available in each language).

Our next big task was to finish our second monograph *Wrestling with the Mind of the Fathers in (Post-) Modern Orthodox Theology*, which was also published by St Vladimir’s Seminary Press.⁶ The basis for the book had already been laid in 2012 when our team participated in a major international conference in Assisi in Italy, where we were able to present our project together in one collective presentation with the title “Going

⁶ Ivana Noble, Kateřina Bauerová, Tim Noble, Parush Parushev *Wrestling with the Mind of the Fathers* (Yonkers, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2015).

forward to the Roots“: The Problem of Pre-Eschatological Absolute Reference Points and their critique in Orthodox Ecclesiology in Twentieth Century (Russian) diaspora”. We explored the ways in which the four streams of Orthodox renewal that started in pre-revolution Russia and then developed in the diaspora can be of inspiration for a current theology of the church and of dialogue with others. We also sought to ask where further critical adjustments were needed, given that some positions that were new and fresh in the 1960s fossilised later, whilst, on the contrary, some of what constitutes now a forgotten memory may be fruitfully revived.

The book is divided into five chapters which cover five of the major theological streams that came out of pre-Revolutionary Russia, namely, the Neo-patristic synthesis, Hesychasm, the Slavophiles, Sophiology and Social Engagement and the ways in which they fared in their transition through the forced emigration of so many of the theologians to the West. As the title indicates the book we come back to the theme of neo-patristic synthesis by which twentieth-century Orthodox theology in the West has been hugely influenced. One of the leading figures in this movement, Fr Georges Florovsky, argued that the need was not simply to repeat what the Fathers had said, but to think with the mind of the Fathers. But the hermeneutical question concerning the discernment of the mind of the Fathers was never really asked. In the works of Florovsky, as well as in those of Fr Alexander Schmemmann or Fr John Meyendorff, there is a methodological conflict between the tradition as living and breathing, as they discovered it themselves, and the temptation to reify their precious discoveries as permanent reference points, be it Christian Hellenism, the Greek Fathers of the second and third centuries, or Byzantine theology. Neo-patristic theology, which largely replaced neo-scholastic theology in Orthodox scholarship of the twentieth century, often took these permanent reference points as identity markers that were established as a reaction to the impact of the West on Orthodox theology.

In the hermeneutics of the founding theologians of the Neo-patristic synthesis there was also a discrepancy between being themselves heavily influenced by various modern philosophical movements, such as existentialism and personalism, and the conviction that the Church Fathers cannot be successfully transposed into modernity, but that we have to return and transpose our minds into their context. This conviction lay behind their rejection of other forms of wrestling with the mind of the fathers that had contributed, in pre-revolutionary Russia, to the symphony of the spiritual and theological renewal. These forms included the Slavophiles, Sophiology, or the movements seeking for social reform in a modern Orthodox key. Paradoxically, the hesychast monasteries, such as Optina, which significantly contributed to the patristic revival, were much more able to accept variety and the polyphony of voices than their later Neo-patristic followers.

In our book we attempted to rescue the methodological plurality which emerged from the encounters with the writings of and about the Church Fathers. This already indicates some of the problematic. What are the Fathers being taken to say, against whom are they saying it, and what are the guidelines for appropriating what the modern and post-modern generations hear in their own context? The book shows how these many voices which were cast aside in the neo-patristic synthesis can still contribute to the enrichment of Orthodox—though not only Orthodox—theology, by reminding it of the plurality that is the true and richest legacy of the Fathers.

During the final year of our project we concentrated on the completion of our final monograph, *Mnohohlas pravoslavné teologie na Západě ve 20. Století*.⁷ It became more important that the final book in Czech would include areas which we had not investigated so far in sufficient detail, such as the various smaller initiatives that took place in France, and led to hesychasm moving from a marginal place to the very core of current Orthodox theology in the West. Another area was the ecumenical impact of such initiatives. The main structure of the book remained as we had initially planned, focussing on the plurality of voices in Orthodox theology, including the Neo-patristic theologies, hesychast-inspired theologies, theologies dealing with wholeness, the central theme of our project, as well as with the challenges of freedom and social solidarity, and the reception of Sophiology, from its rejection in Orthodox scholarship after the death of Bulgakov, to its preservation among other Christian traditions, to gradual revival we can see in current Orthodox scholarship.

Aside from the three books, and the work on their translations, we also published some 18 chapters in books and 39 articles in peer-reviewed journals over the course of the five years of the project. These were mostly in English or Czech, but also in French, Greek and Bulgarian. We gave between us 68 lectures at conferences, of which we attended a total of 40 during the course of the project. These were in various different countries, apart from the Czech Republic – France, Greece, Germany, England, Finland, Belgium, Italy, Hungary and the Netherlands, to name some.

Conclusion

In its different stages our project mapped the contexts from which Orthodox theology came to the West, and let different voices coming from Russian, Greek and Balkan sources be heard without an attempt to join them into a metanarrative. Our main attention, however was given to Orthodox theology in the West, its various themes and schools. We have emphasised themes that strengthened pluralistic, non-totalitarian thinking, the inherent relationship between theology, spirituality and social engagement, while pointing out that the totalitarian and nationalist voices of Orthodoxy were already criticised in the past not only from outside but also from within the Orthodox tradition. The search for wholeness which our project was dedicated to, and the symbolic mediations of the findings, led us to explore the sequence of our explorations.

The project owed its existence to the grant by the Czech Grant Agency. It was carried out with the ongoing support of the Protestant Theology Faculty of Charles University, which hosted the project team. It was also well supported, both with practical help and ongoing interest in the results of our work, by the leadership of the International Baptist Theological Seminary in Prague, until the institution moved to Amsterdam in 2014. We were also deeply grateful for interaction with many interesting Orthodox and non-Orthodox scholars. Thanks to our journeys we have met with many such people who have also become our friends, in ways which the early Russian exiles in France would have appreciated and understood. They have proved of great support in our work. Indeed, this project would not have been possible without the openness and readiness of the leadership of these institutions and consultations with

⁷ *Mnohohlas pravoslavné teologie na Západě ve 20. Století* [Polyphony of Orthodox 20th Century Theology in the West]. (CDK, Brno, 2016).

specialists in the field and work in their libraries. During the course of our research project, apart from the books, articles and lectures, we also undertook 27 research trips to Orthodox Institutions, Orthodox and other libraries and archives in France, England, Ireland, Germany, Italy, Belgium, Netherlands, Greece, Bulgaria, Romania, Hungary, Slovenia, Moldova, Albania, United States and Brazil. We cooperated with numerous institutions in these countries.

Out of all this, we were able to produce a rich body of work, demonstrating the plurality of the ways of Orthodoxy in the West, united in one faith in one God, Father, Son and Spirit. Some of the results, especially the articles, can be found on our academia.edu web pages or through the web pages of the Ecumenical Institute of the Protestant Theological Faculty, where, apart from Doc. Parush Parushev, we work under the leadership of Prof. Ivana Noble.⁸ As at the time of doing the project none of us was Orthodox, we sought to offer our work of positively critical engagement with the tradition in gratitude for what we have found and received from our own encounters, as people formed in the Western Christian tradition, from Orthodoxy. The work, to be faithful both to academic standards and the best of the tradition, has to pass judgement on the ways in which the tradition has been handed on, enriched or diminished, but we hope that what we have done can contribute to the building of bridges between West and East and show how we can all benefit from drawing from each other's traditions and experiences of Christian life and thought.

⁸ See <https://web.etf.cuni.cz/ETFN-477.html>



Book Reviews

Ivana Noble, Kateřina Bauerová, Tim Noble, Parush Parushev, *The Ways of Orthodox Theology in the West*, Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press 2015, 384 p. ISBN 978-0-88141-505-6

The Ways of Orthodox Theology in the West (originally published in Czech in 2012) appeared in 2015, both in Russian and English, as the first book in a series of publications within the context of an ambitious 5-year research project (2011-2015) at the Protestant Theological Faculty of Charles University in Prague. Entitled "Symbolic Mediation of Wholeness in Western Orthodoxy" and funded by the Czech Science Foundation, this project examined how the multi-faceted reality of Orthodoxy was communicated in the West and also dealt with the question of the ecumenical relevance of this communication. Further fruits of the project are a great number of articles, four international conferences and two further books: *Wrestling with the Minds of the Fathers* (St Vladimir's Seminary Press 2015) and *Polyphony of Orthodox Theology in the West in the 20th Century* (*Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, Brno:CDK, 2016, in Czech).

The Ways of Orthodox Theology is not a systematic introduction to modern Orthodox theology, nor a typical handbook of the history of the Eastern Churches in the western world. It also does not aim to offer an exhaustive account of the various forms of eastern Christian presence in the West, nor even to enumerate all the challenges emerging from the coming of Orthodox faithful to western Europe and the United States, as a

result of the very serious or even tragic circumstances in traditionally Orthodox countries in the 20th century. The book offers interesting contributions to all the aforementioned fields and provides useful tools for their further approach. Nevertheless, its focus is the processes of formation and/or preservation of the identity of Orthodox Churches and their faithful in the western world and the development of new theological currents. It investigates the often dramatic relation of the political and the ecclesial in traditionally Orthodox countries, mainly in Russia and afterwards the USSR, and its consequences for the ecclesial structures in the "diaspora"; it also examines the heredity of an intensively disputed part of the Orthodox theological past, from the so-called "Scholasticism" to the Russian philosophy of religion, and its relation to the birth or strengthening of new approaches in theology and spirituality; missiological, canonical and pastoral issues emerging from the *novum* of the Orthodox presence in the west are also taken under detailed consideration.

The book is written by four scholars, coming from three countries and with different confessional background. None is Christian Orthodox, nor have they any degrees in Orthodox studies – although their sovereign knowledge of the field confirms once again the relativity of academic certificates. These

conditions influence the character and methodology of the study and dictate its limits. The authors understand their book as “an expression of gratitude for everything that we have been able to learn from Orthodox theologians of the twentieth century and their contemporary friends” (26). Indeed, their undertaking mirrors gratitude, but also courage and modesty. They do not decide for an extensive synthetic work, but prefer to offer rather short sketches of complex periods of Church history, demanding theological debates and life stories of important Orthodox figures. These kaleidoscopic approaches enable the reader to sense the aura of a whole era emerging, without trying to impose one more fully elaborated ideological interpretation of it (here one has to note the vulnerability of the Orthodox in front of schematic constructions of their past). Although the authors have clear opinions about the processes they describe, they avoid precipitate conclusions or arrogant judgements, focusing on formulating helpful questions in a truly ecumenical spirit.

Father John Behr, at that time Dean of St. Vladimir’s Theological Seminary, writes the Foreword to the volume (7-8). The introduction (9-26) summarizes the questions of every chapter and describes the methodology followed, offering the reasoning of the broad variety of approaches and analytic tools used in the book, with its shifts from the macro-narrative of the life of whole Churches to the micro-narrative of personal fates, from the description of Church policies to the summary of demanding theological debates, from cultural history to orthodox aesthetics, from the jurisdictional controversies to the pastoral challenges for the Eastern faithful in western Europe.

The first chapter (27-71; “Religious, Cultural and Political Development of Orthodox Lands after the Fall of the Byzantine Empire”) summarises the history of Orthodox populations mainly in the Balkan lands and Russia till the nineteenth century, be-

ginning by accentuating their Byzantine background and the dynamics developed by the mission of Saints Cyril and Methodius to the Slavs. The second chapter (73-104; “Russian Orthodoxy and its Encounter with Modern Times”) focuses on the idea of the Third Rome, the tensions between pro- and anti-western currents in Russia, again till the nineteenth century, the revival of hesychasm and theological debates from Sophiology to Neo-Patristics. In the third chapter (105-148; “The Orthodox Mission in America and Western Europe prior to 1920”) Tim Noble provides a stimulating account of Orthodox missionary activities that questions many prejudices and reveals the vast amount of difficulties the Orthodox had to face in the new countries where they – willingly or not – had to reside. The fourth chapter (149-182; “The Confrontation of the Russian Orthodox Church with the Revolution and the New Regime”) is not only a summary of a tragedy of merciless persecution; it also describes the theological and canonical challenges that emerged from the dilemma of reluctant cooperation or utter disapproval of the totalitarian Soviet regime, a dilemma relevant not only for the Church in the USSR, but also for the émigrés and their ecclesial communities. The fifth chapter (183-239; “The Ways from Diaspora to Local Churches”) examines the conditions which led to the shaping of Orthodox ecclesial structures in the USA, France, Great Britain and Germany and to the establishment of Orthodox academic institutions in the western world (e.g. St Serge and St Denis, St Vladimir’s, Holy Cross) concluding with interesting observations and questions on the relation of unity and plurality in ecclesial structures and theological traditions. The sixth chapter (241-275; “The Experience and Theology of the Russian Émigrés”) follows the Berdyaevs, the Bulgakovs and the Losskys in a crucial part of their personal journeys; through them the whole life of the Russian émigrés in Berlin, Prague and Paris is being reconstructed; the dispute

about Sophiology could not be missing from such a chapter, since it is thoroughly connected with both the lives of the aforementioned families and the intellectual history of the Orthodox Russians of the diaspora in general. The last chapter (277-320; “Going to the Very End”: The Witness of the Martyrs”) is devoted to the lives, theology and spirituality of three great figures: Pavel Florensky, Maria Skobtsova and Alexander Men. Their unconventionality points on still unexploited potentials of the Orthodox tradition with ecumenical relevance. The book is closed by a Conclusion (321-333), extensive bibliography (335-372), a topical index (373-377) and an index of names (378-384).

The volume is apparently focused on Russian Orthodoxy, whereas other Orthodox traditions are not investigated adequately, even the Greek one, where the focus is rather on the history of the diaspora dioceses. If the book had a genuine systematic character, the authors should consider the importance of a more balanced approach and also emphasize aspects barely mentioned in the book, e.g. the ecumenical engagement of the Orthodox in the West, at least from Edinburgh 1910 on. On the other side, it is clear that till the sixties of the 20th century it was the Russian theology of the diaspora who shaped the West’s perception of Orthodoxy and therefore its position at the centre of the book is justifiable.

The authors devote an important part of the volume to the presentation of jurisdictional matters. Some more remarks on the decisive character of canonical issues for the Orthodox ecclesiology would have been helpful for a western public, which may not easily understand the reasoning of such complicated debates, their ecclesiological importance and even the emotionality which many times accompanies them.

Inaccuracies or problematic appreciations are not missing, something understandable in such a demanding undertaking. Paul Ladouceur has listed convincingly many of them in

a review essay for *St. Vladimir’s Theological Quarterly* (59:4 [2015] 475-484), although he himself misreads some points (e.g. when implying that the authors almost propose a conspiracy theory [!; see p. 482]) for the explanation of the predominance of the neopatriaristic model over previous theological currents in the Orthodox theology). In general, Ladouceur’s perspective is so one-sided and even arrogant (see his concluding paragraph, p. 484, about the book which, according to him, may be good for a Czech audience, but in its English translation should meet other standards!) that it can serve only as an advertisement for the volume.

Despite deficits, which the authors in advance accept (e.g. 26), the whole undertaking is admirable both for its successful presentation of a whole era, and for the freshness of its perspective. It is not just one more conventional handbook, although it does not lack synthetic virtues.

Because of the linguistic capacities of the authors, it was possible to consider a great amount of literature in Slavic languages, and even in Czech, which are broadly unknown among Orthodox scholars. In spite of the fact that four persons were involved, the style of the book is homogenous; moreover, the text is very well written and serves as one more proof, that the history of Church and theology, even if it has to cover highly complex matters, can be presented in an exciting way.

“The Ways of Orthodox Theology” is an expression of deep appreciation for the Orthodox tradition, a sincere ecumenical gift from four “western” academics, an act of generosity which only rarely finds its equivalents among Orthodox scholars who are dealing with (or rather not!) with the theological traditions of other Churches; at the same time, it is also a demanding academic work offering solid information on a great variety of theological and historical matters. This book manages to revitalize a whole era full of difficulties, fear, poverty, but also hope, creativity and faith. And it does it without

provoking a cheaply romantic kind of nostalgia for a lost paradise.

The last chapter, the testimony of imposing figures, of martyrs such as Florensky, Skobtsova and Men, points out to existent possibilities and perspectives for a consistently Orthodox and genuinely ecumenical future. One may claim that it also implicitly sets an agenda for a more insightful encounter of Orthodoxy with the modern world. In general, through numerous remarks in the book and also in their conclusion the authors invite the reader, directly or implicitly, to think about a great number of issues. Can the Eastern theological thought survive beyond a hellenic-platonizing philosophical context? How does Orthodoxy approach the other Christian traditions and Churches? What could be the axes of an Orthodox theology of religion? In what way may pastoral pragmatism lead the Church overcome eter-

nal jurisdictional debates and burdens? What are the limits between unity and uniformity in Orthodoxy? Is the neopatristic model an expression of the victory of the genuine Orthodox theology over more or less alienated currents of the past, or rather a sign of the impoverishment of modern Orthodox thought, which, due to the pressure of difficult times, preferred to ignore precious treasures provided by forgotten or misunderstood theologians? Do we do justice to sophiology by regarding it as a heretical teaching, or do we rather condemn a caricature of it, missing chances of essential fertilization of the Orthodox theological thinking via its impulses?

By consistently demonstrating the contextuality of already provided answers, “The Ways” lead to further questions. It is worth going on them – and waiting for further fruits of the project mentioned at the beginning, even after its official end.

Georgios Vlantis

Philosophisch-theologische Studien von Wolfgang Speyer

Wolfgang Speyer, *Kosmos, Schöpfung, Nichts: Der Mensch in der Entscheidung* (Salzburger Theologische Studien, Band 37), Innsbruck – Wien: Tyrolia Verlag 2010, 296 S. ISBN 978-3-7022-3034-0

Diesen Band dürfte man als eine Art *Summa* von Speyers über vierzig Jahre langer Erarbeitung des Verhältnisses zwischen der griechisch-römischen Antike und dem Christentum bezeichnen. Der Band besteht teils aus neuen Beiträgen, teils aus bereits veröffentlichten Aufsätzen. Näherhin erfolgen nach der Einleitung fünf Hauptteile: I. Theologisch-philosophische Grundlagen, II. Zur gegenwärtigen seelisch-geistigen Lage, III. Kosmos und Schöpfung: Die Antike und die jüdisch-christliche Offenbarungsreligion, IV. Zur christlichen Überlieferung, V. Der Mensch im Angesicht von Zeit und Ewigkeit. Am Ende des Buchs befinden sich bibliographische Nachweise, sowie Personen- und Sachregister.

Selbst aus den Titeln der Kapitel wird schon klar, dass sich der Verfasser mit verschiedenen Problemen beschäftigt. Es scheint aber, dass ein Thema alle anderen verbindet, und in deren Kern liegt: der Mensch als Person im Verhältnis zum Transzendenten.

Der Autor geht davon aus, dass die geistig-seelische Lage des gegenwärtigen Menschen in diesem Sinne wesentlich unterschiedlich als früher ist. Diese Tatsache hat bedeutsame Folgen, und wird deswegen kritisch untersucht. Der Mensch der Vergangenheit war nämlich, Speyers Auffassung nach, schon damals auf der frühesten Bewusstseinstufe, als er religiöses und magisches Erfahren, Erleben und Tun nicht klar auseinander-

halten konnte, ein Wesen geöffnet für eine Wirklichkeit, die in der Erscheinungswelt aufleuchtet und sie zugleich übersteigt. Weiterhin waren sowohl der Mensch der griechisch-römischen Antike, als auch derjenige der jüdisch-christlichen Tradition immer im Dialog mit dem Göttlichen. In der Antike wurde der Mensch als ein Mikrokosmos bzw. eine Antwort an den göttlichen (Makro)Kosmos verstanden. Der Mensch der jüdisch-christlichen Offenbarung stand vor dem persönlichen Gott, dem Schöpfer.

Demgegenüber wendete der gegenwärtige Mensch seinen Blick auf das reine Diesseits ab. Eine solche Einstellung gibt es seit der Entwicklung der These vom „Tode Gottes“. Viele setzen heute ihre Hoffnung auf den Fortschritt der Technik. Dabei verkennen sie, so Speyer, dass Instrumente, bzw. Mittel, niemals Ziele sein können. Ein solches Benehmen bringt ein pessimistisches, depressives, sogar absurdes Bild von dem Menschen. Dazu trugen auch Christen bei. Christus hat uns den Heiligen Geist verheißt. Speyers Ansicht nach, aber, ist das Zeitalter des Geistes nie in dem von Christus gewünschten Maße eingetreten, weil schon die frühen Christen zu materiell, zu ‘fleischlich’ eingestellt waren. Dadurch haben wir die Botschaft Jesu verkürzt und verengt.

Trotzdem ist Speyer davon überzeugt, dass jeder Mensch im ständigen Kontakt mit

dem Göttlichen bleibt. Diese Anlage ist weder ausschließlich antik, noch jüdisch oder christlich, sondern allgemein menschlich. Sie ist in der menschlichen Personalität verankert, und kann sich durch die jeweils herrschende Kultur aufzeigen. Das zeigt sich sogar in den Schriften des Urhebers der These vom „Tode Gottes“, Friedrich Nietzsche, wo das Verhältnis zum ‘Göttlichen’ überall erkennbar ist. Es ist aber wichtig zu verstehen, dass man die Kultur nicht gewaltsam wieder christlich machen kann, indem man eine Rückkehr zu einer älteren Epoche anstrebt. Das zeigt uns z. B. die (erfolglose) Kunst der Nazarener in dem XIX. Jahrhundert.

Das Verhältnis zu dem geheimen Göttlichen ist also konstitutiv für unser Wesen. Darüber hinaus müssen wir uns unbedingt für oder gegen dieses Unendliche entscheiden. Keine einzige menschliche Tat kann diese Entscheidung vermeiden. Diese Ideen ähneln z. B. Karl Rahners Lehre über den ‘Vorgriff auf esse’ und das ‘übernatürliche Existential’.

Zum Abschluss möchte ich dieses Buch ganz herzlich empfehlen. Sein Thema, das die tiefsten Schichten unserer Existenz berührt, ist an sich schon für jeden relevant. Wenn so ein Thema von einem hochgelehrten Autor, aus verschiedenen Blickwinkeln, unvoreingenommen und in einem klaren Stil betrachtet wird, dann bekommen wir ein Produkt, das zweifellos lesenswert ist.

Marko Vilotić

Wolfgang Speyer, *Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit: Der Mensch als das Wesen des „Zwischen“* (Salzburger Theologische Studien, Band 51), Innsbruck – Wien: Tyrolia Verlag 2014, 264 S. ISBN 978-3-7022-3349-5

Das vorliegende Buch führt das in der Reihe „Salzburger Theologische Studien“ erschienene Buch „Kosmos, Schöpfung, Nichts: Der Mensch in der Entscheidung“ (STS 37) weiter. Einzelne Kapitel in diesem Buch, die bereits als Aufsätze erschienen sind, hat der Autor, Dr. phil., o. Univ.-Prof. Wolfgang Speyer, für die Neuveröffentlichung inhaltlich ergänzt und stilistisch überarbeitet.

Im Vorwort des Buches meint der Autor, dass der große technische Fortschritt in den letzten zwei Jahrhunderten den Menschen seinem wahren Wesen, d.h. ein Teil bzw. ein Organ des Kosmos oder der Schöpfung zu sein, entfremdet und hebt hervor: „Deswegen ist heute nachdrücklich auf jenen Geistesstrom hinzuweisen, der von Babylon ausgehend über Jerusalem, Athen und Rom den

europäischen Geist bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts geprägt hat, aber infolge der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer mächtiger werdenden einseitig materialistischen Betrachtung von Welt und Mensch verdunkelt wurde“ (S. 9). Aus diesem Grunde versucht der Autor in diesem Buch den Menschen in seiner Position im Weltganzen neu zu überdenken.

Wie im Untertitel des Buches steht, betrachtet der Autor den Menschen als das Wesen des „Zwischen“. Aufgrund seiner physischen Natur, d.h. aufgrund von Geburt und Tod gehört der Mensch „zur raum-zeitlichen Welt der begrenzten Erscheinungen und als Seele- und Geistwesen hat er wie das Universum teil an der Unbegrenztheit des Göttlichen“ (S. 12). Der Mensch steht zwischen dem Kosmos und Chaos, bzw. zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Gutem und Bösen, Heiligem und Unheiligem und die Aufgabe des Menschen ist, gemäß den Ordnungen, Gesetzen und Rhythmen der Welt zu leben (S. 13). In diesen Umständen schreibt der Autor dem Menschen eine vermittelnde Funktion zu: „Ja, als fühlendes, erkennendes, wollendes und mit Sprache begabtes Wesen ist er geradezu angelegt zu vermitteln“ (S. 14). Darüber hinaus sieht der Autor den Menschen als einziges Wesen, das zwischen Zeit und Ewigkeit, Diesseits und Jenseits vermittelt. Von der aufeinander bezogenen Dreiheit von Mensch, Welt und Gottheit ausgehend beschreibt er in diesem Buch „den Menschen auf dem Hintergrund des geistigen und seelischen Erbes von Antike und Christentum als das Wesen des ‘Zwischen’ (S. 16).

Im ersten und gleichzeitig umfangreichsten Kapitel des Buches (S. 19–72) beschäftigt sich der Autor mit dem Thema „Zeit und Ewigkeit in den antiken Religionen und in der ältesten Reflexion“. Dabei eröffnet er in diesem Aufsatz eine Reihe von Themen, die von frühen Erwartungen der Zeit im Kosmos und im Menschen bis zu antiken Gottheiten der Zeit reichen. Im zweiten Kapitel (S. 73–105), der zusammen

mit dem siebten (S. 202–229), bisher noch nicht veröffentlicht wurde, analysiert er Anfang und Ende aus der theologisch/philosophischen und religionsgeschichtliche Perspektive und stellt am Ende dieses Absatzes fest, dass „in Gott als dem Überanfang und Überende seiner von ihm geschaffenen gegensätzlich gestalteten Welt [...] Anfang und Ende seiner Schöpfung“ zusammenfallen, bzw. er behauptet: „Gott hat im Anfang der Schöpfung deren Ende gleichsam teleologisch vorgedacht und angelegt. Der tiefste Sinn der Schöpfung besteht dann in der Rücknahme der Schöpfung durch Gott auf einer höheren und reineren Stufe als der ihres Anfangs“ (S. 105). Im dritten Kapitel (S. 106–132) geht der Autor auf die Frage von „Mitte“ und „Zentrum“ als Grundanschauung von Mensch, Universum und Gottheit über, während er sich im vierten Kapitel (S. 133–163) dem Thema vom gewachsenen Mythos in Bild und Wort als Offenbarung widmet. Den echt gewachsenen Mythos umschreibt der Autor als die Ursprache des Menschen, die man überall, „wo es um die letzten Ursprünge und Anfänge von Welt und Menschen geht“, trifft und folgert: „Der echt gewachsene Mythos ist der wahre Ausdruck dieser menschlichen, kosmischen und göttlichen Wirklichkeit in Einheit und Gegensätzlichkeit; er ist ein gott-menschliches Gebilde und gehört zur Offenbarung“ (S. 163). Mit dem Thema der Wirklichkeit als Geheime-Offenbare beschäftigt sich der Autor im fünften Kapitel (S. 164–182) und somit setzt er seine Überlegungen über den Offenbarungsbegriff einigermaßen fort. Im sechsten Kapitel (S. 183–201) unter dem Titel „Was bedeutet das Schöne für die Erkenntnis der Wirklichkeit?“ sind u.a. die Themen wie die Frau als Inbild der Schönheit und das Schöne der Kunst behandelt. Das Buch schließt der Autor mit den zwei Absätzen: „Zum Bösen in Welt und Mensch“ (S. 202–229) und „Die Unterwelt in der Vorstellung und im Denken der Griechen und Römer“ (S. 230–250) ab. Am Ende des Buches befinden sich

noch Nachwort, bibliographische Nachweise und Personen- und Sachregister.

Vor dem Leser befindet sich also ein in jeder Hinsicht anspruchsvolles Buch, das aber gleichzeitig seinen Leser mit einer ganzen Fülle von tiefen und gründlichen Einsichten und inspirativen Denkansätzen reichlich belohnt. Dieses Buch lässt sich nicht in die „klassischen Fächer“ der wissenschaftlichen Disziplinen einordnen, d.h. man kann es nicht nur als philosophisches oder theologisches oder gar religionswissenschaftliches

Werk bezeichnen. Der Autor behandelt seine Themen gerade aus all diesen Perspektiven und gibt somit ein abgerundetes und gut fundiertes Bild von denselben. Die „Schwierigkeit“ bei der Einordnung besteht auch dann, wenn man versucht, das Zielpublikum dieses Buches zu bestimmen. Die Breite und die Tiefe der bearbeiteten Themen und gewonnenen Einsichten empfehlen dieses Werk jedoch allen, die sich gerne mit Anthropologie, antiker Philosophie und Religionswissenschaft beschäftigen.

Rade Kisić

Wolfgang Speyer, *Gesetz und Freiheit, Bedingtes und Unbedingtes: Zum Gegensatz in Mensch und Wirklichkeit* (Salzburger Theologische Studien, Band 56), Innsbruck – Wien: Tyrolia Verlag 2016, 306 S. ISBN 978-3-7022-3543-7

Unter dem Titel *Gesetz und Freiheit, Bedingtes und Unbedingtes* erschien 2016 die hier präsentierte Aufsatzsammlung des außerordentlichen deutschen Altphilologen, Theologen, Religionswissenschaftler und Philosophen, Wolfgang Speyer, der unter anderem seit 1972 Mitherausgeber des bedeutenden Reallexikons für Antike und Christentum ist. Es handelt sich um sechszehn Aufsätze – sechszehn Kapitel, die eine thematische Vielfalt auszeichnet. Dabei stellen die Begriffe *Gesetz und Freiheit* den roten Faden dar, der alle Aufsätze zu einer umfassenden Studie verbindet. Obwohl es sich hier um ein fachliches Werk handelt, ist der Schreibstil lesefreundlich und angenehm. Der Verfasser dieser Rezension nimmt sich nicht vor, eine kritische Bewertung des Werkes zu erstellen, sondern dem potentiellen Leser lediglich einen Inhaltsüberblick zu bieten.

Die Einleitung beginnt mit einer kritischen Überlegung über die gegenwärtige Zivilisation und Kultur. Der Autor ist der Auffassung, dass diese in hohem Maße von der sog. „technischen Vernunft“ bestimmt sind. Das bedeutet, dass der Mensch von einem „Allmachtsrausch“ ergriffen ist und auf der Welle des technischen Erfolgs sitzend an die Utopie einer „neuen Schöpfung“ glaubt. Die

„neue Schöpfung“ werde ihm aufgrund der technischen Grundlage gelingen, wodurch er aus seiner eigenen Kräfte einen „Übermensch“ schaffen werde. Dahinter steckt der Glaube an die „Unerschöpflichkeit eigener Schöpferkraft“. Auf der anderen Seite sieht die tägliche Realität für einen großen Teil der Menschheit düster aus, denn viele leben unter der Armutsgrenze und haben weder den Zugang zum technischen Fortschritt noch können sie dessen Früchte genießen. Hinzu kommen „seelische Armut“, soziale Ungerechtigkeit, Umweltverschmutzung und Klimawandel sowie der Missbrauch der Technologie. Aus diesen Gründen fürchtet der Autor, dass ein „Traum der Technik“ gleichsam als Absturz des Ikaros endet.

W. Speyer greift Dietrich Bonhoeffer und seine Einstellung scharf an, dass „die Menschen heute so leben müssen, als ob es Gott nicht gäbe“ (H. Grotius: „etsi deus non daretur“). Bonhoeffer war der Meinung, dass es so gut ist, denn die moderne Welt sei nun erwachsen und es bestehe nicht mehr der Bedarf nach Aufsicht oder Vormundschaft durch Gott, wie das am Anfang der Fall gewesen ist. In diesem Sinne sollte die Säkularisierung nicht *gegen* das Christentum, sondern paradoxerweise *in seinem*

Namen vollgezogen werden. Diese Haltung ist, laut Speyer, das Produkt einer langen Geschichte der europäischen Denkweise. Unter dem Einfluss einiger mittelalterlichen und Renaissance-Denker schlug diese Denkweise den falschen Weg der „Emanzipation“ vom „Jenseitigen“ bzw. „Transzendenten“ ein. Das hat dazu beigetragen, dass das Göttliche aus dem Alltag verstoßen wurde sowie zum Verlust des Gefühls, dass der Mensch im Kosmos eingebunden ist. Denn der Mensch, die Welt und Gott sind nicht voneinander zu trennen, genauso wie Anthropologie, Kosmologie und Theologie dem Erkennen der drei Wirklichkeitsebenen zuzuordnen sind.

Die Überbewertung des Materiellen im späten 19. Jh. hat dazu beigetragen, dass nur die messbare Quantität der Erscheinungsphänomene an Bedeutung gewann, während die seelische sowie die geistliche Welt verdrängt wurden. Daher sind die Kunst- und Denkrichtungen wie der Dadaismus, der Existenzialismus oder der Nihilismus nur eine logische Folge solcher geistigen Selbsterstörung, die heute nicht nur europäische, sondern auch andere Kulturen der Welt erreicht. Die geschaffene Welt und seine physischen Gesetze, zu welchen auch der Mensch gehört, streben stetig nach dem Ausgleich der Gegensätze: Aufstieg und Fall, Bewusstes und Unbewusstes, Vernunft und Seele, Göttliches und Dämonisches. Das Wohlbefinden des Menschen im Universum setzt daher den Akt der Balance voraus. Genau an dieser Stelle wird der Schlüsselbegriff von Speyers Werk, nämlich die Freiheit, eingeführt. Der Mensch ist das eine Wesen, das auf der Basis seiner Freiheit entscheidet. Die Freiheit befindet sich auch im Fokus der ersten Seiten des Buches *Genesis*, das auf eine mythopoeitische Weise zeigt, dass eine falsche *Entscheidung* das Gleichgewicht zerstört hat. Außerdem zeichnet sich die Predigt Jesu von Anfang an durch die Kontradiktion zwischen der göttlichen und der dämonischen Welt aus.

Mit dem Freiheitsbegriff beginnt der erste Aufsatz im Speyers Kompendium, in welchem er sich mit dem Verständnis dieses Begriffes in der Antike (griechische und römische) auseinandersetzt. Des Weiteren werden die Bedeutungen und Anwendungen der Termini *eleutheros* (gr.) und *libertas* (lat.), aber auch die mit ihnen verwandten Termini (Bewusstsein, Gewissen, Wahl) in den Quellen aus der Antike analysiert. Die Freiheit wird als eine Eigenschaft des denkenden Menschen definiert. Speyer weist darauf hin, dass der Begriff Freiheit wahrscheinlich aus der Existenz ihres Gegenteiles entstanden ist, also aus einem Zustand des Zwanges und Unfreiheit. In Bezug darauf wird die Freiheit als „Befreiung“ wahrgenommen.

Darüber hinaus wird vermerkt, dass die früheren Untersuchungen des Freiheitsbegriffes in der Antike sich zu wenig mit seiner Entwicklung in den Mythen auseinandergesetzt haben (S. 33–34). Zuallererst können die Heroenmythen als Befreiungsgeschichten gelesen werden. Außerdem darf die Rolle der Philosophen und Lehrer, die ihre Zuhörer von der Ungewissheit und vom Wahn befreien, nicht heruntergespielt werden (z.B. Platons Höllengleichnis). Historische Figuren, wie beispielsweise Könige, die Menschen vereinigen und Staaten gründen, in welchen Menschen den Schutz und die Sicherheit genießen, werden als „Befreier“ gefeiert (S. 35–36). Zu dieser Zeit war die persönliche (individuelle) Freiheit immer noch nicht im Fokus. Sie tritt erst später mit dem Gedanken auf, dass man aus dem Kollektiven („Herde“) heraustreten muss, um sich seiner Individualität bewusst zu werden (S. 37).

Die Emanzipation des Individuums führen zur Entwicklung einer fruchtbaren Schriftkultur und in Bezug darauf entstand die altgriechische Idee der Freiheit, die es in der athenischen Demokratie zu realisieren galt. Den Schluss, ob es Freiheit gibt oder nicht, zogen die altgriechischen und römischen Autoren anhand der Beobachtung der Freiheit des Einzelnen und seiner Gemein-

schaft (S. 38). Für sie war Freiheit auch die politische Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz. Außerdem glich die Verteidigung der Freiheit der Verteidigung der athenischen Demokratie gegenüber der persischen Tyrannei.

Ähnlich wie im antiken Griechenland, beruht auch im römischen Selbstverständnis die Freiheit auf dem Recht und auf den Gesetzen. *Res publica* schützte die Freiheit ihrer Bürger vor den anderen Völkern des Mittelmeergebietes (S. 39–45). Deswegen ist jeder Bürger darauf angewiesen, die Gesetze zu befolgen, damit er frei bleibt. Die Freiheit war nicht nur vor den äußeren, sondern auch vor den inneren Usurpatoren und Diktatoren (und ihrer posthumen Apotheose) zu schützen. Die römische Idee der Freiheit hatte also einen rechtlichen, gesetzlichen, ethischen, sozialen und politischen Aspekt. Diese Aspekte illustriert der Autor anhand von zahlreichen Beispielen.

Dennoch, die römische Eroberung des Ostens wurde in den römischen Quellen als Befreiung und nicht als imperiale Ausdehnung bezeichnet. Folglich war die Eroberung im Namen der Freiheit eine gut durchdachte Propaganda, was eines der ersten Beispiele des Missbrauchs der Freiheitsidee war. Daraus ist leider nichts Gutes entstanden: mächtige Feldherren wurden später grausame Diktatoren, die nach ihrem Tod zu Göttern erhoben wurden. Letztendlich hat auch das die Freiheitsidee gefährdet.

Speyer schreibt weiter über die Religionsfreiheiten im Römischen Reich (S. 46–54). Die Eroberung des Ostens führte zu der Übertragung der orgiastischen und fanatischen Kulte in das Römische Reich. Anfangs sahen die Römer dies äußerst skeptisch. Einerseits ist es ihnen gelungen, viele Kulte in die römische Religion zu integrieren, andererseits aber mussten sie die Religionsfreiheit begrenzen, indem sie manche Kulte verboten und verfolgt haben (z. B. Judentum und Christentum). Die Skepsis der Römer hörte nicht mit der Beschneidung der Religionsfreiheit auf, sie versuchten auch, den Einfluss

der fremden Kulturen zu begrenzen: die griechischen Lehrer und Philosophen, die sich stark für politische und bürgerliche Freiheiten eingesetzt haben, wurden durch einen Senatsbeschluss im Jahr 161. v. Chr. aus Rom vertrieben, da der Senat ihre Gedanken für revolutionär hielt. Dennoch, all dies konnte die Idee von der Freiheit, die ihren Weg sowohl zu Schul- und Kriegssklaven als auch in die adelige Schicht fand, nicht zerstören.

Der Autor beschäftigt sich mit der Entwicklung des Begriffes der Willensfreiheit in Poesie und Philosophie und führt viele Beispiele an (S. 55–60). Die Freiheitsidee konnte sich erst nach der Entstehung der Hochkulturen entwickeln, als der Mensch aus der ursprünglichen *unio magica* mit der Welt und den Mitmenschen, bzw. von einer Fremdbestimmung der dämonisch-göttlichen Mächte, zu einer relativen Selbstbestimmung gelangt war. Um den Freiheitsbegriff zu entwickeln, wurde notwendig, Begriffe wie Willen, Gewissen, Verantwortung, Verpflichtung, aber auch „Gutes“ und „Böses“, Gehorsamkeit und Ungehorsamkeit zu entfalten. Erst durch die Entwicklung von diesen Begriffen konnte das Erkennen von einer freien Wahl entstehen, während davor das menschliche Handeln nur die Folge eines Affektes war.

Von S. 61–63 wird vom Freiheitsbegriff bei Plato, Neoplatonikern, Stoikern, Sophisten und Kynikern geredet. Besondere Aufmerksamkeit wurde dem Leib als „Käfig der Seele“ sowie der Befreiung der Seele gewidmet. Diese erreicht man nur durch die Überwindung der leiblichen Leidenschaft und durch die Rückkehr der Seele in die geistig-göttliche Welt (S. 64–65).

Die Analyse der Bedingtheit und Unbedingtheit der Freiheit finden wir auf den Seiten 66–83. Die Freiheit lässt sich als seelisches und geistiges Wahrnehmen verschiedener Wahlmöglichkeiten definieren, von welchen nur eine zu erwählen ist. Dieses Bedenken der Wahlmöglichkeiten setzt eine gewisse Zeit voraus, d. h., dass die menschliche Freiheit durch die Zeit bedingt ist. Zu-

dem ist die menschliche Freiheit bedingt durch die Welt, in welcher man lebt (Familie, Stamm, Volk), und durch ihre Naturgesetze und Prinzipien, woraus folgt, dass die menschliche Freiheit nicht absolut, sondern relativ ist (nicht Autonomie, sondern Autarkie). Ein freier Mensch kann über seinen eigenen Leib verfügen und doch darf er nicht durch die Leidenschaften seines eigenen Leibes verklärt sein (Platon: die Leidenschaften verdunkeln die Vernunft). Im religiösen Sinn der Antike ist Freiheit auch durch das Handeln der dämonisch-göttlichen Mächte begrenzt und bedingt. Der Autor unterscheidet zwei Aspekte der Freiheit: Freiheit, sich für etwas zu entscheiden, und Freiheit von etwas. Die Freiheit ist auch durch folgende Aspekte bedingt: durch die Geburt in einer spezifischen Umgebung und Kultur, durch den Charakter und die genetischen Anlagen.

Systematisch betrachtet beruht die Freiheit auf der Selbstreflexion, wobei nicht nur über verschiedene Optionen nachgedacht werden muss, sondern auch gemäß den Überlegungen gehandelt werden muss. In Gegensatzpaar „Möglichkeit“ und „Realität“ steckt eine Bedingung der Freiheit, weil man nur in dieser Spannung überhaupt Wollen, Wählen und Handeln kann. Ein Heraustreten des Einzelnen aus der Gruppe und aus der „*unio magica*“ im Kontext der Freiheit wird von S. 84-93 im Detail analysiert, obwohl darüber schon von S. 37-38 die Rede war.

Von S. 93-96 beschäftigt sich der Text mit der Verbindung von Kosmogonie und Anthropogonie (bzw. Entstehung des menschlichen Bewusstseins). Die Prinzipien Identität und Differenz sind ausschlaggebend für das menschliche Bewusstsein und die Selbstreflexion. Sie bestimmen demnach in gleicher Weise die kosmische Wirklichkeit, denn auch diese beruht auf Identität und Differenz: am Anfang war keine Differenz zwischen Licht und Finsternis, Himmel und Erde und erst danach wurde die Trennung vollgezogen. In dem Sinne ähnelt das menschliche Bewusstsein dem Anfang der Kosmogonie.

Die Begründung vom „Person-Sein“ im Kosmos, bzw. in der Schöpfung, ist das Thema von S. 97-104. Der Autor beginnt mit dem Gedanken von der Einheit des Ganzen, die uns durch unsere fünf Sinne vermittelt wird. Im Folgenden behauptet er, dass der Mensch, neben Gott, das einzige Wesen ist, dem diese Einheit der Wirklichkeit bewusst ist. Das ist möglich auf der Grundlage des „Person-Seins“ des Menschen. Dieser Aufsatz endet mit der Analyse des Begriffes „Personifikation“ (S. 104-108), wobei er beschreibt, wie der Mensch in seinem mythischen Denken auf die ihn umgebende Welt dieses „Person-Sein“ projiziert und dadurch die Welt durch interpersonale Verhältnisse erklärt.

Der nächste Aufsatz in Speyers Kompendium schließt sich kohärent an das Vorangehende an. Er thematisiert den Übergang vom mythischen zum abstrakten (diskursiven) Denken und das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft (S. 109-122). Philosophie war immer ein Streben nach allumfassender Wahrheit. Demgegenüber betrachtet die Naturwissenschaft nicht das Ganze, sondern das Einzelne, und verliert damit den Sinn für eben dieses Ganze.

Da jede einzelne Erscheinung in einem lebendigen Zusammenhang mit dem Ganzen steht, verlieren die Naturwissenschaften die allumfassende Reflexion aus dem Blick, was die ungeheure Pluralität der Weltinterpretationen aus den fragmentären Perspektiven der jeweiligen Disziplinen mit sich bringt. Der Autor weist auf die Bedingtheit von menschlichem Wissen, das sich nur am diskursiven Denken anlehnt, hin. Ferner betont er daneben ein „intuitives“ Erkennen, bzw. eine Reflexion über die ganze Wirklichkeit, die menschliches Fühlen und Wollen, sowie ethische und religiöse Fähigkeiten miteinschließt. Die Bedingtheit des diskursiven Denkens erklärt Speyer durch die Bedingtheit des menschlichen Wesens selbst sowie seiner Erkennungsprozesse. Deswegen sieht er das Streben der menschlichen Seele nach Ewigem und Unbegrenztem (Gott) als einzige Lösung für umfassenderes menschliches Erkennen.

Der nächste Abschnitt ist mit dem vorherigen thematisch eng verbunden. Hier wird das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen untersucht (S. 122–137), wobei darauf hingewiesen wird, dass das Wort Gottes die Wahrheit ist, die den Menschen von außen gegeben wird. Das bedeutet aber nicht, dass der Mensch etwas als solches akzeptiert, nur weil er überzeugt ist, dass das die Wahrheit ist (Erkenntnis als Überzeugung), sondern, dass das Erkennen, das auf dem Glauben beruht, tiefer ist: sie fordert nämlich die Kraft des Willens, des Geistes sowie des Herzens, damit ein persönliches Erlebnis der Offenbarung ein „wahres Erkennen“ sein kann.

Im folgenden Abschnitt wird der Leser in das Thema Jesus Christus eingeführt, das auch in den kommenden Abschnitten behandelt wird. Der Autor analysiert zwei Bilder von Jesus, die man in den Evangelien findet (S. 138–149): das jüdische, das sich auf das Alte Testament stützt und das hellenische, das in einer engen Verbindung mit der Kultur der Rezipienten des Evangeliums steht. Des Weiteren weist er auf das aufklärerische Jesusverständnis hin, das ihn seiner göttlichen Eigenschaften sowie der Wunderberichte beraubt hat und seine Predigt als prophetische, weise und soziale Tätigkeit betont hat. Darüber hinaus wird mehr über die Rezeption von der Person Jesu zu der Zeit seiner Tätigkeit auf den Seiten 150–162 gesagt.

Durch das Verbinden vom Prolog des Johannesevangeliums mit dem Prolog vom Buch Genesis beginnt der Abschnitt, dessen Thema der Begriff Logos bzw. Wort ist (S. 163–184). Johannes 1, 1 verleiht der Genesis 1, 1 ein wichtiges Bedeutungspotential: „Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde durch sein schaffendes Wort.“ Damit wird eine wesentliche Trennung von den mythischen Kosmogonien, in welchen durch Geburt oder Kampf neue Realitäten aus dem Urstoff entstehen, geschaffen. Darüber hinaus wird das Bild des Schöpfers betont, der durch das Wort schafft. Er, der ewig und anfangslos ist, der sich von seiner Schöpfung unterscheidet, steht über der Materie, die er ins Le-

ben bringt. Dieses Wort ist gleichzeitig ein Akt der Schöpfung und ein Akt der Menschwerdung, was der Grund ist, warum es für die Menschen verständlich (offenbarend) ist. Am Ende wird das Verhältnis zwischen den Begriffen *logos* und *sophia* untersucht.

Der neunte Abschnitt stellt eine kurze biblisch-heortologische Studie dar (S. 185–194). Unter Berücksichtigung des historisch-religiösen Hintergrundes des Weihnachtsfestes, das auf den Tag der Wintersonnenwende fällt, werden der Feiertag der Verklärung des Herrn (Transfiguration) sowie die frühen liturgischen Texte, die zu diesem Thema verfasst wurden, analysiert. Daraus zieht er den Schluss, dass es nötig ist, diese Feiertage, aber auch viele Wunder aus der Perspektive der Auferstehung Christi zu betrachten. In der Auferstehung zeigt sich am klarsten das Geheimnis Christi. In anderen Worten: Das Licht des Weihnachtssternes ist das Licht der Auferstehung. Erst sie verleiht Weihnachten sowie der Verklärung des Herrn ihre wahre Bedeutung. Maria und Josef wunderten sich über die Worte des Propheten Simeon, weil sie nicht wussten, wer das Jesuskind wirklich war. Auch Apostel Petrus verstand bis zur Auferstehung nicht, wer Jesus wirklich ist.

Das Thema des zehnten Abschnitts sind die sogenannten Gegensätze oder Pole (Licht–Dunkelheit, Anfang–Ende, Tod–Leben, Ich–Du), deren Gesamtheit die Welt ausmacht (ohne Du würden wir nicht wissen, was Ich ist). Weiter wird untersucht, inwieweit sich diese Gegensätze auf Christus und seine Predigt auswirken: Er ist gleichzeitig allmächtig und machtlos, ein strenger Prediger und ein gnädiger Lehrer usw. Danach bewegt sich der Autor wieder im Kontext der Freiheit und analysiert diese Gegensätze in der Predigt Christi: vergeben und nicht vergeben, Liebe–Hass, Gnade–Egoismus.

Auch wenn die Reformation als ihr Ziel hatte, das Christentum von den „historischen Schichten“ bzw. von den historischen Formen der Folklore, vom Volksglauben und von den altertümlichen religiösen Archetypen zu befreien, bedeutet das nicht, dass die

Verwurzelung der christlichen Botschaft in solchen Formen etwas Schlechtes an sich ist. Auf den Seiten 212–234 setzt sich der Autor mit dem Verhältnis zwischen den mythischen und historischen Elementen sowie mit den „mythischen (archetypischen) Konstanten“ im Christentum auseinander (Paradies – Hölle, „goldenes Zeitalter“, Gottmenschheit, das Leiden, das Sterben und das Auf-erstehen des Helden). Eine ähnliche Thematik wird im zwölften Abschnitt erarbeitet (S. 235–254). Das Phänomen der Religion bzw. ihrer Erscheinungsformen wird auf den Seiten 255–269 thematisiert. Dabei werden äußere Erscheinungsformen des Religiösen im Christentum analysiert: die Ausprägung des Glaubens, Zeichen-Wunder, Bildnis (Ikone), Reliquien.

Das letzte Kapitel rundet die Untersuchung dieses Werkes mit dem Rückblick auf die Entwicklungen der Nachkriegszeit ab (S. 270–288). Der Autor stellt fest, dass das Nachkriegseuropa eine außerordentliche Chance für die Umsetzung der christlich-demokratischen Werte hatte, was anhand der Bemühungen von Charles de Gaulle und Konrad Adenauer sowie einiger Schriftsteller und Künstler geschildert wird. Gleichzeitig haben aber der schnelle technologische Fortschritt und die „Amerikanisierung“ Europas zu einer vollkommenen Dominanz der Naturwissenschaften geführt, wodurch Philosophie und Theologie an Bedeutung verloren haben. Währenddessen reduzierten Psychologie und Soziologie anhand des Fragezeichens (empirischer Ansatz) den Menschen auf quantitative, fast vollkommen messbare empirische Werte. Infolgedessen wurde die Rolle der Kirchen immer weiter marginalisiert, während die Gottesdienste immer weniger besucht wurden. In der europäischen Kultur herrscht die Auffassung, dass man sich mit Dogmen nicht belasten soll, wobei der Gedanke, dass jede Religion „ein Teilchen der Wahrheit“ besitzt, von vielen Intellektuellen und sogar Theologen geteilt wird. Den Glauben in „das himmlische

Königreich“ auf Erde, hier und jetzt, erkennt man in den Werken von Karl Marx, genauso aber auch im gegenwärtigen Vertrauen auf die Medizin, die „alle Krankheiten und sogar den Tod“ auslöschen wird. All dies führt zu einer tiefen Krise, denn der Mensch wird mit vollem Vertrauen in seine eigenen schöpferischen Potentialen allein dgelassen. Hinzu kommt die durch die Vermischung der Kulturen immer stärker steigende Zerstreuung der europäischen Identität. Nach der Meinung des Autors soll die römisch-katholische Kirche einerseits ihre religiösen hierarchischen Formen relativieren und andererseits das Prinzip des Universalismus, das sie vom römischen Reich geerbt hat, aufgeben. Sie soll sich mehr auf die Persönlichkeit Christi konzentrieren und jedem aufgeklärten Individuum mehr Vertrauen schenken. Ein Individuum – ein Christ – soll, nach dem Vorbild Jesu, mit dem Ideal der „selbstaufopfernden Liebe“ leben, er soll Verantwortung für die Menschen in seiner Umgebung zeigen und durch seine Worte und seine Taten Zeugnis für den Glauben ablegen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Buch von Wolfgang Speyer ein sehr informatives und nützliches Werk mit thematischer Vielfalt und umfangreiche Bibliographie darstellt. Seine Einstellungen, die er in seinem Buch vorstellt, wirken erfrischend in der gegenwärtiger europäischen Philosophie. Seine Betrachtung des „Jenseitigen“ öffnet die Tür für eine gut fundierte gegenwärtige christliche Philosophie. Sein Werk erinnert uns an die Bedeutung der Philosophie der Wissenschaft, bzw. einer allumfassenden Zugang zum Problem des menschlichen (Er)Kenntnis. Die Analyse der Freiheitbegriffes in der Antike bis zur heutigen Zeit entdeckt wieder die Vielfalt dieses Begriffes und öffnet neue Bedeutungsschichten in seinem Verständnis. All dies macht sein Buch völlig empfehlenswert, nicht nur für die Forscher, die sich für dieses Fachgebiet interessieren, sondern für jeden denkenden Mensch heute.

Nenad Božović

Cyril Hovorun, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Eugene: Cascade Books, 2017.

In his new book, “Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology” Mr. Hovorun presents issues in Orthodox ecclesiology. This book is useful, not only for Orthodox Christians, but for all those who are sincerely interested in Orthodox theology and its possibility to confront modern challenges. This is a very convincing attempt to make further step into the issues of church structures trying to reconsider prevailing ecclesiological positions, especially those of metropolitan Zizioulas. In an interesting and pervasive way the author gives an historical and theological overview of Church’s structural development. Convincingly the author shows that church’s administrative structures have been the product of the development and adaptation of the Church in order to confront different historical circumstances. Each way of organizing Church structures in early Christianity had one goal in mind, to save the unity of the Church.

The author made a long trajectory showing Church’s administrative development, from community to the territory, and from territory to national model of organization. The change from community to territory was already evident in the canon 4 of the First Ecumenical Synod where church decided to turn to the territorial model of church organization following the Imperial structure. The same could be said for *pentarchy*, which was developed under the influence of Imperial order and structural changes in the Imperial administration itself. Territorial organization of the Church, which took place already in 4th century, has been blended in 19th century with national freedom movements, which followed old territorial model, but with a new brand name – *canonical territory*.

Especially important in this book is the author’s attempt to give a new interpretation of “borders” in the church’s life and the Canon Law. Using the Roman idea of Empire, where Empire is always spreading in order to

conquer the whole world, the author makes a distinction between the terms such as frontier and borders. Borders today have been understood as lines protecting one’s territory, while frontiers in the Roman Empire represented starting points for further expansion. In other words, *Pax Romana* never saw the end of its expansion – expansion was unstoppable and the Empire could have taken over the whole world. If some part of the world were not under Rome that was considered only as temporary situation. Christianity was born in this world, with sense of universality and infinity. Each part of the world is going to be conquered by Empire, and the Church shared this thinking waiting to conquer the rest of the world. This gives even more eschatological understanding of borders, we do not only protect ourselves but we have been called to perceive the whole world as a Church “in becoming”. The Early Church was less structured and so more open for expansion and less interested in borders and questions of what is beyond those borders of the church. Pastoral issues at that time raised the question of borders of the church, namely in which way to accept those who abandoned the church during prosecution. An exception were theologians from North Africa, but even the Cyprian famous phrase “*salus extra ecclesiam non est*” was not been accepted in the church worldwide.

Mr. Hovorun takes on the difficult task of interpreting one more time the famous canon 28 of Chalcedon. In his interpretation, this canon has been laid into the framework of two organizational types of the church, communitarian and territorial. In his interpretation, the author convincingly proved his thesis that this canon is about community and not territory. In order to illustrate the issue of autocephaly the author presents the history of almost every Orthodox autocephalous Church and the way they got autocephaly/ became autocephalous. The book provides in-

teresting insights into this issue, showing that autocephaly movement in the nineteenth century was not bad all in all, but had emancipatory effects on the Balkan people in particular.

Presenting the Church organizational models as issues of Church scaffolds, which helped Her to move through the history, the author is opposing the idea that structures are part of Church's ontology. The author remarks that when we believe that primacy is part of the nature of the church then naturally, hierarchy becomes the same ontological part. However, in the opinion of Mr. Hovorun, the Church is not hierarchical in Her Being. He gives examples of some of Church functions, such as a bishop. Bishop was an adjective, episkopos – the one who oversees. It was the title given to the priest. Soon the adjective episkopos turned into noun and became a fixed and specific service distinct from priests. St. Ignatius is specifically responsible for the development of the idea of mono-episcopacy and Didascalia furthered this idea. Saint Ignatius' idea obviously helped the Church to confront issues in his diocese but at the same time had many side effects – the routinization of the services in the church and reduction of charisma. That would bring the first opposition to this mono-episcopacy idea in a Montanist movement who was nostalgic for an idea of the Church before mono-episcopacy. Hierarchy was a product of Neoplatonism and the Roman world so that three levels of the hierarchy (bishop, priest, deacon) soon substituted all other charisms and services in the early church. Such acceptance of hierarchy changed the perception of these services. Diakonia changed from non-hierarchical order into hierarchical privilege. The gap between clergy and laity, i.e. “the formation of administrative structures in the church increased the distance between ordained clergy and laity.”

From the time Christianity became the official religion, bishops were substituting pagan priests whose service was to offer a holy cult for people. Church orders slightly slipped into the same box, they focused on

the sacraments and their performance, taking less care for community itself. The celebration of Eucharist became exclusive prerogative of the hierarchy as ministers of the holy cult. The growing gap between people and hierarchy has created a gap between the community and the Eucharist. Explaining this development in more detail the author clarifies how it turned out that Eucharist became holy relict, and not the communal act in the Church's life.

At the end, the author concludes that hierarchy does not belong to the Church's ontology but rather serves “as instruments of convenience and outcomes of conventions.” Namely, the Church needs to accommodate Her structures like She always did throughout history. The Church in today's world should not be perceived as a structure but more as a relationship. Priesthood in Christianity does not have the role to “exploit the restrictions of access to the holy, but to help the members of the community to use as fully as possible the abundance of grace granted by Christ to everyone without measure (John 3: 34).” In other words, church structures should not be perceived as ontological but relational, something that Nick Crossley calls “relational sociology” discovering relational character of social systems.

As a conclusion of this massive work, we could quote the author himself concerning the church structures as part of Church's scaffolds in history, “All structures have from time to time deviated from their initial purpose and rationale. Some of them have perished as a result. Others have been renewed over time, such as, for example, the clerical orders of bishops, presbyters, and deacons. In other cases, completely new structures have emerged under old names, as has occurred with autocephaly. It has always been up to the church to decide which structures to forget and which to reinterpret or remake. This means that the church can create new structures when it deems necessary.”

This book is important giving us strategy on how to overcome problems in the realm

of the Orthodox Ecclesiology. I would highly recommend this book to those especially interested in Orthodox ecclesiology and Canon

Law believing that this book will open their horizons in order to face other Christian communities and the modern world in general.

Rastko Jović

Dietmar Schon (Hg.), *Dialog 2.0 – Braucht der orthodox-katholische Dialog neue Impulse?* (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg, Band 1), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2017. ISBN/EAN: 9783791729237

Der katholisch-orthodoxe Dialog ist in eine Krise geraten, die offensichtlich seine Entwicklungsdynamik beeinträchtigte und einen Stillstand im gesamten Prozess der gegenseitigen Annäherung verursachte. Solche und ähnlich pessimistische (oder doch realitätsbezogene) Diagnosen des aktuellen Standpunkts im Dialog zwischen zwei Kirchen hört man immer öfter von verschiedenen Stimmen und Beteiligten an einem der wichtigsten Prozesse der ökumenischen Zusammenarbeit. Ob diese in etwa grauen Tönen gefärbten Stellungnahmen der wahren Lage entsprechen und tatsächlich das für den ökumenischen Dialog ungünstige Momentum richtig beschreiben, sind zweifelsohne die gravierenden Fragen, mit denen sich seine Akteure heutzutage konfrontieren müssen.

Der hoffnungsvolle Anfang in den späten Sechzigern des letzten Jahrhunderts – die gemeinsame Initiative des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und Papst Paul VI., wie auch die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils – hatte eine ganze Generation der Hierarchen und Theologen zum offenen und brüderlichen Gespräch ermutigt. Seine erste Ergebnisse waren die von der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog in achtziger Jahren verabschiedeten Dokumente. Jedoch kam es in der letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu einer Stagnation in den Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen. Mehrere, nicht nur kirchlich-theologische, Faktoren führten zu diesem ungünstigen Wandel im katholisch-orthodoxen Dialog, die seinen

Prozess heute immer noch beeinflussen. Was sind die konkreten Gründe dieser Stagnation, kann man die Probleme präzise lokalisieren und gemeinsam überwinden und inwieweit sind die Kirchenvertreter bereit, die bequeme Sicherheitszone der innenkirchlichen Normen und Narrative zu verlassen, um einen neuen Schritt im Dialog zur Erfüllung seines letzten Ziels zu machen?

Mit den obigen Fragen beschäftigt sich der kürzlich erschienene Tagungsband „Dialog 2.0 – Braucht der orthodox-katholische Dialog neue Impulse?“, herausgegeben von Dr. Habil. Dietmar Schon O.P., dem Direktor des neugegründeten und neu konzipierten Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg. In dieser ersten Ausgabe der Schriften des Ostkircheninstituts, lassen sich zwei bedeutende Punkte erkennen. Einerseits werden in den Beiträgen der beteiligten Teilnehmer die mannigfaltigen Aspekte des ökumenischen Prozesses angedeutet, seine historische Perspektive geschildert und dessen aktuelle Hauptprobleme diskutiert. Andererseits drückt die Neugründung einer solchen Einrichtung die klare Bereitschaft zur Fortsetzung und Wiederbelebung des katholisch-orthodoxen Dialogs aus.

Die Komplexität des ökumenischen Dialogs zwischen der Römisch-Katholischen und Orthodoxen Kirche wird in seinen unterschiedlichen Blickpunkten dargestellt. Dementsprechend erfährt der Leser aufgrund der Bemerkungen und Ansichten prominenter Teilnehmer viel über seine historische Entwicklung wie auch über die gegenwärtigen

Verhältnisse. So erinnert Kardinal Kurt Koch in seinem Vortrag sowohl auf die Sternstunden des Dialogs – wie die beidseitige Aufhebung der Anathemata, oder die Ausföhrung des Dialogs der Liebe und des Dialogs der Wahrheit – als auch auf seine Stolpersteine – das Problem der unierten Kirchen und die Frage des Primats. All diese bezeichnen die wichtigsten Etappen dieser gemeinsamen Reise durch die letzte Hälfte des 20. Jahrhunderts und die ersten Jahre des neuen Millenniums. Metropolit Elpidophoros Lambriniadis konzentriert sich auf den aktuellen Stand des katholisch-orthodoxen Dialogs und die Stellungnahme der Großen und Heiligen Synode der Orthodoxen Kirche (18.-26. Juni 2016) zu dieser Problematik. Er setzt sich für die Intensivierung und weitere Entwicklung des Rezeptionsprozesses der Dialogergebnisse in den Kirchen ein und fordert demzufolge einen Dialog des Lebens. Über die Fragen und Überlegungen zu einem Neuanatz des katholisch-orthodoxen Dialogs nach der Heiligen und Großen Synode von Kreta diskutiert Theresia Hainthaler. Seine Entwicklungsdynamik lässt sich gut am Beispiel der ökumenischen Begegnungen der Deutschen Bischofskonferenz mit den orthodoxen Kirchen (Bischof Dr. Gerhard Feige), an den ökumenischen Erfahrungen im Vorderen Orient (Assad Elias Kattan) wie auch an den Beziehungen zwischen der Katholiken und Orthodoxen in Siebenbürgen und im rumänischen Altreich (Paul Bruszanowski) verfolgen.

Auf die mangelnde Rezeption des Dialogs weist auch Rade Kisić hin und warnt vor der bestehenden Diskrepanz zwischen den auf komplexe theologische Traktate reduzierten Dialogergebnissen und dem alltäglichen Kirchenleben. Als einen neuen Impuls zum Wiederbeleben des Dialogs

schlägt er die Anwendung der neuen hermeneutischen Zugänge vor. Als Beispiel erwähnt er die „kenotische Ekklesiologie“ von Johannes Brosseder und Congars Konzept der „Re-Rezeption“ der konfessionellen Lehren und Praxis. Auf diesen Vorschlag schließt sich Wolfgang W. Müller mit seiner Darstellung Yves Congars‘ Position in der Trinitatsdebatte zwischen Ost und West an. Die ganze Diskussion stellt Vasilios N. Makrides in einen breiteren Kontext. In seinem Beitrag schildert er das Phänomen des orthodoxen Antiozkizidentalismus und Antikatholizismus als eines der immer noch aktuellen Hindernisse für katholisch-orthodoxen Dialog. Schließlich behandelt Dietmar Schon die Problematik der zwischenkirchlichen Entfremdung. Die historische Entwicklung dieses Phänomens manifestiert sich in prägenden Ereignissen, deren Konsequenzen die katholisch-orthodoxe Beziehungen heute noch beeinflussen. Auch er potenziert in seinen Ansätzen zu methodischer Weiterentwicklung den Bedarf einer Ausdehnung des Dialogs außerhalb seines theologischen Kontexts.

Der „Dialog 2.0“ reflektiert über die grundlegenden Elemente und Phänomene des katholisch-orthodoxen Dialogs und versucht die Richtlinien für seinen weiteren Weg herauszukristallisieren. Die Probleme und immer noch offenen Fragen, auf die er stößt, werden hier nicht verschwiegen, sondern direkt angesprochen. In den vorliegenden Positionen lässt sich einerseits die Entschlossenheit erkennen, sich an den erreichten Orientierungspunkten und den gemeinsamen Zielsetzungen zu halten, aber zugleich auch der Mut, den katholisch-orthodoxen Dialog, wenn nötig, mit einer neuen Herangehensweise fortzusetzen.

Dragia Jerkić

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

Call for papers:

Unpublished papers in any language that the author may choose
should be sent per E-mail to

prof. dr. Bogoljub Šijaković
editor.philotheos@gnomon.rs

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

Godišnje. - Uredni naslov na grčkom jeziku. - Tekst na svetskim jezicima.
ISSN 1451-3455 = Philotheos
COBISS.SR-ID 185353479

