



4 (2008)

STUDIA BOBOLANUM

STUDIA BOBOLANUM

Faith and Reason in the Thought of Benedict XVI

Anthony J. Carroll SJ

Vernunft – Naturwissenschaften – christlicher Glaube

Peter Knauer SJ

Challenging a model of communication

Thomas G. Casey S.J

La théologie à la recherche de son identité

Józef Kulisz SJ

Gegen Rationalismus

Jacek Poznański SJ

Echoes of classical rhetoric

Paweł Kapusta SJ

La religion dans l'éducation

Marek Cieślík SJ

Un «christianisme comme style»?

Amaury Begasse de Dhaem SJ

Conscious Conscience and Unconscious Superego

Anna Abram

Illiceità di aborto

Maciej Tomaszewski SJ

ISSN 1642-5650



4 (2008)

4 (2008)

STUDIA BOBOLANUM





STUDIA BOBOLANUM

Assistant Editors Zbigniew Kubacki SJ (Editor), Artur Filipowicz SJ (Deputy Editor),
Jacek Bolewski SJ, Dariusz Gardocki SJ, Paweł Kapusta SJ,
Jerzy Seremak SJ

Editorial Council Piotr Kasilowski SJ, Józef Kulisz SJ, Zygmunt Perz SJ,
Franciszek Sieg SJ, Marek Sokolowski SJ, Tadeusz Woloszyn SJ

Reviewers in the current volume Rev. Jan Decyk, Julian Warzecha SAC, Paweł Góralczyk SAC

Editing Hanna Stompor

Graphics Krzysztof Stefaniuk

Technical Editing Bożena Gościńska

ISSN 1642-5650

Published by The North Polish Province of the Society of Jesus
Publishers RHETOS

IMPRIMI POTEST The North Polish Province of the Society of Jesus
L.dz. 2006/14/P, Warsaw, February 04, 2005
Dariusz Kowalczyk SJ, Provincial

Print ARWIL s.c.
03-456 Warsaw, Czereśniowa 16

Contents

ARTICLES

ANTHONY J. CARROLL SJ

- p. 5 Faith and Reason in the Thought of Benedict XVI

PETER KNAUER SJ

- p. 21 Vernunft – Naturwissenschaften – christlicher Glaube

THOMAS G. CASEY S.J

- p. 43 When failure is success: challenging a widespread and reductive model of communication

JÓZEF KULISZ SJ

- p. 57 La théologie à la recherche de son identité

JACEK POZNAŃSKI SJ

- p. 71 Gegen Rationalismus. Glaube und Vernunft bei Origenes *Contra Celsum* I, 9-13a

PAWEŁ KAPUSTA SJ

- p. 93 St. Augustine's Dialogue with Creation in the *Confessions*: Echoes of classical rhetoric

MAREK CIEŚLIK SJ

- p. 111 La religion dans l'éducation selon John Henry Newman

AMAURY BEGASSE DE DHAEM SJ

- p. 133 «La théologie de la filiation» de Joseph Wresinski. Un «christianisme comme style»?

ANNA ABRAM

- p. 149 Conscious Conscience and Unconscious Superego: Moral Theological Reflection on the Priority of Erroneous Conscience over Faultless Superego

MACIEJ TOMASZEWSKI SJ

- p. 159 I ragioni d'illiceità di aborto secondo documenti scelti della Chiesa Cattolica ed alcuni scrittori laici negli anni a cavallo tra secondo e terzo millennio

BOOK REVIEWS

- p. 179 JACEK POZNAŃSKI SJ: J. BOLEWSKI SJ, *Nowoczesność Ignacego Loyoli. Na tle 'błędnego' Don Kichota*, Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2006. [*La modernidad de Ignacio de Loyola en el transfondo del caballero andante Don Quijote*], pp.192.



Faith and Reason in the Thought of Benedict XVI

ANTHONY J. CARROLL SJ

Heythrop College, University of London
London, England

The recent visit of Pope Benedict XVI to France has once again highlighted a theme that has become central in his papacy: the need to re-think the faith and reason relation in the context of our own time. In this paper, I intend to review the traditional understanding of this relation in church documents and to look at how Pope Benedict XVI has tried to develop this understanding in dialogue with secular and other religious voices. I begin by re-visiting the often-neglected importance of Vatican I for shaping the church's modern understanding of faith and reason.

5

1. A Short History of Faith and Reason From Vatican I to John Paul II

The First Vatican Council decree of 24 April 1870, the Dogmatic Constitution “*Dei Filius*” – On the Catholic Faith, declares: “The same Holy Mother Church holds and teaches that God, the origin and the end of all things, can be known with certainty by the natural light of human reason from consideration of created things; ‘Ever since God created the world his invisible nature has been clearly perceived in the things that have been made (Rom 1: 20).’”¹ And again more robustly: “The one who says, that the one and true God,

¹ *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; “invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur” (Rm 1:20).*

My translations from the Latin texts have been done in consultation with the commonly available English translations (CTS for the papal encyclicals and Tanner, 1990 for the Vatican I and II documents)

our Creator and Lord, cannot be known with certainty by the light of natural reason through all that is made: let him be declared anathema.”²

At the time of the great conflict against modernism and rationalism, and indeed at the dawn of the *Kulturkampf* in Germany, it is interesting to note how Vatican I declares its faith in reason. One might even say, as Johann Baptist Metz has suggested, that in allowing such a place for natural reason Vatican I is more inclusive of all peoples and religions than Vatican II with its Ecclesio-centric orientation³. Even Karl Rahner’s anonymous Christianity tends to fall into the trap of this inclusivist framework⁴ which seems less and less helpful for today’s inter-religious dialogue.

Whilst, clearly a whole host of earlier theologians had spoken of the importance of human reason coming to recognise traces of the Trinitarian God in the creation, Vatican I makes this the official position of the church in 1870. At this time, the recognition of God by the “natural light of human reason” becomes dogma in the Catholic Church.

In the tradition of Vatican I, Vatican II’s Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes* 59, states: “Recalling the teaching of the first Vatican Council, this sacred synod, declares that there is a distinct ‘twofold order of knowledge,’ namely, of faith and of reason, and that the Church does not indeed forbid ‘cultures in the human arts and sciences to have recourse to their own principles and method in their own sphere;’ Hence, ‘recognising this just freedom,’ this sacred synod affirms the legitimate autonomy of human culture and especially of the sciences.”⁵ *Dei Verbum* 6, The Dogmatic Constitution on Divine Revelation also makes this point: “This council re-affirms that ‘God, the first principle and end of all things, can be known with certainty from created order by the light of natural human reason’ (cf. Rom 1:20). Further, this teaching is to be held about revelation: ‘in the present state of the human race even those religious truths which are by their nature accessible to human reason can require revelation

² Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit.

³ See J. B. Metz, *A Passion for God. The Mystical Political Dimension of Christianity*, Translated by J. Matthew Ashley, Mahwah, Paulist Press, 1998, p. 107-114.

⁴ Ibidem, p. 114.

⁵ Sacra synodus recolens ea quae concilium Vaticanum primum docuit, declarat ‘duplicem esse ordinem cognitionis’ distinctum, nempe fidei et rationis, nec sane ecclesiam vetare ne ‘humanarum atrium et disciplinarum culturae...in suo quaque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo’; quare ‘iustam hanc libertatem agnoscens,’ cultus humani et praesertim scientiarum legitiman autonomiam affirmat.

for them to be known by all without great effort, with firm certainty, and without error entering in.”⁶

In recent years a number of papal encyclicals have reflected upon the faith and reason relationship in different ways. In the encyclical *Veritatis Splendor* (1993) the Church’s moral teaching is defended against some tendencies in moral theology to dissociate freedom and truth. Accepting the autonomy of human reason the encyclical nevertheless points out that “the autonomy of reason cannot mean that reason itself creates values and moral norms (*Veritatis Splendor* 40).”⁷

By the 1990s moral relativism in its plural forms had embedded itself into the orthodoxy of moral and ethical reflection. And this, as the encyclical suggests, was both within and without the church (*Veritatis Splendor* 32-34). The consequence of this situation has been a crisis in truth in which “the idea of a universal truth about the good, knowable by human reason, is lost (*Veritatis Splendor* 32.2).”⁸ So, in a reading of the legitimate autonomy of the secular realm propagated in *Gaudium et Spes* 36, 41, *Veritatis Splendor* interprets this promotion of secular autonomy to be in no way in contradiction to the eternal law. Human natural reason through natural law participates in this divine eternal law. As *Veritatis Splendor* 40 says: “The moral law has its origin in God and always finds its source in him: at the same time, by virtue of natural reason, which derives from divine wisdom, it is a properly human law. Indeed, as we have seen, the natural law ‘is nothing other than the light of understanding infused in us by God, whereby we understand what must be done and what must be avoided. God gave this light and this law to man at creation.’ The rightful autonomy of practical reason means that man possesses in himself his own law, received from the Creator.”⁹

⁶ Confiteatur sacra synodus, ‘Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse’ (cf. Rm 1, 20); eius vero revelationi tribuendum esse docet, ‘ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.’

⁷ *Orationis autonomia non significat moralia bona normasque creari ab ipsa ratione.*

⁸ *Amissa notione veritatis universalis de bono quod ab humana mente percipi potest.*

⁹ *Moralis lex a Deo oritur atque in Eo semper suum fontem invenit: naturalem propter rationem, quae ex divina sapientia originem trahit, est eadem simul lex hominis propria. Etenim lex naturalis, ut dictum est, ‘nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creation.’ Congrua rationis practicae autonomia ostendit in se ipso hominem propriam habere legem, a Creatore acceptam.*

John Paul II's *Fides et Ratio* (1998) is clearly an important contribution to the contemporary Catholic tradition's reflection on faith and reason. This letter is, as with *Veritatis Splendor*, unsurprisingly addressed to the bishops. Unsurprising, because the climate in which both of these encyclicals were written was one of hostility to Catholic teaching. In the post-Heideggerian critique of onto-theology, metaphysics has gained such a bad name that it has been expelled from much contemporary continental philosophical reflection; to say nothing of the often-acerbic reactions of analytical philosophers to the relationship of faith and reason.¹⁰ Faced by intellectual trends such as: 'eclecticism' - "the approach of those who, in research, teaching and argumentation, even in theology, tend to use individual ideas drawn from different philosophies, without concern for their internal coherence, their place within a system or their historical context (*Fides et Ratio*: 86);"¹¹ 'scientism' - "this is the philosophical notion which refuses to admit the validity of forms of knowledge other than those of the positive sciences; and it relegates religious, theological, ethical and aesthetic knowledge to the realm of mere fantasy (*Fides et Ratio*: 88);"¹² 'pragmatism' - "an attitude of mind which, in making its choices, precludes theoretical considerations or judgments based on ethical principles (*Fides et Ratio*: 89);"¹³ and 'nihilism' "a denial of the humanity and of the very identity of the human being. It should never be forgotten that the neglect of being inevitably leads to losing touch with object truth and therefore with the very ground of human dignity" (*Fides et Ratio*: 90);"¹⁴ the church has felt it necessary once again to underline the importance of the faith and reason relation.

¹⁰ For a noteworthy exception, see A. Plantinga – N. Wolterstorff (eds.) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1983.

¹¹ Quo nomine illius hominis describitur affectio qui, in investigando, in docendo et in argumentatione theologica, singulas notiones accipere solet diversis perceptas ex philosophiis, nulla earum habita ratione cohaerentiae neque ordinatae coniunctionis nec historicae collocationis.

¹² Haec philosophiae notio respuit tamquam validas omnes cognitionis formas alienas iis quae sunt scientiarum positivarum propriae atque in provinciam solorum phantasmatum reicit tum religiosam et theologiam cognitionem tum ethicam et aestheticam scientiam.

¹³ Qui animi affectus ad eum maxime pertinet qui, suis in electionibus, usum recusat deliberationum theoreticarum vel existimationum ethicis principiis innitentium.

¹⁴ *Nihilismus* est humanitatis hominis ipsius negatio et eius proprietatis, prius quam adversetur postulationibus et doctrinis verbi Dei propriis. Etenim haud oblivisci licet neglectum ipsius «esse» necessario secum etiam longinquitatem adferre ab obiectiva veritate ac, proinde, ab ipso fundamento illo quod hominis sustinet dignitatem.

As early as 1980 John Paul II had begun his defence of modern reason in his address to teachers and students during his visit to Cologne Cathedral on 15 November.¹⁵ In this address he spoke of the church standing up for the truth which can be discovered by human reason. It is in this tradition that Pope Benedict XVI stands when he considers the faith and reason relation drawing on it to defend faith in human reason at a time when scepticism has drained much of its self-confidence.

2. Themes in Pope Benedict's Reflections on Faith and Reason

In his study of *The Theology of History in St. Bonaventure*, Ratzinger explains how since the 1950s German Catholic theology has been preoccupied with the question of the relation of salvation history to metaphysics¹⁶. This has a particular importance within the German context because the dominance of German Protestant thought in both theology and philosophy had tended to see in metaphysics a departure from the Christian faith which as Luther had championed should be based on the Bible and not on speculative philosophical thought.

Religious confession is important in Germany because with the dominance of earlier Protestant intellectuals, Catholic intellectuals like Ratzinger have felt it important to mark out their own territory according to Catholic principles and methods. It is not an exaggeration to see modern German scholarship up until the Post Second World War period as narrating a Protestant account of intellectual disciplines. I have argued elsewhere that this can be seen in the German sociological tradition of Max Weber but one can equally and perhaps even more so find this in theology and philosophy. German scholarship of the nineteenth and early twentieth predominantly narrates a Protestant account of modernity.¹⁷

One can say that Ratzinger's early work on Bonaventure and prior to that his doctorate on *People and House of God in Augustine's Doctrine of the Church* are his attempt to reclaim reason and history from a Protestant dominated interpretation in order to re-align them with a Catholic conception of revelation¹⁸. This becomes apparent when one considers his old preoccupation with the question of the Hellenization of Christianity¹⁹ which is

¹⁵<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jpii_hom_19801115_colonia-germany_ge.html> accessed 27 September, 2008.

¹⁶ See J. Ratzinger, *Theology of History According to St. Bonaventure*, Quincy, Franciscan Press, 1971, p. xi.

¹⁷ See A. J. Carroll, *Protestant Modernity. Weber, Secularisation, and Protestantism*, Scranton and London, University of Scranton Press, 2007.

¹⁸ See J. Ratzinger, *Theology of History According to St. Bonaventure*, p. xii.

¹⁹ *Ibidem*, p. xi. See id, *Truth and Tolerance. Christian Beliefs and World Religions*, Translated by Henry Taylor, San Francisco, Ignatius Press, 2004, p. 90-95.

behind his condemnation of liberation theology and the pluralistic theology of religions.

Knowledge of this helps us to understand why Pope Benedict's *Jesus of Nazareth: from the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* is concerned with the task of reuniting the Jesus of faith with the Jesus of history²⁰. Adolf von Harnack the great Protestant historian of dogma had portrayed the Catholic Church in history as the "slowly developing form" of this "heretical" Hellenization of Christianity. The acute form of this Hellenized Christianity was to be found in the early Gnostic traditions and Catholicism has made these, for Harnack, historically effective. Thus the visibility of the Church in history, through its sacramental and legal structures, has led people away from the true biblical faith in Jesus. This true biblical faith, for Harnack following Luther, has been obscured by the Babylonian captivity of Christ in the Catholic Church.²¹

These themes of the Hellenization and the de-Hellenization of Christianity were taken up by Pope Benedict in his Regensburg address on "Faith, Reason and the University. Memories and Reflections" of 12 September 2006²² and they play a vitally important role in his understanding of the contemporary faith and reason relation.²³

Benedict's Regensburg reflections on the Hellenization of Christianity begins with a number of remarks on the rapprochement between Biblical faith and Greek inquiry. These remarks are intended to give an answer to the question of whether acting unreasonably is against God's nature only on a Greek conception of God and not intrinsically²⁴. Through comments on the *Logos* prologue of John's Gospel; Paul's vision of the blocked roads to Asia in Acts 16: 6-10; the burning bush of Exodus 3: 14; the enlightenment to the one true God of Psalm 115; and the Greek translation of the Old Testament,

²⁰ See Benedict XVI, *Jesus of Nazareth. From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*. Translated by Adrian J. Walker, London, Bloomsbury, 2007.

²¹ Benedict, like the great Catholic German exegete Rudolf Schnackenburg (1914-2002), wants to use the findings of historical-critical exegesis, but also to unite these with a Christological hermeneutic which sees these historical events with the eyes of faith. As Benedict states, his book is an attempt to go beyond Schnackenburg's work and to reunite the Jesus of history with the Jesus of Faith.

²² See Benedict XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg, Herder, 2006.

²³ See A. J. Carroll, *Faith, Reason and Modernity*, „The Tablet”, 30 September 2006, p. 10-11.

²⁴ See Benedict XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg, Herder, 2006, p. 16.

the Septuagint, Benedict attempts to show that Hellenization is intrinsic to Christian faith and cannot be separated from it without fundamental distortion occurring. Thus, for Benedict, the Septuagint is more than a simple translation of the Old Testament into another language it is a profound encounter between faith and reason, joining religion with true rational enlightenment in the heart of the Christian faith²⁵.

He also notes how in both some medieval Christian and Islamic traditions, especially flowing out of the stands of voluntarism represented by Duns Scotus and Ibn Hazn, the transcendence of God is so exalted that our reason loses any similarity to the mind and ways of God²⁶. Yet, enlisting the normativity of the Fourth Lateran Council (1215), Benedict reminds us that whilst our dissimilarity may be infinitely greater than our similarity with God, this in no way destroys the legitimacy of analogical language to speak meaningfully about God. The reconciliation of Biblical faith with Greek philosophical thought constitutes, together with the later Roman heritage, the foundation of Europe, for Benedict. A point I shall return to later in discussion of the Christian nature of Europe.

In outlining how Christian faith and Greek rationality have united, Benedict defends his view that the Hellenization of Christianity is intrinsic to its rational faith and the foundation of Europe. He then goes on to use this synchronic thesis in a diachronic examination of how during three phases of de-Hellenization this synthesis has been undermined.

The first phase of this de-Hellenization occurs for Benedict in the sixteenth century Reformation rejection of a philosophically grounded theology. In rejecting the former dominant scholastic theology, the Protestant Reformers returned to a biblically based faith, *sola scriptura*, by throwing off the shackles of a faith imprisoned in the chains of reason. Kant took this even further than the early Protestant Reformers in separating faith from knowledge (not faith from thought as Benedict suggests) and so transferring faith from the realm of the totality to that of practical reason.²⁷

The second phase highlighted by Benedict was that of the liberal theology of the nineteenth and twentieth centuries dominated by the thought of Adolf von Harnack. Harnack followed the dichotomy set up by Pascal between the

²⁵ See *ibidem*, p. 20.

²⁶ See *ibidem*, p. 20-21.

²⁷ For a Protestant critique of Pope Benedict's reading of de-Hellenization in Reformed Christianity, see W. Huber, *Religion im 21. Jahrhundert: Glaube und Vernunft*, „Franfurter Allgemeine Zeitung“, 30 Oktober 2006. Benedict notes in his encyclical *Spe Salvi* that not only did Kant separate faith and knowledge but that he also foresaw a transition from an ecclesiastical faith to one of pure religious faith in God's kingdom. See Benedict XVI, *Spe Salvi*, n. 19.

God of the philosophers and the God of the Bible. Here, Christianity is reduced to morality and through the historical-critical exegesis of the New Testament, theology is restored to its rightful place in the University as a science.

The third phase of de-Hellenization noted by Benedict is the one presently in process, namely, the dissociation of the Bible from its Greek culture through the belief in a cultural pluralism in which the Bible can be expressed through any cultural and philosophical framework. In both some traditions of liberation theology and the pluralistic theology of religions the view is propagated that the early inculturation of the Bible into the Greek world is but one cultural form possible. Thus, in this view, other cultures should be free to express the Gospel through their own cultural frameworks and philosophies.

Benedict is very clear that the inculturation of the Gospel in the Greek world is not facultative but rather constitutive of the faith. The fundamental options taken about the faith and reason relation are themselves part of the one faith and so cannot be altered without straying away from orthodox teaching. Here, Benedict draws on Vatican I's insistence on the capacity of natural reason to know God. The faith and reason relation originating in the Hellenization of Christianity is for Benedict a dogma of faith. It is not up for dispute and the three phases of de-Hellenization sketched above have seriously undermined the Christian faith in its historical development. Benedict's focus on reason, faith, and history has thus been a theme since his early work on Augustine and Bonaventure right up until the present. It is a defining aspect of his theology.

Closely related to these themes of Hellenization and de-Hellenization is that of how the Christian faith is essential to the preservation of enlightened democratic values. Benedict has spoken of this in numerous places²⁸ but I would like to focus my remarks on how he considers this to be so for the modern democratic state.²⁹ In order to examine this, I will concentrate on his exchange with the German philosopher Jürgen Habermas as this debate is most instructive for highlighting just how Benedict sees the importance of a correctly understood faith and reason relation for the healthy maintenance of Western civilisation.³⁰

²⁸ J. Ratzinger, *Christianity and the Crisis of Cultures*, Translated by Brian McNeil, San Francisco, St. Ignatius, 2005

²⁹ In his recent encyclical *Spe Salvi*, Benedict also considers the political implications of the faith and reason relation in the modern age. Here, he notes how through an individualistic appropriation of Jesus' message of hope reason becomes detached from faith in the secular notion of progress. See Benedict, *Spe Salvi*, n. 16-23.

³⁰ For a critical comparison of the thought of Benedict and Habermas on the relationship of Christianity to modern democratic values, see D. Horster, *Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat*, Bielefeld, transcript Verlag, 2006.

The exchange was organised to consider the question that had previously been formulated by Ernst Wolfgang Böckenförde in the mid-1960s as to what extent the modern democratic state draws its legitimation from sources outside of itself and which the modern secular state itself cannot guarantee. Both Ratzinger and Habermas read out their interventions on this matter and then a discussion with a small and select audience ensued. Habermas presented his ideas first and chose to separate out the question of the legitimation of the modern secular state from the motivational resources required to sustain the state. Defending a secular position, Habermas argued that the modern democratic state generates its own normative foundations out of its own autonomous decision making procedure. For Habermas, the legitimacy of the modern state is based on the legality of the norms that are produced through democratic argumentation. Furthermore, Habermas argued that modern democratic states now generate their own motivational reasons for citizenship that do not necessarily depend upon religious grounds. Although he did admit that the virtues required to sustain a democratic polity cannot be legislated for and can and often do draw on religious sources. Where Habermas saw a special contribution of religious traditions to the democratic state was in the preservation of an understanding of the absolute respect for human life and in the defence of the poor and marginalized in an increasingly precarious globalised world.

Ratzinger began his intervention by considering the challenges facing the increasingly globalised world in which un-democratic forces often determine the course of events. He noted that how in such a context there was a need to come to an intercultural consensus about basic norms and values if the pathological tendencies of modernisation were to be moderated. Interestingly, he admitted that although the natural law tradition has traditionally been the basis of the Roman Catholic Church's intervention in such debates that he would not follow this line of argument in his intervention. He defended this position by noting that since for many this understanding has become redundant, since the theory of evolution has seriously questioned the rational basis of human nature, it is necessary to engage in a truly inter-cultural exchange about human nature in order to ground both a conception of human rights and rational law. This comment later provoked the famous Münster theologian Johann Baptist Metz to comment that Ratzinger's remarks were a "theological sensation." Ratzinger neatly summed up his own position in two theses which found substantial agreement with Habermas:³¹

1. Religions and secular rationalities need to engage in a mutual process of dialogue in order to learn from each other and to protect the planet from

³¹ See J. Habermas – J. Ratzinger, *Dialektik Der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg, Herder, 2005, p. 56-58.

the destructive potential of the uncoupling of faith and reason in the modern world. Ratzinger terms this mutual need of faith and reason for each other a co-relationality.³²

2. The co-relationality between faith and reason in the modern world, although led by Christianity and Western secular rationality needs to truly engage other cultures and religions in order for this co-relationality to become a polyphonic co-relationality capable of providing norms and values for a globalised world.

The consensus between Habermas and Ratzinger was further consolidated in their mutual agreement concerning the post-secular nature of modern Western society. This idea of a post-secular society is one that both Habermas and Ratzinger draw from a contemporary German sociologist, and former colleague of Habermas at the Max Planck Institute in Starnberg, near Munich, Klaus Eder. By 'post-secular' Eder means the return of religion to the public sphere after a period when it had been banished to the private sphere³³. The post-secular society is one in which through the media religious and secular voices compete to be heard and this competition is providing a new visibility for religious voices.

Habermas noted that rather than simply reducing religions to functionalistic resources for the stabilisation of modern societies, the modern secular state, in order for it to truly guarantee impartiality in its decisions, must take religious arguments as rational interventions in public debates. The secularism of modernity has a tendency to ideologically favour naturalistic world-views, suggests Habermas, a position which is not legitimate in modern pluralistic democracies purporting to be impartial to particular world-views. This means that in the mutual exchange between secular and religious people both parties are to assume an epistemic status to the arguments of each other. It is the responsibility of secular participants in such exchanges to translate the religious arguments put forward in the public debate into their own publicly accessible language.

This exchange between Ratzinger and Habermas demonstrates a characteristic concern of Benedict regarding the faith and reason relation, namely, that modern enlightened democratic values require connection to the Christian faith if they are not to be eroded into the secular anti-humanism of the variety of modern nihilisms. Such nihilistic lack of faith in reason is

³² In his first encyclical as Pope Benedict, *Deus caritas est*, Benedict also refers to the necessity of reason to be purified by faith if it to avoid the danger of a certain "ethical blindness" due to its great power. See Benedict XVI, *Deus caritas est*, n. 28.

³³ K. Eder, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft*, „Berliner Journal Für Soziologie”, 2002, n. 3, p. 331-343.

threatening the moral foundations of democratic states and causing a crisis of Western civilisation³⁴.

A number of points of interest arise out of this exchange with Habermas which shed light on his understanding of the faith and reason relation. Firstly, it is clear that for Benedict the two major dialogue partners in the contemporary world are secular rationality and Christianity³⁵. This is so, as he explains, because these cultures influence the world more than any other and so in any dialogue on the shaping of the contemporary world it will be these two major players who will determine the outcome more than any others. But what does this say about other religions? Are they not to shape the future of the world? Here, Ratzinger is trying to be realistic about who are the dominant cultural forces in the world today. As a consequence of the priority of these two forces, he makes it clear that there is a responsibility on the shoulders of both to include and to listen to other cultures and religions in order for this dialogue to become a truly polyphonic one.

Whether one agrees or disagrees with Benedict here it is important to separate the different levels of his argument lest one jump too quickly to the wrong interpretation of his position. At the descriptive level he is claiming that secular reason and Christianity determine the “situation of the world” more than any other cultural forces; at the normative level he is claiming that because of this position of privilege both Christianity and secular reason have the duty to include and listen to the points of view of other religions and cultures if the enlightenment desire for universal rational agreement is to be pursued.

A second area of interest lies in the description of our society as a post-secular one. Following the ideas of Klaus Eder, Benedict sees the return of religion to the public sphere as a post-secular phenomenon³⁶. After a time of secularisation in which religion became a matter of the private sphere we are now experiencing a period of the re-emergence of religion in society. This new visibility of religion in the public sphere is what Eder means by the term “post-secular.” A post-secular society is one in which interreligious dialogue is not a luxury but a necessity for the health and well being of a society.³⁷ This means that for Benedict dialogue with other religions is

³⁴ See J. Ratzinger, *Values in a Time of Upheaval*, Translated by Brian McNeil, San Francisco, Ignatius Press, 2006, p. 53-72.

³⁵ See id, *Christianity and the Crisis of Cultures*, Translated by Brian McNeil, San Francisco, St. Ignatius, 2005, p. 57.

³⁶ See *ibidem*, p. 56.

³⁷ This is a point also recognised by Habermas. See J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p. 14.

a condition of a peaceful and just society today. It is not to be considered an additional extra but rather listening to their voices is essential for a healthy Catholicism in a post-secular society. Failure to do this will mean that the laws made, the institutions built, and the politicians elected will not be taking account of the democratic opinions of all their citizens, religious and secular alike. The example of the need to find a new conception of human nature in order to ground an acceptable conception of human rights and of rational law is one which can only be carried out, for Benedict, through such a real intercultural dialogue³⁸.

A third and final area to mention is that of the responsibility of each religion to reflect upon its own correlation of faith and reason in order to protect the planet from the destructive potential of their uncoupling³⁹. This theme is clearly also taken up in his Regensburg lecture in terms of the incompatibility of religious faith with violence and religious coercion⁴⁰. In issuing this challenge Benedict is not shrinking from an interreligious dialogue that moves beyond pleasantries and challenges the other partner in areas that are sensitive. Clearly the issue of religious freedom for Christians in Muslim lands is one such issue that raises the matter of the correlation of faith and reason in Islam to a very practical level. That the “Christian” West can justifiably be accused of hypocrisy over the Iraq war, for example, is absolutely fair by this same standard. Yet, if Islamic countries choose to enter the rules of critique, Benedict’s point is that these rules of critique should apply universally, and hence rationally to all sides.

It is clearly the task of religious leaders such as the Pope to firstly apply self-critique. In this context, the choice of the quotation from the Byzantine emperor Manuel II Paleologos was unfortunate as it would have been more sensitive to have used a Christian example to make the point of the possible excesses of religion without rational critique.⁴¹ The response of the 38 Muslim scholars to the Regensburg lecture was very much in the spirit of dialogue that truly seeks for a genuine reciprocity, and was clearly an examination of the correlation between faith and reason in Islam that Benedict hoped to encourage.

³⁸ See J. Ratzinger, *Christianity and the Crisis of Cultures*, p. 51.

³⁹ See *ibidem*, p. 56.

⁴⁰ See Benedict XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, p. 16-17.

⁴¹ For the modifications to the text delivered in Regensburg which now make it abundantly clear that he does not agree with the views of the emperor concerning Islam, see Benedict XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, p. 15-17. In *Spe Salvi*, Benedict adverts to the importance of a self-critical Christianity. See *id*, *Spe Salvi*, n. 22.

Another theme that characterises Benedict's reflections on faith and reason is that of the Christian foundations of Europe. Sitting closely to the themes of Hellenization and the preservation of enlightened democratic values, this theme politicises the question of faith and reason in historically and geographically specific terms.

As we have already seen in his Regensburg lecture, for Benedict, the reconciliation of biblical faith with Greek philosophical thought together with the later Roman heritage have constituted the identity of Europe⁴². In fact, in this Benedict is reminiscent of a stream of German thinkers including: Kant, Hegel, Weber, and Habermas. So, for example, at the start of Max Weber's *Preliminary Remark* (Vorbemerkung) which launches the 1920 edition of his *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Weber questions how it is that a unique form of rationality has occurred in Europe which has universal historical significance⁴³. Benedict had already touched upon this theme many years earlier in his career. In his 1979 address at the Catholic Academy in Bayern he spoke of the relationship between Christianity and Europe in the context of increasing threats of disintegration. Interestingly at this time, Benedict saw Islam as capitalising on this lack of self-confidence to make its own inroads. In fact, he even considers Islam to be the ancient and early modern period's real opponent of Europe in its rejection of the incarnation and of the closing off of its legal system to the secularisation of law generated out of the resources of classical Greek and Roman rationality.⁴⁴ The crisis of self-belief in the European ideal sets the scene, for Benedict, of the opportunity of Islam to offer Europe an alternative soul. Until now, suggests Benedict, Europe has been built upon the basis of secularisation: "For Europe what is characteristic is the separation of faith and law, a separation that has its roots and justification in Christianity; this involves the rationality of law and its relative autonomy vis-à-vis the religious sphere but also the duality of state and Church. Politics may be subject to ethical norms that have their roots and justification in religion, but is not understood theocratically"⁴⁵.

Yet, the pathological development of this European secular reason has meant that in its history it has come to shed the very Christian soul which has

⁴² See id, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, p. 22.

⁴³ See M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1988, p. 1.

⁴⁴ See J. Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics. New Essays in Ecclesiology*, Slough, St. Paul Publications, 1988, p. 226. On this point also, Ratzinger shares the position of Max Weber. See A. J. Carroll, *Protestant Modernity. Weber, Secularisation, and Protestantism*, p. 178-79.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics. New Essays in Ecclesiology*, p. 225.

animated its body. For Benedict, the societies which have abandoned these spiritual foundations have already become post-European societies. It is this abandonment which can make Islam so attractive in contemporary Europe. Drawing on the work of Rudolf Bultmann, Benedict notes that the tendency for formerly Christian societies to seek to ground their states on atheistic principles, has led to an increasingly clear contrast between the Western and Islamic conception of the state in recent times, and to the, for some, attractive consideration of theocratic models of the state as real alternatives. Concluding his reflections on Christianity and Europe he notes four constitutive elements characterising the concept of Europe:

First, he notes the importance of the Greek heritage⁴⁶. Here he singles out democracy and its connection with *eunomia*, that is, the validity of good law. Second, he outlines the importance of the Christian heritage expressed in Paul's vision (Acts 16: 6-10) in which he is invited into Macedonia opening up the Gospel to the Greeks. As Benedict says Christianity represents "the synthesis mediated in Jesus Christ between the faith of Israel and the Greek spirit⁴⁷." Third, Benedict notes the importance of the Latin heritage especially the *Res publica christiana* in the formation of Europe⁴⁸. Finally, he stresses the importance of the modern period in which democratic freedom is established through the separation of law and faith⁴⁹. However, he notes that this freedom has in turn rejected faith in turning into a positivistic conception of reason and promoted a post-European reason⁵⁰. Consequently, Benedict is not against modernity tout court, nor against a properly understood secularisation in which there is an appropriate separation of church and state, and autonomy of human reason, but rather, he is against a certain type of atheistic modernity that tends to marginalise God and to think society *etsi deus non daretur*. In such a context both reason and fundamental ethical values become detached from their basis in the Christian faith and gradually wither away⁵¹.

3. Conclusions

Attention to the writings of Joseph Ratzinger, now Pope Benedict XVI, reveals that inquiry into the faith and reason relation has been a major motif throughout his intellectual career. Grounded in the traditional teaching of the church, Ratzinger has continually sought to reclaim this relation from extremes of the fideism of religious fundamentalism and the secularism of

⁴⁶ See *ibidem*, p. 228.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 230.

⁴⁸ See *ibidem*.

⁴⁹ See *ibidem*, p. 231.

⁵⁰ See *ibidem*, p. 232.

⁵¹ See *ibidem*.

atheistic ideologies in order to promote a Catholic understanding of the correlations of faith and reason. Not content to confine this relation to simply analytical clarification of these categories, he seeks to explore the faith and reason relation in its current religious, social, historical, and political contexts and so to bring out the urgency for the modern world of retrieving an appropriate post-secular correlation between faith and reason.





Vernunft – Naturwissenschaften – christlicher Glaube

PETER KNAUER SJ

OCIPE

Brüssel, Belgien

1. Grundaussagen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft

Martin Luther sagt einmal, die Vernunft sei Gottes größte Gabe für den Menschen, sie sei etwas allerhöchstes und die „Wirklichkeit der Wirklichkeiten“ (WA 39,1;176). Aber zugleich nennt er die Vernunft auch „eine Hure des Teufels“ (WA 18,164). Letzteres gilt für ihn dann, wenn die Vernunft sich über ihre eigenen ihr innewohnenden Gesetze hinwegsetzt und willkürlich wird. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn sie abergläubischen Vorstellungen verfällt, d.h. Dinge ungeprüft „glaubt“, die eigentlich Sache der Vernunft wären.

In der katholischen Kirche hat das I. Vatikanische Konzil zum Verhältnis von Glaube und Vernunft zwei wichtige Grundaussagen gemacht. Die erste besagt, dass zwischen Glauben und Vernunft nicht nur in der Erkenntnisweise, sondern auch im Gegenstand ein Unterschied besteht. Deshalb kann ein Vernunftgegenstand nicht geglaubt werden. Und umgekehrt lässt sich ein Glaubensgegenstand nicht auf Vernunft zurückführen (DH 3015).

Die zweite Grundaussage lautet: Obwohl der Glaube über der Vernunft steht, kann doch zwischen Glauben und Vernunft kein wirklicher Widerspruch bestehen, weil bereits die Vernunft uns von Gott geschenkt ist und im Glauben Gott sich selber schenkt. Der nichtige Schein eines Widerspruchs kann nur entstehen, wenn entweder der Glaubensinhalt nicht im Sinn der Kirche erläutert worden ist oder wenn die Vernunft gegen ihre eigenen Gesetze verstößt. Ein solcher Missbrauch der Vernunft lässt sich mit der Vernunft nachweisen. Wenn dies nicht möglich ist, dann liegt bei einem scheinbaren Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft der andere Fall vor, nämlich dass die Glaubensaussagen nicht im Sinn der Kirche erläutert worden sind, sondern – von wem auch immer – missverstanden sind (DH 3017). Mis-

sverstandene Glaubensaussagen sind gerade daran zu erkennen, dass sie einer ihre Autonomie wahren Vernunft, also einer Vernunft, die sich im Rahmen der ihr innewohnenden Gesetze bewegt, widersprechen. Nur solche Aussagen können mit Recht als Glaubensaussagen gelten, denen gegenüber alle eventuellen Einwände der Vernunft mit den Mitteln der Vernunft selbst entkräftet werden können.

Auf der einen Seite kann nichts geglaubt werden, was sich auf bloße Vernunft zurückführen lässt. Auf der anderen Seite kann aber auch nichts geglaubt werden, was einer ihre Autonomie wahren Vernunft widerspricht. Innerhalb des Glaubens dient die Vernunft dem Aufweis dessen, dass alle einzelnen Glaubensaussagen immer nur Entfaltungen eines und desselben Grundgeheimnisses sind, nämlich unserer Gemeinschaft mit Gott. Diese Aussagen fassen die kirchliche Lehre zum Verhältnis von Glaube und Vernunft zusammen. Wirklicher Glaube braucht die Auseinandersetzung mit der Vernunft nicht zu scheuen, sondern ist umgekehrt am vollen Gebrauch der kritischen Vernunft im höchsten Maß interessiert und fördert die Vernunft in dem Sinn, dass er den Menschen aus der Macht derjenigen Angst um sich selber befreit, durch die auch der Blick seiner Vernunft eingeengt wird.

Es empfiehlt sich nun, im Einzelnen der Frage nachzugehen, worum es denn bei der Vernunft und worum es im Glauben geht.

2. Was unter Vernunft zu verstehen ist

Das Wort Vernunft kommt von „vernehmen“. Es bedeutet soviel wie sie mit Aufmerksamkeit der Wirklichkeit zuzuwenden. Das ist ein sehr weiter Vernunftbegriff, der nicht auf Logik und Kalkül eingeschränkt ist, sondern sogar noch Intuition und künstlerische Kreativität mit umfasst. Der Universalitätsanspruch der Vernunft besteht weniger in irgendwelchen universalen Denkprinzipien als vielmehr zuallererst darin, dass universal zu ihrem Gebrauch Aufmerksamkeit und Sorgfalt erforderlich sind. Für den Gebrauch unserer Vernunft sind wir in hohem Maß darauf angewiesen, unsere Gedanken und Überlegungen miteinander auszutauschen und uns jeglicher Kritik zu stellen. Die Vernunft ist von vornherein ein soziales Phänomen.

Das Gegenteil von Vernunft wäre Unvernunft, mangelnde Aufmerksamkeit, Oberflächlichkeit, Privatmeinungen, die sich keiner Prüfung stellen, und Willkür, also jeder nicht verantwortbare Umgang mit der Wirklichkeit.

Gegenstand der Vernunft ist die ganze weite Welt mit allen einzelnen Dingen in ihr und mit allen ihren Eigenschaften. Hier wird nichts geglaubt.

Die Naturwissenschaften gehören zum Gebrauch der Vernunft. Sie beziehen sich auf die zähl- und messbaren Eigenschaften der Welt oder bestimmter Bereiche in ihr. Mit diesen „Eigenschaften“ sind, wenn sie Gegenstand der Naturwissenschaften sein sollen, alle Korrelate zu Zählen und Messen gemeint. Es sei dahingestellt, inwieweit die Ergebnisse des Zählens

und Messens Abbilder der Wirklichkeit sind oder nur auf Modelle von der Wirklichkeit hinauslaufen, die jedenfalls den Umgang mit der Wirklichkeit erleichtern. Auch Naturwissenschaften lassen sich nur mit Aufmerksamkeit und Sorgfalt betreiben.

3. Der christliche Glaube

Unter „Glauben“ sei im Zusammenhang unserer Untersuchung zunächst der christliche Glaube gemeint. Auf die Frage, wie sich dieser Glaube zum Beispiel zu den anderen Religionen verhält, soll erst später eingegangen werden. Der christliche Glaube jedenfalls bezieht sich auf die christliche Botschaft. Diese behauptet, „Wort Gottes“ zu sein. Sie bittet um Gehör, weil sie beansprucht, den Menschen aus der Macht seiner Angst um sich selber befreien zu können, die ihn sonst immer wieder daran hindert, sich menschlich anstatt unmenschlich zu verhalten.

Der Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft ist also das weltweite Problem der Unmenschlichkeit des Menschen.

Der konkrete Inhalt der christlichen Botschaft läuft darauf hinaus, ihren Anspruch, „Wort Gottes“ zu sein, angesichts seiner Nichtselbstverständlichkeit zu erläutern und verständlich zu machen. Man könnte den Inhalt der christlichen Botschaft in der Aussage zusammenfassen: An Jesus als den Sohn Gottes glauben bedeutet, aufgrund seines Wortes sich als in die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn aufgenommen zu wissen und deshalb nicht mehr aus der Angst um sich selber leben zu müssen. Gegen die in dieser Aussage gemeinte Gemeinschaft mit Gott als dem in allem Mächtigen komme keine Macht der Welt und nicht einmal der Tod an.

Wenn man dieser Botschaft, die also behauptet, „Wort Gottes“ zu sein, noch nie zuvor begegnet wäre, welche wäre wohl die erste Frage, die man stellen müsste? Von der richtigen Reihenfolge der Fragen hängt das Verstehen ab. Die sinnvollerweise erste Frage kann zum Beispiel nicht sein, woher denn der Gesprächspartner weiß, dass er Wort Gottes habe; denn diese Frage setzt voraus, dass man bereits weiß, wer Gott ist. Ebenso kann die erste Frage nicht lauten, ob es Gott überhaupt gibt. Denn auch die Frage nach der Existenz einer Wirklichkeit setzt voraus, dass man zuvor weiß, um was es sich bei dem handeln soll, in Bezug auf das man wissen will, ob es existiert oder nicht. Die erste Frage muss vielmehr sein: wer denn Gott überhaupt sein soll. Und man kann nicht einfach voraussetzen, dass jedermann dies bereits weiß.

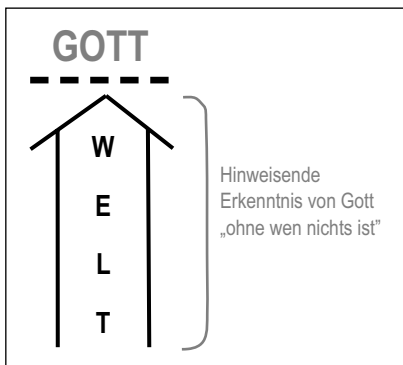
4. Die Bedeutung des Wortes „Gott“

Es ist nicht ganz leicht, auf die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Gott“ zu antworten. Denn die christliche Botschaft hat immer schon behauptet, dass Gott nicht unter Begriffe falle. Wie kann sie selber dann überhaupt noch sinnvoll von ihm reden?

Anstatt uns eine Antwort auf die Frage, wer Gott ist, auszudenken, empfiehlt es sich, diejenigen selber zu fragen, die auf der einen Seite behaupten, Wort Gottes zu haben, und fast im gleichen Atemzug sagen, dass Gott nicht unter Begriffe falle. Wie bringen sie beides zusammen?

Tatsächlich gibt die christliche Botschaft darauf eine Antwort. Sie erklärt, man könne von Gott immer nur das von ihm Verschiedene begreifen, das auf ihn verweist. So führt sie das Wort „Gott“ mit der Aussage ein, dass die Welt das sei, was ganz und gar darin aufgeht, dass es ohne ihn nicht wäre. Traditionell sagt die christliche Botschaft, die Welt sei „aus dem Nichts geschaffen“. Für „aus dem Nichts“ kann man auch positiv „restlos“ oder „total“ sagen. Die Welt, so lautet die Behauptung, sei in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, nämlich in jeder Hinsicht, unter der sie besteht, geschaffen. Aus dem Nichts geschaffen sein würde also bedeuten: Sein und Geschaffensein ist für die Welt ein und dasselbe. Geschaffensein ist also keineswegs eine zum Sein der Welt hinzukommende Eigenschaft. Vielmehr gilt: Könnte man das Geschaffensein der Welt beseitigen, bliebe nichts von ihr übrig. Aber was heißt dann Geschaffensein, wenn es im Sinn der christlichen Botschaft immer ein Geschaffensein aus dem Nichts ist?

Die beiden Schöpfungsberichte am Anfang der Bibel laufen darauf hinaus, dass alles, was es in der Welt gibt, aufgezählt wird und als der Grund der Rede von Gott ausgesagt wird. Es geht letztlich nicht um die erste Entstehung der Welt, sondern um die Welt überhaupt zu jedem Augenblick ihrer Existenz. Es geht um die Frage, was die Welt ist. Sie wird als das behauptet, was völlig darin aufgeht, dass es ohne Gott nicht wäre.



Sehr abstrakt könnte man formulieren: Die Aussage, dass die Welt „aus dem nichts geschaffen ist“ besagt, dass die Welt und alles in ihr in ihrer gesamten Wirklichkeit und in jeder Einzelheit in einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ aufgeht. Mit den Pünktchen ist eine Wirklichkeit gemeint, die wir nicht anders bestimmen können als eben durch die Aussage, dass alles, was

sonst existiert, ohne sie nicht wäre. Die Welt wird in ihrer eigenen Wirklichkeit dadurch konstituiert, dass sie Relation auf eine andere Wirklichkeit ist, die in sich selbst nicht unter unsere Begriffe fällt und von der wir deshalb nur hinweisend, analog sprechen können.

Mit Relation ist gemeint, dass etwas ohne ein von ihm Verschiedenes anderes nicht sein kann. Zum Beispiel bedeutet das Wort „mein“, dass etwas

zu einem „Ich“ gehört. Ohne ein Ich könnte es kein „mein“ geben. Ein Buch, das mir gehört, würde aufhören, mir zu gehören, wenn es mich nicht mehr gäbe. Aber es bliebe dann doch wenigstens als ein nunmehr herrenloses Buch übrig. Die Relation des Geschaffenseins dagegen käme nicht zum Sein der Welt hinzu, sondern wäre mit ihm identisch. Es würde sich um eine substanzkonstituierende Relation handeln. Diese Relation des Geschaffenseins ist dann mit der ganzen Wirklichkeit der Welt gefüllt und dadurch eine in sich bestimmte Relation, noch ehe wir wissen, durch welches Woraufhin sie konstituiert wird.

Für das Woraufhin dieser substanzkonstituierenden Relation führt die christliche Botschaft das Wort „Gott“ ein. Gott wäre zu definieren als „ohne wen nichts ist“. Wir wissen aber nicht erst, wer Gott ist, und sagen dann, er habe die Welt geschaffen. Vielmehr besteht die einzige Möglichkeit, sinnvoll von Gott zu reden, darin, die Welt als letztlich als gänzlich in Relation ausgehend zu erkennen und so von der Welt zu sagen, dass sie ohne ihn nicht wäre. Sie geht völlig darin auf, ohne ihn nicht sein zu können.

Wir Menschen sind zu Selbstbewusstsein und darin zur Verfügung über uns fähig, also zur Selbstpräsenz. Wenn von uns gelten soll, dass wir in allem, worin wir uns vom Nichts unterscheiden, ohne Gott nicht wären, dann kann man Gott nicht als ein bloßes dumpfes Vorhandensein verstehen, sondern wir werden hinweisend von ihm erst recht Selbstpräsenz aussagen müssen. Deshalb führt die christliche Rede von Gott für ihn das Personalpronomen *er* ein und bezeichnet ihn als „ohne *wen* nichts ist“. Dieses Personalpronomen schreibt Gott hinweisend Selbstpräsenz, Personsein zu.

Alles bisher Gesagte stellt nur eine Erläuterung der Behauptung der christlichen Botschaft dar, dass die Welt aus dem Nichts geschaffen sei. Natürlich stellt sich die Frage, ob diese Behauptung tatsächlich zutrifft. Ist es wahr, dass alles in der Welt solcherart ist, dass es ohne Gott nicht wäre? Die Behauptung bezieht sich wohlgerne auf überhaupt alles in der Welt, also nicht nur das Schöne und Erfreuliche, sondern auf zum Beispiel auf Krankheit, Leid und Tod.

Kann man einen Gottesbeweis führen? Dies könnte nur für möglich halten, wer vergessen hat, dass die christliche Botschaft von einem Gott spricht, in Bezug auf den sie von vornherein bestreitet, dass er unter unsere Begriffe fallen könne. Dann kann Gott nicht als Ergebnis einer Schlussfolgerung herauskommen. Denn dazu müssten wir Gott und Welt übergreifende Denkprinzipien haben; aber eben damit würden wir in den Selbstwiderspruch verfallen, auf der einen Seite zu behaupten, Gott falle nicht unter Begriffe, und auf der anderen Seite uns auf Denkprinzipien zu berufen, die auch Gott übergreifen.

Kann man dann etwa die Existenz Gottes nur noch glauben? Aber die christliche Botschaft setzt doch das Sein der Welt und ihr Geschaffensein in eins. Sie behauptet, wir seien in genau dem Maß geschaffen, in dem wir sind.

Dann jedoch müsste Geschaffensein an der Welt ablesbar sein. Es müsste Vernunftgegenstand sein. Geschöpflichkeit müsste beweisbar sein.

Tatsächlich spricht die katholische Lehre von der Möglichkeit einer „natürlichen Gotteserkenntnis“, die gerade darin bestehe, mit der Vernunft unsere Geschöpflichkeit zu erkennen und damit fähig zu werden, hinweisend von Gott zu sprechen (DH 3004). Die Unbegreiflichkeit Gottes bliebe gewahrt, weil man dann von Gott nur immer das von ihm Verschiedene zu begreifen vermag, das auf ihn verweist. Obwohl dann Gott nicht unter Begriffe fiele, hieße dies doch nicht, dass er auch unerkennbar sei. Man spricht vielmehr richtig von Gott, wenn man sich selbst und die ganze Welt als das versteht, was ohne ihn nicht wäre und auch gar nicht sein könnte. Man spricht richtig von Gott, wenn man die Welt in ihrer gesamten Wirklichkeit als völlig in Relation aufgehend versteht. Die Welt als der Bereich der Wechselwirkung gehe im Ganzen und in allen ihren Teilen in einer einseitigen Relation auf.

Die christliche Botschaft bricht damit geradezu unsere Sprache auf. Während wir von uns aus vielleicht gemeint hätten, man könne nur über das reden, was unter unsere Begriffe fällt, werden wir darauf hingewiesen, dass man Vollkommenheit aussagende Begriffe auch in einer neuen, hinweisenden Weise gebrauchen kann. Dieses analoge Sprechen hat bereits Augustinus (354–430) so erläutert und auch jeweils den Erkenntnisgrund angegeben:

26

„Du also, Herr,
hast Himmel und Erde erschaffen,
der du schön bist – denn sie sind schön;
der du gut bist – denn sie sind gut;
der du bist – denn sie sind.
(= bejahender Erkenntnisweg)

Doch sind sie nicht in der Weise schön
und sind nicht in der Weise gut
und nicht in der Weise sind sie,
wie du, ihr Schöpfer, (= verneinender Erkenntnisweg)

mit dem verglichen
sie weder schön sind
noch gut sind noch sind.“
(= übersteigender Erkenntnisweg)

Augustinus, Bekenntnisse, 11. Buch, Kap. 6 (PL 32, 811)

5. Geschöpflichkeit ist beweisbar

Die Frage ist also, ob man die so verstandene Geschöpflichkeit beweisen kann. Kann man beweisen, dass alles in der Welt in einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ aufgeht, so dass man daraufhin sinnvoll von Gott sprechen kann?

Angenommen, die Welt wäre ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“, dann müsste dies daran erkennbar sein, dass sie in sich selbst und alles einzelne in ihr die Struktur einer Einheit von Gegensätzen trüge, die sich nur durch die Angabe dieser beiden genannten Hinsichten, die sich nicht wieder ausschließen, anders als logisch widersprüchlich (und damit falsch) beschreiben ließe.

Tatsächlich stellt die Welt im ganzen und in allen ihren Teilen jeweils eine Einheit kontradiktorischer Gegensätze dar. Dies lässt sich an den miteinander zusammenhängenden Grundsachverhalten der Endlichkeit, Kontingenz und Veränderlichkeit der Welt aufweisen und auch daraus, dass die Welt ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes darstellt.

Alles in der Welt ist in dem Sinn „endlich“, dass es von Nichtsein durchdrungenes Sein ist. Die Endlichkeit der Dinge besteht nicht nur in ihren äußeren Begrenzungen, sondern darin, dass sie nie die Fülle des Seins sind, sondern in sich selber begrenzt sind.

Alles in der Welt stellt auch ein Zugleich von Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit dar. Thomas von Aquin erläutert diese „Kontingenz“ der Welt so: Nichts sei so nichtnotwendig, dass es nicht doch eine gewisse Notwendigkeit habe. Es ist nicht notwendig, dass Sokrates läuft. Aber wenn er läuft, läuft er in dem Sinn notwendig, dass man nicht zugleich sagen kann, dass er nicht laufe.

Alles in der Welt erweist sich zumindest in dem Sinn als veränderlich, als es dem Zeitablauf unterliegt. In diesem Sinn würde selbst ein seit Millionen von Jahren unverändert auf der Mondoberfläche herumliegender Stein der Veränderung unterworfen sein: Er würde mit der Zeit immer älter. Meist bedeutet aber Veränderung auch darüber hinaus den Wechsel in den verschiedensten Eigenschaften. Veränderung bedeutet jedenfalls immer, dass ein und dieselbe Sache zwar ein und dieselbe Sache bleibt, aber nicht in einer formalen Identität ohne jede Nichtidentität, sondern in einer von Nichtidentität durchdrungenen Identität. Veränderung bedeutet: dasselbe ist zwar immer noch dasselbe, aber nicht ganz. Es ist jedoch nicht möglich, dies in einen von keiner Veränderung betroffenen Identitätskern und die wechselnden Eigenschaften der Sache aufzulösen; denn es ist gerade der angeblich nicht von Veränderung betroffene Identitätskern, der doch davon betroffen ist, mal diese und mal jene Eigenschaft zu haben. Es ist nicht möglich, das Zugleich von Identität und Nichtidentität, das jede weltliche Wirklichkeit darstellt, innerweltlich aufzulösen in reine Identität auf der einen Seite und reine Nichtidentität auf der anderen Seite. Nur wenn man für das Zugleich von Gegensätzen die beiden Hinsichten „restlos bezogen auf ...“ / „in restloser Verschiedenheit von ...“ angeben kann, ist es möglich das Zugleich von Gegensätzen in seiner Beschreibung von einem logischen Widerspruch (der Unsinn wäre) zu unterscheiden.

Die Welt stellt den Bereich der Wechselbeziehungen dar; sie ist ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes, und diese Teile treten ständig in unterschiedliche Beziehungen zueinander. Ein Teil der Welt sei mit A bezeichnet; ein anderer mit B. Wenn A zu B in Bezug tritt, heißt dies, dass A eine Relation zu B hat, die wir als C bezeichnen können. C ist entweder von A ähnlich verschieden wie B; dann fragt es sich, wodurch den C mit A zusammenhängt, um eine Relation von A auf B sein zu können. Entweder muss man erneut zwischen A und C ein von A verschiedenes Zwischenglied denken, und so *in infinitum*; man käme auf diese Weise nie zu einer Relation von A auf B. Oder man muss sagen, dass die C genannte Relation mit A identisch sein muss. Aber wenn sie tatsächlich völlig mit A identisch wäre, dann wäre sie nicht von A lösbar. A wäre notwendig mit B verbunden. Nun stellen wir aber fest, dass die Dinge zueinander in ständig wechselnde Beziehungen treten. A kann seine Beziehung auf B verlieren und sich statt dessen auf D beziehen. Dann kann aber die Beziehung C (in der A auf B bezogen ist) nicht schlechthin mit A identisch und damit mit ihm formal identisch sein, sondern es handelt sich höchstens um eine materiale Identität, die jedenfalls keine schlechthinnige Identität ist. Der Begriff einer nicht schlechthinnigen Identität, also im Grunde einer von Nichtidentität durchdrungenen Identität stellt das Problem, wie man sie anders als logisch widersprüchlich beschreiben kann. Wenn kontradiktorische Gegensätze als zugleich bestehend ausgesagt werden müssen, dann ist anders als logisch widersprüchlich nur so möglich, dass man für das Zugleich der Gegensätze zwei Hinsichten angibt, die sich nicht wiederum ausschließen. Man findet sie nur im Begriff „restlosen Bezogenseins auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“. Dieses „restlose Bezogensein auf .../ in „restloser Verschiedenheit von ...“ kommt nicht zu seinem Träger hinzu wie die Beziehung C zu A hinzukommt, sondern ist mit A in seinen jeweiligen innerweltlichen Beziehungen jedes Mal formal identisch. Mit wechselnden Beziehungen material identisch sein kann ein Sachverhalt nur als geschöpfllich.

Manche meinen, dass man die Geschöpfllichkeit der Welt aus ihrer Erklärungsbedürftigkeit ableiten müsse. „Warum ist etwas und nicht nichts?“ Aber hier wird man zurückfragen müssen, was denn die genaue Bedeutung des Wortes „Warum“ ist. Was muss geleistet werden, um eine Sache zu „erklären“? Wer meint, etwas erklären zu müssen, muss zuerst dessen Erklärungsbedürftigkeit aufweisen. Die Erklärungsbedürftigkeit der Welt und alles Einzelnen in ihr besteht meines Erachtens darin, dass alles sich als Einheit von kontradiktorischen Gegensätzen wie Sein und Nichtsein (= endlich), Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit (= kontingent), Identität und Nichtidentität (= sich verändernd) erweist. Dann entsteht nämlich die Frage, wie man dies anders denn als logisch widersprüchlich beschreiben kann. Die Erklärung der Welt müsste dann darin bestehen, dass man zwei verschiedene

Hinsichten für die Gegensätze angeben kann; aber diese Hinsicht dürfen sich, obwohl sie sich voneinander unterscheiden (also zwei sind), doch nicht gegenseitig ausschließen (sie müssen also problemlos zusammengehen); denn nur dann können sie zum einen die Gegensätze und zum anderen ihr Zugleich erklären. „Erklären“ wäre also dasselbe wie, einen Sachverhalt, der das Problem stellt, wie man ihn von einem Widerspruch unterscheiden kann, tatsächlich widerspruchsfrei beschreiben zu können.

Solche für ein Zugleich von Sein und Nichtsein, von Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit, von Identität und Nichtidentität erforderlichen Hinsichten findet man nicht in dem Zugleich von Gegensätzen *für sich allein* betrachtet. Hier führt jede Aufteilung nur wieder erneut zu einem Zugleich von Gegensätzen. Das ist damit vergleichbar, dass ein Magnet immer doppelpolig ist; wenn man ihn in der Mitte durchsägt, um zwei nur einpolige Teile zu erhalten, erhält man doch nur wiederum zweipolige Teile.

Mit irgendeinem Sachverhalt *außerhalb* des Zugleichs der Gegensätze lässt sich ihre Widerspruchsproblematik erst recht nicht beantworten. Das Problem besteht innerhalb des Zugleichs der Gegensätze.

So bleibt doch nur übrig, die Antwort doch im Zugleich der Gegensätze selbst zu suchen, aber eben nicht nur in sich selbst und für sich allein betrachtet, sondern *als Relation auf eine andere Wirklichkeit* betrachtet. Diese Relation müsste mit dem Zugleich der Gegensätze identisch sein. Man müsste das Zugleich der Gegensätze in sich selbst als ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ und eben damit als geschöpfflich betrachten.

Alle innerweltlichen Beziehungen sind grundsätzlich nicht „restlos“; sie kommen vielmehr zu ihrem Träger hinzu und sich nicht völlig mit ihm identisch. Aber eben damit stellen sie selber das Problem einer von Nichtidentität durchdrungenen Identität. Ein nicht restloses Bezogensein würde also sofort erneut das Problem stellen, wie seine Beschreibung von einem logischen Widerspruch unterschieden werden kann. Nur wenn man von einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ sprechen kann, wird das Problem beantwortet, wie man das Zugleich von Gegensätzen aller weltlichen Wirklichkeit letztlich anders als logisch widersprüchlich beschreiben kann.

In einem solchen Geschöpflichkeitsbeweis würde die Welt nicht etwa mit Gott erklärt, sondern durch ihre Geschöpflichkeit. Wir bleiben also auf der Seite der Welt und wahren, dass Gott nicht unter Begriffe fällt.

Die so verstandene Geschöpflichkeit der Welt stellt keine Alternative zu anderen Weltentstehungstheorien dar. Wenn man Gott definiert als „ohne wen nichts ist“, umfasst dies jede denkbare naturwissenschaftliche Erklärung der Welt. Falls man nachweisen könnte, dass alle Ordnung in der Welt das Ergebnis eines unendlich großen Zufallsspiels wäre, so müsste man auch von einer

solchen Welt noch immer sagen, sie sei ein Zugleich von Gegensätzen und damit geschaffen. Auch zum Beispiel eine seit je und ohne einen angebbaren Anfang bestehende Welt (vergleichbar mit der sich nach Minus und Plus ins Unendliche erstreckenden Zahlengerade) wäre als in viele einzelnen Momente sich aufteilende Welt noch immer geschaffen. Jedes Auseinander von Zeit gehört auf die Seite des Geschaffenen und kann selbst nur als geschöpftlich verstanden werden, selbst wenn es sich, wie Hegel vielleicht sagen würde, um eine „schlechte Unendlichkeit“ handelte. Sie würde sich nämlich von der hinweisend auszusagenden „schlechthinnigen“ Unendlichkeit Gottes, die nicht in einzelne Zeitmomente zerfällt, gerade durch das in ihr gegebene Nacheinander einzelner Zeitmomente unterscheiden.

Es gibt meines Erachtens keinen möglichen naturwissenschaftlichen Einwand gegen die christliche Rede von Geschaffensein in ihrem wirklichen Sinn. Nur wenn man die Schöpfungsberichte gegen ihren Sinn zum Beispiel so versteht, dass Gott gleichsam die Kamele fertig in den Sand gesetzt hat, dann wäre dies ein Widerspruch zur naturwissenschaftlich festgestellten Evolution. Aber in Wirklichkeit müsste man nach dem Geschöpflichkeitsverständnis, welches sich aus der Bibel ergibt, wonach nichts ohne Gott sein kann, auch von der Evolution sagen: Wenn es sie gibt, dann ist sie geschaffen.

Wenn man naturwissenschaftlich feststellt, dass alles in der Welt nach bestimmten Gesetzen verläuft, dann sind auch diese Gesetze als geschöpftlich zu verstehen. Sollte man umgekehrt zeigen können, dass auch die eventuellen Gesetze der Natur sich letztlich erst durch Zufall ergeben, dann wäre doch auch dieser Zufall ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“.

Wie auch immer die Welt naturwissenschaftlich im einzelnen zu beschreiben sein sollte, würde doch auf alle Fälle von ihr gelten, dass sie ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ist. Die einzige Möglichkeit, dies zu widerlegen, bestünde darin, irgendeinen Sachverhalt vorzuführen, der nicht in sich selbst die Struktur einer Einheit von Gegensätzen hätte. Aber einen solchen Sachverhalt vorzuführen ist noch niemandem gelungen, und es besteht auch kein Anlass, damit zu rechnen, dass die Geschöpflichkeit der Welt irgendwann einmal widerlegt werden könnte.

Die Aussage, Gott sei „ohne wen nichts ist“, ist in ihrer Weise unüberbietbar. Von Gott ist nur dann die Rede, wenn, was man über ihn sagt, nicht ergänzungsfähig oder steigerbar ist. Alle Aussagen in Bezug auf Gott, die ihm etwas zuschreiben, was noch gemehrt oder gesteigert werden könnte, sind deshalb als von vornherein falsch anzusehen.

Übrigens ist Geschöpflichkeit auch nur dann richtig verstanden, wenn sie von allen Gegenständen unserer Erfahrung überhaupt gilt. Denn entweder hat alles mit Gott zu tun, oder überhaupt nichts. Wir sprechen also nicht erst dann von Gott, wenn wir uns nicht erklären können, wie die Kompliziertheit

von Schmetterlingsaugen zustande kommt. Deshalb handelt es sich von vornherein nicht um den Gott der christlichen Botschaft, wenn man irgend etwas mit „Gott“ erklären will; man macht dann nur die Erfahrung, ihn immer weniger zur Erklärung irgendwelcher einzelnen Phänomene zu brauchen, weil man sie inzwischen anders erklären kann. Mit diesem Lückenbüßergott hat der Gott der christlichen Botschaft nichts zu tun.

In der Erklärung der Welt als geschöpftlich handelt es sich nach dem Gesagten auch nicht etwa um eine Anwendung des innerweltlichen Kausalitätsprinzips, das uns erlaubt, von einer Wirkung auf eine Ursache zu schließen wie vom Rauch auf das Feuer. Mit der Meinung, man könne mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf Gott schließen, verstößt man bereits gegen die Anerkennung seiner Unbegreiflichkeit.

Man könnte noch einwenden, dass doch die Behauptung der Unbegreiflichkeit Gottes eine Behauptung über Gott selbst ist. Gott würde also wenigstens unter den Begriff der „Unbegreiflichkeit“ fallen. Darauf ist zu antworten, dass die Aussagen, wir begreifen von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist, *in recto* eine Aussage über die Welt ist. Auch der Begriff der „Unbegreiflichkeit“ kann in Bezug auf Gott nur noch hinweisend („analog“) gebraucht werden. Er besagt: Wir begreifen von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist.

Es gibt Menschen, die sich sozusagen nicht vorschreiben lassen wollen, was unter dem Wort Gott zu verstehen ist, sondern sich irgendetwas selber ausdenken. Das können sie selbstverständlich tun; wer wollte sie daran hindern? Nur dürfen sie dann nicht meinen, damit der christlichen Botschaft gerecht werden zu können, die sich als „Wort Gottes“ versteht. Ich bin jemandem begegnet, der sich um keinen Preis davon abbringen lassen wollte, Gott mit der „Energie“ zu identifizieren, die alles in der Welt durchzieht; er hielt deshalb die hinweisende christliche Rede von einem Personsein Gottes für nicht nachvollziehbar. Man kann sich in der Tat die Energie nicht als sich ihrer selbst bewusst und als sich selbst präsent vorstellen oder ihr zuschreiben, dass es sinnvoll ist, sie im Gebet anzurufen und als Du anzusprechen. Nur gehört auch die Energie natürlich zur geschaffenen Welt und ist selber geschaffen. Mir ist sogar schon ein regelmäßiger Kirchgänger begegnet, der Gott mit „der Energie“, nämlich mit dem Strom aus der Steckdose identifiziert hat. Dass ihm daraufhin die christliche Botschaft ein Buch mit sieben Siegeln war, ist nicht zu verwundern. Er behauptete, Naturwissenschaftler zu sein; ich nehme an, dass ihm dann auch dies von zünftigen Naturwissenschaftlern eher bestritten werden müsste.

Bisher haben wir von derjenigen Gotteserkenntnis gesprochen, die der Vernunft möglich ist. Da ja die Aussage der christlichen Botschaft lautet, dass die Welt genau in dem Maß geschaffen ist, in dem sie tatsächlich ist, so dass Geschaffensein und Sein für die Welt ein und dasselbe wäre, muss

Geschaffensein tatsächlich mit der Vernunft erkennbar sein. Denn die Vernunft hat gerade das Sein der Welt zu ihrem Gegenstand. Dies ist tatsächlich auch die Lehre in der katholischen Kirche. Sie spricht von der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis aufgrund der Geschöpflichkeit der Welt.

Aber wo beginnt dann der Glaube? Der Glaube beginnt, wo es nicht nur um unsere Geschöpflichkeit geht, sondern um unsere Gemeinschaft mit Gott.

6. Gemeinschaft mit Gott

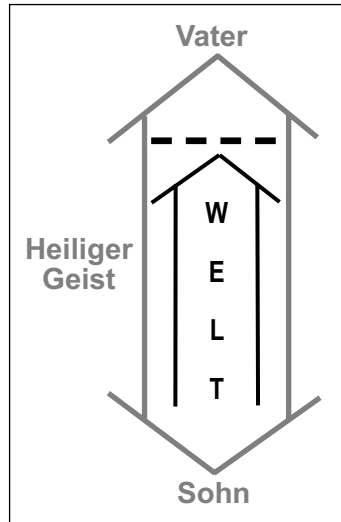
Luther wird die Frage zugeschrieben: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ Diese Frage stellt vielleicht sogar den Schlüssel zu seiner ganzen Theologie dar. Sie wird meines Erachtens nur verständlich, wenn Gemeinschaft mit Gott keine platte Selbstverständlichkeit ist. Tatsächlich bedeutet ja Geschaffensein als eine restlose Beziehung eine vollkommen einseitige Relation auf Gott, die als solche noch keine Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Selbst wenn man sagt, Gott habe die Welt geschaffen, sagt man in Wirklichkeit nichts darüber hinaus aus, als dass die Welt in einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ... aufgeht.“ Man kann den so hinweisend gewonnenen „Gottes begriff“ (in welchem man wie gesagt nur das von Gott Verschiedene begreift, das auf ihn verweist) dann wieder mit der Welt in Beziehung setzen; aber diese Beziehung ist eine nur gedachte Beziehung, deren einziges reales Fundament die einseitige reale Beziehung der Welt auf Gott ist. Wollte man dennoch von Gott eine Beziehung zur Welt aussagen, die er erst mit der Entstehung der Welt gleichsam neu hinzugewönne und deren konstituierendes Woraufhin die Welt wäre, würde man ihn in den Bereich der Wechselwirkungen hineinziehen und so mit einem Stück Welt verwechseln. Er würde dann dasselbe logische Problem stellen wie die Welt und wäre nicht Gott.

Wir haben die reale Relation der Welt auf Gott als mit der Welt identisch erläutert. Sie kommt also nicht zur Welt als ihrem Träger hinzu, sondern ist selber die Welt. Wenn aber diese Relation vollkommen einseitig ist, dann stellt sich in der Tat die Frage, wie dann noch Gemeinschaft mit Gott, um die es ja im christlichen Glauben geht, möglich sein soll. Der Geschöpflichkeitsbegriff scheint Gemeinschaft mit Gott auszuschließen. Gott wohnt „im unzugänglichen Licht“ (1 Tim 6,16). Dies könnte geradezu als der größte denkbare Einwand gegen den christlichen Glauben erscheinen. Vielleicht kann man erst von hier aus die Luther zugeschriebene Frage verstehen: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ Diese Frage ist in der Einsicht begründet, dass keine geschaffene Qualität dazu ausreicht. Geschaffensein für sich allein betrachtet stellt eine einseitige Beziehung auf Gott dar und ist noch nicht Gemeinschaft mit Gott.

Im christlichen Glauben geht es aber gerade um Gemeinschaft mit Gott. Die christliche Botschaft behauptet ja, „Wort Gottes“ zu sein. „Wort Gottes“

müsste doch wohl eine Weise der Zuwendung Gottes zur Welt sein. Wie lässt sich eine solche Beziehung Gottes zur Welt überhaupt noch aussagen, wenn Geschaffensein eine vollkommen einseitige Beziehung der Welt auf Gott ist?

Die christliche Botschaft erläutert ihren Anspruch, „Wort Gottes“ zu sein durch ihren Inhalt. „Wort Gottes“ müsste eine Beziehung Gottes auf die Welt bedeuten. Diese erläutert die christliche Botschaft durch ihre Rede von der Dreifaltigkeit Gottes. Es geht dabei darum, dass die Welt in der Weise Gemeinschaft mit Gott hat, dass sie in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn aufgenommen ist, welche der Heilige Geist, der selber Gott ist.



Wenn die Welt in eine Liebe Gottes zu Gott aufgenommen ist, dann hat diese Liebe nicht ihr Maß an der Welt und kann deshalb auch nicht an der Welt abgelesen werden. Wie kann man dann um sie wissen? Sie müsste geradezu zur Welt hinzugesagt werden. Damit es ein solches Wort Gottes geben kann, müsste man von einer Menschwerdung Gottes sprechen.

Es muss also des Näheren erläutert werden, wie man die Rede von einer Dreifaltigkeit Gottes und von der Menschwerdung Gottes verstehen kann.

7. Dreifaltigkeit Gottes

Die christliche Botschaft spricht von Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist, die jeweils ein und dieselbe Wirklichkeit Gottes sind und doch voneinander verschieden.

Diese Aussage gilt als „Glaubensgeheimnis“. Unter einem Glaubensgeheimnis stellen sich viele vor, es handele sich um unverständliche Rede. Das ist aber unvereinbar mit dem Anspruch der christlichen Botschaft, „Wort Gottes“ zu sein. Als „Wort Gottes“ und gewiss machend kann die christliche Botschaft nur verstanden werden, wenn sie tatsächlich verständlich ist. In Wirklichkeit kann ein Glaubensgeheimnis also nicht etwas Unverständliches sein, sondern ist zwar etwas, was man nicht an der Welt selbst ablesen kann und was einem deshalb eigens gesagt werden muss und in seiner Wahrheit nur dem Glauben an dieses Wort zugänglich ist. Es kann nicht gut etwas mit rätselhaft oder unlogisch zu tun haben.

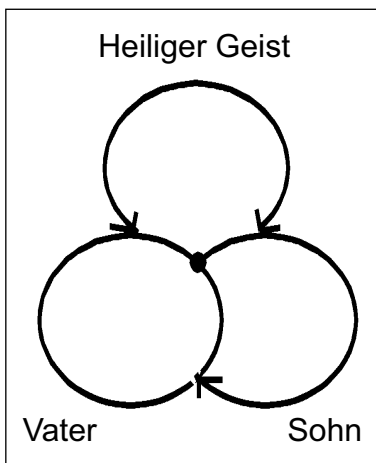
Wie lässt sich die Rede von der Dreifaltigkeit Gottes verstehen? Für uns Menschen besteht das Personsein in der grundsätzlichen Fähigkeit zur Selbstpräsenz. Wir sind fähig zu Selbstbewusstsein und Selbstverfügung; wir

sind fähig, uns als ein Ich einem Du zuzuwenden und miteinander im Wir zu handeln. Die christliche Botschaft behauptet hinweisend in Bezug auf Gott, er sei eine einzige Wirklichkeit, die sich jedoch auf drei verschiedene Weisen selbst präsent ist, die man geradezu mit den Personworten Ich – Du – Wir vergleichen kann. Das Wort Ich ist anfanghaft für sich allein verständlich. Das Wort Du setzt ein Ich voraus, das zu dem Du spricht. Das Wort Wir bedeutet die Gemeinsamkeit von Ich und Du und setzt insofern beide voraus; trotz dieser unterschiedlichen Vermittlung von Ich, Du, Wir stehen diese Wörter in ihrer Bedeutung nicht in einer zeitlichen Abfolge, sondern das Gemeinte kann gleichzeitig bestehen.

Die erste Person in Gott, ist eine Selbstpräsenz Gottes, eine Relation der einen Wirklichkeit Gottes auf sich selbst, die unmittelbar ist und keine andere Selbstpräsenz Gottes voraussetzt. Sie ist ohne Ursprung. Wir können den Vergleich einer von einem Punkt ausgehenden Kreislinie gebrauchen, die zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt.

Die zweite Person in Gott nennen wir den Sohn, und von ihm her nennen wir nun die erste Person den Vater. Die zweite Person Gottes ist eine zweite Selbstpräsenz, also Relation der Wirklichkeit Gottes auf sich selbst, welche die erste Selbstpräsenz bereits voraussetzt und sich von dieser gerade dadurch unterscheidet, dass sie durch sie vermittelt ist. Sie ist wie eine zweite Linie, die vom gleichen Ausgangspunkt wie die erste Kreislinie ausgeht, aber zunächst über den ersten Kreis geht und dann in Kreislinie zum Ausgangspunkt zurückgeht.

Schließlich ist die dritte Person eine Selbstpräsenz Gottes, welche die beiden vorangehenden Selbstpräsenzen der einen Wirklichkeit Gottes voraussetzt: Sie ist eine Relation der einen Wirklichkeit Gottes auf sich selbst, die aber durch die beiden andern Relationen der Selbstpräsenz Gottes vermittelt ist. Sie geht von der einen Wirklichkeit Gottes aus durch Vermittlung der beiden anderen Selbstpräsenzen.



Man kann dann sagen: Der Vater ist Gott, nämlich volle Selbstpräsenz der einen Wirklichkeit Gottes. Ebenso kann man sagen: Der Sohn ist Gott, nämlich volle Selbstpräsenz ein und derselben Wirklichkeit Gottes. Und man kann ebenso sagen: Der Heilige Geist ist ein und derselbe Gott, nämlich Selbstpräsenz der einen Wirklichkeit Gottes. Aber der Vater ist nicht der Sohn, sondern unterscheidet sich von ihm dadurch, dass er selbst ohne Ursprung ist, aber Ursprung des Sohnes

ist. Der Heilige Geist ist verschieden vom Vater und vom Sohn. Er kann als ihre gegenseitige Liebe ausgesagt werden.

So gilt, wie das Konzil von Florenz 1441 formuliert:

„Der Vater hat, was er auch ist oder hat,
nicht von einem anderen, sondern aus sich;
und er ist Ursprung ohne Ursprung.

Der Sohn hat, was er auch ist oder hat, vom Vater,
und er ist Ursprung von einem Ursprung her.

Der Heilige Geist hat, was er auch ist oder hat,
zugleich vom Vater und vom Sohn.

Aber der Vater und der Sohn
sind nicht zwei Ursprünge des Heiligen Geistes,
sondern ein einziger Ursprung,
wie Vater und Sohn und Heiliger Geist
nicht drei Ursprünge der Schöpfung, sondern ein einziger Ursprung sind.“

Der Heilige Geist als die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn, die selber Gott und als Selbstpräsenz Gottes Person ist, geht vom Vater und vom Sohn aus. Aber weil der Sohn alles, was er ist oder hat, vom Vater allein hat, hat er es auch vom Vater allein, Mitursprung des Heiligen Geistes zu sein. Man kann auch sagen dass der Heilige Geist vom Vater unmittelbar ausgeht, aber auch vom Vater durch den Sohn.

So verstanden ist die Dreifaltigkeitslehre offenbar keinen Widerspruch zu Vernunft oder Mathematik. Es ist logisch problemlos, dass das Nachbuchstabieren der christlichen Botschaft zu der Aussage führt, es gebe drei von einander unterschiedene Selbstpräsenzen (Personen) der einen Wirklichkeit Gottes. Man darf nur nicht vergessen, dass es dabei nicht um abstrakte Spekulation geht, sondern um die Frage, wie eine Gemeinschaft von Menschen mit Gott ausgesagt werden kann, wenn Geschaffensein zunächst eine einseitige Beziehung auf Gott bedeutet. Die christliche Botschaft läuft darauf hinaus zu sagen, wie seien in die Liebe Gottes zu Gott, der Vaters zum Sohn, aufgenommen, die der Heilige Geist gibt. Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der ruft: „Abba, Vater!“ (Gal 4,6)

8. Menschwerdung des Sohnes

Weil diese Liebe Gottes zur Welt nicht an der Welt ihr Maß hat, ist sie auch nicht an der Welt ablesbar. Wie können wir sie dann erkennen? Dafür beruft sich die christliche Botschaft auf die Menschwerdung des Sohnes. Der Sohn Gottes von Ewigkeit her hat in Jesus menschliche Natur angenommen,

um uns in menschlichem Wort zu sagen, dass wir in die Liebe des Vaters zu ihm aufgenommen sind, von der uns keine Macht der Welt trennen kann. Selbst der Tod hat diese Macht nicht. Deshalb bedeutet Glauben, dass man nicht mehr unter der Macht der Angst um sich selbst lebt und aus dieser Geborgenheit in der Welt zu selbstloser Liebe fähig ist.

Aber wie kann man von der zweiten Person Gottes eine Menschwerdung aussagen? Widerspricht dies nicht der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott? Die Antwort lautet, dass der Mensch Jesus in seiner menschlichen Grundselbstpräsenz in die Selbstpräsenz Gottes, die der Sohn ist, hineingeschaffen ist. Die Beziehung Gottes auf diesen Menschen hat ihr konstitutives Woraufhin im Gottsein. Sie ist deshalb am Menschsein Jesu nicht ablesbar. Man kann nicht sehen, dass Jesus der Sohn Gottes ist. Im christologischen Dogma des Konzils von Chalkedon (451) heißt es in Bezug auf Jesus: Wahrer Gott und wahrer Mensch ohne Vermischung und ohne Trennung. Gottsein und Menschsein sind nicht dasselbe, sondern voneinander verschieden. Aber sie sind nicht voneinander getrennt, als hätten sie nicht miteinander zu tun, sondern die Wirklichkeit Gottes ist durch die Relation der göttlichen Selbstpräsenz, die wir den Sohn nennen, mit dem Menschsein des Sohnes verbunden. Die für eine Substanzmetaphysik so rätselhafte Rede „ohne Vermischung / ohne Trennung“ ist für eine relationale Ontologie logisch problemlos. Zwei Substanzen können sich nur entweder vermischen oder überschneiden, oder sie sind voneinander getrennt. Aber dass sie weder vermischt noch voneinander getrennt seien, ist in der Substanzmetaphysik nicht vorstellbar. Anders in einer relationalen Ontologie: „Ohne Vermischung“ heißt „voneinander unterschieden“; und „ohne Trennung“ heißt: „aufeinander bezogen“, „durch Relation miteinander verbunden.“

Erst aufgrund der in der christlichen Botschaft behaupteten Menschwerdung des Sohnes ist es möglich, in einer definitiv sinnvollen Weise von „Wort Gottes“ zu sprechen. Es gibt kein anderes Wort als das der Kommunikation unter Menschen. Letztlich kann man nur wenn Gott selbst als Mensch begegnet, im strengen Sinn von „Wort Gottes“ sprechen. Zwar begegnet die Rede von einem „Wort Gottes“ bereits in der Heiligen Schrift Israels. Aber es bleibt noch offen, wie man diese Rede überhaupt verstehen kann. Erst in der Sicht der christlichen Botschaft, in der die Schrift Israels zum Alten Testament wird, lässt sie sich endgültig verstehen.

In allen Religionen im Unterschied zu Pseudoreligionen geht es letztlich um die Gemeinschaft mit Gott. Selbst wenn zum Beispiel der Buddhismus nicht einmal das Wort Gott gebraucht und von ihm auch nicht ausdrücklich als personaler Selbstpräsenz spricht, ist doch mit dem ersehnten Nirvana unendliche, alles Beschreiben übersteigende Glückseligkeit gemeint. Die christliche Botschaft richtet sich nicht gegen die Religionen, sondern nur ge-

gen alle Pseudoreligion, die auf die Vergöttlichung geschaffener Wirklichkeit hinausläuft; so war der Nationalsozialismus Pseudoreligion. Gegenüber den wirklichen Religionen glaubt die christliche Botschaft eher insofern einen Dienst leisten zu können, dass sie ihre tiefste Wahrheit voll an den Tag bringt und erläutert wie Gemeinschaft mit Gott als dem Geheimnis der Wirklichkeit möglich sein soll, ohne die Anerkennung der Transzendenz und Absolutheit dieses Geheimnisses in Frage zu stellen.

Weder die Rede von der Dreifaltigkeit Gottes noch die von der Menschwerdung des Sohnes widersprechen der Logik. Aber ohne Dreifaltigkeit Gottes bleibt unklar, wie Gemeinschaft von Menschen mit Gott überhaupt möglich sein soll. Und ohne Menschwerdung des Sohnes bleibt unklar, wie sie erkannt werden kann, selbst wenn sie besteht; denn sie ist ja nicht am Geschaffenen als solchem ablesbar.

In der Sicht der christlichen Botschaft ist die wahre Wirklichkeit der Welt, dass sie von vornherein in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen und so „in Christus“ geschaffen ist. Sie versteht deshalb auch den Glauben selbst als das nunmehr offenbare Erfülltsein vom Heiligen Geist. „Niemand kann sagen: Jesus ist Herr, außer im Heiligen Geist.“ (1 Kor 12,3).

Jesu Kreuzestod ist zu verstehen als das Martyrium für seine Botschaft. Er ist wegen seiner Botschaft und weil er für sie Anhänger fand, von denen hingerichtet worden, die ihre Herrschaft darin begründeten, anderen Menschen Angst zu machen.

Seine Auferstehung ist mit seiner Gottessohnschaft angesichts des Todes identisch. Die folgenden Sätze sind miteinander sachidentisch: Ich glaube an Jesus Christus. / Jesus ist für uns gestorben. / Jesus war und ist Sohn Gottes. / Jesus ist auferstanden.

9. Glauben als Erfülltsein vom Heiligen Geist

Die christliche Botschaft bezeichnet die Gemeinschaft mit Gott als Gnade. Ein Grundsatz der christlichen Botschaft lautet, dass man Gottes Gnade nur annehmen kann, wenn bereits diese Annahme der Gnade selber von Gottes Gnade getragen ist. Man muss von vornherein „in Christus geschaffen“ sein, um die Botschaft davon in ihrem wahren Sinn annehmen zu können. „Niemand kann sagen: ‚Jesus ist Herr‘, außer im Heiligen Geist.“ (1 Kor 12,3)

Wenn jemand aufgrund der christlichen Botschaft zum Glauben an sie als „Gottes Wort“ kommt, gelangt er nicht von außerhalb in den Bereich der Gnade Gottes, sondern es wird ihm offenbar, was verborgen längst der Fall ist: Er ist von vornherein hineingeschaffen in die Liebe des Vaters zum Sohn. Und dies ist nicht eine Aussage, die auf die bereits Glaubenden einzuschränken wäre, dass nämlich nur sie von vornherein in der Gnade Gottes stehen. Vielmehr verkündet die christliche Botschaft, dies gelte von der ganzen Welt.

Die wahre Wirklichkeit der ganzen Welt besteht darin, die von Gott geliebte und angenommene Welt zu sein.

10. Die Bedeutung der Kirche

Kirche lässt sich als das fortdauernde Geschehen der Weitergabe des Wortes Gottes verstehen. Wenn Wort Gottes die Selbstmitteilung Gottes in dem mitmenschlichen Wort der Weitergabe des Glaubens ist, dann können auch die Sakramente das Wort Gottes nicht noch überbieten. Aber sie unterstreichen, was im angenommenen Wort Gottes geschieht.

Die von der Kirche in Anspruch genommene „Unfehlbarkeit“ ist darin begründet, dass das Wort der Glaubensverkündigung, wenn es im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehbar ist, von etwas redet, was in ihr selber geschieht. Deshalb ist so verstehbare Glaubensverkündigung notwendig „aus sich“ wahr. Das Wort Gottes wird zwar nur im Glauben der Kirche als Wort Gottes erkannt, aber nicht erst durch den Glauben der Kirche zum Wort Gottes gemacht.

Unfehlbarkeit „in Dingen der Sitten“ besteht nicht darin, dass Sittennormen unfehlbar gelehrt werden könnten. In der kirchlichen Tradition ist seit je vom „natürlichen Sittengesetz“ die Rede, und damit ist gemeint, dass sittliche Normen mit der Vernunft erkannt werden können und dass man sie mit Vernunft begründen kann. Unverantwortliches und damit schlechtes Handeln lässt sich daran erkennen, dass es immer die Struktur des Raubbaus hat: Man untergräbt auf die Dauer und im Ganzen gerade den Wert oder Werteverbund, den man für sich oder die eigene Gruppe auf kurze Sicht erreichen mag.

Der Anspruch einer Unfehlbarkeit in Bezug auf „Dinge der Sitten“ bezieht sich vielmehr auf die Anwendung des Glaubens auf unser Handeln: Vor Gott gut kann nur ein solches Handeln sein, das aus der Gemeinschaft mit Gott hervorgeht und damit nicht mehr von der Angst des Menschen um sich selber geleitet ist.

Damit wird gutes Handeln nicht auf christlich Glaubende eingeschränkt. Vielmehr wird umgekehrt vorausgesetzt, dass alles liebevolle und selbstlose Handeln, wo immer es besteht, bereits aus Gottes Gnade hervorgeht. In Joh 3,21 heißt es: „Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Werke in Gott getan sind.“ Wenn jemandem, der liebevoll lebt, die christliche Botschaft in klarer Form begegnete, dann würde er durch sie rückschauend voller Freude erkennen, dass er schon längst aus dem Geist Jesu Christi gelebt hat.

Es soll nun abschließend kurz auf drei Einzelprobleme eingegangen werden, die nach meiner Erfahrung Naturwissenschaftlern als besonders schwierig an der christlichen Botschaft erscheinen, nämlich das so genannte Theodizeeproblem, die Erbsündenlehre und die Lehre von der Geburt Jesu Christi von der Jungfrau Maria.

11. Das Theodizeeproblem

Wie kann ein allmächtiger und zugleich guter Gott das Leid in der Welt zulassen? Im Markusevangelium wird berichtet, dass ein einstürzender Turm achtzehn Menschen unter sich begraben habe. Gegen die an ihn herangetrugene Frage, ob es sich um besondere Sünder gehandelt habe, antwortet Jesus: Wenn ihr euch nicht bekehrt, dann ist dies ein Bild für euer eigenes Schicksal im Unglauben.

Glaubende und Nichtglaubende leben in ein und derselben Welt, in der es Glück und Leid gibt. Für Menschen, die aus der Angst um sich selbst leben, wird die Welt zu einem Abbild der Hölle, weil Tod und Vergänglichkeit immer das letzte Wort haben. Dagegen wird im Glauben die gleiche Welt zu einem Gleichnis des Himmels, der Gemeinschaft mit Gott. Jede gute Erfahrung, so kurz und vergänglich sie auch sein mag, wird zu diesem Gleichnis. Und umgekehrt hört schlechte Erfahrung auf, Gleichnis für eine letzte Verlorenheit zu sein. Sie verhindert jedoch, das Gleichnis des Himmels mit dem Himmel selbst zu verwechseln.

Die übliche Frage, wie Gott das Leid zulassen könne, geht zugleich von einem falschen Verständnis von der Allmacht und von der Güte Gottes aus. Gott ist nicht „allmächtig“ in dem bloß potentiellen Sinn von Allmacht, dass er alles Mögliche können müsste, wobei man dann nur nicht weiß, ob er es auch tatsächlich tun wird. Vielmehr ist er mächtig in allem, was geschieht. Nichts von dem, was in der Welt geschieht, kann ohne ihn geschehen. Es ist jedoch nicht möglich, gleichsam von Gott her zu denken und aus seinem Willen herzuleiten, was in unserer Welt geschieht. Denn die Relation des Geschaffenen auf Gott ist einseitig. Gott selbst fällt nicht unter unsere Begriffe. Deshalb kann man nichts von Gott herleiten oder gar mit Gott erklären. Die Welt wird nicht durch Gott erklärt, sondern durch ihre Geschöpflichkeit.

Dass Gott in allem mächtig ist, ist für sich allein genommen noch keine tröstliche Aussage. Es wird erst dann zu einer tröstlichen Aussage, wenn wir im Glauben erkennen, dass wir mit diesem Gott so Gemeinschaft haben, dass keine Macht der Welt dagegen ankommt, ja dass auch der Tod nicht von ihm trennen kann. Gottes Liebe hat nicht ihr Maß an der Welt und ist deshalb nicht an unserem Wohlbefinden ablesbar. Dennoch ist sie nicht weltlos, sondern gute Erfahrung wird zu seinem Gleichnis für sie, und sie lässt uns in der Welt anders als aus der Angst um uns selber leben.

12. Die Erbsündenlehre

Die traditionelle Erbsündenlehre klingt so, als sei durch eine erste persönliche Sünde des ersten Menschen die ganze Menschheit an seiner Schuld beteiligt worden. Aber wie kann eine persönliche Schuld vererbt werden?

In der Erbsündenlehre geht zunächst um die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen. Die Erbsündenlehre ist sozusagen der Kehrseite der Medaille, dass der Glaube nicht angeboren ist. Angeboren ist unsere irdische vergängliche Existenz. Wenn man nicht Glauben mitgeteilt bekommt, ist die letzte Gewissheit des Menschen nur seine Todesverfallenheit, die der Grund dafür ist, dass man aus der Angst um sich selbst lebt.

In Hebr 2,15 heißt es, der Sohn Gottes habe am Menschenschicksal teilgenommen, „um diejenigen zu befreien, die allesamt aus Todesfurcht ihr ganzes Leben hindurch gezwungen waren zur Knechtschaft.“ Mit Knechtschaft sind die Todsünden gemeint; sie werden in diesem Tag als Folge einer Zwangslage angesehen, die ihre Wurzel in der Todesfurcht hat. Die Erlösung würde darin bestehen, dieser Todesfurcht das letzte Wort zu nehmen und eine Gewissheit mitzuteilen, die stärker als diese Angst des Menschen um sich selbst ist.

Das Fehlen des Glaubens wird als die Situation beschrieben, die das Leben des Menschen von vornherein prägt. Durch die Mitteilung des Glaubens kommt jedoch an den Tag, dass die wahre und fundamentalere Wirklichkeit des Menschen von Anfang an in seinem In-Christus-Geschaffensein besteht.

13. Jungfrauengeburt

Eingangs war darauf hingewiesen worden, dass nach kirchlicher Lehre Glaube und Vernunft sich nicht nur in der Erkenntnisweise, sondern auch im Gegenstand unterscheiden. Wenn mit der Lehre von der Geburt Jesu Christi aus der Jungfrau Maria ein Glaubensgegenstand gemeint sein soll, dann muss es sich um etwas anderes als um einen naturwissenschaftlich beschreibbaren Sachverhalt handeln. Vielleicht den besten Verstehenszugang bietet die Formulierung des Prologs des Johannesevangeliums, die von überhaupt allen Glaubenden aussagt, dass sie „nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind“ (Joh 1,13). Ähnlich wie sich die Tatsache, dass Menschen an Jesus Christus glauben, nicht irdisch begründen und ableiten lässt, gilt von der Gottessohnschaft Jesu Christi, dass sie nicht aus irdischen Gründen hergeleitet werden kann. Ein statt dessen naturwissenschaftliches Verständnis von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria würde im übrigen auch gegen das christologische Dogma von Chalkedon verstoßen, welches ausdrücklich betont, dass sich das Gottsein Jesu auf sein Menschsein *allein* darin auswirkt, dass er der Mensch der ist, der frei von Sünde ist und auch andere Menschen aus der Macht der Sünde befreien kann. Im übrigen ist er in seinem Menschsein in allem uns gleich; und das Konzil betont ausdrücklich, dass diese Aussage genau formuliert worden ist und auch so verstanden werden will (DH 303).

Vielleicht mögen diese Hinweise genügen, um aufzuzeigen, dass die angeblichen Probleme zwischen Naturwissenschaft und christlichem Glauben nur auf gegenseitigen Missverständnissen beruhen; zu ihrer Beantwortung genügt es, die Missverständnisse zu klären. Der Glaube ist im höchsten Maß an einer gut funktionierenden und ihre kritischen Fähigkeiten ausschöpfenden Vernunft interessiert, also daran, dass wir unsere Vernunft wirklich gebrauchen. Der Glaube will den Menschen aus der Macht der Angst um sich selbst befreien, die ihn sonst immer wieder daran hindert, seine Vernunft sachgemäß zu gebrauchen. Umgekehrt leistet die Vernunft dem Glauben den Dienst, Türhüterin gegen den Aberglauben zu sein. Innerhalb des Glaubens dient sie dazu, die innere Einheit aller Glaubensaussagen, die sich ja nicht additiv, sondern nur explikativ zueinander verhalten, zu erfassen.





When failure is success: challenging a widespread and reductive model of communication

THOMAS G. CASEY SJ

Pontifical Gregorian University
Rome, Italy

Philosophers like to ask radical questions, and some question the very possibility of communication. But those who argue against the possibility of communication contradict the point they are trying to establish, since they necessarily *communicate* their argument. Communication happens. But although communication is possible, it is also problematic: there are curbs to what we can communicate, there are aspects of experience which escape language. This sensation of constraint is evoked by Ludwig Wittgenstein's famous phrase, "the limits of my language are the limits of my world." In the contemporary "culture wars", an expression prevalent in the USA to denote two competing conceptions of Western culture which oppose each other on contentious and divisive issues such as abortion and homosexuality, we often witness the limits of our words and world, as words become weapons and the world shrinks to narrow ideological horizons. In situations of acerbic debate and violent disagreement, is not easy to inhabit a generous space or speak in a respectful manner. Yet despite the challenges it poses, communication is important because it helps us to express and enhance our humanity.

Apart from these culture wars that separate and divide, undermining a common sense of citizenship and belonging, there is also today a widespread model of communication that does not respect human dignity and otherness, and thus undermines our humanity. It is not a model we reflect upon sufficiently, but it has become so much a part of the cultural air we breathe, that we no longer notice its polluting effects. In this article I draw inspiration from a contemporary Jewish thinker, in order to show how we can free ourselves from its conditioning as a first step towards making our interaction a space for true humanity and freedom.

1. Questioning the model of communication as transmission

Although scholars in the field of communications have developed ever more sophisticated theories, they have also bequeathed Western culture with a model of communication that has stubbornly endured: the model of communication as the transmission of information between two subjects or entities. This model has been superseded in the world of theory, but its effects linger in everyday life.

According to this model, the sender is the source, the one who transmits the message; the receiver is the one to whom the message is sent. The message is that which is communicated. The process begins with the subject who has an idea or thought. In order to transmit the idea to another, the sender transforms it into a code or system of signs. In general the code is a language, though it can also be non-verbal. The receiver receives the code and transforms it into an idea, concept or mental image. Communication is deemed successful if the process leads to accurate understanding of what has been transmitted.

This notion of communication is problematic, precisely because it conceives of communication in material terms. It considers communication in the manner of passing on a physical object: one subject initially possesses the object, and then gives it to another subject. Evidently the subject who gives a physical thing to another no longer has possession of it: the father who gives a hundred euros to his son no longer possesses this money himself. However, the etymological sense of the word “communication” suggests that the term does not mean the transfer of something from one person to another but a sharing together - the Latin verb *communicare* means “to place in common”. In other words, communication makes *common* to two subjects what was previously only inherent in one. And so the man who communicates his love to his fiancée does not lose this love in the process; he still retains this love himself. This example also makes clear that the gift bestowed in communication is not only something but someone: the man who communicates his love to his fiancée also communicates himself. This may even apply to a physical gift: the material gift of flowers to one’s beloved also symbolizes oneself and one’s self-giving.

In the reductive model of communication as the transmission of information, communication is successful to the degree that the message received and the message transmitted are identical. Furthermore, the efficiency of communication tends to be judged in quantitative terms: the greater the quantity of data transmitted, the more efficient the communication. This model is not a human one, since at its base is the image of communication as the transmission of data between machines. It fails to take into account the

essential incommunicability of human subjects, who are proper and distinct, and as such unique and therefore irreducible to one another.

Yet in our globalized culture there is a temptation to conceive of subjects in terms of a mechanical model, and to consider the goal of communication as the reduction or elimination of differences between the message sent and the message received. In fact, communication as transmission undermines individuality and erodes human freedom. Liberty is the faculty of self-determination, but sadly self-determination is a threat when it implies that the receiver takes an active part in communication by sifting and interpreting messages in an intelligent and reflective way. Once the receiver enters into the process of communication with his or her own ideas, images and memories, these influences are likely to modify or alter the message so that it becomes a less exact copy of what was originally transmitted. The model of communication as transmission cannot function if the receiver exceeds the limited role of being a receiver, and instead becomes an active agent in the communicative process. It prefers a receiver who does not aspire to being more than a receiver. But there is something disturbing in the fact that the feelings, ideas, and images of the receiver constitute a threat to the accuracy and efficiency of communication. A free subject is not enslaved to anyone, yet the receiver is at the disposal of the sender. Communication as transmission cannot accommodate the otherness of the other, since it does not allow the freedom to express difference.

According to the model of communication as transmission, communication fails if the idea in the sender's mind is not successfully transmitted to the mind of the receiver. In that case we have a breakdown in communication. The big threat to communication as transmission is otherness. In private and social life, there are many instances of communication as transmission. In domestic life, there are persons who want their spouses to think exactly what they think. In social life, there are citizens who cannot cope with the fact that immigrants have different dreams and aspirations. On the international scene, there are nations that want the rest of the world to be in their own image.

Communication as transmission tends toward monism, refuting the validity and sometimes the reality of that which is external to the self. Ultimately it only recognizes one entity as real: the sender. In fact, the sender exerts an exaggerated claim upon the receiver, in the sense that communication as transmission facilitates the production of copies. The self wants the other to be its duplicate, a culture wants another to be its clone. Communication as transmission seeks carbon copies and obstructs difference and otherness. This communicative tendency is pervasive in George Orwell's novel *Nineteen Eighty-Four*. The official language of Oceania, where the novel is set, is called "newspeak". It is English with a simplified grammar and vocabulary. It aims to manipulate people into speaking without thinking, block them

from thinking defiant or free thoughts, and ultimately to reduce the English language to a single word of docility which everyone is expected to answer to the ruling party: “yes”. Some claim that Orwell’s fictional portrayal of a repressive surveillance society has already become much too real. Revealingly, on November 18, 2007, *The Sunday Times* reported that an expert panel invited to choose five books to depict today’s Britain, put Orwell’s *1984* in first place.

2. The failure of transmission can also be a success

In the model of communication as transmission, incomprehension and misunderstanding constitute failure, precisely because they hinder the production of sameness in others. The Jewish thinker and philosopher Emmanuel Levinas (1906-1995) judges this failure to communicate in a different way. Incorrect interpretations can certainly indicate a failure in communication as transmission, but they can also signal success. What makes him think this way? After all, it seems a contradictory affirmation. Since Aristotle’s time, the principle of non-contradiction has been pivotal in philosophy. According to this principle a thing cannot be and not be at the same time and in the same respect. This principle is fundamental to good thinking. In fact, if we deny the principle of non-contradiction, the very possibility of communication is endangered. We cannot put into question the principle of non-contradiction without putting communication itself into question, since this principle is at the foundation of all communication. Thus this basic rule of thought is also the fundamental rule of language: it is the rule that enables communication.

According to the principle of non-contradiction, a thing cannot be and not be at the same time and in the *same respect*. According to Levinas, even if there is a failure in one respect, there can be a success in another. The failure to transmit a message does not necessarily indicate failure from an ethical point of view. The so-called failure in communication seems a failure only because of the notion of communication outlined above: communication as transmission, as an idea that starts in the subject and finishes in the mind of the receiver. Ultimately, at the base of this common model of communication is the presupposition that communication is a means of reducing the distance between one person and another. In other words, when you understand what I say, the distance of non-understanding between us diminishes. Communication bridges the gap. In effect, we often speak of communication in geographical or spatial terms, as the creation of a common meaning that bridges the breach and closes the gap between people. But Levinas wonders whether by lessening the distance we are also reducing freedom.

The failure of transmission can constitute an ethical success. When communication collapses in such a way as not to bridge the gap between the self and the Other, then the distance that remains opens up the possibility of

ethics. For the Other is no longer in danger of being a copy of the subject. The thoughts of the Other no longer reflect in an exact way the thoughts of the subject – and thank goodness for that!

The Other now transcends the thoughts and images of the subject, and a new language emerges from the transcendence of the Other, a language which is heard rather than seen in the face of the Other. In Levinas' view, the face to face encounter is at the foundation of language. Language which originates in the Other makes space for the other. Language in the model of communication as transmission, on the other hand, tends to dominate the Other, and to eliminate the otherness of the Other.

3. A new face of communication

What does the face signify? Levinas responds like this: "The way in which the Other presents himself, exceeding *the idea of the Other in me*, we call face."¹ This is not the kind of reply we might naturally expect; in fact, it is an answer that opens up a new door and reveals a new path. When we think of the face, we instinctively picture physical features such as the eyes, nose, mouth, and ears. Levinas' bewildering description of the face forces us to think in new ways, since it simply does not correspond to any prevalent ideas of the face. But at the same time, we are aware that there is something more than physical features in the face. We often remember a face, even when we forget a name. Why? Perhaps because the face gives us more than the name does: something of a person's character, and even their soul. In any case, we generally prefer speaking face to face with someone than reading their e-mails or talking to them on the phone. For Levinas, the face signifies the entire person as someone transcendent and noble.

In welcoming the face, the spoken word opens me up to contestation by the Other, giving rise to responsibility. I only fully become a subject in this response that is responsibility: "as responsible I am brought to my final reality."² It is not the self that engenders responsibility, but the Other, for it is not I who am the origin, but the Other. Through the Other I begin to discover the full flowering of my subjectivity; as I am initiated into an ethical way of life, the Other invites me along the path of liberty. The expression of the Other "promotes my freedom, by arousing my goodness."³ Therefore I need the Other in order to become myself.

¹ E. Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, avec une préface à l'édition allemande, Paris: Le Livre de Poche, série "Biblio-essais", 1990; (originally published in La Haye by Martinus Nijhoff Publishers, 1961), p. 43; *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1969, p. 50.

² *Totalité et Infini*, 194; *Totality and Infinity*, p. 178.

³ See *Totalité et Infini*, p. 219; *Totality and Infinity*, p. 200.

Since the face reveals itself in speech, Levinas' notion of the face evidently focuses not only on the expressiveness of the eyes but more especially on the expressive potential of the mouth. Indeed as opposed to Greek philosophy, which prioritizes vision, Jewish tradition highlights hearing, though without thereby discounting vision.⁴ Although Levinas stresses that the face expresses in a manner that is neither accessible to sight nor to touch, thus avoiding appropriation and objectification, he does not have the same misgivings about hearing. Indeed, the absolute difference of the Other can only be established in discourse.⁵ For Levinas, language makes possible a relation between two terms that cannot be subsumed under a common category. Levinas is radically at odds with the dynamic of Husserl's Fifth Cartesian Meditation, where the Other is constituted as an alter ego. According to Levinas, even if the Other seems to present himself as a theme to me, and I then speak about him in a manner that seems to contain him, it is nevertheless the case that in

⁴ In *Sagesse des sens: Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, (Paris: Éditions Albin Michel S.A., 1995), Catherine Chalier argues against a simplistic division that would identify sight with Athens and hearing with Jerusalem. Instead she attempts to show that the Jewish Bible unfolds a more subtle relationship, where seeing is necessary in order to hear and where hearing is necessary in order to see. Whatever about Chalier's argument, it seems that Levinas is influenced by the insistence on hearing in the Jewish tradition. To take a single, albeit crucial, example: the recitation enjoined upon Jews in Deuteronomy 6:4-9, begins with the words "Hear O Israel" [*Shema Israel*]. Over time the *Shema* became the central Jewish confession of faith. This prayer is to be recited aloud daily, so that the believer takes responsibility for these words by both proclaiming them and hearing them. The command articulated in this prayer challenges the way of being of the Hebrew people; it invites them beyond the sphere of the same. In the midst of a life where so many other words of oppression, domination, objectification, etc., are heard, this word of otherness resounds with a force that is renewed through repetition. But at the same time this command is not the order of a tyrant or the imposition of an oppressor. The fact that the prophets draw attention so often to Israel's failure to hear is a sign that this command invites responsibility rather than imposing it: this is the spirit of Ezekiel 3: 27, where it is written that the one who wants to hear may hear and that the one who wants to close his ears can equally do so.

⁵ It is worth noting that in being called by the Other, in being summoned by him, it is my hearing rather than my sight that is engaged. Hearing is the mode of perception of the humble subject. Hearing does not entail the same freedom of choice as sight. Although I can put my hand to my ears, they cannot shut themselves, unlike my eyes. Vision controls things by distance and by selecting its focus of interest whereas hearing submits to things without having the same freedom to choose and select in advance. Hearing does not capture objects; it merely receives their utterances and sounds.

addressing this speech to the Other, it transpires that the Other has already gone beyond this theme, evaded it, and surpassed that which I have said. Even though the Other may become my theme in discourse, he nevertheless continues to be my interlocutor, and by virtue of being my interlocutor he challenges and contests any meaning I bestow upon him. The Other puts me into question. But he does not put me into question in a confrontational manner that would limit my freedom. Instead he inaugurates and legitimates my freedom by summoning it to responsibility.

In *Totality and Infinity*, Levinas does not deny the face a phenomenal dimension; nevertheless the face breaks through the limits of its perceptible form. The face achieves this by speaking to me and inviting me into a relation that is beyond any power I can exercise through enjoyment or knowledge. In *Otherwise than Being or Beyond Essence*, the face becomes a trace, both more than a phenomenon and less than one. This is because Levinas has become even more suspicious of the objectification that phenomenology entails. The problem with phenomenology is that although it describes experience, it also constructs it.⁶ Phenomenology places the Other within a horizon.⁷ Levinas, however, does not want to put the Other into the context of a larger horizon or totality. Neither does he want to “appresent” the Other through his body which is presented directly. As Levinas puts it: “what sort of signalling could he send before me which would not strip him of his exclusive alterity?”⁸ The neighbour assigns me to responsibility before I can ever define him or intend him as an object; he cannot be subsumed under the same genus as me, for

⁶ This tension between description and construction is captured very well in the following quotation from the Fifth Cartesian Meditation: “phenomenological explication does nothing but *explicate the sense this world has for us all, prior to any philosophizing*, and obviously gets solely from our experience – *a sense which philosophy can uncover but never alter*, and which, because of an essential necessity, not because of our weakness, entails (in the case of actual experience) horizons that need fundamental clarification.” Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, translated by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, 151, V § 62.

⁷ “Every subjective process has a process ‘horizon’, which changes with the alteration of the nexus of consciousness to which the process belongs and with the alteration of the process itself from phase to phase of its flow – an intentional *horizon of reference* to potentialities of consciousness that belong to the process itself.” Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, 44, II § 19.

⁸ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris: Le Livre de Poche, série “Biblio-essais”, 1991; (originally published in the *Phaenomenologica 54* Collection, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1974), 137; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 86.

he is Other. Were I to know him, I would also fashion him so that he would fit into my conceptual world: “knowing is always convertible into creation or annihilation; its object lends itself to a concept, is a result”.⁹ However, I find myself commanded from the outside without being able to represent and conceptualize the authority that orders me. Consciousness knows many things but it cannot answer the question as to why I find myself already in so much debt to my neighbour. The answer to this question always eludes consciousness. The intentional relation that characterizes consciousness could only arise between myself and the neighbour on the foundation of a primordial relation of obsession. This relation of obsession, however, can never be cancelled out by consciousness; indeed consciousness itself is only a modification of it. From a Husserlian point of view one might object that I must at some point become conscious of my assignation by the Other – otherwise no relation could subsist: “Is not a becoming conscious, a receiving of the given, as Husserl teaches, the precursor of every relation?”¹⁰

According to Levinas, this objection cannot hold since the trauma and urgency of the command demolishes the composure of consciousness so that it can no longer appropriate the object through an intentional relation. Thus I cannot relate to the neighbour as I would to an object with a definite form and series of profiles¹¹ [*Abschattungen*]. The imperative summons of the command from the Other allows me no time to receive any given or to bestow it with specific determinations.¹² Indeed it is from a time that cannot be recuperated, so that the passivity I undergo is as though the Other hit me

⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 139; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 87.

¹⁰ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 139-140; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 87.

¹¹ See for instance Husserl's example of the description of a die in the Second Cartesian Meditation - *Cartesian Meditations*, 39-40, II § 17.

¹² The following description of the two correlative aspects of *noema* and *noesis* from the *Cartesian Meditations* make it clear that time and equanimity are necessary in order to allow a phenomenon to appear: “Accordingly, on the one hand, descriptions of the intentional object as such, with regard to the determinations attributed to it in the modes of consciousness concerned, attributed furthermore with corresponding modalities, which stand out when attention is directed to them. (For example: the ‘modalities of being’, like certainly being, possibly being or presumably being, etc.; or the ‘subjective’ – temporal modes, being present, past, or future.) This line of description is called *noematic*. Its counterpart is *noetic* description, which concerns the modes of the *cogito* itself, the modes of consciousness (for example: perception, recollection, retention), with the modal differences inherent in them (for example: differences in clarity and distinctness).” *Cartesian Meditations*, 36, II § 15.

before he struck out, as though I picked up his voice before he uttered a word. This analogy seems to bend time in a bizarre way. However, its bizarre quality has more than a little to do with the objective, chronological time that I share with my neighbour. But when we explore this shared clock-time, it turns out that I share it with the image of my neighbour. This shared time allows me to take a distance and to account for my neighbour in terms of my own identity. But I thereby miss my neighbour since “it is precisely in his image that he is no longer near”.¹³ Thus, when it comes to my neighbour, I am always guilty of being late in responding to his summons. Although my neighbour is not near in his image, he is near in his face. This face is more and less than a phenomenon.

The proximity of the face cannot be synthesized or seized; it frustrates the order of essence. The face is in this sense absent from itself; it sinks into the swamp of an irretrievable past. Therefore, the Other is no longer present to me in the manner of an object. Even though the Other approaches me, no fusion between us is possible; his alterity holds. The relation between us differs from an intentional relation, since it is immeasurable and indeterminate: “The exorbitance of proximity is distinguished from a conjunction in cognition and intentionality in which subject and object enter.”¹⁴

Intentional relations allow the present or past to be gathered into a synthesis. But the relation of proximity is simply disparate. This disparity cannot be resolved by correlation, i.e., it cannot be synchronized into a temporal flow so that losses would be regained.

Levinas calls the face a “trace” [*trace*]. This term is potentially misleading since it can imply a sign of that which is absent. Levinas does not use the term “trace” in this sense. Rather the trace refers to that which is present in a manner that can never be represented, or in a past that can never be retrieved. In other words, the trace entails a break with intentional relations, and Levinas wants to highlight the fact that the face can never be assimilated by intentionality. The face in fact is the Other to whom and for whom I am responsible. This Other, then, is not present to me.

In *Totality and Infinity*, Levinas points to the peculiar resistance offered by the face. It is neither a hostile nor violent opposition. Rather the face denies “my ability for power” [*mon pouvoir de pouvoir*].¹⁵ Ultimately I cannot domesticate the otherness of the face, I can only kill it. In killing the face I am aiming at the face *qua* sensible, yet I simultaneously find myself

¹³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 141-142; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 89.

¹⁴ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 143; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 90.

¹⁵ *Totalité et Infini*, 215; *Totality and Infinity*, p. 198.

before “something” that is not part of the world. To the extent that the Other belongs to the world, I can destroy his worldly resistance: for instance, I can physically annihilate him with a weapon, etc. To the extent that the Other does not belong to the world, I cannot destroy his resistance. Ironically the latter resistance resides in the other’s very weakness in worldly terms, since this resistance of weakness is not a resistance that makes sense within the sphere of the same, and therefore cannot be understood or appropriated. It is the ethical resistance of the primordial expression “you shall not kill”. This gives rise to the peculiar occurrence that the power and pride of my subjectivity are successfully resisted by the lowliness and humility of the Other!

4. The Saying and the Said

To denote this transcendence, Levinas makes an important distinction between the Saying [*le Dire*] and the Said [*le Dit*]. This is perhaps the most significant distinction in *Otherwise than Being or Beyond Essence*.¹⁶ By means of this distinction, Levinas attempts to open up a path that leads beyond essence and interest. The priority that Levinas accords to the Saying is consistent with his rejection of Husserl’s dilution of the Other to an alter ego in the Fifth Cartesian Meditation. Changing the alterity of the Other into the possessive knowledge denoted by an alter ego is like bringing the mystery of the Saying into the glaring light of the Said. And just as the humble relation to the Other contrasts with the domineering relation to the alter ego, so too the Said can escape the call to humility, whereas the humble subject is already implicated in the Saying.

The Saying precedes verbal signs and linguistic systems. It is my nearness to the Other:

Saying is what makes the self-exposure of sincerity possible; it is a way of giving everything, of not keeping anything for oneself.¹⁷

¹⁶ At first glance, Levinas’ effort to discern what the Saying signifies before it signifies the Said (since the Saying in becoming the Said is also betrayed by the Said to the extent that it becomes a sign or mere appearance) is reminiscent of a Husserlian reduction. After all, it entails a “bracketing” of the Said that has come to be part of the Saying. However, Levinas’ reduction, as well as going against the natural attitude, also goes against the phenomenological stance, since the aim of the latter is to say or to manifest everything. Levinas wants to return to something that cannot be said, that is not subordinated to essence but instead oriented to goodness. He wants to return to the Saying as the movement toward the Other that occurs in communication and that opens the self in vulnerability to the Other.

¹⁷ R. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage. Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida*, Manchester: Manchester University Press, 1989, p. 28.

It constructs a plot of responsibility for the Other that is anterior to Being. The Saying belongs to an order that is of greater consequence than Being. The order of Saying is an order of disinterest without any promise of eternal reward, an order characterized by gratuity. However, this primordial Saying can only become manifest at the price of entering into language and becoming a theme, thus entering under the dominion of the Said. In philosophical terms, the Said refers to statements, conceptual constructions, arguments, etc., which can be rationally evaluated and thereby established as either true or false. So although the Saying becomes the Said through entering into language, this entrance constitutes a betrayal as well, “as though being’s other were an event of being.”¹⁸ But this betrayal of the Saying by virtue of the fact that it is thematized, should not be construed as the downfall of the Saying. Philosophical thought, although betraying the Saying by attempting to utter it, nevertheless finds its motivation in the Saying and serves the Saying. Philosophy seeks the Saying by attempting to reach that which is beyond Being.

The Saying signifies before essence and identification. This signifying of the Saying happens in proximity. Levinas understands proximity as a responsibility for the Other. It can also be described as “humanity, or subjectivity, or self”.¹⁹ Nothing equals the gravity and seriousness of this responsibility for the Other. Despite the tendency to assimilate the Saying into the Said, the Saying does not function in a manner that is merely correlative to the Said. This is not to deny that the plot that is peculiar to the Saying does unfold towards the Said – for example in the creation of structures that make justice viable, etc. But although the plot of the Saying is integrated into the Said, there is still a surplus that is left over, and not assimilated. This is because the Saying is interwoven with a past beyond memory that is not susceptible to representation or recuperation. My responsibility for the Other originates in this non-recuperable past. If we take as our starting point my approach to my neighbour as something that cannot be assimilated by consciousness and instead: “describable, if possible, as an inversion of intentionality, [the analysis] will recognize this responsibility to be a substitution.”²⁰

In other words, we have to go in the opposite direction to the movement of Husserlian intentionality in the Fifth Cartesian Meditation. Hence, in approaching my neighbour I do not at first impose meaning upon him – though this will inevitably occur later by virtue of the Said. Rather I approach him in

¹⁸ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 18; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 6.

¹⁹ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 78; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 46.

²⁰ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 80; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 47.

a manner that opens me in vulnerability to him. Rather than imposing meaning upon him, I await meaning from him. The Other plays a crucial role in determining who I am, unlike in Husserl's model, where the ego plays the vital role in deciding the identity of the Other. Thus in Levinas' conception, "there is an abandon of the sovereign and active subjectivity, of undeclared self-consciousness".²¹ Levinas wants to evoke a passivity that exceeds the height of passivity which the philosophical tradition habitually locates in extreme receptivity. At the same time he wants to hold on to subjectivity, however tenuous it may be. He does not want the subject to be reduced to a mere conduit of an "it speaks" or "language speaks".

The Saying is my nearness to the other person to whom I am responsible, even if I do not admit it, as Cain refused to recognize his responsibility to his brother Abel in the Book of Genesis when he asked "Am I my brother's keeper?" The Saying is something that cannot be truly said, but instead is my vulnerability before the Other, my movement toward the Other. The Said, on the other hand, is language and thought in the here and now, the realm in which the Saying must find some sort of incarnate form, however inadequate. The Saying can never be pinned down by the Said. The model of communication as transmission attempts to pin down, label, and categorize. But by virtue of the breakdown of this form of communication, the transcendence of the Saying can be released and manifested, this Saying which surpasses any Said.

54

There is a current of thought which envisages the advent of a peaceful, unified and utopian world through the successful transmission of messages or the creation of a common meaning. The problem with this model of communication is that it annuls the difference between human beings. For Levinas, true communication is *not* an exchange between two persons that seeks fusion. Communication in the full sense treats the Other as other, and that is more likely to happen from the moment that my attempts to understand the Other crumble into the dust. When understanding is lacking, something new can surge from this very misunderstanding. I am exposed to the Other in the sense that my own thoughts and plans are put into question in a moment of openness and vulnerability. According to Levinas, this openness to the Other is at the root of communication itself.

Communication as transmission does not accord a decisive place to the Other. The Other is in second place, the Other is secondary, the Other only exists to receive the truth of the self. The subject transmits its own truth to the Other. This pervasive model of communication begins with the subject, who occupies the privileged position. In the philosophy of Levinas the perspective is reversed: the Other is privileged. Communication does not begin

²¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 81; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 47.

with the subject, but with the Other. On the subject's part, communication is a response. The subject accepts the obligation to respond. With this responsible answer, the subject assumes responsibility. But it is a response, it is not the subject's own initiative. The subject responds to a movement that comes from the Other. By taking on responsibility, the subject carries out the *mitzvah*, the commandment which constitutes the first words of the face: "you shall not kill!" (which in its most generous sense means – you shall not kill in any way, but you shall love your neighbour). Thus the face invites the subject into a relation in which the subject no longer has power, but is at the disposal of the Other. Therefore the self does not go towards the Other with the goal of transmitting a message. The self, instead, learns from the Other and welcomes the greatness of the Other.

5. Practical Consequences

What are the disadvantages of communication as transmission on the personal, national and international level? And what are the alternatives if we insist that others are different, and not simply copies of ourselves? In the private sphere, there are those who look for themselves in human relationships, who want their significant others to be copies of themselves. But is it really better to be the same? If friends and spouses were exactly the same as ourselves, then friendships and family life would be uniformly suffocating. Difference, on the other hand, enriches.

On the national level, communication as transmission may result in the expectation that immigrants ought to mirror the style of life of the culture that welcomes them. Undoubtedly immigrants ought to respect the laws and culture of the countries that take them in; they ought to make the effort to adapt and integrate. Nevertheless, communication as transmission does not see the importance and the necessity of viewing their cultural difference as a treasure.

On the international level, there are nations who consider it their right to impose their own vision of things upon the world. Let us take one example: is it possible or even desirable to export Western democracy everywhere? Can every nation in the world really apply the democratic model? Certainly democracy is an admirable political system, but the fact that it is of grand value does not necessarily mean it ought to be sent to every nation where it is absent. Another much more controversial example is that of certain groups and even nations intent on Islamicizing what they regard as the morally decadent West. This again is the imposition of one model on all.

In the private, national and international spheres, there is a tendency to conceive of integration as the assimilation of what is different. Otherness, in all its forms, is regarded as an obstacle to personal realization, social advancement, and international develop. The Other only exists in order to be taught, convinced, and ultimately conquered.

As a philosopher, Levinas wants to dig to a deeper level of communication. He wants to question certain assumptions we automatically entertain concerning communication. He wants to go beyond the “how” of communication, and ask about its “why”. Levinas adopts an attitude of wonder in the face of the failure of communication. Normally failure annoys us. A true philosopher marvels in situations where the rest of us do not. We are also invited to question communication as transmission.

The complex problems of our world can never be resolved if we treat other persons only as copies and facsimiles of ourselves. We need to accord a legitimate place to persons and groups that are different from ourselves. The Other is always greater than anything language can capture or express. I can never unravel the mystery of the Other with my words. The role of the Other is not to become an object of my knowledge. The function of communication is to let the Other be Other, and not reduce him or her to my dimensions. I am called to make an exodus from the sovereignty of the self. I am not above all the one who expresses myself; instead I am the one who is invited to relinquishes myself in order to allow the Other simply be.



La théologie à la recherche de son identité

JÓZEF KULISZ SJ

Faculté Pontificale de Théologie à Varsovie, „Bobolanum”,
Varsovie, Pologne

1. Le renouveau arrivait...

En effet il arrivait... car, après le Concile Vatican II, la théologie catholique a cessé d'être le monopole des Séminaires – diocésains et religieux ainsi que de certaines facultés de théologie destinées uniquement aux religieux. Jusqu'au concile, dans ces centres-là, on a formé et éduqué les candidats au sacerdoce. Les études de théologie ouvraient le chemin vers la carrière ecclésiastique. Toutefois, déjà avant le concile, il arrivait que les laïcs étudient (avaient étudié) la théologie, mais c'était très rare. Ce n'est qu'après le concile que les facultés de théologie ont largement ouvert leurs portes aux laïcs, aussi bien aux femmes qu'aux hommes. Bien plus, les laïcs, les femmes comme les hommes, ont commencé à enseigner la théologie¹.

Pendant des siècles, la philosophie, et notamment une certaine forme de thomisme, jouait le rôle de *ancilla theologiae* – servante. Après 1965, les théologiens catholiques ont commencé à puiser largement dans toute une gamme de nouveaux courants philosophiques – existentialisme, philosophie du langage, philosophie du procès. La théologie est devenue une science interdisciplinaire, dialoguant avec la culture et avec d'autres sciences – biologie, physique, psychologie, sociologie².

La dimension pastorale de la théologie a été fortement influencée par la *Constitution pastorale: l'Église dans le monde de ce temps* et sa dimension œcuménique par le *Décret sur l'œcuménisme* et la *Déclaration sur l'Église et les religions non chrétiennes*. Aujourd'hui, pour rencontrer les grandes

¹ Au sujet de la théologie après 1965 voir G.O'Collins SJ, *Il ricupero della teologia fondamentale, I tre stili della teologia contemporanea* (traduction de l'anglais), Libreria Editrice Vaticana 1993, p. 13-27. On reprend ici les idées de l'Auteur.

² Idem, p. 14.

religions du monde, il ne faut plus aller en Asie ou en Afrique. On peut les rencontrer en Europe, et acquérir une connaissance théorique de leur théologie dans maintes facultés de théologie.

À partir de l'encyclique *Redemptor Hominis* (1979) les idées christologiques et anthropologiques sont apparues dans la théologie dans une plus large mesure. Depuis les années 90, le problème de l'inculturation est devenu un défi pour la théologie. Aussi de nouvelles questions apparaissent-elles: Que peut apporter l'enseignement de Jésus-Christ dans l'histoire et la culture du monde contemporain? La théologie née en Europe peut-elle devenir une théologie pour les autres cultures?³ L'Europe elle-même vit une inquiétude causée par la sécularisation et par le manque de vocations. La théologie a vu apparaître, de manière singulière en Europe, les problèmes inconnus jusqu'ici dans les domaines de la bioéthique, de l'écologie, de la justice sociale, des droits de l'homme et de la paix internationale. Ainsi que le problème de la compréhension de l'essence et de la mission de l'Église, du service des sacrements et la question du sacerdoce des femmes.

2. Question sur la théologie

La réponse à la question qu'est-ce que la théologie, comment la faire et la créer a été apportée par l'encyclique de Pie XII *Humani generis*⁴. L'encyclique a été conçue comme une réponse aux courants de *la nouvelle théologie* qui naissaient et s'efforçaient de raviver la réflexion théologique en l'adaptant aux besoins du temps et de la mentalité de l'homme contemporain⁵. Les personnes intéressées par la nouvelle théologie essayaient de dépasser les cadres rigides de la théologie qui prétendait être seule en droit de formuler de manière définitive et inaltérable les vérités chrétiennes. Pie XII, se référant à Pie X, rappelait que la tâche de la théologie consiste à démontrer que la doctrine définie par l'Église est contenue dans ses sources: l'Écriture sainte, l'enseignement des Pères de l'Église, celui des Conciles et des papes. Dans la pensée du pape, la théologie doit expliquer les mystères de la foi contenus dans l'enseignement de l'Église et les rassembler en un tout. Elle doit donc montrer le contenu de la foi en l'exposant et en l'interprétant⁶. Une telle théologie subsiste encore

³ Idem, p. 15-16.

⁴ *Humani generis*, dans: *Acta Apostolicae Sedis*, An. et vol XXXX II, 22 Juli 1950, p. 561-578.

⁵ La nouvelle théologie, à partir des années 30 du siècle passé, naissait en France dans deux centres théologiques – celui des Dominicains et celui des Jésuites. Le centre dominicain Le Saulchoir regroupait les théologiens comme A. Gardeil, M. D. Chenu, Y. M. Congar. Le centre jésuite à Lyon-Fourvière était créé par H. de Lubac, J. Daniélou, G. Fessard, H. Rondet, H. Bouillard et autres...

⁶ *Humani Generis*, op. cit., p. 565-571.

dans les anciens manuels de théologie appelée scolastique⁷. C'était le retour à la théologie de Denzinger⁸, théologie de type conceptuel où on concevait la foi comme acceptation d'un ensemble de vérités⁹. Selon cette théologie, l'Écriture sainte n'est qu'un recueil de citations servant à démontrer la vérité, c'est-à-dire la doctrine formulée dans l'enseignement de l'Église. Les citations et les thèses étaient le plus souvent isolées de leur contexte, de la vie de foi de l'Église et de l'expérience historique.

Dès le début du XXI^{ème} siècle on a commencé à relire la grande Tradition de l'Église de deux manières: par la méthode régressive et par la méthode génétique. Dans la méthode régressive, le point de départ est la conscience actuelle de la foi telle qu'exprimée dans l'enseignement ordinaire et extraordinaire de l'Église. Sous le jour de l'enseignement actuel et de la conscience de la foi de l'Église, il est possible de découvrir un sens des vérités révélées plus profond que celui apporté par l'analyse philologique dans le contexte historique¹⁰. Cette méthode était utilisée, surtout dans la première moitié du siècle passé, pour créer toutes sortes de *Dictionnaires* théologiques et de manuels de théologie dogmatique. Elle était également présente dans l'enseignement du Magistère de l'Église¹¹. C'est à elle que se référait Pie XII dans l'encyclique *Humani Generis*.

⁷ Pour exemple voir les manuels des auteurs: B Beraza, Ch. Boyer SJ, J. M. Dalman SJ, L. Lerher, D. Palmieri, Ad. Tanquerey et autres... Ces manuels présentaient différents traités théologiques sous forme de thèses. Il faut reconnaître une certaine valeur à cette pédagogie. Certains de ces manuels cherchaient un appui dans la nouvelle exégèse et dans une plus grande place consacrée à l'Écriture sainte. Parfois, on faisait de grandes digressions sur les questions nouvelles.

⁸ Heinrich Denzinger (1819-1883) – jésuite allemand – professeur à Würzburg. Il a rédigé et publié l'ouvrage, qui a acquis une grande popularité: *Enrichidion symbolorum*, où il a recueilli de manière ordonnée un choix de déclarations du Magistère, surtout conciliaires et pontificales, sur les questions de doctrine. La première publication date de 1854 sous le titre: *Enrichidion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. L'ouvrage a été plusieurs fois édité, élargi et modifié. On portera particulièrement attention à la réponse faite à la proposition de K. Rahner par le jésuite A. Schönmetzer, qui est devenue la base de la 32^{ème} édition de 1963.

⁹ On retrouve une telle compréhension de la foi dans la Constitution dogmatique sur la foi catholique – *Dei Filius*, Chapitre II – *De la Révélation*. Voir *Dokumenty Soborów Powszechnych, Tekst łaciński i polski*. Tome IV (1511-1870), Lateran V, Trydent, Watykan I. (Arrangement et rédaction du père A. Baron, père H. Pietras), Kraków 2004, p. 895-897.

¹⁰ La méthode régressive a été décrite par le dominicain A. Gardeil, La réforme théologique catholique, *Revue thomiste*, 11 (1903), p. 5-19, 197-215, 428-547.

¹¹ D'après cette méthode, en prenant l'exemple des dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de la Vierge Marie, on peut trouver, à partir des données

La méthode génétique avait ses origines, semble-t-il, dans l'économie du salut. Ce n'était pas les dogmes de l'Église qui constituaient son point de départ, mais la révélation divine se réalisant dans l'histoire. Dans ce courant théologique on s'efforçait de parvenir aux textes originaux rapportant la révélation divine et de relire leur sens dans le contexte et les conditions culturelles où ils ont été écrits. On essayait donc de présenter pas à pas l'histoire de la révélation telle qu'elle se réalisait dans l'histoire et telle qu'elle avait été transmise au cours des siècles. Dans la méthode du type génétique, liée au rythme de l'histoire de la Révélation en cours de réalisation, la Tradition et le Magistère de l'Église doivent constituer pour le théologien la lumière et le critère du sens dans l'explication du mystère de la révélation¹².

Aussi bien la méthode régressive que la méthode génétique présentaient des avantages et des inconvénients. À la méthode régressive était reproché entre autre qu'au nom de certains dogmes, seul le contenu de la révélation qui se trouvait dans les sentences du magistère était accepté. Or, on s'apercevait que la parole révélée contenait une richesse spirituelle plus grande que les déclarations de l'Église.

La méthode génétique permettait, quant à elle, de relire la révélation dans l'histoire, la langue et la façon de penser des personnes vivant à cette époque donnée. On pensait que seule cette méthode permettait de découvrir l'histoire et la pédagogie de la révélation divine conduisant à la plénitude en Jésus-Christ. Mais cette méthode présentait également des manques : elle sous-estimait le rôle de l'Église dans l'interprétation et l'actualisation de la Parole de Dieu révélée dans l'histoire on lui reprochait également que la théologie, employant la méthode génétique et plaçant l'Écriture sainte au centre de ses recherches, n'appréciait pas à sa juste valeur la tradition des Pères, celle du moyen âge et l'enseignement contemporain de l'Église. Certaines critiques parlaient de romantisme biblique¹³. Il faut ajouter que, jamais dans l'histoire, aucune des méthodes présentées n'existait à l'état pur. En pratique, tout dépend de l'accent mis en fonction des besoins: d'un côté sur l'analyse du contenu de la Révélation historique; et de l'autre sur son actualisation dans l'enseignement de l'Église contemporaine. Néanmoins le travail du théologien doit toujours être fidèle à ces deux dimensions: fidélité à l'Église – à son magistère enseignant; ainsi que fidélité aux exigences de la critique historique et littéraire, aux conditions du contexte historique dont l'examen exige une méthode adéquate.

de l'Écriture Sainte et de la Tradition de l'Église, une continuité de la foi en ces mystères. Voir aussi R. Latourelle SJ, *Théologie science du salut*, Bruges-Paris, Montréal, p. 78-79.

¹² Ibidem, p. 79-80.

¹³ Ibidem, p. 79-81.

Le Concile Vatican II présente un nouveau visage de la théologie. Il ne romps ni avec la tradition ni avec la théologie qui a toujours été celle de l'Église. Dans les documents du concile se trouvent des innovations : l'approche pastorale, l'approche historique, le recours à la patristique, l'ouverture au monde contemporain, le commencement d'un dialogue avec les non chrétiens. L'Écriture sainte devient le cœur de la théologie. Le Concile a attiré aussi l'attention sur la nécessité de respecter la « hiérarchie des vérités » de la foi dans le but de raviver la dévotion et sur la catéchèse christocentrique pour faciliter le dialogue avec les autres confessions chrétiennes¹⁴.

Après le concile, pendant quarante ans, le Magistère de l'Église – les papes et certaines congrégations – ont publié plusieurs documents concernant la théologie : sa mission dans l'Église, la méthode utilisée en théologie et la vocation du théologien dans l'Église¹⁵. À la lumière de l'enseignement conciliaire, ainsi que des documents postconciliaires du Magistère de l'Église la théologie qui apparaissait en tant qu'enseignement de l'Église, s'éloignait des thèses des manuels écrits selon les règles de la méthode scholastique. Elle devenait un cours universitaire dont le cœur était le message biblique. Ce message concernait divers contextes culturels. La théologie devenait souvent un cours d'une histoire spécifique des dogmes.

3. La théologie sans la philosophie est-elle possible?

Aujourd'hui encore on entend dire que la source de la crise contemporaine de la théologie de la deuxième moitié du XXI^e siècle se trouve dans le Concile Vatican II. Et pourtant on mettait dans l'enseignement de ce Concile l'espoir d'un grand renouveau de la vie religieuse et morale, et par là même de la théologie. Le pape Jean Paul II a dit que le Concile Vatican II c'était la période du XXI^e siècle où l'Esprit Saint a répandu ses dons de la manière la plus abondante. Le ministère de Jean Paul II ne fut qu'une actualisation de ces dons et un service rendu au renouveau du visage de la Terre.

On sait par expérience combien l'étude des documents de chaque concile est difficile. Ce dernier n'échappe pas à cette règle. Il n'est pas facile d'écrire un bon commentaire de son enseignement. Bien plus les bons commentaires manquent. Quand on demande aux étudiants s'ils ont lu au moins une fois en entier les documents du dernier concile, on entend comme réponse, dans le meilleur des cas, qu'ils connaissent les documents et l'enseignement du concile uniquement d'après les citations entendus pendant les cours.

¹⁴ *Dekret o ekumenizmie* nr 11.

¹⁵ Il suffit d'évoquer ici : *Normae Quaedam* – 1968; *Deklaracja Misterium Ecclesiae* – 1973; *Dokument o formacji przyszłych kapłanów* – 1976; *Konstytucja Apostolska Sapientia Christiana* – 1979; *Encyklika Redemptor hominis* – 1979; *Dokument Ratio Fundamentalis* – 1985; *Encyklika Fides et ratio* – 1998.

Il semble que la source de la crise de la théologie et en théologie se trouve non pas dans l'enseignement ou dans l'esprit du dernier concile, mais dans le contexte philosophique et existentiel qui régnait à partir du XIX^{ème} et qui a été la cause de la convocation du concile. Dans ce contexte philosophique et existentiel la théologie perdait son *ancillam*, la philosophie, dont le langage jusque-là lui servait pour exprimer les mystères de la foi, mais qui au XX^{ème} siècle est devenu incompréhensible et non adéquat aux exigences de l'époque. Dépourvue de son *ancillam*, la théologie enseignée dans les instituts scientifiques est devenue histoire sans dogme, un cours positif où est présentée la foi de l'Église exprimée et décrite dans le passé.

La théologie sans philosophie, selon le père Krapiec OP, souffre du sida, n'a pas de force de persuasion et par là même devient peu efficiente, voire inutile. Il n'existe pas de théologie sans philosophie. La parole de Dieu, que la théologie explique, révèle le but final de l'homme, confère un sens global à son activité dans l'univers. La théologie a besoin de la philosophie car elle aide, comme l'écrit Jean Paul II, à "... la recherche du fondement naturel de ce sens, qui est l'aspiration religieuse constitutive de toute personne"¹⁶. Le pape constate aussi: "En outre, la théologie a besoin de la philosophie comme interlocutrice pour vérifier l'intelligibilité et la vérité universelle de ses assertions"¹⁷. La théologie a besoin de la philosophie, mais le pape écrit aussi: "...il ne faut pas oublier que, dans la culture moderne, le rôle même de la philosophie a fini par changer. De sagesse et de savoir universel qu'elle était, elle a été progressivement réduite à n'être qu'un des nombreux domaines du savoir humain, bien plus, par certains aspects, elle a été cantonnée dans un rôle totalement marginal. Entre temps, d'autres formes de rationalité se sont affirmées avec toujours plus de vigueur, mettant en évidence la marginalité du savoir philosophique"¹⁸. Les nouvelles formes de la rationalité ne servent pas à rechercher le sens et le but final de la vie, mais le plus souvent à asservir l'univers, à tirer des profits et exercer le pouvoir¹⁹. Pour connaître donc et estimer à sa juste valeur la crise de la théologie contemporaine, il faut regarder de près le processus historique de la marginalisation de la philosophie, de sa réduction à un des nombreux domaines de la connaissance humaine. Quel est le processus qui l'a conduite à avoir ce rôle secondaire, comme l'a écrit Jean-Paul II ?²⁰

¹⁶ Jean Paul II, *Fides et ratio* (14.09.1998), nr 81.

¹⁷ Ibidem, nr 77.

¹⁸ Ibidem, nr 47.

¹⁹ Ibidem, nr 47.

²⁰ Ibidem, nr 47.

La marginalisation de la philosophie n'a pas commencé lors du dernier Concile. Il faut chercher ses origines au siècle des lumières²¹. Dans l'antiquité et au moyen âge, comme le constate Ratzinger, la foi ne présentait pas de difficulté à l'homme. Il vivait alors dans un environnement où la philosophie proposait l'image de l'univers où la foi avait sa place. Même au début des temps modernes, quand la philosophie établissait le lien avec les sciences et, par sa méthode, limitait la question de Dieu au domaine strict de la foi, elle était toujours conforme à la vision de l'univers. La métaphysique gouvernait pratiquement exclusivement la pensée universelle et elle présentait Dieu comme le Créateur de toutes choses, comme le Principe intelligent de l'univers. Elle fournissait la base intellectuelle de l'idée d'un Dieu qui parle et se révèle²².

La pensée de Kant (1724 – 1804) est une sorte de frontière au-delà de laquelle l'image de l'univers véhiculée par l'ancienne métaphysique ne passe plus. Avec le temps cette frontière se ferme au point que, dans la pensée moderne, la métaphysique fait défaut. À la fin du XIX^{ème} siècle, Nietzsche se réjouissait en disant que l'humanité se libérait enfin de la métaphysique qui, depuis des siècles, avait formé l'Europe et y avait entretenu la foi en Dieu. Or, depuis Kant, l'unité de la pensée philosophique se brise. La confiance que l'homme puisse de manière convaincante passer au-delà du domaine de la physique, de l'univers visible, pour accéder à l'essence et à la base des choses et aussi au Dieu même, dont parlait la métaphysique, cette confiance disparaît. Bien sûr, il existait et il existe encore des philosophes soutenant qu'une telle métaphysique est possible, en essayant de lui garantir une place dans la conscience humaine. Le Magistère de l'Eglise faisait appel à une telle métaphysique²³. Pourtant cela ne change en rien le fait que la métaphysique n'est plus la seule philosophie acceptée par chacun comme fondement de la pensée qui s'ensuit. Elle devient une philosophie parmi tant d'autres. Il n'existe plus, comme autrefois, une seule philosophie, mais des philosophies. Qui accepte une seule d'entre elles, n'accepte pas le patrimoine de l'esprit humain. Le choix d'une philosophie est une décision

²¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (trad. de l'allemand), Kraków 1970, p. 22-29. Idem, *Wiara i przyszłość* (trad. de l'allemand), Kraków 2007, p. 40-54. Ici on reprend les idées et les analyses de J. Ratzinger.

²² J. Ratzinger, *Wiara...*, op. cit. p. 40.

²³ Il suffit de rappeler ici l'enseignement du Concile Vatican I (*Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej – Dei Filius*, rozdz. II), du Pape Léon XIII (Enc. *Aeterni Patris* – 14.08.1879); de Pie X (Enc. *Pascendi dominici gregis* – 8.09.1907), de Pie XI (Enc. *Divini Redemptoris* – 19.03.1937), de Pie XII (Enc. *Humani generis* – 12.08.1950), du Concile Vatican II et de Jean Paul II – surtout enc. *Fides et ratio* – 14.09.1998.

qu'il faut justifier. En même temps, ce choix devient une prise de position contre d'autres manières de penser qui sont tout autant justifiées. La foi, c'est-à-dire la vérité révélée, n'a plus d'appui dans la pensée humaine. Elle est tombée dans un vide²⁴.

Selon Ratzinger, c'est F. Schleiermacher (1768-1834)²⁵ qui, le premier, a répondu à cette situation du vide. Pendant des années, il a exercé une grande influence sur la théologie protestante et catholique en Allemagne. Il partait du principe qu'il existe dans l'homme différentes relations, incompatibles entre elles, avec l'univers qui l'entoure. Elles prennent leur source dans la raison, la volonté et les émotions grâce auxquels l'homme saisit et décrit la réalité. Il est impossible de les accorder entre elles. À la raison correspond la science, à la volonté – la morale, et aux émotions – la religion, que Schleiermacher comprend comme sensibilité à ce qui est éternel. Avec le temps, il commence à la décrire comme sensation d'une totale dépendance par rapport à l'Infini. Ainsi Schleiermacher rend la religion indépendante de la métaphysique et de la pure raison. La religion est pour lui une expérience de l'Infini et de la dépendance de l'homme par rapport à celui-ci. La sensation de dépendance est un appui sûr et indépendant de la réflexion propre à la métaphysique. Schleiermacher rejette la religion du siècle des lumières, la religion de la raison créée artificiellement, sans aucune expérience. Il découvre la valeur des religions historiques naissant dans une contemplation esthétique de la totalité de l'univers. C'est dans celles-ci qu'on trouve une attitude réelle de l'estime, de la dépendance et de la participation²⁶.

L'essence de la religion selon Schleiermacher repose dans une sensation inexprimable dans laquelle on vit et on saisit l'Infini. Le contenu, la doctrine de la religion, est une forme de conscience pieuse. Il joue un rôle secondaire. Toute tentative pour le décrire est un effort maladroit car il est impossible d'exprimer ce qui reste inexprimable. Ce n'est pas le contenu qui est important dans la langue de la religion, mais le fait même de l'existence de la sensation. Un homme pieux n'a pas besoin de lire l'Écriture sainte car il la crée lui-même. La place de la foi est prise par la piété. Dans son expérience, l'homme ne rencontre pas Quelqu'un qui le lie à Lui et le libère, mais il vit sa subjectivité qui pressent l'éternité²⁷. La sensation de dépendance s'est exprimée de la manière la plus sublime et la plus pure dans la personne de Jésus-Christ. Il avait la plus pure conscience de Dieu.

²⁴ J. Ratzinger, *Wiara...*, op. cit., p. 40-41.

²⁵ Ibidem, p. 41. On retrouve les opinions de Schleiermacher sur la religion dans son livre intitulé *Mowy o religii* (trad. de l'allemand) Kraków 1995, p. 67-117, 173-214.

²⁶ J. Ratzinger, *Wiara...*, op. cit., p. 41-42.

²⁷ Ibidem, p. 42.

Pourtant, cette conscience ne se rapportait pas à l'existence. La frontière de la subjectivité humaine n'a pas été dépassée en Christ. Jésus n'est resté qu'un homme.

Selon Ratzinger, Schleiermacher justifie la religion, mais pas la foi qui, dans son essence, est une rencontre avec une Personne. Il voulait montrer seulement une vision rationnelle du christianisme dans les temps modernes. Pourtant, il perd la foi comme rencontre avec le Dieu personnel en Jésus, qui constitue l'essence du christianisme²⁸.

Entre la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle, pour justifier l'existence du christianisme et en montrer l'essence, en utilisant la langue de leur temps, les modernistes catholiques et protestants se sont référés à la sensation de dépendance, comme la comprenait Schleiermacher. La sensation, et non la métaphysique, est devenue un point d'appui pour une certaine pensée théologique. En outre, dans la sensation, qui était une expérience universelle quoique subjective, disparaissait l'objectivité de la révélation. Malgré une réponse surprenante de Karl Barth (1886-1968), théologien protestant, ainsi qu'une prise de position officielle de Pie X contre la pensée moderniste en théologie, exigeant l'obéissance de manière catégorique²⁹, cela n'a pas changé le fait qu'il n'existait plus de thèse philosophique partagée par tous. Seule devenait universelle la conviction que rien en dehors de la science n'est certain. En définitive, la philosophie se transformait en une science ayant pour objet la recherche de la conscience, inaccessible directement, mais seulement par l'intermédiaire de la langue, dont les structures deviennent objet d'analyse³⁰. La philosophie a commencé à étudier les principes de la conscience humaine et non pas la profondeur et l'ontologie de la réalité.

La théologie, selon J. Ratzinger, se trouve aujourd'hui dans la situation où elle ne peut pas s'appuyer sur un ensemble de thèses philosophiques acceptées universellement. Elle doit se résigner à un pluralisme irréversible de l'esprit et de la pensée humaine. La théologie doit prouver sa vérité, sa légitimité, son utilité par sa rationalité intérieure, trouvant dans l'univers et dans la vie humaine un sens qui peut être objet de choix responsable de l'homme³¹. Dans une telle réalité, la théologie peut constituer une proposition compréhensible de sens „même si elle n'est pas basée sur un ensemble d'opinions acceptés

²⁸ Ibidem, p. 43.

²⁹ Du côté protestant la réponse au modernisme protestant est venue du théologien K.Barth (1886-1968), et du côté catholique – dans l'encyclique *Pascendi* de Pie X (07.09.1907). Pour une courte étude de la réponse de Barth voir Ratzinger, *Wlara...*, op.cité, p. 43-47.

³⁰ Ibidem, p. 50-51.

³¹ Ibidem, p. 54.

par tous”³². Finalement cela signifie „que le sens dont l’homme a besoin est accessible uniquement par le choix d’une forme de sens”³³.

Il est impossible de ne pas aborder ici la réflexion sur l’identité de la théologie que Karl Rahner a développé juste après le Concile Vatican II³⁴. Dans la théologie, il existe un besoin de philosopher. Et philosopher en théologie n’est rien d’autre qu’approfondir la réflexion sur la révélation divine en Jésus dans la prédication de l’Église et confronter le message de la foi avec la conception de l’existence humaine et de son milieu. Or, quiconque fait de la théologie, selon Rahner, s’engage à philosopher. Autrefois, la néoscholastique était l’intermédiaire dans la transmission de la révélation et représentait un élément laïc dans les cadres de la théologie. La néoscholastique appartient déjà au passé. Elle a exercé son influence sur de nombreuses philosophies ayant des relations avec la philosophie du moyen-âge, de l’époque baroque et des temps modernes, mais jouissant aussi d’une certaine autonomie³⁵. La théologie se trouve aujourd’hui confrontée à un pluralisme philosophique dont la synthèse n’est possible ni de la part de la philosophie elle-même ni de la part de la théologie. Le pluralisme philosophique et théologique est le contexte dans lequel l’homme est appelé à vivre aujourd’hui³⁶. Ce pluralisme existait déjà avant. Cependant il s’exprimait dans une autre culture. Or, dans la culture contemporaine, il existe plusieurs philosophies. Une question surgit alors : laquelle de ces philosophies est vraie? Selon Rahner, la fin, non pas de la métaphysique, mais du pluralisme des sciences qui montrent une vision du monde à partir des données a posteriori, c’est-à-dire de l’expérience, est aujourd’hui un fait. Ces sciences fondent la conscience de soi de l’homme contemporain et le dirigent vers l’avenir. Elles décident aussi, en tant que sciences humaines, sociales, naturelles, de l’existence humaine, avant même que la philosophie, comprise comme réflexion sur le pluralisme des sciences, ne se soit exprimée à ce sujet. La science, dans son pluralisme, est devenue l’actuelle partenaire du dialogue avec la théologie³⁷.

³² Ibidem, p. 54, (traduction française à partir de la version polonaise – note du traducteur).

³³ Ibidem, p. 54, (traduction française à partir de la version polonaise – note du traducteur). Le sujet du besoin de sens résultant de la nature intelligente de l’homme a été traité au XXI^{ème} siècle par des auteurs tels que: P. Teilhard de Chardin, K. Rahner, M. Eliade, E. Fromm.

³⁴ Nous nous rapportons ici à deux articles: *Wyzwanie postawione przed teologią przez Sobór Watykański II*. Cet article a été écrit en 1966. Il a été publié en polonais voir: K. Rahner, *Pisma wybrane* T.1, Kraków 2005, p.17-45. Le second article intitulé *Filozofia i filozofowanie w teologii* a été écrit en 1967 et publié en polonais voir: ibidem, p. 68-89.

³⁵ K. Rahner, *Filozofia i filozofowania*, op. cit., p. 69-71.

³⁶ Ibidem, p. 75-76.

³⁷ Ibidem, p. 88.

Pendant de nombreux siècles la philosophie, comme intermédiaire dans la transmission de la révélation, représentait dans la théologie un élément profane. Aujourd'hui, sa place est occupée par un nouveau genre de science que l'Église et la théologie doivent acquérir et qui résulte de l'expérience humaine. Ce savoir, précise Rahner, ne résulte pas d'une simple expérience accessible à chacun.³⁸ Il vient de l'expérience, comme l'écrit Rahner, „qui, de manière scientifique et systématique, est expliquée à l'aide de l'histoire, de la sociologie, de la psychologie scientifique et de la futurologie. C'est un genre tout à fait nouveau de l'expérience profane, qui était autrefois tout simplement absent, et qui est exposé à toutes sortes de dangers, d'incertitudes, d'énoncés de caractère temporaire contenus dans cet étrange empirisme manipulé scientifiquement. On pourrait dire, continue Rahner, que l'Église entre en relation non seulement avec l'univers créé par Dieu, accessible à la simple expérience du quotidien, mais aussi avec l'univers que crée l'homme comme sa propre sùvre, résultant de ses décisions, de ses rêves, de ses utopies et de sa réflexion scientifique”³⁹. La théologie semble aussi dépendre du pluralisme des sciences qui forment l'image d'un univers ouvert de manière dynamique sur un avenir rempli d'espoir. Elle est toutefois enfermée dans le cadre de cet univers qui constitue le terrain de lutte de l'homme contre son aliénation, contre la déshumanisation de son milieu⁴⁰. Dans l'univers non seulement expliqué par la philosophie mais aussi transformé par la science, la théologie, selon Rahner, doit, d'une nouvelle manière, poser la question concernant l'essence de l'homme, la question sur Dieu lui-même, ainsi que sur la possibilité de Le rencontrer dans le monde contemporain. Le caractère accidentel de l'existence, analysé autrefois par la métaphysique, ne conduit plus l'homme contemporain à l'expérience de Dieu. La théologie doit introduire dans l'image de l'univers ouvert de manière dynamique à l'avenir le sens de l'espérance née de la résurrection de Jésus-Christ⁴¹.

³⁸ Id, *Wyzwanie postawione przed teologią*, op. cit., p. 22.

³⁹ Ibidem, p. 22-23. (Traduction française à partir de la version polonaise – note du traducteur).

⁴⁰ Id, *Filozofia i filozofowanie w teologii*, op. cit., p. 89.

⁴¹ Id, *Wyzwanie postawione przed teologią*, op. cit., p. 34-35. Il semble que c'est également Jean Paul II qui dans son encyclique *Fides et ratio* se rapporte à la théologie apportant un sens et écrit: „Aux diverses époques de l'histoire, la théologie, dans sa fonction d'intelligence de la Révélation, a toujours été amenée à recevoir les éléments des différentes cultures pour y faire entrer, par sa méditation, le contenu de la foi selon une conceptualisation cohérente”. Et plus loin le Pape cite les paroles de Jean XXIII: „...il faut que cette doctrine certaine et immuable, que l'on doit suivre fidèlement, soit explorée et exposée de la manière que demande notre époque”. *Fides et ratio* (1998), nr 92.

4. Les signes des temps comme lieu de la nouvelle théologie

La culture contemporaine, comme on vient de le voir, est pénétrée de plusieurs philosophies. Dans la culture de notre temps une conviction demeure : l'homme ne peut pas de manière convaincante passer au-delà du domaine de la physique, de l'univers visible, à l'essence des choses et à leur fondement, au Dieu dont parlait la métaphysique. Donc, la question de Dieu n'est plus une question du monde passé qu'on voudrait garder à tout prix. Elle constitue aujourd'hui un élément de notre conscience, elle nous oblige à nous poser de nouveau la question: qui est l'homme?⁴² Et cela dans un monde qui devient un seul organisme de plus en plus complexe. Pratiquement chaque jour les interdépendances dans les domaines de l'information, de la production et de la communication se multiplient. Le monde devient de plus en plus solidaire. Il n'y a presque plus de systèmes économiques isolés ou de cultures fermées, et leur nombre diminue systématiquement. La bienfaisance individuelle ne suffit plus, surtout là où la pauvreté résulte des structures et des institutions en place. La création d'une communauté humaine devient peu à peu un fait à l'échelle mondiale. C'est pourquoi, on ne peut pas aujourd'hui résoudre des nombreux problèmes par des actions isolées. Comme le monde devient un seul organisme, la maîtrise du développement de cet organisme exige que le progrès économique aille de pair avec le progrès humain. Dans la nouvelle conscience qui s'éveille et qui prend de plus en plus une dimension sociale on reconnaît de nouveaux signes des temps. Les chrétiens ne doivent pas être les derniers à les reconnaître. Il s'agit de l'unification du monde humain se réalisant par les échanges, les interdépendances et les relations sociales, du désir de justice et d'une fraternité universelle allant au-devant de l'universalisme évangélique, d'une évolution accélérée du monde en proie à l'incertitude de la raison désorientée et cherchant la réponse à la question sur le sens de l'existence non seulement individuelle mais aussi collective, et enfin du manque d'équilibre économique, qui conduit à l'injustice provoquant l'oppression et la haine. Il est important de noter que l'humanité toute entière est engagée ensemble dans cette recherche de l'unité⁴³.

Dans la complexité du monde dont le mot *organisme* définit le mieux l'essence en tant que symbole d'une unité mystérieuse mais réelle, ce n'est pas uniquement l'homme comme individu qui se pose la question du sens de son existence. Mais c'est l'humanité entière qui y réfléchit. Elle s'interroge pour trouver une justification de tant d'existences humaines, mais aussi pour retrouver le sens au nom duquel elle entreprend de construire son avenir.

⁴² J. Ratzinger, *Wiarra...*, op. cit., p. 52.

⁴³ R. Laurentin traite de ces problèmes évoqués, avec une bonne connaissance du sujet, dans son ouvrage intitulé: *Rozwój a zbawienie* (trad. du fran.), Warszawa 1972, p.145-146; 155-156. Dans notre étude nous puisons dans ses idées.

Certains soutiennent même que la théologie doit aujourd'hui renoncer à son ethnocentrisme gréco-romain⁴⁴ et assimiler, comme l'a écrit Jean Paul II, „l'acquis de différentes cultures”⁴⁵ dont l'histoire porte aussi la question du sens de l'existence et de l'absolu. La réception et l'assimilation des valeurs et des acquis des cultures ainsi que de leur langage permettra d'„y faire entrer - par sa méditation - le contenu de la foi selon une conceptualisation cohérente”⁴⁶. Ce n'est qu'à ce moment-là que la théologie, comme l'écrit Laurentin, se trouvera capable de montrer l'engagement non plus de l'individu, mais de la communauté sous l'aspect de sa destination et de sa vocation divine. Elle pourra également relever et montrer dans le monde contemporain le sens de l'amour qui agit dans les structures économiques, politiques, culturelles ainsi que présenter les valeurs temporaires et leur importance pour la destination de l'homme⁴⁷. Alors la théologie deviendra un dialogue du Dieu de la révélation avec la culture de l'époque⁴⁸, elle deviendra une histoire concrète du genre humain, l'histoire qui, selon Bartnik, „se fonde sur une autoconnaissance humaine, collective, sociale et se prolonge dans la communauté donnée face au tribunal divin”⁴⁹. La théologie, selon Bartnik, est une science réaliste, une science sur la réalité religieuse et donc sur le Dieu vivant, sur l'homme et l'univers. Elle ne s'occupe ni du langage religieux ni des idées religieuses ni d'autant plus de la foi même ou bien des propos concernant la foi et la Bible⁵⁰. Sa source principale est la révélation dans laquelle le Dieu-Trinité a entamé le dialogue avec les hommes. La théologie est donc „...une pénétration méthodologique aussi bien de la révélation que de la foi par la personne humaine”⁵¹.

Enfin, revenons encore aux réflexions et remarques de G. O'Collins SJ. Selon lui, depuis le dernier concile, la théologie se décline selon trois styles différents. Ils constituent un tout dans lequel il est impossible de distinguer un style comme étant le plus important. Le premier style, dont parle le jésuite australien, est dominant dans les milieux académiques d'Europe et d'Amérique du Nord. Il est la continuation de la tradition reliant le siècle des lumières, la renaissance et le moyen-âge, à la pensée de la Grèce antique. Les

⁴⁴ Ibidem, p. 253.

⁴⁵ *Fides et ratio*, nr 92.

⁴⁶ Ibidem, nr 92.

⁴⁷ R. Laurentin, op. cit., p.253.

⁴⁸ N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, Warszawa 1985, p. 239.

⁴⁹ Cz.S. Bartnik, *Poznanie teologiczne*, Lublin 1998, p. 101.

⁵⁰ Cz.S. Bartnik, *Metodologia teologii dogmatycznej*, dans: *Studia nauk teologicznych PAN, Metoda teologii*, t. 2, Lublin 2007, p. 165.

⁵¹ Ibidem, p. 166. Bartnik, pareillement à Ratzinger et à Rahner, constate que la crise contemporaine de la philosophie systématique et maximaliste provoque inévitablement la crise de la théologie systématique dans laquelle on concevait un horizon universel permettant de saisir toute la réalité religieuse. Ibidem, p. 171.

représentants de ce style étudient les textes du passé, surtout la Bible, les Pères de l'Église, le Magistère. Persuadés de la puissance de la raison humaine, ils désirent pénétrer et comprendre les contenus révélés⁵². Il faut pourtant faire attention à ce que ce style de la théologie ne soit qu'une théologie rétrospective, passiste, l'art pour l'art, résultant d'une simple curiosité de ce qui est historique⁵³. Or la théologie ne peut pas se limiter à montrer uniquement, que déjà dans la période „précédente on avait eu, à un certain degré, conscience de ce qui a été plus tard compris sous forme d'un dogme"⁵⁴. Elle ne peut pas s'interroger uniquement sur le passé. Elle devrait montrer aussi ce qui sera et ce qui devra être demain⁵⁵. Ce *demain*, selon Collins devient pour les théologiens un appel au dialogue interdisciplinaire⁵⁶.

Le second style de la théologie est très fortement enraciné dans la contemporanéité. Il se caractérise par un désir de justice et du bien commun. La culture contemporaine marquée par la coexistence de la richesse et de la pauvreté ainsi que par une inquiétude existentielle, est devenue *locus theologicus* de ce style. Ce genre de théologie veut se voir engagé à la dimension des transformations sociales⁵⁷.

Et enfin le troisième style a pour contexte la prière et le culte. Ce style est très répandu dans le christianisme oriental. C'est une théologie de la beauté et du ravissement devant la gloire des cieux⁵⁸.

Les styles présentés ici brièvement peuvent être appelés: académique, pratique et contemplatif. Il semble que le style originel et fondamental est le style académique. Il ne peut pas manquer dans le parcours de l'étude fondamentale de la théologie. Il permet de connaître la vérité de la révélation. Les deux autres styles constituent un art d'acquisition du contenu de la foi par les cultures selon la conceptualisation cohérente. On les étudie dans le cadre des spécialisations.

⁵² G. O'Collins SJ, op. cit., p. 16-17.

⁵³ K. Rahner, *Wyzwanie postawione przed teologią...*, op. cit., p. 23-24.

⁵⁴ Ibidem, p. 25-26.

⁵⁵ Ibidem, p. 24. Ce premier style est appelé par O'Collins académique, par Rahner, théologie historique et systématique, et par Bartnik, (–) théologie faite avec la méthode positive et théologie fondée sur la méthode historique. Voir: K. Rahner, *Wyzwanie postawione przed teologią...*, op. cit., p. 23, 31-33; Cz.S. Bartnik, *Metoda teologii dogmatycznej*, op. cit., p. 168.

⁵⁶ G. O'Collins SJ, op. cit., p. 16-17.

⁵⁷ Ibidem, p. 1718. Ce style de (la) théologie est appelé par Rahner théologie pastorale et par Bartnik, théologie faite avec la méthode systématique et personaliste. Voir: K. Rahner, *Wyzwanie postawione przed teologią...*, op. cit., p. 42-44; Cz.S. Bartnik, *Metoda teologii dogmatycznej*, op. cit., p. 171-172.

⁵⁸ Ibidem, p. 18-19. Ce style de (la) théologie est proche de H. von Balthasar.



Gegen Rationalismus. Glaube und Vernunft bei Origenes Contra Celsum I, 9-13

JACEK POZNAŃSKI SJ

Hochschule für Philosophie und Pädagogik „Ignatianum”
Krakau, Polen

Der Vorwurf, dass sich die Christen mit einem blinden und irrationalen Glauben zufrieden geben, wurde von ihren Gegnern von 2. bis zum 5. Jh. (Galenus, Celsus, Lukian, Profirius) immer wieder aufgegriffen.¹ Nachdem alle anderen Vorwürfe allmählich zurückgewiesen wurden, scheint sich der ganze Angriff der Verteidiger des Hellenismus auf diesen einzigen Vorwurf zu konzentrieren. Der Angriff gegen den Glauben der Christen, der sich vermeintlich gegen den *logos* (Vernunft) richtete, war der schwerwiegendste von Seiten der Griechen. Die Zahl der polemischen und exegetischen Werke in den ersten fünf Jahrhunderten zeigt aber den Willen der Christen ihren Glauben rational zu verantworten und zu begründen. Ein der bedeutendsten ist sicher von Origenes verfasste *Contra Celsum* (im folgenden: Abkürzung *Cels.*). Das Thema „Glaube und Vernunft“ hat in *Cels.* einen wichtigen Platz: „Wir bemühen uns, entsprechend der Vernunft zu glauben“ (*Cels.* III 16).² Origenes versucht den Wahrheitsanspruch des Christentums rationale Gründe zu geben.

In dieser Analyse werden wir uns auf einen kurzen Ausschnitt aus dem Werk des Origenes beschränken. Wir folgen damit dem Hinweis U. Berners, den er für die Interpretation des Origenes formuliert. Berner fordert, eher einzelne Werke oder sogar nur Teile von Werken zu interpretieren (hier: *Contra Celsum* I, 9-13), um so die Bedeutung der einzelnen Aussagen des Origenes

¹ Vgl., J.-N. Guinot, *Foi et Raison dans la démarche apologétique d'Eusèbe et de Théodoret*, in: B. Pouderon – J. Doré (Hg.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, S. 385-386.

² Der deutsche Text nach: *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, 1. Teil: Buch I-IV, 2. Teil: Buch V-VIII, übersetzt von P. Koetschau, Bibliothek der Kirchen Väter 52.53, München 1926.1927.

klarer zu sehen, als den Versuch zu unternehmen die Gesamtinterpretationen der Theologie des Origenes zu entwerfen.³ Auch J.C.M. Winden spricht von der großen Notwendigkeit der Analysen besonders der Schriften der griechischen Kirchenväter, sogar dann, wenn es nur um einen sehr kleinen Teil einer Schrift geht.⁴

Weil diese Untersuchung kein Textkommentar ist⁵, werden wir jeweils die Analyse nach den entsprechenden, im Text des Origenes besprochenen Aspekten des Themas Vernunft-Glaube behandeln. Wir lassen außer Acht die Frage, warum der Glaube begründet werden soll und wie das im Einzelnen geschieht. Für Origenes kann hier auf Reemts verwiesen werden.⁶

1. Glaube und Vernunft in *Contra Celsum* I, 9-13

Cels. ist eines der spätesten Werke Origenes, „in dem er maßvoller und ausgewogener argumentiert als beispielsweise in *De Principiis* und in manchen Punkten frühere Ansichten korrigiert.“⁷ Man spricht manchmal von *Cels.* als dem Testament des Origenes (Borret) oder vergleicht *Cels.* mit den *Retractationes* des Augustinus (Vogt). Origenes war also zu dieser Zeit ein sehr erfahrener Theologe mit vielen tief durchgedachten Einsichten. In *Cels.* hat die Auseinandersetzung, wie in keinem anderen Text des Origenes, eine sehr ausführliche und strukturierte Form bekommen. Das spricht für die relative Autonomie dieses Textes gegenüber anderen Schriften des Origenes.⁸

Der Ausschnitt *Cels.* I, 9-13 ist sicherlich wichtig für das ganze Buch *Contra Celsum*, weil es sich hier ausdrücklich um einen ganz zentralen Punkt in der Auseinandersetzung zwischen zwei so verschiedenen Gestalten, wie den Heiden Celsus und den tiefgläubigen Origenes handelt: um den Konflikt zwischen der Vernunft und dem Glauben. Obwohl es außerhalb von *Cels.* I, 9-13 viele Parallelen zu den Themen in *Cels.* I, 9-13 gibt, gibt es in *Cels.*

³ Vgl. U. Berner, *Origenes*, Darmstadt 1981. Dieser Hinweis folgt Ch. Reemts, *Vernunftgemäßer Glaube: die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus*, Bonn 1998, S. 8.

⁴ Vgl. J. C. M. van Winden, *Notes on Origen. Contra Celsum*, „*Vigiliae Christianae*“ 20/1966, S. 201.

⁵ Für das Kommentar zu Origenes *Cels.* I, 9-13, vgl. L. Perrone, *Proposta per un commento: un'eseplificazione su Contro Celso I, 9-13*, in: L. Perrone (Hg.), *Discorsi di Verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origenes. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origenes e la Tradizione Alessandrina"*, Roma 1998, S. 225-256.

⁶ Vgl. Reemts, S. 36ff.

⁷ Reemts, S. 9.

⁸ Nach Perrone gibt dieses Faktum dem Kommentator eine gewisse Freiheit. Er ist nicht gezwungen, sich ständig und systematisch auf parallele Stellen in anderen Schriften des Origenes zu beziehen. Perrone, 1998, S. 230.

keine andere Stelle mit einer so umfangreichen Auseinandersetzung mit dem Thema Glaube-Vernunft.

2. Struktur des *Contra Celsum* I, 9-13

In *Cels.* geht Origenes Schritt für Schritt durch den Text des Celsus, deshalb gibt er weder eine syntethische noch eine systematische Vorstellung der Argumente, die er für die wichtigsten hält.⁹

Die Abgrenzung des Fragments *Cels.* I, 9-13 kann man intern und extern begründen.¹⁰ Die interne Untersuchung von *Cels.* I, 9-13 zeigt die Einheitlichkeit der entfalteten Beweisführung. Sie konzentriert sich auf ein Thema: das Verhältnis von Vernunft und Glauben. Auch die externe Untersuchung zeigt die Selbstständigkeit des Fragmentes. In *Cels.* I, 1-8 gibt es eine schnell aufeinander folgende Vorstellung von sehr verschiedenen Vorwürfen. Nur das Thema von *Cels.* I, 9 wird durch mehrere Kapitel in systematischer Weise ausgearbeitet. In *Cels.* I, 14 führt Origenes das neue Thema des ἀρχαῖος λόγος (*Cels.* I, 14, 31).

3. Der Begriff des Glaubens

Ich werde jetzt in meiner Analyse die wichtigsten Begriffe und Gedankengänge für die Auseinandersetzung um das Verhältnis Glaube – Vernunft anhand des vorgestellten Ausschnitten und in der Kontext der anderen Stellen besprechen.

Der Begriff πίστις (Glaube) war in der Antike mehrdeutig. In der Philosophie beschreibt πίστις eine defiziente Form der Erkenntnis.¹¹ Als solcher entspricht er der platonischen δόξα (Meinung) und steht damit im Gegensatz zur ἐπιστήμη. In der Rhetorik bezeichnete πίστις die Argumente für die Glaubwürdigkeit einer Angelegenheit. Im Neuen Testament bedeutet πίστις die personale Beziehung des Vertrauens auf Gott und das Bekenntnis zu ihm.

Für Celsus hat πίστις die Bedeutung von Meinung (doxa), die nur die Abwesenheit oder Aproximität zur Wahrheit zeigt. Origenes versucht den problematischen, aber im Christentum so wichtigen Begriff πίστις zu erklären.¹² Zuerst geht er aus von der griechischen Verwendungsweise des Begriffs als einer epistemologischen Kategorie, die eine Form von nicht gesicherter Erkenntnis darstellt (*Cels.* I, 9, 3-12). Er gibt zu, dass der Glaube weniger ist als die philosophische Erkenntnis. Der Glaube hat sich aber als der für die Mehrzahl

⁹ Für die Gruppierung der Argumente, vgl. Fédou, *Christianisme et Religions Païenes dans le Contre Celse d'Origene*, Paris 1988, S. 73.

¹⁰ Zum Folgendem: Perrone, 1998, S. 233-234. Zur Struktur, die den Ausschnitt als Einheit bildet: Perrone, 1998, S. 236-238.

¹¹ Zum Folgenden: vgl. Reemts, S. 29ff.

¹² Vgl. Reemts, S. 33f.

der Menschen praktisch wirksamere Weg zu wahrer Gotteserkenntnis erwiesen. Er ist das Erkenntnismittel für diejenigen, deren mangelnde Bildung und Intelligenz nicht erlauben, zu den tieferen Einsichten zu gelangen.

Aber zusammen mit diesem profanen Gebrauch des Begriffes *πίστις* stellt Origenes das biblische Glaubensverständnis, das ein Moment des Vertrauens auf die von Gott geschenkte Erkenntnis hinzufügt (*Cels.* I, 11, 12-16; III, 39).¹³ In diesem Sinn bedeutet der Glaube, sich auf die Autorität Gottes und Jesu Christi zu verlassen (*Cels.* IV, 9). Dieses Vertrauen kann auch vor der Vernunft gerechtfertigt werden, durch den, der auch die vernunftgemäße Gründe einbezieht (*Cels.* I, 11, 16-19).

Diese zwei Momente zeigen, dass es schwierig ist, das präzise Konzept des Glaubens bei Origenes herauszufinden. Trotzdem findet man bei ihm eine Definition, die relativ gut sein Glaubensverständnis wiedergibt (*Sel. in Ps.* 115, 1; *PG* 12, 1576 C): *ψυχῆς ἀντεξουσίου λογικῆ συγκατάβασις* — der Glaube ist die von der freien Seele vollzogene vernünftige Zustimmung (oder besser Sich-Anvertrauen, Sich-Hingeben).¹⁴ Die beiden Aspekte: der rationale Charakter und die freie Zustimmung zu Gott, zeigen sich als konstitutiv für den Glaubensakt. „Wenn die Wahrheit ein freies Geschenk ist, muss ihr auf der Seite des Menschen ein Akt der freien Annahme und Zustimmung entsprechen. Dieser Akt ist der Glaube.“¹⁵ Glauben bedeutet also Jesus oder Gott sich anvertrauen (*Cels.* III, 39; *συγκατάθεσις*), und das ist die Quelle und Garantie für den Akt, der in sich selbst ethisch und rational gerechtfertigt ist.¹⁶

Aufgrund dieser Definition können wir nach Wolfson drei Folgerungen hinsichtlich der Benutzung des Terminus „Glaube“ bei Origenes erkennen.¹⁷ Erstens, der Terminus „Glaube“ soll von dem Terminus „Zustimmung, Annahme“ unterschieden werden. Zweitens, Glaube kann entweder auf der Zustimmung, auf dem Sich-Anvertrauen, basieren und ist hier mit der Zustimmung identisch (der einfache Glaube); oder Glaube kann auf der mit Vernunft, Weisheit und Wissen verbundenen Zustimmung basieren (der

¹³ Vgl. Reemts, S. 32.

¹⁴ Vgl. L. Perrone, Art. *Fede/Ragione*, in: A. Monaci Castagno (Hg.), *Origene: dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Rom 2000, S. 158. Das Thema der Zustimmung, als Anerkennung der Wahrheit, kommt öfter in *Cels.* vor. Z.B. in *Cels.* Kapitel I: das Wort *συγκατάθεσις* (I, 13; 61) und das Verb *συγκατατίθεσθαι* (I, 13; 15; 20; 26; 30; 32; 35; 38; 42). Vgl. auch, M. Borret, *Index*, in: Origène, *Contre Celse*, T. V, introd. générale, tables et index : M. Borret, Sources Chrétiennes 227, Paris 1976, S. 489.

¹⁵ Reemts, S. 32.

¹⁶ Vgl. Perrone, 2000, S. 158. Der griechische Text nach: *Origenes. Contra Celsum libri VIII*, M. Marcovich (Hg.), Leiden [u.a.] 2001.

¹⁷ Vgl. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation, Cambridge Mass. 1956, S. 110.

reflektierte Glaube). Drittens, in beiden Fällen ist es der Glaube, der die Zustimmung hervorruft, in dem einen Fall direkt, im anderen durch das Mittel von Vernunft, Weisheit und Wissen.

Origenes hat also in Fragmenten über den Glauben und die Zustimmung zwei verschiedene Begriffe gegenüberstellt und zusammengesetzt: den biblischen Terminus „Glaube“, welcher die Anerkennung der biblischen Lehre ohne Begründung bedeutet, und den philosophischen Terminus „Zustimmung“, welcher die Anerkennung einer Lehre entweder mit rationaler Begründung oder ohne diese Begründung bedeutet.¹⁸ Obwohl „Glaube“ in der Bibel keine rationale Erklärung impliziert, ist es für Origenes doch im Einklang mit dem Geiste des Christentums und „nach dem Sinne der christlichen Lehre weit besser“, den Glauben mit der Vernunft, der Weisheit und dem Wissen zu verbinden, und ihn so zur philosophischen Zustimmung, *συγκατάθεσις* zu erheben (Vgl. *Cels.* I, 13, 27-28).

4. Der einfache Glaube

Celsus will zeigen, dass der christliche Glaube eigentlich Aberglaube ist (*Cels.* I, 9, 12-16).¹⁹ Vor allem er wirft den Christen die Trennung zwischen der Annahme oder Zustimmung (*συγκατάθεσις*) und der Benutzung der Vernunft (*Cels.* I, 9, 9-11) vor.

Das Kapitel *Cels.* I, 9 zeigt, dass sich Origenes über den Geisteszustand der meisten Christen im Klaren ist. Die Mühen des Lebens und auch schwache Begabung machen sie unfähig, sich weiterzubilden. Origenes hält – im Gegensatz zu Celsus – den einfachen Glauben für positiv.²⁰ Zuerst benutzt er statt *ἀλόγως πιστεύουσι* den Ausdruck *μετὰ ψιλλῆς πίστεως*. Das ist ein wichtiger terminologischer Schritt in Richtung einer positiven Schilderung.

Für Origenes gibt es mehrere Argumente, den einfachen Glauben zu rechtfertigen. Erstens, der Weg der philosophischen Vernunft, der von Celsus als der einzige Weg zur Wahrheit beschrieben wurde, ist ein privilegierter oder elitärer Weg, er gilt nur für eine sehr kleine Gruppe (*σφόδρα ὀλίγων ἐπὶ τὸν λόγον ἀττόντων*) hochbegabter Menschen (*Cels.* I, 9, 29). Aber sind leider nicht alle Menschen fähig, sich auf die *vita philosophica* einzulassen (*Cels.* I, 9-10). Origenes stimmt also zu, dass diese intellektuellen Tätigkeiten nur von einer ganz kleinen Gruppe von Menschen ausgeübt werden können. Auf Grund der Nöte des Lebens und menschlichen Schwachheiten (*διὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν*; *Cels.* I, 9, 28-29) sind die meisten dazu nicht in der Lage. Für die Vielen gibt es daher den anderen Weg des einfachen Glaubens *μετὰ ψιλλῆς πίστεως* (*Cels.* I, 9, 8). Er wurde von Jesus eingeführt. Deshalb

¹⁸ Vgl. Wolfson, S. 110-111.

¹⁹ Vgl. Perrone, 1998, S. 244f.

²⁰ Vgl. Perrone, 1998, S. 252.

sieht Origenes den Weg Jesu, der das Göttliche durch den Glauben an seine Lehre für alle Menschen zugänglich macht, als etwas Vernunftgemäßes. Wenn die Menschen dazu nicht in der Lage sind oder sich aus Faulheit nicht mit der rationalen Durchdringung des Glaubens beschäftigen wollen, dann ist die Lehre Jesu der rationalste und wirksamste Weg ihnen zu helfen. Vielmehr, Origenes zeigt das Christentum als die Religion, die den Elitarismus überwindet und als Ziel das universale Heil hat.

Zweitens, der Glauben ist von großem Nutzen, auch wenn er nicht durchdacht ist (*Cels.* I, 10, 22-24). Origenes weist auf die Erfahrung hin: der einfache Glaube hat vielen geholfen, ihr Leben besser zu führen. Diese Verbesserung selbst ist ein Indiz dafür, dass Gott hier am Werk ist. „Nichts, was für den Menschen vorteilhaft ist, geschieht ohne Gottes Wirkung“ (*Cels.* I, 9, 21).

Drittens, der einfache Glaube, der überzeugt ist, dass es für die Sünden Strafe und für die guten Werke Belohnung gibt, die Menschen zur Besserung führt. Es ist ein Glaube, der von Gott Strafe und Belohnung erwartet. Er ist also auf affektive Dimensionen des Menschen bezogen (Furcht, Erwartung, Angst, Hoffnung). Auf diese Weise wird die ganze Tätigkeit des Menschen, sein ganzes Leben in die Beziehung zu Gott gestellt.

Schließlich, der einfache Gläubige gewinnt durch den Glauben das, was er mit seiner eigenen Vernunft nie erreicht hätte: Einsicht in das Ganze der Welt, in die Stellung der Menschen in ihr, in die Beziehung von Welt und Mensch zu Gott (*Cels.* VII, 44).²¹ Noch mehr: „Er ermöglicht damit ein Wissen, das menschliche Philosophie zwar theoretisch auch erreichen könnte (Vgl. *Cels.* VI, 14), faktisch aber fast immer verfehlt“ (*Cels.* VII, 44).

5. Der Begriff der Vernunft

Celsus stellt die Christen *αλο ἀλογως πιστεύοντες* dar (*Cels.* I, 9, 11-12) und will sie dazu bringen, ihre Ablehnung der rationalen Untersuchung zu überwinden (*Cels.* I, 12, 8-10). Wie sieht Origenes den Platz der Vernunft innerhalb des Christentums? Welche Rolle hat sie für den Glauben?

Für Origenes ist zuerst die Vernunft das, was den Menschen über die Tiere (*Cels.* IV, 24) hebt und ihm hilft, die vorgegebene Mittel nützlich zu gebrauchen (*Cels.* IV, 86-87). Die Vernunft ist von Natur aus unkörperlich und ausgerichtet auf die intellektuelle Realität.²² Die Vernunft ermöglicht dem

²¹ Vgl. auch: U. Wickert, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 62/1975, S. 169-171.

²² Origenes, *De principiis* I, 1, 7: *propinquitatis quaedam sit menti ad deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit, et per hoc possit aliquid de deitatis sentire natura, maxime si expurgatior ac segregatior sit a materia corporali*. Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Goergemanns und H. Karpp, Darmstadt 1976.

Menschen den Zugang zu Gott. Sie erlaubt dem Menschen zur Erkenntnis von Gott zu gelangen. Denn „dasselbe erkennt dasselbe“ – in Übereinstimmung mit dem durch Origenes aus der griechischen Philosophie rezipierten Axiom, kann der Mensch Gott durch seinen Logos erkennen, weil er an derselben Natur teilhat.²³ Er ist λογικῶς, Bild des göttlichen Logos. Deshalb kann er Gott in der Welt erkennen und sich ihm angleichen. Diese Erkenntnis ist etwas ihm zutiefst Gemäßes. „Denn die Vernunft (λόγος), die ihren Ursprung in dem Wort (λόγος), das bei Gott ist, hat, lässt nicht zu, dass irgendein vernunftbegabtes Wesen (λογικόν ζῶον) Gott völlig fremd ist“ (Cels. IV, 25).

In der Benutzung der Vernunft geht es Origenes besonders um ἐξέτασις (exakte Prüfung) und διήγησις (Auslegung, Interpretation) (Cels. I, 9, 25). Beide Begriffe findet man im festen Bestand des Vokabulars des Origenes. Für Origenes haben sie ihren Platz sowohl in der Vertiefung der Inhalte des Glaubens (Cels. I, 9, 25) als insbesondere auch in der Schriftinterpretation (Cels. I, 9, 25-27). Mit ἐξέτασις bezeichnet Origenes die Anstrengung der rationalen Untersuchung und der Vertiefung des Verstehens.²⁴ Für Origenes beziehen sich ἐξέτασις und διήγησις hauptsächlich auf die Exegese der biblischen Schriften deshalb bedeuten sie praktisch das Gleiche.²⁵

In *Contra Celsum*, insbesondere im Cels. I, 9-13 kommen öfters die Begriffe ἄλογον und εὐλογον vor. Beide beziehen sich auf den Inhalt des Glaubens als auch auf den inneren Zustand, den sie hervorbringen. Beide Aspekte sind eng verbunden: der unvernünftige Glaube kann nicht vernünftig bejaht werden; ein vernünftiger Glaube fordert die Bejahung.²⁶ Solchen Standpunkt scheint Celsus vorauszusetzen. Diese Begriffe hat er gegen christliche biblische Texte und das Verhalten der Christen angewendet. Auch Origenes übernimmt sie und wendet sie an, um griechische Mythen, die von Celsus bejaht zu sein scheinen, zu überprüfen und als absurd zu erklären.

Aber obwohl sich beide, Celsus und Origenes auf die Kategorien von vernünftig und unvernünftig beziehen, tun sie das weder in derselben Weise noch im selben Geist.²⁷ Celsus tadelt die Christen, dass sie der ihnen

²³ Origenes, *De principiis* IV, 4, 9: *Si ergo caelestes virtutes intellectualis lucis, id est divinae naturae, per hoc quod sapientiae et sanctificationis participant, participium sumunt, et humana anima eiusdem lucis et sapientiae participium sumit, erunt et ista unius naturae secum invicem uniusque substantiae.* Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien.*

²⁴ Beispiel der Prüfung in Cels. IV, 65. Der Parallele zwischen ἐξέτασις der Philosophen und ἐξέτασις der christlichen Schriften zeigt Origenes in Cels. IV, 30.

²⁵ Vgl. Perrone, 1998, S. 253.

²⁶ Vgl. Fédou, S. 78

²⁷ Vgl. Fédou, S. 78-79 ; vgl. H. Crouzel, *Origène et al philosophie*, Paris, 1963, S. 163.

vorgeschlagenen Lehre anhängen ohne Gründe, ohne sich auf die Vernunft zu beziehen, nur im Namen des Glaubens. Origenes antwortet, dass das Christentum die Aufforderungen der Philosophie ernst nimmt, weil es im Bereich des Geglauten, besonders in der Bibelforschung viele rationale Tätigkeiten gibt. Der wahre Glaube die Vernunft und das Vernünftige achtet und schätzt.

Origenes ist sich auch der Grenzen der Vernunft bewusst. Um das zu verdeutlichen, benutzt er den Begriff der Weisheit. Die Grenzen der Vernunft kann man klar machen, wenn die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Weisheit eingeführt wird (*Cels.* VI, 13-14).²⁸ Man muss zwei Bedeutungen des Begriffs „Weisheit“ bei Origenes unterscheiden. Erstens, bei der „Weisheit“ im Sinne von Intelligenz, der so genannten „Weisheit dieser Welt“, geht es besonders um die Wissenschaften der Griechen (*Cels.* VI, 14). Origenes schätzt diese Weisheit nicht gering (*Cels.* IV, 30), aber für ihn ist der Maßstab zur Beurteilung dieser Weisheit das der erkannten Wirklichkeit entsprechende Denken und Handeln (*Cels.* VI, 14). Zweitens, bei der „Weisheit“ als Einsicht in die Wirklichkeit, als wirkliche Gotteserkenntnis, geht es um die wahre Weisheit, die ihren Ursprung in Gott hat (*Cels.* III, 72). Jede menschliche Weisheit, die sich von der Beziehung zu Gott trennt, ist eine Form von Unwissenheit (*Cels.* III, 72). Für Origenes ist „die menschliche Natur aus sich heraus nicht in der Lage, Gott auf irgendeine Art und Weise zu suchen und in reiner Weise zu finden, wenn ihr nicht geholfen wird von dem, den sie sucht“ (*Cels.* VII, 42). Die wahre Weisheit gründet auf der göttlichen Gnade und führt zur Beziehung mit Gott.

Origenes weist also durch diese Unterscheidung hin auf die begrenzte Möglichkeit der Gotteserkenntnis durch die menschlichen Fähigkeiten allein. Die Weisheit Gottes kann nicht bloß durch menschliche Mittel erlangt werden. Der Mensch bekommt sie von Gott, wenn er sich auf dieses Geschenk, das sich im Logos vollendet, vorbereitet.²⁹ Menschliche Weisheit hat aber ihren Wert, sie ist *γυμνάσιον τῆς ψυχῆς* – die Übung für die Seele, und soll nicht verachtet werden (*Cels.* IV, 30, 55-59; VI, 14, 26-29). Das Ziel aber ist die göttliche Weisheit. Damit wird die menschliche Weisheit und die rein menschliche Vernunft, die zu dieser Weisheit führt, relativiert (*Cels.* VI, 13).

Diese Unterscheidung hilft Origenes eine Antwort zu geben auf den Vorwurf des Celsus aus *Cels.* I, 9, der die paulinische Opposition zwischen „Torheit und Weisheit der Welt“ (1 *Kor* 3, 18-19) aufgreift. Es geht um die *σοφία* dieser Welt, die den Menschen Gott nicht erkennen lässt. Origenes

²⁸ Zum Folgenden: Reemts, S. 23-27.

²⁹ Vgl. Perrone, 2000, S. 160.

macht aber klar, dass die Christen sofi,a als solche nicht verwerfen. In der Tat, Gott kann nur durch seine Weisheit erkannt werden.³⁰

6. Der Vorrang des mit Vernunftargumenten begründeten Glaubens

In der Antwort auf Celsus' Vorwurf des „unvernünftigen Glaubens“ (*ἀλόγον πίστις*) unterscheidet – wie wir schon oben angedeutet haben – Origenes zwischen *ψιλλή πίστις*, der nützlich und vorteilhaft für das universelle Heil der Menschheit und deshalb gut ist, und der Möglichkeit der gläubigen Zustimmung, die sich auf vernünftige Gründe stützt (*μετὰ λόγου καὶ σοφίας Cels. I, 13*). Diese letzte Möglichkeit ist für Origenes das Ideale. Sie heißt auch *γνώσις*.³¹ Obwohl Origenes also den einfachen Glauben verteidigt, ist er überzeugt, dass es besser ist, wenn man dem christlichen Glauben mit „Vernunft und Weisheit“ anhängt, weil der Glaube von der Vernunft unterstützt werden kann und soll (*Cels. III, 16; VI, 10; princ. IV, 1, 1; comm. in Rom. 8, 1*).³² Nicht zuletzt darum, weil der einfache Glaube zwar zum Heil genügt, aber in seiner Einfalt stets gefährdet ist.

Um Celsus Angriffe auf die Heilige Schrift zu widerlegen, gibt Origenes ganze Reihen von biblischen Zitaten an, die zeigen sollen, dass im Christentum die Suche nach Begründung gerechtfertigt ist und vorgezogen werden soll. Er gibt z. B. Stellen aus *Joh. 5, 39* („erforscht die Schriften“), *Kol. 4, 6* („Ihr müsst jedem in der rechten Weise antworten können“) und *1 Petr. 3, 15* („Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der euch nach dem Logos der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“).³³

In *Cels. I, 12* macht Origenes darauf aufmerksam, dass es im Christentum eine tiefere, esoterische, innere Dimension gibt. Sie lässt viel Raum für die Benutzung der Vernunft und die Vertiefung des Glaubens. Origenes zeigt, dass, obwohl das Christentum ein universaler, für alle zugänglicher Weg ist, das Recht auf „Prüfung der Glaubenslehren“ (*ἐξέτασις*) und „Auslegung der dunkeln Stellen“ der Schriften (*διήγησις*) (*Cels. I, 9*) nicht ausschließt. Durch die Offenbarung hat der Glaube zwar als sein Objekt die Realität, zu der die menschliche Vernunft allein nicht gelangen kann, aber der Glaubende ist aufgefordert, die Erkenntnisse, die in den Inhalten des Glaubens und in den Worten der Heiligen Schrift eingeschlossen sind, zu vertiefen (*comm. in Ioan. 13, 352ff*).

³⁰ *Cels. I, 13, 5-6*: σαφῶς οὖν διὰ τούτων δηλοῦται ὅτι ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ ἐχρῆν γινώσκεισθαι τὸν θεόν.

³¹ Vgl. Van Winden, 1970, S. 212.

³² Vgl. Perrone, 2000, S. 159.

³³ Vgl. *Cels. III, 33; VII, 12* (mit zusätzlichen Bibelstellen: *Spr 10, 17* und *Sir 21, 18*); auch *Cels. VI, 7*.

Origenes ist überzeugt, dass der Glaube auf rationale Gründe (*ἀποδείξεις*) gegründet werden kann. In *Cels.* I, 11, 16-18 schreibt er: „Wer aber nicht nur glauben, sondern die Dinge auch wissenschaftlich (*λόγῳ θεωρῶ*) betrachten will, der wird hiervon die Beweise angeben, die ihm von selbst beifallen und durch eindringende Forschung entdeckt werden (*τὰς ὑποπιπτούσας αὐτῷ καὶ εὕρισκομένας ἐκ τοῦ πάνυ ζητεῖν ἀποδείξεις*)“³⁴. Das ist möglich für den, *δερ πίστις μετὰ λόγου* hat. Für Origenes erfüllt der christliche Glaube, die Aufforderungen der griechischen Rationalität.³⁴

Das Ideal des Origenes ist also ein „vernunftgemäßer Glaube“ (*Cels.* III, 16: *μετὰ λόγου πιστεύειν*; Vgl. *Cels.* III, 71). Um einen solchen Glauben soll sich der Mensch entsprechend seinen Kräften bemühen. Jeder beginnt mit dem einfachen Glauben, aber jeder ist aufgefordert, zum Glauben mit Gründen zu gelangen. Für Origenes ist ein mit Vernunftargumenten begründeter Glaube besser, weil nur dieser Glaube ein Akt des ganzen Menschen als eines geistbegabten Wesens ist.

Schließlich, der einfache Glaube gilt für Origenes als eine auf Entfaltung und Fortschreiten angelegte Wirklichkeit. Die durch den Glauben angenommene Liebe Jesu selbst fordert vom Menschen das Überschreiten des einfachen Glaubens, der nicht auf Vernunftkriterien beruht, um zum begründeten Glauben und zur Einsicht zu gelangen (*comm. in Ioan.* 5, 8). So hat er in sich die Verheißung des Wachstums und der Vertiefung (*comm. in Ioan.* 7), in Begleitung und mit Hilfe der Gnade und der Anstrengung der Vernunft (*comm. in Mt.* 12, 14).

Dieser Glaube ist auch dem göttlichen Logos entsprechender (*Cels.* I, 13), weil er tiefer in die Erkenntnis Gottes einführt. Deshalb sind die Bemühungen um Einsicht in den Glauben eine Art der Gottesliebe.³⁵ *Πίστις* ist nämlich bei Origenes von der lebendigen Beziehung zu Gott her zu verstehen. *Πίστις* ist nicht mehr eine mangelhafte Erkenntnis, sondern die liebende Hinwendung zu Gott, die größere Erkenntnis ermöglicht.³⁶

7. Moralische Auswirkung des Glaubens

Wie schon früher angedeutet wurde, ist das Kriterium der Rationalität des Glaubens streng mit dem Kriterium der Moralität verbunden. Das mit dem einfachen Glauben Erkannte soll im eigenen Leben umgesetzt werden.³⁷ Das führt zu immer größerer Einsicht. Die Erkenntnis der Wahrheit muss

³⁴ Vgl. J. C. M. van Winden, *Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison*, in : P. Granfield – J. A. Jungmann (Hg.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Band I, Münster Westf. 1970, S. 211.

³⁵ Vgl. Reemts, 33; Vgl. Wickert, S. 176.

³⁶ Vgl. Crouzel, 1962, S. 163

³⁷ Vgl. Fédou, S. 82.

mit der ethisch-praktischen Seite zusammengehen und so den ganzen Menschen einbeziehen. Auf diese Weise wird erst die intellektuelle Erkenntnis vollständig.³⁸

Wie wir gesagt haben, hat der einfache Glaube, obwohl inferior zum vernünftigen Glauben, seine großen Verdienste. Er hat die Macht, die Menschen zur Verbesserung ihres Lebens zu führen (*Cels.* I, 9). Origenes erkennt hier vielleicht die größte Schwäche der griechischen Philosophie. Wenn Celsus sich die Mühe macht, die Christen lange und ausführlich zu widerlegen, musste er wohl von genau dieser Tatsache beunruhigt gewesen sein.³⁹ B. Aland verweist auf drei Dinge: die große Menge der Christen und ihre praktische und im weiten Kreisen der Gesellschaft umsetzbare Ethik; die Fähigkeit der Christen, alle Menschen gemäß ihrer Fassenskraft zu erziehen, und die christliche Gotteserkenntnis. Celsus bemerkt, dass nicht die Philosophie allein die Menschen besser macht und sie Gott erkennen lehrt; dass nicht nur griechische παιδεία zu diesem Ziel führt. Noch mehr, die griechische Philosophie und das griechische Erziehungsmodell haben nicht die gleiche Kraft wie die christliche, um Seelen zu gewinnen (*Cels.* VI, 2).

Für Origenes geht es im Glauben um die Verbesserung des sittlichen Lebens des Menschen. Ohne den Glauben würde die Mehrheit der Menschen ganz unmoralisch oder ganz willkürlich leben, denn man würde sich nur strikt an das Prinzip halten, dass nur das mit der Vernunft Erkannte verpflichtend sein kann. Das Christentum hat etwas Vernünftiges in sich, weil es sich für viele Menschen als der einzige Weg zur Befreiung von „der großen Flut des Lasters“ (χύσις τῆς κακίας; *Cels.* I, 9, 3-4) und Vermeidung des „lasterhaften Lebens“ (κακίστω βίω) erwiesen hat (*Cels.* I, 9, 10).

8. Das Glauben als eine anthropologische Tatsache

In *Cels.* I, 10 und 11 geht Origenes noch auf einem anderen Weg auf den Einwand ein, dass die Lehre der Christen nur auf dem Glauben und nicht auf der Vernunft (λόγος) und vernünftigen Beweisen (ἀπόδειξις) basiert (vgl. *Cels.* I, 9, 17-21).

Die Haltung des Glaubens ist nicht nur den Christen eigen. Zuerst verweist Origenes auf die weit verbreitete Praxis der griechischen Philosophenschulen. Origenes stellt fest, dass die Philosophen das Phänomen des Glaubens für ihre eigenen Zwecke benutzen, obwohl sie das nicht gerne zugeben wollen. Um Schüler einer bestimmten Philosophieschule zu werden, muss man zuerst glauben, dass sie besser ist als andere Schulen (τῷ πιστεύειν τὴν αἵρεσιν ἐκείνην κρείττονα εἶναι; *Cels.* I, 10, 26-27).

³⁸ Vgl. Reemts, S. 34.

³⁹ Vgl. B. Aland, *Frühe direkte Auseinandersetzung zwischen Christen, Heiden und Häretikern*, Hans Lietzmann Vorlesungen, Berlin-New York, 2005, S. 5-6, 8-9.

Wenn man einer Philosophieschule anhängt, wartet man nicht auf die Vorstellung der Meinungen von verschiedenen Schulen, sondern folgt einer aus reiner Begeisterung nach und verwirft andere. Dem Bekenntnis zur Philosophie wohnt ein Faktor des Glaubens inne, der als irrationaler Anstoß oder vernunftlose Neigung (*ἄλόγῳ τινὶ ... φορᾷ*; *Cels.* I, 10, 3) zu einer bestimmten philosophischen Schule treibt. Zur Philosophie kommt man meistens durch den „einfachen“ oder „unvernünftigen“ Glauben oder das sich einer Schule bzw. Lehre Anvertrauen. Dieses Moment des *ἄλόγον* ist genau das, was die Griechen den Christen vorwerfen.

Es folgt daraus, dass man auch im Falle der Philosophie auf den Glauben angewiesen ist und verschiedenen Philosophen glauben muss – mindestens am Anfang; um wie viel mehr muss man dann „dem über allen waltenden Gotte glauben“, und dem, der sagt, dass nur Gott verehrt werden soll – d.h. Jesus (*Cels.* I, 11, 12-19). Deswegen verhalten sich die Christen durchaus vernünftig, wenn sie an die Lehre Jesu glauben: sie glauben Gott selbst.

In Kapitel *Cels.* I, 11 geht es Origenes darum, die Rolle des Glaubens in der menschlichen Tätigkeit deutlich zu machen.⁴⁰ Die Haltung des Glaubens ist natürlich und notwendig, um ein normales menschliches Leben zu führen. Der Glaube ist von der *conditio humana* untrennbar. Alle menschlichen Angelegenheiten hängen vom Glauben ab. Der Glaube und die Hoffnung auf eine gute Zukunft sind es gerade, die dem Menschen Anstoß zu seiner Tätigkeit geben, auch wenn diese gefährlich und unsicher ist. Das ganze menschliche Leben wird vom Sich-Anvertrauen aufrechterhalten. Auch dieses Argument schließt Origenes mit der Folgerung, dass es vernünftiger ist, an Gott zu glauben, an den, der alles erschaffen hat, und sich um den Menschen kümmert, bis zur Hingabe seines einzigen Sohnes. Der Mensch hat doch soviel Vertrauen in menschliche Dinge; wäre es nicht vernünftiger, sein Vertrauen auf Gott und auf Christus zu setzen.⁴¹

Man beachte, dass das Wort *πίστις* in diesem dopelnten Argument einen weiteren Sinn als nur die bloße *δόξα* hat. Das Wort *πίστις* bedeutet hier eine Art von „Anhängen, Hingabe, Sich-Anvertrauen“.⁴² Auf diese Weise situiert Origenes den Glauben auf der richtigen Ebene. Er ist keine Meinung, sondern eine Lebenshaltung. Er ist nicht das Gegenteil zur Vernunft, keine Alternative zur Vernunft. Deswegen kann er auch die Vernunft im Erforschen des Glaubens ohne Angst benutzen. Der Glaube, nicht im Sinne der *δόξα*, sondern im Sinne von Vertrauen ist ein allgemein anthropologisches Phänomen. Und

⁴⁰ Vgl. Van Winden, 1966, S. 211.

⁴¹ *Cels.* I, 11, 18-19: *πῶς δ' οὐκ εὐλογώτερον πάντων τῶν ἀνθρώπων πίστεως ἡρημένων ἐκείνων μᾶλλον πιστεύειν τῷ Θεῷ.*

⁴² Vgl. Fédou, S. 80: Anm. S. 67.

das Element des Vertrauens ist konstitutiv für den christlichen Begriff des Glaubens (vgl. auch oben).

Aus dieser anthropologischen Perspektive ist der Glaube keine exklusive christliche Sache. Aber das Christentum hat die beste Form des Glaubens (*Cels.* III, 38). Der Mensch, der ohne Vernunft einsieht glaubt, übernimmt also ein Wissen, das er nicht nachprüfen kann, aber für sein Leben braucht.⁴³ Das ist aber, wie Origenes zeigt, ein alltäglicher Vorgang, den jeder Mensch immer wieder vollziehen muss, denn „alle menschlichen Angelegenheiten hängen vom Glauben ab“ (*Cels.* I, 11). Der Mensch handelt oft, ohne selbst alle Argumente im Einzelnen zu prüfen. Die Verurteilung des christlichen Glaubens im Namen der Vernunft würde also in Konsequenz zur Verurteilung der Vorgehensweise aller philosophischen Schulen als auch zur Verurteilung aller menschlichen Tätigkeiten auf dieser Welt führen müssen. Und das ist unvernünftig.

9. Inkohärenz und Widersprüchlichkeit

In *Cels.* I, 12 zeigt Origenes die Arroganz und den Hochmut des Celsus. Celsus sagt nämlich, dass er alles über das Christentum weiß (*πάντα γὰρ οἶδα*; *Cels.* I, 12, 9). Origenes erwidert, dass er selbst, obwohl er so viel Zeit mit dem Studium der christlichen Lehre verbracht hat, nie sagen würde: „Ich weiß alles“. Seine Begründung ist die Liebe zur Wahrheit (*φίλη γὰρ ἡ ἀλήθεια*; derselbe Ausdruck in: *Cels.* III, 16).

Die Behauptung Celsus' wird von Origenes aus internen und externen Gründen kritisiert.⁴⁴ Erstens, Origenes geht zum Motiv der Komplexität und der Tiefe der Bibel und der Notwendigkeit, sie angemessen auszulegen, zurück (*Cels.* I, 9). Die Durchdringung der Bibel kann nie aufhören. Es gibt nämlich „eine Menge von Rätseln und Worten ... die der großen Menge dunkel bleiben“ ... „Hätte er [Celsus] dies alles mit Einsicht und Verstand gelesen und in den Sinn der Ausdrücke einzudringen sich bemüht: dann würde er nicht so dreist sein zu sagen: ‚Denn ich weiß alles‘.“ (*Cels.* I, 12, 14-20). Celsus, der sich als Verkünder der Vernunfttätigkeit vorstellt, zeigt seine Inkompetenz in den Dingen, die er kritisieren will. Das zeigt die Inkohärenz seines Anspruches.

Zweitens, Origenes zeigt, dass niemand sagen kann, er vermöge die Gesamtheit der Lehre des Epikurs oder Platon zu umfassen. Und was noch auffälliger ist: „selbst die Erklärer dieser Philosophen weichen gar sehr voneinander ab“ (*Cels.* I, 12, 23-24). Auf diese Weise verstärkt Origenes auch unmittelbar seinen Einwand von *Cels.* I, 10 über das irrationale Anhängen an philosophische Schulen.⁴⁵ So bringt Origenes Celsus auf die Ebene, auf

⁴³ Vgl. Reemts, S. 30-31. Vgl. *Cels.* III, 38 und Reemts, S. 32-33.

⁴⁴ Vgl. Perrone, 1998, S. 237.

⁴⁵ Dieses Motiv ist in skeptischer Perspektive von Lukian von Samosata in *Hermotimus* entfaltet. Vgl. Perrone, 1998, S. 237.

die Celsus die Christen stellen will. Celsus kann nicht behaupten, die ganze Lehre Epikurs oder Platons zu kennen und voll zu verstehen. Daraus folgt, dass es ein irrationales Element in seinem Anhängen an eine Philosophische Schule geben muss.

Drittens, in *Cels.* I, 12 unterscheidet Origenes – analog zu den Altorientalischen Religionen – die externe und die esoterische Dimension des Christentums. Celsus scheint eigentlich nur die externen Aspekte zu kennen. Origenes vermutet, dass sich Celsus damit begnügt hat, nur mit einigen oberflächlich denkenden Leuten über das Christentum zu sprechen, und die wirklich Gebildeten vermieden hat. Das zeigt auch die Irrationalität seines Verfahrens. Der rational denkende Mensch würde die Experten fragen. Die christliche Lehre besteht – ähnlich aber nicht identisch wie die anderen Religionen der damaligen Welt – aus den für alle zugänglichen Lehren und daneben aus den tieferen Lehren (im Christentum: dieselben Inhalte aber tiefer verstanden), die nur die Weisen und Priester kennen. Bei ihnen soll sich ein rational vorgehender Mensch erkundigen. Die Christen bringen ihre Lehre jedem Hörer so nahe, wie es seinem Charakter und seiner Fassungskraft angemessen ist (*Cels.* VI, 10). Die etwas Fähigeren werden „mit Beweisen durch Frage und Antwort“ gefördert. Die Christen bieten auch Lehren an, die philosophisch Gebildete zur Annahme des Glaubens veranlassen können (*Cels.* III, 57). Die Vorgehensweise des Celsus suggeriert also, dass es ihm nicht um die Wahrheit geht und er eigentlich nicht die Vernünftigkeit des Christentums kennen lernen will.

Origenes bleibt fest bei dem von Celsus geforderten Kriterium der Rationalität. Konsequenterweise führt dieses Kriterium Origenes zur Klärung von einigen Widersprüchen des Celsus.⁴⁶ Es ist das Anliegen des Origenes, bei seinem Gegner Inkohärenz und Widersprüche aufzudecken. Die fundamentale Haltung, die er sich zu eigen gemacht hat, besteht in der Ablehnung von allem, was irrational und unvernünftig ist (a;logon), und in der Hochschätzung von allem, was rational und vernünftig (eu;logon) ist, und mit der Natur der Dinge übereinstimmt und so treu den Anforderungen der Vernunft gerecht wird.

10. Die celsische Vernunft als Kriterium?

Origenes dehnt nicht nur das von Celsus zu eng verstandene Kriterium des λόγος aus, sondern er fasst auch das Feld dessen, was man als rational bezeichnen kann, weiter. Er bezieht auch andere Prinzipien der Unterscheidung zwischen dem Vernünftigen und Unvernünftigen ein, auf die die Christen auch Rücksicht nehmen.⁴⁷ Es gibt andere Kriterien, auf die ein mit Vernunft begabter Mensch zu achten hat, um sich als vernünftig zu erweisen.

⁴⁶ Vgl. Fédou, S. 76-77.

⁴⁷ Vgl. Fédou, S. 79.

Erstens, es geht um das Prinzip der Nützlichkeit für die große Mehrheit. Origenes sieht die wahre Bildung sehr positiv. Paideusij führt einige begabte Menschen auf den Weg zur Tugend (*Cels.* III, 49). Aber die Christen wollen, dass alle Menschen ein tugendhaftes Leben führen und zur Erkenntnis Gottes gelangen können (*Cels.* III, 54; III, 49; VII, 60). Das unterscheidet das Christentum von heidnischer, elitärer Bildung und Erziehung (*Cels.* VII, 59-60). Nützlichkeit für die Mehrheit ist also ein vernünftiges Prinzip.

Zweitens, das Zeugnis der Tatsachen muss ebenfalls berücksichtigt werden. Die Geschichte Jesu ist von Augenzeugen bezeugt, und von ihnen, den ersten Jüngern Jesu, haben die Gläubigen die Gewissheit über die Wahrheit der Tradition. Die Jünger haben nämlich in ihren Taten gezeigt, dass sie verstanden haben, was sie gesehen haben, und ihre Standhaftigkeit in den Verfolgungen bestätigt die Ehrlichkeit ihrer Überzeugungen (*Cels.* III, 23).⁴⁸ Hier handelt es sich also um die Berufung auf die Autorität der ersten Jünger Jesu. Die Anerkennung der Autorität ist auch ein vernünftiger Vorgang.

Drittens, das oben besprochene Kriterium der Moral, der Lehre, die zur deutlichen sittlichen Verbesserung führt, soll auch im Diskurs über das, was *εὐλογον* ist, berücksichtigt werden.

Diese Überlegungen sind für Origenes ein Argument (*logos*), das den christlichen Glauben unterstützt (*Cels.* I, 11). Für Origenes sind die Fähigkeiten der vernünftigen Seele nicht nur die des Erkennens und des Urteilens, sondern auch „die Fähigkeit Gutes zu tun, sich für die Gerechtigkeit einzusetzen, und überhaupt alles, was gut ist, zu vollbringen“.⁴⁹

11. Logosgedanke

Für Origenes ist die Gegensätzlichkeit zwischen dem Glauben und der Vernunft schon auf der Ebene des Vokabulars abwegig. Der Ausdruck für die „Vernunft“, der bei ihm am meisten in Gebrauch ist, ist *logos*. Und dieser führt sofort zur Person des Logos (*Cels.* IV, 25).⁵⁰

Rationale Wesen sind solche, die durch die Schöpfung als Bild und Gleichnis Gottes an demselben Logos Gottes, der die Vernunft ist⁵¹, teilhaben

⁴⁸ Hier fragt Origenes noch mal, ob man sich nicht widerspricht (also irrational ist), wenn man ohne Begründung die griechischen Legenden annimmt, und die so gut bezeugte Geschichte Jesu ablehnt.

⁴⁹ Origenes, *Selecta in Genesim*, PG XII, 96 A. Vgl. H. Crouzel, *Theologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, S. 158.

⁵⁰ Siehe die Zusammenstellung von verschiedenen Bedeutungen des Wortes *λόγος* in *Contra Celsum*: Borret, *Origène. Contre Celse*, T. V, S. 432-433 (als Bezeichnung des Jesus) und ss.435-436 (als Bezeichnung der Vernunft und des Grundes)

⁵¹ Rufinus übersetzt das Wort Logos: *Verbi Dei, id est Rationis*. Vgl. *De principiis* I, 3, 6. Vgl. Crouzel, 1956, S. 126ff.

(*Cels.* IV, 85). Im Logos hat seine Quelle jeder Logos, der sich in jedem Menschen befindet (*comm. in Iacon.* XI, 2).⁵² Die Teilhabe am Logos konstituiert das Wesen des Menschen oder das höchste Element seines Wesens (*comm. in Iacon.* XX, 22).⁵³ Die Existenz des Gläubigen ist geprägt durch die Pflicht, sich gemäß der ursprünglichen Berufung zu verhalten (*comm. in Iacon.* I, 267; XIX, 153-154).⁵⁴ Auch das Verhältnis von Glaube und Vernunft muss in dieser Dynamik gesehen werden.

Gott kommt dem Menschen durch den Logos entgegen. Der christliche Logos ist nicht Objekt menschlicher Erkenntnis, sondern Subjekt, das selbst dem Erkennenden entgegenkam. Den Logos beschreibt Origenes einerseits als den Sohn, der den Vater wirklich kennt (*Cels.* VI, 17); andererseits als Gottes Weisheit und Wahrheit, die sich den Würdigen enthüllt (*Cels.* VI, 17). Es ist der Logos, an dem alle *λόγικα* partizipieren, er ist auch der Sohn Gottes, der sich in Jesus manifestiert und in der Heiligen Schrift ausgedrückt hat.⁵⁵ Der Logos ist untrennbar mit dem Menschen Jesus verbunden, der an der Gottheit des Logos substantiell teilnimmt.⁵⁶ Diese sind keine unterschiedlichen Wirklichkeiten, sie sind eine göttliche Person.

Wie alle anderen Apologeten, so hat also auch Origenes die Wahrheit personal gedacht.⁵⁷ Deshalb ist die Wahrheit frei, sich zu zeigen oder zu verbergen. „Die göttliche Stimme ist derart, dass sie nur von denen gehört werden kann, bei denen der Redende es will“ (*Cels.* II, 72). Das geschichtliche Handeln Gottes ist frei und deshalb der menschlichen Vernunft unverfügbar.⁵⁸ Für Origenes geschieht im Prozess der Erkenntnis eine Begegnung von Freiheiten. Nur freie Offenbarung Gottes und freie Antwort des Menschen auf diese Offenbarung können zum Gotteserkenntnis führen. Die ganze Initiative gehört Gott, die menschliche Vernunft kann nur als die Antwort gebende Vernunft wirken. Das bedeutet: glauben.⁵⁹

Dabei soll auch die innere Notwendigkeit der Wendung vom einfachen zum einsichtigen Glauben erkannt werden.⁶⁰ Der Logos öffnet natürlicherweise dem Gläubigen die Augen der Seele: „Uns hingegen öffnet das Wort die Augen

⁵² Vgl. *De principiis* I, 3, 6; *Commentarius in Iouanem* X, 316; Vgl. Crouzel, 1956, S. 126.

⁵³ Vgl. Crouzel, 1956, S. 173.

⁵⁴ Vgl. Perrone, 2000, S. 157.

⁵⁵ Vgl. Fédou, S. 81.

⁵⁶ Vgl. Crouzel, 1956, S. 173.

⁵⁷ Vgl. auch Crouzel, 1956, S. 567-570.

⁵⁸ Vgl. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn u.a., 2000, S. 255-256. Vgl. Reemts, S. 133f.

⁵⁹ Vgl. Reemts, S. 211.

⁶⁰ Vgl. I. Escribano-Alberca, *Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik*, Freiburg 1974, S. 70.

der Seele“ (*Cels.* VI, 67).⁶¹ Das ist die höchste Begnadung durch die Gabe der christlichen Gnosis. Der geglaubte Logos selbst, aus seiner inneren Natur heraus, führt den Gläubigen vom einfachen zum einsichtigen Glauben.

Der *λόγος* des Origenes ist keine *λόγος*-Vernunft, die sich dem Glauben widersetzt, sondern er verweist auf die höchste Vernunft, die mit dem Wort Gottes identisch ist, den *λόγος*, der bei Gott ist, und selbst Gott ist. Origenes relativiert den *λόγος*, wie Celsus ihn versteht.⁶² Aber diese Relativierung kommt von einer weiten Vision, in der der *λόγος* den ersten Platz einnimmt.

12. Gnadenlehre

Schon sehr früh haben die Christen erkannt, dass, im Gegensatz zu anderen Erkenntnisformen, die Erkenntnis Gottes mit einer göttlichen Initiative beginnen muss. Irenäus schreibt: „Der Herr lehrte uns, dass niemand Gott zu erkennen vermag, wenn er nicht von Gott unterrichtet wird. Gott kann nur mit Hilfe Gottes erkannt werden.“⁶³ Gottes Erkenntnis ist an dem Willen Gottes gebunden (*Cels.* VII, 42). Wahrheit muss sich selbst zeigen wollen. Aber weil er mit Vernunft begabt ist, kann sie prinzipiell jeder Mensch erkennen und den göttlichen Logos aufnehmen.

Origenes bringt die Gotteserkenntnis mit der Gnadenlehre in Verbindung. Die menschliche Natur braucht Hilfe von dem, den sie sucht. Origenes sagt: „Wir dagegen lehren, dass die menschliche Natur nicht hinreichend befähigt ist, Gott irgendwie zu suchen und in reiner Weise zu finden, wenn ihr nicht Hilfe zuteil wird von dem, den sie sucht. Dieser lässt sich aber von denjenigen finden, die alles tun, was in ihren Kräften steht, und dann bekennen, dass sie seiner bedürfen, und offenbart sich denen, die er seiner Erscheinung für würdig hält, so, wie Gott eben von einem Menschen erkannt werden kann, und soweit eine menschliche Seele, die noch mit dem Leibe verbunden ist, ihrem Wesen nach Gott zu erkennen vermag.“ (*Cels.* VII, 42).

Bei der Erlangung der Gotteserkenntnis gibt es für Origenes ein passives Element: eine „gewisse göttliche Gnade“, die von Gott her in die Seele mit einer Art Verzückung (*ἐνθουσιασμός*) eindringt, und so dem Menschen helfend entgegenkommt (*Cels.* VII, 44).⁶⁴

⁶¹ Vgl. auch Origenes, *Commentarius in Mattheum* XVI 11; *Selecta in Psalmum* 118, 8. Das Motiv der Augen der Seele war im Platonismus und Neuplatonismus bekannt. Vgl. Escribano-Alberca, S. 70ff.

⁶² Vgl. Crouzel, 1956, S. 127 und besonders: S. 173-174.

⁶³ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV, 6, 4, Irenäus von Lyon, *Epideixis. Adversus haereses* IV, übers. und eingel. N. Bronx, FC 8/4, Freiburg u.a. 1997. Vgl. Origenes, *Cels.* VII, 42; III, 47. Zu diesem Thema: R. L. Wilkens, *Der Geist des frühen Christentums*, Darmstadt 2004, S. 31ff.

⁶⁴ Vgl. Aland, S. 16.

Nun, die ἐξέτασις hat als Ziel die Erkenntnis der Wahrheit. Dieses Ziel aber kann man nicht ohne göttliche Beistand erreichen (μη δυναμένων χωρὶς ἐπινοίας κρείττονος καὶ θειοτέρας δυνάμεως θεωρηθῆναι; *Cels.* IV, 30). Die göttliche Inspiration ist unerlässlich für die ἐξέτασις der Probleme, die die Kräfte der menschlichen Vernunft weit übersteigen (*Cels.* IV, 65). Damit die Menschen die Wahrheit erkennen können, müssen sie durch die Schrift belehrt und von Gottes Geist erleuchtet werden (*Cels.* VII, 62). Nach Origenes sind einige geistliche Voraussetzungen nötig, um den Erfolg des Exegeten wie auch des Lesers der Schriften zu sichern (*Cels.* VII, 30). Die letzte Erkenntnis kann nicht der Anstrengung des denkenden Menschen, sondern nur der Zuwendung Gottes selbst zugeschrieben werden (*Cels.* VI, 68).

13. Autoritätsgedanke

In *Cels.* I, 9-13 taucht auch der Autoritätsgedanke auf. Nach Celsus soll man sich, wenn man eine Lehre annehmen möchte, nach der Vernunft orientierten und am besten einem vernünftigen Führer oder rationalen Leiter (λογικῶ ὀδηγῶ) folgen (*Cels.* I, 9). Dieser Ansatzpunkt zeigt, dass Celsus ohne Untersuchung von Anfang an voraussetzt, dass Jesus kein λόγικος ὀδηγός ist. Für Origenes hat der Logos in Jesus konkrete Gestalt angenommen.⁶⁵ Jesus oder dem Logos folgen heißt für Origenes der Vernunft und einem vernünftigen Führer folgen.

Celsus scheint zuzustimmen, dass die Vernunft allein nicht reicht, man muss sich auch auf eine Autorität stützen. Freilich nicht auf irgendwelche Autorität, sondern auf eine vernünftige. Origenes verfolgt diesen Ansatz (Vgl. *Cels.* I, 11, 12ff): wenn die Tätigkeit der Vernunft hängt vom Glauben an eine menschliche Autorität, z.B. eines Plato, Aristoteles oder Epikur ab, um wie viel mehr gebührt dann der unendlich größeren Autorität Gottes Anerkennung.

Aber Origenes greift ausdrücklich das Thema der Autorität erst viel später auf, und zwar im Kapitel VII. Erst stellt er die Frage, wer diese vernünftigen Führer für Celsus sind? In *Cels.* VII, 41 lesen wir, dass es Celsus um „altbewährte Führer und heilige Männer, ... gottbegeisterte Dichter und Weise und Philosophen geht“, ohne jedoch ihre Namen anzugeben. Origenes sucht zu zeigen, dass keine dieser Personen (er nennt auch konkrete Namen wie Hesiod, Homer, Parmenides, Empedokles) auf einem besseren Wege führen kann als Jesus Christus. Origenes hat eigentlich nur vor Plato Respekt (den er auch bei Celsus spürt) und schätzt seine Worte als „erhabene und bedeutsame“ (*Cels.* VII, 42). Aber weder Plato noch andere Griechen haben Gott gefunden. „Hätte sie ihn gefunden, würden sie wohl nichts anderes außer ihm verehren und Gott nennen und anbeten“ (*Cels.* VII, 42).

⁶⁵ Vgl. Escribano-Alberca, S. 66-67.

14. Ergebnisse

14.1. Zusammenfassung

Für Origenes besteht ein deutlicher Unterschied zwischen dem Glauben, der mit Erkenntnis verbunden ist, und dem einfachen Glauben. Der erste ist besser, weil er in Übereinstimmung mit dem Geiste des Christentums ist. Aber das Christentum sieht als vernünftig die Unterstützung des einfachen Glaubens, weil es die Menschen nicht ohne Hilfe lassen will.

Origenes nennt noch andere Kriterien, die das Konzept der Rationalität des Celsus erweitern und ergänzen sollen. Dazu gehören für ihn: erstens, das Kriterium der Nützlichkeit für die Mehrheit der Menschen; zweitens, das Zeugnis der Fakten: der Glaube ist gegründet in der Geschichte Jesu, es gibt Zeugen, die ihn gesehen haben, und drittens, das Kriterium des sittlichen Handelns.

Der Glaube ist nach außen begründbar, ihn anzunehmen ist kein irrationaler Akt, sondern folgt aus Gründen. Origenes war sich bewusst, dass sich jede Verwechslung des Christentums mit einer der orientalischen Mysterienreligionen, wie sie bei Celsus zu finden ist, nur vermeiden lässt, wenn sich der christliche Glaube zur philosophischen Vernunft in Beziehung setzt.

Der Glaube unterscheidet sich von der Vernunft, aber es ist vernünftig zu glauben, und beide Begriffe widersprechen sich nicht. Zum Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft kommt es, wenn die Vernunft zu eng gedacht ist, ihre Grenzen vergisst und nicht erkennt, dass sie den Glauben braucht, um sich zu öffnen, sich selbst zu vollenden, und sich zu überschreiten um an der weiteren, göttlichen Rationalität teilzuhaben.

Origenes relativiert den *λόγος*, wie ihn Celsus versteht. Aber diese Relativierung geschieht auf der Basis der Vision, die dem logos die erste Stelle gibt. Für Origenes ist der logos primär keine logos-Vernunft, die im Gegensatz zum Glauben steht. Dieser Logos führt zur höchsten Vernunft, die sich mit dem Wort Gottes, mit Jesus identifiziert.

Der Glaube ist gleichsam die gemeinsame Frucht der göttlichen Initiative und der menschlichen Bemühungen. Er ist ausreichend für das Heil, auch wenn er nur auf der anfänglichen Stufe des einfachen Glauben-aus-dem-Hören (*fides ex auditu*) bleibt, ohne zu der Erkenntnis, zum Verstehen des Geheimnisses, zu gelangen.

Aber Origenes vergisst nicht, dass das Ziel der christlichen Vollkommenheit der Weg vom Glauben zur Schau ist. Deshalb sind letztlich beide, der Glaube und die Erkenntnis hinsichtlich der Vollendung inadäquat. Der Weg vom Glauben zur Schau ist im Prinzip für alle offen.

14.2. Origenes – zweistufiges Christentum?

Origenes wird manchmal gesehen als der Vertreter eines zweistufigen Christentums.⁶⁶ Die erste Stufe würde in dem Glauben des einfachen Gläubigen bestehen, der die tieferen Wahrheiten des Christentums nicht begreifen kann. Zur zweiten Stufe würden diejenigen gehören, die über genügend Bildung und Intelligenz verfügen, um zur Erkenntnis zu gelangen und den Glauben hinter sich zu lassen. Das Grundproblem wäre hier der vorläufige Charakter, der dem Glauben zukommen soll. Der Glaube scheint nur als ein zu überschreitender Ausgangspunkt betrachtet zu werden. Das führt zum Problem der zwei Klassen von Gläubigen: die Einfachen (Glaube) und die Vollkommenen (Erkenntnis) – eine große Gefahr des alexandrinischen Zugangs zum Verhältnis Glaube – Vernunft. Es scheint, dass diese Ansicht in Beziehung auf Origenes nicht ganz stimmt.

Origenes weiß, dass die größten Philosophen, trotz der hohen Leistung der Vernunft, den Weg zu Gott nicht gefunden haben. Deshalb beschreibt er den Zusammenhang von Glaube und Vernunft sehr differenziert.⁶⁷ Glaube und Vernunft hängen voneinander ab auf dem ganzen Weg zur Schau Gottes. Zuerst räumt die Vernunft Hindernisse für die Annahme des Glaubens beiseite. Das macht genau Origenes in *Contra Celsum*. Hier ist das Ziel, den Glauben und den Akt des Glaubens zu rechtfertigen. Der Glaubende hat aber ein neues Ziel: die Einsicht in den Glauben, der mit der Vernunfttätigkeit vollzogen wird. Das geschieht z.B. in *De Principiis*. Der Glaube selbst fordert die vernunftgemäße Durchdringung des Geglaubten: der Objekt des Glaubens ist nämlich der Logos selbst. Die Lehre, die daraus kommt, hat aber ihren Wert in dem Maß, indem sie fähig ist, das ganze Leben zu formen.⁶⁸ Der Glaube, das Sich-Anvertrauen wird nie überschritten, weil er den ganzen Menschen, insbesondere seiner Vernunft, eint und auf Gott hinordnet. Er wird eher zu vernunftgemäßem Glauben, der jetzt die Vernunftgemässheit des Glaubensaktes selbst besser begründen kann.⁶⁹ Was überschritten ist, ist der Glaube ohne Gründe.

Origenes war sich bewusst, dass das von der Vernunfttätigkeit und gläubigen Annahme hervorgerufene geistliche Leben viel komplizierter ist, als die beiden genannten Stufen und man muss bei Origenes eher über die ständige Dialektik zwischen dem Glauben und der Vernunft sprechen. Unterwegs zur Schau Gottes sind sie immer aufeinander angewiesen.

⁶⁶ Vgl. Perrone, 2000, S. 157-158.

⁶⁷ Vgl. Reemts, S. 28.

⁶⁸ Vgl. Reemts, S. 211.

⁶⁹ Vgl. Reemts, S. 36.

14.3. Was deutet sich schon bei Origenes an?

Bei Origenes kann man schon die Ansätze finden, die bei Augustinus große Rolle spielen werden. Vor allem sind der Glaube und die Vernunft für Origenes keine getrennten alternativen Kriterien in der Suche nach der Wahrheit. Sie sind eher zwei Modalitäten der Erkenntnis, die zusammenfallen und mitwirken beim Erlangen der Wahrheit.

Der Glaube wird freiwillig angenommen und die Vernunfttätigkeit ist in diesem Akt einbezogen. Der Glaube ist Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung für die Einsicht in den Glauben, die etwas mehr ist als einfacher Glaube. Das spätere *credo ut intelligam* deutet sich hier an. Alle christliche Spekulation hat den Glauben als Basis und Ausgangspunkt der Wahrheits-erkenntnis. Der Glaube wird durch die Glaubenserkenntnis vollendet, aber nicht überschritten.⁷⁰

Es deuten sich auch das Problem der Verbindung zwischen Gotteserkenntnis und Gnadenlehre und die Problematik der Autorität an. Sie werden in einem anderen Kulturbereich, im lateinischen Westen, zum Hauptthemen bei Augustin und Zentren der Auseinandersetzung für mehrere Jahrhunderte.

⁷⁰ R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart u.a., 1992, S. 45-46.





St. Augustine's Dialogue with Creation in the Confessions: Echoes of classical rhetoric¹

PAWEŁ KAPUSTA SJ

Pontifical Gregorian University
Rome, Italy

The various influences of the thought of classical antiquity on the content and development of the theology of Saint Augustine have always provided material for discussion amongst Augustine scholars. Neo-platonism in the form of the *libri platoniorum* certainly exerted an influence² but so did Roman Stoicism³ and classical rhetoric.⁴ The aim of the present article is simply to point out a certain classical rhetorical mode of questioning which Augustine applies to created reality as a heuristic tool for accessing the mystery of God.

93

¹ The present article is a modified version of Chapter 7 of my *Articulating Creation, Articulating Kerygma. A Theological Interpretation of Evangelisation and Genesis Narrative in the Writings of Saint Augustine of Hippo*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.

² See Ch. Horn, *Augustinus*. München: Beck, 1995, pp. 22-30.

³ M. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Middle Ages*. Vols. I, II. Leiden: Brill, 1990; M. P. Foley, *Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues*, in „Revue des Etudes Augustiniennes” 45 (1999), pp. 51-77.

⁴ P. Prestel, *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustins „de doctrina Christiana”*, Frankfurt/Main. Peter Lang, 1992; A. Verwilghen, *Rhétorique et prédication chez Augustin*, „Nouvelle Revue de Théologie”, 120/1998, pp. 233-248.

1. Letter 11 to Nebridius and *De diversis quaestionibus* LXXXIII, question 18

In *Letter 11* to Nebridius,⁵ Augustine wishes to answer the query of his friend, as to why only the Second Person of the Trinity became man. The problem arises, since the Catholic faith maintains that whenever the Triune God acts *ad extra*, the Father, the Son and the Holy Spirit act inseparably. How then, is the Incarnation of the Son alone to be explained?

Augustine admits that the question is a difficult one, but his attempt at shedding some light on it begins with a three-fold “articulation” of the aspects of any nature: that it exists, that it has a distinct identity, and that it seeks its self-preservation.⁶ These three aspects, Augustine continues, reveal the Cause (*causa*) of all things, the Form (*species*)⁷ of all things through which they are created, and a certain Permanence (*manentia*) in which they all exist. Once one knows that something exists, then it must also have some definite form, and if it has some definite form then it preserves its kind (*in suo genere maneat*). And similarly, the second and the third elements cannot be found in isolation but always imply the remaining two. This is Augustine’s comparison for the inseparable action of all Persons of the Trinity. Just as the Father, the Son and the Holy Spirit act together, so every existing thing “performs” three distinct but inseparable actions: it exists, it is this particular thing, and it preserves its constitution.

Not only the forms (*species*) of things, by which we know what they are, are attributed to the Son, but also the knowledge (*ars*) and perception or understanding (*intelligentia*) by which the mind itself comes to be (in)formed thanks to its reflection upon natures.⁸ Augustine has moved from consideration

⁵ Born into a wealthy Carthaginian family, Nebridius was, alongside Alypius, one of Augustine’s closest friends and accompanied him from Carthage to Milan. He died in 390. Augustine remembers him fondly 17 years later in a letter to a fellow bishop (*ep.* 98,8); P. Brown, *Augustine of Hippo*. London : Faber and Faber, 2000² ; p. 57.

⁶ Epistola 11,3: „nulla natura est, nebridi, et omnino nulla substantia, quae non in se habeat haec tria et prae se gerat: primo ut sit deinde ut hoc uel illud sit, tertio ut in eo ipso, quod est, maneat, quantum potest”. All Latin texts are taken from the *CETEDOC Library of Christian Latin Texts, 3rd release*. Louvain: 1996. Wherever they appear, English translations are my own.

⁷ The species Augustine is talking about is the instantiation or exemplification (*species* as „token”) of the Form or idea (*species* as „type”) contained in God. For this distinction, see Chr. Schaefer, *Augustine on Mode, Form, and Natural Order*, „Augustinian Studies” 31 :1 (2000), pp. 64, 69.

⁸ Epistola 11,4: „species, quae proprie filio tribuitur, ea pertinet etiam ad disciplinam et ad artem quandam, si bene hoc uocabulo in his rebus utimur, et ad intelligentiam, qua ipse animus rerum cogitatione formatur”.

of the external object to a consideration of the knowing subject. Instruction (*disciplina*) is a natural necessity for human beings, for this is the way they are educated and the mind is formed according to a measure (*ad modum formarentur*).⁹ The knowledge which ensues cannot be said to lack being (*esse*) or desirability (*appetendum*). The primary intention of the inquiring subject is always a criterion or rule (*norma et regula*) of knowledge through which we can make inferences (*coniectura*), and to which we can hold on to as certain. It is through the Incarnation of the Son that we can, through a type of inference, come to knowledge of the Father, the Principle of all things. And the interior sweetness of inherence in this knowledge, at the same time holding all transient beings in contempt is a gift which is properly attributed to the Holy Spirit.¹⁰ Augustine envisages the following scheme:

cognitio (information) of soul (attributed to Son);

→ *coniectura* to its cause or *esse* (attributed to Father);

→ sweetness (*dulcedo*) of inherence in knowledge and depreciation of the *mortalia* (gift of Holy spirit).

The form of the soul is thus attributed to the Son, the cause (being) of this form to the Father and the love which inheres in this knowledge to the gift of the Holy Spirit. The third moment of the explication is not simply an act of judgement but also includes the empowerment of the will by the Holy Spirit to choose and persevere in this knowledge.

Augustine further states that the name of an investigation is determined by the disposition of the intention of the inquirer, even though the investigation may contain many concrete questions. It is at this point that he introduces three types of question (*genera quaestionum*): whether something is (*an sit?*), what it is (*quid sit?*) and what value it has (*quale sit?*). All of these contain implicit propositions of a general character corresponding to the remaining two questions. For example, when I ask the question “Does it exist? (Is it?)” I am implicitly also asking “What is it?” and “It is to be approved of or rejected?” for I implicitly acknowledge the truth of the proposition that “If it is, then it is as some such thing” and “If it is, then it has some value”.¹¹ Similarly,

⁹ Ibid: „ergo disciplina hominibus erat necessaria, qua inbuerentur et qua ad modum formarentur”.

¹⁰ Ibid: „demonstranda igitur prius erat quaedam norma et regula disciplinae. quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem, quae proprie filio tribuenda est, ut esset consequens et ipsius patris, id est unius principii, ex quo sunt omnia, cognitio per filium et quaedam interior et ineffabilis suavitas atque dulcedo in ista cognitione permanendi contemnendi que omnia mortalia, quod donum et munus proprie spiritui sancto tribuitur”.

¹¹ Ibid: „uelut in illis tribus generibus quaestionum, etiam si quaeratur, an sit, ibi est et quid sit, esse enim non potest profecto, nisi aliquid sit; ibi etiam, probandum

the knowledge we obtain through instruction must “be” in some sense and is also desirable, that is, it has a value for us. However, in all these mutually implicating categories, it is *knowledge* which is primarily intended (*scire prius intendimus*). The Incarnation of the Son educates and informs human beings.¹² The ensuing knowledge is knowledge not only of the Son, but also of the Father as origin of all things. This knowledge is adhered to by a gift of the Holy Spirit.¹³ Augustine is saying that any investigation is primarily guided by the intention to know. This is the most explicit intention and it is that intention which finds its term in information or education, a role Augustine attributes – on the level of salvation history – to the Incarnation of the Son. But there are two other, more implicit orientations of the human mind: towards the *cause* (or *being*) of this knowledge (which Augustine attributes to the Father) and towards knowledge as *value*, that is, as something worth possessing or “holding on to” (which is a gift of Holy Spirit).

Closely related to the text of *Letter 11* is another, this time from *De diversis quaestionibus* LXXXIII, question 18, entitled *De Trinitate*. The whole text of the question is directly relevant to our discussion: „In everything that exists, one distinguishes that by reason of which it exists (quo constat), that by which it is distinguished from other things (quo discernitur) and that by which it agrees with itself (quo congruat). For if any creature exists in any way, and differs absolutely from anything which doesn't exist at all, and, moreover, is in harmony with itself in all its parts, then it must have a three-fold cause: that by which it exists (qua sit), that by which it is this particular thing (qua hoc sit) and that by which it is in harmony with itself (qua sibi amica sit). However, we call God the cause of created being. Therefore, the Trinity must exist and perfect reason can discover nothing more distinguished, more intelligent or more blessed. For when the truth of anything is sought, there are no more than three types of question which can be asked of it, namely, whether it exists at all (utrum omnino sit), whether it is ‘this’ or ‘that’ (utrum hoc an aliud sit) and whether it finds approval or disapproval (utrum approbandum improbandumve sit)”.¹⁴

inprobandum ne sit, quicquid enim est, nonnulla aestimatione dignum est; ita cum quaeritur, quid sit, necesse est, ut et sit et aliqua aestimatione pendatur; hoc modo etiam cum quaeritur, quale sit, et aliquid est utique”.

¹² Epistola 12,1: „quicquid autem per susceptum illum hominem gestum est, ad eruditionem informationem que nostram gestum est”.

¹³ Compare the treatment of D. Doucet, *Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie*, Sol. I,1,2-6, „Revue des Etudes Augustiniennes” 36 (1990) pp. 102-104. He considers the text under the aspect of the tripartite division of philosophy into ethics, physics and dialectic.

¹⁴ *De diuersis quaestionibus* LXXXIII, qu. 18: „omne quod est aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit. uniuersa igitur creatura si et est quoquo

The three questions have been differently expressed, but they do not differ essentially from what we have already encountered. The *quid sit?* question, in particular, is asked in a comparative manner: "Is it this or that?" The emphasis is placed on a characteristic difference, corresponding to a cognitive act of discernment or discrimination. The *quale sit?* question is the question concerning congruence or inner cohesion ("consistency") which is a measure of permanence and hence, in Augustine's metaphysics, a measure of value. The investigation of the truth (*veritas*) of anything thus proceeds according to definite stages: the statement of existence, the determination of the nature of the thing and, finally, its evaluation according to the norm of cohesion or consistency with itself. Having established these parameters, one can then infer the cause of each of them: the cause of existence, the cause of form, the cause of value.

We can understand this as a tripartite articulation of the questioning reason which is seeking truth. The general search for the truth of a nature is that which specifies it initially, which delimits it as a definite intention. It is articulated into intentions characterised by distinct questions: Does it exist? What is it? What is it worth? Because every thing, nature, substance or essence possesses the three aspects of definite unity, distinctive form or appearance, and a certain stability within the order of the universe,¹⁵ the investigation of this nature must be the answer to a similarly articulated three-fold interrogative intention.

Where do we find pre-cursors of this interrogative scheme? It is based on the divisions of *status* or "issue" featuring in most classical expositions of rhetorical theory. We shall now give a brief review of this theory.

modo, et ab eo quod omnino nihil est plurimum distat, et suis partibus sibimet congruit, causam quoque eius trinam esse oportet: qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit. creaturae autem causam, id est auctorem, deum dicimus. oportet ergo esse trinitatem, qua nihil praestantius, intelligentius et beatius inuenire perfecta ratio potest. ideo que etiam cum ueritas quaeritur, plus quam tria genera quaestionum esse non possunt: utrum omnino sit, utrum hoc an aliud sit, utrum adprobandum improbandum ue sit".

¹⁵ Augustinus, *De vera religione* 7,13: „omnis enim res uel substantia uel essentia uel natura uel si quo alio uerbo melius enuntiatur, simul habet haec tria: ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat". The value of a being is here expressed not in terms of harmony with its own nature, but in terms of harmony with the order of the universe. However, the two are not inconsistent. In Stoic philosophy, for example, a being's harmony with its own nature leads to a harmony with universal nature or the universal *logos*. For the case of human development, see M. Forschner, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, pp. 160-165.

2. Augustine's Questions In Terms of the *Status* Doctrine of Classical Rhetoric

Of prime importance in the classical theory of rhetoric is the systematisation of the types of question or "issue" which can arise in oratorical discourse. Our overview will be based mainly on the writings of Cicero.

Because the model for determining the type of *quaestio* originated in forensic rhetoric, it is in the legal dispute that we find the origin of the classification of issues according to the so-called *status* (*constitutio*). This is the first conflict of pleas of the parties involved in legal proceedings. The *status* forms the basis of the case, for without this conflict of pleas there is no controversy.¹⁶ When one party formulates the accusation (*intentio, accusatio*), "You did it!" and the defending party gives the reply (*depulsio, defensio*), "No, I didn't", the judge must answer the question, "Did he do it?" (*an fecerit?*). This question as *status* is called the *coniectura* (Gr. *stocasmō,j*). If the defence is, "Yes, I did the deed, but it is not what you claim", the judge must answer the question, "What did he do?" (*an hoc fecerit?, quid fecerit?*). This *status* concerns the legal specification of the deed, for example, whether it is to be classed as theft or sacrilege.¹⁷ It is called the *finitio* (*definitio, finis*). If the defence does not deny the deed, nor does it deny what the deed is, but answers, "I did it according to the law" the judge must decide the issue, "Did he do it lawfully?" (*an iure fecerit?*). As *status*, this question is called *qualitas*.¹⁸ Finally, there is the *status* which concerns procedure (called the *translatio* or *constitutio translativa*) in which the competence of the court or prosecution in dealing with the case is challenged by the defence. As Augustine does not refer to this issue, we will not treat it further.¹⁹

¹⁶ Cf. Cicero, *De inventione* I,VIII,10. The *constitutio* or *status* (gr. *στέσις*) is the place where the defence takes its stand against attack. Id, *Topica*, XXV,93. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, vols. I,II. München: Max Hueber, 1973²; §81: „Der *status* ist die Art der Frage, die sich für den Richter aus der ersten Konfrontierung der den Kern der *causa* betreffenden widersprüchlichen Aussagen beider Parteien ergibt“. For the sake of simplicity, we shall consider the issue (*quaestio, causa*) as equivalent to the *status*. But see L. Calboli Montefusco, *La dottrina degli „status“ nelle retorica greca e romana*. Hildersheim: 1986, pp. 1-11.

¹⁷ Cicero, *De inventione* II,XVII,52; II,XVIII,55.

¹⁸ Lausberg, §§ 84,85,89.

¹⁹ Cicero, II,XIX,57. The *constitutio translativa* is sometimes omitted on the grounds that it belongs to the *status* of *qualitas*. It was probably Hermagoras of Temnos who systematised the *translatio* as an independent *status* although its application had been known earlier (Cf. *De inventione* I,XI,16). See also Calboli Montefusco pp. 35-36. Sometimes, the *translatio* – the question of the competence of the court – is regarded as a problematic which should be resolved before the actual court case (*ante iudicium tractanda videantur*). Cf. Cicero, *Partitiones oratoriae* XXVIII,100. For the remaining *status*, see also *ibid.*, XXIX,101-102.

The *status* doctrine can be generalised and used to classify the *quaestiones infinitae* which pertain to philosophy. The form of the *coniectura* is then generalised from *an fecerit?* to *an sit?*, the issue – broadly speaking – of whether something exists or not.²⁰ Similarly, the remaining status of *definitio* and *qualitas* are generalised to the form *quid sit?* and *qualis sit?* respectively. The general inquiries are either theoretical (*cognitionis*) or practical (*actionis*) in character. Theoretical general inquiries (Gr. *qh,sij*, lat. *propositum*) are divided into three classes: Does it exist? What is it? What is its quality? These questions are respectively the *coniectura*, the *definitio* and the *iuris et iniuriae distinctio*.²¹

In enumerating in more detail the types of questions which are treated in the *coniectura* of a general proposition, we find Cicero listing those concerning the existence, the origin, the cause and the mutability of things.²² This confirms that the *an sit?* question, when generalised, can constitute an inquiry into the stability of a thing, as in the case in which Augustine inquires into the eternity and stability of knowledge. Such an issue seems at first glance to encompass essentially ontological questions or questions of physics. This is confirmed by passages from the *Partitiones oratoriae*. Here, Cicero expands the conjectural enquiry and includes past and future things or events. Of the general questions of whether something is, was, or will be, there are again two subclasses. One of them inquires about the possibility of a given event or reality (e.g. Is it possible to be perfectly wise?). The other asks about the way in which something comes to pass (e.g. Is virtue a product of nature or practice?) and it is in this class that one treats the causes and the reasons of things i.e. the questions concerning physics and metaphysics.²³ However, the examples cited in other places show that it is not according to subject matter that they are divided, but according to the aspect under which a thing is “questioned”. And so, for example, we find questions which could belong to the study of ethics (e.g. is virtue produced by nature or by learning?). Amongst the *loci* particularly useful in conjecture or inference, Cicero names causes and effects, that is, one argues from causes

²⁰ Lausberg, § 102.

²¹ Cicero, *Topica* XXI,81-82: „quaestionum autem quaecumque de re sunt duo genera: unum cognitionis alterum actionis ... Cognitionis quaestiones tripartitae sunt; aut sitne aut quid sit aut quale sit quaeritur. Horum primum coniectura, secundum definitione, tertium iuris et iniuriae distinctione explicatur”.

²² Compare *De oratore* III,XXIX,114.

²³ *Partitiones oratoriae* XVIII,64: „Rursus autem ex cognitionis consultatione, ubi sit necne sit aut fuerit futurumve sit quaeritur, unum genus est quaestionis, possitne aliquid effici? Ut cum quaeritur, equisnam perfecte sapiens possit? Alterum, quemadmodum quidque fiat, ut quonam pacto virtus pariat, naturane an ratione an usu? Cuius generis sunt omnes in quibus, ut in obscuris naturalibusque quaestionibus, causae rationesque rerum explicantur”.

to effects or vice versa.²⁴ This is completely consistent with the identification made by Augustine in the Letter to Nebridius which attributes to the Father the title of *cause* of all creation, or *ground* of all knowledge.

In the question concerning definition – *quid sit?* – Cicero names four attributes of definition which must be taken into account and explained: The notion of the thing (*notio*), its specific characteristic (*proprietas*), its division or partition into further subspecies (*divisio et partitio*) and its description.²⁵ The topics particularly suitable for the question of definition naturally pertain to the *ratio et scientia definiendi* which Cicero has described earlier. It is interesting, however, that he also associates other commonplaces with the question *quid sit?* First of all, he includes in this question arguments taken from the commonplaces of similarity (*similitudo*) and difference (*differentia*), and states that they also constitute *forma quaedam definitionis*. For when one asks whether obstinacy and perseverance are the same, one is in fact asking after the definitions. Further, Cicero adds the *loci* of consequents, antecedents and contradictions, topics which were earlier discussed in detail in *Topica* 53-57. This is the proper domain of dialectic.²⁶ Philosophers and orators are particularly fond of arguments from contradictory sentences, *ex repugnantibus sententiis* which the dialecticians call the third form²⁷ and orators *evnqu, mhma*. To these *loci*, Cicero adds *ex causis et effectis* by which he means the application of known cause-effect relationships

²⁴ *Topica* XXIII,87: „ad coniecturam igitur maxime apta quae ex causis, quae ex effectis, quae ex coniunctis sumi possunt”. The arguments *ex coniunctis* (also called *ab adiunctis*) mentioned here are actually less suitable for the General case or thesis, but find application rather in the *causa iudicii* at a trial. In it one asks for signs of incrimination by asking what happened *ante rem, cum re* and *post rem*; *Topica* XI, 50; XXIV,91.

²⁵ *Topica* XXII,83: „Cum autem quid sit quaeritur, notio explicanda est et proprietas et divisio et partitio. Haec enim sunt difinitioni attributa; additur etiam descriptio, quam *χαρακτῆρα* Graeci vocant”. One can see in this passage the same tendency to identify *divisio* with *partitio*. In *De oratore* III, XXIX,115, the disputes as to definition concern investigations into the common understanding of things (*quid in communi mente quasi impressum sit*); inquiries into the characteristic property of a thing (*quid cuiusque sit proprium*); a distribution into parts (*distribuitur in partes*) and description of the form and natural mark of a thing (*forma et quasi naturalis nota cuiusque sit describitur*).

²⁶ *Topica* XII,53: „Deinceps est locus dialecticorum proprius ex consequentibus et antecedentibus et repugnantibus”. Indeed, Cicero includes under this topic a discussion of hypothetical and disjunctive syllogisms, the five *ἀναπόδεικτοι συλλογισμοί*, of the Stoics. Cf. *ibid.*, XIII,53-XIV,57.

²⁷ That is, the affirmative disjunctive syllogism or *modus ponendo tollens*. Cf. The commentary of H. M. Hubbell, *De inventione, De optimo genere oratorum, Topica*. Vol.II, *Cicero in Twenty-Eight Volumes*. [The Loeb Classical Library, ed. G. P. Gould] London: Heinemann, 1976; p. 422.

to determine whether something is the same as another thing or different from it.²⁸ This issue is therefore associated, above all, with dialectic. It establishes definitions, distinctions, investigates identity and difference. Once again, in the Augustinian texts we have studied, the approach used is entirely consistent with Cicero's doctrine on the nature of the status of definition: in *quaestio* 18 Augustine, for example, expresses the definitional question comparatively; "Is it this or that?" It is the specification of beings or of knowledge that Augustine attributes in our texts to the person of the Son.

For the inquiry *quale sit?* one can either proceed absolutely (*simpliciter*) – for example, when one asks "Should one seek glory?" – or by comparison (*comparate*) – for example, "Is glory to be preferred to riches?". The *locus* of comparison of things which are greater, or less, or equal seems the most useful here. In comparison one considers quantity (*numerus*), quality or form (*species*), power or stability (*vis*) and particular relations to other things. We find within these *loci*, certain criteria for the relative evaluation of goods: frequency, distribution and abundance of their production.²⁹ In general, under the comparison according to quality (*specie*) what is good in itself, more perfect, more stable, more complete, more natural are preferred to the things which are less so.³⁰ Considered in the light of power or effectiveness (*vis*), that which is an efficient cause is to be preferred to auxiliary causes. Moreover, that which cannot be taken away from us is to be preferred to that which we can lose.³¹ Ethical questions are certainly to be found amongst these *loci*. However, it must be remembered they can be applied both in a general question (*propositum, consultatio*) as in a particular one (*causa*).

²⁸ *Topica* XXIII,88: „adiuncti etiam eis qui sumuntur ex causis et effectis. Nam si hanc rem illa sequitur, hanc autem non sequitur; aut si huic rei illa antecedit, huic non antecedit; aut si huic rei repugnat, illi non repugnat; aut si huius rei haec, illius alia causa est; aut si ex alio hoc, ex alio illud effectum est: ex quovis horum id de quo quaeritur idemne an aliud sit inveniri potest”.

²⁹ *Ibid.* XVIII,69: „Numero sic comparabuntur, plura bona ut paucioribus bonis anteponantur, pauciora mala malis pluribus, diuturniora bona brevioribus, longe et late pervagata angustis, ex quibus plura bona propagentur quaeque plures imitentur et faciant”. The good which is more universally distributed is a preferable good.

³⁰ *Ibid.* XVII,69: „Specie... ut anteponantur quae propter se expetenda sunt eis quae propter aliud ... innata atque insita ... integra ... honesta ipsis etiam utilibus ... necessaria ... perfecta ... tota partibus... ratione utentia ... voluntaria ... naturalia ... artificiosa ...” *Honestum* is here quite clearly preferred to the *utile* and that which is desired for itself to that which is desired for the sake of something else.

³¹ *Topica* XVIII,70: „Vis autem in comparatione sic cernitur: efficiens causa gravior quam non efficiens; quae se ipsis contenta sunt meliora quam quae egent aliis; quae in nostra quam quae in aliorum potestate sunt; stabilia incertis; quae eripi non possunt eis quae possunt”.

When Cicero limits the inquiry concerning *qualitas* to the general case, and within this inquiry limits his attention to that which aims at knowledge (*quaestio cognitionis*), the ethical dimension of the inquiry becomes more conspicuous. For one considers what is to be strived after and what is to be avoided, one inquires into what is good in itself (*honestum*), just (*aequum*) or useful (*utile*). These are the absolute inquiries into quality. One can also inquire comparatively into that which is more honourable, more useful, more just or into that which is most honourable, most useful and most just.³² In this sort of inquiry one is asking for the correct evaluation of a thing, its relative ordering within a scheme of values. Augustine takes up the qualitative issue and understands it as concerning the value or desirability of a thing. In the case of creatures, this criterion of value is often its unity, permanence or internal cohesion.

In summary we can say: The conjectural issue deals with existence, causality or mutability. The definitional issue deals with the specification of a thing, with its identity or difference (with respect to something else). The qualitative issue deals with value, either absolute or comparative.

3. Judgements of Existence, Difference and Value

Returning now to the writings of Augustine, it is worth delving somewhat more deeply into his epistemology in order to discover the foundations on which the questioning intention obtains its answers in judgement. For the sake of continuity, we shall follow the scheme of the three issues of rhetorical theory.

Of course, if the *an sit?* issue is simply a question of whether something exists or not, it need not be explicitly thematised. In any case, the definitional or qualitative steps implicitly presuppose an affirmative answer to the question of existence. In many cases, the existence of something does not need any discursive proof at all. In another early letter to Nebridius, Augustine presents a theory of how we know the existence (*esse*) of sensibles, such as bodies. The *esse* of a body is not itself a sensible, but *intelligible*; it is known by the mind, not by the senses. The mind actually infers the existence of sensibles upon the “admonition”³³ of sense perception.³⁴ This means that the *an sit?*

³² *Partitiones oratoriae* XIX,66: „Tertio autem in genere, in quo, quale sit, quaeritur, aut de honestate aut de utilitate aut de aequitate dicendum est ... non enim simpliciter solum quaeritur, quid honestum sit, quid utile, quid aequum, sed etiam ex comparatione, quid honestius, quid utilius, quid aequius, atque etiam quid honestissimum, quid utilissimum, quid aequissimum ...”; Cf. *Topica* XII,84.

³³ On admonition in Augustine, see J. Moran, *La teoría de la «admonición» en los Diálogos de san Agustín*, „Augustinus” 13 (1968); pp. 257-271; Id., *La teoría de la «admonición» en las Confesiones de san Agustín*, „Studia Patristica”, vol. XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1967, Part II: *Classica, Philosophica et Ethica, Theologica, Augustiniana*, (ed. F. L. Cross). Berlin: Akademie-Verlag, 1972; pp. 328-334;

issue in the case of sensibles is primarily answered by such an inference of the mind, although the assistance of sense perception is necessary.³⁵

On the other hand, the mind grasps its own *esse* through itself, internally, without any assistance from the remaining powers of the soul. There are thus two ways the mind knows *esse*: directly, or through an inference occasioned by sense perception. In both cases, however, the mind performs the judgement of existence by “consulting God” (*Deum consulendo*) the Cause of all existence.³⁶

Judgement differs from that which Augustine – in a different text – calls cognition (*cognitio*) consisting simply in the knowledge of the nature or quiddity of a thing, or perhaps its quality; it answers the questions “What is

G. Madec, *Admonitio*, in *Augustinus Lexikon*, (ed. C. Mayer and K. H. Chelius), Vols. I, II. Basel: Schwabe, 1988-2004 ; vol. I: cc.95-99 (with reference to the text under consideration, c.96); J. Garcia Alvarez, *La comunicaci3n de la verdad en san Agust3n*, in „Augustinus” 39 (1994): pp. 273-291, here pp. 279-281.

³⁴ Augustine, *Epistola* 13,3: „ergo corpus sensibile, esse autem corpus intellegibile iudicatur; non enim posset aliter percipi”. The body in itself is similar to the true (*verisimile*), by which Augustine is probably referring to the mutable, somewhat unstable nature of bodies which does not allow for certain knowledge of them. The existence of perceived body is, on the other hand, „most true” (*verissimum*). In his discussion of existence judgements, Buckenmeyer, *The Meaning of Iudicium and its Relation to Illumination in the Dialogues of Augustine*, „AugStud” 1 (1970); pp. 89-132, particularly, pp. 113, 131; does not consider this text (it may be somewhat later than the dialogues; O. Du Roy, *L’intelligence de la foi en la Trinit3 selon saint Augustin: Gen3se de sa th3ologie trinitaire jusqu’en 391*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966; 164, footnote 5) and attributes judgements of existence to the senses. It is true that the senses can discern bodies from their shadows and make similar “judgements” (Cf. *iudicium oculorum*, *sol.* 2,6,11) but it seems that the intelligence – occasioned by the senses – judges the existence of an object as such. But see below, footnote 36.

³⁵ Ibid: „... corpus ... utrum tamen sit, intellegibiliter cognosci potest”.

³⁶ Ibid. 13,4: „hoc si dices, ueniat in mentem illud, quod intellegere appellamus, duobus modis in nobis fieri: aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus, ut cum intellegimus esse ipsum intellectum; aut admonitione a sensibus, ut id quod iam dictum est, cum intellegimus esse corpus. in quibus duobus generibus illud primum per nos, id est de eo, quod apud nos est, deum consulendo; hoc autem secundum de eo, quod a corpore sensu que nuntiatur, nihilo minus deum consulendo intellegimus”. In *Conf.* 13,38,53, Augustine states that it is „externally” (*foris*) that we see that things exist, whereas we judge them to be good „inwardly” (*intus*). Here, it appears that the issue of existence is decided by the senses, the issue of quality by the mind. But Augustine may simply mean that existence is known with the help of the senses, whereas goodness is known exclusively by the mind.

it?” or “What is it like?”. A given thing is simply “this” or “that”, “so” or “not so” (for example “white” or “not white”, “body” or “not a body”). Judgement (*iudicium*) on the other hand, answers questions of value, for example, “What is it worth?” “Is it as it should be?” and investigates the degree to which a transcendent norm is fulfilled. This presupposes mutability, a characteristic which is intimately linked to Augustine’s theory of participation.³⁷ For creatures participate in the forms of Truth, Wisdom, Beauty, and so on. This participation is subject to “more” and “less”.³⁸ It is only transcendent Form itself which is incommutable and perfect.³⁹

Taking the human mind as an example, we say that “someone understands less than he should” or that “he understands as much as he should.” But the possibility of making such judgements reasonably is conditioned by the mutability of the mind. Minds sometimes understand more, sometimes less. But if someone can understand more or less, than one can speak of moral obligation: only if one can understand more or less, it is possible to say one should understand more than perhaps one does, or one should understand as much as one, in fact, does. Mutability of being implies the possibility of being subject to judgements of possibility or of obligation, an obligation resulting from a possible discrepancy between norm and actual realisation. Ultimate norms themselves, however, cannot change and therefore cannot be subject to judgements of value or obligation.⁴⁰ We can conclude that such

³⁷ Creatures are beautiful, wise or good through participation in Beauty itself, Wisdom itself and Goodness itself. By this very fact they can become subject to lack of beauty, wisdom and goodness, just as a creature which is similar to God through the Divine Likeness or Form which is the Son, also differs from God by the fact that it is not Likeness itself. In every creature, likeness to and difference from the Creator are simultaneously present. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII, qu 23*: „item illa quae participatione sunt uel casta uel aeterna uel pulchra uel bona uel sapientia recipiunt, ut dictum est, ut possint nec casta esse nec aeterna nec pulchra nec bona nec sapientia. ... ergo etiam illa quae participatione similia sunt recipiunt dissimilitudinem”.

³⁸ The possibility that a being can increase or decrease in goodness, for example, is proof that its goodness has a transcendent source. Cf. Augustinus, *De trinitate* 8,3,5: „non enim minui uel augeri bonum potest nisi quod ex alio bono bonum est”.

³⁹ A clear statement of this principle is found in *De vera religione* 31,58, in which Augustine makes a clear distinction between *cognoscere* and *iudicare*: „hoc autem interest, quod ad cognoscendum satis est, ut uideamus ita esse aliquid uel non ita, ad iudicandum uero addimus aliquid, quo significemus posse esse et aliter, uelut cum dicimus ‘ita esse debet’ aut ‘ita esse debuit’ aut ‘ita esse debebit’, ut in suis operibus artifices faciunt”.

⁴⁰ Augustinus, *De libero arbitrio* 2,12,34: if something can be different then it is possible that it should be different.

judgements (“should be”, “can be”) are the results of a comparison between mutable reality and immutable Norm. One can conclude that the *quale sit?* issue asked of creatures is always implicitly comparative in Augustine's epistemology.⁴¹

Judgements of value, however, not only state the relationship between a thing (or action) and its norm, but also compare creatures with each other, placing them in their proper, ordered relation of value. Judgement thus posits not only a difference in value between object and transcendent norm, but also a value difference between creatures.⁴² This value difference is, once more, only discernible in the light of the transcendent norm: different levels of participation in the transcendent Form or Divine Law can only be judged in the light of that Form. A text from the *De Trinitate* is particularly clear in this regard: „We would not be able to say in a true judgement ... (...) ... that one thing is better than another unless there was some innate notion of goodness within us. It is according to this notion that we approve of something and place it in an order of preference with respect to other things. It is God who is to be loved, that is, not this or that particular good, but Goodness itself. For the greatest good of the soul is to be sought; not that good which is passed over in a value judgement, but that in which the soul inheres in love. And what could that greatest good possibly be, other than God?”⁴³

⁴¹ The point is well put by Schaefer (op. cit., p. 68) with regards to the expression *natura in quantum est*: „When Augustine speaks of *natura in quantum natura est*, of ‘nature insofar as it is Nature’, we may safely assume that he refers to the fact that every individual substance exemplifies its genus (as stated in *De moribus Manichaeorum* II,2,2), a genus perfectly defined through its species; and since species are interpreted as the Creator's thoughts (*in divina intelligentia continentur*), each individual nature in its existence refers back to *what it should or could be* [my emphasis] according to its Creator's intention, succeeding in it to different degrees”.

⁴² The judgements of reason are distinguished from the inclinations of habit in *De libero arbitrio* 3,5,17.

⁴³ Augustinus, *De trinitate* 8,3,4: „neque ... (...) ... diceremus aliud alio melius cum uere iudicamus nisi esset nobis impressa notio ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus. sic amandus est deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum; quaerendum enim bonum animae, non cui superuolitet iudicando, sed cui haereat amando, et quid hoc nisi deus?” On the meaning of the verb *haereo* in Augustine's theology, see Schlabach, *Ciceronisches und Neuplatonisches in den Proömien von Augustin, Contra Academicos 1 und 2*, in T. Fuhrer, M. Erler (Hrsg), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22. - 25. September 1997 in Trier. Stuttgart: F.Steiner, 1999, pp. 75-78. It expresses the difference between „clinging“ to God and „grasping“ at mutable reality below God (ibid.).

Augustine speaks here of an innate notion. The passage which follows the above quotation relates these notions to creation. For ultimately, the innate notions are expressions of the dependence of the human mind on the Divine knowledge which created it. When the mind, for example, judges itself as superior in nature to corporeal creatures, it makes this judgement of preference (*nobis placet*) not in itself, but in the Divine Art, Truth or Goodness by which it was created.⁴⁴

Such is the mechanism involved in natural judgements of value: they are comparisons with a Transcendent Ideal of Goodness, to which the human mind has access through an innate notion. However, there are other value judgements which are of a specifically theological kind. Several passages from the *Confessions* provide us with information on those value judgements which explicitly refer the goodness of creation to the Creator. In Book XIII, Augustine states that the judgement of creation's goodness is performed "in the Spirit of God". When the human mind sees that creation is good, it is God who is approving of it as good. Whatever finds approval in the human mind on account of God, does so because God Himself is "seen" and approved of within creation. Moreover, whatever pleases the human mind in creation through God's Spirit is also pleasing to God within the human mind.⁴⁵ Augustine's intention is elaborated on the basis of passages from the Bible, and is based on the idea that whatever good humans do comes from God.⁴⁶ Augustine then explains the exact nature of value judgements performed "in the Spirit of God". He acknowledges that men can judge creation to be good whilst, however, not acknowledging that it is God who is to be loved in creation as supreme Goodness. Such people prefer to take pleasure (*frui*) in creation rather than in God. Judgements "in the Spirit of God", on the other hand, are those in which God is loved in creation. And this is charity "which has been poured into our hearts through the Holy Spirit which has been given us".⁴⁷ The human value judgements which "see" God in creation so as

⁴⁴ Ibid. 8,3,5: „... animus cum ita nobis placet ut eum omni etiam luci corporeae cum bene intellegimus, praeferamus, non in se ipso nobis placet sed in illa arte qua factus est. inde enim approbatur factus ubi uidetur fuisse faciendus. haec est ueritas et simplex bonum ...”

⁴⁵ *Confessiones* 13,31,46: „qui autem per spiritum tuum uident ea, tu uides in eis. ergo cum uident, quia bona sunt, tu uides, quia bona sunt, et quaecumque propter te placent, tu in eis places, et quae per spiritum tuum placent nobis, tibi placent in nobis”.

⁴⁶ From Mt 10:20 („It is not you who speak, but the Spirit of your Father who is speaking through you”) and *I Cor* 2:11 („So also no-one knows the things of God except the Spirit of God”), Augustine argues that whenever humans see in the Spirit „that it is good”, it is the Spirit of God who sees „that it is good” within them.

⁴⁷ *Rom* 5:5.

to love Him as the source of all goodness, are thus attributed to the action of the Holy Spirit.⁴⁸ We have seen a similar line of reasoning in the Letter to Nebridius where the sweet inhering in the knowledge revealed to us by the Son was conceived as a gift of the Holy Spirit. Enquiry into the worth or value of anything, which is expressed as a qualitative issue, finds its answer in a judgment. However, Augustine does not regard such judgments as merely true intellectual propositions. They are effectively expressed in desire. With respect to God, this desire is charity, a gift of the Holy Spirit.

The knowledge of existence, definition and value of any being cannot, according to Augustine, be a knowledge of sensibles. It is in the memory that one recalls that there are three types of question (*genera quaestionum*). But they are not present in the memory in the way the sense impressions or past emotional states are present there. Sense impressions, for example, are not in themselves present upon recollection; only their images are stored in the memory. When the vocal articulation of the three issues – “*an sit, quid sit, quale sit*” – is heard, the voice passes away but the *res* which is signified is present to the mind.⁴⁹ How did they get into the memory, given that the reality to which they correspond is never seen outside the mind? Augustine's answer is that they are learned from within a more remote type of memory which contains intelligible objects.⁵⁰ This is the process of thinking (*cogitare*), a process of gathering together from the furthest recesses of memory.⁵¹ It is with the help of such thinking that the mind can follow a hierarchical path through creation, so as to arrive at a certain glimpse of the divine Truth.

4. Dialogue With Creation

The three issues provide us with a three-fold articulation of heuristic intention which guides the human mind in its articulation of reality. Questioning is a favourite method in Augustine's early dialogues. And later, in the tenth book of the *Confessions*, he portrays his search for God through creation as

⁴⁸ *Confessiones* 13,31,46: „... cum aliquid uidet homo quia bonum est, deus in illo uideat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui non amaretur nisi per spiritum, quem dedit ... per quem uidemus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est ...”

⁴⁹ *Ibid.* 10,10,17: „at uero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec uerba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non esse scio. res uero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam uidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas: quae unde ad me intrauerint dicant, si possunt”.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, 10,11,18. Augustine derives the verb *cogito* („I think”) from *cogo* („I gather, bring together”).

a dialogue between questioning intentions and the beings, forms and values which answer them.⁵²

The process of ascent by which Augustine seeks to transcend all of creation towards God is described summarily in *Confessions* 10,40,65. The first activity performed is a looking (*lustrare*) and attending to (*attendere*). This corresponds to the delimitation of an object, the perception of its *esse*. The second is an activity of distinguishing (*distinguere*), which belongs to the definitional issue. The third is an evaluation according to the dignity (*dignitatibus aestimare*) of each reality considered.⁵³ These three activities correspond to seeking the answers to the three issues, but in all of them it is the Divine Truth, the immutable Light which is consulted in order to come to true judgements concerning existence, difference (definition) and value: this is expressed in the *an essent, quid essent, quanti pendenda essent* of *Confessions* 10, 40, 65.⁵⁴

Heaven and earth and all that is in them say (*dicunt*) that God is to be loved. This is a speech of praise, addressed to all, but heard only by those to whom God has shown His mercy.⁵⁵ The variation and mutation in time is the “cry” of heaven and earth. No uncreated thing can undergo change and no created thing could have created itself. Thus, heaven and earth shout out that they are created and their voice is the evidence for this, that is, the plain fact of mutability itself.⁵⁶ It is this transient “voice” with its articula-

⁵² For a parallel to this procedure see Augustine’s *sermo Dolbeau* 6, and a discussion thereof in R. A. Markus, *Forme et signification: à propos d’une image de S. Dolbeau 6 (Mayence 13)* in G. Madec (ed.), *Augustin Prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)*. Paris: 1998; pp. 281-283.

⁵³ *Confessiones*, 10,40,65: „lustravi mundum foris sensu, quo potui, et attendi uitam corporis mei de me sensus que ipsos meos ... (...) ... nec ego ipse inuentor, qui peragraui omnia et distinguere et pro suis quaeque dignitatibus aestimare conatus sum ...”

⁵⁴ *Ibid.*: „nec ego ipse, cum haec agerem, id est uis mea, qua id agebam, nec ipsa eras tu, quia lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam, an essent, quid essent, quanti pendenda essent: et audiebam docentem ac iubentem”.

⁵⁵ Augustinus, *Confessiones* 10,6,8: „sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles. altius autem tu misereberis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris: alioquin caelum et terra surdis loquuntur laudes tuas”.

⁵⁶ *Ibid.* 11,4,6: „ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque uariantur. quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque uariari. clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: ‘ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis’. et uox dicentium est ipsa euidencia”.

ted structure which admonishes the mind to turn to, and find its joy in, the stability of Truth.⁵⁷ This voice of mutability sounds to all humans, but only those can “hear” it who compare the voice with the Truth within, the Truth which reveals that creatures are not God, and which provides the norm of authentic love. Those who are excessively attached to creatures cannot make this comparison and are thus “deaf” to the voice of creation. Preoccupation with creatures hinders the movement of conversion or referral to the Norm of Truth.⁵⁸ Deafness to the voice of creation is ultimately an attachment of the will, for the conversion to the inner Norm is not possible without the will's goodness.⁵⁹ Given that the question of (relative) value of beings with respect to each other is effectively decided in a desire for that which is ontologically better, in the case of a person to whom God has shown his “mercy” by appropriately disposing the human will, it is the third rhetorical issue which can be said to propel the ascent “upwards”.

In answer to Augustine's questioning creation does, indeed, say something about God: “We are not God. He is the one who made us.”⁶⁰ In *Letter 11*, the questions or issues were described as dispositions of the heuristic intention of the inquirer. Here, Augustine's intention is disposed as *quid est Deus?* a question which is at first answered only negatively: God is certainly *not* sensible and mutable being. Creation urges the inquirer to seek “above”, to seek God as Creator. With respect to God, this is a “definitional” issue since it tells us *who* God is: God is Cause or Creator. With respect to creation, however, this is a conjectural issue (*an sit?*), since it reveals the *cause* of a creature's existence. The *quale sit?* issue is not absent, because Augustine is urged to seek “above” creation for God, which is an implicit judgement of value and, therefore, of what should be desired. This is why he turns to his own nature and – given the choice between seeking God in his body or in his soul – he chooses to seek God in his soul, because this is the part which is better (*melius*) thanks to its cognitive faculties.⁶¹ He transcends the vegetative power

⁵⁷ Ibid. 11,8,10. Listening and rejoicing in the voice of inner Truth is a return to the source of being (... *reddentes nos, unde sumus*).

⁵⁸ Ibid. 10,6,10: „... nec uocem suam mutant, id est speciem suam, si alius tantum uideat, alius autem uidens interroget ... immo uero omnibus loquitur, sed illi intellegunt, qui eius uocem acceptam foris intus cum ueritate conferunt”.

⁵⁹ This is an essential element of Augustine's theory of admonition. See particularly *De magistro*, 11,38.

⁶⁰ Ibid. 10,6,9: „interrogaui terram, et dixit: ‘non sum’; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt ... (...) ... et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: ‘dicite mihi de deo meo, quod uos non estis, dicite mihi de illo aliquid’. et exclamauerunt uoce magna: ‘ipse fecit nos’. interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum”.

⁶¹ Ibid.

of the soul, then its sensitive faculties, to arrive at the memory. The process is an ascent by grades,⁶² in which the “grades” are degrees of power (*vis*) of the soul, serving as a measure of value; the mind, propelled by evaluating intention, proceeds from the lesser powers towards the greater ones.

Once again, it is worth emphasising that it is the qualitative issue that is principally responsible for the dynamic of “assent”. For, as we have seen, this issue can involve judgments of comparative worth or value, the perception of a “more or less” which, in view of Augustine’s theory of participation, is always an implicit recognition and desire of Goodness itself, variously expressed. The gradual “seeking above” the mutability of created beings reveals that the criterion of value is here the degree of stability or power of a being. The other issues, however, must also be present, for the soul cannot desire that which it doesn’t know, and it can only truly know that which exists. The ascent ends where the Norm of being, truth and goodness itself is glimpsed.

As we have seen on the basis of the works of Cicero, the three forensic issues could be transferred from the legal case to general disputations of a philosophical nature. In the tenth book of the *Confessions*, the issue at stake is definitional: the question is “Who is God?” But in order to reach the knowledge of God as Creator, the “discussion” must be broken down into an ascending series of tri-partite sub-questions asked of the beings encountered on the way. The stylisation of this process in the *Confessions* in the form of a dialogue presents perhaps a certain remote reminiscence of the original rhetorical *Sitz im Leben* of the three issues: the “dialogue” between “parties” in a debate.

⁶² Ibid. 10,8,12: „transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et uenio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis inuectarum”.



La religion dans l'éducation selon John Henry Newman

MAREK CIEŚLIK SJ

Faculté de Théologie de l'Université Saint Joseph à Beyrouth
Beyrouth, Liban

Déterminer ce qui peut constituer une solide formation intellectuelle et spirituelle représente une des préoccupations emblématiques de la théologie que John Henry Newman (1801-1890) continuait d'animer autour de lui. L'originalité de cette préoccupation tient à l'objectif que Newman poursuivait depuis sa jeunesse : répondre à tous les défis de la vie grâce à une propédeutique familiale, scolaire, professionnelle. C'est probablement la raison pour laquelle plusieurs des préoccupations éducatives de Newman font allusion à son parcours personnel.

Dans cette perspective, trois de ses expériences éducatives se sont révélées déterminantes, alors que le temps n'était plus pour lui aux préludes ou aux approches mais aux décisions et aux actes. Il s'agit de ce qu'il a vécu en tant qu'éducateur pendant 6 ou 7 ans au Collège d'Oriel, puis lors de la fondation de l'école secondaire desservie par l'Oratoire de Birmingham, et finalement, par dessus tout, au moment de la création de l'Université catholique à Dublin. On retrouve beaucoup d'intuitions acquises par Newman au Collège d'Oriel, à l'École de Birmingham, et à l'Université à Dublin, dans les textes qu'on qualifie de projet d'enseignement supérieur. Il l'avoue lui-même déjà dans les discours précédant le lancement de l'Université en disant : "Les vues auxquelles j'ai fait allusion ont grandi en moi en même temps que tout mon système de pensée. Elles sont, pour ainsi dire, partie de moi-même. Mon esprit a évolué fréquemment sur bien des points ; en cette matière [(de l'éducation)] cependant mes opinions n'ont ni varié ni vacillé¹".

¹ J. H. Newman, *The Idea of a University Defined and Illustrated I. In Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin [.] II. In Occasional Lectures and Essays Addressed to the Members of the Catholic University (IU)*, London, New York, Bombay, and Calcuta, Longmans, Green, and co., 1891, p. 4, tr. fr. *L'idée d'université. Les discours de 1852 (CO)*, t. 6, trad. E. Robillard et M. Labelle, Paris, Desclée, 1968, p. 65.

Le texte qui contient cette citation réunit neuf conférences en un volume sous le titre de : *Discourses on the Scope and Nature of University Education*, publiées pour la première fois à l'automne 1852. Mais il existe un autre texte groupant des conférences prononcées périodiquement par Newman pendant qu'il occupait la chaire du rectorat : *The Idea of a University defended and illustrated*. Dans ces conférences publiées dans leur forme définitive lors de la troisième édition en 1873, Newman s'efforce de montrer ce qu'une université catholique n'a pas l'intention de faire, ce qu'elle n'a pas besoin de faire, et ce qu'elle est incapable de faire. Ce faisant, il retrace en détail ce qu'en réalité une telle université pourrait encourager et créer, ce qu'elle encouragera et créera. En rassemblant les fragments épars de ses expériences et de ses idées, ces conférences donneront à Newman l'opportunité de les unifier. Nous les étudierons dans les pages qui suivent en les regroupant autour de l'un de ses grands principes éducatifs, à savoir : la place nécessaire de la religion dans l'éducation.

Déjà en abordant le rapport entre Athènes et Jérusalem, nous tenterons d'apporter une première réponse à cette question du caractère religieux, voire catholique, d'un établissement académique tel qu'on peut l'établir à partir de *l'Idée d'université*. Cela nous permettra de préciser ensuite ce que veut dire une littérature catholique et le rôle d'une telle université pour la nation irlandaise et pour l'Eglise. Nous présenterons aussi comment Newman conçoit les raisons d'une impiété qui a souvent cours dans l'espace universitaire, et comment il définit, face à cette impiété, les études théologiques, leurs possibilités et leurs limites. Puis, nous en viendrons à la place que la religiosité tient au sein d'une université, si elle se veut respectueuse de l'éducation séculière et de la religion. Nous terminerons enfin notre analyse par ce qui peut être perçu comme un point de convergence entre la plupart des éléments constitutifs du projet éducatif de Newman : la prédication universitaire.

1. Entre Athènes et Jérusalem

Pour Newman, "le terreau où a poussé le christianisme²" a été formé de la présence dans l'Antiquité d'un centre de rayonnement intellectuel et d'un centre de rayonnement religieux. De façon habituellement imagée, il dira: „Tandis que nous revenons à la Grèce et à Athènes avec plaisir et affection, reconnaissant en cette terre célèbre la source et l'école de la culture de l'esprit, il serait certes étrange que nous oublions de porter plus loin nos regards vers le sud pour nous prosterner devant un astre plus radieux, un oracle plus sacré de la vérité, et la source d'une connaissance d'une autre sorte, noble

² IU, p. 262, tr. fr. *L'idée d'université. Les disciplines universitaires* (PN), trad. de Marie-Jeanne Bouts et Yvette Hilaire, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1997, p. 44.

et surnaturelle, dont le siège est en Palestine. Jérusalem est la source de la connaissance religieuse comme Athènes est celle du savoir séculier”.³

On pourrait en fait aller jusqu'à affirmer que ce qui importe à Newman dans son projet éducatif, ce n'est que l'harmonie entre Athènes et Jérusalem. Certes, les deux villes ne laissent pas entrevoir au départ qu'elles convergeront, car elles se développent et remplissent leur mission indépendamment l'une de l'autre. Mais s'il doit y avoir une séparation entre elles, c'est par respect pour la spécificité de chacune et en vue d'une complémentarité réciproque. Cette dernière doit et effectivement apparaître vigoureusement à Rome après la destruction du Temple de Jérusalem par les armées de Titus en 70 et la fermeture des écoles décadentes d'Athènes par l'édit de Justinien en 529. „Jusque là elles provenaient de sources séparées et accomplissaient des sùvres séparées. Chacune laisse un héritier et un successeur en Occident ; cet héritier et successeur est le même pour les deux. La grâce dont Jérusalem était dépositaire et les dons de l'esprit qui rayonnent d'Athènes sont transmis et se concentrent à Rome”.⁴

Que Rome ait "hérité à la fois du savoir sacré et du savoir profane" c'est une vérité historique. Elle "a perpétué et dispensé la tradition de Moïse et de David dans l'ordre surnaturel et celle d'Homère et d'Aristote dans l'ordre naturel”⁵.

C'est ainsi que Newman croit, en pensant au projet éducatif, qu'il est possible de reconstruire le temple juif et de replanter les bosquets de l'Académie. Leurs enseignements distincts, le divin et l'humain, peuvent et doivent se rejoindre. Il y aspire d'autant plus que la rupture totale entre les deux entraîne cette régression que symbolisent le fanatisme religieux et la décadence. Rome, dans son sens figuré, représente pour Newman une formation véritablement humaine, c'est-à-dire celle qui permet aux étudiants d'aller droit au but de leur vie, qui n'écarte ni la raison ni la foi mais qui les unit pour qu'elles gagnent encore en vigueur et splendeur.

2. Quelle catholicité pour la littérature et pour une nation?

En ce lieu de rencontre intellectuelle et religieuse que représente Rome, on ne peut qu'apprécier l'apport des sciences. Pour ceux qui en

³ IU, p. 264, tr. fr. PN, p. 45.

⁴ IU, p. 265, tr. fr. PN, p. 46.

⁵ Ibid. Sans aborder de front la fameuse question de Tertulien : *Quid ergo Athenis et Hierosolymis ? Quid Academiis et Ecclesiis ?* (in *De Præscriptionibus adversus hæreticos*, VII, 17, in "Patrologia Latina 2", p. 20 [pp. 9-74]), Newman semble y répondre en indiquant Rome et le catholicisme latin. Désormais, le reste de son raisonnement consistera à préciser sa réponse.

doutent, Newman affirmera : "Les catholiques doivent suivre l'exemple de leurs voisins ; ils doivent aujourd'hui se contenter d'être utiles à leur génération, d'agir dans l'intérêt de la religion, de préconiser la vérité et d'édifier leurs frères, même si leurs noms sont susceptibles d'avoir peu d'importance et leurs sùvres de ne pas leur survivre longtemps⁶". Ou encore : "l'enseignement catholique n'implique pas l'exclusion d'ouvrages portant sur des raisonnements abstraits, des expériences de physique ou choses semblables, même si leurs auteurs appartiennent à une autre confession ou à aucune⁷". Et il tranche la controverse en disant : "ce n'est pas sa religion qui permettra à un homme d'en traiter mieux qu'un autre, et parce que, même les ouvrages d'un incroyant ou d'un idolâtre, si celui-ci restait dans les limites strictes de ces disciplines, pourraient être acceptés sans risque dans des salles de cours catholiques et mis sans crainte dans les mains de jeunes catholiques⁸".

On comprend l'intérêt non feint que porte Newman à cette vision car une "littérature catholique n'est pas l'objectif spécifique d'une université, à moins que l'on assimile une université à un séminaire ou à une école de théologie". Elle "n'est pas synonyme", continuera-t-il, "de théologie et elle ne se substitue ni ne participe au travail des catéchistes, théologiens, prédicateurs ou scolastiques⁹". Et si jamais nous envisageons la formation d'une littérature catholique, c'est du fait que c'est un catholique qui la compose et qui est compétent et non qu'elle est catholique en elle-même. Un catholique ne devrait pas se satisfaire uniquement de son aspect confessionnel. En allant "de l'avant, honnêtement et hardiment", un catholique parle "comme parlera spontanément un catholique des classiques, des beaux-arts, de la poésie ou de tout autre sujet dont il s'est chargé¹⁰".

Newman notera aussi que plusieurs génies, même s'ils débitaient parfois des sornettes de toutes sortes en étant souvent insupportables dans leur comportement, étaient de véritables spécialistes dans leur domaine. Leurs extravagances ne portent pas atteinte à l'honneur qu'à juste titre nous rendons à leur nom dans l'histoire des sciences expérimentales. „On aurait fait taire le grand Newton lui-même dans une université catholique quand il s'attaqua à l'Apocalypse ; est-ce là cependant une raison pour ne pas étudier ses *Principia* ou pour ne pas nous servir de la merveilleuse analyse dont il est l'auteur, tout protestant qu'il était, et que des Français impies ont développée ? Nous sommes heureux pour eux que les écrivains

⁶ IU, p. 330, tr. fr. PN, p. 94.

⁷ Ibid., p. 305, tr. fr. PN, p. 76.

⁸ Ibid., p. 299, tr. fr. PN, p. 71.

⁹ Ibid., p. 298, tr. fr. ibid.

¹⁰ Ibid., p. 297, tr. fr. PN, p. 70.

anticatholiques, par leur influence posthume, rendent à la race humaine autant de réels services qu'ils le peuvent, et nous ne souhaitons nullement nous interposer".¹¹

Aux étudiants des cours du soir, il précise qu'il voudrait qu'ils en tirent profit, et pas seulement eux. En partant d'une évidence anthropologique, à savoir que l'homme ne naît pas seulement pour lui-même, comme le dit Aristote dans sa *Politique* (I. 1253 a), Newman souligne que leur progrès fait progresser tout leur pays, voire l'humanité toute entière. „Dans vos progrès vers ce qui est bon et ce qui est vrai, vers la connaissance, l'instruction, la culture de l'esprit, un attachement éclairé à votre religion, une bonne réputation, la respectabilité et l'influence sociale, je vois déjà l'honneur et le renom, la réputation littéraire et scientifique grandissante, l'accroissement du pouvoir politique de l'île des saints".¹²

Bien plus, s'il rend hommage aux vertus et aux dons multiples du peuple irlandais, et se sent rempli de zèle pour aider à leur plein épanouissement, ce n'est pas seulement pour les Irlandais eux-mêmes. C'est aussi "parce que le nom de l'Irlande a toujours été associé à la foi catholique, et parce qu'en rendant un service, aussi modeste soit-il, à l'Irlande, un homme sert, à sa place et dans ses limites, la cause de la sainte Eglise apostolique et romaine"¹³.

De ce point de vue, Newman n'attendra pas des laïcs qu'ils se posent en champions de la foi à la manière des moines, des prêtres, ou des théologiens. Ce qui importe à la cause catholique est qu'ils soient bien engagés dans leurs professions séculières. Cela est souvent plus grand que ce "que pourraient apporter des théologiens ou des controversistes aux dons éminents". Et il atteste que ce dont on a besoin dans les grandes villes irlandaises c'est : „de la présence (...) d'une classe d'hommes de votre rang social, non pas chicaniers, querelleurs, bavards, outrecuidants (car bien sûr je ne préconise pas la recherche intellectuelle pour le simple plaisir de la discussion), mais dotés d'une éducation catholique sérieuse et complète, d'intelligence, de finesse, instruits de leur religion, sensibles à sa beauté et à sa majesté, avertis des arguments en sa faveur et connaissant aussi bien ses difficultés que la façon de les traiter".¹⁴

La dimension catholique est donc vue par Newman comme un label de solidarité. A partir d'une tradition qui a traversé les siècles en tentant d'allier les contraires, les catholiques ont à allier dans le projet éducatif la rigueur et l'épanouissement, l'identité catholique et la cohésion de la nation.

¹¹ Ibid., p. 304, tr. fr. PN, p. 75.

¹² Ibid., p. 482, tr. fr. PN, p. 208.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 486, tr. fr. PN, p. 211.

3. L'incroyance

D'où viennent alors les résistances et réticences de l'incroyance vis-à-vis de la religion, notamment catholique ? A première vue, le combat de l'*Idée d'université* vise à arracher des mains de ses adversaires tant l'indépendance du savoir dans l'enseignement que la catholicité. Ce qui est frappant dans la ligne de conduite que Newman adopte dans cette soi-disant guerre, c'est que celle-ci se veuille fondée sur le désir de comprendre les vraies raisons des adversaires de la religion et sur une nécessaire différence des perspectives entre la mentalité scientifique et la mentalité religieuse, tout cela en relation avec le témoignage de l'histoire.

3.1. La logique de l'impiété

Dans la conférence intitulée "*Une forme contemporaine d'impiété*", Newman constate que le contexte intellectuel du XIX^e siècle, quoique plus virulent à l'égard du religieux que dans les temps antérieurs, n'est pas aussi mauvais qu'on le croirait. Autrefois, surtout au Moyen Age, "l'incroyance était contrainte de progresser sous l'apparence de la foi, et sous le couvert de son langage"¹⁵. Il était possible de s'écrier, comme l'a fait le philosophe et théologien parisien Simon de Tournai après une de ses conférences : "Ah, bon Jésus, je pourrais Te réfuter, s'il me plaisait, aussi facilement que je T'ai prouvé"¹⁶.

À l'époque de la société victorienne qui est en constante recherche d'idées et dans laquelle la foi ne peut plus se passer d'un acte de volonté et de liberté, l'incroyance est, selon Newman, inévitable. En sortant de l'ombre et en exerçant son pouvoir ouvertement, elle n'a pas apporté à l'Eglise que des difficultés. Avec son existence, il est plus difficile d'annoncer des commandements de l'Eglise catholique et d'adhérer à ses dogmes par simple adhésion et obéissance de façade. Paradoxalement, l'incroyance permet à l'Eglise d'être plus rigoureuse et cohérente avec elle-même, car "la Vérité peut soigneusement se protéger, définir rigoureusement sa propre profession de foi et porter haut ses couleurs en raison de cette incroyance même qui s'étale de façon si éhontée"¹⁷. De plus, Newman estimera, de manière quelque peu hyperbolique, qu'il préfère "vivre en un temps où le combat a lieu au grand jour et non dans l'ombre, et [qu'il voit] un avantage à être transpercé par la lance d'un ennemi plutôt que poignardé par un ami"¹⁸.

Qui est-il cet ennemi dont parle Newman ? Quelles sont-elles ces doctrines anti-catholiques ? Ce n'est pas une école unique qu'on pourrait repérer ici ou là. C'est plutôt une nébuleuse de différentes convictions qui constituent un

¹⁵ Ibid., p. 381, tr. fr. PN, p. 133.

¹⁶ Ibid., p. 384, tr. fr. PN, p. 135.

¹⁷ Ibid., pp. 382-383, tr. fr. PN, p. 134.

¹⁸ Ibid., p. 382, tr. fr. PN, p. 133.

état d'esprit donnant à penser "[qu'on] peut, en matière de religion, avoir des opinions, avoir des théories, avoir des hypothèses ; on peut tout avoir sauf une démonstration¹⁹". Admettre le contraire, entrer dans la sphère d'une religion où aucune conviction ne serait absolue et sereine, c'est "se retrouver dans un cercle dont nous ne pourrions jamais nous dégager", c'est ajouter au "malheur d'une querelle et d'un accord d'ordre social" le "malheur d'une recherche sans issue", c'est gaspiller la vie "en spéculations stériles" et l'empoisonner "par un sectarisme fanatique". Dans ce contexte, la théologie apparaît non pas comme "la recherche d'une nourriture meilleure mais du refus de toute autre nourriture. On a cherché la vérité dans la mauvaise direction et l'accessible a été écarté au profit du chimérique²⁰". „Ceci étant admis comme allant de soi, indéniable aussitôt qu'affirmé, [cette opposition anti-religieuse] continue ou continuera de soutenir qu'en conséquence l'immense investissement fait en temps, impatience et labeur, en santé, physique et mentale, au profit de la recherche théologique, a tout simplement été du gaspillage [...], a été non seulement inutile mais nocif même, dans la mesure où il a indirectement contrecarré la poursuite de disciplines aux promesses bien plus grandes et d'une utilité manifeste".²¹

Si l'on pousse une telle opinion à l'extrême, il faudrait ne plus s'occuper de théologie, mais s'investir dans d'autres disciplines "qui, tout en ayant le charme fortuit de la nouveauté, possèdent un intérêt, une richesse et une valeur pratique incomparable et qui leur sont propres²²".

Dans une telle perspective, Newman observe que l'incroyance tente de faire disparaître le règne du monde invisible en dévoilant seulement celui qui est visible. En face des complexités et ingéniosités de l'univers que nous dévoilent les découvertes en astronomie, géologie, anatomie, chimie, physique, linguistique ou psychologie, peut-on encore "consulter les récits inspirés ou écouter l'enseignement autorisé de la Révélation, le livre de la Genèse, ou les mises en garde et les prophéties des Evangiles, la profession de foi *Quicumque*, la vie de saint Antoine ou de saint Hilarion²³" ? L'homme qui cherche à comprendre ne serait-il pas choqué par la dichotomie entre le langage des sciences et celui de la religion au détriment de cette dernière ? Même s'il ne tire pas de toutes ces disciplines des conclusions contraires à sa foi, son imagination ne peut qu'être déroutée et "en proie au vertige causé par le sentiment de l'ineffable distance qui sépare cette foi de la perception du monde extérieur qui lui est familière" ; vertige causé par l'étrangeté de

¹⁹ Ibid., p. 387, tr. fr. PN, p. 137.

²⁰ Ibid., pp. 388. 389, tr. fr. PN, pp. 138. 139.

²¹ Ibid., pp. 393-394, tr. fr. PN, p. 142.

²² Ibid., p. 397, tr. fr. PN, p. 144.

²³ Ibid., p. 402, tr. fr. PN, p. 148.

la foi et aussi, après la réflexion, par l'élémentaire simplicité et l'apparente pauvreté de celle-ci "qui contraste avec l'exubérance de la vie et la réalité de son propre monde²⁴".

Si l'on ajoute à ce tableau le fait que "toute discipline, d'un genre ou d'un autre, à laquelle on s'adonne de manière exclusive, émousse dans l'esprit l'intérêt pour toute autre [...] la perception de toute autre²⁵", alors comment ne pas donner raison à l'incroyance ? Qui dirait qu'on est en mesure de défendre la vérité de la religion avec certitude ? L'incroyant médiéval ne pouvait combattre la Révélation qu'au moyen de la métaphysique. L'incroyant moderniste dispose des sciences qui sont plus pointues, dont le tranchant est "mieux affilé²⁶".

3.2. *L'argumentaire newmanien en faveur de la croyance*

La réponse de Newman face à cet ensemble de convictions comporte plusieurs aspects. En se référant à l'histoire, il remarque tout d'abord qu'elle abonde d'exemples de gens d'Eglise qui enseignaient la religion en étant cependant hors de l'enseignement de l'Eglise. Tel fut le cas de l'arianisme, du monophysisme, du jansénisme, sans parler des problèmes moraux comme par exemple celui de la simonie. "A notre époque aussi", dit-il, "nous avons nos scandales, car il y aura toujours des scandales²⁷" et à coup sûr ils ne peuvent que renforcer l'incroyance. L'histoire atteste aussi que ce sont souvent des gens d'Eglise qui dénoncent des erreurs et font revenir les discours et les pratiques à leur juste place.

Par ailleurs, l'incroyance est plus une hypothèse qu'un état réel des choses. "A supposer vraiment que la vérité religieuse ne puisse être vérifiée, alors bien sûr, il est non seulement vain mais nocif de tenter de le faire ; alors, bien sûr, le débat ne fait qu'accroître l'erreur de le tenter²⁸". A y regarder de plus près, la philosophie n'a pas encore prouvé "que la vérité religieuse soit vraiment impossible à atteindre". Même des esprits souverains et subtils comme Shaftesbury et Voltaire n'ont pu y parvenir. "En revanche", note Newman, "nombre d'esprits profonds ont au moins soutenu avec force qu'elle peut être atteinte ; et la charge de la preuve se trouve clairement du côté de ceux qui introduisent dans le monde ce que le monde entier ressent comme paradoxe²⁹".

Mais l'essentiel de l'argumentation de Newman porte sur le fait que la Révélation nous offre un surcroît par rapport à ce qu'offrent les sciences sans

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., p. 399, tr. fr. PN, p. 146.

²⁶ Ibid., p. 397, tr. fr. PN, p. 145.

²⁷ Ibid., p. 392, tr. fr. PN, p. 141.

²⁸ Ibid., p. 390, tr. fr. PN, p. 139 (souligné dans le texte).

²⁹ Ibid., tr. fr. PN, pp. 139-140 (souligné dans le texte).

s'opposer à ces dernières lorsqu'elles affirment ce qui relève de leur domaine. „Les deux informations semblent être comme ces motifs différents que forment des lignes concaves ou convexes [...] Cette opposition est analogue à celle que présentent l'astronomie plane et l'astronomie physique ; plane, en conformité avec nos sens, elle traite du lever et du coucher du soleil ; physique, en conformité avec notre raison, elle prétend, au contraire, que le soleil est pratiquement immobile et que c'est la terre qui bouge. C'est ce qu'il faut comprendre lorsqu'on dit que la vérité se trouve au fond d'un puits ; les phénomènes ne sont en rien la mesure du réel ; des représentations *prima facie*, qui nous parviennent de l'extérieur, ne pénètrent pas jusqu'au cœur des choses ni ne nous les proposent simplement comme elles sont [...] Tandis que Raison et Révélation sont compatibles dans la réalité, en apparence elles sont souvent incompatibles”.³⁰

Dans toutes ses autres conférences, lorsque Newman traite de la dissemblance en question, son but est de mettre en valeur les identités propres des sciences et de la religion afin qu'elles n'empiètent pas sur des domaines qui ne sont pas les leurs. En respectant leurs limites au maximum, il est certain qu'il est possible de rendre son dû à chacune d'entre elles et, par le fait même, d'éviter le danger auquel elles sont exposées dans leurs rapports réciproques.

4. Les cas de sentimentalisme religieux et de naturalisme théologique

Face à l'incroyance qui prive la sphère de la religion de tout caractère scientifique, Newman s'étonne et se demande si le savoir universitaire peut être limité, disons, à l'évidence sensible. Si tel est le cas, l'éthique doit en être exclue. Newman continue à se demander : „Notre conception va-t-elle se limiter à l'intuition ? nous excluons l'histoire ? le témoignage ? nous excluons la métaphysique ? le raisonnement abstrait ? nous excluons la physique ? L'être de Dieu ne nous est-il pas rendu connaissable par le témoignage ? transmis par l'histoire ? ne l'infère-t-on pas par un processus inductif ? ne le tenons-nous pas pour métaphysiquement nécessaire ? notre conscience ne

³⁰ Ibid., pp. 400-401, tr. fr. PN, p. 147. Sur ce point, comparer avec ce que l'encyclique *Fides et ratio* (n° 79) affirme en disant que "la Révélation, avec son contenu, ne pourra jamais rabaisser la raison dans ses découvertes et dans sa légitime autonomie ; pour sa part toutefois, la raison ne devra jamais perdre sa capacité de s'interroger et de poser des questions en ayant conscience de ne pas pouvoir s'ériger en valeur absolue et exclusive. La vérité révélée, mettant l'être en pleine lumière à partir de la splendeur qui provient de l'Être subsistant lui-même, éclairera le chemin de la réflexion philosophique" ? Pour ce texte, "la révélation chrétienne devient le vrai point de rencontre et de confrontation entre la pensée philosophique et la pensée théologique dans leurs relations réciproques".

nous l'impose-t-elle pas par ce qu'elle nous suggère ? Cette vérité est aussi bien de l'ordre naturel que de l'ordre surnaturel".³¹

Avec de telles questions, Newman entend soutenir que la doctrine religieuse est un savoir au sens plein du terme. "Un enseignement universitaire d'où la théologie [serait] exclue [serait] tout simplement non-philosophique"³². En plus, il verra comme une situation assez inédite, voire comme un scandale et une honte pour les dirigeants d'un lieu chrétien d'éducation d'avoir des élèves, à leur sortie de ce lieu, "compétents dans tous les domaines de la connaissance sauf [dans celui] du christianisme"³³. Afin de montrer comment la théologie a le droit de trouver sa place dans l'Université, comment elle n'est pas seulement défendable en soi, mais également profitable à toutes les autres sciences, il ne va pas rejeter seulement les positions "des incroyants qui s'ignorent [ou] des railleurs professionnels"³⁴. Il s'opposera à ceux qui admettent l'enseignement religieux mais qui, en définitive et à cause de leurs présupposés, le dénaturent. Newman pointera ici vers le danger d'une sorte de sentimentalité religieuse et surtout de naturalisme théologique.

La première position attache tant d'importance à l'émotion et au sentiment chez un croyant que la connaissance en devient secondaire. Dans la religion, ce qui compte ce n'est plus l'exercice de l'intelligence mais plutôt "les affections, l'imagination, l'autosuggestion et les consolations intérieures, des sensations délectables, de subites transformations, de sublimes fantaisies"³⁵. Les tenants de cette sensiblerie ramènent la religion à "rien de plus qu'une réponse aux besoins de la nature humaine, et non pas à un donné objectif et une sùvre de Dieu"³⁶. Pour eux, voir la religion être fondée autrement que sur la coutume, la prévention, la loi, etc., serait absurde. Si jamais on lui donne une chaire à l'Université c'est pour satisfaire, "autant que faire se peut, ces

³¹ IU, p. 25, tr. fr. CO, p. 96.

³² Ibid., p. 42, tr. fr. CO, p. 121.

³³ IU, p. 373, tr. fr. PN, p. 124.

³⁴ Ibid., p. 33, tr. fr. CO, p. 107.

³⁵ Ibid., p. 28, tr. fr. CO, p. 101. C'est sur cet arrière-fond que le Concile Őcuménique Vatican I censure parallèlement : d'une part, la défiance à l'égard des capacités naturelles de la raison, d'autre part, ceux qui attribuent à la raison naturelle ce qui est connaissable uniquement à la lumière de la foi. Dans sa Constitution dogmatique sur la foi catholique *Dei Filius*, il rappelle qu'il "existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe mais aussi par leur objet", ainsi que "bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais y avoir de vrai désaccord entre la foi et la raison, étant donné que c'est le même Dieu qui révèle les mystères et communique la foi, et qui fait descendre dans l'esprit humain la lumière de la raison : Dieu ne pourrait se nier lui-même ni le vrai contredire jamais le vrai", (in *Dei Filius*, IV).

³⁶ IU, p. 28, tr. fr. CO, p. 101.

aspirations vers l'Invisible qui surgiront, en nous et malgré nous". Si on le fait, c'est pour "fournir à l'esprit un moyen de se maîtriser. C'est [pour] graver en lui les belles sentences que les saints et les sages ont formulées. C'est [pour] le parer des vives couleurs, d'une céleste piété, [pour] lui enseigner la poésie de la dévotion, la musique des affections bien ordonnées, la volupté qu'on éprouve à faire le bien³⁷".

Bien entendu, cette position qui sépare la foi de la vérité et de la connaissance est pour Newman inconcevable. Même si des siècles durant elle a su fonctionner sous le double mode des *credenda* (choses à croire) et des *agenda* (choses à faire), ce qu'on voit lorsqu'on ouvre le *Prayer Book*,³⁸ le risque des déviations et des absurdités auxquelles cette position peut facilement conduire, la discrédite complètement comme modèle à suivre.

Newman n'adopte pas cependant l'hypothèse opposée. Il réserve ses critiques les plus vives à une autre forme de détournement théologique, à ceux qui se servent "des phénomènes et des lois de l'univers pour établir dans la conception de ces phénomènes et de ces lois l'existence d'un Dessenin, et en conséquence d'un Créateur et d'un Gardien³⁹". Tenant pour tels les grands services rendus à la foi par la théologie naturelle dans ses rapports à quelques attributs d'un Etre suprême, notamment à sa puissance, sagesse et sa bonté, Newman verra dans cette logique un paralogisme. Paralogisme dans le fait de prendre ce qui est probable comme ce qui est sûr, ce qui n'est qu'une partie du chemin vers la vérité comme son ultime accomplissement. Paralogisme, car l'idée de Dieu que se fait cette théologie dans sa démarche intellectuelle est dénuée des attributs moraux et évangéliques et qu'au fond elle n'est pas très différente du Dieu des panthéistes. Elle ne parle que d'un „être qui maintient l'ordre du monde, qui n'y intervint qu'à la manière d'une Providence universelle et ne nous atteint qu'à travers ce qu'on appelle les lois de la Nature ; un être dont il serait plus facile d'affirmer qu'il n'agit pas du tout, que d'établir avec certitude qu'il puisse agir indépendamment de ces lois ; il n'est plus difficile pour personne, de concevoir un Dieu de cette sorte. Il n'est plus difficile pour personne, non plus, de le supporter⁴⁰".

Newman va même plus loin. Il n'hésite pas à dire que le Dieu d'une telle théologie ne pourrait que devenir une simple idole qui, tôt ou tard, se retournerait contre le christianisme et celui qui y adhère. Pour illustrer son dire, il évoque le raisonnement de l'esprit à la fois pénétrant et terre-à-terre de Hume. Dans sa *Recherche sur l'entendement humain*, Hume présente un maître en athéisme, Epicure, en train de dénoncer le raisonnement " à partir

³⁷ Ibid., p. 32, tr. fr. CO, p. 106.

³⁸ Ibid., p. 28, tr. fr. CO, p. 100.

³⁹ Ibid., p. 449, tr. fr. PN, p. 183.

⁴⁰ Ibid., pp. 37-38, tr. fr. CO, pp. 114-115.

de la nature en fonction d'un Au-delà de la nature, plus grand que la nature⁴¹". Pour sa part, Hume affirme que la connaissance de Dieu ne se mesure qu'à partir de la connaissance du monde qui nous est visible. Parler d'un Au-delà "n'est qu'une autre façon de considérer le monde⁴²". Une fois que quelqu'un l'admet, observe Newman, il n'est pas facile de s'empêcher de croire que "c'est pure question de mots d'accepter ou non l'hypothèse d'un deuxième Etre, non pas visible mais immatériel, coextensif à la nature et coïncidant avec elle, auquel nous donnons le nom de Dieu⁴³". Et pour conclure, Newman cite Hume en disant : „Accordons que les dieux soient les auteurs de l'existence ou de l'ordre de l'univers. Il suit de là qu'ils possèdent ce degré précis d'intelligence, de puissance, de bienveillance qui transparait dans leur sùvre. Mais on ne peut rien prouver de plus, à moins d'avoir recours à l'exagération et à la flatterie, comme moyen de compenser les déficiences de la démonstration et du raisonnement. Pour autant qu'à l'heure actuelle les traces de certains attributs se laissent percevoir, nous pouvons conclure que ces attributs existent. Poser d'autres attributs, c'est verser dans la pure hypothèse. Ce le serait plus encore de poser qu'en certains points distants de l'espace et du temps, il y a eu ou il y aura une manifestation plus grandiose de ces attributs”⁴⁴.

Telle est la conséquence d'un naturalisme théologique, c'est-à-dire d'une approche qui prend pour "évangile" ce que les lois de la nature suggèrent, en le considérant comme preuve, alors que cette preuve vaut autant pour poser la question de Dieu que pour l'évacuer. D'emblée donc, Newman manifeste une conscience aiguë de l'insuffisance des phénomènes du monde matériel à nous exposer "parfaitement les attributs divins", et du besoin d'un processus complémentaire "pour en donner une démonstration plus complète et plus cohérente⁴⁵". Mais peut-on le faire sans donner une place aux études théologiques comme à un membre à part entière parmi d'autres sciences ? Ni ce processus complémentaire ne peut être mené sans cela, ni vraiment toutes les questions de l'humanité, toutes sans exception, ne le peuvent.

Une autre considération doit être prise en compte ici. Qu'il s'agisse de l'athéisme, du sentimentalisme religieux ou de la théologie naturelle, le problème majeur envisagé est le même : la signification du mot Dieu. Newman dira qu'il n'y a rien de plus facile que de faire usage d'un mot, en le dépouillant de sa signification. Au sujet du mot Dieu, il écrira : „Le mot Dieu, à lui seul, est une théologie : une et indivise, variée et inépuisable, en raison de l'ampleur et de la simplicité de ce qu'on y trouve signifié. Affir-

⁴¹ Ibid., p. 40, tr. fr. CO, p. 119.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., pp. 40-41, tr. fr. CO, pp. 119-120.

⁴⁵ Ibid., p. 41, tr. fr. CO, pp. 120-121.

mez Dieu, et vous introduisez parmi les objets dont se composait déjà votre contenu de connaissance une donnée qui circonscrit, enferme, englobe tout autre donnée concevable. Comment approfondir un secteur quelconque d'un domaine quelconque du savoir, et rester en deçà de ce qui pénètre chaque domaine ? Tous les principes vrais regorgent de Dieu, tous les phénomènes conduisent à Lui".⁴⁶

Mais Dieu est plus qu'un phénomène qu'on peut décrire, ou qu'une clé qui permet d'accéder à une vision cohérente de l'univers. Si l'on considère le monothéisme qui est un lieu où coexistent les différentes significations de ce terme, Dieu n'est pas seulement "un être individuel, autonome, absolument parfait, immuable, [mais aussi] intelligent, vivant, personnel, présent, [Celui qui a] des rapports très particuliers avec le sujet même de chacune des sciences inscrites au catalogue du savoir"⁴⁷. Dès lors, l'idéal de l'université sera d'embrasser toute la diversité des savoirs : "humain, divin, sensible, intellectuel et ainsi de suite (...) en respectant les particularités d'un chacun"⁴⁸. Ce centre de haut savoir se révèle être d'autre part largement bénéfique au religieux ; il sera, "sans aucun doute et de diverses façons". Une telle Université s'intéressera à la théologie "en tant que grand sujet de réflexion, le plus grand, de fait, qui puisse occuper l'esprit humain, sans être pour autant l'objet pertinent ou direct de sa fondation"⁴⁹. S'il en est ainsi, quelle est au juste la manière d'assurer l'instruction religieuse des jeunes ?

5. L'instruction catholique

A cheval sur un tropisme anti-religieux et des prolongements religieux arbitraires dans les sciences, la conception newmanienne cherche un juste milieu. Newman précise que si la religion a une place dans une faculté laïque, elle devrait évidemment être déterminée par quelque principe clair qui, tout en justifiant sa présence, "la gardera de devenir une intrusion en fixant les conditions permettant de l'admettre"⁵⁰. Seul un tel équilibre permettrait aux jeunes de devenir pour leur génération "les traits d'union entre la religion et la science"⁵¹, comme l'affirmait Newman dans son allocution adressée aux étudiants en médecine. Des autres opinions, il dira : "Je les respecte mais je ne peux pas les suivre".

Quelle est cette bonne alchimie d'un enseignement catholique qui prépare des étudiants à l'ensemble des obligations d'une vie séculière ou

⁴⁶ Ibid., p. 26, tr. fr. CO, p. 97.

⁴⁷ Ibid., p. 36, tr. fr. CO, pp. 111-112.

⁴⁸ Ibid., p. 25, tr. fr. CO, pp. 95-96.

⁴⁹ Ibid., p. 297, tr. fr. PN, p. 70.

⁵⁰ Ibid., p. 372, tr. fr. PN, p. 124.

⁵¹ Ibid., p. 518, tr. fr. PN, p. 234.

aux carrières séculières, en ayant une connaissance solide de leur religion ? Selon Newman, il est impératif et nécessaire d'introduire l'enseignement religieux de la façon la plus adaptée possible, c'est-à-dire celle qui au fil des temps a développé et cultivé les connaissances religieuses en en faisant un véritable parcours académique. La question qu'il pose est la suivante : "Allons nous aiguïser l'intelligence des jeunes pour la laisser ensuite exercer ses nouvelles aptitudes sur le plus sacré des sujets, à son gré, et avec le risque de la voir les exercer sans discernement, ou bien allons-nous continuer à l'abreuver de la vérité divine à mesure que s'accroît une soif de connaissance ?⁵²" En s'interrogeant ainsi, Newman ajoute par ailleurs que ce processus d'apprentissage progressif, pour être efficace, "doit faire partie des examens qui sanctionnent les études, car on découvrira que rien ne peut marquer ni occuper [l'esprit des étudiants] sinon les matières qu'ils doivent présenter aux examinateurs⁵³".

La préoccupation qui est la sienne pour que l'instruction religieuse ait le caractère d'une véritable science est dictée par la confrontation qu'un étudiant catholique aura à vivre : le dialogue avec les sciences et la polémique avec le protestantisme. Sa préoccupation découle du fait que l'interdiction du système mixte, possible dans une université catholique ou protestante, ne l'est pas dans la société. Newman constate que généralement, les étudiants catholiques des Îles qui quitteront une université catholique pour entrer dans le monde découvriront celui-ci bel et bien mêlé "de protestants invétérés, souvent amers, et fréquemment méprisants". Un jeune catholique découvrira également que des protestants cultivés de son âge sont aussi familiers de l'histoire profane que de l'histoire ecclésiastique. "Dans la mesure où [les protestants] sortent d'universités et d'écoles privées protestantes, [ils] connaissent bien leur propre organisation, connaissent bien, proportionnellement à l'ensemble de leur savoir, les doctrines et les thèses du protestantisme⁵⁴".

Newman souhaite donc que les étudiants de son établissement soient aptes non seulement à soutenir une conversation avec leurs interlocuteurs protestants, mais aussi qu'ils soient familiers de leur propre histoire ; qu'ils connaissent „les premiers grands schismes du christianisme, son administration politique, ses phares, son action et ses fortunes, ses grandes époques et son développement jusqu'à ce jour. Il devrait avoir quelque idée de son expansion et de l'ordre dans lequel les nations qui y furent soumises sont entrées dans son giron ; quelque idée de la liste des Pères de l'Eglise, de l'ensemble de ses écrivains et des sujets de leurs ouvrages”.⁵⁵

⁵² IU, p. 374, tr. fr. PN, p. 125.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., p. 377, tr. fr. PN, p. 128.

⁵⁵ Ibid., pp. 375-376, tr. fr. PN, p. 126.

Cette citation nous met déjà en présence de quelques matières qui devraient entrer dans le programme de l'instruction religieuse des catholiques. Inspiré principalement du modèle anglais où la coutume concernant l'instruction religieuse veut qu'elle fasse partie de la Faculté des Arts comme branche de connaissance, Newman propose : „Si l'étudiant est tenu d'avoir une connaissance de l'histoire en général, il est tenu d'avoir, incluse dans celle-ci, une connaissance de l'histoire sacrée aussi bien que profane ; s'il devait être ferré en littérature ancienne, la littérature biblique tout comme la littérature classique entrent dans cette rubrique générale ; s'il connaît la philosophie des hommes, il ne s'écartera pas de son sujet général en cultivant aussi cette philosophie qui est d'ordre divin”.⁵⁶

En lisant bien d'autres pages consacrées à ce qu'on attend d'un étudiant dans la sphère religieuse, on aurait l'impression que cela dépasse même les capacités de nombreux théologiens. Cette instruction religieuse concernerait la connaissance des saints, des ordres religieux, de l'histoire ecclésiale, des initiatives de l'Eglise en faveur du savoir, de la science et des relations sociales, ce qui dans l'Eglise est essentiel et ce qui est secondaire, la maîtrise du domaine biblique, les différences entre catholicisme et protestantisme, et ainsi de suite. Newman évoque toutes ces interrogations en étant conscient qu'on peut les multiplier à l'infini ; tout dépend des circonstances. Une fois, ces interrogations seront posées dans une conversation entre amis, une autre fois dans un échange avec autrui, ou encore dans la vie courante quand il n'y a aucun besoin d'un débat, ni d'une démonstration subtile et délicate.

Newman est parfaitement convaincu que souvent quelques mots directs exposant les faits suffisent à éviter des antagonismes entre les gens. Pour lui, "la moitié des controverses qui sont soulevées dans le monde naissent de l'ignorance des faits dont il est question ; la moitié des préjugés à l'encontre du catholicisme réside dans la mauvaise information de ceux qui partagent ces préjugés (...) En règle générale (...) ce qui est donné comme information sera en réalité un argument autant qu'une information"⁵⁷. En un mot, l'intention du Recteur de l'Université est que l'instruction catholique ne devrait pas avoir peur des questions. „Un catholique entend que l'on discute du célibat des prêtres en public, cet usage est-il article de foi ou non ? Il entend qu'on accuse le Pape d'interférer avec les prérogatives de Sa Majesté la Reine parce qu'il nomme les membres de la hiérarchie. Que va-t-il répondre ? Quel principe va le guider dans les remarques qu'il se verra obligé de faire inévitablement ? Il occupe un poste important et un ami s'adresse à lui, qui a des raisons politiques de souhaiter connaître la différence entre loi canonique et loi civile et savoir si le Concile de Trente a été accepté ou non en France, si un prêtre ne

⁵⁶ Ibid., pp. 374-375, tr. fr. PN, p. 125.

⁵⁷ Ibid., pp. 378-379, tr. fr. PN, p. 129.

peut pas, dans certains cas, donner une absolution conditionnelle, ce qu'on entend par son intention, ce qu'on entend par *opus operatum* ; si, et en quel sens, nous considérons les protestants comme des hérétiques ; si nous nions la réalité de la vertu naturelle ou quelle valeur nous lui attribuons ?⁵⁸

L'intention de Newman n'est pas d'atteindre une connaissance exhaustive en toute matière, mais plutôt de créer un tel système de cours qui puisse donner à l'étudiant le choix le plus approprié pour son développement, y compris un système de cours sur la religion : "Je ne dis pas que nous pouvons garantir toute cette connaissance à tout étudiant accompli qui nous quitte, mais nous pouvons du moins faire une place dans nos salles de cours et d'examens à une telle connaissance, et nous pouvons l'encourager⁵⁹". De plus, il est évident que „lorsqu'un homme de loi, un médecin, un homme d'Etat, un marchand ou un soldat se prépare à discuter de points de théologie, il est susceptible de réussir aussi mal qu'un ecclésiastique qui se mêle de droit, de médecine ou de commerce. Mais mon intention est d'envisager la connaissance du christianisme sous ce qu'on peut appeler son aspect séculier, telle qu'il sert, en pratique, dans les échanges de la vie et le commerce des hommes. Je voudrais l'encourager dans la mesure où il intéresse l'histoire, la littérature et la philosophie”.⁶⁰

Cela dit, on trouve chez Newman la conviction que la contribution intellectuelle des laïcs est vitale pour l'Eglise. Il faut qu'à côté des "théologiens qui inculquent la substance de la Révélation, en fixent les particularités, [et la] voient du dedans⁶¹", il y ait des philosophes qui la voient du dehors. Ce regard posé de l'extérieur, Newman le qualifie de Philosophie de la Religion. Pour lui, il est indispensable que des laïcs se chargent intellectuellement de la Révélation, afin que la compréhension de celle-ci soit approfondie et enrichie.

A cet égard, Newman remarque que, dans les premiers siècles, ce sont les apologistes laïcs qui ont explicité la spécificité de l'Eglise. Même en nous limitant strictement à "la religion considérée de l'extérieur, nous aurons un choix de lectures suffisamment vaste et aussi précieux dans sa mise en pratique qu'abondant de par sa nature⁶²". C'est aussi aux laïcs que revient, grâce à leur formation, de prouver que "la connaissance profane et les aptitudes profanes sont utilisées de la meilleure façon possible quand elles sont au service de la Révélation divine⁶³".

⁵⁸ Ibid., pp. 377-378, tr. fr. PN, p. 128.

⁵⁹ Ibid., p. 376, tr. fr. PN, p. 127.

⁶⁰ Ibid., p. 377, tr. fr. PN, pp. 127-128.

⁶¹ Ibid., p. 379, tr. fr. PN, p. 129.

⁶² Ibid., p. 380, tr. fr. PN, p. 130.

⁶³ Ibid., p. 379, tr. fr. PN, p. 129.

6. La prédication universitaire

La prédication universitaire est un des "lieux majeurs" où Newman communique son enseignement à ses auditeurs. Les principes qu'il énonce à propos de la prédication universitaire peuvent être perçus comme le point où se rencontrent l'Académie et le Temple, où le respect pour la raison et la foi fait l'unanimité, sans qu'il y ait usurpation ni capitulation d'un côté ou de l'autre. Dans la conférence sur cette prédication, il répétera qu'un "*Studium Generale* n'est ni un monastère, ni un noviciat, ni un séminaire, ni un pensionnat⁶⁴".

Ce *Studium* ne s'occupe pas uniquement des prêtres. On y trouve des jeunes, des débutants, des laïcs. Mais cette particularité de l'université sera pour lui un nouvel adjuvant pour que la prédication universitaire traite de sujets communs à tous, qu'il s'agisse de gens déjà instruits ou en cours d'instruction, et selon les principes élémentaires des écoles séculières ou même païennes. "La grâce divine ne domine ni ne remplace l'esprit humain agissant selon sa nature propre ; et si les écrivains païens ont bien analysé cette nature, qu'on les fasse encore servir à la plus grande gloire de l'Auteur et de la Source de toute Vérité⁶⁵".

Newman situe la tâche de la prédication universitaire en commençant par préciser deux idées qui définissent l'essence de toute prédication chrétienne : la première touche au prédicateur, ou plus exactement, à son but et sa conviction lors de la prédication ; la seconde se rapporte davantage au sermon lui-même, c'est-à-dire à son contenu et sa préparation.

6.1. Le but et la conviction lors de la prédication

A la suite des grands maîtres du ministère pastoral, comme saint François de Sales ou saint Charles Borromée, Newman affirme que le but du prédicateur et la seule fin de sa prédication sont "que les hommes aient la vie, et l'aient en plus grande abondance, [ainsi que] la gloire de Dieu Tout Puissant et le salut des âmes⁶⁶". Il estime qu'une telle manière de voir le bien spirituel de ceux qui écoutent est si riche de portée "que s'y conformer et la mettre en pratique représente la moitié de la bataille⁶⁷". Cette moitié de la bataille dépend de la conviction intérieure du prédicateur. Les consignes de saint Paul de ne pas privilégier "les paroles persuasives de la sagesse huma-

⁶⁴ IU, pp. 415-416, tr. fr. PN, p. 159.

⁶⁵ Ibid., pp. 414-415, tr. fr. PN, p. 158. Dans le même esprit, saint Thomas d'Aquin dirait que "comme la grâce présuppose la nature, la loi divine présuppose nécessairement la loi naturelle" (in *Somme théologique*, t. 2, Paris, Cerf, 1997, p. 628 [I-II, 99, 2, ad 1]).

⁶⁶ IU, p. 406, tr. fr. PN, p. 152.

⁶⁷ Ibid.

ine par rapport à la manifestation de l'Esprit [ou] 'que le royaume de Dieu ne consiste pas en paroles mais en puissance⁶⁸' sont très claires. Laisser la conviction s'exprimer s'avère souvent être un élément capital pour atteindre le but que nous donnons à notre prédication. Cela n'est pas incohérent car si une idée s'empare d'un prédicateur, il est fort probable qu'elle puisse aussi retenir l'attention de ses auditeurs. Dans l'esprit d'Athènes, Newman trouve un appui chez Aristote qui considère que le moyen le plus efficace de persuasion dont dispose la rhétorique tient aux traits moraux du rhéteur. "Le bon sens habituel estime qu'il est plus sûr, là où c'est possible, de s'en remettre au jugement d'hommes de caractère plutôt qu'à des considérations qui ne s'adressent qu'aux sentiments ou à la raison⁶⁹". Dans l'esprit de Jérusalem, il écrira : „Le talent, la logique, le savoir, les mots, la manière, la voix, les gestes, contribuent tous à la perfection d'un prédicateur ; mais "une seule chose est nécessaire" : une perception et une appréciation très vives de l'objet de sa prédication, lequel est de dispenser un bien spirituel à ceux qui l'écoutent. Qui pourrait souhaiter avoir plus d'éloquence, de puissance, de succès, que le Maître des Nations ? Et pourtant qui fut plus sincère, plus naturel, plus spontané, plus oublieux de soi que lui ?"⁷⁰

La poursuite du bien de l'auditoire et la force de conviction ne sont pas sur le même pied d'égalité. Le prédicateur doit tenir compte en premier lieu de son but ultime. Le désir du bien de l'autre, s'il prime sur d'autres aspects de la prédication, ne pourra que rendre le prédicateur véritablement authentique et sincère. L'authenticité et la sincérité fondées sur un tel objectif mettent l'éloquence des saints et celle de tous les prédicateurs chrétiens au diapason de leur foi et de leur amour. Selon les circonstances, le héraut du monde invisible se découvre, comme un homme qui aurait été témoin de ce qu'il rapporte, "véhément ou serein, triste ou joyeux, toujours simple, grave, rigoureux et assuré ; et tout ceci non pas parce qu'il se serait proposé de l'être, mais parce que certaines convictions intellectuelles entraînent certaines manifestations extérieures⁷¹". Sinon, "nous pouvons naturellement nous forcer à simuler la conviction même jusqu'au paroxysme⁷²", nous pouvons nous mettre à composer un sermon avec la résolution d'être éloquent. Mais ce serait de l'artifice et entraverait déjà le pouvoir de persuasion. Etre décidé à se montrer avant tout convaincu porte un coup fatal à la prédication. Et comme pour donner force à ce propos, Newman cite de nouveau François de Sales : „Que vous-mêmes soyez imprégnés et convaincus de la doctrine dont vous désirez convaincre

⁶⁸ Ibid., p. 407, tr. fr. PN, pp. 152-153.

⁶⁹ Ibid., p. 408, tr. fr. PN, p. 153.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., p. 410, tr. fr. PN, pp. 154-155.

⁷² Ibid., p. 409, tr. fr. PN, p. 154.

les autres. L'artifice suprême sera de n'en point avoir. Que vos paroles ne s'enflamment pas de cris ou de gesticulations exagérés mais d'un sentiment intérieur. Qu'elles viennent davantage du cœur que des lèvres. Même quand nous avons beaucoup parlé avec nos lèvres, c'est naturellement le cœur qui parle au cœur, tandis que la langue ne frappe que les oreilles".⁷³

6.2. La conception et la préparation du sermon

La seconde remarque porte davantage sur la conception et la préparation du sermon. Le prédicateur ne peut pas pénétrer le cœur "sans s'appliquer à un sujet précis qu'il lui faut d'abord manier et soupeser, avant pour ainsi dire de le remettre aux autres"⁷⁴. Plus son sujet est clair et bien défini, plus il sera concret et convaincant. "Rien n'est plus fatal à l'effet produit par un sermon que l'habitude de prêcher sur trois ou quatre sujet à la fois". La persuasion doit être intellectuellement justifiable, car que veut dire "prêcher la parole" si ce n'est s'adresser à l'intelligence ? "Même si le sujet traité par un prédicateur n'est qu'une parcelle du message divin, aussi élémentaire, aussi banal soit-il, il aura une dignité qui habitera l'orateur, une force qui l'enflammera et une influence qui soumettra et convertira ceux vers qui va la parole qui sort de sa bouche"⁷⁵.

Fondé sur cette remarque, Newman précise – comme déjà Aristote l'avait fait dans son célèbre traité sur la rhétorique quant il soulignait que parler aux autres était un art de relation –, que "si toute prédication vise un auditeur, à un tel auditeur répondra telle prédication, et de même qu'un public universitaire diffère des autres publics, de même un sermon qui s'adresse à ce public diffère des autres sermons"⁷⁶. Avec cette affirmation presque tout est dit sur la prédication universitaire : le bien spirituel du public approché, un sentiment vif de ce qu'on veut faire ressentir profondément aux autres, la sobriété du sermon.

En insistant sur la réserve que doit garder le prédicateur, Newman observe que répondre au besoin immédiat du milieu universitaire, qui regro-

⁷³ Ibid., p. 410, tr. fr. PN, p. 155. Aujourd'hui, aux exigences que demande, selon Newman, une prédication bien préparée peut s'ajouter comme de soi, par voie de conséquence, la formation permanente qui est une exigence intrinsèque du prêtre, prédicateur par excellence. Dans l'encyclique de Jean-Paul II *Pastores dabo vobis* (n° 70), cette formation "se révèle toujours nécessaire en tout temps (...) Dieu continue à appeler et à envoyer quand il révèle son destin de salut dans le déroulement de la vie du prêtre, dans les événements de la vie de l'Eglise et de la société (...) La formation permanente est à la fois l'expérience et la condition de cette fidélité du prêtre à son ministère et plus encore à lui-même".

⁷⁴ IU, p. 411, tr. fr. PN, p. 155.

⁷⁵ Ibid., p. 413, tr. fr. PN, p. 157.

⁷⁶ Ibid., p. 414, tr. fr. ibid.

upe surtout des jeunes et des membres du corps professoral, sera sans doute difficile, car les jeunes sont enclins "à l'excès et à la sensualité", tandis que les plus âgés n'hésitent pas à donner prise "à l'erreur religieuse, aux spéculations imprudentes, au doute et l'incroyance"⁷⁷. Des thèmes particulièrement adaptés à l'assistance universitaire devront, comme d'ailleurs avec d'autres publics, "toucher le cœur et la conscience, ou susciter la réflexion"⁷⁸. Il va de soi aussi que "ce n'est pas trop demander que d'exiger pour des sermons universitaires une préparation plus poussée, une conception plus précise de l'idée à exposer, un emploi des mots plus circonspect, une connaissance philosophique et théologique"⁷⁹. Mais là encore Newman tient à mettre en garde contre la pensée selon laquelle la prédication universitaire doit prêcher ce qui est compliqué et sophistiqué. „En fait sur les points les plus importants tous les auditeurs sont semblables (...) tous (...) sont fils d'Adam, tous sont des enfants de la foi chrétienne et de l'Eglise catholique. Les grands thèmes qui conviennent à la foule, qui attirent les pauvres, qui émeuvent les illettrés, qui admonestent, retiennent, rappellent à l'ordre les rebelles et les égarés, sont aussi bien à leur place dans les murs d'une université qu'ailleurs”.⁸⁰

Concluons cette brève présentation de la prédication universitaire selon John Henry Newman en nous arrêtant sur un dernier détail : prêcher avec ou sans une rédaction antérieure du sermon ? Newman croit qu'un sermon très médiocre donné sans un texte écrit répond mieux aux objectifs de la prédication qu'un sermon d'un grand mérite qui serait composé et lu. La raison en est qu'il y a "dans un sermon quelque chose de plus que la composition ; il y a dans la prédication quelque chose de personnel ; les gens sont attirés et touchés, non pas simplement par ce qui est dit, mais par la façon dont c'est dit et par qui le dit"⁸¹. Reste que le texte, sans être essentiel, n'est pas sans importance. Quels que soient les idées et les dons du prédicateur, ils ont besoin d'être encadrés par l'ordinaire et le prosaïque, "comme le travail ingrat de la rédaction"⁸². Newman alors pose une question rhétorique : „Puisque l'étude et la méditation s'impose, n'est-il pas vrai que, pour nous assurer que nous avons compris un sujet, pour dégager les idées qu'il nous inspire, préciser notre pensée, voir de façon plus ample ses rapports avec d'autres sujets, et de façon générale pour le développer, l'un des moyens les plus efficaces est d'écrire soigneusement tout ce que nous avons à en dire ? [...] Rien mieux que l'écriture, ne stimule les facultés intellectuelles, la capacité

⁷⁷ Ibid., p. 417, tr. fr. PN, p. 160.

⁷⁸ Ibid., p. 419, tr. fr. PN, p. 161.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., p. 415, tr. fr. PN, p. 159.

⁸¹ Ibid., p. 425, tr. fr. PN, p. 165.

⁸² Ibid., p. 423, tr. fr. PN, p. 164.

logique, l'originalité, la force des exemples, la mise en ordre des thèmes. Tant qu'un homme n'aura pas couché sur papier ses idées sur un sujet, il ne sera pas certain de ce qu'il sait et de ce qu'il ne sait pas ; encore moins saura-t-il exprimer ce qu'il sait".⁸³

Tout en réclamant la rédaction du sermon, Newman revient, au terme de sa conférence, à ce par quoi il l'a commencée. L'éloquence est un don qui doit être utilisé comme les autres dons, c'est-à-dire pour s'éprendre de la vie et pour la gloire de Dieu et le salut des hommes. Quel que soit le degré de son excellence, l'essentiel de l'éloquence est qu'elle permette à ceux qui prêchent "de transmettre à leur auditoire cet amour sincère pour leur sujet"⁸⁴.

7. Conclusion

Le contexte d'un éducateur détermine sa manière de comprendre ses tâches et d'agir en conséquence. Sa pensée et son action ne peuvent être isolées ni de leur milieu de production, ni de leur milieu de réception. Même si nombreux peuvent être les éléments du projet éducatif de Newman qui ne correspondent plus aux préoccupations de notre époque, qui oserait affirmer que la question de la religion à l'université ait déjà trouvé une solution équitable ? Sur ce sujet, le débat est toujours ouvert.

Dans les pages qui précèdent, nous avons souligné tout d'abord la question du lien entre Athènes et Jérusalem, ou plus précisément, la question de Rome et, liée à elle, la question d'une catholicité qui se doit s'ouvrir pour l'autonomie des sciences et pour le bien-être de tous les hommes. Aux yeux de Newman, l'approche qui tente de se débarrasser de ce lien étroit ne peut qu'être unilatérale. Et comme nous l'avons constaté, cela ne concerne pas simplement l'incroyance qui serait le fruit d'une démarche arbitraire mais aussi le religieux lorsqu'il aborde cet "au-delà" à partir d'une appréhension erronée telle que celle du sentimentalisme religieux ou du naturalisme théologique.

La manière de voir le monde à la lumière d'un "au-delà", qui se rapporte à ce que nous éprouvons aussi bien grâce à notre intelligence qu'à notre affectivité ou à notre conscience, a le devoir d'être aussi objective que l'est le savoir profane. Newman plaide donc dans son projet éducatif pour une juste mesure dans le rapport entre l'Académie et le Temple, en mettant l'accent et sur leur altérité et sur leur soutien réciproque. A cette position fait écho le commentaire de Léon XIII, sur la pensée de saint Thomas d'Aquin, philosophe et théologien : "Au moment même où, comme il convient, [le Docteur Angélique] distingue parfaitement la foi de la raison, il les unit toutes deux

⁸³ Ibid., p. 422, tr. fr. PN, p. 163.

⁸⁴ Ibid., p. 427, tr. fr. PN, p. 167.

par des liens d'*amitię ręiproque* : il conserve à chacune ses droits propres et en sauvegarde la dignitę⁸⁵".

C'est seulement gręce à une telle amitię (amitię à laquelle la prędication universitaire ne peut pas non plus ętre insensible) que les ęvidences et le mystère de la vie ont de plus grandes chances d'ętre vęritablement honoręs. Mais si le paradoxe de cette amitię nous renseigne sur la vocation d'une ęducation et sa plęnitude, il doit avoir aussi, corręlativement, la capacitę de redire, toutes proportions gardęes, ce qu'est le mot "Dieu", mot qui recouvre, comme l'a affirmę Newman, toute la thęologie. A en juger de la pensęe et, à un niveau plus fondamental, de l'action de Newman, c'est pręcisęment ce mot-là qui fait entrer dans son histoire une vęritę universelle et ultime, une vęritę qu'il dęsire "accoster", car elle est la seule à lui permettre de durer et de se modifier...

⁸⁵ Lęon XIII, *La philosophie chrętienne. Encyclique "Æterni Patris"* (4 aoűt 1879), Tęqui, 1999, p. 109 (soulignę par nous).



«La théologie de la filiation» de Joseph Wresinski. Un «christianisme comme style»?

AMAURY BEGASSE DE DHAEM SJ

Institut d'Études Théologiques
Bruxelles, Belgique

1. «Paradigme moderne» et théologie du «surnaturel»

Dans l'univers de la théologie du siècle dernier, il n'y a guère eu de débat plus décisif que celui du surnaturel. La question plantait en effet ses racines dès les prodromes médiévaux de la modernité et, plus radicalement encore, dans l'essence même de la révélation chrétienne du « Verbe fait chair » (Jn 1,14) et dans le dogme chalcédonien de l'union hypostatique. Préparée au Moyen-Âge par la redécouverte de l'aristotélisme, l'affirmation croissante du sujet humain, dans sa consistance propre et son autonomie éthique, ne laisse pas indemne l'univers de la foi, dont elle procède d'ailleurs pour une part, et son rapport au « monde ». Les mots que forge notre langage, en particulier aux époques de grande mutation culturelle, ne sont pas anodins. Ainsi, l'apparition médiévale, puis la destinée moderne du terme « surnaturel », formé par adjonction du préfixe « sur » au mot « naturel », traduisait déjà *séman-tiquement* un déplacement imperceptible du centre de gravité du discours de la grâce : au lieu que l'ordre créé soit pensé en fonction et à l'intérieur du dessein divinisateur de Dieu, voilà que l'ordre de la grâce commence à être progressivement et subrepticement réfléchi en référence à l'ordre de la nature, dont la consistance autonome est implicitement présumée dans la formation même du vocable par lequel la théologie exprimera désormais le don gracieux de Dieu.

À l'aube des temps modernes, l'hypothèse de la « nature pure », c'est-à-dire d'un ordre immanent en soi consistant, et son accent corrélatif sur la gratuité extrinsèque du surnaturel, ne surgit donc pas comme un aérolithe dans l'univers ecclésial. Elle reflète et monnaie dans le champ théologique le nouveau « paradigme » moderne, alors même qu'elle le combat, pour ainsi

dire, avec ses propres armes. La transcendance y est moins pensée comme intimité que comme extériorité, troublant l'indissoluble unité de l'*interior intimo meo et superior summo meo* augustinien, dans le moment même où théologie dogmatique, théologie spirituelle et apologétique commencent à tracer leurs chemins parallèles. On voit bien les deux issues possibles de cette théologie des deux ordres (naturel et surnaturel) qui se met peu à peu en place, selon que l'on accentue la dimension mondaine, au péril d'y réduire l'altérité du surnaturel, ou que l'on insiste sur la dimension transcendante, au risque que la grâce reçue perde ses points d'ancrage dans l'humanité vécue. Ces deux tendances entrent en conflit à l'intérieur de l'Église dans la question moderniste. Au modernisme immanentiste, qui entend soumettre les données de l'Écriture et de la Tradition au crible de la méthode historico-critique, pouvant aller jusqu'à ramener la Bible ou le dogme à une expression purement humaine de l'idéal ou du sentiment religieux d'un groupe, la théologie de « l'École », justement soucieuse de préserver la transcendance divine, répond par une apologétique davantage extrinséciste, destinée à mettre Dieu à l'abri de sa réduction intra-mondaine. Un des protagonistes de la phase contemporaine de ce débat, le P. de Lubac, avait bien perçu que cette question, centrale dans son sùvre, impliquait tout le rapport de l'Église au monde dans lequel elle vit, dont elle participe et auquel elle se trouve en même temps envoyée, en servante de la mission du Christ. En effet, la manière d'articuler le rapport de la nature et du surnaturel reflète et détermine l'ensemble du rapport de l'homme à Dieu, de la raison à la foi, de la philosophie à la théologie, de la foi chrétienne aux religions non-chrétiennes et à l'athéisme.

D'une part, une vision qui accentue l'écart des deux ordres peut honorer en creux la sphère d'autonomie du sujet, de sa raison, de la société. Elle pose de ce fait, *volens nolens*, les conditions de possibilité d'une philosophie séparée et d'une société fondée sur la loi naturelle ou sur l'éthique procédurale. Corrélativement, elle peut induire un penchant fidéiste dans l'existence du croyant, une vie sacramentelle détachée de ses implications dans l'agir humain, une difficulté à saisir l'sùvre de l'Esprit dans la vie des agnostiques ou des autrement croyants, situés en dehors des structures ecclésiales visibles de la donation de grâce. Dans une telle optique, le discernement de l'sùvre de Dieu et l'assomption de sa présence en toutes choses demeurent problématiques, de sorte qu'ultimement, l'honneur rendu à la juste autonomie des réalités terrestres est susceptible de se retourner en dévalorisation de l'immanence close en soi, vide de Dieu et sans accroche particulière avec lui. D'autre part, une pensée qui, comme celle qu'entend promouvoir le P. de Lubac, articule de manière plus unifiée la nature et le surnaturel, à la manière biblique et patristique, se donne d'honorer dans les réalités humaines de l'esprit, de la société, des religions, ce qui en elle est déjà transi par la grâce de Dieu et destiné à le rejoindre pour s'accomplir en lui. Il n'y a plus deux réalités étanches, mais

une intime compénétration des deux, où s'opère une purification et le combat spirituel d'accouchement d'un monde plus humain parce que plus divin (ou théandrique, eût dit Blondel), qui est le lieu du discernement des esprits. On voit comment le basculement de l'Église d'un modèle à l'autre, à la faveur du débat des années 1945-65 autour du surnaturel, corrélatif au renouveau biblique, patristique et liturgique, est intimement lié à sa manière nouvelle d'envisager son rapport au monde, l'évangélisation des peuples ou la liberté religieuse dans le rapport à la sphère politique. Le Concile Vatican II, en particulier la constitution *Gaudium et spes*, et le magistère pontifical ultérieur se comprennent difficilement sans cette nouvelle articulation théologique du domaine de la grâce.

Sans doute sommes-nous accoutumés à entrevoir cette problématique à travers les théologiens qui la formalisèrent, et tentés de la considérer comme une donnée relevant de l'histoire du dogme. Notre hypothèse serait que le questionnement porté par le modernisme et théologiquement affronté dans la controverse du « surnaturel » ne cesse d'habiter, sous des formes nouvelles, nos discussions intraecclésiales actuelles. Il nous paraît donc utile de produire au débat une voix qui nous porte plus directement au lieu où se noue, dans le corps à corps de la pauvreté, une présence d'Église au plus près de la chair blessée du monde. Cette autre voix, qui ne s'inscrit pas d'emblée dans la rude ascèse du labeur théologique, mais dans la réflexion que suscite le combat contre la misère, pourrait revêtir de nombreux visages. Si nous avons choisi, pour cette présente contribution, celui de Joseph Wresinski, à la pensée duquel nous venons de consacrer une première thèse en théologie dogmatique et fondamentale¹, ce n'est pas seulement au motif de notre connaissance de cet auteur, mais aussi en raison de l'originalité de son itinéraire qui interroge singulièrement le rapport de l'Église au monde. En effet, ce prêtre catholique a la particularité de n'avoir fondé ni congrégation religieuse, ni association de fidèles, ni organisation caritative ecclésiale, ni groupe chrétien qui s'ouvrirait à des non chrétiens. Au contraire, il choisit de bâtir un mouvement attentif à l'émergence de la pensée des populations défavorisées, mais qui n'est pas d'Église, en dépit de ses racines évangéliques : le Mouvement ATD Quart Monde.

Aux lecteurs peu familiers de sa pensée, il nous faudra d'abord présenter brièvement cet invité-surprise au débat théologique et ecclésial relatif à que K. Rahner, un de ses autres protagonistes, aimait appeler « l'autocommunication de Dieu » au monde. Nous situerons les intuitions de J. Wresinski, nées dans l'expérience de lutte contre la misère, et la manière dont elles se tradu-

¹ Cf. A. begasse de Dhaem, *Théologie de la filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski*, Paris, Thèse de doctorat Centre Sèvres, 2007 (à paraître prochainement).

isent dans la *praxis* d'ATD. Ensuite, nous verrons en quoi sa « théologie de la filiation », issue de sa réflexion au contact des très pauvres, peut constituer une contribution originale, par sa posture et son contenu, à cette discussion pérenne, dont nous supposons les données connues du lecteur. Cela entraîne de notre part un travail d'explicitation de ce qui, chez l'auteur, demeure souvent implicite, voire inchoatif. Puis, à l'aide du concept de « christianisme comme *style* » récemment développé par Ch. Theobald², nous regarderons quel mode de rapport entre l'Église et le monde s'esquisse, se traduit et se met en œuvre dans sa pratique, spécialement dans l'interconfessionnalité du Mouvement. Enfin, à la lumière de ce qui précède, nous interrogerons la portée et les limites de cette proposition théologique.

2. «Dieu, mystère du monde»: l'itinéraire de J. Wresinski (1917-1988)

2.1. De l'expérience de la pauvreté à la lutte contre la misère

Joseph Wresinski est né à Angers (France) en 1917, d'un père polonais, « ingénieur mécanicien », et d'une mère espagnole, « institutrice ». La famille est atteinte par la pauvreté, le père rentre en Pologne retrouver du travail, tandis que la mère reste en France à élever ses quatre enfants, en faisant des ménages et du travail à domicile, aidée par la paroisse et les religieuses du quartier. J. Wresinski raconte avoir éprouvé dans son enfance une expérience de violence, d'humiliation et de mise à part. La figure de sa mère, pauvre, attentive au respect de sa dignité et soucieuse des plus pauvres, le marque profondément. Après le certificat primaire, il devient apprenti pâtissier et redécouvre la foi à travers la J.O.C (Jeunesse ouvrière chrétienne). Il y perçoit un appel à se donner pour ses frères et entre au séminaire, dans une époque marquée par le réveil de la mission de l'intérieur et la spiritualité de l'enfouissement. Ordonné prêtre en 1946, il est envoyé en paroisse ouvrière. S'engageant dans les luttes syndicales, il prend conscience de l'existence d'un monde sous-prolétaire exclu de ces combats. Exerçant ensuite son ministère dans une paroisse rurale, il se fait proche des travailleurs saisonniers et des vagabonds de passage. En 1956, le P. Wresinski arrive au Camp de Noisy-le-Grand, aux portes de Paris. Il s'agit d'un bidonville qui abrite des familles pauvres ou très pauvres, en majorité françaises. En 1957, il y fonde le futur Mouvement ATD Quart Monde. En 1967, il quitte Noisy pour Pierrelaye (Val d'Oise) d'où il conduit l'action des équipes de volontaires. En 1979, il est nommé au Conseil économique et social de la République française. De 1985 à 1987, avec ses collaborateurs, il élabore le *Rapport grande pauvreté et précarité économique et sociale*, qui

² Ch. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf (Cogitatio fidei), 2007.

prend en compte l'expertise des personnes concernées. Le 17 octobre 1987, il inaugure à Paris une « Dalle à l'honneur des victimes de la misère », qui est à l'origine de la *Journée mondiale pour l'élimination de la pauvreté*, proclamée par l'ONU en 1992. Il meurt en 1988.

2.2. Intuitions de base de son combat

Au Camp de Noisy se cristallisent peu à peu un noyau d'intuitions dans la lutte contre la misère. J. Wresinski découvre que celle-ci n'est pas le fait de cas isolés, mais relève d'une histoire plurigénérationnelle. Elle présente un visage universel, qui ne concerne pas les seuls pays industrialisés, mais est également intérieur aux pays du Tiers-Monde. Elle concerne des familles, même si elles sont souvent disloquées. Vers la fin des années soixante, apparaît sa conviction que ces familles forment un « peuple ». En 1968, il forge la parole « Quart Monde », pour désigner ce peuple intérieur à chacun des trois autres mondes et lui donner un « nom d'honneur », qui lui permette de passer « de la honte à la fierté ».

L'expérience le conduit à distinguer la *misère* (« grande » ou « extrême » pauvreté) de la *pauvreté* relative ou précarité, qui peut être digne et fraternelle. L'expression « les plus pauvres » ou « les très pauvres », vise, dans une situation donnée, au plus bas de l'échelle sociale, la population la plus marginalisée, en raison d'un cumul de précarités affectant sur plusieurs générations les dimensions personnelles, économiques, sociales, culturelles et politiques de l'existence. Touchant les différents secteurs de la vie, la misère est caractérisée par la honte, le mépris et l'exclusion, elle détruit l'homme à qui elle retire la faculté de se montrer vraiment homme et de vivre en fils de Dieu. La plus grande souffrance du misérable réside dans l'irrespect de sa dignité. En conséquence, la misère ne doit pas être soulagée, mais détruite. Sûvre des hommes, elle n'est pas une fatalité. Elle est le fruit d'une « erreur de la pensée », à savoir d'une vision anthropologique qui admet qu'il y ait un « déchet » de l'humanité. Sa racine est donc d'ordre spirituel et culturel. Elle constitue un crime contre l'humanité, dans la mesure où celle de la victime est niée, qu'elle soit jugée coupable ou irresponsable de sa misère, et elle représente une violation des droits de l'homme, indivisibles et inconditionnels. En conséquence, les très pauvres doivent être la priorité de toutes les politiques, car ils sont les garants de leur universalité et la mesure de leur caractère inclusif.

L'homme écrasé par la misère porte en lui une valeur inaliénable. Il détient un *savoir*, voué à trouver les conditions de son expression pour se croiser avec les savoirs universitaires et d'action. La famille, cellule essentielle et refuge de l'identité, doit devenir le lieu moteur de l'action. Les *plus* pauvres n'aspirent pas à la lutte des classes, dont ils sortent perdants, mais à la paix et à la communion. Ils invitent à un combat *pour* l'homme qui ne soit jamais un combat *contre* des hommes et indiquent le chemin de *l'alliance*. Ils sont

appelés à devenir un pôle de ralliement des hommes de toutes confessions et tendances politiques, ce qui suppose un engagement dans la durée. Il ne s'agit pas tant de les intégrer, ni de les faire participer à la société, que de refonder ensemble, dans la réciprocité, un nouveau « projet de civilisation ».

2.3. Au prisme des convictions: l'action d'ATD Quart Monde

Ces convictions, nées d'une vie partagée, se traduisent dans la *praxis* d'ATD. Trois groupes d'acteurs le composent : les « familles » très pauvres, dont émergent les « militants Quart Monde », au service de la libération de leur « peuple » ; les « volontaires-permanents », qui choisissent de vivre en « communauté de destin » avec les très pauvres ; les « alliés », qui, conservant leur responsabilités dans la cité, s'y font les relais de la parole et de la pensée du Mouvement. Ces trois groupes représentent divers milieux sociaux et appartiennent à différentes confessions religieuses, obédiences philosophiques ou courants politiques.

L'élaboration des actions du Mouvement se fait en partenariat avec les très pauvres concernés, dans un refus de l'assistance, après un temps d'enfouissement. Il s'agit le plus souvent d'une action de soutien familial, à dimension culturelle. Des « ponts » cherchent à s'établir avec la société environnante. Un travail est réalisé au service de la mémoire d'un peuple, pour nourrir son espérance. Ainsi, l'écriture quotidienne de rapports, avec le recueil des paroles exprimées par les très pauvres, débouchent parfois sur l'écriture de monographies, reconstituant une histoire de résistances ou établissant des généalogies familiales³. Un ensemble de projets sont au service de l'émergence de la pensée des très pauvres, autour des *Universités populaires Quart Monde*, lieu d'expression et de partage du savoir. Des programmes visant à croiser les savoirs en sont une expression. Enfin, une action politique est menée en vue d'une élaboration de politiques en partenariat avec l'expertise des très pauvres. La *Journée mondiale du refus de la misère* du 17 octobre vise à rassembler pouvoirs publics, acteurs sociaux, monde associatif et citoyens autour de ce « projet de société ».

3. La «théologie de la filiation»: un monde en Dieu

Lisant les Écritures à la lumière de la vie des pauvres, lisant celle-ci à la lumière des Écritures, J. Wresinski retrouve à sa manière la veine patristique de l'admirable échange : le Fils de Dieu s'est fait Fils de l'homme pour que le fils de l'homme soit fait fils de Dieu. Considérant, dans sa contemplation unifiée des mystères de la vie de Jésus, l'abaissement du Fils de la naissance à la croix, il y lit le dessein de Dieu d'assumer,

³ Sur le rapport à la mémoire et à l'histoire, cf. A. Begasse de Dhaem, *Naissance d'Israël, émergence du Quart Monde*, „Christus” n° 219, juillet 2008, p. 306-315.

de ressaisir et de transfigurer, à partir du plus défiguré, toute l'humanité créée dans, par et pour le Christ : sa christologie du « Fils de Dieu fait homme de la misère » donne un tour original à l'affirmation de *Gaudium et spes* 22, § 2, selon laquelle « le Fils de Dieu, par son incarnation, s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme ». Toutefois, cette « christologie de la kénose » présuppose une « christologie de l'Ascension et de l'exaltation », à laquelle elle s'adosse. Élevé en son humanité de Crucifié dans la gloire de la Trinité, Jésus y a emporté tous les hommes. Dans le Christ en qui, par qui et pour qui tout a été créé, sauvé et glorifié, tous les hommes, baptisés ou non, sont déjà des fils de Dieu. Ils sont devenus comme une parcelle de Dieu (cf. Maxime le Confesseur) et sa grâce est à l'œuvre en tous : « Avant d'être des fils d'hommes, nous sommes des fils de Dieu »⁴. Le P. Wresinski reprend ainsi, en clé filiale, l'adage médiéval : « *prius deiformis quam homo* ». La filiation divine est le fondement indéradicable de la dignité transcendante de tout homme. En conséquence, l'homme n'est pas seulement habité par un *désir* naturel du surnaturel, par un désir de voir Dieu que Dieu a mis en lui et qui le meut vers Dieu, comme le pensait de Lubac. Il est toujours déjà habité par la présence filialisante de Dieu en lui, déjà donnée. J. Wresinski nomme cela la « théologie de la filiation » ou « théologie de l'homme, fils de Dieu », sans laquelle il ne peut y avoir, à son estime, aucune authentique « théologie de la libération »⁵.

La radicalité du primat de la grâce s'enracine dans sa rencontre de la dimension humainement destructrice de la grande pauvreté. L'homme abîmé par la misère vit quotidiennement le drame de Rm 7 : il est toujours en-deçà de ses désirs et de son vouloir profond, en inadéquation avec lui-même. Sa liberté n'est pas anéantie, mais profondément blessée dans son exercice. Dans le monde de la grande pauvreté, tout relent de pélagianisme aurait un parfum de désespérance et conduirait à l'exclusion irrémédiable de ceux qui ne peuvent offrir que des mains souvent vides de bonnes œuvres et de respect du décalogue. On peut sans doute établir une certaine corrélation entre l'affirmation moderne du sujet, le pélagianisme sécularisé, selon lequel l'homme trouve son salut dans ses actes plutôt que dans la justification gracieuse de Dieu, et les figures actuelles de l'exclusion : si l'homme se définit par la somme de ses actes, s'il se jauge par la grandeur de ceux-ci, si sa personne se construit en oubliant qu'elle est relation autant qu'autostance (P.-J. Labarrière), alors les très pauvres risquent d'être des « non-personnes » (G. Gutiérrez).

⁴ J. Wresinski, Homélie H790202-K 1-2/4. Ces documents inédits, de caractère public, sont accessibles au Centre international Joseph Wresinski, 2 rue de la Gare, 95560 Baillet-en-France.

⁵ Id, *Les pauvres sont l'Église*, Paris, Centurion, 1983, p. 221.

Pour rendre théologiquement raison de l'espérance souterrainement découverte dans le monde de la misère et honorer la dimension salvifique universelle auprès de ceux envers qui Jésus, dans l'Évangile, paraît manifester une prédilection particulière, J. Wresinski est conduit à souligner la pleine actualité du salut et sa présence surabondante dans les « empêtements » (É. Grieu) des libertés humaines : le monde est déjà sauvé⁶, l'Esprit est déjà répandu sur toute chair, l'humanité est déjà, dans le Christ monté au ciel et assis à la droite du Père, glorifiée dans la Trinité. L'évangéliste est par conséquent précédé par Dieu qui œuvre depuis toujours dans les personnes vers lesquelles il est envoyé : « évangéliser ne veut pas dire leur annoncer l'existence de Dieu. Cela signifie découvrir avec eux comment la présence de Dieu se manifeste au jour le jour en eux, ses enfants privilégiés »⁷.

Certes, les hommes ont à advenir à ce qu'ils sont, à reconnaître et à honorer cette divine présence, dans l'explicité de la foi confessée ou dans l'implicite d'une vie donnée à plus pauvre que soi, chemin qu'ATD entend offrir à tous les hommes de bonne volonté, sans exclusive religieuse. L'idée, développée par certains Pères, du passage de l'image à la ressemblance exprimait cette trajectoire transformatrice de la liberté. J. Wresinski ne l'éluide pas, mais à la suite de Grégoire de Nysse, il espère, croit et affirme qu'elle sera toujours ultimement consentante, ce qu'exprime sa théologie du Samedi saint. La « descente aux enfers » de Jésus, « croix en main »⁸, réalise le salut des oppresseurs, en raison du pardon donné le Vendredi saint par Celui qui a assumé la place de l'opprimé. Pâques célèbre la réconciliation universelle. Du point de vue des très pauvres, qui peinent à imaginer que le Sauveur puisse passer à proximité d'une vie sans être accueilli, il est sans doute difficile de ne pas confesser cette forme d'apocatastase (terme scripturaire avant d'être un concept problématique de la tradition théologique), mais sans préjudice pour la liberté humaine.

Dans cette optique unifiée, il n'est plus question d'une « double gratuité », dont parlait encore de Lubac⁹. Non point que le P. Wresinski

⁶ Id, Conférence publique 80COURCH.DOC-1J20-7/8 : « espérer, c'est vivre pleinement le demain qui arrive, qui pour nous est déjà arrivé, car le monde est sauvé. »

⁷ Id, *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*, Paris, Cerf /Quart Monde, 1986, p. 38.

⁸ Ibidem, p. 145.

⁹ H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965, p. 113 : « nous avons à distinguer soigneusement et à maintenir une double gratuité, un double don divin ; par conséquent — s'il est permis de parler de la sorte, en la désignant non pas en elle-même mais par son double terme, par son double objet — une double liberté divine. Il y a là comme deux plans étagés, comme deux paliers sans communication de bas en haut. Car les deux ordres sont incommensurables. Double passage ontologique, doublement infranchissable à la créature sans la double initiative qui la suscite et l'appelle ; qui, en fait, la suscite pour l'appeler. »

nie l'altérité de la créature requise pour l'autocommunication divine, mais il la pose, dès avant la fondation du monde, de l'intérieur de l'humanité du Christ. L'homme, dans sa prédestination éternelle, n'est pas vu à partir de lui-même, mais d'une christologie trinitaire : lors même qu'elle s'exprime en termes profanes, l'anthropologie de J. Wresinski est théologique. Les hymnes d'Ep 1 et de Col 1 retrouvent, dans cette perspective, leur dimension cosmique qui englobe le projet créateur et divinisateur de Dieu. De Lubac, à travers la notion de désir qui oriente à la fin, accentuait peut-être davantage la création *pour* le Christ. J. Wresinski, par sa théologie de l'homme habité, souligne sans doute davantage, dans la tradition d'Eckhart ou de M. Henry, la création *dans* le Christ. De Lubac demeurait, de son propre aveu, dans le cadre conceptuel de l'ontologie formelle. K. Rahner adjoignait à la conceptualité thomiste (la puissance obédientielle) la réflexion transcendantale kantienne et l'anthropologie de Heidegger (l'existential surnaturel). Avec J. Wresinski s'opère un retour, à partir de l'expérience des hommes les plus blessés, aux sources bibliques qui alimentèrent la veine patristique.

4. «Postchrétienté» ou «christianisme comme style»?

Prêtre catholique, J. Wresinski fonde un Mouvement qualifié, selon les époques et les sensibilités, d'aconfessionnel, de multiconfessionnel ou d'interconfessionnel et plus récemment d'interphilosophique. Dans le quotidien de l'action, ses collaborateurs témoignent que, s'il monnayait souvent implicitement l'Évangile en termes laïcs, il parlait rarement de Dieu. En 1980, lors d'une rencontre avec le groupe des plus anciens volontaires, destinée à préparer l'avenir du Mouvement et la succession du fondateur, il s'opposa violemment à Erika Wandelt, volontaire luthérienne convertie au catholicisme, qui souhaitait que soient explicitées les racines chrétiennes du Mouvement. Passé le temps du catéchisme et des chemins de croix du Vendredi saint, qui avaient lieu dans les premières années de Noisy, ce choix du P. Wresinski impliquait que toute action spécifiquement religieuse, exercée au hasard des rencontres par un volontaire chrétien, juif ou bouddhiste, pouvait difficilement être assumée comme action des équipes du Mouvement en tant que tel. Certes, dans les années quatre-vingt, non sans de vives tensions, il admit, sans y participer directement lui-même, l'action de quelques volontaires qui souhaitaient mener, en tant qu'œuvre du Mouvement, une mission chrétienne explicite auprès des plus pauvres, en particulier autour de la maison du Sappel (France) ou à l'occasion de pèlerinages à Lourdes. La rupture, qui intervint un an après la mort de J. Wresinski et donna naissance à la « communauté du Sappel » (mouvement d'Église parmi les chrétiens du Quart Monde), paraît en fin de compte découler de manière assez inéluctable de l'option non-confessionnelle prise dès la fondation d'ATD.

Cette manière de procéder, de la part d'un ministre voué à l'édification du corps ecclésial, a suscité l'étonnement. Les racines du Mouvement, comme il le reconnaît par ailleurs, ne sont-elles pas aussi évangéliques que sont chrétiennes celles de l'Europe ? Alors qu'il affirme que « priver les pauvres de la possibilité d'aimer Dieu, c'est l'injustice absolue »¹⁰, n'enlève-t-il pas à l'action du Mouvement la possibilité de manifester cette présence et de délivrer la Parole qui permettraient aux plus pauvres de reconfigurer le sens de leur existence ? Peut-on sortir de la misère, sans rencontre de Dieu ou du Christ, à visage dévoilé ? Quelques éléments de réponse peuvent probablement, comme il l'allègue, être tirés de la situation politique et ecclésiale de son temps. L'influence du contexte culturel de la laïcité française n'est pas à exclure, mais il ne nous paraît pas déterminant. Plus décisive fut, de son propre aveu, l'immersion de J. Wresinski dans un contexte ecclésial où le « va au large » missionnaire se vivait sous le mode de l'enfouissement au cœur des masses déchristianisées. Joua un grand rôle son désir que les plus défavorisés puissent être, par ce biais, mis au centre de toutes les religions et idéologies, exerçant ainsi leur ministère d'unité¹¹. Pour justifier son souhait de ne pas développer une action spécifiquement chrétienne au sein du Mouvement, on a aussi évoqué son souci de ne pas se substituer à l'Église et à sa mission, ou d'éviter de créer une « Église dans l'Église ». Mais cette perspective, qui pose d'entrée de jeu l'Église comme « autre » du Mouvement, n'éclaire guère notre propos, car elle implique que la mission du Mouvement ait *déjà* été située et pensée en dehors de l'Église. La formulation, loin d'expliquer la décision initiale, la présuppose : elle en est une conséquence, non une cause. Car en soi, la mission de J. Wresinski, comme baptisé et comme prêtre, est ecclésiale. Si donc il avait choisi de fonder un mouvement explicitement d'Église, il eût simplement exercé sa mission en son sein : la question de la substitution ne se serait même pas posée. Nous sommes donc reconduits à interroger la vocation de J. Wresinski et sa décision de « poser un acte d'Église en construisant à ses côtés », de « bâtir en dehors de ses murs » tout en bâtissant ainsi l'Église¹². Sans traiter ici la question dans son ensemble, nous voudrions, dans le cadre limité de cet article, explorer une piste qui nous paraît bien attestée dans sa pensée et dans sa pratique, susceptible de nous enseigner sur sa façon de concevoir le rapport de l'Église et du monde. Nous le ferons en reliant la « théologie de la filiation » au concept de « christianisme comme style » ou comme « manière évangélique d'habiter le monde », à la suite du « Nazaréen » (Ch. Theobald). Le monde de la grande pauvreté nous servira de pierre de touche pour éprouver la fécondité de cette approche.

¹⁰ J. Wresinski, *Vie religieuse en Quart Monde*, „Vie consacrée” 1985/1, p. 27.

¹¹ Id, *Les pauvres sont l'Église*, p. 168.

¹² Ibidem.

4.1. Théologie de la filiation et «hospitalité» christique

La « théologie de la filiation » nous paraît fonder la manière de procéder du P. Wresinski. Perçu, à partir du monde de la misère, dans son universalité cosmique et salvifique, mais aussi témoin d'un « style » ou d'une « hospitalité » évangélique unique et universelle, ouverte au « tout venant », désireux de leur communiquer « sa sainteté » (Ch. Theobald), le Christ, dans la pensée de J. Wresinski, déborde les frontières mondaines et confessionnelles et habite en tout homme, devenu en lui Fils de Dieu. Invitant tous les hommes de bonne volonté, quelle que soit leur appartenance communautaire, à s'unir autour des plus pauvres, Jésus ouvre un chemin que tous peuvent emprunter, à partir d'une profession de foi explicite, chrétienne ou non, ou à partir d'un humanisme agnostique ou athée. Ce style de « convivialité » christique fait dire au fondateur d'ATD : « tu es juif, je serai juif avec toi ; tu es musulman ; nous serons musulmans ensemble ; tu ne crois pas en Dieu mais tu crois en l'homme, j'irai avec toi jusqu'au bout de la foi en l'homme »¹³. Le Mouvement entend s'inscrire dans la ligne de la première proclamation lucanienne, celle que les anges firent entendre aux bergers (Lc 2,14) : « Un mouvement comme le nôtre qui rassemble les bonnes volontés, c'est justement la grande proclamation initiale que le Seigneur nous a adressée : “Paix aux hommes de bonne volonté que Dieu aime”. Il n'a pas demandé : “Quelle est votre foi ? Quelle est votre religion ? Quelle est votre situation sociale ?”. Non, Il a dit : “les hommes de bonne volonté” »¹⁴.

Les chrétiens, insiste-t-il, portent sur ce chemin une responsabilité particulière, quoique discrète, en raison de leur sensibilité et de leur éducation à l'amour évangélique. Ils doivent aider les autres à y entrer et à y demeurer, mais dans le respect de leurs convictions propres : « Les autres y ont droit aussi, non pas pour en faire des chrétiens, des catholiques, mais pour qu'eux-mêmes puissent répondre à leur appel intérieur »¹⁵. Mais il ne s'agit pas seulement d'articuler la présence des uns et des autres au sein du Mouvement. « La largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur » (Ep 3,18) christologique de la « théologie de la filiation » modifie aussi la perception de l'Église, qu'elle rend coextensive à toute l'humanité.

4.2. Un nouveau visage d'Église ?

Dans cette perspective, l'Église n'est plus « seulement » — selon ses propres termes — la communauté catholique en communion avec l'évêque de Rome, que J. Wresinski appelait souvent, de manière significative, « mon » Église. Elle n'est pas non plus « seulement » formée des baptisés de toutes

¹³ Ibidem, p. 229.

¹⁴ Id, *Rencontre de Bierbronnen*, FoNo801227 H20.

¹⁵ Ibidem, H19.

confessions¹⁶. Elle va jusqu'à épouser l'universalité ou la catholicité — entendue au sens le plus large — du Christ et se confond avec toute l'aventure spirituelle et religieuse de l'humanité : « Quand je dis : l'Église d'aujourd'hui », écrit-il, « je ne pense pas seulement à l'Église catholique, je pense à l'Église protestante, à l'Église juive, je pense aussi à l'Église orthodoxe, je pense aux Hindous, je pense à toutes les Églises du monde »¹⁷. Chacune d'entre elles mérite ce nom d'Église en raison précisément de son universalité. Il parle à ce propos de « la seule Église — avec celle des protestants, celle des juifs, celle des musulmans, d'ailleurs — le seul bateau qui ramasse tous les hommes quels qu'ils soient »¹⁸. À l'instar de plusieurs théologiens des religions non-chrétiennes, il voit en chacune d'entre elles et en leur fondation l'expression de la volonté positive et de l'intervention propre de Dieu : « *Les prophètes comme Mahomet ont voulu la création d'Églises. Ce sont des interventions précises de Dieu, c'est dans la volonté même de Dieu* »¹⁹. Le « pouvoir » donné par le Christ à ses disciples, qui consiste selon lui en « la révélation de l'homme à lui-même », est donc aussi confié aux autres religions : « le seul et unique pouvoir qui est le sien, *qui est confié à toutes les grandes religions*, et qui consiste à révéler l'homme à lui-même, tel que Dieu l'a voulu, avec toutes ses possibilités d'amour et de dépassement personnel et communautaire, à révéler sa dignité et sa responsabilité »²⁰.

Au-delà de la voie spécifiquement religieuse, le concept d'Église, dans la pensée du P. Wresinski, s'élargit encore jusqu'à s'étendre à tous les hommes, y compris ceux qui ne se reconnaissent dans aucune confession, « fils de l'Église » devenant dans sa bouche synonyme de « fils de Dieu », ce qui confirme l'impact de sa « théologie de la filiation » sur sa vision ecclésiale. Parlant par exemple d'un rassemblement du Mouvement auquel participent non seulement des croyants d'autres religions, mais aussi des agnostiques et des athées, il écrit : « Il y a aura 10 000 de ces vrais *fils de l'Église*, de ces vrais fils de Dieu »²¹. En effet, partout où il y a un acte de charité, il y a présence d'Église : « Chaque fois que quelque part il y a une once de charité, il y a l'Église présente. Même si c'est dans le parti communiste, même si c'est

¹⁶ Id, Halte spirituelle 850805.doc-1K 8/9 : « Il ne faut jamais oublier que l'Église et le Seigneur ne font qu'un... Quand je parle de l'Église, je ne parle pas simplement de l'Église catholique qui est notre Église, mais je parle aussi de l'Église protestante qui nous est aussi chère et qui est aussi notre Église... L'Église orthodoxe est aussi notre Église ; il est impossible que nous puissions penser catholique seulement. Toutes les Églises se reconnaissent dans le Seigneur. »

¹⁷ Id, Halte spirituelle 820814.COZ.DOC-K 8/16.

¹⁸ Id, Conférence publique 82ALSACE.DOC-1J22-1/8.

¹⁹ Id, Entretien avec le Pasteur Sauvagnat 861110.doc-3 K 4/8. Nous soulignons.

²⁰ Id, Conférence publique 67FRIBO1.DOC-1J7 4/9. Nous soulignons.

²¹ Id, Conférence publique 82ALSACE.DOC-1J22-3/8. Nous soulignons.

dans le monde de l'athéisme (...) Et notre responsabilité est justement de découvrir cette présence d'Église »²². Tous les hommes de bonne volonté qui ont choisi de vivre le *style* évangélique, en se rassemblant de tous horizons autour des plus pauvres, constituent donc avec ces derniers l'Église du Christ. En ce sens large, coextensif à toute participation de l'homme, croyant ou non, aux actes de bonté du « Nazaréen » et à la « règle d'or », peut se comprendre le titre donné à son premier livre : « Les pauvres sont l'Église. »

J. Wresinski aimait à ce propos évoquer, selon diverses formulations, une phrase que le cardinal Marty lui aurait dite un jour : « Peut-être ce Mouvement qui n'est pas d'Église est-il néanmoins une expression authentique de l'Église de demain »²³. Dans cette perspective, le concept d'Église universelle ou plutôt le concept universel d'Église acquiert, du point de vue de sa consistance visible, un sens un peu vague et flou, mais qui demeure néanmoins précis du point de vue de son caractère évangélique : il désigne la communauté de tous les hommes qui, d'une manière ou d'une autre, pour reprendre les termes de Ch. Theobald, épousent le « style hospitalier » de Jésus et entrent, de manière chaque fois « unique », dans la communication de sa « sainteté ». La « manière d'habiter le monde » des volontaires d'ATD, croyants ou non, leur façon de vivre, « en posture d'apprentissage », ce que le théologien jésuite appelle « le sentiment élémentaire de fraternité »²⁴, en est l'expression achevée.

4.3. Le plus pauvre, principe d'unité et source du lien social

Dans cette optique, le plus pauvre et l'attitude à son égard tiennent lieu de lien social, à l'intérieur du Mouvement comme du « projet de société » qu'il promeut. Ce lien est « agnostique », « sécularisé » (Ch. Theobald) ou « anonyme », à la manière de Mt 25, 31-46 : « Seigneur, quand t'avons-nous vu ? ». La vie du Mouvement est ainsi rythmée par des rassemblements, à des dates précises et en des lieux symboliques. Ces réunions, qui célèbrent ou font mémoire d'événements, prennent la forme d'une liturgie laïcisée, avec son rituel de paroles et de gestes qui, traversant des différences culturelles, expriment et génèrent une perception commune. Lors de ces « célébrations », chaque participant, dans le secret de son cœur, peut, s'il partage une foi confessante, investir son engagement ou la figure du très pauvre à l'aide de sa propre tradition, en y discernant la présence voilée du Tout-Autre ou, pour les chrétiens, le visage du Christ. Toutefois, c'est la présence de l'autre homme, dans sa fragilité, qui exprime le lien, et non l'intériorité diversifiée et non

²² Id, Halte spirituelle 830801.doc-1K 23/29.

²³ Id, *Les pauvres sont l'Église*, p. 229. Cette citation figure en divers textes, avec des variantes.

²⁴ Ch. Theobald, *Le christianisme comme style*, p. 980.

explicitée des participants. Cette vision de J. Wresinski, affirmait un des ses proches, fait entrer en « post-chrétienté », entendant par là un au-delà des frontières de l'Église telle qu'elle s'est pensée dans son histoire. À moins qu'il ne s'agisse simplement d'un « christianisme comme style » ?

5. Le concept de « style », à l'aune des très pauvres

La convocation de J. Wresinski au débat sur le surnaturel et le visage d'Église qu'emporte sa « théologie de la filiation » nous ont conduit sur une ligne de crête, qui peut autoriser une double lecture : purement immanente ou humano-divine, si l'on s'accorde à y discerner la manière dont Dieu se dit silencieusement dans l'amour que s'échangent et se portent mutuellement les hommes. Il nous reste à situer la proposition théologique et ecclésiologique que recèle son sùvre, interrogée par la notion de « style ».

Le Mouvement ATD fait fond sur la qualité d'humanité, ou pour le dire avec les catégories d'Habermas reprise par Ch. Theobald, sur « l'authenticité », la « justesse » et la « vérité » du chemin d'humanisation de l'homme par l'homme qui se vit par-delà toute frontière confessionnelle. Le Christ n'y est guère nommé, mais il paraît néanmoins présent et à l'sùvre dans l'attention quotidienne portée aux compagnons de route, et en particulier envers les plus fragiles. Dans l'honneur qu'ils se rendent mutuellement, est signifiée ce que la foi peut lire en termes de « filiation divine ». Les chrétiens familiers de l'Évangile, comme pouvait l'être J. Wresinski, y reconnaîtront quelque chose de cette « allure » (E. Pousset) du « Nazaréen » allant à la rencontre du « tout-venant » (Ch. Theobald) sur les chemins de Palestine, avec une prédilection particulière pour les exclus. Car le discernement de ce qui est voilé ne peut s'opérer, d'une certaine manière, qu'auprès de ceux pour qui le voile a été levé : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Comment donc invoqueraient-ils celui en qui ils n'ont pas cru ? Et comment croiraient-ils sans que personne proclame ? Et comment proclamerait-on si l'on n'a pas été envoyé ? (Rm 10,13-15) ».

J. Wresinski a justement indiqué la racine spirituelle du drame de la misère. Pour les plus pauvres, dont il notait au fil des années l'éloignement progressif de l'Église, demeure la question de leur possibilité de sortir de la désespérance de la misère sans rencontre du Christ, en quelque sorte face à face, ou cšur à cšur, ou cri à cri, où l'on entend murmurer son nom parce que l'on a soi-même appris à le murmurer. La personne très pauvre peut-elle reconfigurer son récit de vie et lui donner son sens ultime, en l'habitant des figures bibliques, si personne ne vient explicitement le lui révéler ? J. Wresinski dira lui-même : « Qui a dit à cette mère de famille : “Ton bébé reposant dans une corbeille à linge, c'est notre Seigneur ; toi et ton foyer constamment en fuite, vous êtes la Sainte Famille ; toi pleurant tes enfants, tu es Rachel.” Qui a parlé à Mathilde des béatitudes : “Tes voisins pauvres comme toi et qui

te nourrissent, ton mari humilié et toi qui le visites à la prison, toi qui subis l'injustice sans comprendre, le Royaume est à vous"²⁵ ? »

En faisant mémoire du temps de Noisy, le fondateur d'ATD reconnaît par ailleurs « cette plainte, ce reproche que les pauvres m'ont adressé après des années passées en bidonville et en cité d'urgence, où je me suis usé et meurtri en leur compagnie : “ Père, c'est bien beau, ce que vous avez fait, ce que vous nous avez permis de faire, mais ce n'est pas cela qu'on attendait de vous ” - “ Que vouliez-vous donc ? ” - “ Nous voulions, avec vous, rencontrer Dieu”²⁶ ».

Plus tard, il évoque le reproche qu'une « militante » du Mouvement lui adresse, car elle a longtemps ignoré son état de prêtre, faute de l'avoir vu prier : « Il y a quelques semaines encore, dans une réunion de familles parmi les plus misérables de Londres, une mère de famille soudain me disait : “Pendant longtemps, je n'ai pas su que vous étiez un vrai prêtre. Bien sûr, vous vous occupiez de nous, vous étiez gentil avec nos enfants et je savais que vous nous défendiez. Mais ce n'est pas cela qui me prouvait que vous étiez prêtre. Je ne vous avais pas vu prier”²⁷ ».

Ces familles, confesse-t-il, auraient aimé le rencontrer dans sa dimension spirituelle, car ce qu'elles attendaient de lui, c'était Dieu : « Ils attendaient que je les fasse prier »²⁸. Peut-être lui rappelaient-elles le fondement divin de toute culture véritable. Ici gît l'écharde dans la chair du choix interconfessionnel et interphilosophique du Mouvement. Si Dieu habite et s'ouvre dans tout le créé, comme Ignace de Loyola l'exprime avec finesse dans la contemplation *ad amorem*²⁹, si tout fils d'Adam peut, dans le Christ glorifié, être déjà dit Fils de Dieu, si le monde habité par l'Esprit peut « gémir ensemble dans les douleurs de l'enfantement » (Rm 8,22), gros d'une formidable espérance, encore faut-il que des passeurs, quelquefois aussi des pasteurs, viennent le leur dire, pour que l'*interior intimo meo* se révèle pleinement dans le visage du *superior summo meo*. Alors, avec les mots d'Isaïe, ils pourront entrer dans l'exultation de Paul : « Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent de bonnes nouvelles » (Rm 10, 15).

²⁵ J. Wresinski, Conférence publique 84UNESCO.DOC-1J24-9/11.

²⁶ Id, Conférence publique 73BOULOG-1J13-1-2/9.

²⁷ Id, Conférence publique 84ANNECY.DOC-1J24-3/8.

²⁸ Cité dans F. de la Gorce, *L'espoir gronde*, Paris, Éd. Quart Monde (Racines), 1992, p. 47.

²⁹ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, n° 235-236.





Conscious Conscience and Unconscious Superego: Moral Theological Reflection on the Priority of Erroneous Conscience over Faultless Superego

ANNA ABRAM

Heythrop College, University of London
London, England

Despite its presence in discussions of theology and philosophy as well as its occurrence in the daily life discourse, ‘conscience’ is one of those terms that are often used but little understood. Although much has been written about it, not all accounts of conscience are the same. Major textbooks (manuals) of moral theology, alongside themes of law, sin, virtue, human acts and the ultimate end, contain treatise on conscience. One of the recent volumes in the series of *Readings in Moral Theology* has been dedicated solely to the topic of conscience¹. Most world religions operate with the idea of conscience². The former British Prime Minister, Tony Blair, in his talk at Westminster Cathedral earlier this year called for a drive among people of all faiths to ‘awaken the world’s conscience’³. Official world documents such as the *UN Declaration of Human Rights* refer to conscience. This particular pronouncement mentions ‘conscience of mankind’ as being outraged by barbarous acts; ‘conscience and reason’ as attributes of all human beings; and ‘freedom of conscience’ as one

¹ See C. E. Curran, *Readings in Moral Theology No. 14: Conscience*, New York, Paulist Press, 2004.

² Islam (in the words of Quran) talks about two types of conscience: (1) ‘Nafs-e-Mutminah’ ‘the contented self’ – pure conscience, a virtuous self that is able to differentiate between good and bad according to divine command; (2) ‘Nafs-e-eummarah’, ‘the evil self’ – the impure conscience – that does not differentiate between good and bad.

³ Westminster Cathedral, London, 3 April 2008, a talk given in a series of *Cardinal’s Lectures*.

of the human rights⁴. The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, *Gaudium and Spes*, mentions conscience twenty seven times. Chapter One contains a most insightful statement: „In the depths of his conscience, man detects a law which he does not impose upon himself, but which holds him to obedience. Always summoning him to love good and avoid evil, the voice of conscience when necessary speaks to his heart: do this, shun that. For man has in his heart a law written by God; to obey it is the very dignity of man; according to it he will be judged.(9) Conscience is the most secret core and sanctuary of a man. There he is alone with God, Whose voice echoes in his depths.(10) In a wonderful manner conscience reveals that law which is fulfilled by love of God and neighbor.(11) In fidelity to conscience, Christians are joined with the rest of men in the search for truth, and for the genuine solution to the numerous problems which arise in the life of individuals from social relationships. Hence the more right conscience holds sway, the more persons and groups turn aside from blind choice and strive to be guided by the objective norms of morality. Conscience frequently errs from invincible ignorance without losing its dignity. The same cannot be said for a man who cares but little for truth and goodness, or for a conscience which by degrees grows practically sightless as a result of habitual sin”⁵.

Gaudium et Spes points to several core features of conscience: a God-given capacity to love good and avoid evil; it is a human dignity to obey it; a sanctuary where one is alone with God; right conscience brings human betterment; erroneous conscience does the opposite for it is blind, yet it never loses its dignity. The document points to a double character of conscience: objective (it is within our human nature to access the objective moral order) and subjective (conscience is a place when one, alone with God, is responsible for applying the objective moral law of loving good and avoiding evil to concrete life situations). In other words, conscience has both subjective and objective character in the sense that we, personally and individually, participate in the objective moral order that God establishes. We will return to some of these features later in this study. First of all, by looking at the historical developments in the understanding of conscience, we will attempt to address the ambiguities that exist in the thinking about conscience. We will then endeavor to clarify its meaning by distinguishing it from what it is not (the superego). Drawing from the insights of *Gaudium et Spes* we will conclude with a reflection on responsibilities towards conscience.

⁴ See *UN Declaration of Human Rights*, Preamble and Articles 1-3; see <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/eng.htm>

⁵ *Gaudium et Spes*, 7 December 1965, Chapter 1, art.16, 1-4. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html, accessed on 17 October 2008.

1. Meanings of conscience and their historical developments

Biblical scholars tend to agree that the word ‘conscience’ (in Greek *syneidesis*), which is found only in the Pauline texts, usually refers to a judgment made after doing something wrong⁶. There are disputes as to what extent Paul, when he talks about conscience, stresses guilt and remorse over a misdeed and to what extent he sees *syneidesis* as a directive for future actions. Medieval thinkers, when referring to Paul, understand *syneidesis* as both: antecedent (anterior) and consequent (posterior) conscience. There are other concepts in the Scriptures that are close to what contemporary thinkers understand by conscience such as heart or wisdom: ‘In the secret of my heart teach me wisdom’ (Ps 51). This is close to the etymological meaning of *conscientia* – ‘knowing with’. The linking of conscience with the heart is believed to be rooted in St Jerome’s commentary on Ezekiel regarding four powers of the soul: reason, spirit, desire, and what the Greeks called *synderesis*. There are different explanations for the reason why Jerome used *synderesis* and not *syneidesis*. One of the theories refers to a mistake made by a monk transcribing Jerome’s text. Medievalists, including the most influential Peter Lombard (whose *Sentences* was the primary theological textbook of the time), knew Jerome’s text through *Glossa Ordinaria* which contained the word *synderesis*. Lombard engaged in discussing the difference between conscience (*syneidesis*) and what was later called either a *faculty* or *habit* to know and to desire the moral good (*synderesis*)⁷. Aquinas adds another dimension to the concept of *synderesis*, namely, its obliging force: one must follow one’s conscience even it is erroneous. On this Aquinas departs from Lombard (whom he and his contemporaries considered a master). Lombard argued that one is not obliged to follow one’s conscience when it is at odds with the Church’s teaching. Aquinas rejects this position and suggests that it is better to die excommunicated than violate one’s conscience⁸. In question 5 of article 19 of the *prima secundae* of the *Summa Theologiae*, Aquinas explains that every act of the will which is at variance with reason, whether the reason is correct or erroneous, is evil. Object of the will is what is presented by reason, the will follows the reason and produces an act⁹. For

⁶ A good study of conscience in the Christian Scripture can be found in C.A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, London: SCM Press, 1955.

⁷ Albert the Great, Bonaventure and Aquinas are the main contributors to these discussions. For details see E.D’Arcy, *Conscience and Its Right to Freedom*, New York: Sheed and Ward, 1962.

⁸ See T. Aquinas, *De Veritate*, q. 17, art. 4. T. Aquinas, *Truth* (Quaestiones Disputatae de Veritate Chicago: Henry Regnery Company, 1952).

⁹ See T. Aquinas, *Summa Theologiae* I.II, art. 19, q. 5, <http://www.newadvent.org/summa/2019.htm#article5>.

Aquinas, whether an act is right or wrong when it follows an erroneous conscience is a different matter. It hinges on the difference between vincible and invincible ignorance: conscience is not to be blamed - it is ignorance that is sometimes blameworthy¹⁰. Charles Curran clarifies this argumentation when he says that, for Aquinas, 'one is obliged to follow erroneous conscience; but it is sinful to do so if the ignorance is voluntary or vincible'¹¹. Ignorance is a complex idea which cannot be explored here. It is our obligation, in fidelity to our conscience, to address the different forms of ignorance and to further our moral knowledge. Contemporary moral theologians stress that the most important duties towards our conscience are: to inform and form it. They depart from the manualist 'negative' (in the sense of preoccupation with wrong actions) style of moral theology, in which conscience had primarily a judicial role (judging usually actions that have already been done) with some legislative powers (discerning the morally right course of action for future), and propose to view conscience as developmental and responsive to the Christian call to grow. On the basis of historical developments, today's moral theology, first of all, recognizes the importance of conscience and the urgency of its formation; secondly, it attempts to purify the concept of conscience from its counterfeit, namely the superego; thirdly, it proposes to understand conscience as a three dimensional faculty: (1) *capacity* for knowledge of right and wrong; (2) the *moral judgment and decision* (this has to do with functions of conscience regarding concrete past and future actions); (3) *process* in which conscience changes and is subject to development.

2. 'Conscience' and the 'superego'

One of the most common errors in thinking about conscience is to mistake it for what the Freudian school of psychology understands by the 'superego' (the ego of another superimposed on our own). Freud himself associated conscience with the superego. The superego is largely unconscious while the ego, which bears much resemblance to conscience, is conscious. Superego is a voice of another that works as an internal censor to regulate our behaviour¹². The confusion between superego and conscience is well illustrated in the story of Pinocchio (a wooden puppet who becomes a real

¹⁰ There are several debates related to the issue of ignorance and conscience; for a good and brief summary of them (especially, Bernard of Clairvaux, Peter Abelard, William of Ockham and Alfonso Liguori), see *ibid.* pp. 37-39.

¹¹ C. E. Curran, *Directions in Fundamental Moral Theology*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985, p. 221.

¹² For a good discussion on the difference between moral conscience and superego as internal censor see J.W. Glaser, *Conscience and Superego: A Key Distinction*, „Theological Studies” 32 (1971), p. 30-47.

person), or rather in its Walt Disney's adaptation. Interestingly, the classic version of *Pinocchio: Tale of a Puppet* by Claudio Collodi seems to be free of such confusion. In the Disney film, the famous song 'Give a little whistle!' invites Pinocchio to follow his conscience: '*always let your conscience be your guide*'. What does this invitation mean? It means that in order to be good, Pinocchio should follow 'his' conscience. He is told that when he is in trouble of a moral kind, usually when he is tempted, he should call his 'conscience' whose name is Jiminy Cricket. He has a capacity to rescue Pinocchio from a potential moral disaster. This arrangement is made by Blue Fairy in order to teach Pinocchio how to behave in a morally right way. She dubs Jiminy 'Pinocchio's Conscience; Lord High Keeper of the Knowledge of Right and Wrong; Counselor in Moments of Temptation and Guide along the Straight and Narrow Path'¹³. The initial idea about Pinocchio's conscience is appealing. Blue Fairy sees that Pinocchio does not behave well and has a problem with truth telling (symbolized by his growing nose). She wants to help him to improve his behaviour. She explains that Pinocchio must learn to choose between right and wrong and that conscience will tell him how to do it. Pinocchio is also told that 'part of the problem with the world today is that people won't listen to their conscience'. So far it is clear that the purpose of conscience is to guide in moral matters.

The confusion starts when we look beyond the general idea of conscience in Disney's film. Conscience here is not an inner voice but the voice of another superimposed on Pinocchio. Jiminy is a separate character. Pinocchio doesn't have to think for himself - he waits for instructions. By following Jiminy's instruction Pinocchio not only behaves in a better way, but also gets an approval from Blue Fairy. However, Pinocchio never really grows in a deep sense. Perhaps Jiminy Cricket as conscience expresses American aspirations of the time (Disney's film came out in 1940): the state's desire to be a moral authority to its citizens. The problem, however, occurs when the voice of authority becomes unavailable, disappears or is late. In such situations Pinocchio gets confused and goes back to his familiar (naughty) ways of behaving. When Jiminy is late on the job Pinocchio uses it as an excuse to create more lies.

It is hard to work out whether the conscience understood as a superego in Disney's film ever leaves Pinocchio. In the original story we do get glimpses of a 'real' or 'mature' conscience. Pinocchio is given by Good Fairy a chance to become good: woodpeckers arrive to eat Pinocchio's long nose (wouldn't we wish that our vices could disappear so easily?), Pinocchio *decides* to take the chance and he changes. He begins to make his own choices by taking into account what is good for the other and not simply pleasing or useful to himself. He no longer needs to follow orders. There are many touching scenes

¹³ See *Pinocchio*, Walt Disney Animated Classics, RKO Radio Pictures, 1940.

in Chapter 17 of Collodi's story when Pinocchio shows signs of initiative to care for his ill father. In the past Pinocchio used to feel ashamed not because of his lies but because of the size of his nose and because he had no where to hide. Now Pinocchio experiences remorse and wishes to repair what he has done wrong. He is not afraid to be exposed: he admits his failures and is determined to behave in the right way. Loving and doing the right thing makes him in the end real: 'How ridiculous I was as a Marionette! And how happy I am, now that I have become a real boy!'¹⁴.

The main difference between the two versions of Pinocchio is the source (in terms of direction not the overall foundation) of conscience: the original story speaks of conscience as an inner voice while Disney's version presents us with its counterfeit – the voice of somebody else that is superimposed. In both versions Pinocchio receives moral guidance but only in the classic story we are told that he accepts this guidance as his own, uses it creatively, especially in the unexpected situations of his life such as when he makes the choice to take care of his sick parent. Disney's Pinocchio has to rely on the external voice. Jiminy has to accompany him all the time otherwise Pinocchio gets morally lost. The relationship between Pinocchio and Jiminy is rather shallow. It is based on a kind of exchange or punishment-obedience model and not on a deep encounter. In Collodi's story the relationships between Pinocchio and his father or Pinocchio and the farmer on whose farm Pinocchio works are the examples of the latter. The original story has a notion of the external authority but the role of it is different and temporary. In that story Pinocchio initially opposes to it; he finds it uncomfortable; then he reaches the point of crisis at which he gives in to Good Fairy and obeys her orders. Later on he sees sense in what he is guided to do and to be, absorbs this guidance into his heart and takes the ownership of it. He allows his identity to be formed. Disney's Pinocchio doesn't have a strong identity. Which Pinocchio would we want to have as a friend? Which one is reliable and trustworthy? Which version does express consistency and strength, even if both characters *externally* behave in a morally right way? These are not difficult questions to answer. The answers could probably lead us not only to the recognition of the importance of conscience in the moral life but, more so, to the urgency of its development. What perhaps is more difficult to establish is the fine line between the two voices: when does the superego really stop and conscience begins? This is particularly difficult to state, especially when our moral situation is not straightforward, when there is confusion. But, it is precisely at times of moral confusion we need conscience to do the work. For Pinocchio

¹⁴ From the original text, Chapter 36, available on line: http://www.pagebypagebooks.com/C_Collodi/The_Adventures_of_Pinocchio/CHAPTER_36_p6.html, accessed 22 October 2008.

the greatest challenge in life seems to be dealing with his temptations, though temptation perhaps is not the most morally complex issue: the fact that one knows that one is tempted suggests that conscience has already performed its task¹⁵. Moral confusion is harder to resolve.

Richard Gula offers us a very useful list of differences between the superego and the conscience¹⁶. The superego ‘commands us to act for the sake of gaining approval, or out of fear of losing love’, while conscience ‘responds to an invitation to love’. The superego is ‘turned in toward self in order to secure one’s sense of being of value, of being lovable’ while conscience has ‘fundamental openness that is oriented toward the other and toward the value’. The superego ‘tends to be static by merely repeating a prior command’ and unable to function creatively in a new situation while conscience ‘tends to be dynamic by a sensitivity to the demand of values which call for new ways of responding’. The superego is oriented primarily toward authority (‘blind’ obeying of the command of authority) while conscience is oriented primarily toward value. In the superego the main ‘attention is given to individual acts as being important in themselves apart from the larger context or pattern of actions’, in the conscience, ‘primary attention is given to the larger process or pattern’. The superego is past-oriented; conscience is oriented towards future. ‘Punishment is the sure guarantee of reconciliation’ in the superego, while in the conscience ‘reparation comes through structuring the future orientation toward the value in question’. The superego often finds ‘great disproportion between feelings of guilt experienced and the value at stake, for extent of guilt depends more on the significance of authority figure “disobeyed” than the weight of the value at stake’; in the conscience ‘experience of guilt is proportionate to the degree of knowledge and freedom as well as the weight of the value at stake, even though the authority may never have addressed the specific value’. Juxtaposing these features of superego and conscience is helpful in reflecting on what needs to be addressed in order to form the mature conscience. Gula suggests that another and simpler way of thinking about the difference between superego and conscience is to distinguish between ‘shoulds’ and ‘wants’ as the source of the commands directing our behaviour: ‘shoulds’ and ‘have-tos’ belong to someone else while the ‘wants’ of conscience (what my truest self want to do) belong to us. Conscience operates on the basis of the love of the good while the superego does so on the basis of guilt and fear.

¹⁵ A point made by Darlene Fozard Weaver in her *Conscience: Rightly Formed & Otherwise*, „Commonweal”, 2005.

¹⁶ This is a shorter and slightly paraphrased version of Gula’s list. For a comprehensive list see R. M Gula. *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*. Mahwah NJ: Paulist Press, p. 127.

Our investigation of the differences between these two notions leads us to conclude that although there is a connection between conscience and the superego, they are not the same. However, this is not to suggest that superego is bad. On the contrary, the superego is necessary for a proper development of conscience. Children need authority in learning what is right and wrong. We constantly need moral guidance and encouragement, but, ultimately, superego is insufficient. In a good formation of conscience there has to be a moment when we are able to take a conscious responsibility for our choices, decisions, actions, behaviours and overall vision of the moral life. In other words, superego is essential in the development of conscience but its role is limited, even if it does give us a reassuring experience of a certain form of relational and social compliance. Superego makes sense only as a passing stage on the overall journey of growth. Mature conscience recognizes the role of the superego, brings to consciousness its positive as well as negative influences and moves beyond it. Otherwise, when the voice of external authority disappears and we only have the superego to rely on we are left with fearful emptiness and the lack of moral identity? We become actors in the Jiminy Cricket version of the world.

Conscience, amongst other things, urges us to be who we are called to be; to own our moral identity; to be more a lover than the beloved. This involves risk. Those who take this risk move humanity forward. Sometimes this takes place within a narrow context of one's personal life; at other times the world moves forward. In such movements there are values at stake, refusals to be made and possible losses to endure. The latter may even include the loss of life as in the case of Thomas More when he refused to take the Oath of Supremacy, Dietrich Bonhoeffer who refused to follow Hitler's propaganda and got involved in a plot against him, Martin Luther King who stood on the side of the oppressed, Franz Jaggerstatter who refused to join the German Army during the Second World War, and Lech Walesa who fought for workers' rights in Gdansk shipyard. Each of these people was suspicious of conformity; for each one of them justice or another greater good was at stake. Each followed his conscience. They didn't aspire to become saints, they became heroes. They chose to follow the inner voice which urged them to do what they believed was right. Some may question their decisions today. Wouldn't Thomas More have been more useful to his country, his family and his Church if he signed the Oath of Supremacy and saved his life? Was it necessary for Bonhoeffer to get involved in the plot on Hitler? Were their consciences erroneous? Even if some would suggest that they were, according to our understanding of conscience, they did the right thing. A dialogue reported in Robert Bolt's play *A Man for All Seasons* between St Thomas More and the Duke of Norfolk who encourages Thomas to sign the Oath illustrates very well the imperative to follow one's conscience and to be true to oneself:

„Norfolk: Oh confound all this. I'm not a scholar, I don't know whether the marriage was lawful or not but dammit, Thomas, look at these names! Why can't you do as I did and come with us, for fellowship!” „More: And when we die, and you are sent to heaven for doing your conscience, and I am sent to hell for not doing mine, will you come with me, for fellowship?¹⁷”

Thomas puts up to his conscience above the prestige of his position in serving the king. Undoubtedly, he experiences a tension between duty to the king and duty to his conscience, between what is popular and what he holds as inseparable from his very self. He doesn't condemn the actions of those who disagree with him. Amongst them are his friends such as the Duke of Norfolk and members of his own family whom he loves. He understands the logic of their arguments. He dialogues with his own conscience. In the end he exercise its freedom - the freedom to think only what *he* believes to be true and to do only what *he* believes to be right. He cannot compromise on this: violating conscience would mean violating integrity.

3. Conclusion

Gaudium et Spes reminds us that conscience does not create right and wrong, but witnesses to an objective moral law that obliges us to discover and apply this moral law in a unique and individual way. Implementing this is not always straightforward. There are forces in us and influences of which we are not always conscious. Our obligation is to investigate them, try to separate what belongs to the superego and what belongs to conscience. Given our different capacities and resources, duties, relationships with others, including those whom we view as a kind of 'authority' (parents, superiors, Church, line manager, etc), we may not easily access the true voice of conscience.

It is much harder to get things right than wrong. Yet as Christians we are called to try to get them right. For this reason, out of our love for God and neighbour, we are constantly called to convert, grow, advance and develop. This call is much greater than a call to simply avoid sin or vice. It is a call to be on the run most of the time; to be proactive, sensitive to what is required, so that we know when to pause and when to run faster. Christ, the Apostles, Paul are always on a journey ('I press on toward the goal for the prize of the upward call of God in Christ Jesus'. Philem.3:14). This journey is not any journey. We learn that Paul was on a certain journey before he met Christ yet his journey to Damascus wasn't in the right direction. It is only after his conversion that Paul realizes what the right journey is for him. Hence, responsibilities towards one's conscience involve not simply the responsibility to choose to journey but also a responsibility to choose the right

¹⁷ R. Bolt, *A Man For All Seasons*, London: Heinemann Educational Books: 1960, p. 78.

type of a journey. Conscience demands that we constantly inform and never stop forming it. Conscience produces more than individual decisions and actions; it enters into the self-constitution of the person over time. It expressed a person's moral identity. Shaping one's moral identity, hence forming one's conscience, takes a lifetime and involves efforts and struggles. James Keenan suggests that the formation of conscience is a 'development of our relatedness in virtue: mentored practices of justice, temperance, fidelity and self-care through the ministration of conscience's own prudence allow us to learn more and more about how we are to respond to God, neighbour, and ourselves in love. Virtuous practices become the exercise for the formation of conscience'¹⁸.

We never know exactly whether our conscience is correct or in error. A judgment on this is usually easier to make after the 'event(s)'. Bonhoeffer, while in prison, struggled with his decision regarding his involvement in the plot on Hitler – 'killing' was the hardest thing to consider as in his heart he was a pacifist. However, after much discernment he decided that the plot was the only way to stop the leader being a misleader and an oppressor. Subjectively, this was the right decision, made in the depth of his conscience; objectively, we may want to question it. Mature conscience is always open to honest judgment which is examined in line with conscience's demands that we love God, ourselves and our neighbour. Mature conscience is sustained and grows through prayer (a theme which, unfortunately, is not considered much in moral theological reflections and has great scope for development). Listening to one's conscience may at times be harder than having the external voice of a Jiminy Cricket-type which in our 'Disneyfied' culture would tell us what to do. This is perhaps why more often than not we are afraid to confront the influence of the unconscious superego. Instead we sometimes we may even prefer to obey the moral authority of others. But, blind obedience cheats conscience of its dignity. Contemporary moral theologians, despite occasional controversy over the role of conscience in the moral life, stress that one should follow one's conscience even if it is erroneous. In following our conscience we have a real chance to grow; superego doesn't guarantee growth. It is better to be wrong and conscious than right and unconscious. Perhaps the final lesson from Pinocchio is this: Pinocchio becomes real not because he is perfect but because he is on the right journey which he consciously chooses and which gives him an opportunity to unfold his moral potential. Love is his motivation and guide; love in the end makes him real.

¹⁸ J. F. Keenan, *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition*, Lanham: A Sheed and Ward Book, 2004, p. 35.



I ragioni d'illiceità di aborto secondo documenti scelti della Chiesa Cattolica ed alcuni scrittori laici negli anni a cavallo tra secondo e terzo millennio

MACIEJ TOMASZEWSKI SJ

Pontificia Facoltà di Teologia a Varsovia, „Bobolanum”
Varsovia, Polonia

1. Introduzione

1.1. Lo scopo del lavoro

In molti paesi del mondo si svolge un dibattito interdisciplinare sullo stato dell'embrione umano. Si vede, che „Non vi sarà mai un dialogo se da un campo si sente solo proclamare che „la vita è sacra perché l'uomo è stato creato all'im-magine di Dio”, e dall'altro si muovono solo le accuse di dogmatismo religio-so¹”. Tenendo conto della necessità del dialogo questo lavoro mira vedere, nella luce dell'insegnamento della chiesa, alcune argomentazioni degli autori laici.

1.2. Spiegazioni degli alcuni termini

Il termine *aborto* si usa secondo la definizione del Magistero „(...) l'aborto procurato è l'uccisione deliberata e diretta comunque venga attuata, di un essere umano nella fase iniziale della sua esistenza, compresa tra il concepimento e la nascita.”². Gli termini di «zigote», «pre-embrione», «embrione»

¹ J. W. Malinowski, *Le cause del non riconoscimento dello status di persona all'emb-rione umano*, Pontif. Stud. Universitas a S. Thoma AQ. in Urbe, Roma 2002, p. 169.

² Giovanni Paolo II, *Evangelium Vitae*. Il valore e l'inviolabilità della vita umana, Enchiridion delle Encicliche. 8. Giovanni Paolo I, Giovanni Paolo II (1978-2003), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2003, ed. terza; da qui EV e il capitolo; qui: EV 58/1996.

e «feto» designano “(...) il frutto visibile o non, della generazione umana, dal primo momento della sua esistenza fino alla nascita.”³. I “ragioni d’illecità” s’intende come le argomentazioni logiche, anche se non utilizzano il termine “aborto” *expressis verbis*.

2. Esposizione degli argomenti contro l’aborto

2.1. Argomenti della Chiesa Cattolica

Il modo di presentare le ragioni basa su due livelli: prima si indica „chi/che (letteralmente) cosa è difeso?”. Stabilito questo si enumera le ragioni che corrispondono alla domanda „perchè?”. Si tratta dunque solo dei documenti che danno almeno una ragione contro l’aborto.

2.1.1 Difesa della vita

2.1.1.1 Vita come valore o bene

La vita umana è „(...) valore primordiale che è necessario proteggere e promuovere.”⁴. Questo si ripete in diversi modi: „La vita, infatti, è un bene troppo fondamentale perché possa essere posta a confronto con certi inconvenienti, benché gravissimi.”⁵. È un bene più grande dei molti altri: „Ma la vita del bambino prevale su qualsiasi opinione, e non si può invocare la libertà di pensiero per toglierla.”⁶. La Chiesa „(...) si rivolge al cuore di ogni persona, credente e anche non credente, perché è consapevole che il dono della vita è bene così fondamentale da poter essere compreso e apprezzato nel suo significato da chiunque, anche alla luce della semplice ragione.”⁷. Si parla della „(...) grandezza e la preziosità della vita umana anche nella sua fase temporale”⁸. Giovanni Paolo II da ampie spiegazioni bibliche per-

³ *Donum vitae*, Sacra Congregazione per la dottrina della fede, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, istruzione, 1987.02.22: *Enchiridion Vaticanum*. 10. *Documenti Ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Testo ufficiale e versione italiana, Edizioni Dehoniane, Bologna 1989, p. 1150-1253; da qui DV e il capitolo; qui: DV, note 1*.

⁴ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio Quaestio de abortu* de abortu pro-curato, 18 novembris 1974: *Enchiridion Vaticanum*. 5. *Documenti Ufficiali della Santa Sede 1974-1976*. Testo ufficiale e versione italiana, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986, p. 662-688, da qui *Qda* e il numero del capitolo; *Qda* 1/662.

⁵ *Qda* 14.

⁶ *Qda* 20.

⁷ *Difesa della vita*, Giovanni Paolo II, Lettera *Il recente concistoro* a tutti i vescovi sul dovere di difendere la vita umana, 19 maggio 1991; in: *Enchiridion Vaticanum*. *Documenti Ufficiali della Santa Sede*. 13. 1991-1993., EDB, Bologna 1995, p. 275-286; (282).

⁸ EV 2/1802.

ché la vita è un bene: grazie al dono della vita l'uomo (*creatura*) partecipa a qualcosa di Dio (*Creatore*)⁹. La vita, ottenuta da Dio „(...) è ben più di un esistere nel tempo.”¹⁰. La vita è un «luogo» dove può manifestarsi Dio, dove si può incontrarlo e essere in comunione con Lui¹¹”. All'ogni vita è dovuto il „rispetto assoluto”.¹²

2.1.1.2. La vita come dono di Dio – aspetto relazionale

Dio è il Signore della vita ricorrendosi alla Bibbia (Gen 1,26-28; Mt 22,32). Molti brani biblici mostrano l'ispirazione divina della vita¹³. Questa dipendenza è totale: „(...) la vita, a tutti i suoi livelli, viene da Dio¹⁴. Parecchie volte si tratta del „dono della vita”¹⁵ ricevuto da Dio creatore (già il titolo dell'istruzione „Donum Vitae”; o del *dono di amore*¹⁶. „La vita, dono di Dio” proprio tale è il titolo del capitolo 5 del documento sulla Famiglia e procreazione umana¹⁷. Si ricorda qui, che „(...) la vita umana non viene soltanto dai genitori, né solo dall'-insieme della natura, bensì da Dio, giacché Dio e l'uomo cooperano nella gene-razione dell'uomo, di ogni uomo.”¹⁸ Si ricorda anche che „(...) ogni paternità viene da Dio (cfr. Ef 3,14)¹⁹.” Questa verità è sottolineata anche in *Evangelium Vitae*: „La vita dell'uomo proviene da Dio, è suo dono (...)”²⁰.

⁹ Cfr. EV I.34/1914.

¹⁰ EV 34/1915.

¹¹ Cfr. EV 38/1928.

¹² Giovanni Paolo II, Messaggio *Vous avez choisi* al presidente delle Settimane sociali di Francia (Parigi, 23-25 novembre), 15 novembre 2001 (2.): *Enchiridion Vaticanum*. 20. *Documenti Ufficiali della Santa Sede 2001*. Testo ufficiale e versione italiana, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004: p. 2109-2116, da qui VAC e il numero del capitolo; VAC 4/2112.

¹³ *Qda* 5, anche la nota 5.

¹⁴ *Qda* 27.

¹⁵ DV Intr. 1/1152.

¹⁶ Pontificia Accademia per la Vita, Riflessioni sulla clonazione *I progressi della conoscenza*, 25.6.1997: *Enchiridion Vaticanum*. 16. *Documenti Ufficiali della Santa Sede 1997*. Testo ufficiale e versione italiana, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001, p. 587-605; da qui CL e il numero del elenco nel *Enchiridion*; qui: CL 602.

¹⁷ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e procreazione umana: Il Regno*. Quindicinale di attualità e documenti, 01.09.2006, p. 485-504; da qui FPU e capitolo; FPU 5.

¹⁸ *Ibid.* 5.

¹⁹ *Ibid.* 14.

²⁰ EV 39/1929

2.1.1.3. La vita - immagine di Dio

La chiesa deve difendere l'uomo „(...) poiché il Figlio di Dio si è fatto uomo, non c'è uomo che non sia suo fratello in quanto uomo e che non sia chiamato a divenire cristiano e a ricevere da lui la salvezza²¹. L'uomo è creato „ad immagine di Dio” (Gen 9,5-6), si ricorda il comandamento di Dio «Non uccidere» (Es 20,13), attraverso il Vangelo (Ma 25,14-30) si riconosce la vita come *un dono e una responsabilità (Qda 5)*. La vita è „(...) immagine e impronta” di Dio, partecipazione del suo soffio vitale.”²².

2.1.1.4. Sacralità della vita

La vita umana è sacra perché fin dal suo inizio comporta «l'azione creatrice di Dio»²³ e rimane sempre in una relazione speciale con il Creatore, suo unico fine²⁴. La vita è „(...) realtà sacra che ci viene affidata perché la custodiamo con senso di responsabilità e la portiamo a perfezione nell'amore e nel dono di noi stessi a Dio e a fratelli.”²⁵. Il carattere sacrale della vita può essere scoperto da „(...) ogni uomo sinceramente aperto alla verità e al bene, con la luce della ragione e non senza il segreto influsso della grazia”²⁶. Il fondamento della sacralità della vita è in Dio e nella sua azione creatrice (Gn 9,6)²⁷. Con la sacralità è legato un'altra particolarità: „Dalla sacralità della vita scaturisce la sua inviolabilità (...)”²⁸. L'inviolabilità era confermata nell'alleanza del Sinai (Es 20,13). Questi caratteri vanno enumerati insieme: „La vita umana è sacra e inviolabile in ogni momento della sua esistenza, anche in quello iniziale che precede la nascita” (EV 61/2003). Perciò la Chiesa ha costantemente proclamato il carattere sacrale e inviolabile di ogni vita umana, dal suo concepimento sino alla sua fine naturale (cfr. EV 57)²⁹; questo riguarda ognuna vita umana³⁰.

²¹ *Qda* 1/662.

²² EV 39/1929.

²³ Ioannes XXIII, *Mater et magistra*, III (181): AAS 53 (1961), 447.

²⁴ Cfr. GS 24; EV 1/1393; cfr. DV 5/171.

²⁵ EV 2/1802.

²⁶ EV 2/1803.

²⁷ EV 39/1929.

²⁸ EV 40/1932.

²⁹ <http://www.academiaivita.org/template.jsp?sez=AssembleaGenerale&pag=2006/relaz/benxvi/discbenxvi&lang=italiano>; Benedetto XVI, Discorso ai partecipanti all'Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita e al Congresso Internazionale „L'embrione umano nella fase del preimpianto” 27 Febbraio 2006, da qui DEP.

³⁰ „(...) all human life is **sacred**, and (...) an assault on life, especially that of procured abortion, is in fact a denial of God's law as it is written in the heart of each person.”, Giovanni Paolo II, Discorso ai Partecipanti al Congresso Mondiale sul

2.1.1.5. Diritto alla vita

Chiaramente si proclama il „(...) «diritto primario e fondamentale» alla vita,³¹ la sua dignità di persona, dotata di un'anima spirituale, di responsabilità morale e chiamata alla comunione beatifica con Dio.”³² Si asserii l'esistenza d'un „(...) diritto fondamentale alla vita”³³.

2.1.1.6. Dignità della vita

La dignità della vita „(...) non è legata solo alle sue origini, al suo venire da Dio, ma anche al suo fine, al suo destino di comunione con Dio nella conoscenza e nell'amore di lui.”³⁴ Questo si può scoprire con la ragione: „L'analisi serena dei dati scientifici, peraltro, porta a riconoscere la presenza di tale dignità in ogni fase della vita umana, a cominciare dal primo momento della fecondazione.”³⁵

2.1.1.7. Vocazione e destino dell'uomo

Dall'altezza della vocazione soprannaturale dell'uomo deriva „(...) la grandezza e la preziosità della vita umana anche nella sua fase temporale.”³⁶ La dignità della vita è legata „(...) anche al suo fine, al suo destino di comunione con Dio nella conoscenza e nell'amore di lui.”³⁷

2.1.1.8. Esclusività di diritto Divino in riguardo della vita

Solo Dio è il Signore della vita dal suo inizio alla sua fine: nessuno, in nessuna circostanza, può rivendicare a sé il diritto di distruggere direttamente un essere umano innocente.³⁸ Se la religione cristiana è in qualche

gemellaggio, (2.), Roma, 28 agosto 1989 „La difesa della vita e della dignità umana deve ispirare tutte le ricerche scientifiche”: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II: XII, 2 1989 (luglio-dicembre)*; Libreria Editrice Vaticana – 1991, p. 406-408; da qui GEM e il numero del capitolo.

³¹ Ioannes Paulus II, Sermo ad participes XXXV sessionis generalis Consociationis medicae ex universo orbe, 29.10.1983: (AAS 76 1984), p. 390.

³² DV Intr. 1/1154.

³³ EV 5/1813.

³⁴ EV 38/1927.

³⁵ Benedetto XVI, Discorso ai Partecipanti alla XX Conferenza Internazionale Promossa dal Pontificio Consiglio per la Pastorale della Salute, sul tema „Il Genoma Umano”, (19 novembre 2005): *Insegnamenti di Benedetto XVI, I. 2005 (aprile-dicembre)*, Libreria Editrice Vaticana 2006, p. 819; da qui GU e il numero della pagina.

³⁶ EV 2/1802.

³⁷ EV 38/1927.

³⁸ Cf. Pius XII, *Sermo ad Consociationem medicam-biologicam «S. Luca»*, 12.11.1944: *Discorsi e radiomessaggi, VI (1944-1945)*, p. 191-192.

sensu una rinnovata continuazione di quella ebraica, dunque (secondo Dt 12,23) „(...) chi attenta alla vita dell'uomo, in qualche modo attenta a Dio stesso.”³⁹. Soltanto il Creatore è padrone assoluto della scelta fra vita e la morte d'una persona (EV 47/1957); „(...) Dio solo ha il potere di far morire e di far vivere” (EV 66/2023). Ricorrendosi a testi Paoline Il Papa descrive uomini come questi che vivono e muoiono per il Signore: „Morire per il Signore significa vivere la propria morte come atto supremo di obbedienza al Padre (cf. Fil 2,8), accettando di incontrarla nell'«ora» voluta e scelta da lui (cf. Gv 13,1), che solo può dire quando il cammino terreno è compiuto.”⁴⁰

2.1.1.9. Interpretazione della Bibbia e la Continua Tradizione verso la vita

L'Antico Testamento mostra come la vita è preziosa per Dio (cfr. EV 31/1900). Nel Nuovo Testamento si vede che Gesù è venuto per portare a compimento il senso della vita (cfr. EV 32-33). Questo comandamento era confermato dal Signore Gesù nel discorso della montagna e lungo la Sua vita (Mt 19,16.17; Mt 5,21-22) (EV 41/1934). La rivelazione del Nuovo Testamento conferma *l'indiscusso riconoscimento del valore della vita fin dai suoi inizi*. (EV 45/1950). La Congregazione ricorda, che „La tradizione della chiesa ha sempre ritenuto che la vita umana deve essere protetta e favorita fin dal suo sviluppo.” e da numerosi esempi (*Qda* 6). Così si riassume l'attività della chiesa nelle parole: „Preoccupazione fondamentale della chiesa di Cristo è di proteggere e di favorire la vita” (*Qda* 27). Questa Dichiarazione comporta *un grave obbligo per le coscienze dei fedeli* (*Qda* 4/665). La morte è mostrata quanta antitesi della vita non voluta da Dio (Sap 1,13; 2,24).

2.1.1.10. Inviolabilità della vita

Il Sommo Pontefice modo solenne riafferma „(...) con l'autorità del successore di Pietro il valore della vita umana e la sua inviolabilità, in riferimento alle attuali circostanze e agli attentati che oggi la minacciano.” (EV Introd. 5/1811). Benedetto XVI ripete queste parole: „Per questo il Magistero della Chiesa ha costantemente proclamato il carattere sacro e inviolabile di ogni vita umana, dal suo concepimento sino alla sua fine naturale (cfr. *EV*, 57 e 61)⁴¹.”

³⁹ EV 9. 1826.

⁴⁰ EV 66, 2023.

⁴¹ Benedetto XVI, *DEP*.

2.1.2. Difesa dell'essere

2.1.2.1. Valore d'essere

La descrizione dell'essere umano nel linguaggio della moderna embriologia arriva alla „preziosità valoriale che ogni essere umano, pur allo stadio embrionale, porta con sé ed esprime.”⁴².

2.1.2.2. Uguaglianza dell'essere con uomo

Per la chiesa „(...) anche nel caso dell'essere clonato siamo in presenza a di un «uomo» sebbene allo stadio embrionale⁴³.” Questo è confermato con *l'argomentazione biografica*: „(...) è evidente che distruggere un embrione umano significa impedire la nascita di un essere umano”⁴⁴.

2.1.2.3. Essere – Immagine di Dio

Spesso nei documenti della chiesa si tratta d'essere: „Dal momento del concepimento, la vita di ogni essere umano va rispettata in modo assoluto, (...) tutto il suo essere porta l'immagine del Creatore” (DV 5/171).

2.1.2.4. Dignità dell'essere

Si costata chiaramente che: „(...) ogni essere umano, fin dal primo momento del-la sua esistenza (processo di fertilizzazione) e fino alla sua morte naturale, va garantito il rispetto pieno ed incondizionato che è dovuto ad ogni persona umana, a ragione della sua peculiare dignità⁴⁵.” Perciò il Magistero insegna: „Dal punto di vista morale, quindi, il semplice fatto di essere in presenza di un essere umano esige nei suoi confronti il pieno rispetto della sua integrità e dignità (...)”⁴⁶

⁴² <http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=AssembleaGenerale&pag=2006/dichfin/dichfin2006&lang=italiano> ; Pontificia Accademia pro vita, XII Assemblea Generale, Dichiarazione Finale, Congresso Internazionale, "L'Embrione Umano nella fase del preimpianto" 23.3.2006., (in „*L'Osservatore Romano*” di Giovedì 23 marzo 2006, pag.6); da qui: EUP.

⁴³ CL, p. 599.

⁴⁴ Pontificia Accademia per la Vita, L'embrione umano nella fase del preimpianto. *Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, 8 giugno 2006; da qui ASB, in: <http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=Documenti&pag=testo/embrio/embrio>

⁴⁵ Pontificia Accademia per la Vita, Comunicato The ninth General Assembly conclusivo della IX Assemblea generale su „Etica della ricerca biomedica. Per una visione cristiana”, 24-26 febbraio 2003 (2): *Enchiridion Vaticanum. 22. Documenti Ufficiali della Santa Sede 2003-2004*. Testo ufficiale e versione italiana, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, p. 179-196.

⁴⁶ GU, 819.

2.1.2.5. Diritto alla vita dell'essere

Questo diritto dell'essere umano innocente è inviolabile ed è un segno e un'esigenza dell'invulnerabilità stessa della persona, alla quale il Creatore ha fatto il dono della vita."(DV 4/1167). Esso è considerato come diritto fondamentale „(...) di ogni essere umano dal momento del concepimento alla morte" (DV III/1243) o come *primo fra tutti*⁴⁷. Si sottolinea, che questo diritto fondamentale „(...) spetta a ciascun essere umano sin dal concepimento"⁴⁸.

2.1.2.6. Argomento *ex autoritate* in riguardo dell'essere

La solenne dichiarazione consiste proprio essere: „Pertanto, con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi successori, in comunione con i vescovi della chiesa cattolica, confermo che l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente morale" (EV 57/1992)." Anche l'aborto è definito dal Magistero utilizzando proprio la nozione dell'essere (EV 58/1996).

2.1.3. Difesa dell'individuo

2.1.3.1. Diritto alla vita dell'individuo

La chiesa difende *ogni l'individuo umano innocente* rivolgendosi al suo *diritto inviolabile alla vita* (DV III./1240). Si ripete questa affermazione al riguardo dell'embrione „(...) «individuo umano» ha diritto alla sua propria vita; e, perciò, ogni intervento che non sia a favore dello stesso embrione, si costituisce come atto lesivo di tale diritto"⁴⁹.

2.1.3.2. Vocazione integrale dell'individuo

La chiesa difende ogni individuo innocente anche per la ragione della „(...) vocazione integrale della persona umana" (DV III./1240).

2.1.4. Difesa dell'uomo

2.1.4.1. Legge divina e ragione naturale difendono uomo innocente

Si conclude un lungo discorso con la constatazione: „La legge divina e la ragione naturale escludono (...) qualsiasi diritto di uccidere direttamente un uomo innocente." (*Qda* 14).

⁴⁷ EUP.

⁴⁸ FPU, 23.

⁴⁹ Pontificia Accademia per la Vita, „Dichiarazione sulla produzione e sull'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umane" (24 Agosto 2000); „L'Osservatore Romano", 25.8.2000, (2) p. 6.

2.1.4.2. La dignità dell'uomo

La dignità dell'uomo non si identifica con i geni del DNA, ma si fonda sul fatto che lui è creato ad immagine e somiglianza di Dio⁵⁰. Nelle considerazioni eti-che e giuridiche il termine *dignità* è spiegato come indicazione della preziosità dell'uomo⁵¹. Questo è una *norma normans*: „Criterio centrale, assoluto, perché indipendente da qualsiasi autorità umana, è la dignità dell'uomo⁵².” Questa dignità è chiamata altissima e „(...) ha le sue radici nell'intimo legame che lo unisce al suo Creatore: nell'uomo, in ogni uomo, in qualunque stadio o condizione della sua vita, risplende un riflesso della stessa realtà di Dio”⁵³.

2.1.5. Difesa della persona

2.1.5.1. Dignità della persona

Il Magistero costata la „(...) dignità di persona, dotata di un'anima spirituale (...)” (DV Intr. 1/1154). Esso insegna, che „(...) ogni embrione deve essere considerato e trattato come persona umana nel rispetto della sua eminente dignità (...)” (DV I, 1). Quando vengono considerati i problemi della scienza medica, dove c'è speranza di salute e di vita si deve prendere conto che lo „(...) criterio fondamentale di valutazione risiede nella difesa e promozione del bene integrale della persona umana, secondo la sua peculiare dignità⁵⁴. Il fatto, che le caratteristiche della persona individua sono fissate già dal momento della fecondazione dell'ovulo „(...) esige un rispetto assoluto dell'essere umano, dalla fase embrionale⁵⁵”

2.1.5.2. Vocazione della persona

Ragione sufficiente per rispettare la persona è la „(...) chiamata alla comunione beatifica con Dio.” (DV Intr. 1/1154).

2.1.5.3. Diritto della persona alla vita

Il Magistero indica chiaramente che „Il primo diritto di una persona umana è la sua vita. Essa ha altri beni, ed alcuni sono più preziosi, ma quello è fondamentale, condizione di tutti gli altri. Perciò esso deve essere protetto più di ogni altro.” (*Qda* 11). Per questo „(...) al nascituro devono essere rico-

⁵⁰ Benedetto XVI, GU 817.

⁵¹ Pontificia Accademia per la Vita, ASB.

⁵² Pontificio Consiglio per la Famiglia, FPU.

⁵³ Benedetto XVI, DEP.

⁵⁴ Johannes Paulus II, “Allocuzione ai Partecipanti al Congresso internazionale sui trapianti degli organi” (29 agosto, 2000), „L'Osservatore Romano” 30.8.2000, p. 1

⁵⁵ Giovanni Paolo II, VAC 4/2112.

nosciuti dal primo momento del concepimento i diritti umani fondamentali e, in primo luogo, il diritto alla vita, che non può quindi essere violato in alcun modo”⁵⁶.

2.1.5.4. Comandamento divino protegge la persona

Rimane attuale l’Antico Testamento – „(...) il comandamento «non uccidere» ha valore assoluto quando si riferisce alla persona innocente.” (EV 57/ 1989).

2.1.5.5. Dati biologici in favore dell’animazione immediata

La chiesa asserii, che „(...) a partire dai dati biologici disponibili, riteniamo non esservi alcuna ragione significativa che porti a negare l’essere persona dell’embrione, già in questa fase.”⁵⁷. Nelle *Considerazioni Bioetiche*, dopo l’analisi degli ampi dati biomediche (anatomia, citologia, molecolare, cellulare, immunologia, endocrinologia, genetica e fisiologia) si conclude, che “(...) va osservato che la teoria dell’animazione immediata, applicata ad ogni essere umano che viene all’esistenza, si mostri pienamente coerente con la sua realtà biologica”⁵⁸.

2.1.5.6. Argomentazione giuridica – superiorità del genere umano⁵⁹

Talvolta lo stato decide „(...) chi sia persona e chi non lo sia.” Molti animali „Non sono protetti come soggetti di diritti, ma come oggetti. Dunque esiste una differenza sostanziale tra la tutela che l’ordinamento giuridico attribuisce a detti esseri e i diritti che riconosce agli esseri umani. Risulta quindi ovvio che la protezione assicurata al nascituro da quella prospettiva è impropria e insufficiente per la sua stessa natura, perché parte dalla negazione della personalità giuridica in contrasto con un dato della realtà: il modo umano di essere un individuo è il modo personale (...)”

2.1.6. Applicazione del tutorismo

Questo argomento si può riassumere nella sentenza: „in dubio favor est pro persona/ embrione umano”. La formulazione classica è: „Del resto, tale è la posta in gioco che, sotto il profilo dell’obbligo morale, basterebbe la sola probabilità di trovarsi di fronte a una persona per giustificare la più netta proibizione di ogni intervento volto a sopprimere l’embrione umano” (EV 60/2001). L’insegnamento della Chiesa contiene diverse formulazioni di questo

⁵⁶ Ponteficio Consiglio per la Famiglia, Dichiarazione sulla cosiddetta „riduzione embrionale” (12 Luglio 2000), „L’Osservatore Romano”, 14/7/2000, 6.

⁵⁷ Pontificia Accademia pro vita, EUP.

⁵⁸ Pontificia Accademia per la Vita, ASB.

⁵⁹ Questa argomentazione viene da: Ponteficio Consiglio per la Famiglia, FPU 23.

princi-pio: „Tale sospensione di giudizio non esime però dall'obbligo morale di astene-rsi da ogni azione che potrebbe implicare la clonazione di un embrione umano e la sua distruzione: *in dubio pars tutior eligenda est.*”⁶⁰ Questo principio viene ci-tato dopo una lunga considerazione dei dati biologici:

„Dal punto di vista mora-le, poi, aldilà di ogni considerazione sulla personalità dell'embrione umano, il semplice fatto di essere in presenza di un essere umano (e sarebbe sufficiente persino il dubbio di trovarsi alla sua presenza) esige nei suoi confronti il pieno rispetto della sua integrità e dignità: ogni comportamento che in qualche modo possa costituire una minaccia o un'offesa per i suoi diritti fondamentali, primo fra tutti il diritto alla vita, è da considerarsi come gravemente immorale”⁶¹. La stessa regola protegga di commettere un omicidio: „(...) un principio generale della morale afferma che non è mai lecito agire con una coscienza dubbia. Nel dubbio di trovarsi in presenza di una persona umana, è necessario rispettare l'embrione umano come se lo fosse; altrimenti si accetterebbe il rischio di commettere un omicidio”⁶².

2.1.7. Argomentazione pastorale – premio finale

Ulteriormente il premio finale (la vita eterna) dipende delle opere fatte durante la vita sulla terra con la grazia di Dio (*Qda* 5). La prospettiva della vita eterna, la quale dipende in qualche modo dalle opere fatte già qui deve spingere la persona di evitare l'orribile crimine dell'aborto (cfr. *Qda* 25). Tale atto è „(...) grave disobbedienza alla legge morale, anzi a Dio stesso, autore e garante di essa; contraddice le fondamentali virtù della giustizia e della carità.” (EV 57 1992).

2.2. Argomentazioni degli autori laici

2.2.1. Argomentazione contro l'aborto di Pascal Ide⁶³

L'embrione umano, secondo Ide, è una persona non potenzialmente, ma attualmente, pienamente, dotata di un'anima spirituale, alla quale non manca niente per godersi della dignità della persona⁶⁴.

⁶⁰ Pontificia Accademia per la Vita, Documento Cellule staminali umane autologhe e trasferimento di nucleo. Aspetti scientifici ed etici, 5.01.2001: Enchiridion Vaticanum. 20. Documenti Ufficiali della Santa Sede 2001. Testo ufficiale e versione italiana, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, p. 1-11; (10).

⁶¹ Pontificia Accademia pro Vita, EUP.

⁶² Pontificia Accademia per la Vita, ASB.

⁶³ Pascal Ide, *Le zygote est-il une personne humaine?*, Collection Questions disputées: Saint Thomas et les thomistes; Pierre Téqui éditeur, Paris 2004; l'indice degli autori citati e menzionati in questo libro contiene 465 posizioni.

⁶⁴ Ibid., p. 49.

2.2.1.1. L'argomentazione „ex mistero”⁶⁵

Tutta l'origine è nascosta. Questa verità diventa ancora più forte nel caso dell'origine dell'uomo. Nella realtà lui è l'unico fra gli esseri materiali a godersi dell'intervento immediato e personale di Dio chi crea l'anima umana. Però l'agire creativo rimane un mistero a quale l'uomo non ha nessun potere né influenza. Anche la fusione dei gameti è un atto nascosto *par excellence*: in quanto «luogo», perché si effettua nell'un luogo il più intimo del corpo della donna, non solo nascosto dal viso, ma anche della coscienza; cronologicamente perché nessuno dagli uomini non può sapere il momento quando s'inizia la nuova vita: anche quello che osserva una fecondazione in vitro, sotto il microscopo non è capace determinare il momento quando arriva la novità. Perciò è più convenante, in riguardo del mistero, che l'origine della persona coincide con la fecondazione.

2.2.1.2. Fenomenologia del dono⁶⁶

Tutto l'essere tende a comunicarsi⁶⁷. Fra tutti esseri materiali uomo è il più perfetto, perché è spirito incarnato. Conseguentemente l'uomo è chiamato alla più grande generosità: al libero dono di se stesso. Dunque lui è convocato anche alla più grande recettività. Fra tutti gli animali lui ha la più lunga maturazione psico-logica (quasi un terzo della sua vita). L'uomo deve imparare lungo rimanere ed abitare prima di costruire, a pazientemente contemplare prima di portare agli altri i frutti della sua contemplazione. Questo si riferisce anche al corpo – esso è animato per la legge del dono ricevuto-dono offerto. Prima d'essere capace di dare (soprattutto dare la vita umana), il corpo deve essere ricevuto, accolto. Le conseguenze logiche di questa simmetria (parziale) del dono per se (il *datum*) e del dono di se (il *donum*) richiede un ritiro (o andare avanti secondo il senso) fino al momento del ricevere dell'anima spirituale – fino dalla concezione. Il perfezionamento d'operare spiritualmente richiede lunga maturazione somati-ca - di là il rifiuto del dualismo. La teoria dell'animazione tardiva è invalida, perché questa preparazione appartiene all'ordo dell'agire e non dell'essere.

2.2.1.3. I traumatismi della vita fetale⁶⁸

Esistono i dati medici e sociologici, che confermano gli eventi molto vicini della concezione: alcune persone si sentono perfino profonde ferite di non aver essere desiderate dai loro genitori o voluti da loro il momento della concezione, o d'av-er essere concepite nella violenza e non nell'amore;

⁶⁵ Questa ragione viene da: op. cit., p. 51.

⁶⁶ Questa ragione viene da: op. cit., p. 52-54.

⁶⁷ Ibid., p. 52nn.

⁶⁸ Questa argomentazione viene da: op. cit., p. 57-59.

esistono anche i testimoni dell'esperienza contraria a queste. Quando questi eventi sono avvenuti nella vita embrionale, loro alternano od influiscono nel modo serio lo sviluppo della personalità futura del bimbo o dell'adulto: il lutto (il bimbo concepito per sostituire in posto del bimbo morto), i traumatismi sessuali (l'incesto, la violazione, la violazione coniugale), il passaggio all'atto frequente fra gli adolescenti, negazione della gravidanza, il sindrome del sopravvive. La nascita per procreazione artificiale implica anche le particolarità che non sono senza conseguenze sull'avvenire (l'iperinvestimento ansioso degli genitori, quando uno n'è sterile, la «riduzione embrionale», la presenza degli altri procreatori che non è neutra, un bimbo che ha fatto molte sofferenze ai suoi genitori. Però quello che dice l'esperienza soggettiva fa un richiamo all'esistenza d'un soggetto che la vive. Dunque la possessione d'una anima non è uguale con il suo utilizzo: si può non avere la coscienza d'avere una coscienza. Per risolvere questo paradosso si deve passare dal concetto stretto cartesiano della coscienza come dell'atto alla concezione più aristotelica come potenza o facoltà. Se così detto „pre-embione” è niente, e soprattutto non è una persona, allora perché un solo traumatismo causerebbe tale conseguenza sulla vita del bimbo e dell'adulto? L'essere umano è segnato dalla sua origine, non solo con le informazioni biologici iscritti nel suo supporto genetico, ma anche d'una realtà psichica irriducibile ai dati fisici.

2.2.2. Argomentazione contro l'aborto di Robert Spaemann

Spaemann presenta sei ragioni che insieme confermano la convinzione intuitiva, che „tutti gli uomini sono persone”⁶⁹ dunque la loro inviolabilità.

Tutti gli uomini sono imparentati con gli altri uomini⁷⁰. La prospettiva di rompere il legame fra la sfera della biologia e la personalità tralascia la verità fondamentale, che (nel caso del genere *Homo sapiens*) essere delle persone è la loro vita umana. L'atteggiamento dualistico illegalmente depersonalizza la sfera biologica. L'animalità umana sin dall'inizio è un medium attraverso quale si realizza la persona. Perciò le relazioni della parentela (dentro la specie) hanno una rilevanza personale dunque etica.

Seconda ragione, per la quale tutti gli uomini sono le persone, si vede sull'esempio dell'atteggiamento della madre verso il suo bambino⁷¹. Si vede sin dall'inizio l'esistenza della relazione interpersonale, e non fra la persona e oggetto. Non c'è alcun passaggio graduale da „qualcosa” a „qualcuno”.

⁶⁹ R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra „qualcosa” e „qualcuno”*, a cura di Leonardo Allodi, Editori Laterza, Bologna 2005; p. 232nn.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 232-234.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 234-236.

La terza ragione per riconoscere che tutti gli uomini sono le persone⁷² è il fatto, che quando entriamo in una comunicazione personale immediata non si può giudicare sulla *non-esistenza della intenzionalità* (intesa come facoltà dell'essere od organismo) con la stessa sicurezza quando essa è presente. Si applica qui la regola normativa di tutorismo. Il dubbio non giustifica il togliere a uno lo stato della persona.

Spaemann considerando il *proprium* della natura umana⁷³ non trova la ragione per trattare diversamente un soggetto, che ha la natura umana, ma non è in grado dimostrare (provare) i suoi caratteri specifici. Tale persona rendono possibile attualizzarsi nelle altre persone di ciò che è migliore: l'atteggiamento del rispetto verso se stesso. Perciò, il contributo delle persone che non hanno tutte le caratteristiche specifiche (diagnostiche) della sua specie per le relazioni interpersonali è il bilancio positivo della differenza fra „dare” e „prendere”.

La quinta ragione per la quale tutti gli uomini sono le persone⁷⁴ è l'inter-na logica dell'atto stesso del riconoscimento, il quale si basa sul fatto, che il riconosciuto già esiste. Nella luce di questa antropologia l'idea delle *persone potenziali* è assurda: le persone poiché possiedono già una potenza; senza la persona non c'è anche la potenzialità. Un'altra causa è che „Da qualcosa non si può sviluppare *qualcuno*”⁷⁵. Per Spaemann la persona è la sostanza, il *modus essendi* dell'uomo.

La sesta ragione per la quale tutti gli uomini sono le persone⁷⁶, si basa sul carattere incondizionato („l'incondizionatezza”) dell'richiesto (diritto). La conferma dello stato della persona è solo una risposta. Se la fondatezza del diritto reale dipendesse dai criteri empirici (che hanno il carattere ipotetico) allora questo diritto non sarebbe incondizionato. Spaemann nota che il divieto d'uccidere un uomo concreto è più forte del divieto d'uccidere qualsiasi persona. Secondo Spaemann „La persona non è un concetto specifico, ma il modo in cui gli individui della specie «uomo» sono”⁷⁷. Il posto nella comunità di persone uno occupa „come membro per nascita, non cooptato, dell'umanità.”⁷⁸ Per Spaemann „I diritti umani non vengono conferiti o concessi, ma rivendicati da ciascuno con uguale diritto.”⁷⁹ Esiste soltanto un criterio d'essere persona: la biologica appartenenza alla specie *Homo sapiens*.

⁷² Cfr. *ibid.*, p. 236.

⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 236-238.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 238-240.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 239.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 240-242.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 241.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 241.

2.2.3. Argomentazione di David Albert Jones

Jones sviluppa una concezione del Cristo Embrionico (*The Embryonic Christ*) dimostrando, che Gesù come l'uomo è passato anche per la fase embrionale.⁸⁰ Basandosi sulla Sacra Scrittura presenta che il bambino concepito era sempre guardato quanto dono di Dio. Ricorda le difficoltà e le dispute cristologiche per focalizzarsi sui testi più importanti: Giov 1:14 e la formula del Concilio di Calcedoni (451). Utilizza l'argomento liturgico della Festa d'Annunziazione (nelle Chiese Cattolica e Ortodossa) nove mesi prima del Natale. Gli scritti degli alcuni Padri della Chiesa (Sofronio di Gerusalemme, Giovanni di Damasco) gli servono a dimostrare che fin dal concepimento Gesù fu pienamente umano⁸¹. Dimostra la base dell'idea dell'animazione immediata dal Massimo il Confessore – nel caso di Gesù contemporanei con l'incarnazione. Massimo il Confessore interpreta il dogma di Calcedoni nel senso che Gesù (diversamente dalla concepimento d'altri uomini) era concepito dal/nel Vergine, ma nel resto la Sua umanità non è differente da noi (con l'eccezione del peccato), dunque anche noi abbiamo l'anima fin dal concepimento. Massimo il Confessore (anche S. Tommaso) intende il concepimento di Gesù come immediato con il ricevo della sua anima⁸²; Massimo invece (diversamente dal S. Tommaso) considera Sua animazione immediata quanto un'altra prova della uguaglianza di Gesù con gli uomini. Il fatto, che Gesù (come *Logos* incarnato) con un'anima umana fin dall'incarnazione è passato (come tutti gli uomini) attraverso una fase embrionale implica la chiarificazione dello stato d'embrione umano come tale: anche l'anima d'ognuno embrione umano è presente qui fin dal concepimento, dunque essi sono già esseri umani. Per ricevere la convinzione interiore più profonda Jones invita alla contemplazione⁸³ del piccolissimo Cristo Embrionico nel grembo della Vergine Madre. Nella prospettiva data de Cristo Embrionico, è difficile a mettersi d'accordo con il sistematico uso e distruzione degli feti umani nello scopo della scienza.⁸⁴

⁸⁰ D. A. Jones, *The Soul of the Embryo. An enquiry into the status of the human embryo in the Christian tradition*, Continuum, London 2004, Capitolo 9: *The Embryonic Christ*, p. 125-140. Jones cita 34 fonti primarie ed 209 fonti secondarie.

⁸¹ Jones, op. cit., p. 131n.

⁸² Jones, op. cit. p. 136.

⁸³ Jones dipingendo Cristo Embrionico non utilizza letteralmente la parola *contemplation*, ma altre (*perspective, understand, to see, profound aspect, mystery*) che è lecito sostituire con la *contemplazione* come mezzo approvato e proprio della teologia.

⁸⁴ *Ibid.*, 251.

3. Discussione

La Chiesa cattolica difende la vita/essere (umano)/ l'individuo/ uomo/ persona per diverse ragioni. La più abbondante è la difesa della vita. Le presentate argomentazioni della chiesa e degli autori laici dimostrano (o la loro logica conseguenza) lo stesso: l'illecità dell'aborto. C'è una corrispondenza fra alcuni argomenti laici con quelli della chiesa. Due argomentazioni di Ide sono simili all'argomentazione della chiesa (*fenomenologia del dono*) corrisponde alla *Vita come dono di Dio, I traumatismi della vita fetale* è parallelo ai dati biologici in favore dell'animazione immediata. Un'argomentazione di Spaemann (sull'intenzionalità) è l'applicazione del tutorismo, come lo fa la chiesa (2.1.6.). Tutta l'argomentazione di Jones invece è profondamente impregnata dalla teologia. Altre argomentazioni non hanno sue parallele, ma hanno la stessa conclusione.

Tuttavia emerge la domanda: come mai lo stesso soggetto (la chiesa) può asserire d'una parte la certezza dei dati biologici (in favore dell'animazione immediata, dunque dell'esistenza della persona fin dal concepimento), e d'altra parte costruire la difesa sulla loro insufficienza – incertezza (tutorismo) senza cadere nella contraddizione? Però occorre indicare, che l'argomento tutoristico (nella forma presentata in EV 60) basa non sul dubbio attuale (esistente adesso), ma sul dubbio ipotetico („basterebbe” – modo condizionale, terza persona singolare). Perciò in questa situazione non c'è la contraddizione con l'argomentazione basata sulla certezza dei dati biologici. Però, visto i magnifici dati biologici presentati dalla Pontificia Accademia pro vita rimane l'impressione d'una grande sproporzione fra il loro significato, complessità, pienezza d'una parte, e la riserva (quasi scrupolo...) ⁸⁵ di non tirare le forti conclusioni d'altra parte. Alcuni oggi interpretano questa incertezza, riserva sul momento d'animazione proprio come un invito a discussioni che vanno nelle diverse direzioni⁸⁶. Le argomentazioni esaminate mostrano una fortissima

⁸⁵ Basta questo brano: „Certamente nessun dato sperimentale può essere per sé sufficiente a far riconoscere un'anima spirituale; tuttavia le conclusioni della scienza sull'embrione umano forniscono un'indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe una persona umana? Il magistero non si è espressamente impegnato su un'affermazione d'indole filosofica, ma ribadisce in maniera costante la condanna morale di qualsiasi aborto procurato.” (DV I.1./1177).

⁸⁶ Per esempio William E. May: „But it is very important to emphasize here that the Church's teaching on the grave immorality of procured or direct abortion deliberately leaves the question open for discussion”, in: *Id., Catholics bioethics and the gift of human life*, Our Sunday Visitor Publishing Division, Huntington, Indiana, 2000, p. 154.

dipendenza dalla filosofia come tale (i dati della PAV sono nel perfetto accordo con il sistema tomistico, Ide applica la fenomenologia, Spaemann – filosofia del dialogo e dell'incontro, tomismo). Visto l'aprezzazione della filosofia dal Magistero - „Non si agirà efficacemente sul piano dei costumi, se non si lotta egualmente sul piano delle idee.” (*Qda 27*) – si deve interrogarsi adesso su questo scetticismo. L'argomentazione preferita dei suoi fautori sembra essere la „pia paura” di non incorporare nell'insegnamento della chiesa nessuna filosofia (però dimenticando le radici e la storia dell'*homousios* nel nostro *Credo*). Gli avversari della sicura dottrina tomistica sembrano preferire rimanere nel dubbio rivolgendosi ai diversi formalismi, che hanno poco da fare con l'ovvietà⁸⁷. Spaemann ha precisamente indicato la causa della crisi odierna nella filosofia – il dualismo cartesiano. Que-sto disastro non risparmia neanche la teologia.

Esiste sempre una tensione tra le buone idee e il modo di trasmetterle alla semplice gente – di più in questo argomento così complesso. Però sembra utile arrivare a un equilibrio pastorale-liturgico fra le celebrazioni della Festa del Natale (vissuta con grande splendore) e la celebrazione della Festa dell'Annunz-iazione (troppo nascosta), la seconda essendo il proprio momento dell'Incarnaz-ione del Logos. Le rappresentazioni della Santa Maria Incinta sono abbastanza rare, però già esistono (Guadalupe, Matka Boza Matem-blewska a Gdańsk). Forse un passo avanti nel sviluppo della Tradizione nel XXI secolo potrebbe essere la promozione delle icone per aiutare i fedeli nella contemplazione di Gesù Embrionico.

4. Conclusioni

4.1. Metodologia

Per opporsi all'aborto nel campo interdisciplinare è indispensabile usare una metafisica che tiene conto della specificità del essere vivente – non solo l'aspetto statico (sua struttura) ma anche quel dinamico (lo sviluppo).

4.2. Valutazione dal punto di vista della dottrina cattolica

Ci sono almeno venti sette ragioni usati per provare l'illiceità dell'aborto nell'argomentazione del Magistero della Chiesa. Fra gli argomenti contro l'aborto presentati dagli scelti scrittori laici (Pascal Ide, Robert Spaemann, David Albert Jones) il contenuto degli alcuni corrisponde all'argomentazione del Magistero della Chiesa. Esistono anche gli argomenti utilizzati da questi autori che non possiedono la piena corrispondenza con l'argomentazione del Magistero della Chiesa, però sembrano essere accettabile.

⁸⁷ È significativa la nota di Ide: „(...) tutti i filosofi aristoteliani o tomisti che hanno dall'altra parte una formazione medica (Philippe Caspar, Alejandro Serani, l'autore di queste parole [Pascal Ide]) sono i fautori dell'animazione immediata dell'embryone.” in: op. cit., p. 13.

4.3. Pastorale.

Un movimento per promuovere le icone di Gesù Embrionico può contribuire a salvare innocenti ed alla crescita della fede cattolica.

5. Letteratura

5.1. Fonti dei documenti della chiesa cattolica

Acta Apostolicae Sedis 53 (1961), 447.

Acta Apostolicae Sedis 76 (1984), 390.

Benedetto XVI, *Insegnamenti di Benedetto XVI, I. 2005 (aprile-dicembre)*, Libreria Editrice Vaticana, 2006.

Benedetto XVI, [http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=Assemblea Generale&pag=2006/relaz/benxvi/discbenxvi&lang=italiano](http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=Assemblea_Generale&pag=2006/relaz/benxvi/discbenxvi&lang=italiano).

Concilio Vaticano II, *I documenti (testo latino-italiano). Documenti complementari e normative*. Introduzione di Karl Rahner, Edizione Paoline, Roma 1967.

Giovanni Paolo II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II: XII,2 1989 (luglio - dicembre)*; Libreria Editrice Vaticana, 1991.

Giovanni Paolo II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II: XXIV,1 2001 (gennaio - giugno)*; Libreria Editrice Vaticana, 2003.

„L'Osservatore Romano”, 14.7.2000.

„L'Osservatore Romano”, 25.8.2000.

„L'Osservatore Romano”, 30.8.2000.

„L'Osservatore Romano”, 23.3.2006.

Pius XII, Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, VI (1944-1945), Tipografia Poliglotta Vaticana, 1955.

Pontificia Accademia Per La Vita, L'Embrione umano nella fase del preimpianto.

Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche. 8 giugno 2006., in:

<http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=Documenti&pag=testo/embrio>

Il Regno. Quindicinale di attualità e documenti, 15/2006.

Santa Sede, *Enchiridion Vaticanum. 5. Documenti Ufficiali della Santa Sede 1974-1976. Testo ufficiale e versione italiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986.

Santa Sede, *Enchiridion delle Encicliche. 8. Giovanni Paolo I, Giovanni Paolo II (1978-2003)*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2003.

Santa Sede, *Enchiridion Vaticanum. 10. Documenti Ufficiali della Santa Sede 1986-1987. Testo ufficiale e versione italiana*, Ed Dehoniane, Bologna 1989.

Santa Sede, *Enchiridion Vaticanum. Documenti Ufficiali della Santa Sede. 13. 1991-1993. EDB, Bologna 1995*.

Santa Sede, *Enchiridion Vaticanum. 16. Documenti Ufficiali della Santa Sede 1997*.

Testo ufficiale e versione italiana, Ed. Dehoniane, Bologna 2001.

Santa Sede, *Enchiridion Vaticanum*. 20. Documenti Ufficiali della Santa Sede 2001. Testo ufficiale e versione italiana, Ed. Dehoniane, Bologna 2004.

Santa Sede, *Enchiridion Vaticanum* 22. Documenti Ufficiali della Santa Sede 2003-2004., Ed. Dehoniane, Bologna 2006.

5.2. Altri fonti

Ide P., *Le zygote est-il une personne humaine?*, Collection Questions disputées: Saint Thomas et les thomistes; Pierre Tequi éditeur, Paris 2004.

Jones D.A., *The Soul of the Embryo. An enquiry into the status of the human embryo in the Christian tradition*, Continuum, London 2004.

Malinowski J.W., Le cause del non riconoscimento dello status di persona all'embrione umano, Pontificia Studiorum Universitas A.S. Thoma A.Q. in Urbe, Roma 2002.

Spaemann R., Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno" a cura di

Leonardo Allodi, Editori Laterza, Bologna 2005.





BOOK REVIEWS

JACEK BOLEWSKI SJ, *Nowoczesność Ignacego Z Loyoli. Na tle „błędnego” Don Kichota, [La modernidad de Ignacio de Loyola en el transfondo del caballero andante Don Quijote],*

Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2006.

Pocos libros sobre la espiritualidad ignaciana confrontan directamente los desafíos de la modernidad y sus consecuencias. Esa es una tarea difícil y ardua, que requiere un gran conocimiento del pensamiento de los últimos cinco siglos y también un profundo saber de la espiritualidad ignaciana y de la teología moderna. Esa tarea es la que quiere afrontar en su último libro el P. Jacek Bolewski SJ, profesor de teología en la Facultad Pontificia de Teología en Varsovia. Nos encontramos con un autor muy conocido en Polonia por sus muchos y buenos libros, principalmente sobre mariología contemporánea, antropología teológica, teología de la literatura, y oración. En 2006 publicó un libro titulado: “La modernidad de Ignacio de Loyola en el transfondo del caballero andante Don Quijote.” Este libro está escrito con motivo de dos jubileos – los cuatrocientos años de la publicación de Don Quijote en el año 1605 y el jubileo en el año 2006 de los jesuitas Francisco Xavier, Pedro Fabro e Ignacio de Loyola. El libro de Cervantes, la primera novela de los tiempos modernos, ha inspirado a Bolewski en su tarea de reconsiderar los diversos sentidos de la modernidad. Sus reflexiones contrastan de manera paulatina la primera novela de la modernidad (Don Quijote) y la modernidad enseñada por los Ejercicios de Ignacio (EE).

Para Bolewski Cervantes es uno de los padres de los tiempos modernos. Por eso el punto de partida del libro es el análisis de “Don Quijote”. En su interpretación de la novela, Bolewski sigue a René Girard, al mismo tiempo que critica las opiniones de F. Dostoiewski y de M. Kundera.

En la novela todo se concentra alrededor de la idea de imitación y su desarrollo. Hay dos artes de imitación: uno relacionado con las personas (seguir), y otro relacionado con la tradición de la literatura (mímesis, imitar). Don Quijote confunde ambos sentidos al considerar el personaje literario

Amadís de Gaula como una persona con existencia real. La originalidad de Cervantes consiste en el descubrimiento de la importancia de imitar un justo y adecuado modelo – no personas o creaciones de literatura, sino personas vivas y reales. La verdad teológica de este descubrimiento es que “la imitación” o mejor “seguimiento” de Jesús no consiste meramente en la imitación de su vida, obras y costumbres, sino en la apertura personal a la verdad de su persona.

Ignacio inicialmente tampoco podía discernir la diferencia entre estos dos diferentes conceptos de imitación. El camino real de la vida de Ignacio le ayudó a percibir de manera profunda los problemas de la imitación (seguimiento). En el ejemplo de Ignacio uno ve la transición de una pura imitación al seguimiento creativo de Jesús. Esta transición está vinculada con la purificación del hombre y sus falsas imaginaciones sobre el seguimiento. Bolewski considera que en los Ejercicios éste proceso está muy elaborado y es multidimensional. En los Ejercicios él analiza “el llamamiento del Rey” y también el papel de la Nuestra Señora en el seguimiento de Jesús e indica que una de las dimensiones del seguimiento es la unidad con la Iglesia. El seguimiento de María, Nuestra Señora conduce en los Ejercicios a la más profunda unidad con Jesús, y gracias a esto, con la Iglesia – nuestra Madre y la mística Esposa de Cristo. Pero también la más profunda participación en la unidad de Jesús con la Iglesia conduce a la plenitud de la unidad del ser humano con el amado Señor.

Bolewski dedica mucho espacio en diversas partes de su libro a estudiar la eclesiología católica y especialmente la eclesiología ignaciana y su aspecto mariano. En su opinión lo moderno en Ignacio se muestra al subrayar dos elementos: la actitud del poder divino en los individuos y en el cuerpo comunitario de la Iglesia (Bolewski desarrolla este aspecto en la polémica con M. Unamuno). Esta visión presupone libertad de las afecciones desordenadas, una mirada purificada, y una visión mística del misterio de la Iglesia y de la comunidad de fe formada por el Espíritu de Jesús. De ahí parte una confianza que constituye el *sensus fidelium*, que incluye primero la confianza en Dios, pero abarca también a la institución eclesial. Es interesante observar que el alabar a Dios como el fin de la vida humana (Fundamento; EE 23) se realiza en la Iglesia, cuerpo de Cristo, como ocurre cuando alabamos los signos santos de la vida de la Iglesia (ver las reglas del sentido verdadero en la Iglesia al final de los Ejercicios; cf. EE 354).

En su debate con los desafíos de la modernidad, de nuevo partiendo de la espiritualidad ignaciana, Bolewski busca el sentido ignaciano del concepto de contemporaneidad. Especialmente importante es aquí el término “presencia” (el examen como un ejercicio en la presencia de Dios) y la diferencia entre ser “contemporáneos” de Jesús (una persona de historia) y estar unidos con el Señor resucitado siempre presente a nosotros en un sentido vivo y profundo.

Esta es otra forma de expresar la mencionada transición de la simple imitación a un seguimiento de Jesús creativo en su Espíritu.

En efecto, Bolewski mantiene que los EE son escuela de seguimiento creativo del Creador. Este seguimiento conduce al ser humano a la realización de la imagen puesta en su corazón. En consecuencia, si aceptamos que la búsqueda de “autonomía” distingue al hombre moderno, entonces los EE pueden ser considerados como un camino en el deseo de hallar su auténtico cumplimiento y de realizar su misma verdad.

Según Bolewski la evolución de la modernidad iniciada por autores como Descartes y Galileo (ambos cristianos) quizás no habría llegado en su desarrollo final a la negación del punto de partida cristiano si también la visión de Ignacio hubiera sido reconocida y aplicada. Para Ignacio el hombre está en el centro del mundo (la visión humanística), y todo el resto del cosmos está al servicio de la prosecución del fin para el que ha sido creado – la gloria de Dios y su salvación. Pero para Ignacio es muy importante tener una percepción realista de la condición humana, especialmente de los impedimentos en nuestra naturaleza, no solo a la hora de realizar el fin de la vida humana, pero también en el mismo reconocerlos. Aquí el se da cuenta que la fundamental expresión de la autonomía humana es la libertad. Por eso el dedica mucho espacio en los EE al reto de liberar la libertad humana, especialmente las afecciones desordenadas. En efecto, contrariamente a Descartes y a la mentalidad científica, la visión de Ignacio es integral, incluye no solo razón y voluntad del ser humano, sino también su completa experiencia (afectos, emociones, imaginación), experiencia del mundo y de Dios. Esta es la visión verdaderamente moderna en el sentido ignaciano, que permite establecer el equilibrio y la adecuada actitud frente del mundo, para con otros seres humanos y con Dios. Desde este punto de vista la autonomía del hombre moderno no debe necesariamente excluir su capacidad de abrirse a Dios.

Bolewski pregunta cómo recuperar el alma perdida por la modernidad interesada sólo en la conquista del mundo. Para él todas las religiones son la respuesta (pero no en un mismo grado). Todas aspiran a reunir, a vincular al hombre con Dios y con otros hombres. Esto es una respuesta a la tendencia a la devaluación de los vínculos interpersonales en la época de la modernidad (polémica con Z. Baumann). El ser humano es criado como un ser con relaciones que son indispensables para su existencia. Nosotros podemos sólo elegir el estar vinculados con, o mejor, cautivados por el poder del mal o el estar vinculados con Dios y su amor. También por eso el liberar la libertad es una tarea de suprema importancia.

Bolewski considera también la antijesuítica tradición de la modernidad (en la reflexión crítica sobre los jansenistas, B. Pascal, L. Kolakowski y M. Unamuno). Porque la modernidad desde su comienzo ha sido crítica y escéptica, los jansenistas sacaron conclusiones muy pesimistas sobre la

naturaleza humana. De ahí que la positiva y afirmativa visión de la modernidad cristiana propia de la espiritualidad jesuítica debería parecer entonces verdaderamente sospechosa.

Bolewski descubre algunas similitudes entre la visión de Pascal – influido por los jansenistas – y la de Ignacio y concluye que en efecto Pascal y Ignacio no fueron ajenos uno del otro. Ignacio y Pascal nos proponen el camino del desarrollo personal para conocer y abrir las profundas razones del corazón y ponen la razón en el contexto integral del ser humano.

Bolewski se da cuenta del aspecto jansenístico del pensamiento de Pascal y ve ahí la ambigüedad que penetra toda la modernidad. De hecho, esta ambivalencia de la modernidad entre sus aspectos negativos y positivos hace difícil valorar la modernidad. Bolewski concluye que gracias al enfrentamiento con los jansenistas y gracias a su promoción de los aspectos positivos de la condición humana, la espiritualidad ignaciana y jesuítica tuvo sin duda gran parte en el desarrollo y en el madurar del cristianismo verdaderamente moderno. Los jesuitas podían proponer la visión de la cristiandad auténticamente moderna porque, gracias a los EE, estuvieron abiertos a la directa acción del Espíritu de Jesús. Los EE les condujeron a la esencial novedad del cristianismo, que es la viva persona de Jesús.

Finalmente, Bolewski busca el camino para profundizar hoy la modernidad de una manera verdaderamente cristiana. Para Bolewski con el cristianismo se ha comenzado el verdadero “tiempo moderno” (Neuzeit). Inspirado por Rahner el contrasta la “modernidad” y “lo moderno”. El incluye los elementos transitorios y negativos como elementos de la “modernidad”, y los elementos todavía válidos y positivos en “el tiempo nuevo” o “lo moderno”. La modernidad percibió el cristianismo como algo contrario a la luz de la razón, no comprendió el fenómeno de la religión y quiso ser independiente de él. Pero Bolewski nota que la modernidad descubre hoy el sentido más profundo de la iluminación: la verdadera liberación del conocimiento humano. En este sentido Bolewski se desarrolla la discusión con J. Habermas, U. Beck y A. Bielik-Robson. Bolewski favorece el encuentro más profundo entre la modernidad y el cristianismo. Este no debe tener miedo de la modernidad porque ésta puede ser un interesante correctivo a la unilateral visión de la modernidad. Pero el mismo cristianismo debe abrirse a posibles novedades. El cristianismo no es moderno “automáticamente”, de manera que debe siempre purificarse para expresar la novedad del Evangelio en la manera más completa. Esto es posible cuando uno comprende de una moderna manera la tradición cristiana como una transmisión del Espíritu Santo y de su iluminación, que conduce a la plenitud del conocimiento y a la fe.

Bolewski ve una ayuda en esta tarea en el llamado “comportamiento antimoderno” (Compagnon). El lo interpreta como “salir fuera” (ultra) o como el comportamiento verdaderamente moderno, es decir, liberado del elemento

de la modernidad unilateral. Bolewski propone aquí la más profunda forma de la modernidad en su cristiana forma de agonía como transición del pecado y de la muerte a la vida nueva en la plenitud de la misericordia de Dios. El factor importante de esta agonía es el acto de sacrificio por la parte de la razón en su entrega a la Luz. Por esta vía la modernidad puede madurar y convertirse en lo moderno.

En su busca de la modernidad más profunda Bolewski se pone en crítico diálogo con una variedad de prominentes pensadores modernos como son: B. Pascal, L. Kołakowski, A. Giddens, Z. Bauman, R. Guardini, U. Beck, M. Unamuno, A. Compagnon y otros. En sus diálogos con estos autores uno percibe el influjo que el pensamiento de Rahner ha tenido sobre Bolewski con respecto a la modernidad. Bajo la influencia de Rahner Bolewski desarrolla nuevas y creativas perspectivas profundamente radicadas en la visión de los Ejercicios. También el Concilio Vaticano II y las enseñanzas de Juan Pablo II son importantes puntos de referencia teológicos para Bolewski.

El libro que comentamos puede impulsar a muchos a repensar la modernidad y a hallar los remedios para sus deficiencias en la modernidad misma. En el fondo de las discusiones contemporáneas sobre el cambio del paradigma moderno Bolewski busca profundizar la concepción de modernidad partiendo de la modernidad contenida en la obra de san Ignacio. Cree que ahora es el tiempo de volver a los orígenes de la modernidad para encontrar una visión del hombre moderno más completa, tal como la indicada en los EE. Para el autor Ignacio es un padre olvidado de la modernidad. El quiere descubrir esta verdad, lo que en verdad constituye una ambiciosa tarea, si bien digna de crédito. Es cierto que los tesoros espirituales de la modernidad no han sido todavía descubiertos y suficiente apreciados. Bolewski está convencido que muchos elementos y consideraciones de los Ejercicios pueden ayudar al hombre moderno a comprender cómo ser un cristiano moderno a la medida del mundo contemporáneo.

Jacek Poznański SJ

STUDIA BOBOLANUM

Editors:

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

e-mail: stbob@bobolanum.edu.pl

www.bobolanum.edu.pl

Publishers RHETOS

To subscribe write to:

Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, Poland

Phone (48 22) 849-02-71

e-mail: wydawnictwo@rhetos.pl

www.rhetos.pl