

DIE BESCHAUUNG IM „SEELIGEN GRIECHENLAND“

「至福なるギリシア」における観想

LA CONTEMPLATION DANS LA «GRÈCE BIENHEUREUSE»

— Zur Erinnerung an Hölderlin in seinem 150. Todesjahr —

— À la mémoire de Hölderlin dans sa cent cinquantième année —

Katsumi TAKAHASHI

高橋克己

Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät

FORSCHUNGSBERICHTE DER UNIVERSITÄT KÖCHI

(高知大学学術研究報告)

JAPAN 1993. VOL. 42. GEISTESWISSENSCHAFTEN

(平成5年, 第42卷, 人文科学篇)

SOMMAIRE

Lorsqu'elle est mise en contraste avec le sombre abîme de l'âme chrétienne, la «Grèce bienheureuse» dont parle Hölderlin a l'air d'un mystère illuminé. L'antithèse est si frappante que le paradis hellénique semble indiscutablement transcender les croyances occidentales d'alors. Et pourtant, le ciel grec participe aussi d'un certain pouvoir d'intuition que l'Esprit divin anime. Le ciel grec apparaît ainsi comme une image de Dieu qui se manifeste par une «sensation spirituelle», ce que Palamas (vers 1296-1359) appelle «la pureté de la partie passionnée de l'âme». (*Triades* I.3.21) Il y a tout lieu d'avoir égard à la mentalité des Pères grecs que la voie de la «contemplation» (intuition divine) soit située au-dessus de la «théologie» spéculative. Il semble bien que la «Grèce bienheureuse» affirme l'existence d'une nouvelle forme de «contemplation». Elle va au-delà d'une «méthode dialectique» telle que la théologie scolastique; autrement dit, elle dépasse la philosophie hégélienne.

Quand il s'agit des Évangiles synoptiques, les Pères de l'Église grecque s'intéressent beaucoup à la transfiguration du Christ sur le Thabor, tandis que les théologiens latins et les réformateurs se préoccupent constamment de la solitude de Jésus à Gethsémani. Seul parmi ses disciples endormis, le Messie est en train de prier. Il nous rappelle Hölderlin qui, pendant les «années de disette», reste seul éveillé pour porter son regard sur la «Grèce bienheureuse». Mais le poète, à ce moment-là, est ébloui par ce qu'il voit: on dirait le magnifique Parthénon, perché sur l'Acropole. Bien que Hoffmannsthal mette exclusivement l'accent sur le «ton du temps des patriarches» dans la vie spirituelle de l'Église grecque, on continue d'y percevoir le mystère illuminé. Et en plus de cela, la tradition contemplative de l'Église orthodoxe nous transmet jusqu'à l'idéal de la kalokagathia; par exemple, pour Grégoire de Nysse (vers 335-395), qui fait autorité dans cette matière, le «Mal» n'est pas autre chose que le produit de la «séparation» de l'Âme et du «Beau»; et ce qui est remarquable, c'est la façon dont le mot «Beau» (καλόν) a été traduit en latin par «bonum et honestum». (*Oratio Catechetica Magna* 5)

(1) DAS „AUGE DER SEELE“

Heute besichtigen wir in Griechenland wohl zuerst die klassischen Kunstwerke; der erste Wallfahrtsort der Touristen ist der Parthenon mit marmornen Statuen und Reliefs. Daneben aber beeindruckt uns manche byzantinischen Klöster mit christlichen Ikonen und Fresken. In den dreiteiligen *Augenblicken in Griechenland* z.B. berichtet Hofmannsthal erstens über das „Kloster des heiligen Lukas“ (1908) und letztens über die „Statuen“ (1917) der Akropolis. In seiner Darstellung verschärft sich der Unterschied von beiden. Beim Besuch des Monasteriums beeindruckt ihn vor allem der „sanfte Ton unwidersprochener Gewalt“ „aus den Zeiten der Patriarchen“: „Homer ist noch ungeboren und solche Worte, in diesem Ton gesprochen, gehen zwischen dem Priester und dem Knecht von Lippe zu Lippe.“ (HP 3.14f.)

Im dritten und letzten Teil begeistert sich Hofmannsthal für das „völlig unsägliche Lächeln“ der marmornen Korymben und ihre „rieselnden Gewänder“ (HP 3.36f.). So bewundert er die bildende Kraft der klassischen Griechen. Für ihn ist das Griechentum ein einmaliges „Mysterium im vollen Licht“: „Die homerischen Götter und Göttinnen treten fortwährend aus der hellen Luft hervor; nichts erscheint natürlicher, sobald man dieses Licht kennt.“ (*Griechenland* 1922: HP 4.157) Wahrscheinlich begreift Platon seine Ideen so konkret wie die „homerischen Götter und Göttinnen“. Dabei wirkt das Licht stark auf das geistige „Auge der Seele“, das nach Sokrates „die dialektische Methode allein aufwärtsführt.“ (*Politeia* 533C-D: PW 4.612f.)

Solange Hofmannsthals Reisebeschreibung nicht aus dem Kopf kommt, entfremdet sich das olympische Licht der ostkirchlichen Geisteswelt. Ist sie denn ein rein patriarchalischer Raum, der kaum mit einer Renaissance zu tun hat? In der Tat haben zwar keine griechischen Patrologen, sondern die lateinischen Theologen jene „dialektische Methode“ der griechischen Philosophie entwickelt. Solcher philosophierende Verstand beachtet eine theoretische Erkenntnis, die auf das tragische Pathos eines Oedipus kein gutes Licht wirft, weil der pathetische Sinn sich selten zum klaren Begriff des Verstandes kristallisiert. Aber der klare Begriff erreicht kaum den reinen Sinn des Geistes, den die Passion Christi verkörpert. In Hölderlins „seeligem Griechenland“ entspricht das Pathos der Tragik eben der reinen Passion. Was hier das „Auge der Seele aufwärtsführt“, ist nicht mehr die „dialektische Methode“, sondern ein reiner Geist der pathetischen Tragödie.

In diesem Zusammenhang interessiert uns die Aussage des Gregor von Nazianz (ca.330-390): „Ist es groß und wichtig, von Gott zu reden? Vielmehr ist es noch wichtiger, sich selbst angesichts Gottes zu reinigen (καθαίρειν).“ (*Oratio* 32.12: PG 36.188) Die Tradition der klassischen Tragik ist es, „sich selbst angesichts Gottes zu reinigen.“ Falls sie uns von Gregor und anderen griechischen Patrologen überliefert ist, haben sie viel mit dem „seeligen Griechenland“ und dem olympischen „Mysterium im vollen Licht“ zu tun. Das ist bei Hofmannsthal nicht der Fall. Können wir diesen Fall mit anderen Beispielen gutheißen, so finden wir bei den byzantinischen Vätern sowohl den „Ton aus den Zeiten der Patriarchen“ wie das „Mysterium im vollen Licht“.

(2) DER „GEISTIGE SINN“

Im Augenblick sehen wir uns vor die Aufgabe gestellt, von Hölderlins Griechengedicht *Brod und Wein* (1800-1801) auszugehen und dessen Thema „seeliges Griechenland“ (V.55) auf die Gedanken-

welt der griechischen Väter zu lenken. Allerdings berücksichtigt die Germanistik normalerweise die katholische und protestantische Kirche des Westens und ihre Vertreter wie Augustinus, Luther u.a.m. Diese westkirchlichen Denker stimmen nicht immer mit den ostkirchlichen Patrologen in der Auslegung der Bibel überein. Wenn wir also beidem Aufmerksamkeit schenken, so können wir den Doppelsinn des „seeligen Griechenlandes“ durchschauen.

Zum Verständnis des „seeligen Griechenlandes“ nützt wohl die Darlegung des Augustinus im *Seligen Leben* (*De beata Vita* 1.5: PL 32.961f.): „Welcher wahrlich einzigen seligen Gegend des Festlandes ich mich nähern und erreichen soll, weiß ich ganz und gar nicht. Was habe ich eigentlich festgehalten? Denn noch bis jetzt schwanke ich über das Problem der Seele unsicher und un schlüssig.“ (Cui parti terrae, quae profecto una beata est, me admoveam, atque contingam, prorsus ignoro. Quid enim solidum tenui, cui adhuc de anima quaestio nutat et fluctuat?) Das „selige“ Reich Gottes ahnt er in unbestimmter Ferne und fragt bange aus dem finsternen Seelengrund auf der Suche nach dem lichtvollen Himmel. Das Urbild so einer ängstlichen Gestalt finden wir bei Jesu am Ölberg, der einsam mitten unter seinen schlafenden Jüngern betet. (Mt 26.36f.: BG 2.262) Der allein wachende Messias angesichts Gottes erinnert uns wohl an den „Dichter in dürftiger Zeit“ (*Brod und Wein* V.122: StA 2.94).

Obschon Hölderlin sich isoliert wach hält, blickt er niemals vom „Mysterium im vollen Licht“ weg, das ihm durch „das große Geschick“ (V.62) des „seeligen Griechenlandes“ (V.55) begegnet (StA 2.91f.): Die rein lyrische Schwingung staut sich nicht durch das tragische Pathos und strömt fortwährend in die ätherische „heitere Luft“ (V.64) des griechischen Geistes. Der Götter „Tag“ (V.72) zeugt vom „Mysterium im vollen Licht“. Nun gilt nicht mehr jene unruhige Schwankung der Augustinischen Seele, sondern gerade die erleuchtete „Reinheit (καθαρότης) des sinnlichen Teils der Seele“, die Palamas (ca.1296–1359) nach der patristischen Tradition der byzantinischen Kirche den „geistigen Sinn“ (αἰσθησις πνευματική) nennt. (*Triades* 1.3.21: PT 153/155) Die Quelle dieser „Reinheit der Seele“ finden die ostkirchlichen Väter u.a. in der Verklärung Christi vor seinen Jüngern auf dem Tabor. (Mt 17.1f.: BG 2.255) Hier bestätigt sich „jene mystische und nicht auszusprechende Beschauung (Theoria)“, die Palamas auf den „geistigen Sinn“ in der „Reinheit der Seele“ und die „Jünger auf dem Tabor“ bezieht. (*Triades* 1.3.21/38: PT 155/193)

An diese ostkirchliche Tradition knüpft u.a. Hölderlins Idol, Klopstock im *Messias* (1748–1773) an. Hiervon zeugen der „verklärte ätherische Strom“ (1.Ges. V.205: HKA IV.4.42), die „unschuldige Seele“ (2.Ges. V.75/3.Ges. V.49: HKA IV.4.148/376) und die Verherrlichung des Tabors: „Wie vor allen Bergen Judäa Tabor hervorragt, / Und ein Zeug ist der Herrlichkeit Jesu; zwar ruhet auch Sion / Lieblich vor Gott; zwar nahm auch der Oelberg den großen Meßias / Auf, wenn er rang im Gebet; zwar trägt auch die Stirne Moria / Hoch das Allerheiligste Gottes, und zittert darunter: / Aber vor allen Bergen Judäa ist Tabor doch herrlich, / Tabor, verbreitet vor Gott, ein Zeuge der hohen Verklärung.“ (4.Ges. V.713–719: HKA IV.4.535f.)

(3) DAS „BILD GOTTES“

In der Ostkirche spielt die „Ikone“ (εἰκών) eine große Rolle. Dieses Wort stammt eigentlich aus dem „bilde Gottes“ (εἰκὼν θεοῦ) der *Septuaginta*. (Gn 1.27: Sep 1.2; BG 1.2) Der Apostel Paulus interpretiert dieses „Bild Gottes“ (Imago Dei) als Christum, „qui est imago Dei invisibilis“ (Col 1.15f.:

NT 509f.). Diese Exegese beruht natürlich auf des Apostels „geistigem Sinn“: „Wir aber haben Christus sinn (νοῦς).“ (I Cor 2.16: NT 429; BG 2.345) Denn im christlichen „Bild Gottes“ kann sich der „Geist“ (νοῦς) mit dem „Sinn“ vereinigen, soweit wir den griechischen Kontext auf die Weise der ostkirchlichen Väter auslegen. Aus diesem „geistigen Sinn“ entsteht „jene mystische Beschauung (Theoria)“ zugunsten der „Kinder Gottes“: „Denn welche der Geist Gottes treibet / die sind Gottes Kinder.“ (Rm 8.14: BG 2.339) Auch Hölderlin sagt auf dem Wege nach dem „seeligen Griechenland“: „Göttliches Feuer treibet, bei Tag und bei Nacht.“ (*Brod und Wein* V.40: StA 2.91) Nachdem er den griechischen Götterttag gesungen hat, erwähnt er im V.149 die „Kinder Gottes“: „Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweißt, / Siehe! wir sind es, wir; Frucht von Hesperien ist!“ (*Brod und Wein* V.149f.: StA 2.95) Dieser „Frucht von Hesperien“ wohnt wohl das Griechentum als „Bild Gottes“ inne. Aber es bleibt zugleich ein unerreichbares Ideal für die abendländischen „Kinder Gottes“. Das ist ein immanentes und transzendentes „Bild Gottes“. Dieses als idealer Kern steckt tief im Herzen der „Frucht von Hesperien“, die sich dem jenseitigen Ideal unendlich annähert.

Vor allen ist Paulus ein wichtiger Vertreter der „Kinder Gottes“ für die Patrologen der Ostkirche. Diesen geistig dürftigen Apostel bewundert Gregor von Nyssa (ca.335-395) im Anfang vom *Leben Moses* (*De vita Moysis*): „Der göttliche Apostel durchlief seinen Pfad der Tugend und ließ niemals davon, sich zu dem zu strecken, das da fornen war.“ (PG 44.300D) Gregor behält die Worte des Paulus im Gedächtnis: „Ich vergesse was da hinten ist / vnd strecke mich zu dem / das da fornen ist / vnd jage nach dem furgesteckten Ziel.“ (Phil 3.13f.: BG 2.365) Wie sich Hölderlin für das „seelige Griechenland“ begeistert, ist der Apostel „von Christo Jhesu ergriffen“. (Phil 3.12: BG 2.365) Die begeisterte Ergriffenheit besteht eben im „geistigen Sinn“, m.a.W. in der „Reinheit des sinnlichen Teils der Seele“, wenn wir die Worte des Palamas nachsprechen. Was aber denselben Brief an die Philipper betrifft, legt die westliche Tradition der Theologie mehr Wert auf die „Knechts gestalt“ und den „tod am Creutz“. (Phil 2.5-8: BG 2.364) Keine „göttliche Gestalt“, sondern eine „Knechts gestalt“ gilt in Luthers Schrift *De servo Arbitrio*, mit der er im Jahr 1525 gegen Erasmus Widerspruch erhob. Auch der „Dichter in dürftiger Zeit“ zeugt von einer „Knechts gestalt“: „Keines wirket, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser / Vater Aether erkannt jeden und allen gehört.“ (*Brod und Wein* V.153f.: StA 2.95) In der abendländischen Nacht der „dürftigen Zeit“ trägt er geduldig sein „Creutz“, bis ihm das „große Geschick“ vom „seeligen Griechenland“ „aus heiterer Luft über die Augen hereinbricht.“ (V.62ff.: StA 2.92) Hierdurch „zeichnet die Stirne des Mannes ein Gott“, der „den Stempel dem Getroffenen aufdrückt“ (*Brod und Wein* V.105f.: StA 2.93), so „daß die unendliche Begeisterung unendlich, heilig sich scheidend, sich faßt, und der Gott, in der Gestalt des Todes gegenwärtig ist.“ (Hölderlin *Anmerkungen zur Antigona* 3: StA 5.269)

(4) DAS „BÖSE“ ALS „DER SEELE ENTFERNUNG VOM SCHÖNEN“

Zum Thema gehört schließlich das „Böse“, das in jeder religiösen Auseinandersetzung unvermeidlich ist. Selbstverständlich bildet das „Gute“ einen diametralen Gegensatz zu ihm, das zwar in der westlichen Theologie mit vollem Schuldbewußtsein eine Augustinische Seele vor Angst zittern läßt, aber in der Platonischen Philosophie unter der sonnenhellen „Idee des Guten“ ins formlose Schattenreich herabsinkt. Über diese „Idee des Guten“ sagt Sokrates Platons älterem Bruder Glaukon im *Staat* (*Politeia*): „Dieses also, was dem Erkennbaren Wahrheit mitteilt und dem

Erkennenden das Vermögen hergibt, sei die Idee des Guten.“ (*Politeia* 508E: PW 4.542f.) Darauf antwortet Glaukon: „Eine überschwengliche Schönheit verkündigst du, wenn es Erkenntnis und Wahrheit hervorbringt, selbst aber noch über diesen steht an Schönheit.“ (509A) Dann erwähnt Sokrates die „Sonne“ als „Ebenbild“ (εἰκῶν) des „Guten“ (509A-B) und beschließt seine Forschung mit dem Satz, „daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein (εἶναι) und Wesen (οὐσία) habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“ (509B) Darüber verwundert sich Platons Bruder: „Apoll, das ist ein wundervolles Übertreffen!“ (509C: PW 4.544f.)

Da das „Gute“ (ἀγαθόν) gerade „über das Sein (οὐσία) an Würde und Kraft hinausragt“, bemerkt Gilson hier den hellenischen „Vorzug des Guten“ (Primat du Bien), während er andererseits in der Tradition der biblischen Epiphanie Gottes den abendländischen „Vorzug des Seins“ (Primat de l'Être) anerkennt. (GE 55) Dem „Vorzug des Guten“ rechnen wir wohl jenes olympische „Mysterium im vollen Licht“ zu, von dem Hölderlins „seeliges Griechenland“ abhängt. Wichtig ist vor allem Platons „Umlenkung der Seele (ψυχῆς περιαγωγή), welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen.“ (*Politeia* 521C: PW 4.574f.) Dieser „wahren Philosophie“ entspricht auch die „Beschauung“ (Theoria) im „geistigen Sinn“ der byzantinischen Väter.

Jedenfalls unterscheidet Platon im *Staat* (509B) nicht zwischen „Sein“ (εἶναι) und „Wesen“ (οὐσία). (PW 4.544f.). Aber dieser Unterschied bedeutet viel dem „Dichter in dürftiger Zeit“, weil sich sein abendländisches „Sein“ eigentlich vom idealen „Wesen“ entfernt, das geistesgeschichtlich aus dem „seeligen Griechenland“ stammt. In der mittelalterlichen Philosophie des Westens behandelt u.a. der frühe Thomas das Problem von „Sein und Wesen“ (Esse et Essentia) und sieht in Gott die Einheit von beiden (*De ente et essentia* 5: EE 54ff. Vgl. ST I.3.4 / I.12.2): „Gott, dessen Wesen sein Sein selbst ist.“ (Deus cuius essentia est ipsummet suum esse.) Später definiert er Gott in der *Summa theologica* (I.4.2: ST 1.85), „daß Gott das in sich selbst ruhende Sein selbst ist.“ (Deus est ipsum esse per se subsistens.) So reinigt sich der philosophische Begriff des „Seins“ durch die scholastische Theologie, die eigentlich weniger mit der griechischen „Beschauung“ (Theoria) zu tun hat, als mit der biblischen Epiphanie: „Gott sprach zu Mose / Ich werde seyn der / ich seyn werde.“ (Ex 3.14: BG 1.33) Hier berufe ich mich auf Gilson im *Geist der mittelalterlichen Philosophie* (GE 51): „Es gibt nur Gott und dieser Gott ist das Sein. Dies ist der Eckstein aller christlichen Philosophie. Und es ist nicht Platon, nicht einmal Aristoteles, sondern Moses, der ihn legt.“ (Il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est l'être, telle est la pierre d'angle de toute la philosophie chrétienne, et ce n'est pas Platon, ce n'est même pas Aristote, c'est Moïse qui l'a posée.)

Im ganzen Gedicht *Brod und Wein* kontrastiert sicher Hölderlins „seeliges Griechenland“ mit der „dürftigen Zeit“ des Abendlandes und diesem Helldunkel von Hellas und Hesperien entspricht der oben erwähnte Unterschied zwischen „Sein und Wesen“. Aber das „Griechenland“ an sich ist nicht von den nächtlichen Hesperien abhängig, weil es immer noch „seelig“ bleibt. Dem abendländischen „Dichter in dürftiger Zeit“ geziemt es, was Platon über die „wahrhaft Reichen“ sagt, „die es nicht an Gold sind, sondern woran der Glückselige reich sein soll, an tüchtigem und vernunftmäßigem Leben“, „wie man sie ans Licht heraufbringt nach Art einiger, von denen erzählt wird, sie seien aus der Unterwelt zu den Göttern hinaufgestiegen.“ (*Politeia* 521A-C: PW 4.572ff.) So gilt die „wahre Philosophie“ als jene „Umlenkung der Seele aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren

Tag". Der Götterttag des „seeligen Griechenlandes“ mit einer „überschwenglichen Schönheit“ überragt den „nächtlichen Tag“ der christlichen Hesperien an anschaulichem „Mysterium im vollen Licht“.

Solch eine Platonische „Idee des Guten“ mit „überschwenglicher Schönheit“ bedeutet nichts anders als die ideale „Kalokagathia“, in der sich das „Gute“ (Agathon) mit der „Schönheit“ (Kalon) als der „Wahrheit“ verschwistert. In der Tat stimmt die „überschwengliche Schönheit“ der Götter Hölderlins mit der „Wahrheit“ (V.81) der „Offenbaren“ (V.83) überein. (*Brod und Wein* : StA 2.92) Die schon zitierten Worte aus Hofmannsthals *Griechenland* können wir auch nachsprechen: „Die homerischen Götter und Göttinnen treten fortwährend aus der hellen Luft hervor; nichts erscheint natürlicher, sobald man dieses Licht kennt.“ In so einem „Mysterium im vollen Licht“ kann man nicht umhin, am allerersten Gutes über das „Schöne“ zu sprechen. Darauf folgt, daß die seelische „Entfernung vom Schönen“ (ἀναχώρησις ἀπὸ τοῦ καλοῦ) nichts als das „Böse“ (Κακόν) ist, wie es Gregor von Nyssa in der *Großen Katechetischen Rede* (*Oratio Catechetica Magna* 5 : PG 45.24D) definiert: „Aber irgendwie wächst das Böse von innen heraus, sooft etwa vom Schönen die Entfernung der Seele entsteht.“ Das Urwort „Kalon“ übersetzt man nicht wörtlich ins „Schöne“ (Pulchrum), sondern sinngemäß ins „Gute und Edle“ (Bonum et Honestum) : „Sed malum intrinsecus quodammodo innascitur, quando fuerit aliquis animae recessus ab eo quod bonum est et honestum.“ (PG 45.26A) Das Ideal der „Kalokagathia“ verwirklicht sich im strengen Sinne nur innerhalb der griechischen Geisteswelt, die aber nicht bloß die Antike, sondern auch das ostkirchliche Mittelalter enthält. Daher können wir die ewige Heimat Hölderlins sowohl bei den alten Hellenen als auch bei den griechischen Vätern der Ostkirche suchen, obwohl der moderne Dichter selbst die letzteren kaum kennt und sich hauptsächlich die ersteren vor Augen hält.

QUELENNACHWEIS

- PW: Platons Werke. Griechisch / Deutsch. Darmstadt 1971-81.
 Sep: Septuaginta. Stuttgart 1935.
 NT: Novum Testamentum graece et latine. Stuttgart 1930.
 PG: Patrologia Graeca. Paris 1857-66.
 PL: Patrologia Latina. Paris 1844-64.
 EE: Thomas „De ente et essentia“ (Das Seiende und das Wesen). Lateinisch / Deutsch. Stuttgart (Reclam-Universal-Bibliothek 9957) 1979.
 ST: Summa theologica 1265-74. Deutsch-lateinische Thomas-Ausgabe der ST. Bd.1 (ST Pars I. Quaestio 1-13). Köln 1934.
 PT: Palamas „Triades“ (Défense des saints Hésychastes). Grec / Français. Leuven 1959 / 1973.
 BG: Biblia Germanica 1545 nach Luther.
 HKA: Hamburger Klopstock-Ausgabe 1974ff.
 STA: Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe 1946-77 / 1985.
 HP: Hofmannsthals Prosa 1-4. Frankfurt am Main 1950-55.
 GE: Gilson „L'esprit de la philosophie médiévale“ Paris 1932 / 1944.

Manuscriptum receptum 1. 9. 1993

Edium pronuntiatum 27. 12. 1993

ーゲルドンを、本発表は正面から取り上げ、とかく古典派ゲテ達の尺度で文学史上過小評価される詩人を見直した。そこで普通は軟派として片付けられ易いハーゲドロンにつき本発表では、むしろその重厚な文体を長大な教訓詩「幸福」において確認し、この文体を支える嚴肅な倫理意識の意味を、当時の自然法則を模範とした合理主義への批判として擱んだ。

17・『救世主』における鹽天使救済の礎たるオーリゲネーヌ主義 (一九九二年11月7日・日本独文学会中国四国支部第42回研究発表会)……正統派ラテン神父アウグスティヌスが『神の国』で、寛容ゆえ弾劾したオーリゲネーヌ主義、つまり悪魔も救われる思想の復活を、本発表は寛容の時代18世紀の叙事詩『救世主』において確認し、この異端思想の礎をライプニッツの『弁神論』(一七一〇年)と同じ「神の善意」に見た。更に本発表は五五三年のオーリゲネーヌ破門宣言など、この異端思想に関する基本資料を、ギリシア語等の原典で踏まえ、ドイツ語文献の枠を越えた学術を企てた。

18・クロプシュトックの『救世主』冒頭に関するレッシングの批評をめぐり、(一九九三年5月14日・日本独文学会一九九三年度春季研究発表会)……理路整然とした一七五三年のレッシングの批評が効を奏し、クロプシュトックは『救世主』冒頭の矛盾語法をその後削除した。だが本発表は、このように矛盾語法を背理として斥けた理知本位の考え方を示すだけで、それ以上論じなかった在来の研究を不十分とみなした。そして本発表は、むしろ矛盾語法を肝心要の所で活用する背理思考の伝統の方を重視し、敢てクロプシュトックが矛盾語法を削除せずに済ませた方が正教の伝統に適うと主張した。

19・「至福なるギリシア」再考——ヘルダーリン没後一五〇年記念 (一九九三年11月13日・日本独文学会中国四国支部第43回研究発表会)……Württembergische LandesbibliothekのHölderlin-Archivの要請に応え、詩人没後一五〇年を記念するため、本発表は「至福なるギリシア」を考え直してみた。その主旨は、今迄ヘルダーリンのギリシアと言えば、とかく古典古代の神話や哲学に限られていた点を不十分とし、むしろ内面化されたギリシア精神として、東方ギリシア教父に「光の神秘」が継承されていた点を重視し、この西方ラテンならぬ東方ギリシアの伝統にヘルダーリンを結びつけた点にある。

紹介の書評 (概要は約二〇〇字)

1・Takahashi, Kazumi 著 『"Romanisieren" und "Idealisieren" — Über die erste Strophe von Hölderlins „Brod und Wein“』 (一九九一年刊・Akten des 8. Internationalen Kongresses der IVG: Internationalen Vereinigung für Germanische Sprach- und Literaturwissenschaft · Judicum 社 · München 刊、第7巻)の紹介文。(一九九三年刊・TübingenのHölderlin-Gesellschaft刊Hölderlin-Jahrbuchの第28巻)……ヘルダーリン年鑑第28巻の編集長 (Konstanz 大学教授 Gater 氏) より依頼があり、自著に関する以下の紹介文をのせた。以前一九八二年一月には Der Siegel が「優等生ニッポン? 日本人から学ぶ? 否、」と酷評した。そして欧米の外で初めて催された東京でのIVG国際学会は、果して日本人が通説通りの如才ない生徒に過ぎないのか否かが問われる場となった。この時ドイツ人は自国の古典教養を根底から問い直す当著の内容に、ルターの学統を認め満足した。

2・Takahashi, Kazumi 著 『Über die erste Strophe von Hölderlins „Brod und Wein“: Heilige Nacht, Sechster Teil, „Eiusnis“』 (独仏英の各国語要旨を附した本論は和文で、一九九〇年12月27日刊・高知大学学術研究報告・第39巻・人文科学篇)の紹介文。(一九九三年刊・TübingenのHölderlin-Gesellschaft刊Hölderlin-Jahrbuchの第28巻)……通例はIVG国際学会など欧米で定評ある学術誌上の論文を主に扱うものであるが、権威に囚われぬ批判精神を持つドイツの学術専門家が、遠隔の高知大学の学術研究報告をも留意した点に、まず美点を認め、当論の欧文要旨でしか知られていない仕事の内容につき、著者自身が紹介文を物した。その要点は、とかく文献学と哲学の分業の下で、修辭と思索が離され易い時流を克服して、その統一の下に当著がドイツ思想誌の精華を擱んだ点である。

ティック風廢墟の直下で、生命溢れるものが誕生する」と言う現実変革の意志をその底に見た。

9. 『パンとぶどう酒』における「中間休止」。(一九八七年十一月七日・日本独文学会中国四国支部第37回研究発表会……ヘルダーリンの「中間休止」を理論として考察する研究成果は、すでにベンヤミン氏の『ヘルダーリンの二つの詩』(一九一四年・一五年)よりこのかた数多くある。しかし中間休止の理論を実践した具体例を詩人の実作で確かめる段になると、当著と同様とかく形式の整然とした頌歌類ばかり取り上げる傾向が強い。従って本発表が、頌歌と類を異にする『パンとぶどう酒』の核心に「中間休止」の理論の実証を論証したことは、研究史上の新機軸である。

10. 『パンとぶどう酒』のキリスト像——第107句の「エア」を中心にして。(一九八七年十一月十五日・阪神ドイツ文学会第124回研究発表会……『パンとぶどう酒』第107句の代名詞(男性三人称単数)が、古典ギリシアとキリスト教西欧の間を微妙に揺れ動きながらも、ふと目立たずに前者から後者へと移りゆく点を本発表は論証した上で、碩学の研究を批判した。その一人は移行点の代名詞に「突然キリスト」を認め、たシュミット氏(一九六六年)、もう一人は代名詞に尚ギリシアの酒神を見たベツォルド氏(一九八六年・一九七七年)で、いずれも前後を密かに仲介するキリスト像に気付かなかった。

11. ハラー『悪の根源について』概観——一七三四年『スイス詩歌の試み』再版より。(一九八八年十一月五日・日本独文学会中国四国支部第38回研究発表会……ハラーの詩歌中で最も規模の大きな『悪の根源について』全三書を概観するのに、本発表の独自性は、数十年の後にシラーやヘルダーリンの思想詩において結実する諸理念を、その萌芽の段階で掴んだ点、さらに研究領域を18世紀ドイツ文学の関心圏を窓として、西欧古来の形而上学の伝統へと広げた点である。結果、詩歌で直接言及されていないため実証本位の文学研究が見落した諸点、例えばキリスト論や魂の不滅の問題などが浮上してきた。

12. Vennunft kann, wie der Mond. ……ポーブとの対比でハラーの教訓詩を読む。(一九八九年十月十四日・日本独文学会一九八九年度秋季研究発表会……英国の教訓詩人ポーブの『人間論』(一七三三年・一七三四年)ほど有名でないが、文学史上ハラーの詩『理性、迷信、不信仰についての考え』(一七三二年)は、それ以上に思念が豊かとの観点から、本発表は殊に両者の「理性」に関して対比を試みた。相違点は、

ポーブが口調の良い箴言風文体で読者に早解かりさせる術に長じていたのに対し、ハラーがカント批判哲学に通ずる慎重な省察を詩想に盛りこみ、読者に思わず理性の限界を自覚させた点である。

13. シラーの「散策」とヘルダーリンの『多島海』——市民社会の樹立。(一九八九年十一月四日・日本独文学会中国四国支部第39回研究発表会……『多島海』(一八〇〇年)はグンドルフ氏の論文(一九一一年)以来、ギリシア精神を深く体験した詩人の共感や共鳴を物語る詩歌と評されてきた。一応この点を本発表は、『散策』(一七九五年)のシラーをも越えて古典精神に迫った感受性の下に重視した。しかし本発表は、あくまで両詩人が出発点において、自然と文化の対立する悲劇を前提としていたと指摘し、こうした亀裂がなくては、悲劇を頂点とする古典精神との共鳴も十分とならぬと主張した。

14. "Romanisieren" und "Idealisieren" — Über die erste Strophe von Holderlins "Brod und Wein". (一九九〇年八月二十八日・Internationale Vereinigung für Germanische Sprach- und Literaturwissenschaft 第8回国際学会)……国際学会の古典主義部門における本発表は、roman主義と古典主義とを区分けする既成の通説を克服するため、その好例としてヘルダーリンの『パンとぶどう酒』第一節「夜」を取り上げた。これは今迄roman派の『夜の讃歌』の一種とみなされてきた。しかし本発表はここに「roman化」のみならず、古典派シラーの説く「理想化」も見事に実現されている点を論証し、そもそも古典とは両者の統一との旨を述べ、在来の二分説を不十分とした。

15. Passio pura — ヘルダーリンの「至福なるギリシア」とキーツの「ギリシアの壺」。(一九九〇年十月二十七日・日本独文学会一九九〇年度秋季研究発表会……各国語に分かれ閉じた文学研究を、本来その源である西洋古典へと開くため、本発表はドイツとイギリスの詩歌中ギリシア精神に迫った秀作を取り上げ、両者の対比を通じて、その双方に共通する Passio pura (清浄心) を、古典ギリシアへの道とした。そして思想上この心の浄化を、まず古典悲劇に代表されるギリシア文学に確かめた後、こうした清浄心を本発表はギリシア教父にも確認し、とかくラテン教父しか考えぬ学界筋に反省を促した。

16. ハーゲドルンの教訓詩「幸福」(一七四三年)——アナクレオン派詩人の重厚な文体。(一九九一年十一月九日・日本独文学会中国四国支部第41回研究発表会……大抵ゲーテ研究などに付け足して触れられるに過ぎないアナクレオン派の巨匠ハ

学界活動(一九七六年より一九九三年に至る高橋克己の左記業績は全て個人発表である)

口頭発表(紹介文は約二〇〇字)

1. ヘルダーリンの古典ギリシア世界について。(一九七六年十一月六日・日本独文学会中国四国支部第26回研究発表会)……古代ギリシアの文化遺産を教養の糧として身につけ、新たな創作に励んだヘルダーリンの場合、この生きた古典教養に支えられた作品に結晶した「至福なるギリシア」は、シュミット氏が研究書(一九六八年)で述べたような「歴史記述的状况」を踏まえたと言うより、むしろ古典ギリシア精神との運命的出会いを前提としていた、と当発表は指摘し、この故に、実証本位の博識では不十分で、伝統と対決しつつそれを担う詩魂に迫るべき旨を説いた。
2. ヘルダーリンの『パンとぶどう酒』第1句について。(一九八三年十一月五日・日本独文学会中国四国支部第33回研究発表会)……『パンとぶどう酒』第1句では「都市」の「街路」が話題とされ、この狭い路地に「燈火」がともし、そして第2句で「松明」をかざし幾台もの「馬車」が通る場所は、詩歌に表現されていないけれども「大路」と考えるべきであると、本発表は読み解いた。だが英訳は街路を「路」(Street)とし、大路(Shree)と街路(Gasse)の区別に十分留意していない。こうした不十分な読解を本発表は指摘しつつ、原詩を着実に正確に読むことを企てた。
3. シラーの西欧ギリシア論「神聖なる野蛮人」——その背景なす諸相より。(一九八四年十二月一日・日本独文学会中国四国支部第34回研究発表会)……通例ドイツ文学研究は今世紀になると、伝統ある西洋古典に疎遠となつてゆき、単なる一国民の文学を扱っただけで事足りりとする傾向が強まった。ところが歴代の詩人は古典に造詣深い教養人なので、聖書などの古典文献を十分留意しない文学研究は、詩想の核心に迫れない、と本発表は主張し、シラーの「ギリシアの神々」を例にとり、その「神聖なる野蛮人」の背後に控える双璧、即ち古典ギリシアとキリスト教西欧を古書から説き起こした。
4. 松明と燈火——啓蒙オペラ文化とヘルダーリンの古典祝祭空間。(一九八五年五月二十五日・日本18世紀学会第7回大会)……当時18世紀ヴォルテールが華麗なフランス文化を導入し、その演劇を促進したのに対し、その論敵ルソーは、そうした「演劇」に反対した。他方ヘルダーリンも「パンとぶどう酒」冒頭で歌劇場へと急ぐ幾台もの「馬車」を「過ぎ去る」と歌いつつ、ルソーと同じく、西欧の「演劇」(Pectacle)

ならぬ古代ギリシアの「祝祭」(Fest)を求めた。この例から本発表は、格別ルソーがドイツで高く評価された点を、ドイツ文学以外の専門家にも示した。

5. 「パンとぶどう酒」との関連に見る「ラングウエル絨毯毛織物商会」。(一九八五年十一月九日・日本独文学会中国四国支部第35回研究発表会)……「パンとぶどう酒」第1節(一八〇〇年)の第4句で「思慮深い家長」と高唱されたヘルダーリンの友ラングウエルの商会(一七九七年創始)を、本発表は当詩歌の基調と協和する非専制の筋で、かつ歴史上の展望において考えた。殊にここでは、内陸ドイツ独自の商工業育成を目指すラングウエル商会が伸びゆく19世紀に、この進展に逆行したハンザ都市貴族による独占的な中継貿易、つまり先進国の商工業に依存した旧体制が衰退する史実を加味した。
6. 明鏡と水底——ヘルダーリンの短詩『生のなかば』における色彩の調べ。(一九八六年五月十五日・日本独文学会一九八六年度春季研究発表会)……『生のなかば』論は今迄の諸家も、造形化された形象に関心を払い、その色調には無頓着であった。そこで本発表は形でなく色に着目し、まず前半部で「黄梨」の黄から、「野茨」の紅をへて、「湖」の青へと至る転調を、色相環における三原色の変化に呼応させ、その「紅への高揚」と「青への深沈」に、詩想展開の基本を確かめる。そして後半部を「青への深沈」に続く意識の水底の歌声と考え、ここにも灰青色など独自の色彩を見出した。
7. 短詩『生のなかば』と絶句「江碧鳥逾白」……(一九八六年十一月十四日・日本独文学会中国四国支部第36回研究発表会)……かなり時代も風土も離れている故に、誰も比較しなかった短詩二つを取り上げ、双方に類似した色調の変化と共に、その語調にも注目した。例えば杜甫の絶句が五言で弾み良く連なるのと同様、『生のなかば』前半も、七言・七言・五言・五言と快音が続き、その後半の六言・九言・四言といった凹凸と好対称をなしている。また「鳥」の白を際立たせる水の「碧」や、青き山並と紅に燃える花との対比は、『生のなかば』にも見出し出され得る。
8. 晩鐘と時禱——「パンとぶどう酒」第11句と第12句の理解のために。(一九八七年十月十六日・日本独文学会一九八七年度秋季研究発表会)……「パンとぶどう酒」第1節(全18句)の第11句の「晩鐘」や第12句の「時禱」は、確かにドイツ中世のゴシック式大聖堂に象徴される昔日を憶れさせ、懐旧の念を深める、と今迄どの評釈も強調してきた。このようにロマン派寄りに解され気味の詩句を、本発表は敢て古典派シラーが遺作の草稿断片で表明した観点から見直し、「古く野蛮な体制のゴ

一では、まず光明の世界がオリュムポスの神界に準えて語られ、そこへ推参する様が、「夜の如き（不分明な）昼から真正の（あからさまな）昼へと魂を向け変えること」と説明されています。

同様の「魂の向き変え」が宗教上も重視されます。しかし西方ラテン神学は、資料(1)の(d)で御紹介しました哲学の「弁証法」を駆使し、形而上の概念における深まりと純化を目指します。上述の『国家』五〇九では未だ「存在 (Evaú)」と「本質 (ouútu)」の区別は御座いません。ところが、『神学大全』の著者は既に初期の小論文『存在者と本質』(資料(4)の(b))におきまして、「本質 (essentia)」と「存在 (esse)」の一致に「神」を擱んでいます。勿論アリストテレス流スコラ哲学の概念で「神」を扱ったのでありまして、決して詩歌の香高いプラトーン風ロゴスでこれを成したわけでは御座いません。ですが哲学史上これは画期的業績で、それ迄新プラトーン派プロティノスたちが「存在の彼方」に「善」なる「一者」を据えていたのに対し、此所では「存在者」から「存在そのもの」へと「存在」を言わば内側へと超越し、そこに記しました。『神学大全』第一部・第四問・第二項の言葉通り、「神」を「存在そのもの (Dusm esse)」と規定し、『聖書』の「在りて在る者」(「出エジプト記」第三章の第十四節)を見事に概念化しています。

成程これら哲学史上の問題からヘルダーリンの『パンとぶどう酒』、就くそのキリスト像を考察するものも意義です。しかし他方その「至福なるギリシア」という「充ち溢れる光の神秘」を念頭に置かなければ、むしろ「魂の向き変え」は『国家』五〇九で御確認いただいた「この上なき美の極致」を指すと申せましょう。もし此所で古代ギリシア由来の「善美」(Kakokypótu)を踏まえますなら、「善」を物語るに「美」を話題とするのも自然と思われまふ。実際ヘルダーリンの『パンとぶどう酒』第五節(資料(2)の(c))では、この善美の神々が「あからさまに開き示された者たち」と規定され、その姿が文字通り「真実」とあり言わば真善美の理想が歌われております。このうち哲学と神学は真実と申しますより真理を探究しつつ「善美」に迫ります。

これに対し資料(2)の(d)で御覧いただきました『三部作』で、東方ギリシア教父が説く「テオリアー(神を観すること)」におきましては、何より直観が重んぜられます。すると「充ち溢れる光の神秘」において善は正に美のあからさまな真実の姿を取って眼前に彷彿として来るのです。従って「悪」の問題もこの様な脈絡に組み込まれ、例えば資料(4)の(c)におけるニュッサの教父グレーゴリオスの『大教理講

話』第五章では、「悪」が「美から魂の遠く離れること」として理解されています。因みに原典ギリシア語は「美 (καλόν)」と「語」ですが、これをラテン語訳では「善 (bonum)」かつ美德 (honestum)」と言い換えています。実際ギリシアを離れて真善美の理想(カロカガティアー)を語ることは至難の業です。故に到達し難き古典ギリシア精神にヘルダーリンが「至福」を認め、その彼方にキリスト像を理念追求した事にも一理あります。

兎角その『パンとぶどう酒』では、古典ギリシアとキリスト教西欧との鋭い明暗が表に現われ、ややもすると西方教会の伝統においてのみ宗教問題が扱われ、更に東方ギリシアをも含んだ広い意味でのキリスト教の豊かさを忘れてしまいそうです。実は私も漸く後にこの事に気付き、此所で「至福なるギリシア」を「東方教父のテオリアー」を鑑みて再考してみました。例えば只今の「悪」の理解、つまり「美から魂の遠く離れること」こそ、「至福なるギリシア」を魂の古里として求めざるを得ない詩人の心根に相当します。その究極には「充ち溢れる光の神秘」があり、此所から遠く離れつつも此所へと目指して迫る「魂の情感(パトス)部分の清らかさ」、即ち資料(2)の(d)に御座いました「靈感(靈気の感覚)」が、詩歌象徴を貫いて流れています。かつて東方ギリシア教父は、人と成りし神キリストを先達として、今日ヘルダーリンはそれをも内包した「至福なるギリシア」を目標として、光明の世界へと至らんとするのです。

平成五年(一九九三)九月一日受理
平成五年(一九九三)十二月二十七日発行

とあり、西方教会公認ウルガータ聖書では「イコーン」でなく「イデオ」^(イデオ)と訳され、これが一五四五年ルター訳ドイツ語聖書では「Bild」となります。そして人間の理想が此所に「神の似姿」として示されています。以上が『旧約聖書』の話題です。後に『新約聖書』では使徒パウロが明確に、「神の似姿」とは神の子キリストに他ならないと述べます。それは資料(3)の(b)に掲げました「コロサイ人への書簡」第一章の第十五節で、「キリストは、見えざる神の似姿」とあり、使徒はキリストの姿に神を見たのです。既に資料(2)の(d)に関して述べました「靈感(靈気的感覺)」において「神を観すること(テオリアー)」が、此所でも東方ギリシア教父の伝統の下で浮上します。すると次の資料(3)の(e)に御座います。「ガラテア人への書簡」の言葉も重視されます。即ち使徒パウロがその第三章で「あなた方は皆、神の子なのだ」と信徒に語っています。更に併せ記しましたパウロの別の書簡ではローマ人に向かい、同様のことがこう述べられます。「即ち神の靈気に驅られる者は全て神の子なのだ。」とあります。

こう言う文脈を東方教父は「聖書」から浮き彫りにします。他方むしろ罪責意識とか最後の審判や十字架を重要視します西方教会には、これが多少なりとも晴がましく思われるかも知れません。そのため『パンとぶどう酒』でヘルダーリンは、「悲劇の誕生」する浄罪界を最高潮に据え、それを踏まえて「充ち溢れる光の神秘」を話題とします。しかし「至福なるギリシア」は、シラーの「ギリシアの神々」のように専ら彼岸の彼方に漂う神界ではございません。むしろ此所には超越と共に内在する神の世界が、物の見事に詩歌象徴の波に乗り歌い上げられています。故にヘルダーリンもパウロと共に、その詩歌の終結部で「神の子」について語り、「私達は、西欧の果実」であると規定します。資料(3)の(d)です。古典ギリシア精神を心の奥底で掴み、敢てキリストへと繋いだ詩人の場合、そこに見出した「至福」に対し一重に断絶のみ認めるのは片手落ちでありましょう。

確かに古典ギリシアはキリスト教西欧にとり到達し得ぬ理想、つまり「神の似姿」として永遠の課題となります。ですが「神の子」として「西欧の果実」は、その理想の種子を内に孕み、魂の古里ギリシアへと無限に接近してゆく止み難い心の動きに駆られています。その姿を映しておりますのが、資料(3)の(d)に併せ載せました「パンとぶどう酒」第三節冒頭です。例えば第四〇句に「神々しい焰もまた昼夜駆り立てる」とあり、先程「ローマ人への書簡」で御覧いただきました「神の靈気に驅られる者」の姿が見られます。

かつて「靈気に驅られ」た先駆者は、他ならぬ使徒パウロです。そこで東方ギリシア神秘思想家、ニュッサの教父グレゴリオスは、資料(3)の(e)に引用しました名著『モーセの生涯』第一段の末尾で、使徒の「ピリピ人への書簡」第三章を踏まえてこう述べます。「神々しい使徒は、卓越性(美德)を貫走しつつも、先のこと(将来)に向け身を乗り出して決して止むことが無かった。」とあり、文中の「先のこと」に向け身を乗り出し「sekrouō」が「聖書」より引用の箇所です。その典拠となる原典の前後もついでに確認しておきましょう。その第三章の第十三節から第十四節にかけて、パウロの言葉をこんな風にルターは訳しています。「私は後のことを忘れ、先のことに向け身を乗り出しており、前方に掲げられた目標を追い求めている」とあり、その前の第十二節では更にこう述べられています。「私がそれを既に掴んだとか、私自身が既に完璧だなどと言うのではない。私はそれをだが追い求めている。私自身がイエス・キリストに掴まれて以来、それを掴みたいのだけれども。」とあり、使徒パウロ自身が神の靈に掴まれ、その「靈気に驅られる者」であることを如実に物語っております。

以上の脈絡でパウロは「神の似姿(イコーン)」を理想として求め、その目標に少しでも近付こうと「身を乗り出し」ている求道者として映じ、この意味で後世ヘルダーリンの姿を先取りしています。恐らく西方ラテン神学の伝統では、同じ「ピリピ人への書簡」でも、その第二章に云う「僕の姿」(第七節)とか「十字架の死」(第八節)の方に重心をかけ、ルターの『奴隸意志論』などが物されたと考えられます。それらの語句は資料(3)の(e)の最後の引用にて御確認下さい。

(4) 「悪」すなわち「美から魂の遠離」(τὸ ἀπὸ τῆς οὐρανοῦ ἀποσταθῆναι)

今回の最後に話題と致しますのは、宗教において避けることの出来ない「悪」の問題です。普通この正反対には「善」があり、その究極にプラトーン哲学ですと「善のイデア」が探究されます。資料(4)の(a)に御座います『国家』五〇九では、更にそれが「この上なき美の極致」と語られ、しかもそれは「不可思議靈妙な超越」により、「存在(οὐσία)の彼方」に求められます。この際の「善のイデア」の似姿(εἰκών)として「太陽」が挙げられていることも見逃せません。即ち資料(1)の(c)でホーフマンスタールが述べた「充ち溢れる光の神秘」につき、此所でプラトーンはソークラテースに物語らせているようです。又その下の箇所、『国家』五二

してみましょう。ところで通例独文学研究では、西方ラテン・カトリック教会と、それを批判して誕生したプロテスタント教会のキリスト教が念頭に浮かび、それらの神学を代表するのはアウグスティヌスとかルターであります。これらの思想家と東方ギリシア教父とは、同じ『聖書』を読んでも、実は焦点の当て所が異なっており、この点が留意されて然るべきなのであります。とかく私達は西方神学の伝統に則って事を構え易いものです。

実際ヘルダーリンの「ギリシア」は「至福」と言われており、これに対しては資料(2)の(a)に「至福の生」と題したアウグスティヌスの著作の名高い一節を掲げました。訳するとうなります。「まことと唯一至福の地の何処へ船出し上陸すべきか、私には全く解からないのです。一体私が何か確実なものを掴んでいとも言うのでしょうか? 実際、今に至るまで、私は魂に関する未解決の問題で動揺し続けているのですから。」とあります。ここで「至福」なる神の国は遠い彼方にあり、その光の世界を求め暗い魂の淵より問いが発せられています。恐らく独訳は教会外の世俗を顧慮して「至福 (Beata)」を「幸福 (Glück)」と訳していますけれども、此所で求められておりますのはやはり「至福」と申した方が適切な魂の切迫した問題と考えられます。

例えば『聖書』でこの様な魂の闇夜を認めるといたしますと、『マタイ福音書』第二章におけるゲッセマネの園で唯一人祈るキリストの姿が想い浮かびます。即ち避けられぬ十字架上の死を直前にし孤独の中で神に祈るキリストの周りで弟子たちは皆一人残らず眠っています。同様ヘルダーリンが「至福なるギリシアノ」と思想詩『パンとぶどう酒』で西暦一八〇〇年頃、魂の古里たる古典美の世界を直視した時、それ程しかと「充ち溢れる光の神秘」に対し、シラーやゲーテたちが目覚めていたわけではありません。事態は悲劇であり、目覚めている者を不可避必然の運命が日輪の神アポロンの矢さながらに射抜きます。資料(2)の(b)にその姿が歌われ、悲壮で厳肅な文体で盛り上っています。

但し抒情詩歌の流れは、悲劇に留まらず更に先へと進み、「清澄なる大気」(第六四句)が「父なるアイテル」(第六五句)と呼びかけられます。ここ「パンとぶどう酒」第四節後半を受け、引き続き第五節(資料(2)の(c))では「充ち溢れる光の神秘」が神々の昼として話題とされ、浄められた魂の旋律がなだらかにたゆとう無垢な心情を映します。これはギリシア悲劇なら、アイスキュロスやソポクレスの描いたアガメムノーンの娘エレクトラーが弟オレステースに回り合う姉弟邂逅の

場を想わせます。

あたかも暗闇の月影の如く、悲惨な魂の夜に希望の燈火が点り、次第に意識は奥底まで澄みわたってきます。心から救いを求める人々の代表者、新約の使徒ペテロたちが眼の当としたキリストの変容もこの様なものと考えると、『パンとぶどう酒』における「至福なるギリシア」は理解し易くなります。例えば『マタイ福音書』第十七章などで物語られた山上で変容するキリストの姿がこれで、この「充ち溢れる光の神秘」をこそ東方ギリシア教父は『聖書』解釈の際に重んじたのでした。

その東方教父の遺産を踏まえて資料(2)の(d)で十四世紀の神学者パラマスは、「魂の情感(パトス)部分の清らかさ」を「靈感(靈気的感覺)」と呼び、これを「かの神秘的で口にしてはならぬ筆舌尽くし難き神観(神を観ずること)」へと結びつけます。そして後に「神学 (theologia)」に対する「神を観ずること (theoptia)」の優位を説きます。これは中世スコラ哲学に対する文芸復興の、つまり『神学大全』に対するダンテの『神曲』の優位を、更にはヘーゲル哲学に対するヘルダーリンの詩歌の優位へと呼応する重要な精神上の契機と考えられます。

皆様も御存知のように西暦一四五三年トルコが今日イスタンブールと称しております東ローマ帝国の首都ビザンティオンを征服した頃に、東方の頭脳が本格化して西方イタリヤへと歩を進め、それ迄ギリシアの文化遺産に不案内であった西歐人を教化します。実際にプラトーンやプロローティノスが原典からラテン語へとフィレンツェでフィチーノにより訳されたのも漸く十五世紀後半のことです。ところが既に十三世紀パリ大学で『神学大全』の著者が旺盛に仕事をしていた頃一二六〇年後に異端審問で断罪されるドイツの思想家エックハルトが誕生し、やがて東方ギリシア教父の神秘思想へと脈を通じる言語芸術作品を母国語による説教の形で残します。誕生はダンテに先立つこと五年です。そして既に此所に「至福なるギリシア」への地均らしが始まっていると見ることができのです。

(3) 「神の似姿」(ikon)

さて東方教会と言えば、何より聖画像 (ikon) が連想されます。このラテン語『Icon』經由の言葉はその源、ギリシア語『eikon』の形で『七十人訳聖書』の『創世記』に現われ、その第一章で意味深長となります。まず原典を資料(3)の(a)に御覧下さい。その第二七節で万物の霊長アダム創造の原形が「神の似姿(エイコン)」

(1) 「魂」(「ἡ ψυχή τῆς οὐμίας」)

今日ギリシアと申しますと、まずは古典芸術作品が思い浮かびますが、他方キリスト教の筋からは幾多の修道院が印象深いものです。例えばドイツ文学におきまして出色のギリシア紀行文を物しましたホーフマンスタールも、この両者に触れております。資料(1)の(a)に掲げました『ギリシアの瞬間』その一(一九〇八年)では「聖ルーカス修道院」が扱われ、次に資料(1)の(b)に御座います。「その三」(一九一七年)ではアテナイの丘アクロポリスを見た「大理石の処女の」立像(コレー)が話題とされます。この際ホーフマンスタールは巧みに両者の相違を際立たせているように見受けられます。即ち資料(a)の修道院では、「声の響き」(ton)に焦点が当てられ、『創世記』で族長アブラーハムたちと主なる神との間に生じた我と汝の応答が連想され、これが「古代ギリシア芸術の祖」ホメーロスの未だ誕生していない」と言われる遠い遠い過去の出来事とされています。

他方ギリシア芸術の世界は資料(b)の大理石像において、奈良の仏像にも見られます。古式の微笑 (Lächeln) とか「流れる衣 (fließende Gewänder)」と言った視覚造形見事な彫琢の絶妙さを軸に把えられ、詩人は此所に「無限の神秘」とか「永遠」を認めます。更に資料(1)の(c)に引用しました別の紀行文「ギリシア」(一九二二年)でホーフマンスタールは、「ホメーロスの神々が男女ともども常に明かるい大気から立ち現われる」ところに「充ち溢れる光の神秘」を確かめます。孰れにいたしましても、古代ギリシア神話世界の特徴は光に充ち溢れて立ち現われてくる神秘を心の眼でしかと掴む点に求められます。恐らくプラトーンもイデアを女神の如く在り在りとした実在として把えたのでありましょう。この哲学者の代表作「国家」五三三には、資料(1)の(d)で御確認いただけます通り、「ソークラテース風の弁証法のみが：魂の目を：上方へと導く」とあり、哲人の心眼こそ真理の光に浴する旨が主張されています。

以上ギリシア古典世界の美術や詩歌や哲学を特色づけております明確な造形力は何事も輝く光の下にもたらし、これが言わば「魂の目」に刻み込まれます。既に御覧いただきました資料(1)の(a)でホーフマンスタールが「声の響き」を物語る時、この視覚造形見事な古代世界との明暗を念頭に置いていることは申すまでもありません。そうしますと修道院に象徴されます東方ギリシア正教会は、西方ラテン・カトリック教会より一層とホメーロスやプラトーンから遠い族長風宗教界として映じて

参ります。すると西方ラテン教会に起った文芸復興 (Renaissance) の息吹きなど、少くともホーフマンスタールの『ギリシアの瞬間』を念頭に置く限り、東方教会には関係なさそうです。果してそうなのでしようか？

本当に古典古代と東方教会には断絶のみが際立ち、その相互交流は見られないのでしようか？ この点プラトーンの申します資料(1)の(d)で御確認いただきました「弁証法」を継承発展させたのは西方ラテン教会で、その教父アウグスティヌスの「三位一体論」にその姿を確かめることができます。ところが、ソークラテース以来のこの思弁哲学こそ、実は古典ギリシアの墮落形態に過ぎないのではないかと疑念を投げかけたのが、皆様も良く御存知のニーチェの論文「悲劇の誕生」(一八七二年)であります。即ち形而上学の散文とは次元の異なる詩歌芸術、就くその円熟形態であります悲劇作品にこそ、古典ギリシアの本質が宿ると言うものです。

結局プラトーン風二元論で分析する知性の光の下に暗い次元の低いものとされた感性 (pathos) が、オイディプスなどの悲劇神話の観点から見直され、理論認識よりも一層と純粹な精神に肉迫する契機と看做されます。そして私達は、この精神化した感性に、人となった神キリストの受難 (パトス) を重ね合わせます。するとヘルダーリンの「至福なるギリシア」と言う悲劇祝祭空間を、他ならぬキリストが終結するのも不思議でなくなりません。此所で「ギリシア」が「至福」なのは、知性の輝き以上に、感性 (パトス) の純粹さゆえであり、「魂の目を上方へと導く」のはもはや思弁哲学の「弁証法」ではなく、悲壮な美しさを湛えて純化した心であります。

成程ギリシア教父たちは、西方ラテン神学のような抽象度の高い「弁証法」の形而上学を打ち立てず、哲学の歴史においては「神学大全」の如き記念碑を残しませんでした。故に東方教父の思想圏は、とかく神秘思想の名の下に言わば哲学の未熟形態として片付けられ気味です。ところが東方思想圏では資料(1)の(e)に掲載の教父の発言に見られますように、「神について語る (神学)」よりも、むしろ「自らを神に向け浄めていく」ほうに力点を置きます。そしてこの際に何より「充ち溢れる光の神秘」が見逃せないであります。

(2) 「靈感」(「αἰσθητικὴ θεωρητικὴ」)

それでは次にヘルダーリンの詩歌を踏まえつつ、東方教父の思想圏へ話題を展開

付録：SUPPLEMENTUM

(一九九三年十一月十三日、日本独文学会中国四国支部第
四三回研究発表会、香川大学教育学部にて。Congressu
germanistico in Kagawae Universitate diem XIII Novem-
bris anno 1993)

「至福なるギリシア」再考——ヘルダーリン没後一五〇年記念
NOCHMILIGE ÜBERLEGUNGEN ZUM „SELIGEN GRIE-
CHENLAND“ — Ein Andenken an Hölderlin in seinem 150.
Todesjahr

高橋 克己

TAKAHASHI, Katsumi

要旨(約八〇〇字)			
(1) 「魂の目 (τῆς ψυχῆς ὄμμα)」	[第42卷、横組]	29	30
(2) 「霊徳 (ἀιδθητικός πνευματικός)」		29	29
(3) 「神の似姿 (εἰκόνη)」		28	27
(4) 「悪」すなわち「美から魂の遠離 (τῆς ψυχῆς ἀνεχώρησις)」		27	26

要旨 (SUMMARIUM) 約八〇〇字

西欧キリスト者の暗い魂の淵に映え、ヘルダーリンの古典ギリシアは「尤ち溢れる光の神秘」を湛え「至福」となる。ここで神界は「悲劇の誕生」する淨罪界をへた彼方に超越しているとも言えるが、同時にそれは「神の似姿」として「靈氣に駆られる者」の心眼に内在し、その「魂の情感部分の清らかさ」を鏡に写す。この「清らかさ」を東方ギリシア教父は「靈氣の感覺」(靈感と呼び「神觀」に結びつける。もはや「神學」より神の直觀が優位をなし、中世スコラ哲学より文芸復興へと重心が動くのであるから、この「靈感」を重視する東方教父の思想圏は「至福なるギリシア」と通底し協和し得ると言えよう。

かくして西方ラテン教父や宗教改革者の神學を留意するのみならば見落し気味の『聖書』の別面を『パンとぶどう酒』の「至福なるギリシア」に繋げることが出来る。例えば西方教会の伝統なら『マタイ福音書』第二十六章で弟子たちが皆眠る中唯一人寂しく祈るキリストの姿に関心が払われ、類比から孤高の詩人ヘルダーリンのみが古典精神に目覚めた時代の夜が意識されるのであるが、しかし他方ギリシアが彷彿として詩人の眼前にパルテノン神殿さながらに聳える現実、むしろ東方教父が焦点を当てた『マタイ福音書』第十七章の山上におけるキリストの変容へと脈を通じ、「闇が掴めぬ光明界」(『ヨハネ福音書』一〇五)に呼応すると思われる。

また実際ギリシアを離れて真善美の理想を語ることは難しく、後世ラテン語訳では「善かつ美徳」となるが、その原典で教父は「美」の一語を使っているに過ぎない。しかも此所で「美から魂の遠離」は「悪」に他ならない。この点でも東方ギリシア教父の神觀が「至福なるギリシア」と親近性を帯びて来る。即ち「至福」から遠ざかり離れることが「悪」と看做せるのであるから、就く美の古里ギリシアを「靈氣の感覺」により直觀し渴望する詩想こそ、神の似姿キリストに美の極致を見て迫る東方教父の生ける思索に和するのである。