

## TOOLS FOR IMAGINING THE UNIMAGINABLE

It is today more or less a rarity to encounter in theological circles the position that theology has nothing to do with philosophy or to meet someone who would call philosophy by names that are better left in Latin, as Luther did in his time. This passionate need to distance ourselves from what is seen as obscuring, dangerous, unwanted – if we exercise it at all – is usually reserved to other fields, such as Islamic fundamentalism or the Euro-American desire to lead a “holy war” against it. When faced by such dangers, the issue of how people think, which tools they use or refuse to use for their imagining of the unimaginable, seems unimportant. And yet, it is somewhere there that fundamentalism, intolerance or inferiority or superiority complexes are born.

A series of terrifying events, of which one is reminded while going through security checks in our airports, being forced to put small amounts of liquid into re-sealable plastic bags or taking one’s shoes off to be checked for explosives, raise questions as to why these things go on happening. Is it religious convictions, is it hatred of the symbols of secular political and economic power, or is it despair? In our part of the globe we are puzzled and offended when we see young people dying with the “knowledge” that “all would be rewarded: the dying young man would receive seventy virgins and seventy wives in heaven, and his family would receive a cash payment worth twelve to fifteen thousand U.S. dollars.”<sup>1</sup> But the troubling views of the world or of God’s honour that is at stake there is not only an Islamic specificity. They seem to be like shadows of every religious or secular identity; taking “their cause” to the extreme; claiming to defend the ultimate, if needed, with weapons against its enemies. Are such conclusions reserved to the extremists? What are the images of oneself, of others, of God in such circumstances?

As theologians of various traditions we are forced to enter also into this context with our thought, unless we opt for inhabiting a

---

<sup>1</sup> Mark Jurgensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkley – Los Angeles – London 2000, 78.

different planet. And this one example is where questions concerning the relationship between theology and philosophy might regain their importance. I remember meeting an Islamic theologian in London telling me that studying Aristotelic interpretations of the Qu'ran helped her to understand where so strong causal relationships came from, when, e. g., speaking about holy war or divine rewards. They are the philosophical glasses through which we read the text, she said, which make you see a God on high looking down at us, waiting for every single error to punish us, or a God on high searching to find something beautiful, something good to be praised and preserved.

What we imagine God to see, whether the inherent evil or the inherent good comes from what we see, and further influences our sight. This does not say that the living God does not break in through prayer, through worship, through listening to the Scriptures or through our everyday experience. Yet in all that we carry also our thinking, categories and methods that help us make sense of the world we live in, of relationships in which we are engaged, of who we are and of how we see or do not see God. And as I said at the beginning, most of us realize that purely biblically informed thinking does not exist. There are other components involved in this process as well. And one of them, historically perhaps, most influential, is philosophy. As this issue of *Communio Viatorum* demonstrates, it is as easy to speak of philosophy in singular as it is of theology. Or rather, it is as impossible.

Stephan Vassel, in the article for which he has decided to use the title of this thematic volume, "*Ancilla, Domina sive Meretrix?*" examines not only different modes of relationship between theology and philosophy, but also stresses that mutuality is vital for such relationship. He shows that proponents of a secularised reason rejected partnership with theology at the same time as they rejected the premise of God's existence. Theologians, however, need to move beyond that, he says, and now, after the collapse of secularisation theory, do service to philosophy by keeping the question of God open and by filling it with the Christian message. In the article "God of Philosophers," in examining the work of Alfred North Whitehead and Emmanuel Lévinas, Lenka Karfíková shows how different philosophical concepts of God can be. The discrepancy and opposition between them, she argues, is most valuable, as it relativizes every human statement about God, and by

the same movement, recognizes the nature of their plurality. Jan Kranát in his article “Ist Kant der Philosoph des Protestantismus?” asks whether confessional and philosophical types overlap. He concludes that in Kant’s case, despite recognising the plurality of his interpretation and various forms of Protestantism, one can say that Kant can be traced behind a negative framework of confessional reflection, and in this sense can be seen as a philosopher of Protestantism.

The following two articles, “Jean-Luc Marion, Idols and Liberation Theology” by Tim Noble, and “Because we are alive and thus all the grandeur for us remains” by Šárka Grauová, present interdisciplinary case studies in the fields of philosophy, theology and literature. Tim Noble employs Jean-Luc Marion’s critique of conceptual idolatry to show that liberation theology, while operating with its central concept, the poor, needs to discern when it moves from icon to idol, and thus uses “the poor” to fit into its schemes. Šárka Grauová’s article concentrates on a dialogue between a philosopher (Maurice Merleau-Ponty) and a novelist (Vergílio Ferreira) concerning the treatment of “the elements of human experience that apparently transcend the world of the immanent.” She argues that although the two authors, who more or less adhered to a secular humanism, although with reservation to its political practice, deal differently with facing the limit of what they can say, it is unhelpful to magnify this difference. The theoretically impossible that is experienced as real and as true, she argues, faces both the limits of what can be said, even after developing of the unending meaning that symbols can grant, as well as the impossibility of what is seen as the only sensible option, to drift into silence. Thus by a different path we return to where we started, to a critique of secularisation theory offered by Stephan Vassel, and to the ancient principle defended by Lenka Karfíková, that the “incomprehensible Divinity cannot be spoken of except in a series of different names and images.” The following task, however, remains, to discern, which of these figures, which of the tools we use to imagine the unimaginable, serve to multiply life, which to spread death. And this is where a Christian theology should search for her treasures to be of service not only to her, but as far as a non-arrogant and non-aggressive Christian mission can reach.

Ivana Noble

# ANCILLA, DOMINA SIVE MERETRIX? EINE KLEINE KRITIK DER SÄKULAREN VERNUNFT

*Dr. Stephan Vasel, Hannover*

Ob die Philosophie als Magd, Herrin oder Hure der Theologie zu verstehen ist, hängt in hohem Maße davon ab, welche Art von Theologie es unter welchen Zeitumständen mit welcher Art von Philosophie zu tun bekommt. Die Frage lässt sich auch andersherum stellen, nämlich nach dem Selbstverständnis der Theologie der Philosophie gegenüber: Ist sie im Haus der Wissenschaften eine Teil-Disziplin einer umfassenderen Wahrheitssuche, in der die Frage nach Gott nur einen Teilaspekt bildet? Konkurriert sie mit der Philosophie und anderen Wissenschaften um die Interpretationshoheit der großen Deutungsmuster des Lebens oder nähert sie sich in einer Weise dem Zeitgeist an, die einem Substanzverlust dessen gleichkommt, was die christliche Theologie zu reflektieren und zu vertreten hat? So gestellt ist die Frage aussagekräftiger, weil das Bedürfnis, der Philosophie einen Ort in der Beziehung zur Theologie zuzuweisen, in aller Regel einem christlichen und nicht notwendig einem philosophischen Interesse folgt.

## I.

Dass das Christentum im Laufe seiner Geschichte immer wieder auf eine Verhältnisbestimmung zur Philosophie drängt, mag auf den ersten Blick erstaunlich wirken, weil der christliche Glaube recht unphilosophisch ans Licht der Welt getreten ist: Ein historischer Mann aus Nazareth, eine sehr konkrete Gestalt, wirkt an historisch sehr konkreten Orten, predigt, heilt und treibt Dämonen aus, gewinnt Anhänger, die ihm manches Wunder zutrauen, diskutiert, streitet und setzt sich mit zahlreichen Menschen seiner Zeit auseinander. Wenn philosophie-analoge Fragen erörtert werden – wie zum Beispiel die

nach den Maßstäben, nach denen wir unser Leben ausrichten sollen –, erfolgt die Antwort nicht in Auseinandersetzung mit philosophischen Autoritäten, an denen in der Antike wahrlich kein Mangel herrschte, sondern in einer deutlichen Bindung an die jüdische Tradition. Ein schönes Beispiel dafür ist die Begegnung mit dem Schriftgelehrten, die in Mk 12 berichtet wird: Das höchste Gebot wird in der Kombination von zwei Zitaten aus der jüdischen Bibel, die ja die Bibel Jesu war, als Doppelgebot von Gottes – (Dtn 6,4f.) und Nächstenliebe (Lev 19,18) bestimmt: *„Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften“* und *„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“* (Mk 12, 29–31). Und ebenso ist in der Bergpredigt nicht zu lesen: *»Sokrates, Aristoteles oder die Stoa lehren..., ich aber sage euch«*, sondern: *»Ihr habt gehört«* – nämlich in den Weisungen der jüdischen Bibel – *»ich aber sage euch«* (Mt 5,21–48), was im Grunde genommen bedeutet: *»Dies lege ich euch in folgender Weise aus«*. Um Jesus zu verstehen, der von sich sagen konnte *»Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel«* (Mt 15,24), ist es weit bedeutsamer, die jüdische Tradition zu kennen als die philosophischen Strömungen seiner Zeit.

Das bedeutet nun nicht, dass man den jüdischen Kontext gegen philosophisch verantwortete Deutungen ausspielen sollte. Bereits das Neue Testament kennt eine ganze Reihe von Vermittlungen christlicher Überzeugungen in verschiedene geistige Kontexte und es sei darin erinnert, dass ihm das Judentum mit der Übersetzung der Bibel ins Griechische oder mit den Werken Philo von Alexandria (ca. 15 v. Chr. – 40 n. Chr.) darin durchaus in Teilen voran gegangen ist.

Christlicherseits mag man hier im weiteren Rahmen der Synoptiker an die Areopagrede des Paulus in der Apostelgeschichte denken (Apg 17,16–34), der einzigen Geschichte im Neuen Testament, in der ausdrücklich Philosophen, nämlich *»Epikureer«* und *»Stoiker«* (Apg 17,18), erwähnt werden. Paulus knüpft in seiner Rede an die Frömmigkeit der Athener an, berichtet davon, dass er zahlreiche Heiligtümer in ihrer Stadt besichtigt und eins mit der Aufschrift *»Dem unbekanntem Gott«* entdeckt hat, um daran anknüpfend zu

predigen: „Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt“ (Apg 17,23). In dieser Predigt wird sodann Gott als Schöpfer der Welt bestimmt, der den Menschen als endliches und begrenztes Wesen geschaffen hat, damit er Gott sucht, der nun „jedermann den Glauben angeboten hat“, in dem er „einen Mann“, nämlich Jesus, „von den Toten auferweckt hat“ (Apg 17,31). Als Reaktion der Hörerinnen und Hörer vermerkt die Apostelgeschichte weder Kritik am Schöpfungsglauben noch an der Anthropologie, die davon ausgeht, dass Gott sich prinzipiell von jedermann „fühlen und finden“ lassen kann, noch an der eschatologischen Erwartung, dass Gott „den Erdkreis richten will“ und den Menschen „nun gebietet, dass alle an allen Enden Buße tun“ (Apg 17,30). Statt dessen ruft der Glaube an die Auferstehung verschiedene Reaktionen hervor: Einige spotten darüber, andere schließen sich Paulus an, wieder andere reagieren mit dem schönen Satz: „Wir wollen dich darüber ein andermal weiter hören“ (Apg 17,32).

Für Lukas, der den Anspruch erhebt, ein deutlich besser recherchiertes Werk über die Grundlagen der christlichen „Lehre“ vorzulegen als seine Vorgänger (Lk 1,1–4), gehört die Auseinandersetzung mit den großen philosophischen Schulen zur Missionsgeschichte des Christentums und zur bleibend wichtigen Aufgabe des seinerzeit im Wachsen begriffenen jungen Christentums. Paulus setzt sich mit „den Juden und den Gottesfürchtigen in der Synagoge“ auseinander, geht aber auch täglich auf „den Markt zu denen, die sich dort einfinden“ (Apg 17,17). Der christliche Glaube hat eine missionarische Struktur. Er ist keine „Privatsache“, sondern drängt auf Märkte und öffentliche Plätze. In seiner Struktur ist eine Auseinandersetzung mit konkurrierenden Geistesströmungen sowie die Fähigkeit zu einer beeindruckenden Inkulturationsvielfalt angelegt. Zugleich hat das Christentum zu dieser Zeit nicht die Macht, Philosophien Ortsanweisungen – etwa als Magd der Theologie – zu geben. Die Möglichkeit des Paulus besteht allein darin, seinen Glaubensstandpunkt möglichst klug und gewaltlos zu vertreten – »sine vi, sed verbo« (CA XXVIII), und dazu gehört auch die Gefahr, den Spott derer ertragen zu müssen, die ihn für einen „Schwätzer“ (Apg 17,18), einen »σπερμολογον« halten.

Auch bei Paulus selbst ist dieser apologetische Grundzug ein

wichtiges Strukturmerkmal. Er selbst ist Judenchrist pharisäischer Prägung (Phil 3,5), legt aber großen Wert darauf, den Juden als Jude zu begegnen und den Nichtjuden als Nichtjude (1. Kor 9,20ff.). Und mit Blick auf manche Aufnahme stoischer Motive könnte man ergänzen: Hier und da ist er auch den Stoikern ein Stoiker geworden. Dabei geht es ihm vor allem auch darum, diejenigen zu gewinnen, „*die ohne Gesetz sind*“ (1. Kor 9,21), also die Nichtjuden. Gewinnen möchte er beide Gruppen für die Botschaft vom „*gekreuzigten Christus*“ (1. Kor 1,23). Diese empfindet er für beide Gruppen als eine Zumutung, die sich nicht dadurch mindern lässt, den Juden ein Jude und den Nichtjuden ein Nichtjude zu sein. Eben jene christologische Botschaft, die in der Apostelgeschichte einigen Spott auf sich zieht, beschreibt der Apostel als ein »σκανδαλον«, ein Ärgernis, einen Gegenstand höchster Entrüstung für die einen und als eine ein »μωρταν«, eine Torheit, einen zweckwidrigen Gebrauch des Denkvermögens für die anderen. So sehr es bereits zur biblisch bezeugten Struktur des christlichen Glaubens gehört, die Auseinandersetzung mit verschiedenen geistigen Strömungen zu suchen, so sehr markiert die Botschaft vom Gekreuzigten den Punkt, der sich aus keiner Geisteshaltung ableiten lässt. Dabei wird dem insbesondere für die Philosophie so wichtigen Vernunftgebrauch durchaus das Vermögen zugetraut, „*Gottes unsichtbares Wesen*“ zu erkennen, denn dieses „*wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt*“ (Röm 1,20). Zugleich ist die Gotteserkenntnis aber keine eigene Möglichkeit des Menschen. Sie ist darauf angewiesen, dass Gott sich zeigt. Und sie ist eben nur deshalb möglich, weil es Gott gefällt, sich erkennen zu lassen. Was von Gott kommt, ist „*höher als alle Vernunft*“ (Phil 4,7), was keineswegs bedeutet, dass die zentralen göttlichen Dinge, von denen das Christentum zu sprechen hat, widervernünftig zu entfalten sind. Für die Erkenntnis der Bedeutung des Gekreuzigten und Auferstandenen gilt aber: „*Gibt es keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferstanden*“ (1. Kor 15,13). Eine Geisteshaltung, die die Prämisse der Auferstehung nicht zu bejahen vermag, ist für den christlichen Glauben inkompatibel, was eine wichtige Grenze im Dialog letztlich auch mit der Philosophie markiert. Zugleich wird aber die Auseinandersetzung mit den großen geistigen Strömungen

der Zeit gesucht, und man wird davon ausgehen können, dass Paulus heute, wo die Prinzipien der Stoa oder Epikurs ihre orientierende Wirkung weitgehend verloren haben, den Fokus auf aktuelle geistige Strömungen und deren Anknüpfungs- und Differenzpunkte zur christlichen Botschaft lenken würde.

Ungleich kühner als die Auseinandersetzungen, die bei Lukas und bei Paulus anklingen, ist das Johannesevangelium, das gleich in den ersten Versen den Beweis anzutreten versucht, dass die Ereignisse, die mit Jesus von Nazareth verbunden sind, sich auf hohem philosophischen Niveau darstellen lassen. Bereits die ersten beiden Worte der johanneischen Ode an den Logos weisen das Christus-Geschehen als kosmische Grundgeschichte aus: »εν αρχη«, am Anfang, so beginnt nicht nur die Septuaginta, die griechische Übersetzung der jüdischen Bibel, die Frage nach der »αρχη« nimmt zugleich ein Grundmotiv der frühesten Phase der griechischen Philosophie auf. Bei allen Unterschieden waren bereits die Vorsokratiker in der Vorstellung geeint, dass allen Dingen eine »αρχη«, ein Urprinzip, ein Ursprung, ein Urstoff zugrunde liegt. Thales von Milet etwa, der den Griechen als einer der sieben Weisen galt, weil er in der Lage war, eine Sonnenfinsternis vorauszuberechnen, hielt das Wasser für die »αρχη«, die alles Sein, alle Bewegung und alles Leben in sich trägt. Dagegen ging zum Beispiel Anaximenes von Milet davon aus, dass die Luft bzw. der Äther die »αρχη« sei, während Anaximander von Milet die »αρχη« abstrakter nicht mehr mit einem Stoff gleichsetzte, sondern eher als das, was allen stofflichen Dingen voraus geht, ein Urstoff, den er als »unendlich« und »unbegrenzt« definierte. Dagegen war für Heraklit das Feuer die »αρχη«, während Empedokles nicht mehr von einer »αρχη«, sondern von mehreren »αρχαι«, ausging, nämlich Feuer, Wasser, Erde und Luft, deren Mischung das Werden möglich macht, wobei der Hass als trennendes und die Liebe als verbindendes Prinzip angesehen wurde. Wenn im johanneischen Kreis später Gott mit der Liebe identifiziert wird (1. Joh 4,16), so mag das manchem Zeitgenossen, der mit der griechischen Philosophie vertraut war, nicht gänzlich unbekannt vorgekommen sein.

So ist das johanneische »εν αρχη« nicht nur ein Zitat der ersten biblischen Schöpfungsgeschichte. Es weckt zugleich Assoziationen



zu einer der Grundfragen der griechischen Philosophie. Die Pointe liegt nun darin, dass diese Grundfrage von Johannes christologisch beantwortet wird. Der »λογος«, das Wort, das Vernunftprinzip der Welt ist nicht nur göttlichen Ursprungs, es wird auch mit dem Christus identifiziert: »ο λογος σαρξ εγενετο και εσκηνωσεν ημιν« (Joh 1,14), »*das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns*«. Jesus ist hier nicht nur der »Christus«, der »Messias«, der »Menschensohn« oder der »Sohn Gottes«, als den ihn die anderen Evangelien beschreiben. Er rückt näher an Gott als in jeder anderen biblischen Deutung. Dabei wird – auch wenn der johanneische Christus immer ein wenig himmlischer erscheint als in den anderen Darstellungen – in der Struktur doch dieselbe Geschichte erzählt von dem Mann, der aus Galiläa kommt, Jünger sammelt, predigt, heilt, Wunder tut und schließlich seinen Leidensweg nach Jerusalem antritt, um nach seiner Kreuzigung von Gott auferweckt zu werden. Doch diese Geschichte wird durch die Identifikation Jesu mit dem Logos in eine andere Sphäre versetzt.

Das neue Testament informiert uns nicht darüber, wie groß eigentlich die Gemeinden waren, für die Paulus, Lukas oder Johannes geschrieben haben. Doch wir wissen, dass wir es mit einer religiösen Minderheit zu tun haben, die von den Römern kaum eigenständig, sondern eher als jüdische Sekte wahrgenommen wurde. Vielleicht waren es 40 oder 50 Menschen, denen Paulus nach Philippi geschrieben hat, „*dass im Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters*“ (Phil 2,10f.). Und es werden auch nicht Tausende gewesen sein, die zuerst die johanneische Botschaft zu hören bekamen, dass Jesus aus der kleinen Stadt Nazareth mit dem »λογος« zu identifizieren ist, mithin also Gottes Antwort auf die großen Fragen der Philosophie darstellt.

Lassen wir die drei Beispiele des Lukas, des Paulus und der Johannes noch einmal Revue passieren. Bereits in biblischer Zeit gibt es eine Auseinandersetzung mit verschiedensten geistigen Strömungen. Die biblischen christlichen Theologen gehen nicht den Weg, den Philosophien ihrer Zeit eine untergeordnete Rolle als Magd der Theologie zuzuweisen. Sie weisen ihnen aber auch nicht eine Rolle

als Herrin oder Hure zu. Sie versuchen vielmehr, die Geschichte und Bedeutung Jesu mit den Mitteln ihrer Zeit für Menschen ihrer Zeit zum Ausdruck zu bringen. Bereits in der Bibel gibt es den christlichen Glauben nicht ohne Deutungen, die auch philosophische Implikationen haben. Vielmehr gibt es bereits im Neuen Testament ein beachtliches Spektrum von Deutungen, die dem Wirken und Werk Jesus zuteil geworden sind.

Man mag dies als Nachteil der Struktur der christlichen Überlieferung empfinden, weil man an den historischen Jesus nicht näher herankommen kann als er sich in der Vermittlung recht unterschiedlicher Autoren erschließt. Zugleich ist diese Vielfalt, die ja viele Gemeinsamkeiten aufweist, einer der wohl größten Schätze der christlichen Tradition. In Deutschland ist es heute eher verpönt, verschiedene Religionen hinsichtlich ihres Wahrheitsgehaltes oder ihrer gesellschaftlichen und kulturellen Wirkungen zu vergleichen. Doch kulturhermeneutisch gibt es hier erhebliche Unterschiede. Während der Koran den Anspruch erhebt, eine wörtliche Offenbarung an den Propheten Mohammed zu sein, tritt die Bibel von vorne herein in einer gewissen Pluralität ans Licht der Welt. Sie beginnt in dem Teil, den die Christen Altes Testament nennen, mit zwei Schöpfungsgeschichten, enthält zum Beispiel durchaus unterschiedliche Darstellungen des Wirkens des Königs David und setzt diese Tendenz von den ersten Seiten des Neuen Testaments an mit der Nebeneinanderstellung von vier Evangelien fort. Diese geordnete Vielfalt ist der beste Schutz gegen religiösen Fundamentalismus, den man sich über die Jahrhunderte als Religion, die an eine schriftliche normative Quelle gebunden ist, nur wünschen kann. Es ist in dieser Hinsicht bedauerlich, dass die Offenbarung des Johannes so vereinzelt am Ende der Bibel steht. Hätten wir vier solche Apokalypsen, dann hätte es der Fundamentalismus, den es natürlich auch im Christentum gibt, noch einmal erheblich schwerer als er es in hermeneutischer Hinsicht ohnehin schon hat. Umgekehrt gilt: Hätten wir nur ein Evangelium, dann hätte es der christliche Glaube sehr viel schwerer gehabt, sich weltweit in verschiedenste Kulturen hinein zu verwurzeln.

Der christliche Glaube hat eine prinzipiell pluralistische Struktur. Er entsteht in einer Zeit, in der es zahlreiche Geistesströmungen

gibt, mit denen er sich in einem beachtlichen Spektrum aktiv auseinandersetzt. Diesen Strömungen wird mit der Verkündigung der Geschichte und Bedeutung Jesu Christi begegnet, wobei die Begegnung in einer beachtlichen Vielfalt erfolgt, die dafür verantwortlich ist, dass wir ein relativ großes Deutungsspektrum der Ereignisse um Jesus Christus bereits auf der Ebene der normgebenden Glaubenszeugnisse des Christentums haben.

## II.

Das Christentum war von Anfang an nicht nur eine Frömmigkeitspraxis sondern auch eine denkende Religion. Immer wieder hat es Vordenker gegeben, die den Kontakt und die Auseinandersetzung mit den wichtigsten Geistesströmungen ihrer Zeit suchten.

So suchte bereits kurz nach der Entstehung des Neuen Testaments zum Beispiel Justin (ca. 100–165 n. Chr.) zunächst Stoiker, Peripathetiker und Pythagoräer auf, bis er schließlich auf dem Umweg über den Platonismus bei den alttestamentlichen Propheten und beim Christentum ankam, welches ihm als wahre Philosophie galt. Im Rückblick schreibt er: Im christlichen Glauben fand ich „*die einzige zuversichtliche und nützliche Philosophie*“. Nicht alle Apologeten hatten denselben positiven Zugang zur Philosophie ihrer Zeit. Es gab auch kritischere Stimmen. Doch man versuchte, mit der Philosophie ins Gespräch zu kommen, und fragte sich zum Beispiel, ob nicht auch vorchristliche Denker wie Sokrates und Plato als Christen bezeichnet werden könnten, insofern ihr Vernunftgebrauch sich ja – in einer Weiterführung der johanneischen Christologie – letztlich dem Logos verdanken müsse, der im Anfang bei Gott war.

Keineswegs alle christliche Theologie ging so offensiv auf die Philosophie zu. Doch auch die Bewegung des Pendels in die entgegengesetzte Richtung ist kaum ohne das philosophische Umfeld der jeweiligen Zeit zu verstehen. So lässt sich auch die stärkere Konzentration auf den damals noch im Werden begriffenen biblischen Kanon bei Irenäus (135–202 n. Chr.) ohne seine Auseinandersetzung mit der Gnosis kaum verstehen, deren Widerlegung er immerhin eines seiner Hauptwerke gewidmet hat. Gleiches gilt für Tertullian (ca. 150–230 n. Chr.), der sagen konnte: „*Die Philoso-*

*phen sind die Väter der Häretiker.*“ Und über die Auferstehung: „*certum est quia impossibile*“ – „sie ist gewiss, weil sie unmöglich ist“, wobei zu ergänzen ist, dass das berühmte Diktum „*credo quia absurdum*“ – „*ich glaube, weil es widersinnig ist*“ – bei Tertullian nicht nachzuweisen ist. Allerdings hat er pointiert gefragt: „*Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die Akademie mit der Kirche?*“ Aber auch die Ablehnung der Anknüpfung an philosophische Strömungen ist letztlich eine Auseinandersetzung mit Philosophie. Sie setzt voraus, dass vorangegangene oder zeitgleiche Theologien in einer Weise auf die Philosophie zugegangen sind, die man selber als unzulässige Grenzüberschreitung ablehnt.

Schutz und Schirm der christlichen Lehre vor fremden denkerischen Einflüssen bei den antignostischen Vätern auf der einen Seite, anknüpfende Deutungen der frühen Apologeten auf der anderen. Nennen könnte man auch noch erste Versuche einer Synthese von Christentum und Philosophie, wie sie sich mit den Werken des Clemens von Alexandrien (150–215) und seines Schülers Origenes (185–254) verbinden. Das Verhältnis der christlichen Theologie zur Philosophie weist schon sehr früh ein weites Spektrum auf. Der christliche Glaube ist prinzipiell so umfassend, dass er – zumindest im denkerischen Kontext der griechisch-römisch geprägten Antike – auf die Entwicklung eines umfassenden Wirklichkeitsverständnisses drängt. Es geht dabei nicht nur um Fragen der Christologie und der Soteriologie im engeren Sinne, die sich ja nahelegen, wenn man als Christ verstehen will, wer Jesus ist und was er heute für uns bedeutet und bewirkt. Es geht auch um Folgefragen wie den freien Willen, den Sündenfall oder die Frage, ob Gott einen Körper hat.

Dabei ging es bei weitem nicht immer um ein Gegenüber von philosophisch und christlich orientierten Denkern, sondern durchaus auch darum, für die eigene Orientierung einen Zusammenhang zu finden zwischen christlichem Glauben und philosophischer Durchdringung. So war Augustin (354–430), der wohl wichtigste Denker an der Schwelle des Niedergangs der römischen Kultur, durch seine christliche Mutter durchaus mit dem Christentum vertraut. Doch als philosophisch gebildeter Mann empfand er die unphilosophische Sprache der Bibel über Jahre für sich persönlich als ungenügend. Für neun Jahre schloss er sich dem Manichäismus an,

bis er mit der Hilfe von Bischof Ambrosius (340–397) und der von Philo (15v. Chr. – 40 n. Chr.) und Origenes (185–254) übernommenen allegorischen Methode einen Zugang zu den Stellen der Schrift bekam, die für ihn zuvor anstößig waren. Erst im Alter von 33 Jahren ließ er sich taufen, brachte es dann aber innerhalb von acht Jahren zum Bischof von Hippo. Auch als Christ hört Augustin nicht auf, sich mit der Philosophie auseinander zu setzen. Beide Größen bezieht er nun so aufeinander, dass dem christlichen Glauben eine Vorrangstellung eingeräumt wird. Man könnte sagen, dass bei Augustin der Neuplatonismus die Frage stellt, auf die das Christentum antwortet. Damit dies überzeugend gelingt, wird das Christentum mittels neuplatonischer Kategorien zur Darstellung gebracht. »*Credo, ut intelligam*« – »*Ich glaube, damit ich erkenne*«, die Philosophie wird hier theologisch in den Dienst genommen. Aber hatte der Paulus der Apostelgeschichte nicht schon auf dem Areopag gesagt: »*Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt*« (Apg 17,23)? Der augustinische Weg ist durchaus in der Grundstruktur des christlichen Glaubens angelegt.

Nun macht es einen wesentlichen Unterschied, ob man als Minderheit oder als Mehrheit einer Gesellschaft selbstbewusst philosophische Strömungen adaptiert. Gab es zur Zeit des Paulus noch reale Epikureer und Stoiker, so hatte sich im Mittelalter die Kirche, die noch zu Zeiten Augustins von der einst verfolgten Minderheit zur Staatsreligion aufgestiegen war, längst zu einem Monopolisten in Sachen Religion entwickelt. Entsprechend war aus der persönlichen Auseinandersetzung mit Philosophen längst eine Auseinandersetzung mit philosophischen Schriften aus alter Zeit und theologisch rezipierten philosophischen Gedanken geworden. Man betrieb philosophische Theologie, sofern man zum Beispiel die aus der Antike übernommene Methode der Dialektik benutzte, hatte zugleich aber kein lebendiges philosophisches Gegenüber im Sinne einer außerchristlichen auf Vernunft basierenden Kritik und Korrektur. Man orientierte sich an logischen Schriften des Aristoteles und später auch an seiner Metaphysik, führte die religionsphilosophische Auseinandersetzung aber in einem binnenchristlichen Kontext. Aus dieser Zeit stammt auch Petrus Damianis (1007–1072) Bezeichnung der Philosophie als »*ancilla theologiae*«, also als »*Magd der Theo-*

*logie*«. Immanuel Kant (1724–1804) kehrte diese Verhältnisbestimmung dann später um, indem er – durchaus im Bild bleibend – davon sprach, dass die Philosophie als Magd ihrer Herrin die Fackel voran- und nicht die Schleppe nachtrage.

Auch im Mittelalter gibt es wieder verschiedene Pole des Umgangs mit der Philosophie. Doch es handelt sich um einen innerchristlichen Diskurs, der letztlich darum kreist, wie wir es als Christen mit der Vernunft und ihren Erkenntnismöglichkeiten halten wollen: »*fides quaerens intellectum*« – »*der Glaube sucht nach dem Verstehen*« und »*qui non crediderit, non intelliget*« – »*wer nicht glaubt, wird nicht verstehen*« – Vom Glauben her sucht Anselm von Canterbury (1033–1109) den Weg zur Erkenntnis. Dagegen sucht Pierre Abaelard (1079–1142), der davon überzeugt ist, dass Glaube und Vernunft sich nicht widersprechen können, da sie beide derselben Quelle, nämlich der göttlichen Wahrheit entspringen, eine dialektische Vermittlung, wobei ihn vor allem auch die Widersprüche interessieren: »*Sic et non*« – Gerade Sätze, die sich widersprechen, sollen durch historische Untersuchung, normative Einstufung und Vernunftgebrauch einer Prüfung unterzogen werden, um ihre Autorität zu erklären und sie nicht einfach immer und immer wieder nur zu wiederholen. Eine beachtliche Leistung, doch ein rein innerchristliches Unterfangen, denn man befand sich in einem durch und durch christlich-katholischen Umfeld. Man hörte zwar seit dem ersten Kreuzzug von 1096 vermehrt Geschichten von orthodoxen Christen, von denen man seit der Kirchenspaltung von 1054 nun auch offiziell getrennt war und von Moslems. Zudem hatte man jüdische Minderheiten im eigenen Land, mit denen es in aller Regel aber nicht zu einem selbstkritischen Dialog kam. Wenn Anselm im »*Proslogion*« (ca. 1080) einen ontologischen Gottesbeweis entwarf, so diente dieser keineswegs dem Zweck, Nichtchristen oder Atheisten von der Existenz Gottes zu überzeugen. Gleiches gilt für Thomas von Aquin (1225–1274), dem dieser Beweis nicht einleuchtete, weshalb er sich lieber an den kosmologischen hielt.

Auch Martin Luther (1483–1546) musste sich in der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie positionieren. Er stand zunächst der spätscholastischen Lehre des William von Occam (1285–1349) nahe, die den Geist der

Universität Erfurt prägte, an der Luther seine Ausbildung erhielt, löste sich aber dann aus dieser Theologie. Was das Verhältnis von Theologie und Philosophie angeht, wird Luther oft und gerne mit seinem Diktum, die Vernunft sei eine Hure und die Philosophie wisse nichts von Gott, zitiert. Doch seine philosophische Wirkung dürfte vor allen Dingen darin liegen, dass mit der konfessionellen Spaltung, die Einheit der Christenheit in Mitteleuropa zerbrach und damit das Zutrauen zur Wahrheit christlicher Glaubensüberzeugungen. Luther hatte das nie beabsichtigt. Er wollte die eine katholische Kirche von Irrtümern befreien, von denen übrigens eine ganze Reihe bis heute nach wie vor das katholische Leben prägen. Es sei nur daran erinnert, dass Papst Benedikt XVI. auf dem Weltjugendtag in Köln 2005 für die Pilgerinnen und Pilger einen Ablass angeboten hat, was Luthers Thesen auch nach 500 Jahren gerade in Deutschland doch eine erstaunliche Aktualität verleiht.

Die Reformation bewirkte eine religiöse und politische Spaltung, die das allgemeine Wahrheitsempfinden in weltanschaulichen Fragen weit stärker geprägt haben dürfte als alle philosophischen und theologischen Schriften der damaligen Zeit. Plötzlich gab es mehrere Konfessionen und die Zugehörigkeit entschied sich nicht durch Prüfung der Wahrheitsfrage durch den Einzelnen, sondern durch den jeweiligen Fürsten: »*Cuius regio, eius religio*« – »*unter wessen Herrschaft du stehst, dessen Konfession hast du zu übernehmen*«. Der Augsburger Religionsfriede 1555 wie der Westfälische Friede, der 1648 in Münster und Osnabrück unterzeichnet wurde, schuf nicht nur Frieden, er besiegelte auch die Trennung der Religion von der Wahrheitsfrage. Dabei änderte sich auch das Verhältnis von Kirche und Staat. Hatte man sich im mittelalterlichen Investiturstreit noch trefflich über das Verhältnis weltlicher und geistlicher Macht streiten können, so hatten sich nun die Kräfte deutlich zugunsten der weltlichen Seite verschoben. Die Konfessionen hatten sich als unfähig erwiesen, die Konflikte, die sich aus der Reformation ergaben, zu zivilisieren. Religion blieb zwar öffentlich in der römisch-katholischen Form wie auch in der des Augsburgerischen Bekenntnisses, man ordnete sich aber in der Wahrheitsfrage dem Staat unter, indem man das Bekenntnis des jeweiligen Fürsten teilte. Im kulturellen Gedächtnis Europas ist Religion fortan nicht als

Friedens- sondern als Krisen-, Streit- und Kriegsfaktor präsent, der irgendwie mit außerreligiösen Mitteln einzudämmen ist. Außerdem wird Religion dadurch von einer universalen zu einer regionalen Angelegenheit. Seit dem sechzehnten Jahrhundert gehört die Relativität von Glaubensüberzeugungen zum Grundbestand allgemeiner Erfahrung in vielen Teilen Europas.

Luther hatte vor dem Reichstag zu Worms 1526 die Freiheit des Gewissens betont und damit ein breit rezipiertes Vorbild für den sich langsam entwickelnden modernen Individualismus gegeben. Vor der versammelten Obrigkeit seiner Zeit hatte er gesagt:

„...wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift und klare Vernunftgründe überzeugt werde; denn weder dem Papst noch den Konzilien allein glaube ich, da es feststeht, daß sie öfter geirrt und sich selbst widersprochen haben, so bin ich durch die Stellen der heiligen Schrift, die ich angeführt habe, überwunden in meinem Gewissen und gefangen in dem Worte Gottes. Daher kann und will ich nichts widerrufen, weil wider das Gewissen etwas zu tun weder sicher noch heilsam ist. Gott helfe mir, Amen!

Das Gewissen, die Vernunft und die Bewertung von Autoritäten durch eigenes Quellenstudium waren zentrale Kriterien der reformatorischen Wahrheitsfindung. Im politischen Ergebnis aber sollte man nach schlimmen kriegerischen Auseinandersetzungen nun ausgerechnet in Religionsfragen gerade nicht seinem Gewissen folgen, sondern den religionspolitischen Entscheidungen des jeweiligen Fürsten. Der Weg zu einer Form von Aufklärung, die unter anderem auch religionskritisch sein musste, war damit vorgezeichnet.

### III.

Die konfessionelle Spaltung ist eine wesentliche Ursache dessen, was wir heute als Säkularisierung erleben. Säkularisierung bezeichnet zunächst den Prozess der Auflösung von Kirchengütern in der Folge des Reichsdeputationshauptschlusses, eines der letzten großen Gesetze des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im



Jahre 1803. Auf Grund der militärischen Erfolge Napoleon Bonapartes mussten deutsche Staaten ihre linksrheinischen Gebiete abgeben. Als Entschädigung wurden ihnen kirchliche Gebiete zugeschlagen, die somit säkular wurden, also in weltlichen Besitz übergingen. Darüber hinaus räumte Artikel 35 des Reichsdeputationshauptschlusses allen deutschen Fürsten ein Dispositionsrecht an Klöstern und Stiften auf ihrem Herrschaftsgebiet ein, wodurch auch Herrscher, die keine Gebietsverluste erlitten hatten, kirchliche Güter einziehen konnten.

Inzwischen ist ein sehr viel umfassenderes Verständnis von Säkularisierung üblich geworden. Es handelt sich dabei um eine geschichtstheologische Verfallstheorie des Religiösen, die erstaunlich wenig Anhalt an der Wirklichkeit hat, die aber nach wie vor weite Teile der akademischen, kulturellen und politischen Diskurse zumindest in Deutschland bestimmt. Dieses Säkularisierungstheorem ist die wichtigste weltanschauliche Strömung, mit der sich der christliche Glaube in unserer Zeit in Europa heute auseinander zu setzen hat. Dies ist heute weit einfacher als noch vor einigen Jahrzehnten, weil zentrale Bausteine dieses Theorems inzwischen brüchig werden und beginnen, ihre Überzeugungskraft einzubüßen.

Viele Bausteine des Säkularisierungstheorems sind nicht neu. Bereits Friedrich Nietzsche (1844–1900) hatte den Tod Gottes zu seiner Zeit diagnostiziert. Ludwig Feuerbach (1804–1872) sprach davon, dass der Glaube an Gott eine menschliche Projektion sei: Nicht Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, sondern umgekehrt sei Gott ein Gebilde des Menschen. Für Sigmund Freud (1856–1939) war ein religiöses Bewusstsein letztlich Ausdruck einer neurotischen Selbstentzweiung: Religiöse Vorstellungen waren für ihn „Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit“, aber letztlich „Illusionen“ und Ausdruck eines „Vaterkomplexes“. Und Karl Marx (1818–1883) diffamierte die Religion als ein Rauschgift, also als eine gerade die Vernunft außer Kraft setzende Täuschung, sozusagen als eine kollektive Dummheit, von der man in gefährlicher Weise abhängig werden kann: *„Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt der herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.“* Religionslosigkeit erscheint in dieser

Perspektive als Befreiung von Unvernunft, Irrglaube, Neurose und Entfremdung.

All dies ist im Grunde genommen widerlegt: Gott ist nicht tot, sondern höchst lebendig. Auch wenn die großen Kirchen in Deutschland schmerzlich schrumpfen, weltweit wächst das Christentum, wenn auch oft in Formen, die nicht immer nach unserem mitteleuropäischen aufgeklärten Geschmack sind. Zweifelsohne gibt es hier und da Projektionen in der Religion. Doch christliche Theologie nimmt ja ihren Bezug bei Gott, wie wir ihn von Jesus Christus her kennen. Das kann nicht vor allen Irrtümern bewahren, schafft aber einen vorgegebenen Interpretationsrahmen, der eben nicht den eigenen Sehnsüchten entspringt. Projektionskritik kann vielmehr als innertheologisches Instrument sehr hilfreich sein und Gleiches gilt für die Freudsche Illusionsthese, da wahrheitsorientierte Theologie ja gerade daran interessiert ist, nicht von Illusionen zu sprechen. Marx schließlich hat sich durch den historischen Niedergang des Sozialismus selbst ad absurdum geführt. Wenn hier etwas Opium war, dann die irrealen quasi-religiösen Glücks- und Gerechtigkeitsversprechen, mit denen dieses repressive, menschenrechtsverletzende und christentumsfeindliche Regime immer wieder versuchte, sich zu legitimieren.

Ein weiterer Hort des Säkularisierungstheorems ist der technische Fortschritt. Die Dynamik der technologischen Entwicklung unserer Zeit ist nicht zu übersehen. Der Buchdruck begann vor einem halben Jahrtausend. Die Dampfmaschine wurde vor zweihundert Jahren erfunden, das Flugzeug vor hundert Jahren, der Fernseher vor etwas mehr als 50 Jahren. Computer, Fax, Handy, Antibiotika, Bypass-Operationen, CDs, DVDs, Organtransplantationen, Internet und gentechnisch erzeugte Medikamente sind dagegen noch einmal in weit kürzeren Zyklen entwickelt worden.

Doch statt nun den christlichen Glauben – zumindest protestantischer Prägung – als Modernisierungsfaktor anzusehen – man denke allein an die Bildungs- und Kulturschübe, die Luthers Bibelübersetzung ausgelöst hat – steht er spätestens seit Charles Darwins (1809–1882) Evolutionstheorie unter dem Verdikt, ein Übergangsphänomen zu sein, ein kultureller Restbestand aus einer vormodernen Welt, der durch den Fortschritt nach und nach unterhöhlt

und schließlich überflüssig werden wird. Je mehr sich der Mensch der Welt bemächtigt, um so geringer werden seine Abhängigkeiten und Ängste, womit die Bedeutung religiöser Bindung notwendig schrumpfen müsse, eine gängige These, die leicht dadurch zu widerlegen ist, dass Religion sich keineswegs auf Angstbewältigung reduzieren lässt und – man denke an Paulus: »Zur Freiheit hat uns Christus befreit« (Gal 5,1) oder Martin Luther (1483–1546): »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520) – keineswegs als Abhängigkeit auch nur annähernd richtig erfasst ist. Wenn man dann vergleicht, mit welchen höchst anspruchsvollen theologischen Fragen wir plötzlich konfrontiert sind, wenn die technische Entwicklung zum Beispiel zu den Grenzen des Lebens vorstößt, so ist eher anzunehmen, technische Möglichkeiten tiefer theologisch zu reflektieren statt die Gottesfrage als Rückzugsterrain noch nicht gänzlich erforschter naturwissenschaftlicher Gebiete zu betrachten.

Eine besonders perfide Säkularisierungsthese versucht den Niedergang des Religiösen ausgerechnet mit dem Holocaust zu begründen. Der Berliner Theologe Rolf Schieder schreibt in einer Analyse einer Rede des ehemaligen deutschen Kulturstaatsministers Michael Naumann in seinem Buch »Wieviel Religion verträgt Deutschland?« (2001):

Aufklärung und Auschwitz, so lässt sich Naumann interpretieren, haben dem christlichen Gott den Garaus gemacht. [...]. Offenbar herrscht in weiten Kreisen unserer intellektuellen Eliten die Vorstellung vom unwiederbringlichen Verlust religiöser Traditionen, so dass man in einer Art postchristlichem Heroismus sein Heil entweder in der Vernunft oder der Ästhetik suchen muss.

Was die Aufklärung angeht, möchte ich fragen, ob es sie überhaupt ohne den Protestantismus und die grundsätzliche Fraglichkeit religiöser Wahrheit unter den Bedingungen des reformatorisch freigesetzten konfessionellen Pluralismus gegeben hätte. Wer studieren möchte, wie sich Religion heute in Europa ohne Aufklärung darstellt, der mag sich beispielsweise mit der serbisch-orthodoxen Kirche auf dem Balkan auseinander setzen und das politisch überaus

gefährliche Gemisch studieren, das sich hier aus einer Verquickung von Religion, Nationalismus und Geschichtsmythologie gebildet hat. Vielleicht fällt dann die Anerkennung leichter, welche große kulturhistorische Leistung die protestantische Synthese von Aufklärung und Frömmigkeit ist, die zum Beispiel den historisch-kritischen Umgang mit den eigenen Glaubensquellen bestimmt.

Zur Begründung mit Auschwitz ist zu sagen, dass sie im Land der Täter bodenlos ist. Hitlers Judenmorde zielten nicht nur auf den Mord aller Juden, derer seine Schergen nur habhaft werden konnten, er zielte darüber hinaus auf eine Eliminierung des jüdischen Gottesglaubens aus dieser Welt und damit letztlich auch des christlichen Glaubens, auch wenn dies bei weitem nicht allen Christen in Deutschland damals bewusst war. Wer ausgerechnet aus den nationalsozialistischen Verbrechen Honig für das Säkularisierungstheorem saugen möchte, der bereitet damit letztlich Hitler einen posthumen Sieg. Emil Fackenheim (1916–2003) hat es in seinem Buch »*God's presence in history*« (1970) einmal so auf den Punkt gebracht:

Juden ist es verboten, Hitler einen posthumen Sieg zu verschaffen [...]. Ihnen ist es geboten, sich der Opfer von Auschwitz zu erinnern, ansonsten ihr Andenken verloren ginge. Ihnen ist es verboten, am Menschen und an der Welt zu verzweifeln und sich zu flüchten in Zynismus oder Jenseitigkeit, ansonsten sie mit dazu beitragen würden, die Welt den Zwängen von Auschwitz auszuliefern [...]. Ein Jude darf nicht dergestalt auf den Versuch Hitlers, das Judentum zu vernichten, antworten, indem er sich selbst an dieser Zerstörung beteiligen würde.

Es ist zutiefst zynisch, aus Hitlers Judenmorden säkulare Konsequenzen zu ziehen. Dies ist aber nicht nur ethisch falsch, sondern auch empirisch keineswegs zu belegen. Im Gegenteil: Die Kirchen waren in Deutschland in der Nachkriegszeit im historischen Vergleich betrachtet außerordentlich gut besucht. 1952 zum Beispiel gingen 51 % der erwachsenen katholischen und 13 % der erwachsenen evangelischen Kirchenglieder regelmäßig zum Gottesdienst. Man baute nicht nur zerstörte Kirchen wieder auf, sondern auch

zahlreiche neue. Trotz aller Fehler, die die Christen in Deutschland in der NS-Zeit gemacht hatten, galten die Kirchen doch im Vergleich zu vielen anderen gesellschaftlichen und kulturellen Bereichen als halbwegs intakt, genossen großes Vertrauen und spielten eine wesentliche Rolle beim Aufbau der neuen Republik. Einen Säkularisierungsschub aus Gründen der nationalsozialistischen Verstrickungen und des Holocaustes gab es nicht. Eher stieg die Bedeutung der Kirchen vorübergehend in einer Zeit, in der man angesichts der Verirrungen der Vergangenheit nach Orientierung und Halt suchte. Es gibt viel, was Christinnen und Christen aus dem Holocaust lernen müssen. Säkularisierung aber gehört nicht dazu.

Allerdings gab es in religiöser Hinsicht nach 1945 wirklich etwas Neues, nämlich erstmals in der deutschen Geschichte ein konfessionelles Patt zwischen Protestanten und Katholiken. Mit der Gründung des sog. kleindeutschen Nationalstaates 1871 waren die Katholiken in Deutschland zur Minderheit geworden, wohingegen sich die Protestanten gestärkt fühlten. So sprach zum Beispiel der Berliner Hofprediger Adolf Stoecker (1835–1909), einer der schlimmsten antisemitischen Agitatoren, die der Protestantismus je hervorgebracht hat, 1871 vom „*Heiligen evangelischen Reich deutscher Nation*“. Und Bismarck (1815–1898) führte gegen die katholische Kirche einen Kulturkampf als nationalen Integrationskonflikt. Die evangelische Kirche band sich immer stärker an den Kaiser, der als „*summus episcopus*“ zugleich das Oberhaupt der evangelischen Kirche war. Sie verband nationale Identität und christlichen Glauben zu einer verhängnisvollen Synthese.

Dies änderte sich nach 1945 durch den Gebietszuschnitt der Bundesrepublik Deutschland grundlegend. Eugen Gerstenmaier (1906–1986), Leiter der Evangelischen Hilfswerkes der EKD, von 1954 bis 1969 Bundestagspräsident, sprach noch 1959 davon, dass „*mehr als neun Zehntel der auf deutschem Boden unter kommunistischer Herrschaft gehaltenen Deutschen Protestanten sind*“. Dagegen lagen die Hochburgen des Katholizismus nun im Westen. Dies führte zu einem numerischen Gleichgewicht zwischen Protestanten und Katholiken und trug wesentlich dazu bei, den traditionellen konfessionellen Gegensatz zu entschärfen. Der Heidelberger Historiker Edgar Wolfrum schreibt dazu in seinem Buch »*Die ge-*

*glückte Demokratie*« (2006): Die „*Bonner Republik war das erste Gemeinwesen seit der Reformation, in dem wirklich Konfessionsfrieden herrschte*“. Freilich beflügelt solch friedliches Nebeneinander auch die Relativierung des konfessionellen Wahrheitsempfindens, zumal sich durch die Aufnahme zahlreicher Flüchtlinge viele Dörfer und Städte, die zuvor weitgehend monokonfessionell waren, konfessionell mischten. Oder positiv gewendet: Im Vergleich zu Ländern mit der einen oder anderen konfessionellen Dominanz hat die Bundesrepublik gerade wegen des historisch neuen konfessionellen Patts Pluralismus sehr stark verinnerlichen müssen. Dies hat sich auch durch die Wiedervereinigung nicht grundlegend gewandelt, weil die Abfolge von Nationalsozialismus und Kommunismus als zweier extrem kirchenfeindlicher Regime leider insofern erfolgreich war, als wir in den fünf neuen Bundesländern inzwischen eine nachvolkskirchliche Situation haben, in der viele christentumsfeindliche Klischees auch nach 1989 fortleben, obwohl doch die Kirchen einen wesentlichen Anteil am unblutigen Fall der Mauer hatten. Doch es ist ja keineswegs ausgemacht, dass sich der Niedergang der Kirche, den wir in Ostdeutschland erlebt haben, in den nächsten Jahrzehnten wirklich fortsetzt.

Schließlich wird Säkularisierung damit begründet, dass die Kirche zunehmend ihr Religionsmonopol verloren habe. Dieses Phänomen, dass angemessener als Entkirchlichung denn als Säkularisierung zu bezeichnen ist, hat in der Tat Gewicht. Die Bindekräfte des christlichen Glaubens sind in den vergangenen Jahrzehnten schwächer geworden. Religiöse Erziehung findet in vielen Familien nicht mehr oder kaum noch statt. Sprechend ist eine Umfrage aus dem Jahre 2003: Lediglich 57 der befragten Deutschen kennen noch die Weihnachtsgeschichte und von diesen „Wissenden“ ist ein Viertel überzeugt davon, sie stamme von den Gebrüdern Grimm. Aber ist das wirklich ein Argument für das Säkularisierungstheorem, die These also, dass Religion nicht mehr relevant und im Schwinden begriffen ist? Oder sollte man solcher Ignoranz und Unwissenheit nicht einfach – unabhängig davon, ob man an Gott glaubt oder nicht – durch eine religiöse Bildungskampagne abhelfen?

Vorsicht ist auch geboten, wenn man zu schnelle Rückschlüsse aus Gottesdienstbesucherzahlen vornimmt. In der Tat sind sie heute

niedriger als etwa in den fünfziger Jahren, wo sie allerdings durchaus höher waren als zuvor. Zumindest ist vor Übertreibungen zu warnen. In Berlin lag die Teilnahme evangelischer Christen am Sonntagsgottesdienst 1870 durchschnittlich bei 1,88 % der Kirchenglieder. Inzwischen sind es mehr als 2 %. Das ist in beiden Fällen aus der Perspektive des Pastors sehr wenig, doch es kann davor bewahren, mit der Fiktion voller Kirchen und intakter Kirchlichkeit in der Vergangenheit Täuschungen zu erliegen, die wenig realistisch sind. Vor allem verweisen solche Zahlen darauf, dass wir es mit Problemen zu tun haben, die historisch weiter zurück gehen als die aktuellen Finanznöte, die den Hintergrund der kirchenpolitischen Debatten in Deutschland derzeit prägen. Es handelt sich nämlich um Probleme, die die Kirche auch schon hatte, als sie finanziell noch weit besser gestellt war.

#### IV.

Nachdem es lange üblich war, Christinnen und Christen zu belächeln und sich darüber zu wundern, dass es tatsächlich noch Menschen gibt, die diesen merkwürdigen alten Ritualen und Traditionen anhängen, erleben wir seit einigen Jahren ein neues Interesse an Religion. Allerdings speist sich dieses nicht aus der Erkenntnis, dass man es mit der Religionskritik vielleicht ein wenig übertrieben hat, sondern eher daraus, dass Gewalt im Namen des Islam notgedrungen zunehmend ein Thema der Politik und der Ängste der Menschen geworden ist.

Der Philosoph Jürgen Habermas hat es anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 so beschrieben: *„Als hätte das verblendete Attentat [sc. vom 11. September 2001] im Innersten der säkularen Gesellschaft eine religiöse Saite in Schwingung versetzt, füllten sich überall die Synagogen, die Kirchen und die Moscheen“*. Habermas sprach von der *„unabgeschlossenen Dialektik des... abendländischen Säkularisierungsprozesses“* und von einer *„postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt.“*

So richtig die Wahrnehmung ist, dass unsere Gesellschaft durch-

aus zu religiösen „Schwingungen“ in der Lage ist, so fraglich ist mir die These, ob wir wirklich in einer postsäkularen Kultur leben, weil dies voraussetzen würde, dass sie bis vor kurzem säkular gewesen ist.

Allerdings ist auch die Theologie nicht frei von solchen Analysen. So hat zum Beispiel der Neutestamentler Rudolf Bultmann (1884–1976) in dem Aufsatz »Neues Testament und Mythologie« (1941) die These vertreten:

Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.

Und Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) schrieb am 30. April 1944 aus dem Gefängnis: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“

Und weiter:

Unsere gesamte 1900-jährige christliche Verkündigung und Theologie baut auf dem »religiösen Apriori« der Menschen auf. »Christentum« ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der »Religion« gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, dass dieses »Apriori« gar nicht existiert, sondern dass es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist... – was bedeutet das dann für das Christentum?

Und er gab sich sogleich selbst die Antwort: „*Unserem ganzen bisherigen »Christentum« wird das Fundament entzogen und es sind*



*nur noch einige »letzte Ritter« oder ein paar intellektuell Unredliche [!], bei denen wir »religiös« landen können.“*

Beiden großen Theologen ging es nicht darum, sich vor der Aufgabe der Vermittlung christlicher Grundeinsichten in einen gegenüber der biblischen Zeit vehement gewandelten Kontext zu drücken. Im Gegenteil: Sie versuchten, das Problem und die damit verbundene Aufgabe in aller Tiefe zu erfassen. Doch derartige Analysen können auch zu einer unnötigen Selbstsäkularisierung der Kirche führen. Wenn dem christlichen Glauben ohnehin weitestgehend ohne Chancen auf Änderung das Fundament entzogen ist, dann kann die Säkularisierungsthese schnell als Legitimation der Selbstisolierung fungieren, was leider in der Kirche keine Seltenheit ist. Da mag es motivierend sein, dass das Säkularisierungstheorem eine geschichtstheologische Konstruktion ist, die zwar vielen nützt, die aber letztlich nicht stimmt.

Die Wahrheit ist: Wir leben nicht in einer säkularen Welt in dem Sinne, dass Religion eine zunehmend kleinere Rolle spielen würde. Religion ist vielmehr gefragt. Sie tritt an vielen Stellen auf, wird von verschiedenster Seite angeboten und vielfach angenommen. Und manchmal nimmt sie sogar zu. Ingolf Dalferth bringt es so auf den Punkt: *„Nicht die Religion hat ihre Faszination verloren, sondern die Kirche ihre Bindungskraft.“*

Es lässt sich an vielen Phänomenen aufzeigen, dass Religion ein durchaus vitaler Faktor unserer Kultur ist. Papstbesuche und Kirchentage, die Wiedereröffnung der Frauenkirche in Dresden, volle Kirchen bei Gottesdiensten aus Anlass schockierender Ereignisse wie dem Zugunglück von Eschede, dem Amoklauf von Erfurt oder den Terroranschlägen des 11. September. Die Kirchen haben durchaus noch Bindekräfte, die nicht unterschätzt oder klein geredet werden sollten, auch wenn diese schwächer geworden sind. Und warum sollte man nicht davon ausgehen, dass sie auch wieder zunehmen und wachsen können?

Daneben gibt es Religion auch außerhalb der Kirche und wenn es sich dabei um Massenphänomene handelt, dann ist es gerade für eine Kirche, die Volkskirche sein will, durchaus spannend, wo die Anknüpfungs- und Differenzpunkte zur christlichen Botschaft liegen.

Man kann dies an simplen Phänomenen wie der Begeisterung für die Harry-Potter-Bücher studieren, die derzeit wohl bekannter sein dürften als manche Grundgeschichte der Bibel. Es mag ungewöhnlich klingen, aber diese Bücher funktionieren im Kern mit einer Struktur, die wir in der Theologie »christologisch-soteriologisch« nennen würden. Der Held, ein Zauberlehrling namens Harry Potter, trifft in jedem Band auf Lord Voldemort, die Inkarnation des Bösen, der seine Eltern umgebracht hat. Band für Band spitzt sich die Lage der Welt so zu, dass nur ein Mensch sie retten kann, nämlich Harry Potter. Die Frage ist nun, wie es sein kann, dass allein dieses Kind die Macht besitzt, dem Bösen stellvertretend für die ganze Welt entgegenzustehen? Die Antwort lautet: Es liegt an der Liebe der Mutter. Sie hat ihr Leben allein aus Liebe zum Schutz ihres unschuldigen Sohnes gegeben. Dieser stellvertretende Liebestod versiegelt Harry Potter bereits als Säugling so, dass die Wucht des Bösen letztlich an ihm abprallt. Eines der erfolgreichsten Bücher aller Zeiten setzt seinen Helden mit den Mitteln neutestamentlicher Christologie in Szene. Die Möglichkeit zur Rettung der Welt vor dem Bösen geht von einem Menschen aus, der bereits als Säugling durch die Liebe eine andere Seinsqualität hat als jeder andere Mensch. Vielleicht liegt es an 2000 Jahren Christentum, dass die Menschen solche Geschichten gerne lesen. Aber sind sie dann von Grund auf säkular?

Dabei handelt es sich keineswegs um ein neues Phänomen. Just in dem Jahr, als Rudolf Bultmann in Marburg darüber nachdachte, das Neue Testament von seinen Mythen zu befreien, machte sich in Oxford ein Professor für germanische Philologie daran, eine Fantasiewelt voller mythologischer Elemente zu erdenken, die zum Klassiker der modernen Phantasy-Literatur werden sollte. Mehr als 50 Millionen Exemplare sind weltweit von diesem mehr als 1200 Seiten dicken Buch verkauft worden. Zum Vergleich: Das Alte Testament umfasst in der Lutherübersetzung etwa 900 Seiten. Allein in deutscher Übersetzung steht John Ronald Tolkiens »*Der Herr der Ringe*«, entstanden zwischen 1937 und 1949, veröffentlicht 1954/55, in 5,5 Millionen Bücherregalen. Die Zahlen sprechen deutlich gegen ein Desinteresse des sogenannten modernen Menschen an mythologischen Themen. Zauberer, magische Ringe, Mächte des Gu-

ten und Mächte der Finsternis – Millionen moderner Menschen setzen sich freiwillig einer fiktiven Welt aus, ohne zugleich im Alltag auf den Gebrauch von Elektrizität und anderen Errungenschaften der technologischen Moderne zu verzichten.

Während Bultmann davon ausgeht, dass Mythen für den modernen Menschen eine veraltete Darstellungsform religiöser Wahrheiten sind, geht Tolkien davon aus, dass es Wahrheiten gibt, die nur im Gewand des Mythos aussagbar sind. In einem Brief an seinen Verleger Milton Waldman aus dem Jahr 1951 schreibt Tolkien:

In meiner „Kosmogonie gibt es einen Sündenfall, einen Fall der Engel, könnten wir sagen. Aber natürlich in der Form ganz anders als im christlichen Mythos. Diese Geschichten sind „neu“, sie sind nicht direkt von anderen Mythen und Sagen abgeleitet, aber unvermeidlich müssen sie ein großes Maß altertümlicher, weitverbreiteter Motive und Elemente enthalten. Schließlich glaube ich, daß Sagen und Mythen größtenteils aus „Wahrheit“ bestehen, ja, daß sie Aspekte der Wahrheit vorweisen, die sich nur in diesem Modus darstellen lassen; und manche Wahrheiten und Darstellungsmodi dieser Art waren schon vor langer Zeit entdeckt und müssen immer wieder auftreten. Eine „Geschichte“ ohne einen Sündenfall kann es nicht geben – alle Geschichten handeln letztlich vom Sündenfall –, zumindest für menschliche Geister, so wie wir sie kennen und selber besitzen.

Entscheidend ist die Einschätzung, dass Sagen und Mythen Wahrheitsaspekte enthalten, die sich nur in diesem Darstellungsmodus aussagen lassen, und dass auch dieser erfundene Mythos Wahrheit enthält, die sich nur in diesem Modus darstellen lässt. Rationalismus und mythisches Denken stehen hier nicht wie bei Bultmann im Widerspruch. Auch nach der Aufklärung ist das mythische Denken nicht obsolet. Es gibt Aspekte der Wahrheit, die nur im Gewand des Mythos entfaltet werden können. Theologisch befinden wir uns hier in der Nähe Paul Tillichs (1886–1965), der einmal gesagt hat: *„Glaube braucht Sprache, und Zeichen, Symbole und Mythen sind die Sprache des Glaubens.“* Der Erfolg scheint Tolkien recht zu geben: Auch für den sogenannten „modernen“ Menschen sind My-

then verständlich und attraktiv. Theologisch käme es nicht darauf an, den Menschen die Mythen auszureden, sondern einen auch sachlich angemessenen Umgang mit ihnen zu finden. Aber sind Menschen, die Mythen schätzen oder sich an modernen christologisch aufgepeppten Roman-Gestalten erfreuen, wirklich säkular?

Auch über Bultmann und Tolkien hinaus lässt sich feststellen, dass Thesen vom Niedergang der Religion und Geringschätzungen und Diffamierungen des Christentums ein Dauerbegleiter der Moderne sind. Bereits 1799 wandte sich Friedrich Schleiermacher (1768–1834) mit seinen Reden »Über die Religion« an die »Gebildeten unter ihren Verächtern«, um Gehör »für einen von ihnen so ganz vernachlässigten Gegenstand« zu finden. Es ging ihm gar nicht darum, ihnen die Verachtung für die Religion auszureden, er plädierte lediglich dafür, »in dieser Verachtung recht gebildet und vollkommen zu sein«.

## V.

*Ancilla, domina sive meretrix?* Ist die Philosophie, mit der es die Theologie heute zu tun hat, nun als Dienerin, als Herrin oder als Hure zu bezeichnen? Lassen wir die skizzierten Etappen der Theologiegeschichte Revue passieren, so sind wir heute in einer Zeit angekommen, die hinsichtlich des Pluralismus, in dem sich der christliche Glaube behaupten muss, der neutestamentlichen Zeit weit ähnlicher ist als allen folgenden Epochen. Wir können nicht der Philosophie wie im Mittelalter einen Ort als Magd der Theologie anweisen. Wir haben Sie aber auch nicht als Herrin zu akzeptieren und dass Sie um uns buhlt, ist mehr als unwahrscheinlich.

Es ist eher umgekehrt, dass wir der Philosophie einen Dienst erweisen können, indem wir dem Zeitgeist nicht folgen, und die Gottesfrage offen halten und – vielleicht etwas selbstbewusster als bisher – mit der christlichen Botschaft füllen. Es führt nicht weiter, wenn nun auch noch die Theologie unter der Prämisse „*etsi Deus non daretur*“ – „als würde es Gott nicht geben“, arbeitet. Wo das Säkularisierungstheorem inzwischen so brüchig geworden ist, verspricht das umgekehrte Paradigma – „*etsi Deus daretur*“ – „als würde es Gott geben“, um einiges weiterführender zu sein.

# GOD OF PHILOSOPHERS THE IDEA OF GOD IN A. N. WHITEHEAD AND E. LÉVINAS

*Lenka Karfíková, Praha*

In my article about the relationship between philosophy and theology, I would like to present two very different ways in which God, the discussion of whom is usually reserved for theology, has been treated in 20th century philosophy. In parts I and II of my article, I will introduce the idea of God as thought of in, respectively, Alfred N. Whitehead's *Process and Reality* (1929) and *Totalité et infini* (1961) by Emmanuel Lévinas. In the conclusion (III) I try to reflect on the difference between the two accounts which, precisely in their opposition, might offer a witness about the God of philosophers in the European tradition.

## I

At the very end of his book *Process and Reality*,<sup>1</sup> A. N. Whitehead meditates on the idea of God implied or made possible by his programme of process philosophy. Inspired by David Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*, Whitehead considers the doctrine of an "eminently real" transcendent Creator calling the universe into being and imposing his will on its history as an extremely unhappy one. Against God represented as an imperial ruler, as a personified moral energy or as an ultimate philosophical principle, found both in Christianity and Islam, Whitehead opposes what he calls the "Galilean origin of Christianity," i.e. the attention for "the tender elements in the world, which slowly and in quietness operate by love."

---

<sup>1</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Corrected edition by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, New York - London 1979 (Whitehead's *Gifford Lectures* at Harvard in 1927-28).

This attention, however, is not directed towards the future but always to the present immediacy being the only manifestation of a “kingdom not of this world.”<sup>2</sup>

According to Whitehead, God should not be considered an exception to all metaphysical principles preventing their collapse but, on the contrary, the main exemplification of these principles. Therefore, Whitehead distinguishes a double nature of God, the “primordial” and the “consequent” one, corresponding to the double nature of the world.

In his “primordial” nature, which is a mere abstraction made by human reasoning, God is “the unlimited conceptual realization of the absolute wealth of potentiality,” not preceding the created world but still present to it as an unconditioned principle of creativity at the bottom of all things. In his primordial nature, however, God is only “deficiently actual,” since his “feelings” (or experiences) are but conceptual (not “physical”) and unconscious.<sup>3</sup> This conceptual actuality exemplifies and establishes the categorial conditions for all occasions of actuality, missing however the “physical” actualization in the world process.<sup>4</sup>

In his primordial character God is the principle of creativity, not as a past beginning but – like in Aristotle – as a final cause moving all things as a “lure for feeling,” by exciting desire.<sup>5</sup> All things come to physical experiences and feelings by reacting on each other and on God’s enticement trying to harmonize the individual operations of all individual beings in their freedom. God is present to each particular subjectivity, and by this very presence all beings are objectified and included within God. Thanks to God’s transforming inclusion, all beings in their particular circumstances are saved for “everlastingness” and, at the same time, God achieves the fullness of his “consequent” nature.<sup>6</sup>

This “consequent” nature of God, conscious and physical, is thus woven from experiences and feelings of particular subjectivities and

---

<sup>2</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 342f.

<sup>3</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 343.

<sup>4</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 344.

<sup>5</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 344.

<sup>6</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 345.

depends on finite individual beings. Through their transforming integration with God's primordial, conceptual nature, the particular experiences of created beings (their suffering, joy and sorrow) obtain an everlasting immediacy. At the same time, God's primordial nature, infinite, eternal, absolutely free, but unconscious, becomes fully actualized and conscious, but also finite and dependent.<sup>7</sup>

The process of the universe includes, therefore, three creative acts: (i) the infinite conceptual realization, (ii) the manifold physical realizations of individual beings, (iii) the united multiplicity of these realizations integrated with the primordial conceptual actuality. At the second stage, in the world process, God does not operate as one of the productive or destructive forces but as their conceptual harmonization into one "universal feeling" accomplishing (at the third stage) God's own nature. God "does not create the world, he saves it," says Whitehead. This means: God preserves the whirl of opposed forces by uniting them with their conceptualities and integrating them into his own consequent nature.<sup>8</sup>

Both sides of reality, the flux and the permanence, thus depend on each other.<sup>9</sup> God's permanent, primordial nature needs to be accomplished into its full actuality by the "fluent" physical world, whereas only as included in God does the "fluent" physical world obtain everlastingness and immortality.<sup>10</sup> For God, mere conceptuality precedes physical accomplishment, as an "appetition" precedes the "enjoyment." For the world, contrarily, the physical pole as primordial needs to be accomplished by conceptualization. For God, therefore, the permanence is primordial and the flux consequent; for the world quite to the contrary. Both, God and the world, find their mutual accomplishment in the apotheosis of the world, its salvation to everlasting immortality.<sup>11</sup>

Being primordially one as the unity of potential forms, God acquires, in the process of the world, his consequent multiplicity which he includes into his unity. Being primordially many as the multiplicity

---

<sup>7</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 345.

<sup>8</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 346.

<sup>9</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 346.

<sup>10</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 347.

<sup>11</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 348.

ity of particular actualizations, the world obtains, through its transformation into the divine nature, the consequent unity which is integrated into its primordial multiplicity. God and the world, giving thus each other a chance to become what they were not before, are mutually a source of novelty.<sup>12</sup>

The particular situations of individual beings, however, are never a mere means of achieving the final fullness of God. They are always also a goal and should be, even if transformed, saved in their immediacy.<sup>13</sup>

Very interestingly, Whitehead's vision of the creative process does not come to its end in the third stage of mutual accomplishing of God and the world. It presupposes a fourth step in which the full actuality of God's consequent nature returns into the world process to be experienced in the world by individual subjectivities. Therefore, according to Whitehead, the kingdom of heaven is said to be with us, since the particular situations of our lives are understood as a place of divine intervention and love. God in his consequent nature, having embraced the suffering and joy of the world in their singular instances, enters the particular situations of the world as someone who knows and includes these situations, and who offers them a saving transformation.

## II

In probably his most famous book *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*<sup>14</sup> Emmanuel Lévinas does not treat his idea of God in details. His meditation on the exteriority of the face, however, implies and occasionally explicitly mentions the religious presuppositions of the Jewish author.

From his earliest works Lévinas develops his philosophical project as based on the idea of the individual subjectivity (ipseity) separating itself from the in-personal "existence" (in *De l'existence à l'existant*)

---

<sup>12</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 349.

<sup>13</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 349f.

<sup>14</sup> E. Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Le Livre de Poche, Paris 1990 (English translation by A. Lingis: *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh<sup>19</sup>2005, <sup>1</sup>1969).



or “Being,” i.e. God (in *Totalité et infini*), to an independent internal life (interiority). This subjective life (or *l'existant*) finds its home and the fulfillment of its needs in the “world” as a realm of self-sufficient (“egoistic”) enjoyment, before being called to responsibility and ethical behavior by the alterity of the other.

The “separation” constituting the individual subjectivity “as the same and as I” (*comme le même et comme moi*)<sup>15</sup> signifies an interruption in the participation in Being or God. Lévinas calls this separation also “atheism,” since the being so created is basically “atheistic,” living “outside of God, at home with oneself” (*en dehors de Dieu, chez soi*) as an “egoistic” (i.e. self-sufficient) I (*ego*). It is precisely this “atheism” preceding every “negation or affirmation of the divine” which allows the separated being to believe in God (*la croyance*), i.e. to have another relation to the divine than the dependence of participation. The being so constituted, the very “glory for the creator,” is characterized through its “will,” both “conditioned” (not being *causa sui*) and “first with respect to its cause.”<sup>16</sup>

According to Lévinas, only the being essentially liberated from the participation is free to enter a relation to the Other, to God as really transcendent. Its “metaphysical atheism” enables God to reveal himself in a discourse, not in the “violence of the sacred.”<sup>17</sup>

However, the idea of God as the Creator giving room to the self-sufficient independent being, capable of faith and discourse is not the only statement Lévinas makes about God. The Jewish philosopher pays his most concentrated attention to God as met in the “face” of the other:

“The dimension of the divine opens forth from the human face. A relation with the Transcendent free from all captivation by the Transcendent is a social relation. It is here that the Transcendent, infinitely other, solicits us and appeals to us. The proximity of the Other, the proximity of the neighbor, is in being an ineluctable moment of the revelation of an absolute presence

---

<sup>15</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 52 (English 58).

<sup>16</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 52 (English 58f).

<sup>17</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 75 (English 77).

(that is, disengaged from every relation), which expresses itself. His very epiphany consists in soliciting us by his destitution in the face of the Stranger, the widow, and the orphan. The atheism of the metaphysician means, positively, that our relation with the Metaphysical is an ethical behavior...<sup>18</sup>

The “atheistic” being, liberated by its separation to a self-sufficient subjectivity meets the real Divine only in accepting the alterity of the other and assuming responsibility for that other. The alterity of the other can never be absorbed or reduced to the sameness of a common base and therefore remains inaccessible and indestructible. Opposed to the mere need (*besoin*) saturated by the “nourishment” or “foods” (*nourritures*) of the world, “enjoying” (*jouissance*) them, “living from” (*vivre de*) them and transforming their otherness into the sameness of the I,<sup>19</sup> the relation to the other cannot be but a Desire (*Désir*), unaccomplished for ever and thus infinite. According to Lévinas, the endless desire for alterity is the “idea of infinity” put into the finite human being as spoken of by Descartes.<sup>20</sup>

The relation with the other can only be a discourse between two, not reducible to unity. Nevertheless, the insurmountable face to face relationship, the “position in face of” (*en face*) is never symmetrical but fundamentally based in the alterity and exteriority of the other challenging the self-sufficiency of the I. Calling me to assume my responsibility for him the other founds and justifies my freedom.<sup>21</sup>

The “metaphysics or the relation with the other” is thus accomplished as “service” and as “hospitality.” The face of the Other relates us with “the third party” (*le tiers*) and so doing it constitutes the form of the “We” in its very different modifications.<sup>22</sup>

Due to its “atheistic” constitution, the “separated being” can enter a relation with the other in the “opposition of conversation,” in a “sociality,” in ethics. Lévinas calls this relation “welcome of the face”

---

<sup>18</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 76 (English 78).

<sup>19</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 112–121 (English 110–117).

<sup>20</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 211–215 (English 194–197).

<sup>21</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 211–215 (English 194–197).

<sup>22</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 334 (English 300).

(*accueil du visage*).<sup>23</sup> “In welcoming the Other I welcome the On High,” says Lévinas.<sup>24</sup> Nevertheless, the Other is not the “incarnation of God” but “the manifestation of the height in which God is revealed.”<sup>25</sup> Therefore, to meet the alterity of the other in the “epiphany of the face” does not signify to be fascinated and bound by the sacred, but to be given the chance of the ethical relationship and thus of metaphysics and the relation to God.

Both Lévinas’ statements of God as mentioned above seem to create together a coherent conception. The separated being, constituted by its rupture, not by its participation in God, can, exactly as such, only meet God in the insurmountable distance separating it from the face of the other. Arousing the insatiable and thus infinite desire, this distance which is not to be overcome but kept seems to be the counterpart to the act of separation constituting the individual being in its subjectivity.

### III

It is very difficult to imagine two conceptions of God which would be more different from each other than those presented in the preceding parts. Instead of God’s “primordial nature” implying the conceptual potentiality of all created things, as supposed by Whitehead, we find in Lévinas the idea of the Creator enabling the “atheistic” separation of the independent being blessed with subjectivity. Instead of God embracing in his “consequent nature” all particularities in their immediacy, we find Lévinas’ transcendent God who cannot be related to except in the ethical relationship to the other in his or her insurmountable alterity.

Both authors stress the inwardness and subjectivity of created beings, their irreducible individuality which, in the one case, should be – as transformed, integrated into God – dependent on the subjectivity of finite beings, in the other case called to responsibility through the face of the other which is the only chance of any relation to the transcendent God.

---

<sup>23</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 215 (English 197).

<sup>24</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 335 (English 300).

<sup>25</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 77 (English 79).

In both authors we also find the polarity of “desire” and “enjoyment” which, however, has a very different significance in both cases. According to Whitehead, the pair of “desire” and “enjoyment” represents the tension between the mere conceptual and the physical “feeling” or experience, in whose combination God and the world offer accomplishment to each other. Being only a conceptual “desire,” God achieves, due to the world, his “physical” experience of “enjoyment.” Being a mere turmoil of physical experiences, the world only as integrated into God achieves its conceptualization (Whitehead does not say that for the world the “enjoyment” of physical experiences is a mere “desire” of the conceptualization, albeit it probably should be the case). In Levinas’ view, the “enjoyment” absorbing the nutrients of the world saturates the needs of the self-sufficient subject being at home in the world. The “Desire,” on the contrary, characterizes the relation of the subject to the face of the other which cannot be assimilated but only respected as other, since precisely as such the face enables a discourse and calls to responsibility. Being never reduced to “sameness,” the alterity of the other arouses a “Desire” which will never be fulfilled in the “enjoyment” but only realized in the ethical relationship offering, at the same time, the chance of meeting the transcendent God.

Both conceptions surely have their limitations. Focusing too unilaterally on the immanence of God who both conceptually implies and consequently embraces all particular situations of all individual subjectivities, Whitehead runs the risk of losing God addressing the world from a distance kept as a presupposition of the discourse. Lévinas, on the contrary, seems to stress too unilaterally God’s transcendence met exclusively in the alterity of the other and in ethical action. He feels therefore pushed to presuppose an insurmountable alterity in the relations between humans. But this alterity, so I hope, can to some extent be bridged by comprehension and empathy due to a certain “sameness” connecting all human beings and making them possible partners.

Nevertheless, the purpose of my essay is not a balancing harmonization, nor a comparative critique of both concepts. What I consider more interesting and important is the co-existence of both these irreconcilably different ideas in European thinking and their deep roots

therein going much further than to G. W. F. Hegel's philosophy whose indirect (and possibly unwilling) heirs both our authors give witness of being.

For his idea of God as final cause moving the world by enticing and arousing desire, Whitehead refers to Aristotle.<sup>26</sup> The Divine identified with the world process finds its close parallel not only in ancient Stoicism but also in the theophanic vision developed in the 9th century by John Eriugena who also distinguished four modalities of nature partly identical with Whitehead's four stages of the creative process. (What Whitehead calls God's "primordial nature," Eriugena differentiates into the absolute "nothing" of "the not created creating nature" and the "primordial causes" as the united multiplicity implying all things. Eriugena's third and fourth natures roughly correspond to Whitehead's second and third stages, whereas the medieval author does not know any equivalent corresponding to Whitehead's fourth stage.)

God's transcendence and alterity stressed by Lévinas is certainly based in the Jewish tradition with all its modalities (including the Cabbalistic idea of God creating the world by his own "withdrawing") and finds some parallels in Protestant Christianity. Lévinas' focus on ethical action as the only relevant opportunity for meeting God inevitably reminds of Kant (and his predecessor Augustine) and goes back to the biblical message.

Both concepts discussed above seem to be new combinations of well-known traditional elements. My intention is not to prefer one of them to the other but, on the contrary, to stress their mutual complementarity. Perhaps neither of them alone but only both of them side by side and together can suggest how the God of philosophers in our European tradition could be. The discrepancy and opposition between them might not disqualify the one or the other but can hopefully confirm an ancient principle of some philosophizing theologians, according to which the incomprehensible Divinity cannot be spoken of except in a series of different names and images:

---

<sup>26</sup> Cf. Whitehead, *Process and Reality*, 344.

“Since no one title has been discovered to embrace the divine Nature by applying directly to the subject itself, we therefore use many titles, each person in accordance with various interests achieving some particular idea about him, to name the Divinity, as we hunt amid the pluriform variety of terms applying to him for sparks to light up our understanding of the object of our quest.”<sup>27</sup>

God, in whom the opposites of our world fall into one (as Cusanus knew him), cannot perhaps be meditated and expressed otherwise than in two opposed concepts. This necessary relativization of every human statement about God might be, as I believe, the most valuable service philosophy can offer to theology.

---

<sup>27</sup> Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium*, II,145 (*Gregorii Nysseni Opera*, I, ed. W. Jaeger, Leiden 1960, p. 267, 21–26). Very similarly also for Christ as the Bridegroom in the *Song of Songs*, who, according to Gregory, cannot be grasped by only one image or metaphor but just insinuated by a series of different images, cf. Gregory of Nyssa, *In Canticum*, 5 (*Gregorii Nysseni Opera*, VI, ed. H. Langerbeck, Leiden 1960, p. 139, 6ff).

# IST KANT DER PHILOSOPH DES PROTESTANTISMUS?

*Jan Kranát, Praha*

Die Frage nach dem konfessionellen Zusammenhang einer Philosophie oder sogar nach ihrer Bedeutung für Bildung einer Theologie ist – rein philosophisch gesehen – eine sekundäre, nur historische Frage, die schwerlich eine eindeutige und befriedigende Antwort findet. Nach einem verbreiteten Vorverständnis, das man oft mit dem Begriff Philosophie bezeichnet, sei ein Bekenntnis eines Philosophen eine zu kontingente Wahl, um sie mit den apodiktischen und argumentierbaren Gründen seines Gedankenganges zu vergleichen oder ihnen sogar vorzuziehen. Man könnte von solcher konfessionellen Abhängigkeit eines Denkers leicht seine denkerische Minderwertigkeit als Philosophen ableiten. Der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie besteht aber kaum in einer rationalen Nachvollziehbarkeit, die der letzteren angesichts ihrer ‚unevidenten‘ Gründe fehlen sollte. Eine Konfession kann uns aber gut als ein Deutungsrahmen oder sogar hermeneutischer Schlüssel für ein tieferes Eindringen in die Gedankenwelt eines Philosophen dienen. Am Beispiel Kants werden wir aber klar sehen, wie heikel solche Frage werden kann – und auch wie nutzlos.

## **1. Kampf um Kant**

Ganz am Anfang ist zu zeigen, wie tief im politischen Boden seiner Zeit unser Problem eingewurzelt ist und erst sekundär – aber doch nicht ganz falsch – einen philosophischen und theologischen Ausdruck bekommt. Die Frage nach der Philosophie des Protestantismus in ihrer ideologisch zugespitzten Formulierung (als ob jede Konfession und wohl jede weltanschauliche Position eine entsprechende philosophische Begründung und Ausrüstung brauche) verdankt ihren Ursprung der aufgeregten Atmosphäre des verzögernden Kultur-

kampfes in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts. Schon Friedrich PAULSEN, einer der einflussreichsten Teilnehmer der zeitgemäßen Diskussionen über Philosophie und Konfession an der protestantischen Seite, war dessen klar bewusst, dass solche Streitigkeiten die politischen, nicht denkerischen Ziele verfolgen. Er sah die Situation ganz nüchtern: „die Signatur unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts ist: *Glaube an die Macht, Unglaube an die Ideen*. Am Ende des vorigen Jahrhunderts stand der Zeiger der Zeit umgekehrt: der Glaube an Ideen war allherrschend: Rousseau, Kant, Goethe, Schiller die Großmächte der Zeit. Heute nach dem Scheitern der ideologischen Revolutionen von 1789 und 1848, nach den Erfolgen der Machtpolitik gilt das Stichwort vom Willen zur Macht“.<sup>1</sup>

Die Bezeichnung Kants als ‚protestantischen Philosophen‘ steht am Anfang ganz im Kontext der Wende der katholischen Neuscholastik zur Lehre des hl. Thomas. Wie einer der katholischen Zeitgenossen schreibt: „Der H. Vater hat in der Encyclica vom Jahr 1879 [*Aeterni Patris*] die Losung der Rückkehr zu Thomas ausgegeben. *Zurück zu Thomas, zu Aristoteles* wird dem *Zurück zu Kant* gegenübergestellt“.<sup>2</sup> Schon früher ruft ein anderer Autor aus: „Thomas muß der Philosoph des Christentums, der objektiven Heilsanstalt genannt werden. Noch genauer gesprochen ist Thomas der *katholische* Philosoph, während Kant den Subjektivismus des *Protestantismus* philosophisch begründet hat, und der Philosoph des Protestantismus genannt werden kann“.<sup>3</sup> Wir haben nur zwei Stimmen aus dem vielstimmigen Ruf nach der konfessionellen Unterscheidung der philosophischen Gedanken angeführt, die kurz danach sogar ihre Bestätigung in einem *Lettre Encyclique* von Leo XIII. an den französischen Klerus von 1899 bekommen hat. Hier ist zwar die kantische Philosophie nicht mit ihren Namen genannt, jeder kann aber verstehen, was man unter so einem „scepticisme doctrinal“ verstehen soll:

---

<sup>1</sup> Friedrich Paulsen, „Kant als Philosoph des Protestantismus“, in: *Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus*, Berlin 1908, S. 64.

<sup>2</sup> Paul Schantz, Kultur 1/1899; zitiert nach „Ultramontane Stimmen über Kant“, in: *Kantstudien* V/1901, S. 384.

<sup>3</sup> Constantin Gutberlet, *Thomas von Aquin und Immanuel Kant*; in: Der Katholik 1893, II, 142; in: *Ultramontane Stimmen...* S. 386.



„Nous réprouvons de nouveau ces doctrines qui n'ont de la vraie philosophie que le nom, et qui, ébranlant la base même du savoir humain, conduisent logiquement au scepticisme universel et à l'irréligion. ... Il est profondément regrettable que ce scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante, ait pu être accueilli avec tant de faveur dans un pays justement célèbres par son amour pour la clarté des idées et pour celle du langage.“<sup>4</sup>

Es ist schwierig und eigentlich auch nutzlos festzustellen, wer diese konfessionellen Unterscheiden als erstes angefangen hat. Der restaurierte Katholizismus aber bemühte sich die Kantsche Philosophie zu zeigen „als den tiefsten Punkt, den die Philosophie auf ihrer Niedergang seit der lutherischen Kirchenrevolution erreicht habe, in der kritischen Beleuchtung als ein völlig haltloser, widerspruchsvoller Subjektivismus und Skeptizismus“.<sup>5</sup>

Auf der deutsch-evangelischen Seite, sowohl im Lager der Nachfolger Kants als auch der des Schleiermachers, würde sicher niemand die „protestantische“ Wurzel des Kantschen Denkens bestreiten. Die Identifizierung Kants mit dem „Prinzip des Nordens und des Protestantismus“ finden wir schon beim jungen Hegel<sup>6</sup>. Auf dem Ehrentitel des Philosophen des Protestantismus musste Kant aber noch ein paar Jahrzehnten warten. Erst mit der katholischen Konfessionalisierung der Philosophie am Ende des Jahrhunderts entsteht auch auf der evangelischen Seite eine intensive Diskussion über eigene denkerische Ausgangspunkte. Friedrich Paulsen antwortet auf katholische Vorwürfe des Skeptizismus ganz deutlich: „Der *Protestantismus* ist in seinem Ursprung und Wesen *irrationalistisch*: die Vernunft kann aus sich von Glaubenssachen nichts erkennen; das ‚Wort Gottes‘ ist die einzige Quelle des Glaubens; die Aufgabe der Vernunft gegenüber der heiligen Schrift ist eine rein formale: den lautereren Sinn der

---

<sup>4</sup> *Lettre Encyclique de S. S. le Pape Léon XIII aux Archevêques, Evêques, et au Clergé de France*, zitiert nach *Ultramontane Stimmen...* S. 385.

<sup>5</sup> Paulsen, S. 31.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, „Glauben und Wissen“, in: *Werke*, Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 2, S. 289.

<sup>7</sup> Paulsen, S. 38.

Schrift festzustellen“.<sup>7</sup> Der protestantische „Irrationalismus“ in den Glaubenssachen widerstehe aber nicht dem strengen Rationalismus der kritischen Philosophie Kantscher Herkunft. Ganz im Gegenteil, sie vertieft die eigenste Tendenz der Reformation, nämlich den Glauben „von der Spekulation und den sophistischen Künsten der Schulen und Schulgelehrten“ zu befreien.<sup>8</sup>

Paulsen braucht für seine Behauptungen keine direkte Äußerung Kants. Er begnügt sich damit, was Kant im rein philosophischen Bereich untergenommen hat, und zieht aus Kants berühmten – aber auch leichtsinnigen – These über die Grenzen der Vernunft und den Raum für den Glauben die bedauerlichen Konsequenzen. Kants Beitrag zum neueren Protestantismus sieht er 1) in der Betonung der *Autonomie der Vernunft*, die „selbstherrliche Richterin in allen Fragen über wahr und unwahr, gut und böse“ sei; 2) in seinem *anti-dogmatischen* oder *anti-intellektualistischen* Überzeugung, dass „Vernunft nicht fähig [sei], den religiösen Glauben durch taugliche Beweise zu unterstützen“; und 3) in der Begründung der Möglichkeit und Notwendigkeit eines *praktischen Vernunftglaubens* und darin, dass er „den *intellektualistischen Unglauben* zur Grundlage des *moralischen Glaubens*“ gemacht habe.<sup>9</sup> Gerade der letzte Punkt, der Satz des Moralismus oder des Voluntarismus, wurde eines der typischen Merkmale des liberalen Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts und seit dieser Zeit gehört er zum protestantischen Selbstbewusstsein.

Ähnliche, wenn nicht identische Betonungen finden wir auch bei dem anderen Verteidiger Kants, dem Theologen Julius Kaftan. In seiner berühmten Berliner Rede von 1904 hat er die Philosophie für ein Fragen nach Gott bestimmt, das Fragen, „ob er sei und was er sei, ob und wie wir ihn erkennen“<sup>10</sup>, auf der anderen Seite sieht er welche unzulänglichen Antworten die traditionelle Philosophie eines Platos (für Orthodoxie) und eines Aristoteles (für Katholizismus) gegeben haben. Neben diesen beiden steht nun Kant, „der Christ neben den Heiden, der Deutsche neben den Griechen“, der ganz klar zeigt, dass „im Erkennen keine Brücke von der Welt zum ewigen Gott führt“<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Paulsen, S. 39–40, Berufung auf Harnack

<sup>9</sup> Paulsen, S. 43–44

<sup>10</sup> Julius Kaftan, *Kant, der Philosophie des Protestantismus*, Berlin 1904, S. 10

<sup>11</sup> Kaftan, S. 20

und dass wir „den Weg zu Gott“ nur in der sittlichen Erfahrung „finden können und suchen sollen“,<sup>12</sup> worin wir erst „Personen werden.“<sup>13</sup> Diese Entdeckungen Kants sind nach Kaftan nur ein anderer Ausdruck der alten paulinischen und augustinischen Lehre, dass „nur ein Glaube zu Gott und seiner Erkenntnis führt, ein Glaube, d.h. ein aus der inneren Motiven des persönlichen Lebens entspringendes, immer wieder die Welt überwindendes Erkennen.“<sup>14</sup>

## 2. Zurück zu Kant: „Grundlehre“ und „Hülfslehre“

Um die Frage nach Kants Protestantismus überhaupt stellen zu können, ist es immer nützlich, Kant selbst zu lesen. Nur aus seinen eigenen Äußerungen bezüglich Religion und Konfession können wir zu einer mehr oder weniger unbefangenen Vorstellung kommen, inwiefern eine protestantische Aneignung Kants möglich und auch sinnvoll ist. Zu näherer Analyse würden wir aber einen größeren Raum als den eines Artikels brauchen. Wir müssen uns hier nur mit einer Abbeviatur vergnügen, die doch ein ‚Schlüssel‘ zu diesem Problem werden kann.

Einer der besten und trotz aller Paradigmenwechsel noch nicht ganz antiquierter Kenner Kants, Karl Vorländer, bietet uns eine Hilfe an. Als Zeuge des konfessionellen Streites um Kant ist er ziemlich reserviert: „Nur im Sinne dieser Begründung der Religion auf den innersten Grund der eigenen Persönlichkeit oder ... auf das Gewissen im Gegensatz zu aller äußeren Autorität, könnte man Kant einen ‚Philosophen des Protestantismus‘ nennen; von kirchlich-konfessioneller Gesinnung, kann ... bei ihm keine Rede sein.“<sup>15</sup> In dem konfessionellen Streit um Kant wurde aber nie seine eigene religiöse Überzeugung erwähnt. Es ist nämlich ganz klar geworden, dass außer Spekulationsverbot und rationale Begründung der Moral beide Kampflager – sowohl der evangelische, als auch der katholische – nichts von Kants religiösen Überzeugungen zu wissen brauchen.

---

<sup>12</sup> Kaftan, S. 21

<sup>13</sup> Kaftan, S. 32

<sup>14</sup> Kaftan, S. 32

<sup>15</sup> Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Hamburg 1992<sup>3</sup>, (1924<sup>1</sup>), Bd. 2, S. 163

In seinem Buch über Kant führt Vorländer eine für uns wichtige These an: Kants Stellung zur Religion, Christentum und Kirche sei schon vor seiner kritischen Periode fertig gewesen, „von der Mitte der 70er Jahre ab [habe er] seinen religiösen Standpunkt in der Hauptsache nicht mehr geändert.“<sup>16</sup> Gerade diese Stellung sei am deutlichsten schon im berühmten Brief an Lavater vom 28. April 1775 ausgedrückt.<sup>17</sup> Es ist also zulässig und möglich – zu unserem Ziel – die klaren Formulierungen dieses Briefes als gesuchte Schlüssel zur Kants Religionslehre (mindestens vor seiner *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) zu benutzen.

Die religiösen Meinungen Kants sind nicht besonders originell, sie stammen aus dem Geist der Aufklärung, der deutschen mehr als der französischen. Lessing war ohne Zweifel einer der bedeutendsten Autoren, die auf Kant einen Einfluss ausübten. Man spürt es im Brief an Lavater von Anfang an, in der Unterscheidung der „*Lehre Christi*“ von der „*Nachricht*, die wir von der Lehre Christi haben.“ Kant versucht die moralische Lehre des Evangeliums von allen anderen neutestamentlichen Nachrichten abzusondern: „Diese ist gewiß die Grundlehre des Evangelii, das übrige kann nur die Hilfslehre desselben seyn, ...“<sup>18</sup> Unter dem „moralischen Glauben“ oder dem „guten Lebenswandel und der Reinigkeit der Gesinnungen im Glauben“ versteht er das „unbedingte Zutrauen auf die göttliche Hülfe, in Ansehung alles guten, was bey unsern redlichsten Bemühungen, doch nicht in unserer Gewalt ist“. Dieses lutherisch klingende Verständnis kann aber „ein ieglicher ... aus sich selbst, ohne historische Hilfsmittel überzeugt werden“, worin man schon einen Vorboden der späteren praktischen Vernunft sehen kann. Alle Nachrichten der Evangelisten und Apostel hingegen sind nur „historisch“, man kann zwar in ihnen ein Zeugnis über „Versöhnungsmittel“ erkennen, und deshalb verehere Kant sie und setze sein „demütiges Vertrauen“ in sie. Er sei aber den Zeiten, auf denen diese Nachrichten zurückgehen, nicht nahe genug, um „solche gefährliche und dreuste Entscheidungen zu thun“, wie z.B. sein Heil von ihnen zu erwarten oder „so zu sagen Seel und

<sup>16</sup> Vorländer, Bd. 2, S. 161

<sup>17</sup> Vorländer, Bd. 2, S. 160

<sup>18</sup> Immanuel Kant, *Briefe*, Göttingen 1970, Brief An Johann Caspar Lavater vom 28. April 1775, S. 60–64

Seeligkeit darauf zu verschweren“, denn „es sind Nachrichten.“ Man kann von ihnen nur eine historische Überzeugung bekommen und deshalb gehören sie zur „confession oder Observantz“. Das heilige Gesetz der Evangelien liege uns aber immer vor Augen, und wir brauchen „keine Glaubensbekenntnisse, Anrufungen heiliger Nahmen, oder Beobachtung gottesdienstlichen Observanzen.“ Wir sollen in Vertrauen auf die uns unbekante und geheimnisvolle göttliche Hilfe „so viel gutes thun als in unsrer Gewalt ist“. Zu dieser „Ergänzung“, der wir teilhaft werden sollen, können uns kaum „alle verdienstliche Werke (des cultus von welcher Art er auch sey)“ hilfreich sein. Der „Grund unserer Seligkeit“ – dieser moralische Imperativ des Evangeliums – stehe also vor dem Grund „unseres zur Seeligkeit nöthigen Glaubens.“ Das Problem der ganzen Verkündigung stehe nämlich darin, dass anstatt der praktischen Religionslehre die Verehrung des „heiligen Lehrers selbst“ und „eine Art von Bewerbung um Gunst durch Einschmeichelung und Lobeserhebung desselben“ kam. Das habe zwar damaliger Zeit entsprochen, unserer Zeit sei aber „besser angemessen... alten Wundern neue, jüdischen Satzungen christliche“ entgegensetzen.

In beiden Einwänden gegenüber der orthodoxen Lehre – die Unmöglichkeit, das eigene Heil auf den historischen Nachrichten zu gründen und die Verehrung des Lehrers vielmehr als der Lehre – steht Kant in der Nähe seines Zeitgenossen Lessing. Mindestens im ersten Fall ist es nicht sicher, wer diese Idee als erster formulierte: bei Lessing finden wir sie erst in seinem *Beweis des Geistes und der Kraft* (1777). Es scheint, dass eine mehr oder weniger bewusste Distanz vom kirchlich-theologischen Dogma damals stärker war, als man es heute ahnt.

Wenn wir also nach dem Protestantismus Kants fragen, und wenn wir darunter nur eine Fähigkeit seiner Gedanken ein *negativer* Rahmen einer konfessionellen Reflexion zu bilden sollten, dann können wir diese These bejahen. Wenn wir aber dazu auch die persönliche religiöse Überzeugung Kants beifügen möchten, müssten wir weiterfragen, ob die radikale – aber doch christliche – Aufklärung eines Lessings für so einen ‚Protestantismus‘ noch akzeptable ist. Es ist gut möglich, das Wort ‚Protestantismus‘ mehrdeutig zu benutzen, wie wir es beispielsweise bei E. Franz finden, der drei Formen des Prote-

stantismus unterscheidet: eine lutherische, eine reformierte und „den außerkirchlichen Protestantismus der ewigen Unruhe, des ewigen Protestes gegen Erstarrung und Gewohnheit, der sich besonders bei Lessing, Kant, Fichte und Goethes Faust finde.“<sup>19</sup> Dass unsere Frage auch eine (oder: gerade eine) politische Relevanz hat, zeigt sich auch darin, dass heute, mehrere Jahrzehnte nach dem Ende aller politisch-konfessionellen Streitigkeiten, interessiert diese Frage niemanden interessiert, und wir benutzen sie nur für einer unverbindlichen, philosophisch-theologischen Übung zum Thema Philosophie und Konfession.

---

<sup>19</sup> Erich Franz, *Deutsche Klassik und Reformation*, 1937, S. 38-39. Siehe auch Werner SCHULTZ, *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Hamburg 1961, S. 20

# JEAN-LUC MARION, IDOLS AND LIBERATION THEOLOGY

*Tim Noble, Praha*

In a recent article in the *Journal for Cultural and Religious Thought*, Victor Taylor notes that “[Jean-Luc] Marion’s *God Without Being* and his challenges to the idolatry of Western metaphysics advance the field of religious theory, continuing and changing the great debate between philosophy and theology.”<sup>1</sup> My aim in this article is to examine this contribution and relate it to one particular issue in liberation theology. Much of the discussion of what Marion offers to theology has focussed, reasonably enough, on the implications of what he has to say for fundamental theology and the possibility of “theo-logising,” of encountering *logia* to speak (of, to, in,) the *Logos* who speaks in turn of God, present in absence, absent in presence.<sup>2</sup>

It will be impossible to cover all of Marion’s work in an article<sup>3</sup>, even less to enter into the phenomenological debate underlying much of his writings.<sup>4</sup> I will concentrate, therefore, on what he has to say about idolatry, and more specifically, conceptual idolatry. I refer principally to three books, which are, in my opinion, representative of

---

<sup>1</sup> Victor E. Taylor, “A Conversation with Jean-Luc Marion,” *Journal for Cultural and Religious Thought*, 7.2, Spring, 2006. Available online at <http://www.jcrt.org/archives/07.2/index.html>. Links can also be found here to the conversation with Marion. Towards the beginning of the conversation Taylor asks Marion whether it would not be more accurate to say that in his work one could also argue that the question is not at least as much about theology’s contribution to philosophy as vice-versa. Marion does not altogether disagree with this.

<sup>2</sup> See Jean-Luc Marion, *The Idol and Distance: Five Studies*, (Trans. Thomas A. Carlson), New York, 2001, original *L'idole et la distance*, Paris, 1977, pp. 179–183, and *God Without Being*, (Trans. Thomas A. Carlson), Chicago, 1991, original *Dieu sans être. Hors-texte*, Paris, 1982, pp.139–144

<sup>3</sup> The best and most comprehensive book length treatment of the theological dimension and implications of Marion’s work is Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: A Theo-logical Introduction*, Aldershot, 2005.

<sup>4</sup> See, for example, John D. Caputo, (ed.), *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, New York, 2001

Marion's thought on the subject of conceptual idolatry, especially concerning our ways of talking about God. The first, originally published in 1977, is *The Idol and Distance*,<sup>5</sup> which is his first specifically theological book. The second is *God Without Being*,<sup>6</sup> and the final one *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*.<sup>7</sup> These books will also enable us to see how Marion has developed his understanding of this theme over the past twenty-five years.

### Naming Idols

At the heart of what Marion wants to say there is a fundamentally simple intuition.<sup>8</sup> It is namely that talk about God is most of the time talk about "God." The inverted commas signify that, for Marion, God-talk is grounded in our intention<sup>9</sup> of God, and that occurs already from within the domain of Being, which is thus given a conceptual primacy over God. However, in claiming a conceptual primacy it always ends up exerting a real<sup>10</sup> primacy. When all other layers have been scraped away, there is always the tendency to posit "being" or, in the Heideggerian sense, "Being," as preceding God. God is the Supreme Being. We are confronted with "a God who expresses supremely the Being of beings in general and, in this sense,

---

<sup>5</sup> See note 2 above

<sup>6</sup> See note 2 above

<sup>7</sup> Jean-Luc Marion, *In Excess: Studies in Saturated Phenomena*, (Trans. Robyn Horner and Vincent Berraud, New York, 2002, original *De Surcroit: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001. This concludes a trilogy of books on phenomenology, but perhaps most clearly of all unites the "theological" and "philosophical" Marion, even if he tries to maintain a distinction between the two aspects of his writing.

<sup>8</sup> *The Idol and Distance* makes clear his debt here to Nietzsche. He also draws heavily on Heidegger's concept of 'onto-theology.'

<sup>9</sup> I use the word in its phenomenological sense. Good brief introductions to this concept are to be found in Bruce Ellis Benson, *Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry*, Downers Grove, Illinois, Intervarsity Press, 2002, pp. 34–38, and Horner, *A Theo-logical Introduction*, pp.27–28.

<sup>10</sup> Preferably, words such as "real" would be avoided in this discussion. The point is, however, the following. If my concept of God does not permit God to be fully what- or whoever God is in God's self-giving, then all that follows from my faith in God and the praxis which is dependent on and expressive of that faith will also be less, and in being less will hide rather than reveal God.



reflects back to them a faithful image of that whereby they are and of that which they are supremely.”<sup>11</sup>

Here already we begin to see something of what Marion understands by idol, that which reflects back the best of what we have and are. It is important to remind ourselves, first, that “[t]he idol never deserves to be denounced as illusory, since, by definition, it is seen – *eidolon*, that which is seen.”<sup>12</sup> It is this visibility which is most problematic, for it is always something which delimits, which renders precisely graspable, comprehensible.<sup>13</sup>

In *The Idol and Distance*, Marion sees the idol as that which reflects back to me my own image of the divine, and in doing so, “divinises” me, makes me into my own god.<sup>14</sup> This is because “I attribute to myself the properties of the divine only if properties can be common both to me and to the divine – that is, only if the divine always already belongs to my sphere, as an idol that is close and, for that very reason, vain.”<sup>15</sup> In this sense, the idol does indeed give me the divine, but in “safe mode.” I cannot be challenged by this version of the divine because, to use the other word of Marion’s title, there is no distance between me and the idol masquerading as the divine. To employ more Lévinasian terms, there is no space allowed for the

---

<sup>11</sup> Marion, *The Idol and Distance*, p. 17

<sup>12</sup> Marion, *God Without Being*, p. 9. As Bruce Ellis Benson points out, the word “idea” is related etymologically to the words “ideology” and “idolatry.” See Benson, *Graven Ideologies*, p. 23

<sup>13</sup> “The idol does not deceive; it apprehends the divinity,” *Idol and Distance*, p. 6. A helpful way of illustrating this is given by Jon Sobrino. In discussing the resurrection and the development of the church’s faith in Jesus as true God and true human, he highlights what might be called the reflex understanding of this comment. That is to say, we know what the categories “God” and “human” mean, and we are wholly confident that these can be truly related to Jesus of Nazareth. Our prior knowledge enables us to make successful identification. But, argues Sobrino, this is not the case. Rather, in the person of Jesus of Nazareth, in the encounter with him which continues to this day, we are led more deeply into the mystery of what it means to truly divine and truly human. See Jon Sobrino, *La Fe en Jesucristo: Ensayo desde las victimas*, Madrid, 1999, pp. 363, 392, 448–449.

<sup>14</sup> Note the difference here to the Orthodox idea, coming from the Church Fathers, of *apotheosis*. We will see later that this corresponds much more closely to Marion’s understanding of the icon, where we are drawn into God by the gaze of the icon. On *apotheosis*, see, for example, Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2005

<sup>15</sup> Marion, *The Idol and Distance*, p. 7

“otherness” of the Other to be given to me and thus to demand my response. The idol becomes the ultimate “yes man,” the one who always supports me in my actions.

The support the idol offers me is in the final instance a support for my being, *Dasein*. But this itself finds support in the Being of beings, and this is grounded in its relationship with the supreme being. However,

the supreme being gives the reason for beings in their Being, but thereby shows Being at work, including and first in itself. In this play ... the supreme being is called upon only to ensure the foundation<sup>16</sup>

This is a point of crucial importance. Marion wants to show that the death of God should be correctly understood as the death of “God,” of our idol of God, and as such should be welcomed.<sup>17</sup> This is not so much a conceptual purification, to encourage us to have better concepts of God, but a post-conceptual or a-conceptual approach to God.<sup>18</sup> Marion will frequently refer to God as strictly unthinkable.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Marion, *The Idol and Distance*, p. 15

<sup>17</sup> Marion is here drawing primarily on Nietzsche. See Marion, *The Idol and Distance*, pp. 27–78. He utilises a number of works, among which the most important are *Twilight of the Idols* (trans. Walter Kaufman), in *The Portable Nietzsche*, London, 1982, *Thus Spake Zarathustra*, (trans. Walter Kaufman), in *The Portable Nietzsche*, London, 1982, *The Will to Power*, (trans. Walter Kaufman and R.J. Hollingdale), New York, 1967, *Beyond Good and Evil*, (trans. Walter Kaufman), New York, 1966, and *The Gay Science*, (trans. Walter Kaufman), New York, 1974.

<sup>18</sup> The extent to which this is actually possible is highly debatable. Much of the critique of Marion has focussed on precisely this area (a short debate is included in Homer, *A Theo-logical Introduction*, pp. 117ff.) Without recourse at least to something like Rahner’s supernatural existential, (which Marion will presumably want to avoid) it is hard to see how there could ever be any awareness of the divine. Even to understand gift as gift presupposes some concept of gift, some openness to reception of the gift, and love needs to be recognised as love. Although Marion’s understanding of the icon would allow for this to take place, the icon must first catch our gaze in order to gaze upon us. Ultimately it may be that concepts are inevitable, but, like the mould cast by the sculptor, they must be constantly broken open in order to reveal, and let reveal itself, that which lies behind or beneath them.

<sup>19</sup> A good example of this is in his meditation on the giving of the Name in Exodus 3:14. “That deliverance of the Name by the unthinkable, which reveals itself therein as unthinkable, gives to the requirement of thinking the divine things divinely its ultimate exigency.” Marion, *The Idol and Distance*, p. 142–143. See also, Marion,

It is clear that he does not mean by this that we cannot think about God, a fact which would render his books themselves pointless. Rather, he means that we cannot think God in the sense of apprehending, comprehending God. And it is precisely this which grounding talk of God in being or perhaps more accurately in Being does. It is this kind of understanding of God whose death Marion is happy to see.

### Idols with Being

Many of the themes present in *The Idol and Distance* reappear in *God Without Being*, so here I will both continue with Marion's argument in the first book and say something about the ways in which he develops it further. First, he says somewhat more about the idea of conceptual idols.<sup>20</sup> This is important for our later discussion. Marion acknowledges that for most people today, at least in Europe, there is not much to be gained heuristically by talking of aesthetic idols. However,

[t]he concept consigns to a sign what at first the mind grasps with it (*concipere, capere*); but such a grasp is measured not so much by the amplitude of the divine as by the scope of a *capacitas*, which can fix the divine in a specific concept only at the moment when a conception of the divine fills it, hence appeases, stops and freezes it.<sup>21</sup>

Concepts, in other words, and here especially concepts of the divine, become idolatrous by seeking to fix the unfixable, grasp the ungraspable, think the unthinkable. There is always a temptation to use our concepts as prisons rather than as launching pads, to reduce everything to the confines of our modes of thinking, rather than use

---

*God Without Being*, "Concerning God, let us admit that we can think him only under the figure of the unthinkable..." p. 46

<sup>20</sup> In Marion, *The Idol and Distance*, p.9, the discussion is so brief that it amounts to little more than an affirmation. See also on this Benson, *Graven Ideologies*, pp. 27–28

<sup>21</sup> Marion, *God Without Being*, p. 16

our thoughts to go beyond thought. This is what Marion argues against here.<sup>22</sup>

What is of prime interest, however, in the treatment of idols which Marion develops in *God Without Being* is “the gaze.” Idols, and icons, are phenomena which give themselves to be seen<sup>23</sup>, and the difference lies in how that seeing takes place, or perhaps more accurately, in the “seeing sight.”

In outlining the comparative phenomenology of the idol and the icon, it is therefore a question of specifying not any particular matter of aesthetics or art history, but two modes of apprehension of the divine in visibility.<sup>24</sup>

The idol is seen as that which attracts the gaze, and as we have seen reflects back the sight which is devoted to it. Thus, Marion can call it an “invisible mirror.”<sup>25</sup> The idol becomes the entire horizon of my sight, and what I take for its gaze is my gaze reflected back to me. “The idol depends on the gaze that it satisfies, since if the gaze did not desire to satisfy itself in the idol, the idol would have no dignity for it.”<sup>26</sup> In other words, the problem with the idol lies in its totalizing force, which is a reflection of my own totality. Because it is everything, all there is, it is also my limitation. There is, thus, no room for transcendence.<sup>27</sup>

For Marion, the biggest idol – he speaks of a second idolatry – is Being.<sup>28</sup> In this sense Being becomes the horizon for all talk of God,

---

<sup>22</sup> From a very different field, a good example of this is Douglas Hofstadter’s classic book *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, London, 2000. Central to this is Gödel’s incompleteness theory, according to which the consistency of a system cannot be proved from within. Concepts which become idols are those which forget this fact.

<sup>23</sup> Benson, *Graven Ideologies*, p. 27, remarks “A phenomenon is simply ‘that which appears’... The world is in effect a collection of phenomena.”

<sup>24</sup> Marion, *God Without Being*, p. 9

<sup>25</sup> Marion, *God Without Being*, Chapter 1.2, pp. 11–14

<sup>26</sup> Marion, *God Without Being*, p. 10

<sup>27</sup> A good example of this can be found in Peter Weir’s film *The Truman Show* (1998), which is a very precise illustration of the move from idolatry to iconic existence. What gives itself to be seen is, quite literally, a construct, and freedom is found only when that construct is breached, and the horizon is opened up.

<sup>28</sup> Marion, *God Without Being*, p. 44

but cannot in fact say anything about God.<sup>29</sup> Marion's interest lies in freeing God from talk of Being, so that God can be God above and beyond all else, rather than subject to Being. Hence his desire to find a way of referring to God which does not conceptualise God in a metaphysical sense.<sup>30</sup> Although Marion undoubtedly sees the 'ontologising' of "God" as the major instance of idolatry, this does not therefore mean that other idols do not also exist. Perhaps we could understand them as reflecting the gaze of this supreme idol.

### The Excesses of Idolatry

One of Marion's major contributions to phenomenology is arguably his development of the concept of what he terms 'saturated phenomena'.<sup>31</sup> Normally, when I see something,<sup>32</sup> there is a correlation or overlap between intentionality and intuition, between the meaning I give to the thing and the thing as it presents itself to me.<sup>33</sup> However, it is clear that this correlation is sometimes not so complete. At a trivial level this may be because of a mistake in my intending (I think I see a person in the mist, but it is in fact a tree).<sup>34</sup> However, Marion is interested here in another case, where the problem does not lie so much in my perception, but in the phenomenon. These are cases where "intuition gives (itself) in exceeding what the concept (signification, intentionality, aim, and so on) can foresee of it and show. I call these saturated phenomena, or paradoxes."<sup>35</sup> That is to say, that

<sup>29</sup> "Being says nothing about God that God cannot immediately reject," Marion, *God Without Being*, p. 45. Here he draws on Heidegger. See pp. 41–44, and the references in footnotes 23, 24, 26, 27, 28, 29 and 30, pp. 207–210.

<sup>30</sup> Thus, he refers frequently to God as G?d, God revealed in and through the crossing of the Cross. See, for example, Marion, *God Without Being*, pp. 70ff.

<sup>31</sup> See Horner, *A Theo-logical Introduction*, pp. 109–134, for a consideration of Marion's contributions to the renewal of phenomenology through his account of the horizon of givenness, and the saturated phenomenon.

<sup>32</sup> "See something" here can be understood either in terms of a physical object. "I see a printed page," or in terms of an idea, as when something is explained to us and we say "Oh, I see!"

<sup>33</sup> In other words, a correlation between *noesis*, my knowing, and *noema*, what is known.

<sup>34</sup> The reference here is, of course, to Wittgenstein. See Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford, 1969, § 349, for discussion see also § 350, 387, 393, 443, 468, 503

<sup>35</sup> Marion, *In Excess*, p. 112. See also Horner, *Jean-Luc Marion: A Theo-logical Introduction*, pp. 123–124, Benson, *Graven Ideologies*, pp. 191–193.

in some instances the phenomenon contains more than we are capable of seeing, there is an excess of phenomenon over against the possibilities we have of grasping it. Like trying to look into the sun, there is simply too much light.

This is the insight which governs Marion's reflections on idols in *In Excess*. There is a significant development here from what we have seen before. Admittedly the idol still functions in terms of visibility, its problem is still that it presents itself to be seen, indeed as seen. Moreover, there is still a sense in which the idol reflects ourselves back to us. "Name your idol and you will know who you are."<sup>36</sup> The new element is in the recognition which Marion affords the power of the idol. In some of his earlier work there is an underlying sense that most of us are, at least unwittingly, deeply narcissistic. Now, he gives room for the idol as something which is not merely limited to returning my own gaze.

The idol is now understood also as an "excessive visibility," as making apparent too much so that in the end all is visible and nothing is seen.<sup>37</sup> He argues this through a fascinating discussion on art, especially on the work of Mark Rothko. Painting, he argues, is an especially good example of the problem of idolatry. Paintings cannot but make visible, and yet the visible is always reduced to the flatness of the surface on which it is done. There is no behind, beyond, beneath in the painting. For Marion, it is the recognition of this lack of depth that Rothko struggles with in many of his works.<sup>38</sup> The idol is not something which seeks to show itself as something which it is not, but rather that which shows itself as everything, as so much that nothing can be seen beyond it. And yet, in its visibility, it blinds us to the invisible, to the transcendent which in order to be seen must be invisible.<sup>39</sup>

Idols, then, play an important role for Marion in the constitution of the world. What he offers is a clear and powerful explanation of why

<sup>36</sup> Marion, *In Excess*, p. 61.

<sup>37</sup> Marion, *In Excess*, pp. 68-69.

<sup>38</sup> Marion, *In Excess*, pp.75-81, where Marion also introduces Lévinas, and the concept of the "face."

<sup>39</sup> As we shall see, this is Marion's preferred paradoxical way of speaking of the icon. See, for example, Marion, *God Without Being*, pp. 110 f., on being envisaged by the gaze of *agape*.

idols are so present, and how they manage to be so attractive. Idols reflect at their most successful the best of ourselves back to us. They make visible what is attractive about us, as individuals, as groups, as nations, as human beings. But, as the saying has it, “the good is the enemy of the best.”<sup>40</sup> In presenting and holding up for our admiration what is good, we are disabled from transcending the good, or rather from being pierced by the gaze of the transcendent. In seeking to turn outwards, we are forced inwards. This is why ideas can become idols. Our best ways of looking at the world, at reading the contexts in which we live, instead of remaining partial are totalized. All concepts run the risk of becoming in some form totalitarian, and for Marion at least it would be hard to name any concept which has not fallen into that trap. The history of the twentieth century, if nothing else, should be enough to show us that and to demonstrate just why the question of idolatry is so important.

### Icons: Minding the Gap

In opposition to idols, Marion places icons, or often the icon, Christ. In doing this he draws on the text of Colossians 1:15, which refers to Jesus as *as εικων του θεου του αορατου*, “the icon of the invisible God.” “The depth of the visible face of the Son delivers to the gaze the invisibility of the Father as such,” writes Marion.<sup>41</sup> The “as such” is important, for it is not that in Christ we see directly the Father as Father. The icon is that which allows us to be confronted by the invisible which remains invisible. It is this which differentiates it from the idol. The idol can (only) show us the visible, to excess maybe, but it is precisely the visible which presents itself to us. The icon, on the other hand, is in this sense a saturated phenomenon.<sup>42</sup> When we regard it, it presents us with more than can be seen, because it presents us also with that which cannot be seen.

---

<sup>40</sup> See also on this the Spiritual Exercises of St. Ignatius. The Ignatian concept of the *magis* points to the same thing, and the Rules for the Discernment of Spirits in the Second Week of the Exercises frequently point out how “the evil Angel” uses the good to draw people away from God, whilst the good Angel uses the good to lead people on to greater service. See Sp. Ex. 328–336, here especially 332 (Rule Four).

<sup>41</sup> Marion, *The Idol and Distance*, p. 8.

<sup>42</sup> See Benson, *Graven Ideologies*, pp. 191–2.

There is an intrinsic link in Marion's thought between idols and icons, since these latter are (also if not only) negatively what idols are not, and thus his talk of the icon develops in parallel to that of the idol. In *The Idol and Distance*, the key for interpreting the role of the icon is "distance." As Robyn Horner remarks, "[d]istance is the theological motif most used in Marion's work, and ... it is determinative of each of the others." However, "because it is employed in very different ways in various contexts, it can be difficult to be sure of its meaning, especially since its very use implies an excess of meaning over concept."<sup>43</sup> In the final chapter of *The Idol and Distance*, Marion sets himself the task of enquiring whether there can be any definition of distance. "First, distance has a definition. Second, it remains indefinable by definition," he writes.<sup>44</sup> It is precisely this defined indefinability which is the iconic aspect of distance. For there is no way in which distance can be approached and remain distance. Thus, if distance is to be truly distance, it must be always distant.<sup>45</sup> It is therefore in the withdrawal that distance makes itself present, in deliberate absence that it is most keenly felt.<sup>46</sup> Particularly Marion will want to see Christ and the divine filiation in terms of distance, of the Christ who is the icon of the Father, who in making the Father present serves to make clear his absence, his otherness, one might say.<sup>47</sup>

Marion outlines four moments in which this withdrawal or distance is played out or experienced, which he names as lack of definition, anteriority, the fourth dimension and paternal withdrawal.<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> Horner, *Theo-logical Introduction*, p. 51.

<sup>44</sup> Marion, *The Idol and Distance*, p. 198. Distance, as Marion points out, (pp. 200–201) is *di-* and *stance*, standing in two places, which cannot be one. As long as distance can be included and allowed to be distance, there can be no "taking a stance," and where no stance is taken no idol can become fixed.

<sup>45</sup> Cf., Marion, *The Idol and Distance*, p. 199.

<sup>46</sup> See, for example, the final section of Marion, *The Idol and Distance*, §19, 233–253. In this section, p. 239, he quotes Heidegger, *Temps et être*, pp. 40–41, "The *It* [i.e., the *Es* of *Es gibt*] names ... an advancing of absence, *ein Anwesen von Abswesen*."

<sup>47</sup> It is interesting to note here that Lous-Marie Chauvet, also working from a Heideggerian reading of the problem of onto-theology, ends up with a similar conclusion in his discussion of the Eucharist in *Symbol and Sacrament* (trans. Patrick Madigan, Madeleine Beaumont), Collegeville, Minnesota, 995 (original French 1987). See especially 403–405, where Chauvet discusses the iconic presence / absence of Christ in the Eucharist.

<sup>48</sup> Marion, *The Idol and Distance*, pp. 244–247.



What he is trying to do, as we have already seen, is find a language which will enable God to be spoken outside of Being or beings.<sup>49</sup> Any reduction of God to ontological categories succeeds only in destroying the distance, which then renders God an idol. The question remains as to whether this is actually possible, especially in Christian theology. For, Christianity presents and is presented with the brute ontologisation of God, Jesus of Nazareth, the one who became human, experienced *Dasein* in all its contingency and force. Marion can have a theology of the cross,<sup>50</sup> but his theology of the Incarnation can only be expressed in terms of the givenness of flesh.<sup>51</sup> But, as Paul reminds us, Jesus took on the form of a slave, was born in human form (Phil. 2:7). There is an inescapable “beingness” about Jesus which cannot be avoided, however much it may shock us. At the very least, the Son needs being in order for the “without beingness” of the Father to be revealed, and to speak of the Son is to speak of God, radically present among us.<sup>52</sup>

### ***The Invisible Icon***

In *God Without Being* Marion continues his reflection on the nature of the icon, developing two ideas especially. The first is the contrast between the idol and the icon. The problem with the idol, as we have already stressed, is not that it cannot be seen but that it can be seen too much. It may be the best that I can intend, but it is only what I can intend. There is no room for the transcendent. Idols display a resolute

---

<sup>49</sup> “Beings,” because Marion also finds Lévinas’ concept of the other ultimately unsatisfactory, since for him it moves the problem from the level of Being to that of beings. The other is other as other being, and therefore to treat God as Other is still to assert that God needs to be a being to be other. See Marion, *The Idol and Distance*, pp.215–220. Marion here also finds Derrida’s *différance* unsatisfactory because in the end it cannot guarantee distance, see pp. 221–231.

<sup>50</sup> See, for example, Marion, *God Without Being*, pp. 42–43.

<sup>51</sup> Marion, *In Excess*, p. 103.

<sup>52</sup> To anticipate somewhat the final part of this article, it seems to me that this is precisely the criticism which liberation theology would raise against Marion. There is really no room for the kingdom of God in his thought, nor for Jesus who went around doing good (cf. Acts 10:38). Marion rightly argues against a diminution of the transcendental, but it may be the case that his theology goes the other way, and that the equal value and importance of the material is denied or lost sight of. If the invisible is all there is to be seen, will it not also become an idol?

thereness, an immovability.<sup>53</sup> The icon, on the other hand, is not so much my gaze, as the gaze of the divine on me. In looking at the icon (be it aesthetic or conceptual), I am as much or even more looked on than looking.<sup>54</sup> The icon is that which renders visible the invisible in its invisibility. For Marion, then, the icon contains or perhaps better opens up the *invisible*, that which cannot be fully intended because it is beyond intention. If the idol is that which we intend to the point of excess, in the encounter with the icon we find ourselves intended by the divine, by what is “unenvisageable.”<sup>55</sup>

A concept can also be iconic to the extent that it allows the invisible to become visible in its invisibility:

The only concept that can serve as a an intelligible medium for the icon is one that lets itself be measured by the excessiveness of the invisible that enters into visibility through infinite depth, hence that itself speaks or promises to speak this infinite depth, where the visible and the invisible become acquainted... Valid as icon is the concept or group of concepts that reinforces the distinction of the visible and the invisible as well as their union, hence that increases the one all the more that it highlights the other. Every pretension to absolute knowledge therefore belongs to the domain of the idol.<sup>56</sup>

This suggests that concepts should be subject to a strong hermeneutic of suspicion, since it is in the nature of concepts to universalise.<sup>57</sup> Marion, as a philosopher, is not going to deny the possi-

---

<sup>53</sup> This is not an example that Marion uses, but one might contrast the idol here with the image of the Spirit given in John 3:8, the Spirit that blows where it wills. The idol, on the other hand, can only move where I will that it moves. On its own it is massively rooted and immobile.

<sup>54</sup> “Whereas the idol results from the gaze that aims at it, the icon summons sight in letting the visible... be saturated little by little with the invisible,” Marion, *God Without Being*, p. 17. See also p. 19, “such a gaze belongs here to the icon itself, where the invisible only becomes visible intentionally, hence by its aim.”

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 17 f.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>57</sup> Concepts are, after all, attempts to abstract from the purely physical in order to assert a certain shared characteristic (the degree and possibility of this being open to endless debate).

bility of conceptual thinking (since that itself would involve a concept and thus be self-contradictory), but to show what it must involve in order to remain iconic. Really this is another way of talking about distance. A theological concept must refer to God at the same time that it renders transparent the distance, and invisibility (indeed, “*invisability*”) of God. Above all else, this may be the major contribution which Marion can make to theology. One of the more influential books in theology over the past fifteen to twenty years has been Thomas Kuhn’s *The Structure of Scientific Revolution*.<sup>58</sup> Kuhn’s emphasis on paradigm shift as essential for change in scientific world views has been taken up, to give just two examples, by Hans Küng in fundamental theology,<sup>59</sup> and David Bosch in missiology.<sup>60</sup> Paradigm shifts can be understood as the breaking of idols, when it becomes clear that concepts are concealing rather than revealing. Marion’s work gives a language to talk about idols, and to that extent arouses interpretative suspicion, in the sense of Paul Ricoeur’s hermeneutic of suspicion.<sup>61</sup> Is this a concept which I impose, or which I am forced to use, and hence idolatrous, or is it one which is, as it were, imposed on me, which calls me on? Theology is perhaps more prone to conceptual idolatry than other disciplines, or so the history of persecution and enmity which it has initiated and endorsed would suggest. Marion warns the theologian of this danger, and especially calls on theology to address its concept of God. Does theology talk of God or “God”?

The second area that Marion stresses in *God Without Being*, one which is already present in *The Idol and Distance*, is that of gift, of the gift which gives itself. One of the ways he does this is through a fascinating reading of the story of the Prodigal Son (Luke 15:11–32). He avails himself of the fact that this is the only text in the New Testament where the word *ousia* occurs, in reference to the property which the son seeks to have divided. What is even more relevant and interesting for Marion is that the story begins with the son asking the

---

<sup>58</sup> Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, 1970 (2nd ed.)

<sup>59</sup> See, for example, Hans Küng, *Theology for the third millennium: An ecumenical view*. New York, 1988.

<sup>60</sup> David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, N. Y., 1991.

<sup>61</sup> See Paul Ricoeur, *Symbolism of Evil*, Boston, 1967, 350–352.

father “Give me my share *tes ousias* that is mine.” Here it is the act of giving that precedes and gives rise to the possession of the *ousia*. But precisely in seeking to appropriate what is gift and make it all, the son loses it and loses the filiation which is his. Only by letting the Father be the giver of gifts can he be restored to the right relationship with his father.<sup>62</sup> The giving of the Father cannot be reduced to possession of the gift, because in possessing it, it ceases to be gift.<sup>63</sup> The connection with the visibility/invisibility of the idol and icon is clear. To the extent that I seek to appropriate and control the gift, so that it is no longer gift but possession, I end up with an idolatrous relationship to it. The gift, which renders the giver visible in the giver’s invisibility, is reduced to something that is purely and wholly visible, which reflects the recipient rather than the giver. As long, however, as it remains gift, remains something which directs its gaze towards me, and in that sense challenges me, and calls me to the giver, it is iconic.

One major difficulty that Marion faces in his desire to make gift the starting point for talk of God is one that is already encountered in Heidegger’s discussion of the “*Es gibt*.” What is the status of the “Es”? Marion argues that it (“Es,” “It”) can only be understood from the perspective of the “*gibt*,” of the giving.<sup>64</sup> The need is to avoid allowing Being to enter through the back door, so that the giver is defined in terms of Being, to say that, before giving, the giver is, and moreover is dependent on being (and thus Being) in order to give. In the gift, the giver is encountered, but in distance. Giving must preserve distance. The gap between the giver and the gift, between the gift and the one to whom it is given, and therefore between the giver and the one to whom the giver gives, must remain. It is this gap which only the giving of the gift can create which is distance.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> It is also interesting to note here that it is precisely after the phrase *kai oudeis edidou auto*, “no one gave him anything” (Lk 15:16), that he comes to understand what has happened. In the non-giving, he begins to realise the gift.

<sup>63</sup> Marion, *God Without Being*, pp. 95–100.

<sup>64</sup> *Ibid*, pp. 102–107 See also, Marion, *The Idol and Distance*, p. 234. The references to Heidegger are to “Zeit und Sein,” *On Time and Being* (trans, Joan Stambaugh), New York, 1972, 16–20, 23–24, and *Sein und Zeit, Being and Time* (trans. John Mcquarrie, Edward Robinson), Oxford, 1962, secs. 43, 44.

<sup>65</sup> Marion, *God without Being*, 105.

It is, though, perhaps this question which leads Marion to focus increasingly on the notion of “givenness.” In *In Excess*, he writes

Givenness is equivalent in fact to the phenomenon itself, the two sides of which, the appearing (from the side of consciousness) and that which appears (from the side of the thing), are articulated according to the principle of an “admirable correlation” only because the first is taken as a given, given by and according to the second, givenness itself.<sup>66</sup>

We are now back with the saturated phenomena. Among the most important and most iconic of these Marion considers the face. Here he is obviously and consciously drawing on Emmanuel Lévinas, even if he sees himself as going beyond Lévinas.<sup>67</sup>

The face, saturated phenomenon according to modality, accomplishes the phenomenological operation of the call more, perhaps than any other phenomenon (saturated or not): it happens (event), without cause or reason (incident/accident), when it decides so (arrival), and imposes the point of view from which to see it (anamorphosis) as a *fait accompli*. That is why what imposes its call must be defined not only as the other person of ethics (Lévinas), but more radically as the icon.<sup>68</sup>

The face is, then, regarded as the best example of the icon, as what most truly allows the experience of the givenness of the gift. This gift is always more than can be intended, more than can be appropriated, more than can be understood. There is, that is to say, always an excess, which fills us. Ultimately Marion will want to name (or rather de-nominate) this excess as God, as *agape*, love.<sup>69</sup> But it precisely a de-nomination, a naming that is a not naming, because there is no

---

<sup>66</sup> Marion, *In Excess*, p. 21. See also the discussion in Horner, *A Theo-logical Introduction*, pp. 110–111 and Benson, *Graven Ideologies*, pp. 203–205.

<sup>67</sup> Marion, *In Excess*, pp. 113–125, references to Emmanuel Lévinas, *Totality and infinity: an essay on exteriority* (trans. Alphonso Lingis) Pittsburgh, PA, 1969, and *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, 1973, pp. 47ff.

<sup>68</sup> Marion, *In Excess*, 118.

<sup>69</sup> Marion, *God Without Being*, 47, 108.

reducing God to a name, or even to a “beyond name” to the extent that that is taken to be itself a name.<sup>70</sup>

### An Interim Conclusion

Critiques of Marion’s position have been offered over the course of this article and others could be made, too. For example, Mark Manolopoulos criticises Marion for his “severe and excessive dogmatism.”<sup>71</sup> Although the examples he gives are questionable, and may represent a misreading of Marion, the charge is not altogether without merit, especially in that Manolopoulos also considers that Marion does not always allow sufficient space for undecidability, which would mean not allowing distance to be distance, for a decision is always a cutting off. Bruce Ellis Benson’s questioning of Marion is also of some relevance.<sup>72</sup> Benson asks whether it is possible to posit pure givenness outside of any horizon. He also asks what is actually gained by over-stressing the invisibility of God and the unnameability of God. As to the first, it seems to me that he is probably right to question Marion on this, but that in fact givenness is its own horizon, and to that extent it does lie also beyond horizons. As to the second, this seems to be a question which Marion also strives to respond to. In *In Excess*, which was published just after Benson’s book, he underlines that any naming of God must maintain distance, “shield God from presence.”<sup>73</sup> The fact that God is *invisible* is what allows God to be encountered or perhaps God to encounter us as pure gift, pure giving. If God is *visible*, intendable, then God will be perceived

---

<sup>70</sup> On de-nomination, see, for example, Marion, *In Excess*, 139ff. See also note 69, and the reference there. It is not so much that Marion thinks there is absolutely no way of naming or talking about God, but simply that all names should serve to prevent God from being reduced to being. Thus for him to know God is to know God as unknown. For a reflection on the problems in Marion’s “unnaming,” see Thomas Guarino, “Postmodernity and Five Fundamental Issues,” *Theological Studies*, 57/4, Dec. 1996, pp. 654–689, here 677–680.

<sup>71</sup> Mark Manolopoulos, “When Marion’s Theology Seeks Certainty,” *Journal for Cultural and Religious Theory*, [www.jcrt.org/archives/04.1/manolopoulos.shtml](http://www.jcrt.org/archives/04.1/manolopoulos.shtml), accessed, 9/9/06.

<sup>72</sup> Benson, *Graven Ideologies*, 208–223.

<sup>73</sup> Marion, *In Excess*, p. 156.

through already existing categories, among which the primary one is Being, and thus, as I argued above, “God” will be less than God.

In what follows, I want to draw on his explanation of the reality and force of idolatry and the countervailing possibilities opened up by the icon. The idol is that which ends up doing too much, which offers back to me everything, and thus prevents me in the end from seeing anything. Thus it will be necessary to look at the way in which various concepts in theology which appear to shed light in fact end up preventing us from truly seeing. Against this, the icon, rather than being the object of my gaze like the idol (which is at the same time, in as far as in some sense it always reflects me back to myself, the subject of the gaze), is what gazes. It is uncomfortable, like being stared at intently by someone, because I am caught in the gaze of what I do and cannot know, at least not fully. In this sense, the icon as concept remains open, a window to God, as the icons have traditionally been called in the Orthodox tradition.<sup>74</sup> The icon is a symbol and as such it contains a surplus of meaning.<sup>75</sup>

I look here at liberation theology, even if it seems plausible to argue that what I say is relevant to other theologies which have sought to engage more explicitly and consciously with various elements of human existence, whether based on gender (feminist theology), the environment (eco-theology), politics (political theology<sup>76</sup>). Libera-

---

<sup>74</sup> See, for example, Elizabeth Zelensky and Lela Gilbert, *Windows to Heaven: Introducing Icons to Protestants and Catholics*, Grand Rapids, Michigan, 2005.

<sup>75</sup> Perhaps not surprisingly, given the phenomenological starting point, there are many points of contact between Marion’s “saturated phenomena” and the Ricoeurian understanding of the surplus of meaning in symbols. The difference lies perhaps in what might appropriately be called the point of view. A saturated phenomenon is one which views us or shows itself to us more intensely than we can ever grasp, whilst the surplus of meaning suggests that our view of the symbol is never exhausted. The idol lacks this surplus, which is why idols are not really symbols, since they possess only denotative and not connotative power.

<sup>76</sup> I use the adjectival forms, but in fact it would be better, as Clodovis Boff argues (in *Teologia e Prática: Teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis, 1982, 2nd ed., p. 27, English trans., *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* [trans. Robert Barr], New York, Orbis, 1987) to use the genitive forms. His reason for doing this is to maintain the autonomy of the two disciplines (in his example, theology and politics) whilst also positing a relationship between them, “to place the object (political or social) at a *distance* [my emphasis] in regard to its theory (theological or scientific).” This distance allows for autonomy and for dialectic.

tion theology, as we will see, has made great use of the concept of the idol, in terms of socio-political and economic structures. Although these are also conceptual idols, liberation theology has not developed a language of idolatry to critique itself. Here, then, I use Marion's discussion of conceptual idolatry to question liberation theology's use of the poor.

### **Liberation Theology and Idolatry<sup>77</sup>**

As Gustavo Gutiérrez has noted in his essay "The Historical Power of the Poor in History," the main contextual difference between European progressive theology and Latin American liberation theology lies in the fact that for Europeans the problem is how to deal with nonbelievers, whilst the challenge in Latin America is how to deal with those whom society has rendered "non-persons," that is "those human beings who are considered less than human by society, because that society is based on privileges arrogated by a minority."<sup>78</sup> Liberation theology has consistently voiced its "rage against the dying."<sup>79</sup> It has claimed the poor as prime mediators of God in the Latin American context. For all the difficulties that involves, as long as the poor are allowed to mediate God, they can remain, in Marion's terms, iconic. But a doubt remains. Can it not happen that the poor are no longer mediators of God, but become the reflection of the theologians' rage, their entire horizon? Thus, they become idols.

The reappropriation of the term "idolatry," so important in the prophets, is necessary for liberation theology, since both oppressors and oppressed would call themselves believers, Christians. Idolatry is, the etymology reminds us, the worship of idols, and all worship is at root social.<sup>80</sup> In Marion's terms, the idol which is worshipped, and

<sup>77</sup> I draw in part here on material from a class I taught at the Institute of Ecumenical Studies in Prague in 1999, and an unpublished paper written for that class entitled "A Christian Response to Human Alienation."

<sup>78</sup> "The Historical Power of the Poor" in Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, London, 1983, pp. 75-102. The quotation is from p. 92.

<sup>79</sup> Dylan Thomas, "Do Not Go Gentle Into That Dark Night," in *Dylan Thomas: Selected Poems* (ed. Walford Davies), London, 1974 pp. 131-33.

<sup>80</sup> This is precisely why Marion can appeal to the language of praise as the language most appropriate for (not) naming God. See, for example, Marion, *In Excess*, pp. 142-145, Marion, *God Without Being*, p. 77.



which liberation theology seeks to reject, is the reflection of the status quo, of the world as it is for those who have power. The logic of idolatry<sup>81</sup> is as impeccable as the logic of the encounter with the icon (exactly not worship, for the icon opens up the path to worship, rather than drawing it in on itself as the idol does).

The contrast between the idols of death (money, power, violence) and the God of Life has formed a central part of liberation theology's endeavour.<sup>82</sup> However, there has been less attention given to whether or not liberation theology itself has not been idolatrous in its use of some key concepts.<sup>83</sup> It is to that question that I now turn.

---

<sup>81</sup> Some fascinating comments on the issue of idols, and more specifically the sacrifices they entail, can be found in a collection based on a meeting between René Girard and a number of liberation theologians which took place in Brazil in June 1990. The volume, edited by Hugo Assmann, is entitled *René Girard com teólogos da libertação: Um Diálogo sobre Ídolos e Sacrifícios*, Petrópolis, 1991. The dialogue with Girard's mimetic theory furnishes some very clear statements from liberation theologians such as Leonardo Boff, Julio de Santa Ana, Franz Hinkelammert, Assmann himself and others. There is a German translation, Hugo Assmann, (ed), *Götzenbilder und Opfer: René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*. Thaur/Austria, Münster/Germany, 1996.

<sup>82</sup> The bibliography is too extensive to mention, so I refer to only a couple of books which will help locate the discussion. A classic relatively early discussion of the theme is found in the essays in Pablo Richard et al., *The Idols of Death and the God of Life: A Theology*, Maryknoll, N.Y., 1983, (orig. 1980). Richard and his colleagues, especially Franz Hinkelammert, at DEI, San José, Costa Rica have perhaps been the most assiduous in the task of exposing the subtleties of idolatry in a Latin American context. Jon Sobrino has written extensively on the subject, especially in terms of the Anti-Kingdom, the idol which offers an alternative structure to the Kingdom. For a couple of representative essays, see "Central Position of the Reign of God in Liberation Theology," and "Systematic Christology: Jesus Christ, the Absolute Mediator of the Reign of God," in Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (eds), *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, London, 1996 (orig. 1990), pp. 38-74, and pp. 124-143, and here especially 52, 63, 129-130. Finally, for a more recent summary of the discussion, see Ivan Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*, Aldershot, 2004, pp. 8-11.

<sup>83</sup> Petrella, *The Future of Liberation Theology*, points out that liberation theology's critique of capitalism itself runs the risk of reinforcing the idol it desires to make visible, because it becomes the defining element of its own discourse, (see p. 85). In Marion's terms, it offers an excess of visibility, so that capitalism, especially in its global form, is the horizon which draws in all seeing to itself. There is only transcendent in the sense that capitalism is transcended. Although my point is somewhat different to Petrella's, it seems to me that what he says supports the position I wish to develop.

## Liberation Theology and the Poor

In order to illustrate the centrality of the poor<sup>84</sup> in liberation theology since its beginnings, I restrict myself to brief comments on two articles by Gustavo Gutiérrez and Jon Sobrino in the volume *Systematic Theology*.<sup>85</sup> Gutiérrez contributes an essay on the option for the poor.<sup>86</sup> He begins by saying “[t]he poor occupy a central position in the reflection that we call the theology of liberation.”<sup>87</sup> He then goes on to look at the world of the poor, the reasons why there should be a preferential option for the poor, and the ways in which the church is called to be the church of the poor. It is not necessary to look at this in detail. Suffice it to say that for Gutiérrez the poor are of crucial<sup>88</sup> importance in the self-understanding of liberation theology.<sup>89</sup>

Sobrino, for his part, concentrates especially on the poor as the addressees of the Kingdom of God. That is to say, the proclamation of the Kingdom is often to, and always for, the poor. Thus, the privileged place to hear the Good News of Jesus Christ is from alongside and with the poor.

---

<sup>84</sup> In an intervention in the discussion with René Girard (see note 81 above), Leonardo Boff has this to say: “As far as I know, never in the history of Christianity have the poor been the *epistemological locus*, that is to say, the place from which the concept of God, Christ, grace, history is to thought. The intention of liberation theology is precisely to effect this epistemological turn,” Assmann (ed.), *René Girard com teólogos da libertação*, p. 40 [emphasis in original].

<sup>85</sup> This volume (see note 82 above) is a part translation of the two-volume work *Mysterium Liberationis*, which offered an overview of the area of liberation theology some twenty years after it first came to prominence. The title is clearly meant to echo the post-Conciliar Catholic theology edited by Karl Rahner and others, *Mysterium Salutis*, and thus offers itself as a work of similar status.

<sup>86</sup> Gustavo Gutiérrez, “Option for the Poor,” in Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (eds), *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, London, 1996 (orig. 1990), pp. 22–37.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>88</sup> The choice of words is not entirely gratuitous. Ignacio Ellacuría also frequently used the term “the crucified people” to refer to the poor, especially in the context of El Salvador, where he too was to lose his life as a victim of the same violence which he denounced. See Ignacio Ellacuría, “The Crucified People,” in Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (eds), *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, London, 1996 (orig. 1990), pp. 257–278. Ellacuría was killed in November 1989, before *Mysterium Liberationis* was published.

<sup>89</sup> Another somewhat more recent example is José Maria Vigil, “Opção pelos pobres e o trabalho da teologia” in Luiz Carlos Susin (ed.), *Sarça Ardente: Teologia na América Latina. Prospectivas*, São Paulo, 2000, pp. 297–307.

The novelty and unthinkability that it should be the poor who are the addressees of the Reign thus becomes a historical mediation of the novelty and unthinkability of God, of the mystery of God, of the transcendency of God as regards human images. To be willing that the addressees of the Reign be the poor is tantamount to letting God be God – allowing God a self-revelation in terms of the way God actually is and in the terms in which God may elect to make that self-manifestation.<sup>90</sup>

Read in the light of what we have seen Marion saying, this quotation cannot help but raise questions. The poor are here posited as iconic.<sup>91</sup> It is they who can make present the invisible God, who can allow the thinking of the unthinkable. It is a very strong statement, but one which it seems to me is fundamental to liberation theology. One possible response to this is simply to deny that the poor can have such a role. This is the response of proponents of a gospel of prosperity, those who refuse to countenance the possibility of the poor as in any sense representative of or privileged in and by the biblical message.<sup>92</sup> Although some of the criticisms of some aspects of liberation theology undoubtedly have weight, it seems to me that in these cases a very strong hermeneutic of suspicion is to be employed. Arguments which favour the status quo, the maintenance of structures which necessarily oppress, the support of those who have over against the

---

<sup>90</sup> Sobrino, “Central Position,” p. 57.

<sup>91</sup> Clodovis Boff entitles one of the chapters in a book he wrote with Jorge Pixley, “The Poor, Sacrament of God.” He writes “The poor are the living *mediation* of the Lord, his real expression and not just an intermediary between us and him. It is in this sense that the poor are the sacrament of Jesus: the manifestation and communication of his mystery, the setting for his revelation and dwelling.” Jorge Pixley and Clodovis Boff, *The Bible, the Church and the Poor: Biblical, Theological and Pastoral Aspects of the Option for the Poor*, (trans. Paul Burns), Tunbridge Wells, 1989 (orig., 1987), p. 113.

<sup>92</sup> There are many examples of this. See, for example, Eddy Jose Muskus *The origins and early development of liberation theology in Latin America: with particular reference to Gustavo Gutiérrez*, Carlisle, UK, 2002. Muskus argues that Gutiérrez misreads the scriptures and some of his sources. Another well-known proponent of the gospel of prosperity is Michael Novak. See, for example, Michael Novak and Ronald Preston, *Christian capitalism or Christian socialism?* London, 1994.

needs of those who have nothing, are at least inherently less credible.<sup>93</sup>

Although I am firmly convinced of the fundamental soundness of the insights of liberation theology, there is a problem with its praxis, which, *qua* theology, is primarily intellectual, but has repercussions of a much more immediate nature. Can the poor really be expected to bear the burden which is put on them by liberation theology? In a sense, they are its *articulus stantis aut cadentis*, the pivotal point on which the whole enterprise hangs, liberation theology's *raison d'être*. However, this makes the poor the primary focus of attention. The gaze of the theologian becomes fixed on the poor at the expense of what is outside and beyond the poor. God, rather than being the starting point, the interrogator of the situation, is introduced as the source of hope for the liberation of the poor, as the one who is interrogated. This is a reduction of God and if God is made less than God, then the poor who are said to reveal God are revealing not God but an idol.

Moreover, there is always the danger<sup>94</sup> that the poor end up serving the needs of the theologian. Righteous indignation and anger can allow for great clarity in seeing the nature of the situation. But it is also possible to be blinded by rage, so that the anger becomes its own horizon, cutting out all else.<sup>95</sup> The great strength of liberation theology perhaps lies in its denunciation of the world of violence and oppression which afflicts the people of Latin America, and especially and primarily the poor.<sup>96</sup> But the poor can also become a conceptual

---

<sup>93</sup> Which is not to say that they are therefore wrong. It is, however, to argue that the burden of proof is that much heavier and the debate with the underlying presuppositions must be both more transparent and more vigorous.

<sup>94</sup> It should be admitted that what I write of may be more of a potential than an actual problem. What I offer is not proof, since even a very close critical reading of texts (of which there are too many, anyway, to make any sensible comment about liberation theology as a whole) is likely only to offer possibilities of interpretation dependent on a particular starting point. I believe that what I say is an actual problem for liberation theology, but I outline it for now as a sort of thought experiment, a "what if."

<sup>95</sup> This may explain the interest in early liberation theology in class conflict. In the first edition of Gustavo Gutiérrez's *A Theology of Liberation* there is a chapter on class conflict which he removed from the second edition.

<sup>96</sup> Nevertheless, it does affect all. Violence dehumanises the perpetrator, too, which is why one's enemy needs to be loved, even if also condemned for the violence he perpetrates. Only through love is conversion – and thus re-humanisation – possible.

idol, the excess of the visible in that situation.<sup>97</sup> To the extent that only the poor can be seen, there is no longer any room for God, and no icon to catch us in its gaze.

## Conclusion

For all its importance, Marion's attempt to think God without Being remains problematic.<sup>98</sup> It may, however, allow theology to become more sober in its consideration of its starting point.<sup>99</sup> Already, though, in calling theology to reflect on its presuppositions, especially its presuppositions about God, Marion has begun to make what I judge his prime contribution to theology. To adopt Marion's thought wholeheartedly would be to allow his conceptualising to become idolatrous.<sup>100</sup> But it seems to me that it is precisely in this unveiling of idols and his suggestions of what is iconic that Marion offers a tool to theology. Does our understanding of God allow our God to be a "God of Surprises"?<sup>101</sup> I have sought to apply this tool to one particular example in this article, to allow the questioning of liberation theology's most cherished idea.<sup>102</sup> Marion cannot answer this question, but

---

<sup>97</sup> "Sight captivated becomes an assigned look. In this way the *idol* [emphasis in original] is accomplished: the first visible that sight cannot pierce or abandon, because it saturates it for the first time and hoards up all admiration in it," Marion, *In Excess*, p. 60–61.

<sup>98</sup> There is the question of his relation to the tradition, for one thing. See his discussion of Thomas Aquinas, Marion, *God Without Being*, pp.77–83). How far has the theology really fallen under the domination of the Being of God at the expense of God?

<sup>99</sup> I agree with Clodovis Boff that faith is the starting point for all theology, (see Clodovis Boff, "Retorno à arché da teologia," in Luis Carlos Susin (ed.), *Sarça Ardente: Teologia na América Latina – Prospectivas*, São Paulo, 2000). But Marion calls us to a purging of our understanding of the God in whom we believe, and to that extent to a purging of the conceptualising of our starting point.

<sup>100</sup> It would be an interesting question as to whether Marion can consistently believe everything he says. Manolopoulos, "When Marion's Theology Seeks Certainty" (see note 71), argues that one of the problems with Marion is that he allows insufficient space for undecidability. Should his own argument not be open to the same reserve?

<sup>101</sup> Gerry W. Hughes SJ, *God of Surprises*, London, DLT, 1985.

<sup>102</sup> I would re-iterate that my argument is not with the poor, nor even substantially with liberation theology. The poor do not make themselves an idol and liberation theology's affirmation of the poor as *locus theologicus* is one I support. Rather than saying to liberation theology "Do otherwise," I would simply ask "Are you always sure you manage to do what you say you want to?." I think not.

he enables us to ask questions which would otherwise remain hidden. It seems to me that this is what theology can ask philosophy to contribute, and that Marion, with his deep interest in theology, is well-placed to offer something important to theology, an understanding of the danger of conceptual idolatry and the power of the icon to allow us to encounter God, the giver of all.

# “BECAUSE WE ARE ALIVE AND THUS ALL THE GRANDEUR SUSTAINS US”<sup>1</sup>

*For Ana Cristina*

*Šarka Grauová, Praha*

With the progressive secularisation of society and culture, often urged by agents recruited from among the artists and thinkers, the accounts of transcendence seemed, on the threshold of modernity, bound to disappear from both literature and philosophy. Finding it necessary to “to deny knowledge, in order to make room for faith,” Kant indeed opened the door to a non-speculative relation to the transcendent in lived Christianity, at the same time shutting out systematic thought from all possibility of fixing upon transcendence as going beyond and surpassing all conceptual thinking, accomplishing the separation of reason from passion. Nevertheless, the search for transcendence seems an anthropological constant and what criticism banished outside the borders of knowledge has, since the Romantics, penetrated back – outside any system – into literature and philosophy by the loopholes of an intentionally fragmented speech, entering the work of art in the indirect language of symbols, images and allusions, looming ahead in the hidden dimension of its story lines, discernible in the space opened to the experience of an individual human existence. Modern thought put much less an end to the questions of transcendence than to a specific model of its rational treatment and the yearning for a neat system of thought gradually gave way to a need to challenge the inclusive system, leading to attempts to get free from any totality or closure.

This course, originally outlined as a marginal path, is pursued by both philosophy and literature. Individual writers and whole literary movements build on the subjective point-of-view, including its irrational and a-logical aspects, privileging the anchoring of the human

---

<sup>1</sup> “Porque nós estamos vivos e toda a grandeza assim se nos mantém.” Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, Venda Nova, 1994<sup>3</sup> (1969<sup>1</sup>).

being in deep waters over any disentangling of the surface fabric of one's relations to a broader community (as "nation" or "humanity"). Similarly, there are philosophers moving from a rigorous, objectivist interpretation of the world and the commerce of people and turning away from the search for "conditions of possibility." Instead, they assign themselves the task of giving voice to an experience of the compound of the world and of ourselves that precedes reflection, to the "paradox of conscience and truth." Both conceive the subjectivity of how we are engaged in the world as the only feasible point of departure on the way to think and give expression to the world we live in.

The pursuit of a common course frequently comes together with a similitude of form. Both writer and philosopher abjure large, unambiguous forms related to all-embracing systems that aim at a total understanding of the individual and the world and, conscious that all reality and all attempts at its representation immediately slip and splinter into subjective fictions, often withdraw to the aesthetics of the fragmentary. There comes a proliferation of hybrid modes of expression intertwining elements of consequently different genres, such as the intimate diary, philosophical treatise, aphorism, narrative and dialogue, as both writer and philosopher feel a new freedom with regard to traditional genres of fiction and philosophy. And last but not least, there is a confluence on the level of a literary and philosophical discourse, as philosophy concerned with giving voice to the experience of the world cannot coin a perfectly transparent expression.

This article compares the philosophical and literary treatment of the elements of human experience that apparently transcend the world of the immanent in two authors, more or less declaredly non-religious, whose life and thought present obvious parallels: the French philosopher Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) and the Portuguese novelist Vergílio Ferreira (1916–1996). As their careers attest, both were shaped by the same epoch and shared common concerns: interested and even involved in Marxist thought, both became its explicit critics;<sup>2</sup> fascinated with Sartrean existentialism, both refused at least

---

<sup>2</sup> In 1947, Merleau-Ponty published a book of essays *Humanism and Terror* (*Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste*). In 1943, Ferreira came out as a Neo-Realist author: his gradual break-up with Neo-Realist precepts, however, began already with the novel *Mudança* (1949).



some of its philosophical and political implications;<sup>3</sup> in spite of being life-long advocates of secular humanism, both were more and more aware of the moments where it is exceeded by our life experience and where it does not give a full-fledged human existence its due;<sup>4</sup> finally, both examine, in their later work, either the incarnate perspective of the seer or of an *I* that constitutes, after all, the only basis upon which rests the order of truth of our statements about the world.

To compare Merleau-Ponty and Ferreira, therefore, means more than to trace philosophical insights of one in a literary text of the other as, rather than with a (single-direction) influence in a strict sense, we are dealing with common worries and similar ways of seeing. To compare the philosopher, with his many incursions to the world of art (namely in the essays of *Sense and Non-Sense* and *Eye and Mind*) and the novelist, with his many responses to philosophic instigations (namely in the extensive essay *Invocação ao meu corpo* and five volumes of essays entitled *Espaço do invisível*), means to reflect the possibilities literature and philosophy, as different ways of asking, questioning and “question-knowing,”<sup>5</sup> have for tackling similar problems, not only on the level of content but also that of form.

### Maurice Merleau-Ponty

From the sharpness of the string, sliding my hand along the neck of the violin, between the imperfections of my imperfection, a tune was rising... *And there was an absurd mystery of a surmised perfection residing beyond my catastrophic fingers, beyond the weary misery of a working day, beyond hunger, necessity, darkness and curse.*

---

<sup>3</sup> Sartre’s dialectic philosophy becomes an object of criticism in *The Visible and the Invisible*. Ferreira translated into Portuguese Sartre’s *L’existentialisme est un humanisme*, accompanying it with a comprehensive study.

<sup>4</sup> Merleau-Ponty, after an atheist phase, returned to the possibility of a philosophical inquiry of the Christian spiritual tradition, according to which an infinite God became incarnate in man. In this way, God has become accessible to man whom Merleau-Ponty understands as an incarnate Being. One of the recurrent themes of Ferreira’s work is the question of God and the Absolute after “the death of God” and the concept of “God” is literally ubiquitous throughout his work, even if only to be contested and the experience behind it restated in secular terms.

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 129.

Vergílio Ferreira: *Forever*<sup>6</sup>

The hinge on which Maurice Merleau-Ponty's later works turn is the concept of "perceptual faith," i.e. the original, shared human belief that "we see the things themselves," to repeat the first sentence of Merleau-Ponty's unfinished *magnum opus*, *The Visible and the Invisible*. What unites us directly with the things, enabling us to touch them and to see them, and in the last analysis, to think them and say them, is, for Merleau-Ponty, our experience of dwelling in the world as a body, coexisting with the things in the same world.

As the world is universal flesh, by inhabiting a body we participate in the flesh of the world and belong to the same universe as things and other people, manifestations as we are of the same Visibility, of the same Being. The idea that the "body belongs to the order of the things"<sup>7</sup> and that flesh opens to flesh because both are open upon the same sensuous and sensible world is, nevertheless, far from implying any kind of a biological, physiological or even anthropological ontology. The body overreaches to the world and, at the same time, in a counter-movement, the enveloping world enters into its enclosure. Thereby, the line separating the body and the world is blurred as an evening sky-line, as if hidden in the thicket on the horizon of the world.

In this way, our perception of the world points to a paradox of Being: what we perceive is never completely foreign to us because we are "of its family," a thing among other things; on the other hand, what we perceive is never completely familiar to us in the condition of seers because "the total visible is always behind, or after, or between the aspects we see of it"<sup>8</sup> and "what we call visibility is this very transcendence."<sup>9</sup> Thus, in spite of seeing things themselves, our observation "is never at the thing itself." And what is more, this does

---

<sup>6</sup> V. Ferreira, *Para sempre*. Lisboa: Bertrand, 1983, p. 183-4. [Na aspereza da corda, deslizando a mão pelo braço do violino, por entre as imperfeições da minha imperfeição, a melodia erguia-se (...). E havia um mistério absurdo de uma perfeição adivinhada e que estava para lá do desastre dos meus dedos, da miséria cansada de um dia de trabalho, para lá da fome, da necessidade, das trevas e da maldição.]

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, 1968, p. 137.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 136

not hold only for “things” or “objects” but, beneath or beyond this antinomy, for the “subject” as well – for us, inhabitants of our bodies: carnal being is not only a medium of our immanence, it is as well a medium of our transcendence. In it one experiences oneself as “a being of depths, of several layers or several faces, a latent being, and a presentation of a certain absence,”<sup>10</sup> feeling, at the same time, “absolutely close” and “irremediably distant” from our own life world.

This double mode of the human being’s familiarly unfamiliar engulfment into the world might be felt in different ways. In a sense, it puts a fatal limitation to humanity’s titanic ambitions, both epistemological (we are shut up or curbed “like those animals in zoological gardens without cages or bars, whose freedom gently comes to an end by some trench a little too broad for them to clear at one bound”<sup>11</sup>) and existential (“man is not a strength but a weakness in the heart of Being”<sup>12</sup>). In a different sense, this is a crucial moment for the “mystery of the scattered visibility,”<sup>13</sup> for the “inspired exegesis”<sup>14</sup> of the look and for the art of interrogating the visible “according to its own wishes”<sup>15</sup> to come in and found philosophy explicitly conceived as a boundless interrogation without a possible “answer” or “solution.” For Merleau-Ponty, “we ourselves are one sole continued question”<sup>16</sup> and “the existing world exists in the interrogative mode.”<sup>17</sup> The inaccessibility of absolute, definite knowledge is, nevertheless, to the benefit both of man and philosophy, because “by this lacuna we are open to the truth.”<sup>18</sup>

The question is how philosophy can speak of this “lacuna” and its opening upon the transcendent, be it called *excesso* – a favourite term

---

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, “Introduction to Signs,” *Phenomenology, Language and Sociology*. London, 1974, p. 20.

<sup>10</sup> *Idem, ibidem*, p. 136

<sup>11</sup> *Idem, ibidem*, p. 100

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, “Éloge de la philosophie,” *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1990 (1960<sup>1</sup>). [Il n’est pas une force, mais une faiblesse au coeur de l’être.]

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 136.

<sup>14</sup> *Idem, ibidem*, p. 133.

<sup>15</sup> *Idem, ibidem*, p. 133.

<sup>16</sup> *Idem, ibidem*, p. 103.

<sup>17</sup> *Idem, ibidem*, p. 103.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, “Éloge de la philosophie,” p. 43. [C’est par cette lacune que nous sommes ouverts à la vérité.] The same holds for Vergílio Ferreira and his empha-

of Ferreira – or “encroachment,” “surpassing,” “depth,” “latency,” “pregnancy,” “porosity,” “vortex,” “being at a distance” or any of the manifold terms abounding in *The Visible and the Invisible*.

A change of philosophical expression is part and parcel of what Merleau-Ponty claims to be an overall transformation of 20th century philosophy, which may enable its “rebirth” from a “radical crisis.”<sup>19</sup> In addition to reinspecting and redefining old notions and creating new ones, with new words to designate them, to which Merleau-Ponty refers in the opening passage of *The Visible and the Invisible*, another instrument to transform the philosopher’s discourse about the world – a discourse that “cannot be expressed except in ‘stories’ and, as it were, pointed at”<sup>20</sup> – may be found in figurative language.

Based on the terms taken from our experience of the sensible world, figurative language may at least partly avoid the cleavage operated by speech that “tears out or tears apart meanings in the undivided whole of the nameable.”<sup>21</sup> Plunging into the perceptible, it teeters between the visible and the invisible, conveying

significations in tufts, thickets..., so that ... not one of these names clarifies by attributing to what is named a circumscribed signification. Rather, they are the repeated index, the insistent reminder of a mystery as familiar as it is unexplained, of a light which, illuminating the rest, remains at its source in obscurity.<sup>22</sup>

Merleau-Ponty’s own later work is strikingly full of literary figures traditionally used for what escapes straightforward expression. In *The Visible and the Invisible*, they crawl in as an indirect speech groping after transcendence long before the highly marked concept of tran-

---

sis upon „interrogation” as opposed to „question“, even though here the tone is more Sisyphean than Socratic: we are as if pressurized to interrogate, because “the world is excessive and the excess in us is even bigger.” Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu corpo*. Amadora, 1994<sup>3</sup> (1969<sup>1</sup>), p. 57. The translation is mine. [O mundo é excessivo e o excesso de nós ainda maior.]

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 165.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, “Metaphysics and the Novel,” *Sense and Non-Sense*, 1964, p. 28.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, “Introduction to *Signs*,” p. 17.

<sup>22</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 130.

scendence itself makes its appearance – and long before the extraordinarily expressive chapter entitled *The Intertwining* – the Chiasm strikes whole chords of meanings exceeding plain philosophical discourse. Let us mention as illustrative examples highly suggestive collocations as a “double ground of space”<sup>23</sup> or “darkness stuffed with visibility”<sup>24</sup>, images as “the nervure bearing the leaf from within, from the depths of its flesh” for ideas structuring experience,<sup>25</sup> antitheses as “to see is not to see,”<sup>26</sup> or the widely used “voices of silence,”<sup>27</sup> not to mention phrases as “in the dark night of thought dwells a glimmering of Being,”<sup>28</sup> from a text contemporary to *The Visible and the Invisible*, that would do credit to any mystic. In short, Merleau-Ponty attempts a language that would be able to stick clusters of transcendent indices to the reverse of immanent figures of speech in the same way in which transcendence appears as if sown to the seamy side of immanence (as its “interior armature,” its “lining,” its “depth”<sup>29</sup> and “back”<sup>30</sup>). In this way, Merleau-Ponty eventually substantiates the statement made in an older essay on existentialist literature that “philosophical expression assumes the same ambiguities as literary expression.”<sup>31</sup>

Balancing on the edge of the expressible and the inexpressible, Merleau-Ponty is keenly aware of the fact that language does have its frontiers, attesting to “a transcendent presence in the fabric of the world.”<sup>32</sup> As a matter of fact, an uncommon stress is laid upon the relation of language to its adjacent domains, namely silence, and the concern about “how every philosophy is language and nonetheless consists in rediscovering silence”<sup>33</sup> is explicit. The philosopher himself is an inhabitant of a border or a double world, as someone heark-

---

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 11.

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 148.

<sup>25</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 119.

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 225.

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 127.

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, “Introduction to *Signs*,” p. 15.

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 149.

<sup>30</sup> *Idem, ibidem*, p. 219.

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, “Metaphysics and the Novel,” p. 28.

<sup>32</sup> George Steiner, „Silence and the Poet“, *Language and Silence*, Harmondsworth, 1969, p. 60.

ening to a “certain silence within himself” and, at the same time, reliant upon words that are apparently opposite to silence, thus again bearing resemblance to what we find in the mystic tradition (not accidentally often expressed in an in-between discourse which mingles elements of theology and literature):

The philosopher speaks, but this is a weakness in him, and an inexplicable weakness: he should keep silent (...) He wrote in order to state his contact with Being; he did not state it, and could not state it, since it is silence.<sup>34</sup>

To speak is necessary, speaking is bound to fail – this is the crucial paradox of philosopher’s work. To try to capture silence with words and transcendence with means of the immanent – this is his absurd effort. The only hope to cling to is a different language that would “make the things themselves speak”<sup>35</sup> and “combine ... by virtue of a natural intertwining of [words’] meaning, through the occult trading of the metaphor.”<sup>36</sup>

Unsurprisingly, Merleau-Ponty’s favourite figures, e.g. paradox, antithesis, oxymoron and catachresis, are all literary devices used to construct a space for silence with sound. Speech, and this holds especially true for a “ready-made” or “eloquent ” language (the language of philosophical tradition included), is always exposed to the danger of doubling intransparency and being “a power for error.” Philosophy that does not resign itself to being just an “artefact and product of culture,”<sup>37</sup> only a “creation (*Gebilde*), resting on itself”<sup>38</sup> can be accomplished only by the words “most energetically open upon Being, because they more closely convey the life of the whole and make our habitual evidences vibrate until they disjoin.”<sup>39</sup> Only in resorting to a “conquering,” active language “in the living or nascent state” which

---

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 213.

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 125.

<sup>35</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 125.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 125.

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 102.

<sup>38</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 174.

is not an end to itself, but is “the most valuable witness to Being,”<sup>40</sup> philosophy is possible.

For Merleau-Ponty, philosophy explicitly starts with a natural mystical experience of someone initially astonished at the mystery of Being (the “first vision” being called an “*initiation*,” i.e. “opening of a dimension that can never again be closed”),<sup>41</sup> continues as an effort to put into words what “has germinated in this great mute land which we never leave,”<sup>42</sup> and results in an “*apparition* of something where there was nothing or something else.”<sup>43</sup> In his use of primarily religious terms to describe intrinsically human phenomena Merleau-Ponty is, curiously, accompanied by his Portuguese fellow-traveller Vergílio Ferreira: “The flagrant evidence that everything is in itself accidental, unexpected, miraculous, as *grace* in mysticism.”<sup>44</sup>

## Vergílio Ferreira

This voracious vision, reaching beyond the “visual givenness,” opens upon a texture of Being of which the discrete sensorial messages are only the punctuations or the caesurae. *The eye lives in this texture as a man lives in his house.*<sup>45</sup>

Maurice Merleau-Ponty, “Eye and Mind”

Vergílio Ferreira’s novels, often resting upon the problems raised by philosophy and, themselves, a deep interrogation about our way of being in the world, more often than not proceed to a “bracketing” of the protagonist, usually bearer of the narrative voice as well. As

every effort to comprehend the spectacle of the world from within ... demands that we ... cease being one with the con-

---

<sup>39</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 102.

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 126.

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 151.

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 126.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 126.

<sup>44</sup> V. Ferreira, *Invocação ao Meu Corpo*, p. 67. In italics in the original text. [A evidência flagrante de seja o que for é de si accidental, inesperada, miraculosa, como a graça no misticismo.]

<sup>45</sup> M. Merleau-Ponty, “Eye and Mind,” *Phenomenology, Language and Sociology. Selected essays of Maurice Merleau-Ponty*. London, 1974, p. 287.

crete flux of our life in order to retrace the total bearing and principal articulations of the world upon which it opens.<sup>46</sup>

The Ferreiran “reduction” removes the protagonist out of the natural course of everyday life and, out of a situation often marked by the presence or proximity of death, makes him perceive his homely life from a distance, allowing him a broader reflection on human existence. In spite of being alone, Ferreira’s protagonists are not condemned to be free on an isle of their titanic freedom, but are rather “condemned to meaning,” the search of which is also the primary reason for their fictional solitude.

Considered in the context of philosophy and even of Ferreira’s essay *Invocação ao meu Corpo* – written by an I writing and thinking alone “in the silence of the night,”<sup>47</sup> i.e. in the effective absence of a surrounding life – Ferreira’s narrators play a curious “double game,” enjoying, at the same time, a retrospective and a perceptive status. Unlike the impalpable subject of the philosophical discourse, they dwell in a world of fiction as imaginary persons endowed with an imaginary body and an incarnated voice. Detached from the time and space upon which they, in a kind of a daydreaming, reflect,<sup>48</sup> they must be engulfed in a different actuality. Though very concrete, this second, “uncommon” world is often loaded with symbolic meanings and seems much less realistic than the first, common world of the protagonist’s previous life. Actually, the narrator-protagonist’s present behaviour, if we understand it in a symbolic clue, offers Ferreira another possibility of literary treatment of the phenomenology of Being, distinct from the flux of his “meditative reflection.”<sup>49</sup>

In this way, Paulo, protagonist of the novel *Forever* (*Para sempre*, 1983), when retired from his job of a library director, returns to the place of his boyhood to spend there the rest of his days, and this

---

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 45.

<sup>47</sup> Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 68. [agora que escrevo pelo silêncio noturno].

<sup>48</sup> Ferreira describes this activity of the mind in detail in Chapter VIII of his *Invocação ao meu corpo*, a kind of a theoretical basis of many of the literary devices used in *Forever*, as *fantasiar* (pp. 89–100).

<sup>49</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 82. [reflexão meditativa]



return "home" is, among other things, an explicit hint to the fact that the world of the senses (and emblematically, the child's world and a corresponding way of perception) precedes the universe of thought. If we are to be able to settle upon a route of reflection, it must always feed upon the very origin of our conscious life, it must always come after "the intertwining of my life with other lives."<sup>50</sup> For Ferreira, the primordial "miracle of totality"<sup>51</sup> has an explicit counterpart in the "absolute childhood."<sup>52</sup>

As the title of the novel suggests, its crucial category is time, "the way to attain our grandeur."<sup>53</sup> In the world of the newly appropriated, domesticated house, this is symbolically enacted by Paulo's godlike winding of the kitchen clock. As "to put the clock to work" means "to restore the time to the house,"<sup>54</sup> Paulo, symptomatically, puts off this apparently simple act for the most part of the book. In this in-between time (when the "real" course of time is "suspended," *suspensão* being one of the recurring, as it were punctuating, words of the novel) protected from the encroachment of "the time of immediate happening,"<sup>55</sup> time means especially the temporality of an individual, posited as a remembrance of the past and a projection of the future (marked by the lurking presence of death). Both are embedded in the reflexive, lyrical present that constitutes the double status of the real/symbolic objects, often making them appear in a new light in a kind of a sudden revelation (often accompanied by metaphors of radiation, effulgence or other type of luminosity in the text).<sup>56</sup>

In this way, neither the past nor the future must be only the "*chronos* time" of the immediate happening, but they may also be "an

---

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 49.

<sup>51</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 8.

<sup>52</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 233. [infância absoluta]

<sup>53</sup> V. Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 80. [a via de acesso à nossa grandeza]

<sup>54</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 112. [Pôr o relógio a trabalhar, restaurar o tempo na casa, mas agora não.]

<sup>55</sup> V. Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 89.

<sup>56</sup> In "Metaphysics and the Novel," Merleau-Ponty offers an interesting analogy, as it were an outline, of this very Ferreiran way of capturing a hidden reality of the world (p. 29): "In the silence of a country house, once the door has been shut against the odors of the shrubbery and the sounds of the birds, an old jacket lying on the chair will be a riddle if I take it just as it offers itself to me."

opening upon the absolute in yesterday and in tomorrow,”<sup>57</sup> as linear time dissolves in the immediacy of experience. Therefore, “forever” refers, firstly, to the condition of the country house as a place of Paulo’s last domicile where he means to spend the rest of his days and, secondly, to the pole of our inward experience, in which each of us feels to be not temporal but eternal, not reducible and corruptible but absolute. Merleau-Ponty’s suggestion that “I am not this particular person or face, this finite being: I am a pure witness, placeless and ageless, equal in power to the world’s infinity”<sup>58</sup> reverberates in Ferreira’s lyrical voicing: “Your sleep was calm in the warm and most ancient hand that has rested on your forehead since all the eternity. There you live, there you are. Perfect, totalised, unequivocal.”<sup>59</sup>

But time in *Forever* does not have only an internal dimension: human existence is open to different times and takes from them its natural anchorage. Paulo may blend his duration with other durations, both natural and cultural, and – as far as it does not interfere with his solitary status – even the duration of other people (the countrywoman singing in the field).

The natural mode of duration is represented especially by the mountains, brute in their nakedness, looming to a superhuman height and endowed with a duration transcending man not only as an individual but also as a species – with “the zero potency of just being.”<sup>60</sup> They now and again attract Paulo’s look, make him interrupt his self-centered musing, and turn his attention to the scale of human existence (“Majestic ecstasy, the dark colour of the age of the cosmos. A cold picture of the combustions of the universe, and instantaneously, there, the ridiculousness of the human trajectory.”)<sup>61</sup> They re-estab-

---

<sup>57</sup> Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 89. [O passado e o futuro podem ser o tempo do acontecer imediato..., como podem ser a abertura do absoluto no ontem e no amanhã.]

<sup>58</sup> M. Merleau-Ponty, “Metaphysics and the Novel,” p. 29.

<sup>59</sup> Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 26. [O teu sono foi tranquilo na mão cálida e antiquíssima que te pousou sobre a fronte desde toda a eternidade. Aí vives, aí és. Perfeito, totalizado, inequívoco.]

<sup>60</sup> V. Ferreira, *Para sempre*. Lisboa, 1983, p. 159. [Tem a potência nula de apenas ser.]

<sup>61</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 159–160. [Extática majestosa, a cor escura da idade do cosmos. Imagem fria das combustões do universo e instantâneo aí o ridículo do percurso humano.]

lish the interrogation about man’s place in the constellation of the world and through the perspective visions, opening from different rooms of the house, in a sense an amplification of the apple of one’s eye,<sup>62</sup> they identify an imaginary outline of the ontological landscape of humankind bordering on the absolute: “and meanwhile the infinity of the mountain, there are three ranges of hills, the last one fading into the tenuous mist, almost the material of the sky.”<sup>63</sup>

The historical/cultural mode of duration is, most tangibly, represented by the house. The house enables Ferreira, in a variation of Bachelard’s poetics of space, to cope with the delicate inward arrangement of a subjectivity situated in time and space, with an inner topology of an incarnated, physical *I*, finding in his experience a kitchen-like domain and a bedroom-domain, a domain confined to staircase recesses, fumbling after the half-forgotten verticality of caches in the attic or assigned to the thirteenth chamber of contents pushed down into the cellar (“rubbish forgotten at the door of life”).<sup>64</sup>

In addition to working as an extension of Paulo’s body and an incarnation of gaze, the “house” materializes the duration of a tradition into which we are born, a “genealogical” transcendence we experience both in a genetic, intellectual and material heritage. In this sense, a return to an old “home” means a reflection on our identity, bringing about a new opportunity for our individual and collective past to make sense. A clear example of this procedure is the violin hidden on the upper floor of the house, a case in point of the double quality of objects in the house: it is a (real) remembrance of the lost world of the provincial, mostly bad-tempered aunts who had brought Paulo up and, at the same time, for the remembering grown-up it (symbolically) represents the world of art, a crucial aperture in the immanent.

The tones of the violin, vocal with “the tune wafting up like a column of incense”,<sup>65</sup> bring together “all the religions of the history

---

<sup>62</sup> „We must understand the eye as the ‘window of the soul,’” notes M. Merleau-Ponty in “Eye and Mind”, p. 307.

<sup>63</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 176. [enquanto o infinito da montanha, são três fiadas de montes, a última dissipa-se em ténue neblina, quase da matéria do céu].

<sup>64</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 111. [lixo esquecido à porta da vida].

<sup>65</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 233. [a melodia que sobe como coluna de incenso].

of man, all the joys like a calm lake, and the hopes raised like a wave by the ages”<sup>66</sup> and draw together in an instant of simple, serene music, huge as the dawn, everything “that is eternal in how we are people.”<sup>67</sup> Once again, an example of a transcendence enveloping the human being, making them, for a moment, eternal in the flux of their immanent, temporary life.

It is not by accident that Ferreira’s existential heroes (we may note at least the terminally ill painter Mário from *The Last Chant* / *Cântico Final*, 1956/) hope to attain a secular redemption<sup>68</sup> through an art that can “reach us across the silent world,”<sup>69</sup> such as that of lines, colours, masses, movements and tones, that we experience with our senses. More than literature, it testifies to our “mute contact with the things, when they are not yet things said.”<sup>70</sup>

Verbal language is treacherous and oblique – as Merleau-Ponty suggested – because it suffers from the cleavage operated by reflection, thus “redoubling” the enigma of the world, and it can become a barrier erected between the person and the world of things and experiences. *Forever* is full of examples of a “ready-made” speech that turns into oratory, narcissist verbal hedonism or senseless chattering, as is the case of the discourse a man with an ironically transcendent name Carlos da Assunção pronounces on the Role of Culture in Modern Society: not only his discourse but the proper words disintegrate to show the vulnerability of language when used for false cognition and inauthentic communication.

However, this is not the case of the protagonist of the novel who, in constant search for a “conquering” language “in forming,” is in vain obsessed with an idea of a word that would express the mystery of human existence:

---

<sup>66</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 233. [Todas as religiões da história do homem, todas as alegrias como um lago calmo, e as esperanças erguidas como uma vaga pelas eras].

<sup>67</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 233. [tudo que é eterno no modo de se ser humano, conglomerados no instante único de uma música serena e simples e enorme como um amanhecer].

<sup>68</sup> “The vibration of the sacred (...) is by itself an artistic vibration.” V. Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 189. [a vibração do sagrado ... é de si uma vibração artística].

<sup>69</sup> M. Merleau-Ponty, “Indirect Language and the Voices of Silence,” *Phenomenology, language and Sociology*, p. 42.

<sup>70</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 38.

But under all this idle chat – what essential word? The one that would cancel out a single anguish. The one that would fulfil the quest of a lifetime. The one that remains after and comes before all the other words that were said. The one that even when saying, does not say, like a dressing for what cannot be cured.<sup>71</sup>

The impossibility of finding such a word (the epigram of the book is a verse of the Portuguese poet Saul Dias, “Blessed are those who come to say a word!”) calls attention to the limits of literature condemned to a perpetual search without a definite possibility of ever finding what it looks for. Once again, the use of language is possible only if we are bitterly aware of its limits, knowing of the borders where it, pressed to the utmost limit, merges into “other modes of statement”<sup>72</sup> – light, music, and silence.

Silence may be a positive aspect of what is felt as the absence of the word in a world superabundant with meaning. The presence of silence arises from Vergílio Ferreira’s work with the same strength as it does from Merleau-Ponty’s thought. “True speech,” Merleau-Ponty remarks, “speech which signifies ... and frees the meaning captive in the thing – is only silence in respect to empirical usage,”<sup>73</sup> quoting as a support for his view Mallarmé’s dictum that a word “is only a worn coin placed silently in my hand.” Nevertheless, for the writer the impossibility to “have words for my own excess,”<sup>74</sup> to establish “a thread that would link, in life, two human presences”<sup>75</sup> is a much more desperate one, as is appropriate for someone wrestling with words, “abodes where you do not fit,”<sup>76</sup> for all his life. Silence, often found in the phrase “silence of the world,” has an ominous taste of irremediable solitude to it, even if because of its counterpart, “the

---

<sup>71</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 25. [Mas por sob todo este linguajar – que palavra essencial? A que saldasse uma angústia. A que respondesse à procura de uma vida inteira. A que fica depois, a que está antes de todas quantas se disseram. A que mesmo dizendo não diz como um penso para o que não tem cura.]

<sup>72</sup> G. Steiner, “Silence and the Poet,” p. 60.

<sup>73</sup> M. Merleau-Ponty, “Indirect Language and the Voices of Silence,” p. 41.

<sup>74</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 117. [não há palavras para o excesso de mim].

<sup>75</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 109. [um fio que ligue em vida duas presenças humanas].

<sup>76</sup> V. Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 304.

obtuse deafness of the universe.”<sup>77</sup> Man, situated between the silent world and a deaf space, is condemned to speech, even if it invariably misses its mark.

But, most important, the house, a place of an erstwhile co-existence with others, is also a place where in remembrance, detached from the world to be able to “retrace the total bearing of the world,” Paulo opens to that which is, besides music (art) and word (communication), the third seminal force of Ferreira’s thought: love. Understood as a culmination of a permanently elusive mystery of the existence of the other, love in hardly retraceable, and nevertheless powerful flashes gleams through the reality of our everyday life. The search for Sandra and her place in his own life is for Paulo an imperative as pressing and desperate as the search for the “word”: “But the most urgent thing is to meet you, to get to know you, to mingle my life with yours. What more is there in what I have experienced?”<sup>78</sup> This is one of the recurrent thoughts the narrator repeats now and then in countless variations long before, in his life story, there comes the time of an encounter and marriage. If there is a word containing a glimpse of the thorough, overwhelming word Paulo in vain strives to find in the downhill of his life, it is the phrase “I love”:

But there was a word – my God. A word I said and it reverberated in you, a full word, warm with blood, a word coming from my guts, from my whole life, from the universe contained within, a total word... An absolute word..., an infinite word like the word of God.<sup>79</sup>

Symptomatically, the word upon which the semantic focus of the book rests is a word transcending its own meaning, a word behind the word.

However, even the word that “was so complete and absorbing that

---

<sup>77</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 160. [a surdez obtusa do universo]

<sup>78</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 119. [Mas o mais urgente é ir ter contigo, conhecerte, cruzar a minha vida com a tua. Que há mais no que vivi?]

<sup>79</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 213. [Mas houve uma palavra – meu Deus. Uma palavra que eu disse e repercutiu em ti, palavra cheia, quente de sangue, palavra vinda das vísceras, da minha vida inteira, do universo que nela se conglomerava, palavra total. (...) Palavra absoluta (...), palavra infinita como o verbo divino.]

all the rest was an excess of the Creation”<sup>80</sup> is subject to erosion: “if you say the word ‘love’ or ‘death’ – what does there remain after the death and love of those who have loved and died for centuries?”<sup>81</sup> The fullness of a word does not consist in a magic force, but in the plenitude of emotion it refers to, in the present case, in a fugitive glance of an amorous face of the world. It holds even for “the word” that it is not a word of an empirical language (Ferreira’s “sign”) but a word of a true, substantive speech – the “speaking word”<sup>82</sup> (Ferreira’s “signal”). Even, and especially in this case the word stands out from “the background of silence which does not cease to surround it and without which it would say nothing,” here again it is necessary on our way to “the word” to “uncover the threads of silence that speech is mixed together with.”<sup>83</sup> Here again, every possible speech is just a taciturn trace of something transcendent and fugitive to which it lends a new life. “The signification without any sign, the thing itself – that height of clarity – would be the disappearance of all clarity. And whatever clarity we can have is not at the beginning of language... but at the end of its effort.”<sup>84</sup>

### Speaking the “silent transcendence”

In the beginning of *The Visible and the Invisible*, Merleau-Ponty outlines a distinction between philosophy and art emphasizing that philosophy does not seek a verbal substitute for the world and does not “install itself in the order of the said or of the written as does ... the poet in the word, or the musician in the music.”<sup>85</sup> However, in a working note to the same book, we find what may be called a revision of the original statement, getting closer to Merleau-Ponty’s suggestions in his essays on art, namely painting:

---

<sup>80</sup> V. Ferreira, *Para sempre*, p. 214. [A que foi tão completa e absorvente, que tudo o mais foi um excesso na criação.]

<sup>81</sup> V. Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 300. [Que tu digas a palavra “amor” ou “morte” – que é que perdura aí da morte e do amor dos que há séculos amaram e morreram?]

<sup>82</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 126.

<sup>83</sup> M. Merleau-Ponty, “Indirect Language and the Voices of Silence,” p. 43.

<sup>84</sup> M. Merleau-Ponty, “Indirect Language and the Voices of Silence,” p. 79.

<sup>85</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 4.

art and philosophy *together* are precisely not arbitrary fabrications in the universe of the “spiritual” (of “culture”), but contact with Being precisely as creations. Being is *what requires creation of us* for us to experience it.<sup>86</sup>

For Vergílio Ferreira, the distinction between literature and philosophy is apparently not a relevant one, even though, for him, it is in the realm of art where the “excess of being” makes itself most perceptible.<sup>87</sup> The distinction which really matters marks, in each and every word, the line between the material sign and the signal pointing to what is beyond it, between the order of the conventional and the “blazing clarity” of the ineffable, between the “lodging of someone passing through” and a “definitive abode on this passing,”<sup>88</sup> between a relative, immanent means and an absolute, though unfathomable reality.

For both, the writer and the philosopher, a work made with words may remain a mere “fabrication” or “texture” but it may also feed on a speech that is “called forth by the voices of silence, and continues an effort of articulation which is the Being of every being.”<sup>89</sup>

For both, the author enters in contact primarily with a world that transcends him, be this transcendence called “silence” or “*excesso*,” because his “human dimension is the dimension of what transcends man”<sup>90</sup> and because “to see is as a matter of principle to see further than one sees.”<sup>91</sup> The common concern is how (and if) modern philosophy and literature grounded in secular humanism can still give voice to transcendence as an acknowledged part of human experience.

In his philosophical search, Merleau-Ponty is able to maintain room for transcendence as it were on the reverse side of immanence,

<sup>86</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 197. (Italics in the text.) “The word arises in my mouth (...) so that the world be created anew,” Ferreira corroborates in *Invocação ao meu corpo* (p. 296).

<sup>87</sup> V. Ferreira, *Pensar*. Venda Nova, 19934 (1992), p. 113. [excesso de ser]

<sup>88</sup> V. Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 303. [estalagem de quem por ela passa e morada definitiva nesse passar]

<sup>89</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 126–7.

<sup>90</sup> V. Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 60. [a sua dimensão humana é a dimensão do que o transcende]

<sup>91</sup> M. Merleau-Ponty, *Signs*. 1964, p. 20.



in an indirect, figurative language. Being an experience of an inaccessible depth and horizon, our experience of transcendence escapes the possibility of being caught in any systematic thought, either finally dismantling the system or remaining, hardly perceptible, in its background. In the same way in which Merleau-Ponty wants to develop an alternative to ontological dualism, he makes philosophical discourse inseparable from muteness as its counterpart, describing philosophy as a “reconversion of silence and speech into one another.”<sup>92</sup> Philosophy, similarly to the phenomenon of truth, is “theoretically impossible”<sup>93</sup> but may be realized “through the praxis which *creates* it,” in a figurative language whose paradoxes and metaphors bring it close to the silent world of sensations.

Ferreira’s literary thought not only does not suffer from the limitations enforced by the rigorous order of a philosophical argument, but it is relegated out of its borders: the word “transcendence” hardly appears in the text of the book and the discursive, analytical thought itself enters its precincts only in the caricaturised scraps of a “ready-made speech.” On the other hand, his fictional world is open to everything that enters the world of people, including thoughts and images whose truth-value cannot be verified. Fiction can speak of God, even if established as a double-fiction of an object without a meaningful reference: one of the rebukes Paulo addresses to God is exactly the one that he, self-indulgently, refrains from existence.

Transcendence, which we experience at its most intensive where we expose ourselves to love and art, is captured and interpreted especially with the help of many faceted symbolic signs that do not just stand for known people and objects (clock, violin, Sandra) but, as signals, refer to a hidden depth of reality the protagonist (and the reader) comes to perceive through them. Ferreira’s later works represent an instructive example of a work of art that provides us “with symbols whose meaning we never stop developing”<sup>94</sup> in search of a boundary expression out marking the limit of transcendence and im-

---

<sup>92</sup> M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 129.

<sup>93</sup> M. Merleau-Ponty, “On the Phenomenology of Language.” *Phenomenology, Language and Sociology*, p. 93.

<sup>94</sup> M. Merleau-Ponty, “Indirect Language and the Voices of Silence,” p. 74.

manence, inciting the reader “to take up the gesture which created it.”<sup>95</sup>

The difference between a novel and a work of philosophy does not necessarily reside in that one ends up in words and the other in silence. Both are at the end of the effort of language and at the same time, at the moment of their amplitude, on the very verge of bringing the experience forth from its silence, they turn mute fascinated by the “‘more’ that never is.”<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> M. Merleau-Ponty, “Indirect Language and the Voices of Silence,” p. 48.

<sup>96</sup> V. Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 82. [o mais que nunca é].

## Experience and the Absolute

Jean-Yves Lacoste: *Expérience et absolu: questions disputées sur l'humanité de l'homme*. Presses Universitaires de France, Paris 1994. 239 p. ISBN: 2-13-046179-4. (*Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*. Trans. Mark Raftery-Skehan, Fordham University Press, New York 2004. 217 p. ISBN: 0-8232-2376-0.)

The problem of (religious) experience seems to be one of the most vibrant issues in contemporary theology. Whether it be only an attempt to go to meet the demands and pulls of the new “religious wave” of our times or whether it be a deeper reaction to a period in which the theology of revelation has dominated theological discourse (in Europe, at least, and in Protestant theology most clearly), experience is a concept which excites many theology students and lecturers these days. There have been different attitudes to the topic throughout the last decades: attempts to integrate the concept of experience into the classical theological systems (in a Rahnerian, Tillichian, Barthian, etc. fashion), historical surveys of the thoughts of great mystics, approaches familiar with postmodern discourses. With the book here under review we have been given not only another attempt in a long series but an important volume which presents a new “methodology” in the field of the theology of experience and confronts us with the *limits* of what can be said about experiencing God.

Parisian theologian Jean-Yves Lacoste, inspired by the “theological turn of French phenomenology,” elaborates a *phenomenology* of the liturgy. He tries to express the potential encounter between God and humankind in the philosophical language of experience. The supposed border between theology and philosophy “tends to disappear,” as the author himself suggests in the Introduction (1). Lacoste’s use of the key concepts is mostly that of the philosopher: he (mostly) speaks of the Absolute instead of God, he renounces the term “religious anthropology” in favour of the philosophical “*disputatio de homine*,” he works with terms such as topology, facticity, consciousness, transcendental structures of experience etc.

Lacoste’s philosophical stance is clear: it is the tradition of continental European phenomenology and among its followers pre-eminently the work of Martin Heidegger. Lacoste follows Heidegger’s imposing reorganization of the question of man and begins his survey

with the examination of a man's "place" and of "world" as a complex transcendental structure of human experience. Lacoste goes even further than his philosophical master does: he not only accepts the necessity to think – whenever we think of human beings – from within space and time, from within the limits of the world (*In-der-Welt-sein*), but he also raises the question, not really posed in *Sein und Zeit*, as to whether our inherence in the world fundamentally has to do with consciousness (10) and he answers it in the negative. He insists that "the world has already taken possession of Dasein prior to any conscious action or awareness. "Open quote to the world, Dasein cannot, in this respect, avail itself of any form of protection from it." (11) Consciousness reflects, that is why it does not bear any constitutive function, it does not ground the world. Consciousness does not, according to Lacoste, create the opening (*Erschlossenheit*) of Dasein, on the contrary, this opening is first the condition for the exercise of consciousness. The place takes sovereignty, in the form of the world, over the I (*le moi*) – and Lacoste concludes that subverting man's relation to place in the name of a relation with the "transcendent" Absolute is to be judged as surprising conduct. In this way finds Lacoste his first premise: Being-in-the-world means for Dasein an atheistic existentialism. The second one is grounded in the important shift which took place in Heidegger after his reading of Hölderlin, in the lectures given in 1934–1935 and in the treatise *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Human beings live not only in the world, Being is meted out by the interaction of the four terms: the "earth," the "sky," "mortals" and "deities." Over this "Fourfold" (*Geviert*) the sacred (*das Heilige*) sovereignly reigns, even over the gods themselves. Man now lives in peace on the "earth" in the midst of "Fourfold" (or more precisely in the dialectics of "world" and "earth"), in proximity to the gods – and this serene dwelling on the earth Lacoste judges as an existential paganism, as the pagan moment of facticity. Lacoste will later assign Schleiermacher's *Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit* to the same pagan moment of facticity. Neither the existential atheism of the "world," nor the immanent numinous secret of the "earth" are the liturgical ("liturgy" means for Lacoste "the logic that presides over the encounter between God and man writ large," (2)) experiences of the Absolute, who is someone and who promises a relation with us.

So what do we need, according to Lacoste, for an encounter with the transcendent Absolute? First we need to be redirected – from every satisfaction in the world or on the earth – by a “restlessness” (*inquiétude*), as classically formulated in the incipit of Augustine’s *Confessions*; restlessness points to the eschatological satisfaction that, by definition, the Absolute alone promises. This immemorially present restlessness must be then informed by the knowledge (*la connaissance*) that the Absolute is a person and that he promises a forgiving relation with us. Liturgy is an act of a free will, bracketing the world and earth which are the transcendental conditions of our experience. Liturgy is an act of transgression. Lacoste spends a lot of energy searching for the initial conditions of our existence and compares them to the “originary” (the meaning of which, it seems to me, develops throughout the book but in the text never has its classical Husserlian meaning of what is primordial in acts of consciousness). The initiation, the beginning of an experience, is ambiguous, uniting the practical atheism of Dasein with the paganism of “earthly” experience and as such represents a *divertissement*, the forgetting of the originary conditions of human life which are those of disappropriation – the human being is, at least at the hours of birth and death, absolutely poor and removed from any appropriation and depends on the gift of Being; at the origin the self is not self-positing but is given to itself – and forgetting of God. Liturgy is then the violence done to the transcendental conditions of our existence, the *divertissement* of the initial *divertissement*. “The originary is the relation of the I to itself which enables us to think the eschaton as an accomplishment rather than as an annulment.” (89)

Lacoste unites his phenomenological description of what happens when people pray with two basic notions: that of the night (this being inspired by John of the Cross) and that of the “next to last” (Bonhoeffer). The “night” is a metaphor for two things: first, we try to submit our being-in-the-world to being-in-vocation in the vigil, we give the Absolute the time we could give to sleeping (that is why liturgy does not mean an escape from the exigencies of daily life; ethics and liturgy are, for Lacoste, two poles of one structure, of a critique of the provisional in the name of the eschatological). The Absolute and the liturgy are not necessary; God is not the onto-

theological foundation of the world, God comes from the beyond-necessary, Lacoste argues in agreement with Jünger. (81) The second meaning of the metaphor of night rests on what Lacoste calls “non-experience” and “non-event”: liturgy has fundamentally a non-experiential character, the presence of the Absolute can never be verified this side of death, the contents of consciousness can never be connected with God’s condescension unambiguously. This does not hinder us from wanting to know the Absolute in the form of affective knowledge (*connaissance affective*) but this knowledge need not confirm conceptual knowledge (*savoir conceptuel*) – knowledge exceeds feeling (with its ambiguity) in the field of liturgy (144). In the end Lacoste unites the inexperience of liturgy with the Cross in the notion of *anthropologia crucis*: Christ’s cross is a revelation of a “minimal human,” of a person bereft of any appropriation. The cross as a place of inexperience teaches us that God can be closest to us even though the senses know him only as an absence. Only the Cross can make our inexperience meaningful, can bring the paradoxical joy. “The paradoxical joy that is borne of humiliation may be the *fundamental mood* of pre-eschatological existence.” (194) The “next to last” is this pre-eschatological. Liturgy brings humanity to a twofold distance: from the initial conditions of its existence (from the atheism of the “world” and the paganism of the “earth”) but at the same time manifests its distance from the definitive realities of the eschaton. The human person exists “from the future onward” in the liturgy (liturgy represents a certain power to live in a presence *as if* this presence were the Parousia) but this absolute future is not fully realized yet; we are aware of our reconciliation with the Absolute (or, more precisely, of God’s reconciliation with us) but we are not really self-identical yet: our mode of being is pre-eschatological. Liturgy does not bring about our transformation: in it we are facing God only in anticipation.

We have already spoken about Lacoste’s philosophical stance (and one may from this brief review see how profoundly the author changes the phenomenological project from its classical form) but what would be his theological one? This is less clear: we may only conclude that this book does not show him as a Thomist of any form (“natural theology” is alien to Lacoste, a feature not self-evident for

those who are interested in “theology of experience”; also the assumptions of Maréchal Thomists like Johannes Baptist Lotz and Karl Rahner about “transcendental experience” point for Lacoste more to the sacred proper to the world than to God). Lacoste’s argumentation is to be seen as “ecumenical” or even “supra-denominational” in the best sense of the word – he uses arguments from the Christian spiritual traditions of both West and East, he cites Hegel, Bultmann, Jüngel, and others. And we should, of course, guess the proximity to the theological stances of his teacher, Henri de Lubac.

One thing is missing in Lacoste’s careful survey of experiencing the Absolute because it does not fit into his system of the pre-schatological possibilities of humankind: the problem of a “positive” experience and its hermeneutics. Lacoste is right in his refusal to come down onto the level of religious psychology and his separating of the immediacy of the sacred on the “earth” from the Absolute to whom human beings must make themselves available is one of the strongest areas of the book. Yet, for me, only the “positive” experiences (which maybe participates more directly in the Sunday of Resurrection than in Good Friday) of the Absolute can explain why someone has “started” to believe in God (a conversion) at all; the positive moments sometimes alternate with the *experimentum crucis* in our life of faith and become the source of a new meaning in life. One can “experience” the mercy of God – Luther emphasized this. It is very difficult, maybe impossible, not to lose oneself in ambiguities when exploring the concrete imprints of God’s mercy in people’s “affective” life (one might think of “spiritual consolation” as described by Ignatius of Loyola) but the need to find the means of interpretation for such encounters should lead us to say more about this than does Lacoste. This note, of course, does not make the subtlety and intellectual force of Lacoste’s work any weaker.

Jan Černý

## Hinter der Bibel mit Mario Liverani

Mario LIVERANI, *Israel's History and the History of Israel*, London, Equinox 2006, S. xx + 427, Preis \$60.00, ISBN 1904768768; vom Italienischen *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* übersetzt von Chiara Peri und Philip R. Davies.

Eine der Fragen, die die Theologie (und die Biblistik in ganz besonderer Weise) seit der Zeit des Johann Philip Gabler beschäftigt, ist die Stellung der Geschichte im gesamten Bau der Theologie. Nach Gabler und seiner Teilung der Theologie in biblische Theologie einerseits und dogmatische Theologie andererseits wird die Geschichte zum eigentlichen Arbeitsfeld der Biblistik, die Dogmatik auf der anderen Seite beschäftigt sich mit der beweglichen Gestalt der immer neu zu erfassenden Wahrheit. Theologen mit berühmten Namen schreiben nun Geschichten Israels (erwähnt seien hier nur *Die Geschichte Israels* von Martin Noth, 1950, und *The History of Israel* von John Bright, 1959). Andere Biblisten haben aber diese Teilung in Parzellen wie auch die ihnen selbst zugeteilte Parzelle heftig in Abrede gestellt (Walther Eichrodt, in Prag Slavomil C. Daněk). Gerhard von Rad hat schon 1938 das geschichtliche Wachstum der Tradition zum Thema der Theologie erklärt. Seit dem letzten Jahrzehnt des letzten Jahrhunderts fordern die oft provokativ formulierten Erträge der sogenannten Minimalisten (Philip R. Davies, Niels P. Lemche, Thomas L. Thompson u.a.) das Gespräch der Alttestamentler heraus. Es geht um Forscher, die prinzipiell jede historische Referenz der Bibel ablehnen und meinen, sich ein Bild von Israels Vergangenheit rein aufgrund ausserbiblischer Evidenz aufbauen zu müssen. Neben der Kritik, dass es doch reichlich an Evidenz gibt, die das biblische geschichtliche Bild trotz allem bestätigt, ist es besonders der Mangel an theologischen Themen, das den Minimalisten vorgeworfen wird. Normalerweise stimmen die Minimalisten diesem Vorwurf zu und behaupten, dass sie tatsächlich – trotz ihrer Schulung und trotz ihrer institutionellen Verbundenheit mit theologischen Studieninstitutionen – keine Theologen sind. Deshalb ist es sehr interessant, wenn nun jemand aus diesem Lager ein Buch vorlegt, dessen wesentlicher Teil der konzeptuellen Arbeit der hebräischen Bibel und ihrer Hauptlinien gewidmet ist.

Das Buch von Mario Liverani, dem Professor der Geschichte des antiken Nahen Ostens in Rom, vermag es den schroffen Graben zwi-



schen der historischen Kritik und der literarisch-theologischen Analyse durch eine Nacheinander- und Nebeneinanderstellung der, wie er sagt, „normalen Geschichte“ und der „erfundenen Geschichte“ zu überwinden. Es ist besonders das zweite seines Unternehmens, das ein echtes Novum darstellt. Nach einer Schilderung der „normalen“, auf dem Konsensus der Archäologen und Historikern aufgebauten Geschichte Israels verknüpft er die „erfundene Geschichte,“ also wichtige Themen und ihre Darstellungen innerhalb der hebräischen Bibel, mit den Umständen der normalen Geschichte.

In den ersten neun Kapiteln beschreibt Liverani den Weg der klassischen Geschichte Israels. In einer geographischen und kulturellen Einleitung belegt er wiederholt die immense Rolle, die Ägypten in der ganzen Region spielte. Wie es eindeutig aus den El-Amarna Briefen herausgeht, übte Ägypten seine Macht besonders durch ein Netz von Stadtkönigtümern, die durch einen Vasallenvertrag mit Ägypten verbunden waren, aus. Diese *pax aegyptica* erfuhr durch eine Reihe von Faktoren, u. a. auch durch Banditen aus der Oststeppen (die in der Quellen *shasu* oder *habiru* genannt werden), wie auch durch die Ankunft von Seevölkern am Anfang des 12. Jh., einen regionalen Kollaps. Diese Periode markiert, was die Technologie betrifft, den Übergang in die Eisenzeit, es entsteht – im Unterschied zur Keilschrift und zu den Hieroglyphen – die älteste Konsonantenschrift. Die auf den Ruinen der vorangegangenen Zivilisation sesshaftgewordene Bevölkerung, dessen Kernland man im Gebirge Efraim, in Galiläa und in Schefela findet, ist charakteristisch durch Siedlungen von ca. 100–150 Bewohnern, die gewöhnlich in sog. „pillar house with four rooms“ leben – und die nachgewiesen im Unterschied zu der Bevölkerung des Tieflandes kein Schweinefleisch konsumieren. Religiös unterschied sich aber diese Gruppe, die Liverani ziemlich konservativ als *Proto-Israeliten* nennt, sonst kaum von ihren Nachbarn. Die biblischen, viel späteren Geschichten von Saul und David mögen eine parallele Entstehung von zentralisierten Strukturen reflektieren: im Norden das efraimitische Königtum Sauls, im Süden das Königtum Davids. Mit der Eroberung Jerusalems durch David verbindet Liverani „den Import des Jahwekultes aus Hebron“ (S. 94), der aber auf dieser Stufe noch gar keinen exklusiven Status genoss. Die für die Identität der Bevölkerung formative Epoche endete nach

dem Feldzug des ägyptischen Königs Scheschonq (dessen Name der einzige ist, den wir für diese Epoche auch durch die *external evidence* belegt haben) um 935 a. Chr. Das nach diesem Feldzug entstandene Königtum hatte sein Zentrum zunächst in Tirza, später — unter dem König Omri oder Ahab — in Samaria; wichtige Zentren sind auch in Megiddo und Hazor zu finden. Die dynastische wie auch örtliche Labilität des israelitischen Königturns ist befremdlicherweise ein Zeichen der viel ausgeglicheneren Vermögens- und Machtverhältnisse in diesem Königturn, wo sich dann natürlich auch mehr Königturnprätendenten vorfanden, als in Judäa. Religiös hat man nach Liverani gerade in dieser Zeit den Bedarf, die Entscheidung, ob es Jahwe oder Baal ist, der die Gottheit repräsentiert, fallengelassen (Liverani arbeitet mit der Hypothese einer nördlichen Jahwe-Allein-Bewegung, dessen Widerhall man noch in der Geschichten Elias hören kann und dessen Traditionen man später in Jerusalem gepflegt hat). Es ist bemerkenswert, dass wir genau in der Zeit Ahabs nun aus Jerusalem von dem ersten König, dessen Name einen jahwistischen Element beinhaltet (Joschafat, 1Kö 15,24), hören. Ein langjähriger Krieg mit Aram im Norden wird im 8. Jh durch die Assyrer beendet. In ihrem Schatten (und als ihr Vasall) erbaut Hiskija aufs neue Jerusalem. In dem Machtvakuum nachdem Zerfall der zentralen assyrischen Macht nimmt Hiskija (wie auch später sein Enkel Josia) eine territoriale Expansion vor, die auch die nördlichen Gebiete einbezieht. Die biblische Erzählung verbindet mit Josia auch die Auffindung des Gesetzbuches, das seit dem 19. Jh. als ein mit dem Buch Deuteronomium und mit der sog. Deuteronomistischen Bewegung zusammenhängender Text verstanden wird. Ein jahwistischer Monotheismus wird gerade hier zu einer Staatsideologie, die dann in einer narrativen Erzählung auch retroaktiv durchgesetzt wird. Die Entwicklung dieser Region zerrissen bekannterweise die Neubabylonier im 6. Jahrhundert.

In den folgenden drei Kapiteln, die als *Intermezzo* bezeichnet sind, reflektiert Liverani langfristige Folgen der letztgenannten Ereignisse. Er bedient sich dabei mit dem von Karl Jaspers eingeführten Modell einer *Achsenzeit*, die aber (ohne Karl Jaspers überhaupt zu erwähnen und im Unterschied zu der von dem Philosophen angegebene Spanne von 800 bis 200 a Chr.) mit dieser bahnbrechende Periode (6. bis

5. Jh a.Chr.), einsetzt. Zu den Bedingungen dieses ethischen und religiösen Bruches rechnet Liverani 1) ein sich an der Peripherie Befinden, wo sich überhaupt, abseits der traditionellen starren Zentren, 2) persönliche Verantwortung des Einzelnen entwickeln kann. Parallel damit entwickelt sich auf religiöser Ebene ein Monotheismus. Von der Phase 1) eines Henotheismus, wo Jahwe ein nationaler Gott der Judäer genauso wie Kemosch der Moabiter ist, führt der Weg durch die Erfahrung 2) des totalen Anspruchs des assyrischen Herrschers, die nachher auf Jahwe appliziert wird. Im Exil werden diese Anregungen mit den Lehren der aus Jerusalem weggeschleppten Eliten in Verbindung gebracht. Dabei kommt es zu einer völligen Umdeutung der Auffassung des *Restes des Volkes*: wo es vorher die Bezeichnung derjenigen ist, die im Land geblieben sind, ist es nun ein Titel derjenigen, die durch die Erfahrung des Exils qualifiziert zurückkommen, um die Erbschaft der Väter zu ergreifen.

Mit dem 13. Kapitel fängt Liveranis *Invented History* an. Die folgenden sechs Kapitel tragen jeweils einen provokativen Untertitel: Die *Erfindung* der Patriarchen, der Eroberung, der Richter, der vereinigten Monarchie, des salomonischen Tempels und der Tora.

Die Vätergeschichten (Gen 12–38), wo Abraham, Isaak und Jakob mit der Lokalbevölkerung einen Vertrag zusammenschließen, stellen ein Modell der friedlichen Rückkehr dar. Neben diesem „weichen Modell“ gibt es aber auch ein „hartes Modell“, das Modell „Exodus“. In diesem Modell muss man das Land den Kananäern abbringen. Die sich wiederholende Formulierung von der „Rettung aus der Hand der Ägypter“ beschreibt nach Liverani ursprünglich die Abschüttelung ägyptischer Vorherrschaft *im Lande Israel*. Die sog. deuteronomistische Geschichte reflektiert eben diese Periode: Periode einer nachexilischen Suche nach der optimalen Verwaltung. Als eine Antwort gibt es nun eine royalistische und eine priesterliche Option. Die Mitglieder der davidischen Familie (z. B. die Nachkommen Jojachins) und ihre Anhänger ringen um die königliche Lösung. Doch in relativ kurzer Zeit hat die priesterliche Option völlig gesiegt. Die königlichen Traditionen werden weiter vornehmlich dazu gepflegt, um noch mehr den Glanz der von den Priestern verwalteten „Torakratie“ zu unterstreichen (in deuteronomistischen wie auch in chronistischen Texten dient die Toratreue als Hauptkriterium des jeweiligen Königs).

Damit ist ein genauer Gegensatz der vorexilischen Verhältnisse erreicht, wie sie aus den Nachbarstaaten bekannt sind und wie sie auch durch die Schilderung des dtr Erzählers durchblincken, wenn der Tempel und sein Personal völlig dem König untertänig gemacht werden.

Das Buch von Mario Liverani stellt im Rahmen der Gattung Geschichte Israels bestimmt einen Wendepunkt dar. Auf italienisch erschien es im Jahre 2003 unter dem Titel *Oltre la Bibbia: Storia Antica di Israele*. In kurzer Zeit ist das Buch ins Englische übersetzt worden (u. a. auch von Philip R. Davies, der zugleich der Editor der ganzen Reihe *BibleWorld* ist). Kein Wunder! Es treffen sich hier ein komplexes Bild der Geschichte des Landes und des Volkes Israel (oder, wie man auch sagen könnte, der levantinischen Region und ihrer Bevölkerung) mit einem plausiblen Bild des socio-politischen Hintergrundes der Strömungen innerhalb der jüdischen exilisch-nachexilischen Gemeinde, die direkt zur Entstehung des Pentateuchs und des Alten Testaments geführt haben. Dem Autor ist es gelungen, auf eine diachronische Achse das nacheinanderzureihen, was traditionell als zwei Teilbereiche der alttestamentlichen Wissenschaft betrieben wird, nämlich eine Geschichte Israels und – zumindest teilweise – eine theologisch-literarische Einleitung zum AT. Zu jedem Kapitel gibt es hinten eine zum tieferen Studium führende Literaturliste, der Text ist begleitet von Dutzenden relevanter Karten, Graphen und Abbildungen einer Epigrafik und archäologischer Funde. Wenn man heute an geeignete Lehrbücher zur Geschichte Israels denkt, sollte Liveranis *Hinter der Bibel* darunter sein.

*Petr Sláma*