

Der Streit um die Methode der Naturbeobachtung im späten Byzanz — geistesgeschichtliche und theologische Konsequenzen

Von Dimitrios Moschos, München

Die reiche Literatur, welche die literarischen und theologischen Streitigkeiten einer so weit vom heutigen Menschen entfernten Zeit wie der des byzantinischen 14. Jh.s bewirkten, ist für die orthodoxe Theologie von nicht bloß akademischem Interesse. In diesem Beitrag stellen wir einige systematische Interpretationsvorschläge für die Auswertung geistesgeschichtlicher Ereignisse einer bedeutsamen Epoche der orthodoxen Theologie dar. Diese Bedeutung rührt daher, daß die christliche Theologie in einer Gesellschaft des politisch-sozialen Verfalls und am Vorabend der Renaissance eine Umgestaltung der Formulierung der ihr überlieferten Wahrheit vornahm, die in die Herauskristallisierung der sog. hesychastischen Theologie mündete¹. Es wird hier versucht, die geistige Welt der Gegner des Hesychasmus zu erörtern und damit eine indirekte Bewertung der hesychastischen Theologie zu erlangen, indem I) die Debatte zwischen Barlaam dem Kalabrier und Nikephoros Gregoras vorgestellt wird, II) die wichtigsten Themen der Debatte systematisch ausgewertet werden, III) die Bedeutung und der Kontext dieser Debatte im östlichen und westlichen 14. Jh. ausgelegt, und IV) die theologischen Konsequenzen aus der Debatte abgeleitet werden.

I

Im Lager der Antihesychasten ist nicht immer eine treibende durchgehende Denkstruktur nachzuweisen. Ein auffälliger Konflikt jedoch zwischen zwei der drei wichtigsten Opponenten des Gregorios Palamas, nämlich Barlaam aus Kalabrien² und Nikephoros Gregoras³, vor der Auslösung des hesychastischen Streits, zeigt zwar die Abwesen-

¹ Siehe darüber die grundlegende Monographie von J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de saint Grégoire Palamas*, Paris 1959; die kritische Gesamtausgabe mit aufschlußreicher Einführung P. Christou (Hrsg.), *Γρηγ. Παλαμά Συγγράμματα*, Bde. I–IV, Thessaloniki 1962–1988 und den bibliographischen Überblick von D. Stiernon, *Bulletin sur le Palamisme*, *RÉB* 30 (1972) 231–241.

² Siehe allgemein M. Jugie, Barlaam, *DHGE* VI, c. 817–832 und S. Impelizzeri, Barlaam, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1964, S. 392–397. Ausgabe wichtiger Briefe mit ausführlicher Einleitung und biographischen Daten G. Schirò, *Barlaam Calabro Epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, Palermo 1954.

³ Aus der älteren Literatur R. Guiland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris 1926. Neue Bearbeitung vieler Daten in der ausführlichen Einleitung von J.-L. van Dieten, in: Nikephoros Gregoras, *Rhomaische Geschichte*,

heit eines konsequenten theologisch-philosophischen Denkmodells seitens der Antihe-sychasten, ermöglicht aber wiederum eine Lokalisierung wichtiger Ansätze einer dem Hesychasmus gegenüber aggressiven Denkweise, die auch für die westliche Renaissance nicht ohne Bedeutung gewesen ist. Als Barlaam nach Byzanz kam, waren Gregoras und die dortige etablierte intellektuelle Führung nach dem politischen Machtwechsel von 1328 schon an den Rand des politischen Lebens geraten⁴. In dieser geistigen Lücke nahm Barlaam die Gelegenheit wahr, um sich selbst als den aufkommenden Intellektuellen des Tages vorzustellen. Dies war der psychologisch-politische Hintergrund der Debatte zwischen Gregoras und Barlaam. Der Gegenstand dieser Debatte war aber ein anderer. Wenn wir die entsprechende literarische Produktion untersuchen, stellen wir drei Ebenen der Debatte fest: Die erste Ebene ist die in den polemischen Dialogen von Gregoras »Phlo-rentios«, »Philomathes oder Über die Frevler« und »Widerrede gegen die Leugner der Demut« geschilderte persönliche Konfrontation in der Form eines öffentlichen Disputes. Diese ist auch der Forschung länger bekannt. In der letzten Zeit hat aber die kritische Ausgabe und genaue Datierung der wissenschaftlichen Werke Barlaams und der theologischen Opuscula des Gregoras eine Fortsetzung der Debatte auf a) wissenschaftlicher (Astronomie) und b) theologischer Ebene genauer gezeigt.

Der öffentliche Disput des Gregoras mit dem Kalabrier fand im Winter von 1331⁵ statt, wobei letzterer nach dem Bericht des »Phlorentios« eine bittere Niederlage erlitten habe, indem seine Ignoranz offenkundig gemacht worden sei. Die neue kritische Ausgabe der astronomischen Werke von Barlaam macht darauf aufmerksam, daß die Traktate Barlaams über die Berechnung der Sonnenfinsternisse von 1333 und 1337 eine Antwort auf die provokativen Fragen Gregoras nach der astronomischen Vorsehungsfähigkeit seines Gegners bilden⁶. Gregoras war schon ein kompetenter Astronom, dessen Werk in der Welt der (meist rhetorisch gebildeten) byzantinischen Intellektuellen hochgeschätzt wurde⁷. Barlaam ging nicht nur auf das provokative Lieblingsspiel von Gregoras ein (i. e. die Vorhersehung der Finsternisse), sondern verfaßte darüber hinaus eine Widerlegung der von Gregoras abgefaßten Ergänzung dreier Kapitel in der Harmonienlehre des Ptolemaios⁸, sowie zwei Werke über die Berechnung des Osterfestes und über ein mathematisches Problem von Eukleides⁹. Diese letzten Werke entsprechen genau dem berühmten Werk des Gregoras über die Berechnung des Ostertages, in dem er eine Kalenderreform vorschlug¹⁰, und über ein Problem von Eukleides, das Gregoras vorstellte¹¹. Die Kon-

übers. und erläutert von J.-L. van Dieten, Bd. I, Stuttgart 1973. Von nun an zitiert als *Gregoras*, Geschichte. Vollständige Literatur in *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Fasz. 2, Wien 1977, Nr. 4443.

⁴ Ausführliche Behandlung dieser Zeit in den »Ideengeschichtlichen Vorbemerkungen« von H.-V. Beyer, in: Nikephori Gregorae, *Antirrhethika* I, Text-Einl.-Komm. von H.-V. Beyer, Wien 1976, S. 15–55.

⁵ D. Polemis, 'Η πρὸς τὸν Βαρλαάμ διένεξις τοῦ Γρηγοῦ. 'Η »Αντιλογία«, *Ἑλληνικά* 18 (1964) 52.

⁶ J. Mogenet — A. Tihon — R. Royez — A. Berg, Nicéphore Grégoras: Calcul de l'éclipse de soleil du 16 Juillet 1330, Amsterdam 1983, S. 157.

⁷ Siehe z. B. H.-V. Beyer, *Antirrhethika*, Wien 1976, S. 31–35.

⁸ I. Düring, Die Harmonienlehre des Klaudios Ptolemaios, *Göteborgs Högskolas Årsskrift* 36 (1930) LXXX–LXXXVIII.

⁹ J. Heiberg, *Euclidis elementa*, Bd. V, Lipsiae 1898, S. 725–726.

¹⁰ Im Jahr 1322. S. Hist. 8, 13: (CSHB) I 364, 3 ff.

¹¹ Ausg. v. J. Heiberg, *Euclidis elementa*, Bd. V, S. 723–724.

frontation gelangte ebenso auf die theologische Ebene, als beide Männer während der Unionsverhandlungen von 1334 Reden über die Voraussetzungen der Union mit den Lateinern verfaßten. In diesen Werken, die eindeutig Affinitäten im Argumentationsgang und Unterschiede in den Schlußfolgerungen aufweisen, wollen die zwei Männer vom jeweils anderen Werk nichts wissen!

Was war der Inhalt dieser Diskussion? Von den zwei kleineren Dialogen von Gregoras erfahren wir in der eleganten Weise der byzantinischen Rhetorik, daß der Fremde als ein frecher sophistischer Lehrer auftrat, der mühelose und effektive Kenntnis zu vermitteln versprach: in der »Widerrede« z. B. führt der Protagonist (ein Anhänger Barlaams) die »geschickten Argumente« seines Meisters an, daß es keine Demut als menschliches Charakteristikum gibt (bzw. geben darf). In den Augen seiner Gesprächspartner (unter denen sich Gregoras befindet) ist eine solche Argumentation eine *tatsächliche* Leugnung der Demut (vor den traditionellen byzantinischen Autoritäten). In der byzantinischen Manier der Wortspiele ist das offenbar eine Andeutung der Methode Barlaams: Barlaam untermauert (und zeigt dabei) seine Ablehnung der Demut durch Argumente über die Ablehnung der Demut.

In »Phlorentios« erfahren wir die Arbeitsweise von Barlaam in Umrissen: es handelt sich um eine perfekte Kenntnis und Anwendung des aristotelischen Syllogismus. Dies sind die Waffen, mit denen er seinen Gegner herausfordert. Letzterer präsentiert seine eigene, i. e. die astronomische Beobachtung, hinsichtlich derer der Kalabrier sich als total ahnungslos erweist und dadurch im byzantinischen Publikum disqualifiziert wird. Gregoras fährt dann fort mit einer Untersuchung von Barlaams Kenntnissen in anderen Fächern, wobei der Kalabrier sich weigert, in irgendeinem Fach außer der aristotelischen Logik geprüft zu werden. Als die Überschätzung der Logik von Gregoras bestritten wird, erhebt sich ein Schüler von Barlaam, der Aristoteles verteidigen will, und damit kommen wir zum zweiten Teil des Werkes und zugleich zum Kern der Sache: es folgt eine gründliche Widerlegung vieler philosophischer und physikalischer Auffassungen von Aristoteles, indem er als sich oft selbst Widersprechender erwiesen wird. Das Werk endet mit dem feierlichen Sieg des Gregoras.

Die Beurteilung dieser Debatte ist immer sehr unterschiedlich gewesen. Schon Polemis bezeichnete sie »als einen einfachen Zwischenfall«, von dem wir nichts hätten wissen können, wenn die Dialoge von Gregoras nicht verfaßt worden wären, und der einfach die Eifersucht der byzantinischen litterati darstellte¹². Manche betonten die Eitelkeit von Gregoras¹³, und andere das Überlegenheitsgefühl der Griechen gegenüber den Lateinern, indem sie die Debatte als Symptom des erwachenden Selbstbewußtseins der nizänisch-paläologischen »Renaissance« gegenüber dem fremden kulturellen Einfluß betrachten¹⁴. Van Dieten betont die persönlichen Motive von Gregoras, der durch die Disqualifikation seines (fremden) Gegners seine Rehabilitierung beabsichtigte¹⁵. So wahr solche Gründe scheinen mögen, muß man sie eher als Hintergrund verstehen und nach dem Gegenstand

¹² D. Polemis, 'Η πρὸς τὸν Βαρλαάμ διένεξις τοῦ Γρηγοῤ. 'Η »Αντιλογία«, *Ελληνικά* 18 (1964) 45.

¹³ M. Jugie, Barlaam..., S. 818.

¹⁴ S. die Einleitung von Leone in seiner Ausgabe vom Phlorentios-Dialog des Gregoras, P.A.M. Leone, *Firenze o intorno a sapienza Testo critico*, Napel 1975, S. 24–25. Von nun an zitiert als Phlorentios, (ed. Leone).

¹⁵ S. die Anmerkungen von J.-L. van Dieten in der Einleitung von *Gregoras*, *Geschichte*, S. 11–12.

der Debatte weitersuchen. Kulturelle Entfremdung und psychologische Motive allein reichen nicht aus, um einen Konflikt zu rechtfertigen¹⁶. Bei der Analyse des Phlorentios stimmte dessen Herausgeber P. Leone mit der älteren Ansicht von Tatakis¹⁷ überein, daß das Thema der Debatte die Ablehnung der Arbeitsweise des Lateiners Barlaam (Syllogismus, aristotelische Physik) und dadurch die Ablehnung der lateinischen und darüber hinaus jeder menschlichen Weisheit war, von der wir zu der Wahrheit der Religion hinaufsteigen sollen. Auf diesen Gedanken kann man weiter aufbauen.

II

Zuerst wurde oben, hinsichtlich der zeitlichen Länge der Debatte, festgestellt, daß sie sich gar nicht auf einen einfachen »Zwischenfall«, etwa im Winter 1331, beschränkte, sondern sich über eine längere Zeit hin ausdehnte und die literarische Produktion der zwei Männer beeinflußte. Die Debatte zwischen Barlaam und Gregoras setzte sich auf vielen Ebenen hartnäckig bis 1337 fort, was für die Tiefe des Gegensatzes spricht. Wenn man die Thematik der Debatte nach dem Phlorentios-Bericht (der allerdings ihren Ablauf keineswegs treu wiedergibt) betrachtet, stellt man fest, daß Gregoras seinem Gegner nicht primär seine Abstammung, sondern die für seine Abstammung typische Arbeitsweise kritisierte: Es war längst bekannt, daß die Lateiner in der Anwendung des Syllogismus einen guten Ruf hatten. Nach Gregoras aber war der Syllogismus nur ein Hilfsmittel, das für andere Zwecke erfunden wurde¹⁸. Die wahren Philosophen seien nämlich von der durch die Überlegenheit des Intellekts ermöglichten Schau ausgegangen, um die einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu erfassen¹⁹. Die nicht besonders Begabten oder die Anfänger sollten dagegen durch die Induktion der vielen Dinge zum Einen hingeführt werden. Aristoteles habe auf diese Weise gearbeitet, um mit täuschenden Bildern den Uneingeweihten die Wahrheit mitzuteilen²⁰. Unmittelbare Folge dieser platonisierend-aprioristischen Auffassung ist, daß die wahrnehmbare Naturwelt »an sich« unbegreiflich ist. Der immaterielle Intellekt kann die materielle Welt nicht erfassen²¹. Die Welt ist im Prinzip unverständlich. In der folgenden Diskussion behandelte Gregoras ver-

¹⁶ Für Gregoras selbst war allerdings der kulturell-ethnische Faktor nicht entscheidend. In der Synode von 1351 behauptet er, daß wir nicht von den Lateinern wegen ihres Stammes entfremdet sind, sondern wegen bestimmter dogmatischer Streitpunkte. Abgesehen davon sind wir gar nicht getrennt: »Οὐ γὰρ ὅτι Λατῖνοι, τοῦ γένους ἀφιστάμεθα· ἀλλ' ἐνίῳ χάριν ἐγκλημάτων· ὧν ἐν μέρει κειμένων, τάλλα πάνθ' ἤκιστ' ἂν εἶεν ἡμῖν ἀκοινῶνῃτοι«. Hist. 19, 1: (CSHB) I 925, 6–9.

¹⁷ B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris 1959, S. 258.

¹⁸ »ὄργανα γὰρ τινὰ ταῦτα πεφύκασιν ἄλλου χάριν οἰκονομούμενα«, Phlorentios, (ed. Leone) S. 96, 934–935.

¹⁹ »οἱ γὰρ πάλαι φιλοσοφίας καὶ λογικῆς ἐπιστήμης ἐφευρεταὶ τῇ τοῦ νοῦ κατακολουθήσαντες ἡγεμονία καὶ ἰχνος ἄνω που θέντες τῆς θεωρίας καὶ συνεθισμὸν καὶ πίστιν ἀσώματων ἡθροϊκότες ἐκείθεν, εἴτα ἐπὶ τὰ τῇ φύσει κεχωρήκασιν ὕστερα«, Phlorentios, (ed. Leone) S. 96–97, 941–946.

²⁰ »μεθόδους ἐξεῦρεν ἐνδόξους τινὰς καὶ ἀπατηλὰς, ἵνα, καθάπερ οἱ ποιηταὶ διὰ τῶν μύθων ἰνδάλματα τῆς ἀληθείας τοῖς ἀμυήτοις προφαίνουσιν«, Phlorentios, (ed. Leone) S. 97, 964–967.

²¹ »εἰ γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γίνεται γνῶριμον, καὶ τοῦ ὁμοίου ἐστὶν ἀντιληπτικὸν ἕκαστον, πῶς ἂν ἄυλος ὦν αὐτός (i.e. ὁ νοῦς) τὴν ὅλην περιοδεύσειε καὶ περισφίγξειεν;«, Phlorentios, (ed. Leone), S. 99, 1008–1011.

schiedene Elemente der Naturlehre und der Psychologie des Aristoteles mit dem eindeutigen Zweck, die Unfähigkeit des Stageiriten, die Welt zu verstehen, zu zeigen, indem er die Widersprüche von Elementen seiner Lehre (über die Natur der Luft, des Wassers usw.) gegenüber den anderen Philosophen, gegenüber sich selbst und gegenüber der allgemeinen Vernunft schilderte²². Als Schlußfolgerung kam eine »apophatische« Bewunderung der Welt, deren Funktion das Begreifen der menschlichen Vernunft übersteige. In dieser Bewunderung hätten auch antike (heidnische) »Theologen« und christliche Kirchenväter übereingestimmt²³. Das hat Tatakis veranlaßt, den Dialog Phlorentios als eine Unterwerfung der Vernunft unter die Intuition des religiösen Glaubens zu betrachten.

Eine weitere Untersuchung der Terminologie von Gregoras würde aber den Eindruck suggerieren, daß es dennoch Interpretationsprinzipien für eine wissenschaftliche Naturkenntnis gibt: Gregoras warnt am Anfang der Diskussion seinen Gegner, daß die Welt von geheimen Keimkräften-Analogien (»λόγοι προνοίας ἀπόρρητοι«) durchzogen werde. Letztere lassen sich nur in geringem Maße aufzeigen²⁴. Diese von der vagen konzeptuellen Breite des antiken philosophischen Instrumentariums definierten Elemente ziehen sich durch die Welt hindurch²⁵. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß solche λόγοι προνοίας dem Anspruch Barlaams, die Welt durch aristotelisch-methodologische Zugänge zu verstehen²⁶, hartnäckig widerstehen. Wie man diese Elemente »dekodifizieren« kann, das wird in einem Werk von Gregoras angedeutet: in der Vita seines Onkels Johannes, Bischof von Pontoherakleia, wo er angeblich seinem Neffen erklärt, daß es möglich sei, von den wahrnehmbaren natürlichen Dingen die in ihnen verborgenen »λόγοι τῆς προνοίας« zu verstehen. Die Schau aber der himmlischen sei ein großes und ehrwürdiges Ding und komme im Rang gleich nach der Theologie²⁷. Daraus erklärt sich, warum Gregoras mit der Prüfung Barlaams in der Astronomie begonnen hatte: Die Unbegreiflichkeit der Welt betrifft die sublunare Welt. Gregoras behält diese aristotelische Unterscheidung bei, schreibt aber der (nach Aristoteles ewigen) Welt der Gestirne einen Urbildcharakter zu, dessen Begreifen und Beobachten einen Zugang zur wahren Kenntnis eröffnet²⁸. In einem Brief an Johannes Chrysoloras befürwortet er sogar die Vorsehung

²² Phlorentios, (ed. Leone) S. 101, 1052 — 123, 1615.

²³ Phlorentios, (ed. Leone) S. 123–125, 1618–1663.

²⁴ »...λόγοι προνοίας ἀπόρρητοι τὰ παρόντα περιτρέχουσι πράγματα, βραχέα μὲν ἑαυτοὺς ἐνίοις παραγυμνοῦντες, τὰ δὲ πλεῖστα σιδηραῖς καὶ ἀδαμαντίνους φρουραῖς ταμιεύοντες...«, Phlorentios, (ed. Leone) S. 101, 1046–1049.

²⁵ Die λόγοι τῶν ὄντων sind im Grunde genommen stoischer Herkunft. Sie haben im Denken sowohl Maximus' des Bekenners als auch des M. Psellos und J. Italos eine große Rolle gespielt. S. darüber P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz*, I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos, Ertal 1956.

²⁶ Barlaam hatte vorher behauptet, daß Aristoteles »μόνην τὴν τῆς φύσεως θεωρίαν ἐσκέψατο καὶ ταύτῃ μόνῃ τὸ πᾶν τῆς σχολῆς ἐδεδώκει, ἅτε ἀληθὲς καὶ βέβαιον ἔχουσα τὸ ὑποκείμενον«, Phlorentios, (ed. Leone) S. 95, 902–904.

²⁷ »Ἐστὶ μὲν οὖν ξυνένειαν κάκ τῶν κατ' αἴσθησιν τοὺς ἐν τούτοις θαλαμειομένους ἀπορρήτους τῆς προνοίας λόγους, ἀλλ' ἡ τῶν οὐρανίων ἐποπτεία μέγα τι καὶ σεμνότατον πράγμα διεπεφύκει καὶ προσεχίης τῆς θεολογίας κλίμαξ«. Vita Ioannis Pontoheracleensis, Ausg. v. V. Laurent, La vie de Jean metropolitte Heraclée, *Ἀρχεῖον Πόντου* 6 (1934) 59, Z. 26–28.

²⁸ »Οἶσθα γάρ ὡς ἰνδαλμα καὶ ἀμυδρόν τι γνῶρισμα τὰ φαινόμενα πάντα πεποίηκεν ὁ δημιουργὸς τῶν μεγάλων ἐκείνων καὶ ἀπορρήτων, ὥστε βλέπειν διὰ τούτων ἐκεῖνα καθάπερ οἱ διὰ τῶν ἐνόπτρων ἡ τῶν ὑδάτων τὸν ἥλιον· ὅσον δὲ διενηνοῦν γῆς οὐρανὸς μεγέθει καὶ διαστάσει, τοσούτον καὶ γυμνασία τοῦ νοῦ καὶ θεωρία τελεωτέρα«, Vita Ioannis Pontoheracleensis, 59, Z. 14–21.

der Zukunft durch die Astronomie, weil im Himmel alles Gegenwärtige und Künftige wie in einem Buch abgebildet sei²⁹. Wir begegnen hier dem auch im Westen bekannten Bild des Himmels als Buch Gottes. Als philosophische Grundlage dient dem Gregoras das alte stoische Bild des Universums, das eine Einheit ähnlich der des menschlichen Körpers besitze: »Was im einzelnen menschlichen Körper vor sich geht, das geschieht wohl auch im großen Körper des Weltalls. Denn das All bildet einen Organismus, wie der Mensch zusammengesetzt ist aus Teilen und Gliedern. Beim Menschen strahlt eine Krankheit des Hauptes oder des Halses den Schmerz deutlich spürbar bis zum Unterschenkel oder Fersenknöchel aus. So lassen sich auch die »Leiden« der Himmelsleuchten, welche im Körper des Universums auftreten, auf Erden spüren und zeigen dort ihre Wirkung«³⁰.

Gregoras, der selbst ein erfahrener Astronom war, wußte in dieses Modell nun alle aristotelischen oder sonstigen wissenschaftlichen Voraussetzungen zu integrieren, wie er es z. B. in der Erörterung der methodologischen Voraussetzungen der astronomischen Beobachtungen in der zweiten Auflage des Traktats über die Herstellung des Astrolabiums tat³¹. Dort bekamen die wissenschaftliche Beobachtung und die Organisation der Resultate in mathematischen Formeln ihren Platz. All dies ist m. E. ein Zeichen, daß das Thema der Debatte zwischen Barlaam und Gregoras weder eine agnostizistische Ablehnung jeglicher menschlicher Kenntnis noch eine Debatte zwischen Aristotelikern und Platonikern war. Der formalistischen Methodologie, die angeblich Barlaam vertrat, wo die »φυσιική θεωρία« eine Frage der angemessenen Anwendung der aristotelischen Beweisführung (und infolgedessen einer Definition des Inhalts einer wahren Aussage durch ihre Argumentationsform) war³², setzte Gregoras die auf der aristotelischen Beweisführung und ptolemäischen Überarbeitung des platonischen Axioms »σώζειν τὰ φαινόμενα« basierenden Methode der astronomischen Beobachtung entgegen, die darüber hinaus eine solide erkenntnistheoretische Grundlage voraussetzte und bewirkte: die wahre Kenntnis ergibt sich durch die a priori-Erfassung der sich durchziehenden »λόγοι τῆς προνοίας« durch den (ihnen verwandten) Intellekt. Barlaam versuchte zu zeigen, daß seine Methodologie einen befriedigenden Zugang zu der Erklärung der natürlichen Phänomene bieten konnte und verfaßte infolgedessen auch astronomische Werke. Gregoras befaßte sich dagegen auch mit natürlichen Phänomenen, wobei er die aristotelischen Erklärungen meistens ablehnte³³.

²⁹ »καίτοι οὐδ' ἡμῖν παντόπασιν ἀπηγόρευται δῆλωσιν ἐκεῖθεν εἶναι τῶν ἐπιγείων. πῶς γάρ, οἱ βιβλίον ἴσμεν θεοῦ, τὴν οὐράνιον διακόσμησιν, ἥ γινόμενον καὶ ἐσόμενον ὅπαν ἐγγέγραπται;«, Epistula 53 Johanni Chrysolorae, Ausg. v. P.A.M. Leone, Nic. Gregorae Epistulae, Roma 1982–83, S. 169, 116–118. Von nun an zitiert Epistulae (ed. Leone).

³⁰ Übers. v. van Dielen in Gregoras, Geschichte I, S. 119, 1–9. Text in Hist. 4, 8: (CSHB) I, 108–109.

³¹ Ausg. v. A. Delatte, Anecdota Atheniensia et alia II, Liège-Paris 1939, S. 213–221.

³² Eine Frage, die den gemeinsamen Nenner von Dominikanern und Nominalisten bildete. Ob sie tatsächlich Barlaam prägte, soll dahingestellt werden.

³³ Das können wir aus dem Handbuch »Solutiones Quaestionum ...« erfahren, das eine Sammlung von Antworten auf Fragen der Kaiserin Helene Palaiologina bildete. Ausg. v. P.A.M. Leone, Antilogia et Solutiones quaestionum, Byzantion 40 (1970) 471–516.

III

Was die Entwicklung dieser Thematik betrifft, können wir leicht erkennen, daß sie seitens des Gregoras eine Fortsetzung der Debatte der vorigen Generation, nämlich jener zwischen Theodoros Metochites (seinem Lehrer) und Nikephoros Choumnos bildet. Damals waren auch dieselben Themen berührt worden, indem Choumnos die traditionelle »qualitative«, aristotelische Methode für die Interpretation der natürlichen Phänomene³⁴ verteidigte, während Metochites mit seinem Werk die o. g. Vereinigung zwischen dem aristotelischen Syllogismus und der geometrischen Arbeitsweise versuchte. Choumnos behandelte tatsächlich auch Themen wie z. B. die Natur der Luft³⁵, wobei er versuchte, auch die schwachen Punkte der »Harmonisierung« zwischen dem platonischen und ptolemäischen astronomischen Modell, die Metochites vornahm, anzugreifen. Metochites dagegen versuchte die geometrische Arbeitsweise als den effektivsten Syllogismus darzustellen³⁶ und knüpfte diese Weise an die lange Tradition der Bildung einer allgemein gültigen, wissenschaftlich verifizierbaren Aussage an, die früher Iamblichus versuchte³⁷. Er gab folglich eine festere philosophische Basis für die Anerkennung der mathematischen Naturbeobachtung und lieferte dem Gregoras wertvolles Material für die Fortsetzung des Emanzipationsprozesses der Naturwissenschaft von der Herrschaft der Autoritäten³⁸ auf dem Weg zu einer »Mathematisierung« der Welt.

Wenn man den modernen Forschungsstand über die Entstehung der Neuzeit berücksichtigt, entdeckt man, daß sich ein wichtiger Wendepunkt in der italienischen Renaissance befindet, in der die Philosophen, unterwegs zu der Entwicklung der »Mathematisierung-Quantifizierung« der Natur, der Bewältigung der aristotelischen Methode und der Entdeckung des Experiments, zunächst über das Thema der »Erscheinungsform des Na-

³⁴ Es handelte sich um eine Ableitung aller möglichen Veränderungen aus einer geringen Zahl von »Qualitätenänderungen«. Für eine ausführliche Behandlung solcher Probleme siehe S. Sambursky, *The physical world of late Antiquity*, London 1962.

³⁵ Vgl. »Περὶ τοῦ ἀέρος τινὶ λόγῳ καὶ αἰτίᾳ, θερμὸς ὢν τὴν φύσιν, ψυχρὸς ριπιζόμενος γίνεται· καὶ περὶ γενέσεως χαλάζης· καὶ περὶ φύσεως ἀνέμων καὶ τῆς λοξῆς τούτων φορᾶς καὶ κινήσεως«, Nic. Choumni Opera, Ausg. v. Fr. Boissonade, *Anecdota Graeca*, Bd. III, Paris, 1830, S. 365–391, 392–397. Von nun an Opera.

³⁶ »Ἀριστοτέλης αὐτὸς εἶθε μὲν αἰεὶ, καὶ διὰ πάντων αὐτοῦ τῶν συνταγμάτων, εἰς πίστωσιν ὧν ἐκάστοτε βούλεται καὶ σπουδάζει τοῖς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ὑποδείγμασι χρῆσθαι, ὡς ἀπὸ τιμωμάτων ἀρχετύπων (...) καὶ συχνὰ παρ' αὐτῷ τὰ ἐκ γεωμετρίας ἐκάστοτε παραδείγματα διὰ πάντων, ὡς εἴρηται, τῶν αὐτοῦ βιβλίων, τῶν τε τῆς λογικῆς πραγματείας καὶ τῶν φυσικῶν ...«, Vorwort zu *Stoicheiosis Astronomike* 3, Ausg. v. I. Sevcenko, *Études sur la polémique entre Theodore Metochite et Nicéphore Choumnos*, Brussels 1961, S. 70–71, Z. 4–16.

³⁷ Dessen Werk *De communi mathematica scientia* zitiert Metochites ohnehin. I. Sevcenko, a. a. O., S. 77–87.

³⁸ Sowohl die Ansichten von Choumnos als auch die Arbeitsmethode von Metochites sind diesbezüglich charakteristisch. Choumnos schreibt, daß die Forschungsergebnisse zum Dialog und zur Prüfung ohne Ehrfurcht vor den (durch das Alter herrschenden) Autoritäten ausgestellt werden mußten: »ἐν μέσῳ κείσθω παντὶ τῷ βουλομένῳ πολυπραγμοεῖν καὶ δοκιμάζειν καὶ δὴ γε βασανίζειν· χόλος γὰρ οὐδεὶς, οὐτ' ἀποτροπὴ, οὐδὲ γε νέμεσις οὐδεμία· ... Χρὴ δ' οἶμαι, καὶ ἡμᾶς τοῖς πρὸ ἡμῶν, καὶ κλέος ἐχόντων τὸν ἴσον προσενιγέσθαι τρόπον, καὶ μὴ τὴν ἐκείνων δεδιέναι δόξαν καὶ τὸ γ' ἐκ τοῦ πάλαι χρόνου κρατήσαν καὶ νενικηκὸς πρεσβεῖον«. (»Ἀντιθετικὸς πρὸς τοὺς πάλαι σοφοὺς ...«, Opera, S. 398,3–399,2). Metochites andererseits konjizierte platonische Texte, die zu seinem Harmonisierungsprojekt mit Ptolemäus nicht hineinpaßten, wie Sevcenko detailliert zeigte! (I. Sevcenko, a. a. O., S. 87–107).

turablaufs und der ihr am besten entsprechenden Erklärungsform«³⁹ debattiert zu haben scheinen. Die Wende wurde durch einen wichtigen Faktor ermöglicht: die Harmonisierung der aristotelischen Apodeixis und die geometrische Deduktion hauptsächlich im Kontext der Beweistheorie des Averroismus sowie die Entdeckung des Kommentars von Proklos zum ersten Buch der Eukleides' Elementa durch Simon Grynaeus 1533⁴⁰. Nach unserer Behandlung ist es eindeutig, daß diese Entwicklungen im erörterten Zeitabschnitt auch in Byzanz anzutreffen sind, was zu einer neuen Bewertung der geistesgeschichtlichen Phänomene des 14. Jh.s in Byzanz zwingt. Die traditionelle Stellungnahme der byzantinistischen Forschung, daß in der Palaiologenzeit eine humanistische Bewegung nur im *kulturellen* Sinn entstanden ist, die die antike Literatur nur in stilistischer und philologischer Manier ohne kreative und originelle Einarbeitung der mit ihr verbundenen philosophischen Probleme im 15. Jh. nach Westen brachte⁴¹, muß revidiert werden. Sowohl das Thema der Erscheinungsform des Naturablaufes als auch die allgemein gültige Methode haben zwei Generationen von Philosophen und Wissenschaftlern in Byzanz beschäftigt, und ihre Neigung zu einer originellen Umarbeitung der traditionellen philosophisch-wissenschaftlichen Probleme muß anerkannt werden. Was diese »östliche« Renaissance zu der »westlichen« Renaissance beigebracht hat, und warum letztere eine weite und breite Resonanz gefunden hat, läßt sich nicht innerhalb eines Artikels erklären. Wenn wir aber die Debatten der 1. Hälfte des 14. Jh.s als eine entstehende wirkliche Renaissance, einen Westen »im« Osten interpretieren, können wir (wenn nicht überhaupt erst) den Beitrag von Georgios Gemistos-Plethon und den im Westen entstandenen Streit zwischen Aristotelikern und Platonikern besser einschätzen.

IV

Die Entstehung dieses von der Neubewertung antiken Gedankengutes veranlaßten »modernen« Denkens (das allerdings nach der Einführung des thomistischen Denkens in vollständiger Form viele potentielle »moderne« Denker zurück zur Faszination der Scholastik gebracht haben muß) soll auch neue Probleme und Konflikte in einem traditionellen Feld des byzantinischen geistigen Wirkens verursacht haben: in der Theologie. Es ist kein Zufall, daß beide Gegner, deren Debatte wir untersucht haben, bei der nachfolgenden hitzigen theologischen Debatte in dasselbe Lager gerieten. Barlaam war der Hauptgegner des hesychastischen Theologen Gregorios Palamas. Nach seinem Rücktritt 1341 hat Gregorios Akindynos und nach 1347 Nikephoros Gregoras die geistige Führung des antihesychastischen Lagers übernommen. Gregoras (wie auch Akindynos) hat trotzdem ständig dementiert, irgendwelche geistige Affinität mit dem Kalabrier gehabt zu haben. Wie wir oben erwähnten, verfaßten die beiden Männer Reden über die Unionsvorausset-

³⁹ S. Otto, Renaissance und die frühe Neuzeit, (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung 3), Stuttgart 1986, S. 49.

⁴⁰ S. Otto, a. a. O., S. 51–52.

⁴¹ Vgl. den sehr bezeichnenden Ausdruck von H. Baynes, den K.M. Setton, The byzantine Background to the Italian Renaissance, *Proceedings of the American Philosophical Society* 100 (1956) 1, 76, übernommen hat: die Byzantiner waren die »world librarians«.

zungen mit den Lateinern. Während Barlaam (seiner formalistischen Erkenntnislehre treu) in seinen Reden und seiner allgemeinen Stellungnahme den Wert des apodiktischen Syllogismus energisch bestritt und für theologische Debatten nur den dialektischen Syllogismus für geeignet hielt, lehnte Gregoras in seiner Rede jede Form des Syllogismus (auch des dialektischen) für eine theologische Diskussion des »filioque« ab⁴². Viele Forscher betrachten diese Stellungnahme von Gregoras als ein typisches Beispiel byzantinischen Konservatismus⁴³. Nach unserer Erörterung kann man dennoch behaupten, daß diese Ansicht eine unmittelbare Folge seiner allgemeinen erkenntnistheoretischen Auffassungen ist. Wichtig ist auf jeden Fall, daß die traditionelle theologische Argumentationsmethode kräftig angegriffen, und dem theologischen Agnostizismus Tür und Tor geöffnet wurde. Barlaam und Gregoras haben mehr oder weniger die Rolle der Erleuchtung als platonischer θεωρία für die Kenntnis Gottes hervorgehoben. Eine solche θεωρία aber unterschied sich vom mystischen Erlebnis der Gotteschau der Asketen darin, daß die θεωρία einen psychologischen (und keinen ontologischen) Hintergrund besaß, indem sie die innere Verwandtschaft des Intellekts mit den ewigen Elementen der Welt aktivierte, entweder durch außerordentliche Ereignisse (Visionen), oder durch wahrnehmbare Dinge, die einen symbolischen Charakter hatten⁴⁴. Die durch Sinneserfahrung erworbene Kenntnis Gottes ist dennoch »τύπος« (Abbild) eines Dinges und nicht das Ding »an sich«⁴⁵. Diese Ereignisse lassen die Anwesenheit Gottes nur dem Intellekt zugänglich werden⁴⁶.

⁴² Gregoras lehnt sowohl den apodiktischen (Rede an die Heilige Synode, Ausg. v. M. Paparozzi, Un opuscolo di Nicephoro Gregoras sulle condizioni del dialogo teologico con i latini, *Italia Sacra* 22, Padova, Antenore 1973, S. 1350, 17–1351, 13), als auch den dialektischen Syllogismus ab (Paparozzi, a. a. O., S. 1351, 14–29) mit dem Argument, daß die göttlichen Namen ohnehin der menschlichen Vernunft durch einen »Vorhang« und »Finsternis« unzugänglich sind: »τὰ πλεῖστα τῆς θείας γραφῆς καὶ μάλιστα οἷς μυστικοὶ τινες ὑφεδρεύουσι λόγοι, καθάπερ ὑπὸ παραπετάσμασι καλύπτονται τοῖς τοιοῦτοις ὀνόμασιν ὅσα πολλὴν τὸν γνῶφον ἐπισύρουνται ...«, (Paparozzi, a. a. O., S. 1352, 13–16). Der einzige Nutzen des Syllogismus besteht darin, die der Theologie Unberechtigten fernzuhalten: »[Die Kirchenväter verwenden den Syllogismus] οὐ γὰρ ἵνα δείξωσιν οὐθ' ὅτι ἐστὶ τὴν φύσιν ὁ θεός, οὐθ' ὅτι ἐστὶν υἱοῦ γέννησις, οὐθ' ὅτι ἐστὶν πνεύματος ἁγίου ἐκπόρευσις, ἀλλ' ἵνα μᾶλλον ἐπισχῶσι τοὺς ἀτάκτως τῇ θεολογίᾳ ἐπιπηδῶντας«, (Paparozzi, a. a. O., S. 1354, 13–16).

⁴³ M. Paparozzi, a. a. O., S. 1341–1344, während nach Jugie Gregoras riet »d' éviter toute discussion avec les Latins, prétextant qu' on n' aboutirait à rien«, M. Jugie, Barlaam, *DHGE* VI, c. 819.

⁴⁴ Nach Gregoras wird der Intellekt von der Erkenntnis der wahrnehmbaren Dinge zu den übersinnlichen hinaufgeführt, ohne von ihnen selbst auszugehen: »ἐκ τῶν ἐν τῇ αἰσθήσει γνωρίμων καὶ φανερῶν ὁ νοῦς ἀφανὴς ὡν ἀρχάων τὸ βέβαιον, ραδίως ἐκ τῆς πρὸς τὴν τῶν θείων καὶ ὑπὲρ αἰσθησιν εὐρεσιν ἀνατρέχει, καὶ τοῦ φύσει ἀμεροῦς ἐς τὸ μεριστὸν κατιῶν ἀμερῶς αὐθις πρὸς τὸ ἀμέριστον ἐκ τῶν μεριστῶν παλινδρομεῖ, μὴ τῶν τῆς ἐαυτοῦ φύσεως ἐξιστάμενος μυστηρίων ...«, Hist. 33, 9: (CSHB) III, S. 407, 21–408, 6.

⁴⁵ Wenn der Intellekt immanent mit Gott verwandt ist, bedeutet das, daß die Sinneswahrnehmung eine Kenntnis vermittelt, die nicht zum Intellekt gehört: »[τὴν αἰσθησιν] δεχομένην τὰ τῶν ἐξωθεν εἰδῶλα καὶ τοὺς ἐκεῖθεν τύπους ἄλλο τι παραδέχεσθαι ἄλλου τοῦ πράγματος ὄντος, οὗ παραδέχεται. τοῦτο δ' εἶναι πάντως εἰκόνα ἐκείνου καὶ οὐκ ἐκεῖνο«, Epistulae, (ed. Leone) 3, S. 23, 93–96.

⁴⁶ Auf diese Weise erweist sich Gregoras als Anhänger der totalen »ἀμορφία« (Gestaltlosigkeit) des Intellekts, wenn dieser die göttliche Offenbarung annimmt. Gregoras' Intellektualismus neuplatonischer Herkunft erklärt, warum er evagrianische Zitate gegen die Hesychasten verwendet (die nach ihm keine absolute »ἀμορφία« erfuhren, weil sie eben das ungeschaffene Licht sahen). S. Hist. 35, 45–46: (CSHB) III S. 499, 4–500, 4.

Der Abbild-Charakter der Offenbarung stellte einen eigenartigen Symbolismus dar, durch den das Problem der doppelten Wahrheit (nämlich des Verhältnisses dogmatischer und wissenschaftlicher Aussagen und somit die Verifizierbarkeit ersterer), das auch Barlaam besprochen hatte, gelöst wurde: Gottes Hervorgänge (πρόοδοι) und wissenschaftliche Kenntnisse werden dem Intellekt *auf dieselbe Weise* vermittelt, indem er sich selbst erkennt. Das bedeutet, daß Gottes Offenbarung und Keimkräfte-Analogien *denselben Wert des Symbols* besäßen⁴⁷. Gott »selbst« ist aber von diesen Hervorgängen fern, genauso wie ein Urbild von seinen Abbilden. Letztere Schlußfolgerung ist auch für die theologische Ontologie (mit der wir uns hier nicht befassen) nicht ohne Bedeutung⁴⁸.

Für den Aufbau dieser philosophischen Konstruktion hat Gregoras Gedankengut aus den areopagitischen Schriften herausgelöst und mit Gedanken Plotins ausgedeutet⁴⁹. Damit hat er die Spaltung zwischen a) Gotteserkenntnis und Naturerkenntnis (doppelte Wahrheit) und b) apriorischer Erkenntnis durch den Intellekt und sinnlicher Erfahrung der Offenbarung aufgehoben. Andererseits versteht es sich, daß solche theologischen Voraussetzungen a) Andeutungen über einen »ewigen« Naturablauf implizierten, die den eschatologischen Ansatz und die Orientierung der Natur in eine heilsgeschichtliche Perspektive stark vernachlässigten, b) die Faktizität der Aneignung dieses eschatologischen Elements seitens des Menschen, die in der biblischen und patristischen Tradition durch die Vergöttlichungslehre erklärt wird, in eine platonisierende Gnosis auflösten, die in eine (neue!) Spaltung zwischen einem ahistorischen Jenseits und einem natürlichen Diesseits (nach dem Muster der westlichen Metaphysik) führte.

Es ist nun unmöglich, innerhalb dieses Artikels die Reaktion der hesychastischen Theologie zu analysieren. Man muß aber in der Unterscheidung zwischen ungeschaffenem Wesen und ungeschaffenen Energien in Gott zuerst eine gravierende Neubetonung des eschatologischen Elementes einsehen und kurz erörtern⁵⁰: Durch die Verbindung der (auch jetzigen und körperlichen) Gotteschau (θέα τοῦ Θεοῦ) mit dem erlösenden ungeschaffenen Licht, woran die Heiligen am Ende der Geschichte teilnehmen werden, und

⁴⁷ Wenn Gott sagt »du wirst meinen Rücken sehen« (Ex 33,23), so meint er »εἶτε τοὺς λόγους τῶν ὄντων ... εἶτε τὴν διὰ σαρκὸς ἐπιφάνειαν«, (Gregoras, Hist. 34, 18: [CSHB] III, S. 449, 1–4).

⁴⁸ Kurz ausgedrückt: Nach Gregoras sei das Dasein Gottes identisch mit seinem Wesen und dieses wiederum identisch mit seiner Energie. Dieses Wesen sei eher im Sinne eines »ens absolutum« und des neuplatonischen Einen (Έν) zu verstehen, auf das die in einer Abbild- und Analogiebeziehung konsistente Welt zurückgeführt werden sollte. Das erklärt, warum Gregoras so oft mit dem Argument operiert, daß durch die von den Hesychasten gelehrtten Energien Gottes die Einfachheit Gottes angegriffen wird. Vgl. z.B. Nikephori Gregorae, Antirrhethika I, (Ausg. Einl. Komm. H.-V. Beyer) Wien 1976, 1,8, 10–20, S. 189–199. Diese Betonung des göttlichen Wesens als »Eines« verrückte die Quelle der Gottheit von der Hypostase des Vaters zum Wesen (»Natur«) Gottes, was die Freiheit des göttlichen Daseins wesentlich beschränkte. Die auffällige Ähnlichkeit dieser Problematik mit der thomistischen Ontologie erklärt, warum a) Schüler von Gregoras (wie Ioannes Kyparissiotes) den Thomismus begeistert adoptierten und b) die moderne neothomistische Kritik gegen die hesychastische Theologie so ähnlich der der damaligen Antihesychasten ist.

⁴⁹ Vor allem die Wirkung Gottes in der Welt nach den Bildern des Siegels (und seiner Abdrücke) und des Kreises, (Areop. De div. nom. 2, 5: PG 3, 644A und 5, 6: PG 3, 821A entsprechend), die Gregoras anscheinend mit Plot. Ennead. VI, 5, 7–8, verband.

⁵⁰ Dieses eschatologische Element zeigte J. Meyendorff, Introduction à l'étude de saint Gregoire Palamas, Paris 1959, S. 257–277.

das schon jetzt auf einer christologischen Basis in der Welt wirkt⁵¹, wird die »auf den Kopf« gestellte, durch Symbole vermittelte Gnosis wieder als Erlösung »auf die Füße« gestellt. Als historisch bezogene Tat (die Integration in der geschichtlichen Tat des Erlösungswerkes Jesu Christi) bringt die Gottesschau die Handlungsfreiheit des ganzen Menschen zur Geltung, indem er zugleich der (bis dahin vergänglichen und nicht ewigen!) Welt einen neuen Sinn gibt⁵². Im Bereich der Ontologie sollte man die Verbindung der Freiheit mit der eschatologischen Realität in zwei Elementen sehen: a) in der Überarbeitung der aristotelischen Ontologie durch die biblische Ausdeutung des Begriffs ἐνέργεια, der von nun an weder zum Wesen noch zu den Akzidentien gehört und die ontologische Grundlage der Welt primär als dynamische »Beziehung« (zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem, die sich aber nicht ineinander auflösen) darstellt⁵³ und b) im persönlichen Charakter der Energien Gottes, die die Freiheit als unabdingbare Voraussetzung für diese Beziehung ins Spiel bringen⁵⁴.

Die Konflikte um die Naturbeobachtung im 14. Jh. zeigten eindeutig, daß das erwachende moderne Denken in Byzanz eine neue Bearbeitung theologischer und philosophischer Probleme erwirkte, die aber nicht nur die biblische Grundlage des Christentums gefährdete, sondern auch die Unterwerfung der Geschichtlichkeit des handelnden menschlichen Subjektes in einem ahistorischen Naturablauf (bzw. dessen Metaphysik) inaugurierte. Die »am besten entsprechende Erklärungsform« dieses Ablaufs bedeutet für Gregoras und seine zeitgenössischen Intellektuellen eine Hinführung des Intellekts zum einheitlichen Fundament-Ursprung des Seins (i.e., des Eins) durch Symbole. Auf diese Weise wird die historisch-tragische Bewegung des Seienden aus dem Nicht-Sein bzw. zurück zu ihm (was das christliche Denken entsprechend als Erlösung und Sünde bezeichnet) annulliert. In dieser Perspektive ist die hesychastische Theologie »ein Sprung

⁵¹ Nach Meyendorff erwirkte Palamas eine Einarbeitung der christologischen Perspektive bei der Interpretation der symbolisierenden Tendenz des Corpus Areopagiticum. Dazu folgte er der biblischen Tradition, die das Herz als das Zentrum des Menschen betrachtete im Gegensatz zu der evagrianischen Anthropologie, die auf einem platonisierenden Zentrum im Νοῦς beharrte. J. Meyendorff, a. a. O., S. 195–222. Palamas hatte auch von Gregor von Nyssa und Areopagita entsprechende (neu)platonische Bilder übernommen und ausgedeutet (Νοῦς, Siegel usw.), was seinen Gegner Gregoras besonders irritierte. Solche Elemente führen moderne Forscher zu der Behauptung, daß die Problematik der Hesychasten, ein »unbewußter« Platonismus gewesen sei. Vgl. E. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 391–394. Darüber s. oben Anm. 46.

⁵² Hier gehört die Bedeutung der Askese und der moralische Charakter der Vergöttlichungslehre, G. Mantzari-dis, Πολλαμικά, Thessaloniki 1983, insbes. S. 41–76 und 91–292.

⁵³ Eine gute Darstellung s. H. Schaeder, Die Christianisierung der aristotelischen Logik in der byzantinischen Theologie repräsentiert durch Johannes von Damaskus († ca. 750) und Gregor Palamas († ca. 1359), *Θεολογία* 33 (1962) 1–21.

⁵⁴ Was manche heutigen Forscher nicht einsehen. Vgl. D. Wendebourg, Geist oder Energie, München 1980, S. 11–64. Es scheint hier übersehen zu sein, daß, obwohl die Energiea ein Attribut der Natur ist, nach Johannes v. Damaskus (auf dessen Werk sich die Energienlehre basiert) das handelnde Subjekt der Energiea (»ὁ κεκρημένος τῇ ἐνεργείᾳ«) die Person ist. Außerdem sind es in Gott (anders als in der geschaffenen Natur) die Personen, in denen die göttliche Natur verankert ist und nicht umgekehrt. (Vgl. »Ἐπὶ μὲν τῆς ἁγίας Τριάδος αἱ τρεῖς ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσὶ, καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα δυνάμεις εἰσὶ τοῦ πατρὸς, καὶ διὰ τοῦτο μία κίνησις καὶ ὡσαύτως καὶ τὸ αὐτὸ θελητόν«, während »Οἱ ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι ἕκαστος ἀποτετμημένην καὶ διηρημένην ἔχει τὴν ἑαυτοῦ ὑπόστασιν, εἰ καὶ μίᾳ εἰσι φύσεως«, Johannes Damaskenos, De duabus volunt. 24: PG 95, 156B–C).

nach vorne«, indem sie einen »existentiellen« Charakter der ontologischen Grundlage der Welt und eine historische Bezogenheit des menschlichen Subjektes (und somit die historische Progressivität) zu bewahren sucht. Der heftige Konflikt ist vielleicht nie beendet worden, weil die Rückkehr zu der formalistischen Denkweise der (importierten) Scholastik und der nachgekommene allgemeine Verfall den Schwung des originellen Denkens der palaiologischen Renaissance rückgängig machten. Es war aber genug, um festzustellen, wie tief die Grundlagen der Moderne auch im Osten verwurzelt waren, und welche Aufgaben dies für das Selbstbewußtsein einer östlichen Theologie bedeutet.