

DIMITRIOS DEDES, Athen

DIE WICHTIGSTEN GRÜNDE DER APOSTASIE DES GEORGIOS GEMISTOS (PLETHON)

Vor allem die Liebe zum Vaterland bewog Gemistos, das Christentum abzulehnen; als die wesentlichsten Gründe des Verfalls seiner Nation erkannte er zum einen die schlechte Verwaltung (κακοπολιτεία)¹, zum anderen die irrtümliche Auffassung vom Gottlichen (ψευδής δόξα)², dass hiess aber die christliche Religion. In diesem Zusammenhang spielte die Religion die dominierende Rolle und wurde somit zum Inbegriff des Niederganges des Reiches³.

Gemistos stammte höchstwahrscheinlich aus einer Klerikerfamilie aus Konstantinopel⁴. Wie sich aus seinen Schriften ersehen lässt, war er mit den Grundsätzen der orthodoxen Theologie sehr vertraut⁵. Das besagt, dass er die sozialen wie politischen und psychologischen Auswirkungen dieser Theologie auf alle Bevölkerungsschichten sehr wohl zu erkennen vermochte. Eine der Verhängnisvollsten Auswirkungen dieser Theologie sah er in dem eklatanten Mangel an Widerstandsfähigkeit, bzw. der Unfähigkeit des damaligen Hellenismus, auf die drängenden politischen Probleme adäquat zu reagieren⁶. Die christliche Theologie war nach Gemistos in fünf wesentlichen Punkten im Irrtum: 1. In der Frage nach der Vorsehung Gottes. 2. In der Frage nach der Güte Gottes. 3. In der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. 4. In der Frage nach der Einheit Gottes. 5. In der Frage nach der Freiheit des Willens.

1. Sp. Lambros, *Παλαιολογία και Πελοποννησιακά*, Athen 1912-1930, Bd III, 309,7.

2. Lambros, op. cit., IV 274,15. Auch C. Alexandre, *Pléthon Traité des lois (Nomoi)*, Paris 1858, S. 256, 19-25. Von da an als Alex. zitiert.

3. P.G. 160, 980 c. (P. G. Patrologia Graeca.)

4. Fr. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956, S. 52-53.

5. Vgl. auch Alex, S. 307-308, wo er — in Bezug auf die Lehre vom Hervorgang des hlg. Geistes — verschiedene Kirchenväter zitiert; auch P. G. 160, 983, wo er vom Einfluss Platons auf Kyrillos spricht. Im selben Traktat (Gegen Scholarios) argumentiert Gemistos mit christlich-theologischen Begriffen gegen die Thesen des Scholarios.

6. «...οὐκ ἀεὶ τὰ ἡμῖν λυσιτελεῖ δοκοῦντα καὶ διὰ τέλους λυσιτελεῖ, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ τῆς βλάβης αὐτὰ τὰ αἰτιώτατα κατέστη». (Hervorhebung von mir, D.D.)



A. Irrtümer der christlichen Gotteslehre

Gemistos macht den Christen des öfteren den Vorwurf, sie leugneten die Vorsehung Gottes⁷. Er meinte, den Griechen werde kein Erfolg beschieden sein, solange sie nicht an die Vorsehung Gottes glaubten⁸. Die dieses Problem betreffende Stelle wurde in der bisherigen Forschungsliteratur in Zusammenhang mit der *Heimarmenelehre* und als ein Aspekt dieser Lehre betrachtet⁹. Es wird jedoch zu zeigen sein, dass die *Heimarmenelehre* eine weitere Phase in der Behandlung dieses Problems darstellt. Gewichtige Gründe legen die Annahme nahe, dass Gemistos den in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit dominierenden Begriff der Zulassung¹⁰ im Blick hatte, als er diesen Vorwurf machte. Denn gerade im orthodoxen Verständnis der Zulassung, insbesondere ihrer Form «ἐγκατάλειψις τελεία»¹¹ sah Gemistos eine Leugnung der Vorsehung Gottes.

In enger Beziehung zur Problematik der Vorsehung stand für Gemistos die Frage nach der Güte Gottes. Immer wieder betonte er, dass das Göttliche nicht Ursache des Bösen sein könne¹². Selbst die Dämonen werden nicht mehr als Konkretionen des Bösen gesehen. Denn wie konnte Gott Wesen hervorbringen, die das Böse verkörpern; das widerspräche seiner absoluten Güte. Das Böse, sofern es eine «στέρησις», also eine Privation ist, hat keine Ursache; es ist ein «μὴ ὄν»¹³ (Nichtsein).

Auch die göttliche Strafe verliert bei Gemistos ihren schrecklichen Charakter. Die Götter bestrafen den Menschen nicht um der Strafe willen¹⁴; die Strafe ist nicht *Telos*¹⁵. Hier bezieht sich Gemistos auf das Jüngste Gericht im christlichen Sinne, bei dem sich die Bestrafung der Sünder endgültig und als ewige Verdammung vollzieht. Demgegenüber versteht Gemistos die Strafe

7. Alex, S. 66.

8. *Ibid.*, S. 310.

9. E. Stephanou, Ἡ Εἰμαρμένη ἐν τῷ φιλοσοφικῷ συστήματι τοῦ Πλήθωνος. *Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου*, Athen 1935, S. 315-320. Vgl. auch D. Dedes, Ἐρησκεία καὶ πολιτικὴ κατὰ τὸν Γεώργιο Γεμιστό. In: *Φιλοσοφία* 6-7 (1975-76), 425-441.

10. H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Rom 1937, S. 224-249.

11. Beck, *op. cit.*, S. 225 und 247.

12. Alex, S. 10, ε': «Ὡς οὐ κακῶν οἱ θεοὶ αἰτιοί». ιθ'. «Ὡς οὐ πονηροὶ οἱ δαίμονες εἰσὶ». Auch Alex, S. 66 «καὶ τὴν χειρόνων αὐτοῖς (sc. θεοῖς) αἰτίαν ἀντὶ τῶν ἐκ τῶν δυνατῶν βελτίστων περιάπτειν». Ferner Alex, S. 264 «τῶν μὲν κακῶν οὐδενὸς [...] εἰσὶν (sc. οἱ θεοὶ) οἱ αἰτιώτατοι».

13. P.G. 160, 920 a.

14. Vgl. Beck, *op. cit.* S. 215.

15. Alex, S. 76.



nur als eine Erziehungsmaßnahme, die nur im Diesseits vollzogen wird und auf Grund derer der Mensch nicht dieselben Fehler wiederholt; sie dient dem Menschen somit nur als Anleitung, sein Leben besser einzurichten.

Wenn das Übel aber nur eine «στέρησις» und «ἀπότευγμα»¹⁶ des Guten ist, dann ist das «ἀμαρτητός» - sein des Menschen nicht eine Sünde im christlichen Sinne, sondern es ist —wegen der Unwissenheit des Menschen— die fehlende Hinwendung zum Guten. Nur auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Christentum ist somit die Lehre von der *Heimarmene* zu verstehen. Die *Heimarmene* ist das Gesetz alles Geschehens oder des Hervorbringens durch Gott¹⁷. Denn die Natur ist das Gesetz Gottes, ein Funktionsgefüge, das Vernunftmässig abläuft¹⁸. Dadurch, dass alles mit Notwendigkeit geschieht, ist es dem Menschen erkennbar¹⁹ in seiner Gesetzmässigkeit. Gäbe es keine *Heimarmene*, keine Notwendigkeit des Geschehens, dann gäbe es auch keine Gesetzmässigkeit und somit keine «ἐπιστήμη» also Wissenschaft des Seienden. So verwendet Gemistos den Begriff der *Heimarmene* in bewusstem Gegensatz zu der fatalistischen Vorstellung von einem Gott, der die Sünde zulässt oder die Menschen gar sich selbst überlässt, um sie am Ende doch zu strafen, so als wollte er sich rächen. Unvermeidliche Folge aus einer solchen Vorstellung ist die passive Unterwerfung unter bedrohende Mächte, deren Angriff in solcher Perspektive als Strafe Gottes verstanden und sanktioniert wird²⁰.

16. Alex, S. 176.

17. Alex, S. 66.

18. P.G. 160, 112 a. «Ἡ γὰρ φύσις θεοῦ θεσμός ἐστίν, θεοῦ δὲ θεσμός οὐκ ἄλογος». Siehe, auch B. Lagarde, *George Gémiste Pléthon, Des différences entre Platon et Aristote* (édition traduction, commentaire, tomes I, II). Thèse de doctorat, Paris 1976, Bd. I, S. 44. Dieses Werk ist eine kritische Edition mit ausführlichem Kommentar aus dem venezianischen Autographon der *Differenz* des Gemistos und bietet also den besten Text.

19. Alex, S. 68, 5: «οὐ γὰρ οἶόν τε γνῶσιν ὑπάρξαι τοῦ πάντη ἀορίστου, οὐ γὰρ οὐδ' ὀπότερον ἀληθὲς εἶη ὀρίσαι περὶ αὐτοῦ οὐθ' ὡς ἔσοιτο, οὐτ' αὖ ὡς οὐκ ἔσοιτο».

20. Petit - Sideridès - Jugie, *Oeuvres de G. Scholarios*, Band I-VIII, Paris 1928-1936, Bd. IV, 481, 25: «ὡς ἐσχάτην πληγὴν ταῖς παροξυνούσαις αὐτῷ πόλεσι τὸ θεῖον ἐπανατείνεται». Auch Zeile 28. «Ἐντεῦθεν δῆλον, ὅτι τὸ τέλος ἡμῶν ἐγγύς ἐστιν». Von da an als «Scholarios, *Oeuvres*» zitiert. Siehe weiter den Passus vom unedierten Text des Alexios Makrembolites 14 Jhd. im *Godex Sabbaiticus Gr. 417*, f. 14^v: »τοῦ αὐτοῦ λόγοι Β', Ἀπόδειξις ὅτι διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν εἰς προνομήν καὶ αἰχμαλωσίαν τοῖς ἔθνεσιν ἐξεδόθημεν». (Zitiert von S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, Berkeley, Los Angeles, London 1971, S. 418, Anm. 41). Diese Ideologie der Bestrafung die die eigene Katastrophe positiv betrachtet und begründet, ist etwas Befremdendes; es ist folglich leicht verständlich, dass mit so einer Vergöttlichung des Bösen Gemistos das Christentum nicht bloss ablehnen, sondern gekämpft haben musste.

Weiterer Gegenstand der Kritik ist für Gemistos die christliche Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele. Gemistos bemängelt die Eindimensionalität²¹ dieser Auffassung, für die es Unsterblichkeit nur *zukunftsgerichtet*²² und in ihrem Volzug erst *ausserhalb dieser Welt* gebe²³. Demgegenüber verwirklicht sich nach Gemistos Unsterblichkeit bereits im Diesseits im Sinne der Seelenwanderung²⁴. Gemistos' Wendung gegen die christliche Unsterblichkeitslehre, die das irdische Leben als ein Provisorium und eine Vorbereitung auf das Jenseitige, das Leben nach dem Tode betrachtet, ist unverkennbar politisch motiviert. Dies geht aus einer Kritik des Gemistos an Aristoteles hervor, der den Tod als etwas schreckliches bezeichne und die Unsterblichkeit theoretisch nicht begründe. Denn mit dem Verzicht auf die Unsterblichkeit geht nach Gemistos auch die plausible Begründung der Tapferkeit im Kriege verloren²⁵. Hier wird die Intention des Gemistos deutlich, den Tod für das Vaterland mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu verbinden und so die Landsleute leichter zur Verteidigung ihres Landes zu bewegen. Offensichtlich kannte man in Byzanz das Ideal des Todes für das Vaterland oder für den Kaiser nicht²⁶. Gemistos ging es unter solchen Voraussetzungen darum, die Angst vor dem Tod, respektive die Angst vor der Strafe nach dem Tod, im Jenseits, abzubauen und sie durch die optimistische Aussicht auf ein periodisch sich perpetuierendes Leben im Diesseits zu er-

21. Alex, S. 260, 8: «ἡμίτομον [...] χωλήν». Über die *Heimarmene* und die Güte Gottes vgl. D. Dedes, *Θρησκεία...*, S. 425 und S. 432 ff.

22. Alex, S. 258, 21: «οὐχ ὀλόκληρον τὴν αἰδιότητα οὐδ' ἀρτίαν [...] ἀλλ' ἐπὶ θάτερα μόνον, τὸ μέλλον». (Hervorhebung von mir, D.D.)

Analog dazu ist folgende Stelle aus Hegels, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1970, S. 173-174. «Es (nämlich das Selbst des Christen) erlangt die Befriedigung dadurch, dass es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen *äusserlich* hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatz eines Jenseits behaftet. Seine eigene Versöhnung tritt daher als ein *Fernes* in sein Bewusstsein ein, als ein Fernes der *Zukunft*». (Hervorhebung von mir, D.D.)

23. Alex, S. 258, 3: «εἶγε καὶ εἰς εἰλικρινῆ τινα ἤξειν αὐτοῦς ἀθανασίαν διατείνονται, θνητῷ οὐδενὶ οὐκέτι ἐγκαταμειχθησομένην, τῶν ἡμετέρων λόγων οὐποτε παύσεσθαι ἀξιούντων τὰς ψυχὰς ἡμῶν θνητῆ ἑκάστοτε κοινωνούσας φύσει...».

24. Alex, *ibid.*; auch Alex, S. 190, 27: «ταῖς αὐταῖς ἀριθμῷ ψυχαῖς, ἄλλοτε ἄλλων, ἐν τακταῖς τισι χρόνων περιόδοις θνητῶν σωμάτων κοινωνίαν».

25. P.G. 160, 994 a: «εἰ καὶ μηδαμοῦ ἄλλοθι τούτῳ ἔδει χρήσασθαι τῷ λόγῳ (sc. περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς) ἐν γοῦν τοῖς περὶ ἀνδρείας λόγοις καὶ μάλιστα ἂν δέον». Vgl. dazu Aristoteles *Περὶ Ψυχῆς* Γ 5, 430 a 24-25: «... ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός· καὶ ἄνευ τούτου (sc. τοῦ χωριστοῦ νοῦ) οὐθέν νοεῖ».

26. H.-G. Beck, *Republica Romana*, In: *Bayer. Akad. d. Wiss. Philosophisch-hist. Klasse*, Jhg. 1970, Heft 12. Auf der S. 22 der Verfasser sagt: «Ich konnte keine einzige Stelle finden, wo an die Bereitschaft zum Tod für den Kaiser appelliert würde...».

setzen²⁷. Es ging ihm überhaupt um eine umfassende Befreiung des Menschen aus seiner Angst vor den Mächten der Natur und vor Gott. Für Gemistos sind die Mächte der Natur und Gott gut und insofern ist eine Angst vor ihnen unbegründet: «Man fürchtet nur das, was man für Böse hält»²⁸. Das ist eine weitere Anspielung auf die «ἀσέβεια» gegenüber Gott seitens der Christen, deren «εὐσεβεία» auf der Gottesfurcht beruht.

Gemistos ist der erste antichristliche Philosoph der neueren Zeit; er geht so weit in seiner Kritik gegen das Christentum, dass er es als atheistisch bezeichnet²⁹. Zu untersuchen, was er damit meint, ist nicht die Aufgabe des vorliegenden Artikels. Nicht ohne Grund wurde Gemistos mit Nietzsche verglichen und als dessen Vorläufer bezeichnet³⁰. Nietzsche aber, im Gegensatz zu Gemistos, bleibt in manchen Punkten innerhalb des christlichen Gedankenuniversums verhaftet³¹; denn sein Willensgedanke, trotz der Säkularisierung des Begriffes, stammt aus der christlichen Theologie, deren Grundlage aller Dogmenauslegung er bildet. Gemistos dagegen kritisiert das Christentum von aussen, d.h. aus dem Blickfeld der griechischen Philosophie. Bei ihm ist der Wille nicht ein reiner Beweggrund der menschlichen Tätigkeit, sondern eine Abart der Einsicht, die ihrerseits auch von der jeweils vorhandenen Sachlage (ὑπὸ τῶν ἔξωθεν ἤδη περισταμένων ὑμᾶς πραγμάτων) bestimmt wird³²; es gibt also eine Wechselwirkung der Wirklichkeit mit der

27. Lambros, IV 171, 5: «Ὦν ἦν μή τις ἐξέλη τῆς ψυχῆς τοῦτο τὸ δέος (sc. περὶ ὀλέθρου ψυχῆς) τῶν γε ἄλλων πάντων οὐδὲν ἂν ἢ σμικρὸν τι γένοιτο ὄφελος».

28. P.G. 160, 926 c: «Τὸ γὰρ τὸ τοὺς σεισμοὺς καὶ σκηπτοὺς δεδιέναι ἐπαινεῖν ποῖα εὐσεβεία ὄν προσήκει; ἀνάγκη μὲν τὸν ὀτιοῦν δεδιότα καὶ κακὸν αὐτὸ ὑπολαμβάνειν...».

29. P.G. 160, 912 a und Lagarde, op. cit., S. 45. Bei seiner Kritik des Aristoteles meint er sicherlich das Christentum. Das ganze Problem aber, das mit der Homonymie des Seienden zu verbinden ist, bedarf einer eigenen Untersuchung.

30. Ph. Sherrard, The Symbolical Career of Georgios Gemistos Plethon in: *Studies in Comparative Religion*, Spring 1974, S. 112-127.

31. Und nicht nur Nietzsche; vgl. M. Heidegger, Nietzsches Wort «Gott ist tot», in *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, S. 225: «Die neuzeitliche Metaphysik denkt als Metaphysik der Subjektivität das Sein im Sinne des Willens». In einer anderen Abhandlung (Wer ist Nietzsches Zarathustra? in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978⁴, S. 109) zitiert Heidegger einen Satz Schellings, wo letzterer das Sein und das Wollen für identisch hält. Auf S. 110 erklärt Heidegger, dass diese Identifizierung der tragende Gedanke der abendländischen Metaphysik ist. Er erwähnt die ganze Reihe der deutschen Philosophen, von Leibniz zu Kant und Hegel bis Nietzsche, bei denen diese Identifizierung vorkommt. Diese Begriffe des «Willens» und der «Freiheit» sind also die «längst noch nicht radikal ausgetriebene Reste von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik». (Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 299.)

32. L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn 1942, S. 462, 4-5. Vgl. eine Parallelstelle bei Aristoteles *Met.* Λ 7, 1072 a: «βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλὸν ὀρεγό-

Einsicht. Der Wille ist nicht frei und ist also nicht die endgültige Ursache des menschlichen Tuns³³. Dieser von aussen bestimmte Wille kann nicht Gott zugeschrieben werden, der das Seiende mit Notwendigkeit entstehen lässt.

Gott kennt (im Gegensatz zum aristotelischen Ersten Bewegter)³⁴ beim Hervorbringen das Seiende als Bestimmtes und kann nicht eine bestimmte Erkenntnis eines Unbestimmten besitzen³⁵; denn die Erkenntnis ist das Wissen eines Bestimmten und sie vollzieht sich nur beim Bestimmen des zu Erkennenden³⁶. — Und dennoch (anders als der christliche Gott) denkt Gemistos' Gott nicht. Obwohl nicht eindeutig klar, handelt es sich hier bei Gemistos nicht unmittelbar um das transzedente Eins (τὸ ὑπερούσιον ἓν), den ersten Gott, sondern um den zweiten Schöpfergott, das vermehrte Eins (τὸ πεπληθυσμένον ἓν), der der «Νοῦς» (Geist) ist und in seinem Religionssystem *Poseidon* genannt wird; das heisst, wenn der transzedente Gott überhaupt denkt und Seiendes hervorbringt, tut er dies mittelbar, durch seinen aus ihm als erstes Wesen hervorgebrachten *Nus* oder zweiten Gott³⁷. — Während die christliche Theologie dem biblischen Gott einen freien Willen zuschreibt, mit der Folge der Zufälligkeit der Welt (*contingentia mundi*, ἐνδεχόμενον)³⁸, beraubt sie das Seiende jeder Notwendigkeit. Sie betrachtet es überhaupt

μεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα». D.h. erst kommt die *Doxa* und damit die Überlegung über das Willensobjekt und dann der Willensakt.

33. P.G. 160, 913 b und Lagarde, op. cit., S. 50.

34. Klaus Oehler, Aristotle on Self-Knowledge, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 118, 6 (1974), 493-506.

35. Mohler, op. cit., S. 463: «φάσκοντες τὸν θεὸν ὠρισμένως τὰ ἀόριστα γινώσκειν».

36. Alex, S. 68 und Mohler, S. 463, 13-14: «εἰ οὖν τῷ ποιεῖν ἅπαντα γινώσκει, καὶ ὀρίζει ἂν δῆπου».

37. Dies geht aus dem ersten Nachmittagsgebet hervor, wo unter anderem gesagt wird (Alex, 156-158): «αὐτοεἶδος ᾗτε ὦν καὶ αὐτοπέρας καὶ αὐτοκαλόν· δι' οὗ πάντα τὰ ὄντα, τοῦ τε εἶδους σφῶν καὶ πέρατος τυγχάνοντα...». Vgl. weiter Alex, 174: «τῶν πάντων πρεσβυτάτων τε καὶ ἐς ὅσον γε ἐνήν κράτιστον, Ποσειδῶ τὸν μέγαν γεγέννηκας, εἰκῶ τε αὐτὸν σεαυτοῦ [...] καὶ πέρας τῆς τῶν ὄντων συμπάσης γενέσεως». Siehe auch die Exegesis des Gemistos zu den zoroastrischen Orakeln im *Cod. Marc. Gr.* 519 (773) f. 107 ιβ' «πατρὸς δύναμιν καὶ δύναμιν αὐτοῦ νοεράν καὶ νοῦν πατρικὸν τὸν αὐτὸν δεύτερον θεόν».

38. Mohler, op. cit., S. 461, 24-25: «ἵνα μὴ τὸ ἑαυτοῦ (sc. Ἀριστοτέλης) ἐνδεχόμενον ἀπολέση». (Hervorhebung von mir D.D.) Diese angeblich an Aristoteles gerichtete Kritik trifft gewiss den Thomismus und das Christentum überhaupt; siehe *ibid.* S. 461, 28-29: «τὸ ἐπ' ἀμφοτέρω τοῦτο ἐνδεχόμενον καὶ ἀμφίροπον οἱ Ἀριστοτέλει συνηγοροῦντες ἀξιοῦσιν». (Hervorhebung von mir, D.D.) Mit den hier als «Ἀριστοτέλει συνηγοροῦντες» bezeichneten, sind keine anderen gemeint, als die Scholastiker selbst; an einer anderen Stelle wird dies noch deutlicher, (dass eben die Scholastiker gemeint sind): P.G. 160, 890 a und Lagarde, op. cit., S. 1: «τῶν δὲ νῦν καὶ μάλιστα τῶν πρὸς ἐσπέραν οἱ πολλοὶ [...] Ἀριστοτέλει πρὸ Πλάτωνος θαυμάζουσιν». (Hervorhebung von mir, D.D.).



nicht als Seiendes qua Seiendes sondern als *ex nihilo* Geschaffenes; somit aber setzt sie die Nichtigkeit des als Kreatur verstandenen Seienden voraus, welches für eine griechische Betrachtungsweise unannehmbar ist. Zudem sagt Gemistos, dass, im Gegensatz zu einer Bewegursache, eine Seinsursache nicht unbedingt eine zeitliche Entstehung des Seienden impliziert. So ist z. B. die Welt nicht zeitlich entstanden, sondern von Gott ewig verursacht; so ist Gemistos eigentlich gegen die Erschaffung der Welt aus dem Nichts³⁹.

Aus verschiedenen Quellen lässt sich der Monotheismus bei Gemistos belegen. In einem Brief an Oises berichtet Scholarios von der Missionstätigkeit des Juvenalios, eines Anhängers des Gemistos, wie aus dem Zusammenhang des Briefes zu erschliessen ist⁴⁰; in diesem Brief bezeichnet Scholarios Juvenalios als «Heiden», da er einen als Monotheismus verschleierten Polytheismus predige⁴¹. Dieser Hinweis des Scholarios auf einen —wenn auch depravierten— Monotheismus in der Schule des Gemistos wird gestützt durch Gemistos' eigene Ausführungen zu diesem Problemkreis. In seiner Darlegung der griechischen «Theologie»⁴², welche ein Deckname für seine Philosophie ist, spricht Gemistos von dem Einen Gott (εἷς θεός) als einem ungeteilten Einen (ἄτομον ἓν), der transzedent ist. Die anderen Götter aber,

Masai, *Pléthon...* S. 354-355, ist anderer Meinung; nach ihm ist es der westliche Averroismus, den Gemistos, durch seine vermeintliche Kritik an Aristoteles, bekämpft. Er meint weiter, dass Gemistos den Averroismus erst bei seinem Aufenthalt in Italien kennenlernte; wie jedoch gezeichnet wurde [D. Dedes, *Die Hss. und das Werk des Gemistos 'Ελληνικά* 33 (1981) 66-81, S. 74. Vgl. auch unten S. 6, Anm. 56], kannte Gemistos die arabischen Kommentatoren des Aristoteles schon in seiner frühen Jugend, durch die Vermittlung der Freunde seines Lehrers Demetrios Kydones, der italienischen Dominikaner von Pera; und das war der Anlass, der ihn trieb, im türkisch-besetzten Gebiet, eine bessere Kenntnis der arabischen Kommentatoren zu erlangen. (Siehe Masai, *Pléthon...* S. 58.) Ausserdem hat Scholarios recht verstanden, als er in dieser Kritik eine Offensive gegen das Christentum überhaupt erkannte, und besonders gegen seine letzte es bestärkende Form, den Thomismus (Scholarios *Oeuvres* IV, S. 156,4 ff.); denn der Thomismus war ein halbes Jahrhundert vorher, durch die Übersetzungen des Demetrios Kydones und anderer, in Byzanz eingedrungen. Und so übte der Thomismus sowohl auf die westlich gesinnten als auch auf die Antilateiner (ein Beispiel dafür ist Scholarios selbst) in ihrem theologischen Denken einen nicht gering zu schätzenden Einfluss aus.

39. P.G. 160, 892 b und Lagarde, *op. cit.*, S. 6.

40. Masai, *Pléthon...* S. 300 ff; auch Beck, *Vors. u. Vorh.*, S. 107, Anm. 94.

41. Scholarios *Oeuvres* IV, 477: «Λαθραίως πως συνίστησι τὸν ἑλληνισμὸν μοναρχίαν ὁ δειλαιοὺς ἀποκαλῶν τὴν ἑλληνικὴν πολυαρχίαν τε καὶ πολυθεΐαν...». (Hervorhebung von mir, D.D.)

42. Alex, 302-3. Vgl. auch Fr. Masai, *Renaissance platonicienne et controverses trinitaires à Byzance*. In *Colloque International de Tours: Platon et Aristote*, Paris 1976, S. 25-43.

die seine Kinder sind, sind zugleich seine Werke; denn sein Zeugen ist nicht von seiner Schöpfungstätigkeit zu unterscheiden. Auch in der *Differenz der platonischen und aristotelischen Philosophie* sagt Gemistos, dass der transzendent Gott an keiner Vielheit teilhaben könne, da er in höchstem Grade eins sei⁴³. In diesem Sinne ist ein Gebet des Gemistos, das nicht zu den *Nomoi* gehört, betitelt: «εὐχὴ εἰς τὸν ἕνα θεόν»⁴⁴. Im dritten Kapitel der *Differenz*⁴⁵ führt Gemistos Aristoteles⁴⁶ als Autorität an, der seinerseits auf Homer verweist, um die Einheit Gottes zu begründen. Ähnliches gilt für die *Nomoi*: Zeus ist «αὐτοών»⁴⁷, «αὐτοέν», während die anderen Götter seine Werke sind⁴⁸. Im dritten Nachmittagsgebet an Zeus heisst es: «...Du bist wirklich und auch deutlich eins, nicht vieles und eins zugleich, weil es unmöglich ist, dass alle in ähnlicher Weise ungezeugten Wesen etwas konstituieren können, das eins ist; denn in diesem Fall bedürfte es eines anderen, besseren, der sie zusammenhielte. Es ist auch nicht möglich, dass die anderen gleicher Natur sind mit dem Einen, der ungezeugt ist, aus dem sie hervorgegangen sind; auch dass sie als seinesgleichen aus dem hervorgehen, der selber durch sich ist, während sie durch einen anderen sind und sich von ihm so sehr unterscheiden»⁴⁹. Aus diesen Belegen wird in der Tat ein strenger Monotheismus erkennbar; zugleich ist die Gegenposition zur christlichen Trinitätslehre unübersehbar, was besonders in der Terminologie zum Ausdruck kommt (z. B. in dem Begriff *συμφυής*). Es sei nur kurz hingewiesen auf den Traktat über den Ausgang des Heiligen Geistes; dieser Traktat ist ein Beispiel der geschickten Beweisführung des Gemistos, mit der er die christliche Trinitätslehre ad

43. P.G. 160, 920 b: «Ἀλλὰ τῷ μὲν ὑπερουσίῳ θεῷ οὐδόλως πλήθους (sc. μετεῖναι). Ἄκρως γὰρ δὴ ἓν αὐτὸν εἶναι».

44. Alex, S. 273. Alexandre behauptet in seiner Einführung (S. XCIX), dass dieses Gebet die noch «gesunde» d.h. christlichen theologischen Ideen des Gemistos darstellt. Wie sich aber aus dem Zusammenhang ergibt, enthält dieses Gebet die typischen Formeln von Gemistos' Credo; nur dass es provokative Ausdrücke vermeidet und so innerhalb des Hypokrisieverhaltens der Sektierer gegenüber der offiziellen Religion, bleibt. Darüber siehe unten Anm. 51.

45. P.G. 160, 896 b: «Φησί δέ που καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης τὰ ὄντα μὴ ἐθέλειν πολιτεύεσθαι κακῶς καὶ οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ, εἰς κοίρανος ἔστω».

46. Aristoteles, *Met.* A 10, 1076 a. *Ilias* B 204.

47. Alex, S. 132.

48. Alex, S. 302,2: «καὶ ἔργα ἅμα τοῦ αὐτοῦ θεοῦ».

49. Alex, S. 170,1: «τῷ ὄντι εἰ καὶ ἔτι εἰλικρινῶς ἓν, οὐ πολλά τε ὁμοῦ ὁ αὐτὸς καὶ ἓν, ἅτε δὴ οὐδ' ἐνὸν οὐτ' ἂν ἐξ ὁμοίως τῶν πάντων ἀγενήτων ἓν τι συστήναι, ἐτέρου γὰρ ἂν δέοιτο τοῦ συνέξοντος· οὐτ' ἂν ἐξ ἐνὸς μὲν ἀγενήτου, τῶν δ' ἄλλων ἀπὸ τούτου ἤδη προϊόντων, οὐ γὰρ ἂν ἔτι συμφυᾶ τῷ αὐτῷ δι' αὐτὸ ὄντι τὰ δι' ἕτερον ἤδη ὄντα, καὶ τοσοῦτῳ διακρινόμενα προῖοι».

absurdum führt und zugleich lächerlich macht⁵⁰. Gemistos gibt der Lehre von der Einheit Gottes eindeutig den Vorzug gegenüber der christlichen Dreieinigkeitslehre, weil jene hellenisch ist; zudem ist sie philosophisch schlüssiger und vor allem in politischer hinsicht effektiver, da sie eine dem Verstehenshorizont des Volkes adäquatere Formel enthält, während Terminologie wie Gehalt der Trinitätslehre kompliziert sind und daher der breiten Volksschicht weitgehend unverständlich bleiben. Von grosser Prägnanz und Einfachheit und damit dem Volk zugänglich, sind die Argumente des Islam. In der Sura 112. heisst es: «2 Sprich: Allah ist der alleinige, einzige 3 und ewige Gott (der Unwandelbare). 4 Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt 5 und kein Wesen ist ihm gleich»⁵¹. Es ist nicht ausser Acht zu lassen, dass sich die byzantinische Islampolemik seit Ioannes Damaskenos vorzüglich mit der Sura 112. befasst. Angesichts des dritten Suraverses ist folgendes zu bemerken: Dem Adjektiv «unwandelbar», das als Attribut des islamischen Gottes

50. Alex, S. 306 und 308-309. Das Intressante dabei ist, dass Scholarios den Parodie-Charakter dieser Schrift überhaupt nicht versteht; in seinem diesen Traktat widerlegenden Brief an Gemistos, macht er ihm keinen Vorwurf darüber; seine umfangreiche Kritik (Alex, S. 313-369) richtet er nur gegen die Stelle (Alex, S. 302-303), wo Gemistos ein Resumé des «hellenischen Glaubens» darbietet. Vgl. dagegen was Manuel Malaxos viele Jahre später voller Zorn aber scharfsinnig über denselben Traktat des Gemistos sagt: P.G. 160, 791 Zeile 6 ff: «λεληθότως τὴν μὲν χριστιανικὴν σοφίαν διαχλευάζειν, τὴν δὲ τῶν Ἑλλήνων μιὰρὰν δογματίζειν θεοπλαστίαν πειρώμενον (...). Ὁ δὲ ματαιόφρων Πλήθων διασύρει βουλόμενος τὰ ἡμέτερα, αὐτὴν τὴν τοῦ εὐαγγελίου ῥῆσιν γυμνὴν λαμβάνων εἰς τοῦναντίον οἶεται ἀπάγειν τὸν λόγον (...) ὅλον τὸ τοιοῦτον σύγγραμμα καθ' ἡμῶν ὑπούλως συντεταχῶς φαίνεται...» Darüber siehe auch D. Dedes, *Θρησκεία...*, S. 426.

51. Der Vergleich wird deutlicher, wenn man die betreffende Stelle in der Griechischen Übersetzung des Koran liest (von Gerasimos Pendakes *Τὸ Κοράνιον*, Athen 1921):

1. «Εἰπέ: εἷς ἐστὶν ὁ Θεός, / 2. ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, / 3. οὐδέποτε ἐγέννησε καὶ οὐδέποτε ἐγεννήθη, / 4. οὐδὲν ὄν ὁμοιάζει πρὸς αὐτόν». Vgl. weiter die Übersetzung derselben Stelle von Niketas Byzantios, einem Zeitgenossen des Photios, in seiner *Ἀνατροπὴ τῆς παρὰ τοῦ ἄραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης βίβλου*. (P.G. 105, 766 b), die Gemistos bestimmt kannte: «Εἰπέ, αὐτός ἐστι Θεὸς εἷς / Θεὸς ὀλόσφυρος· / οὐκ ἐγέννησεν, οὐδὲ ἐγεννήθη· / οὐδεὶς ἐγένετο ὅμοιος αὐτῷ».

Der dritte (zweiter in der griechischen Fassung) Vers im Originaltext des Koran lautet: «Allāhu as samad». Über die Übersetzung des Wortes «samad» mit «ὀλόσφυρος» statt mit «αἰώνιος» oder «ἀκίνητος» bzw. «ἀπαράτρεπτος» sagt Wolfgang Eichner [Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern, in: *Der Islam*, 23 (1936) S. 160] folgendes: «Das Negativum, das der Koran durch dieses kühne Epitheton ausdrücken wollte, haben die Griechen in das plastische Bild von einem Gott verwandelt, der als massive und solide Gestalt aufgefasst wird».

Über die Islampolemik in Byzanz siehe auch A. Karpozilos, *Byzantine Apologetic and Polemic Writings of the Palaeologian Epoch Against Islam*, in: *Greek Orthodox Theological Review*, XV 2 (1970), S. 213-248.

vorkommt, entspricht das griechische «ἀπαράτρεπτος»⁵² (unwandelbar), das Gemistos gemäss seiner *Heimarmene*lehre, seinem Gott zuschreibt. Auch in der byzantinischen Islampolemik ist dasselbe moslemische Argument, dass Gott nicht vieles und eins zugleich sein kann⁵³, oder dass durch die Dreieinigkeitslehre Gott gespalten wird⁵⁴, Gegenstand der Kritik. Ob und inwieweit man von einem Einfluss seitens des Islam sprechen kann, mag vorerst dahingestellt sein. Zumindest lässt sich in den meisten Punkten eine Übereinstimmung zwischen dem dritten Nachmittagsgebet und der 112. Sura feststellen bis auf den ersten Teil des vierten Suraverses; Gemistos spricht an dieser Stelle im Gegensatz zur islamischen und analog zur christlichen Auffassung von der Zeugung eines Sohnes durch Gott. Nur dass dieser Sohn nach Gemistos nicht gleichen Ranges mit Gott-Vater ist, wie bei den Christen. An einer anderen Stelle, dem Anfang des ersten Vormittagsgebetes heisst es: «Ζεῦ βασιλεῦ, αὐτοῶν αὐτοῦ ἐν αὐτοαγαθῆ, σὺ μέγας, μέγας τῷ ὄντι καὶ ὑπέρομεγας»⁵⁵. Auch hier ergibt sich im zweiten (von mir hervorgehobenen) Teil des zitierten Satzes eine Übereinstimmung mit der Einleitungsformel (dem *Takbîr*) des fünfmal täglich auszusprechenden *Salât*. Diese Formel lautet: *Allâh-u Akbar*; d.h. Gott der Grösste. Diese Konkordanzen kann man durchaus als eine innerhalb des Ideologiebereiches abwehrende und abgrenzende Reaktion auf den fortschreitenden Islam verstehen; durch Rückgriff auf zentrale hellenische Gedanken zu denen er eine Parallele im Islam sieht und auf die er die Durchschlagskraft des Islam zurückführt, erhöht Gemistos das Durchsetzungsvermögen seines eigenen Systems — auf Kosten des Islam bzw. in Konkurrenz zu den anderen Religionen.

B. Islam und Lateinertum als Nebeneinander verschiedener Orthodoxien

Schon in seiner Jugend kam Gemistos mit dem Islam und mit den Latei-

52. Alex, S. 78 «ἀπαράτρεπτος», wobei es auf die Notwendigkeit d.h. *Heimarmene* bezogen ist, welche aber identisch mit Gott und dem Guten ist. Siehe auch Lambros, *Παλαιολογία καὶ Πελοποννησιακά*, Bd. IV, S. 125: «μὴ παρατρεπόμενον (sc. τὸ θεῖον)».

53. Manuel II Palaiologos, *Dialoge mit einem «Perser»*, ed. E. Trapp, Wien 1966, S. 135, 6-8: «ὁ γὰρ χρηματίσας δημιουργός, θεός ἔστιν ἀτεχνῶς, δύο δὲ θεοὺς τίς ἂν εἶποι, τὸ δὲ μέχρις καὶ τριῶν ἐπεκτείνεσθαι τίς οὕτω θρασὺς ἔστιν;»

54. Ioannes VI Kantakuzenos, *Ἀπολογία*, P.G. 154, 377 a: «Καὶ εἶπερ ὁ θεὸς ἔχει υἰόν, δυνατόν ἔστι γενέσθαι σχῆμα». Vgl. auch das Anonyme *Κατὰ Μωαμέδ.*, P.G. 104, 1453 b: «Διότι ὁ θεὸς κοινωνόν, ἦτοι ὁμοιον οὐκ ἔχει».

55. Alex, S. 132.

nern in Berührung. Von seinem Lehrer Demetrios Kydones, bei dem er ausser der platonischen Philosophie vor allem die westliche Scholastik kennenlernte⁵⁶, bekam er den Anstoss, über die arabischen Aristoteles-Kommentatoren weiter zu forschen; seine Forschungsarbeit führte ihn in türkisch-besetztes Gebiet, wo er sich ziemlich lange aufhielt⁵⁷. So wurde Gemistos' Denken nicht nur durch das abstrakte griechische, lateinische und muslimische Ideengut geprägt⁵⁸; er hatte vielmehr die Gelegenheit, die konkreten sozialen wie politischen und kulturellen Erscheinungsformen der verschiedenen Traditionen an Ort und Stelle zu beobachten. Das hiess aber zugleich, dass er sich mit dem Ausschliesslichkeitsanspruch dieser drei verschiedenen Kulturen bzw. Konfessionen unmittelbar konfrontiert sah, dem Anspruch also, dass jede von ihnen die einzig wahre Kultur bzw. Religion ist vor allen anderen, die dementsprechend als heterodox oder häretisch und somit minderwertiger abqualifiziert wurden.

Eine Bewusstseinskrise⁵⁹ war seit dem 14. Jahrhundert symptomatisch für die geistige Situation der Gelehrten nach dem politischen und wirtschaftlichen Niedergang des Reiches. Einen Ausweg aus dieser Krise glaubten die einen im Katholizismus zu finden — wie Gemistos' Lehrer Demetrios Kydones und sein Bruder Prochoros; die anderen traten zum Islam über, was in den von den Türken besetzten Gebieten das nächstliegende war. Gemistos jedoch gab sich nicht zufrieden mit solchen «bequemen» Lösungen, eine «Orthodoxie» gegen die andere einzutauschen, und so mehr oder weniger passiv und unkritisch eine der angebotenen Alternativen zu übernehmen — ob es sich um die katholische, die orthodoxe oder die islamische Kultur handelte⁶⁰.

56. I. Mamalakis, *Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων*, Athen 1939, S. 43-44. Auch Masai, *Pléthon...*, S. 62. Siehe vor allem Demetrios Kydones, *Apologia pro vita sua*, in Giovanni Mercati, *Notizie ed altri appunti...*, *Studi e Testi* 56, Rom 1931, S. 364, 33-35. Das Haus des Kydones, Lehrers des Gemistos, war ein täglicher Treffpunkt griechischer Gelehrter mit den italienischen Dominikanern von Pera; dort wurde von beiden Seiten viel über Scholastik bzw. über die arabischen Kommentatoren des Aristoteles und über griechische Philosophie gesprochen. Dort konnte Gemistos Zeuge allerlei Auseinandersetzungen gewesen sein.

57. Masai, *Pléthon...*, S. 58.

58. Masai, *Pléthon...*, S. 63.

59. H.-G. Beck, *Theodoros Metochites*, München 1952. Vgl. die Kapitel: *Das byzantinische Monopol*, S. 76, und besonders *Der Zusammenbruch*, S. 117 ff.

60. Vgl. F. Täschner, Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande, in: *Der Islam* 18, (1929) S. 236-243. ders., Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance, in: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 8 (1929-30) S. 100-113. Täschners Ansatz ergibt sich aus einem Verkennen des Problems; es geht nicht in erster Linie darum, ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gemistos und dem Islam darzu-

Diese kritische Haltung des Gemistos den Problemen seiner Zeit und der Kultur gegenüber tritt am deutlichsten im ersten Kapitel der *Nomoi* hervor. Es trägt den Titel «Über den Meinungsunterschied der Menschen in Bezug auf die höchsten Dinge»⁶¹. Dort heisst es unter anderem: «(Wir sollten) nicht unüberlegt ein Beliebigeres wählen, sondern, nachdem wir vorher hinreichend untersucht haben (...) sollen wir uns entscheiden»⁶². Im selben Kapitel gelangt er durch die Erwägung des pro und contra der jeweilig sich bietenden Alternativen zur Ausbildung und schärferen Konturierung einer selbstständigen Meinung. Worin werden nun seine Bezugspunkte zum Islam offenbar? Hier ist zunächst hinzuweisen auf die Notiz in *Marcianus 406*, f. 123^{r-v} über den «Gesetzgeber» Mohammed sowie die Entstehung und Expansion des Islam. Interessant ist dabei, dass Gemistos nur die wesentlichen, historisch fassbaren Ereignisse aus seiner Quelle Theophanes⁶³ übernimmt, die fabelhaften Erzählungen dagegen auslässt. Ein weiteres Moment ist die positive Erwähnung der islamischen Völker, wobei Gemistos sehr scharf zwischen den einzelnen Nationalitäten unterscheidet; so bezeichnet er etwa die Türken nicht als Perser. Die Ausweitung der politischen Macht der Araber sieht Gemistos in deren «neuen Verfassung» d.h. im Islam; in diesem Zusammenhang bemerkt er, dass die Perser und andere Völker, die mittels dieser Verfassung regiert werden, sehr zufrieden seien. «Diese Barbaren (d.h. Türken) sind nur so stark geworden, weil sie sich solcher Gesetze bedienen»⁶⁴. Wenn diese «πολιτεία νεωτέρα» der Türken nicht in anderer Hinsicht gut sei, so erweise sie sich doch zumindest erfolgreich hinsichtlich des Zuwachses an politischer und militärischer Macht⁶⁵, sagt er. Hier wird

stellen oder das Gegenteil zu beweisen, wie es Anastos (*Dumbarton Oaks Papers* 4) mit Recht, aber einseitig tat. Vielmehr muss der Akzent auf der Reaktion des Gemistos dem Islam gegenüber liegen und auf den Voraussetzungen seitens des Islam. Über Zoroastres und Min bei Gemistos siehe D. Dedes, *Die Hss. und das Werk des Georgios Gemistos*, in: *Ἑλληνικά* 33 (1981), S. 68-69. Gemistos ist nicht der einzige griechische Gelehrte, der sich von den Mohammedanern (und besonders Persern) belehren lässt. Siehe L. Westerink, *La profession de foi de Grégoire Chioniadès*, in: *Revue des Études byzantines*, 38 (1980) 233-245.

61. Alex, S. 16: «Περὶ διαφορᾶς τῶν περὶ τῶν μεγίστων ἀνθρώποις δοξῶν».

62. Alex, S. 22, 1-3 «μὴ εἰκῆ ἂν τὰ προστυχόντα αἰρεῖσθαι ἀλλὰ προεξητακότας ἂν πρότερον ἰκανῶς [...] οὕτω τὴν αἴρεσιν ποιεῖσθαι».

63. Siehe auch F. Klein-Franke, der in: *B.Z.*, 65 (1972), S. 1-8 eine verdorbene Fassung des Textes aus einer Münchener Handschrift ediert hat. Sowohl die fehlenden als auch die verdorbenen Zeilen des von Klein-Franke edierten Textes habe ich aus dem Autographon im *Marc. Gr. 406 (791)*, f. 123^{v-r} ergänzt und verbessert. Siehe D. Dedes, *Die Hss...*, S. 66.

64. Lambros, op. cit., IV, S. 118.

65. *Ibid.*

offenbar, dass Gemistos den Islam als Aussenstehender betrachtet, der die politischen Erfolge der fremden Kultur zu verstehen und zu erklären sucht. Es geht ihm dabei nicht um eine Favorisierung des Islams, sondern um die Rettung der eigenen Nation; zu diesem Zweck benutzte er das positive Modell des Islam, die Ursachen für den Verfall der eigenen Nation zu eruieren. Gemistos erkennt anhand dieses Modells, dass Voraussetzung für den Erfolg der nationalen Politik eine tiefgreifende Umstrukturierung im institutionellen Bereich und religiös-politische Praktiken sind, wie sie bereits im hellenischen Altertum Geltung hatten; so z.B. der Monotheismus, die *Heimarmenelehre* oder eine patriotisch gesinnte und religiös fanatisierte Armee. (In diesem Zusammenhang hatte Gemistos seinen Freund, den florentiner Staatskanzler Leonardo Bruni Aretino, gebeten, eine Übersicht des florentinischen Staatswesens auf griechisch zu schreiben, mit der Absicht, seine *Nomoi* mit den politischen Erfahrungen anderer Völker zu vergleichen und somit zu bereichern)⁶⁶. Vorbild der Volksfrömmigkeit in der Antike sind für Gemistos die Kureten⁶⁷, die ein von religiösen Enthusiasmus geprägtes Soldatentum ausbildeten⁶⁸. Ähnliche Erscheinung im Islam und bei den Lateinern, wie die Bektaschiten in der türkischen Armee⁶⁹, oder die westlichen Rittersorden, etwa die Johanniter, mögen ebenfalls anregend auf Gemistos gewirkt haben. Dass der Islam ein nicht geringes Ansehen unter den Anhängern des Gemistos genoss, zeigen zwei autographen Randnotizen eines esoterischen Schülers des Gemistos, des Hauptmannes Demetrios Ralles Kabakes, eines eifrigen *Helios*verehrer. In der ersten Notiz⁷⁰ bezeichnet Kabakes das Morgengebet der Türken als ein verhülltes *Helios*gebet und spricht in der zweiten⁷¹ von der Ehrfurcht und Treue, die die Türken ihrem Buche (dem Koran) gegenüber haben. Diesen positiven Bemerkungen über den Islam stehen die abschätzigen Äusserungen des Scholarios über den Verkehr des Juvenalios mit den Sektierern des Islam⁷² gegenüber. Ist in diesem negativen Kommentar auch eine

66. Das Autographon dieser Schrift des Leonardo Bruni liegt im *Marc. Gr. 406 (741)*, f. 141r -145r korrigiert von des Gemistos eigener Hand; die Schrift trägt den Titel: «Λεονάρδου τοῦ Ἀρετίνου, Περὶ τῆς Φλωρεντίνων πολιτείας».

67. Alex, S. 10: «Περὶ τῆς κατὰ Κούρητας θεοσεβείας». Auch Alex, S. 30 und *Marc. Gr. 517*, f. 119v, wo er sie als «ἔνοπλοι, ἱεροὶ» und «ὄρχησται» bezeichnet.

68. *Marc. Gr. 517*, f. 119v.

69. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Derwishes*, London and Harford 1937, S. 46 und S. 74.

70. *Monacensis Gr. 237*, f. 4v.

71. *Monacensis Gr. 336*, f. 175.

72. Scholarios, *Oeuvres*, Bd. IV, S. 482, 4-5. In seinem Brief an Manuel Oises; der Brief wird von den Herausgebern zwischen 1451-52 datiert, also kurz vor dem Tod des Gemistos,

indirekte Kritik an Gemistos' Aufenthalt bei den Türken erhalten? Hierzu ist zu sagen, dass dies die einzige Stelle ist, an der Scholarios den Verkehr mit den Türken im negativen Sinne erwähnt — offensichtlich mit dem Ziel, die betreffende Person (Juvenalios) zu diffamieren. Interessant ist in diesem Zusammenhang ferner, dass Scholarios im Vordringen der Türken keine Gefahr für das Christentum sieht⁷³. In seinen beiden Briefen an den Exarchen Joseph und an die Frau des Despoten (in denen er negativ über Gemistos spricht) findet sich bezeichnenderweise kein Wort der Kritik und des Vorwurfes gegen Gemistos wegen seines Aufenthaltes bei den Türken, z. B. dass Gemistos vom Islam infiziert sein könne. Die Frage bleibt zu klären, ob Scholarios' diesbezügliches Schweigen als eine vorsichtige Zurückhaltung angesichts der Herrschaft der Türken zu verstehen ist oder ob Gemistos in der Tat sich nur mit einem jüdischen Aristoteliker befasste und weniger mit dem Islam. Andererseits gibt Scholarios vor, in den *Nomoi* ähnliche Vorschriften des Islam zu entdecken und vergleicht Gemistos mit dem Propheten Mohammed, bei dem er nicht einen so grossen Hass gegen das Christentum wie bei Gemistos feststellt⁷⁴. Ist diese Äusserung des Scholarios eine Andeutung auf die positive Schätzung des Islam seitens des Gemistos und hatte er sie nur aus den Schriften des letzteren geholt? Scholarios könnte vielleicht etwas gehört haben von dem Eindruck, den der Islam auf Gemistos übte, bei irgendwelchen unvorsichtigen Äusserungen des letzteren nach seiner Rückkehr aus der türkischen Hauptstadt. Der Vergleich, trotz der Verleumdungsabsicht des Scholarios, ist dennoch treffend und kann nur unsere Vermutung verstärken, dass der Islam eine nicht gering zu schätzende Rolle in den Gedanken des Gemistos gespielt hat.

C. «Hellenische» Tendenzen bei Psellos und Italos, den Vorläufern des Gemistos

Gemistos zählt das Corpus Hermeticum nicht, wie Psellos dies tut, zu den «heiligen Texten des Hellenismus». Der Grund dafür liegt zunächst darin, dass Ägypten das Land ist, in dem die «falschen Dogmen» des Min⁷⁵ entstan-

der die Nachricht von seines Schülers Märtyrertod für das Hellenentum noch erhalten haben müsste.

73. Scholarios *Oeuvres*, Bd. IV, S. 480, 8. Er nennt als Ursachen für den Verfall des christlichen Glaubens unter anderem den «Hellenismus», den Atheismus und die Indifferenz.

74. Alex, S. 439.

75. Über Min. vgl. Alex, S. 252, 254 und P.G. 160, 983 b. Siehe auch D. Dedes, *Die Hss.*, S. 68-69.

den; zum zweiten sind die hermetischen Texte stark von der jüdisch-christlichen Weltanschauung geprägt, wie dies auch Psellos schon feststellte⁷⁶. Gemistos nennt —gemäß seiner Auffassung von der Geschichte der Philosophie— die chaldäische Orakel um in zoroastrische Orakel, um auf deren vorgebliche Herkunft aus den Lehren des zoroastrischen Magierkreises hinzudeuten⁷⁷. Auf diese Weise sucht Gemistos, der «Philosophia perennis» eine auf Zoroastres zurückgehende Tradition zu sichern mit der Absicht, den Absolutheitsanspruch der jüdisch-christlichen Offenbarungstradition in Frage zu stellen; zugleich aber will Gemistos mit dem Hinweis auf die hellenische Tradition, zu der er mit Platon sich selbst zählt, die Behauptung der Christen widerlegen, Platon sei von Moses beeinflusst. Solche Meinung vertreten unter anderen Eusebios von Caesarea⁷⁸ und Iosephos Flavios⁷⁹, dessen *Contra Appionem* Gemistos im *Vaticanus Gr.* 2236, f. 59^v -66^v excerptiert. Die Idee einer «hellenischen Offenbarung» Gottes und zwar mittels der Philosophie wurde schon früher von den Kirchenvätern vertreten. Klemes z.B. spricht vom «einen und einzigen Gott, der von den Griechen hellenisch, von den Juden jüdisch, und neulich bei uns (Christen) pneumatisch anerkannt ist»⁸⁰ und bemerkt im selben Zusammenhang, dass den Barbaren Gesetz und Propheten gegeben seien, den Griechen aber die Philosophie⁸¹. Der Gedanke, dass die Offenbarung Gottes in verschiedenen «nationalen Fassungen» zustande gekommen sei, ist Psellos wohlbekannt; sein Begriff der «πατριώδης δόξα» deutet darauf hin⁸². In seinem berühmten Brief an Ioannes Xiphilinos, sagt er, der Berg Sinai, auf dem Moses die Gebote von Gott erhalten habe, meine nicht den konkreten Berg Sinai, sondern sei symbolisch zu verstehen⁸³. Es scheint, als sei dem Psellos die Auffassung einer «religion naturelle»

76. P.G. 122, 1153 c: «Ἔοικεν ὁ γόης οὗτος τῇ θεῖα γραφῇ οὐ παρέργως ὠμιληκέναι· ὄθεν ἐκ ταύτης ὀρμώμενος τῇ κοσμοποιῖα ἐπιχειρεῖ».

77. Bidez+Cumont, *Les mages hellenisés*, Paris 1938, Bd. II, S. 251.

78. Eusebios, *Werke*, Ed. K. Mras, Bd. 8, 2. Teil, Berlin 1956, S. 6 ff. und 37 ff.

79. *Contra Appionem*, II, 68 und II, 257: «Πλάτων μεμίμηται τὸν ἡμέτερον νομοθέτην» (nämlich Moses).

80. *Στρωματεῖς*, Ed. Stählin, Leipzig 1906, Bd. II, S. 452,19-23: «τὸν ἓνα καὶ μόνον θεὸν ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν πνευματικῶς γινωσκόμενον».

81. Op. cit., S. 453, 17-18: «ἐδόθη νόμος μὲν καὶ προφηταὶ βαρβάροις, φιλοσοφία δὲ Ἑλλησι».

82. P.G. 122, 1156 a.

83. K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Bd. IV, S. 449,9: «Τὸ δὲ Σίναιον, ἵνα σοὶ καὶ περὶ τούτου φιλοσοφήσω, οὐκ ὡς αἰσθητὸν ὄρος ἀνάγει Μωσέα καὶ κατάγει θεόν, ἀλλ' ὡς συμβολικόν».

nicht fremd; die konkreten historischen Offenbarungen versteht er dementsprechend als partikuläre Offenbarungen, die subsumierbar sind unter eine allgemeinere⁸⁴. Auf Grund dieser Überlegungen hält er es für möglich, im Gegensatz zu den traditionellen Wegen, durch Reflexion und «φυσικά δόγματα» zur Erkenntnis der «höheren Wesen» zu gelangen⁸⁵. Das Himmelreich ist für Psellos im Inneren des Menschen; dieses ist der Höhepunkt allen Aufstiegs⁸⁶. Bei Psellos treten bereits Begriffe auf, die später eine so grosse Bedeutung im System des Gemistos spielen. Die «δόξαι» über die höheren Wesen kommen erst auf syllogistischem Wege und durch den «φυσικός λόγος» zustande⁸⁷; ist diese Erkenntnisstufe erreicht, so kann man zu letzten, rational nicht fassbaren Erkenntnissen aufsteigen⁸⁸. Er behauptet, dass sein Schrifttum das wahrhaft Philosophische enthalte auf Grund des ihm immanenten Neuen, welches von der breiten Masse nicht aufgenommen werden könne und so seinen unberührten Charakter bewahre⁸⁹. Ist hierin eine versteckte Anspielung auf irgendwelche esoterischen Lehren zu sehen, deren Inhalt der hellenische Polytheismus (bzw. Monotheismus) ist? Eines macht Psellos in diesem Zusammenhang klar: der Umgang mit solchen *Doxai* birgt, selbst wenn die Haltung ihnen gegenüber eine ablehnende ist, eine grosse Gefahr in sich, da man leicht der Heterodoxie verdächtigt werden kann⁹⁰. Und dennoch

Siehe auch die neue Ausgabe des Briefes, die einen besseren Text bietet. Ugo Criscuolo, *Michele Psello Epistola a Giovanni Xifilino*, Neapel 1973, S. 54, 4 d 165-167.

84. Sathas, op. cit., IV 449, 28: «Τὸ γὰρ ὄρος (sc. Σίναιον) ἀπανταχῆ τῶν μερῶν τῆς γῆς ὑπερίδρυνται» (Hervorhebung von mir, D.D.)

85. Sathas, op. cit., IV 450, 26: «συλλογιούμαι καὶ φυσικοῖς ὁμιλήσω δόγμασι». Ferner Zeile 28: «Σὺ μὲν οἶει ὡσπερ τὸ πρὶν ἐποιοῦμεν, ἀλλ' ἦν ἐκεῖνα πάντα τῆς ἀληθείας σκιαί, νῦν δὲ οὐχ οὕτως ἐγὼ περὶ τῶν σχημάτων φιλοσοφῶ, ἀλλ' εὗρηται μοι τις ἐνταῦθα θύρα πρὸς τὰ κρείττονα». Vgl. dazu die «κρείττονα γένη» des Gemistos.

86. *Ibid.* Zeile 8: «Εἰ γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἔνδον ἡμῶν ἐστί, ποῖον ἔνδον ὄρος οὐκ ἀπολέλειπται; ἐσχάτη μὲν γὰρ αὕτη σφαῖρα συμπάντων μὲν ὄρων συμπάσης δὲ ἀναβάσεως».

87. Sathas, op. cit., 446,12: «ταῖς περὶ τῶν κρειττόνων [...] δόξαις». Ferner Zeile 19: φυσικοῖς λόγοις.

88. Op. cit., S. 446,30: «πᾶσιν ἐγκύπτων βιβλίοις, ἡμετέροις τε καὶ τοῖς θύραθεν, καὶ τοῖς συλλογισμοῖς γυμνασθεῖς [...] ἐπὶ τὰς ἀσυλλογίστους γνώσεις ἀνάβηθι». B. Takakis, *La philosophie byzantine*, Paris 1949, S. 168, ist der Meinung, dass Psellos eine christliche Rehabilitierung der Antike versucht. Einen Versuch der Rehabilitierung (hat es bei Psellos) gewiss gegeben; er besteht jedoch nicht darin, dass Psellos die griechische Philosophie als Mittel zur Auslegung christlicher Dogmen verwendet, sondern darin, dass er sie zumindest als eine neben dem Christentum mögliche und ihm gleichwertige und gleich berechnete (wenn nicht überlegene) Auffassung des Göttlichen versteht und anwendet.

89. Sathas, op. cit., IV 443, 18: «καινὸν ἔχει (sc. ὁ ἐμὸς λόγος) καὶ τῷ ὄντι φιλόσοφον ἀθέατον τοῦτο τοῖς πολλοῖς ἐφυλάξατο».

90. *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων*, Ed. Boissonade, Nürnberg 1838 S. 27: «ταῦτα λέγειν

behandelt Psellos solche Themen mit Vorliebe. Neben der Erläuterung der chaldäischen Orakel beschäftigt ihn u.a. die Beschreibung der antiken Theurgien und vor allem die Interpretation der «hellenischen» Philosophie, wobei er zuweilen eine deutlich vom Christentum abweichende Position einnimmt.

Diese Vorliebe für hellenisches Gedankengut mag zunächst den Eindruck erwecken, als handele es sich hier um einen christlichen Humanismus⁹¹ oder um eine Art verchristlichter Philosophie⁹². Wir wissen aber, dass ein Autor, der «hellenischer Gesinung» ist, seine Lehrmeinungen nicht offen darlegen kann. Er bedient sich daher vornehmlich zweier Dissimulationstaktiken, um seine hellenischen Lehren dennoch der Öffentlichkeit zu unterbreiten, ohne sich dadurch einer ernststen Gefahr auszusetzen. Das beste Beispiel dafür ist Gemistos, dessen Einstellung dem Christentum gegenüber schon hinreichend bekannt ist. Die erste jener gebräuchlichsten Disimulationstaktiken ist die Adaptation. Bei diesem Verfahren bedient sich der Autor eines allgemeinen flexiblen Schemas, das ohne wesentliche Veränderung sowohl (s)einer heidnischen als auch der christlichen Lehre zugrunde gelegt werden kann. Das Schema weicht also nicht von der offiziellen Lehrmeinung der Kirche ab, solange ihm kein spezifisches Merkmal der heidnischen bzw. der häretischen Lehre beigefügt wird. Im Grunde aber ist dieses Schema einseitig orientiert, da es von vornherein und bewusst Grundbegriffe der christlichen Lehre zugunsten der heidnischen ausschliesst. Mittels eines solchen Schemas stellt Gemistos mindestens dreimal sein Religionssystem ausführlich dar; zweimal sogar bei öffentlichen Veranstaltungen⁹³, ohne dass —soweit wir wissen— die kirchliche Behörden dagegen protestiert hätten. Er wagt es sogar, die «ungesunden» (d. h. christlichen) *Doxai* als solche zu kennzeichnen und zu kritisieren⁹⁴. Psellos verfährt ähnlich. Er weist z.B. auf heidnische Initiationspraktiken⁹⁵ hin und erweckt dabei den Eindruck, es handele sich um christliche Zeremonien; um so markanter tritt das Nicht-christliche solcher Praktiken hervor und wird als solches in ein positives Licht gerückt.

ἀποπειρώμενος ἃ ἐχρῆν ἐν ἀπορρήτῳ περιορᾶν, ἄλλως τε εἰδὼς καὶ τὰ τοιαῦτα τοῖς πολλοῖς εὐδιάβολα» (Hervorhebung von mir, D.D.)

91. H.-G. Beck, *Kirche...* S. 541.

92. G. Weiss, Forschungen zu den Schriften des Michael Psellos, in: *BYZANTINA*, 4 (1972), S. 13.

93. Bei den Leichenreden anlässlich der Bestattung der Königin Helene-Hypomonè und der Despotin Kleopa. Siehe Lambros, op. cit., Bd. III, S. 275-277 und Bd. IV, S. 172-174.

94. Lambros, op. cit., Bd. IV, S. 126, in der Mahnungsschrift an den Despoten Theodoros, S. 125, gibt er ein exaktes Resumé seines Religionsystems.

95. Sathas, op. cit., IV 443,10.

An anderer Stelle spricht Psellos über die «δόξαι περὶ τῶν κρειττόνων»⁹⁶; diese könnten in christlicher Perspektive durchaus Engel bedeuten; aber Psellos meint — wie später auch Gemistos — mit diesem Begriff die Götter. Zuweilen stellt Psellos einen hellenischen Begriff neben den christlichen⁹⁷, wobei jener differenzierter erscheint — mit nuanciertem heidnischen Inhalt. Ferner überträgt Psellos neuplatonische Theologumena ins christliche, belässt sie jedoch in ihrer ursprünglichen heidnischen Funktion. So spricht er z. B. über den Glauben der Griechen an «die Engel, die Gott ebenbürtig sind», denn «die Griechen nennen Engel alle Kräfte, die nach Gott kommen»⁹⁸. Seine *Διδασκαλία παντοδαπή* und sein Kommentar zu den chaldäischen Orakeln bieten eine Fülle solcher Beispiele. Ein zweites gebräuchliches Dissimulationsverfahren besteht darin, beide Positionen, die christliche und hellenische einander gegenüberzustellen, ohne die hellenische jedoch zu widerlegen. Dieser Methode bedient sich vor allem Gemistos⁹⁹. Eine weitere Möglichkeit verwenden Psellos und sein Schüler Italos: sie geben eine ausführliche Interpretation verschiedener Gedanken der griechischen Philosophie, um sie am Ende mit einem Wort oder in einem kurzen Satz als eitel oder falsch zu disqualifizieren, ohne sie eigentlich zu widerlegen. Diese scheinbare Distanzierung von den griechischen Lehrmeinungen hat eindeutig Alibifunktion; sie soll den Autor vor jedem Verdacht des Hellenismus schützen. Psellos nennt z. B. die Weisheit der Griechen «überflüssig»¹⁰⁰. Er erwähnt am Ende seiner Zusammenfassung der «chaldäischen Dogmen» ausser Platon und Aristoteles noch andere Philosophen, die «diese Dogmen als heilige Sprüche betrachteten und ihnen folgten»¹⁰¹; er distanziert sich sogleich von ihrer Haltung, indem er hinzufügt «unüberlegterweise»¹⁰². Im Epilog seiner *Didaskalia* entschuldigt

96. Sathas, op. cit., IV 446, 12.

97. P.G. 122, 1128 a: «ἀλλ' ἀφεικότα ἑαυτὸν ταῖς ἀναγούσαις ἡμᾶς ἀγγελικαῖς ἢ θειοτέραις δυνάμεσι».

98. *Διδασκαλία Παντοδαπή*, Ed. L. Westernik, Utrecht 1948, S. 56 Paragraph 98: «Οἱ δὲ σοφώτεροι τῶν Ἑλλήνων ἐν προθύροις τοῦ θεοῦ τοὺς ἀγγέλους ἐστῶτας οἰόμενοι [...] ἀφομοιοῦσι γὰρ τὸ ἀγγελικὸν φύλον τῷ θεῷ ἀφ' οὗ ἐξήρτηται [...] ἀγγέλους δὲ τὰς μετὰ θεὸν πάσας δυνάμεις κατονομάζουσιν».

99. Nur im Traktat über den Ausgang des Hlg. Geistes (das «hellenische Dogma» wird in Alex 202-203 dargelegt). Soweit es sich um sein öffentliches Schriftum handelt, nennt er das Christentum nicht — abgesehen von seiner Kritik an den «falschen Dogmen über das Göttliche».

100. *Didaskalia*, Paragraph 126: «τῆς περιττῆς σοφίας τῶν Ἑλλήνων».

101. P.G. 122, 1153 b: «τούτων δὲ τῶν δογμάτων τὰ πλείω καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων ἐδέξαντο, οἱ δὲ περὶ Πλωτῖνον καὶ Ἰάμβλιχον, Πορφύριον τε καὶ Πρόκλον πᾶσι κατηγολοῦθησαν, καὶ ὡς θείας φωνὰς ἀσυλλογίστως ταῦτα ἐδέξαντο».

102. *Ibid*: «ἀσυλλογίστως».



Psellos die hellenische Färbung seiner Darlegung der griechischen Lehrmeinungen damit, dass es sich hier um eine reine Aufzählung handele, die im Kontrast zur christlichen Lehre zu sehen sei: «Du musst es so annehmen, als ob ich sie aufzähle. Du wirst gewinnen, indem du erfährst, dass wir dieser Meinung und die heidnischen Weisen anderer Lehrmeinung sind. Du wirst also feststellen, dass das, was in unserer Schrift enthalten ist, Rosen sind gegenüber der fremden Lehrmeinung (d.h. der griechischen), die zusammen mit der Blume das darunter versteckte Giftige anbietet»¹⁰³. Wie sehr Psellos' Behauptung, beide Lehrmeinungen gerecht gegeneinander abgewogen zu haben, nichts weiter ist als eine Schutzbehauptung, zeigt sich schon in der Ausführlichkeit, mit der er die griechische Lehre behandelt, während er der christlichen einen nur geringen Raum gewährt. Diese mit so harmlosen Formeln operierende Scheinkritik, die letztlich gar keine ernste Widerlegung oder Diffamierung der hellenischen Weltanschauung beabsichtigt, dient Psellos lediglich dazu, die griechische Philosophie umso ungebrochener und ungestörter zur Anschauung zu bringen; zugleich sichert er sich damit ab gegen jeden Verdacht.

Sein Schüler Italos verfügt über dieselben taktischen Mittel. So bemerkt er an einer Stelle: «Obwohl die Meinungen der Griechen den frommen Dogmen meist entgegengesetzt sind, werden wir unsere Fragen nach ihrer Art beantworten»¹⁰⁴. Zugleich sucht Italos von dem Dargestellten Abstand zu nehmen — z. B. in seiner Darlegung der Weltentstehungslehre nach der griechischen Philosophie; Italos bezeichnet es als unfrohm¹⁰⁵, die Welt — wie Platon dies tue — als ein Beseeltes aufzufassen¹⁰⁶, und er fügt zur eigenen Rechtfertigung hinzu: «wie es die Griechen meinen, meinen wir es nicht»¹⁰⁷. Wie bei Psellos wird auch bei Italos die Tendenz offenbar, sich einerseits durch harmlose Zurückweisungsformeln von der griechischen Weltanschauung zu distanzieren, andererseits eben diese Weltanschauung zur Geltung zu bringen. Fr. Masai hat die Spuren der hellenischen Tradition¹⁰⁸ in Byzanz verfolgt und vieles ans Licht gebracht; gleichwohl bleibt noch vieles zu untersuchen.

103. *Didaskalia*... Paragraph 201, S. 99: «τάς δὲ πρὸς τὸ ἐλληνικώτερον παρεγκεκλιμένας δόξας ὡσπερ ἀπαριθμουμένου ἐμοῦ λάμβανε, καὶ τοσοῦτον ἐξ αὐτῶν κέρδησον, ὅτι ἡμεῖς μὲν οὕτως οἱ δὲ τῆς θύραθεν σοφίας ἄλλως ἐδόξασαν· καὶ εἰδείης τὰ μὲν τῶν ἡμετέρων γραφῶν ῥόδα ἀντικρυσ ὄντα, τὰ δὲ τῶν ἀλλοτρίων σὺν τῷ ἄνθει καὶ τὸ φαρμακῶδες ἐγκεκρυμμένον ἔχοντα».

104. Ioannes Italos, *Ἀπορίαι καὶ Λύσεις*, ed. P. Joannou, Ettal 1956, S. 9, 27.

105. Italos, op. cit., S. 52, 27: «ἀσεβὲς καὶ ἔκνοον».

106. *Ibid.*, S. 113, 10: «τοῦτο μὲν ἀσεβὲς τὸ εἶναι τὸν κόσμον ἔμψυχον».

107. *Ibid.*, S. 113, 16: «ὡς οἱ Ἕλληνες οἴονται οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς τοῦτο πρεσβεύομεν».

108. Masai, *Pléthon*..., S. 283-300: Les traditions helléniques à Byzance.

Das byzantinische theoretische Denken, seit Psellos, war einerseits von der Theologie teilweise emanzipiert und als reine Philosophie hervorgetreten; so ist es z. B. der Fall bei Kaiser Theodoros II Dukas Laskaris. Andererseits aber war es als (anscheinend hellenenfeindliche) Theologie sehr stark von der griechischen Philosophie geprägt, wie es der neuplatonisierende und von seinen Feinden als polytheistisch bezeichnete Palamismus war¹⁰⁹. Dieses Denken sollte notwendigerweise, am Ende dieser Tradition, den durchaus antichristlichen Charakter der Philosophie des Gemistos annehmen. Es mag sein, dass dieses Denken als Philosophie manchmal auch theologisiert; es ist aber keine reine, obwohl philosophierende, Theologie, wie es im Abendland z. B. bei Thomas von Aquin der Fall war. Psellos (und sein Schüler Italos) zeigt sich als erster in der Linie dieser Tradition als ein achristlicher Philosoph.

D. A p o s t a s i e d e r R e n a i s s a n c e

Cosimo de' Medici (und das ist eine allbekannte, vielzitierte Tatsache) hatte in Florenz Gemistos' Vorlesungen über den Platonismus gehört; er war, nach den Worten des Marsilio Ficino¹¹⁰, so begeistert, dass er sich unter Gemistos' Einfluss entschlossen hatte, die Florentiner Akademie als die erste im neuzeitlichen Europa zu gründen. Seitdem Ficino diese Tatsache erwähnt und Gemistos einen neuen Platon¹¹¹ (*Gemistum Plethonem quasi Platonem alterum*) genannt hatte, geriet Gemistos' Name¹¹², aber nicht völlig sein Werk und sein Gedankengut, in Vergessenheit. Die drei Editionen (eine in Venedig 1540, eine in Paris 1541 und eine in Basel 1574)¹¹³ seines Florentiner «Platonischen Manifestes»¹¹⁴ deuten darauf hin, dass er viel gelesen wurde und dass er hierdurch die westeuropäische Philosophie beeinflusst haben dürfte; es ist, mit anderen Worten, sicher, dass ein Buch, welches *Von Der Differenz der platonischen und der aristotelischen Philosophie* handelte, wenn auch eines unbekanntem Autors, viele Intellektuellen des 16. und 17. Jahrhunderts interessierte.

109. Nikephoros Gregoras, *Antirrhetika I*, ed. H.-V. Beyer, Wien 1976, S. 193, 5 und S. 207, 25 und besonders S. 211-215.

110. Alex, S. XVII. Siehe vor allem Masai, *Pléthon...*, S. 328.

111. Alex, S. XVII, Anm. 2 und 3. Masai, *Pléthon...*, S. 328.

112. Börje Knös, *Pléthon et son souvenir*. In: *Lettres d'Humanité* 9 (1950) 97-184.

113. B. Lagarde, op. cit., Bd. I, S. XXXV.

114. Nämlich des *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, oder des *De differentiis*, wie es mit seinem lateinischen Titel öfter zitiert wird. Die Herausgeberin, B. Lagarde, op. cit., Bd. I, S. VII, nennt es mit Masai «un veritable manifeste platonicien»; Masai, *Pléthon...*, S. 345: «Le manifeste platonicien de 1439...».

Inwieweit er die neuzeitliche Philosophie beeinflusst hat, vermag der Forscher beim bisherigen Stand der Forschung nicht zu sagen. Gewiss aber ist, dass der besondere Charakter (deutlich «neuplatonischer» Prägung), den die italienische Renaissancephilosophie zeigt, von ihm und seinem Kreis stammt¹¹⁵. Es ist inzwischen schon bewiesen, dass Gemistos den englischen Humanisten Thomas More, durch Pico della Mirandola, beeinflusst hat; seine «Utopie» folgt im grossen und ganzen den zwei *Hypomnemata* des Gemistos für den Peloponnes¹¹⁶. Wo aber Gemistos' staatlicher Entwurf von den konkreten historischen Gegebenheiten bestimmt ist, kann Thomas More nur noch Utopisches sehen. Zwei Historiker haben gezeigt, dass Gemistos von der byzantinischen Gesellschaftsstruktur, wie man sie von der Gesetzgebung der mittleren Periode des Reiches rekonstruieren kann, inspiriert ist, ohne dabei

115. Eine Florentiner Handschrift, Biblioteca Ricardiana, Cod. 76 (KI 28), die dem Marsilio Ficino gehörte, enthält eine Sammlung von den wichtigsten Werken des Gemistos: «Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις, Περὶ ἀρετῶν, Περὶ εἰμαρμένης κλπ.». Diese Handschrift enthält bezeichnenderweise Randbemerkungen auf Lateinisch geschrieben von der Hand des Marsilio Ficino. Siehe Oskar Kristeller, *Iter Italicum*, Bd. I, London - Leiden 1965, S. 184; darüber auch E. Carin, in *Rivista critica di storia della Filosofia*, 12 (1975), 6-12, der nur einen Teil der Randbemerkungen identifizieren konnte. Wenn man Gemistos' Einfluss auf die italienische Renaissance ebenso gering halten würde wie die Zahl der Erwähnungen seines Namens ist, dann hiesse das einen falschen Schluss ziehen. Vielmehr sind die Gedanken des Gemistos später durch seine Schüler verbreitet, wie z.B. durch Kardinal Bessarion, Michael Apostolis und vor allem Ioannes Argyropoulos; letzterer war einer von den esoterischen Schülern des Gemistos und lehrte in Florenz und später in Rom griechische Sprache und Philosophie. Über Argyropoulos siehe G. Camelli, *Giovanni Argyropulo: I dotti bizantini e le origini del umanesimo*, Rom 1941; siehe auch S. Lambros *Ἀργυροπούλεια*, Athen 1910. Vgl. auch Masai, *Pléthon...*, S. 315-365, chap. VIII, *Rencontres d'Italie*; besonders S. 339-344, wo er unter anderem eine Parallele zwischen den Gedanken des Gemistos und des Lorenzo Valla zieht.

Angesichts der Gedankenverwandschaft zwischen Gemistos und Lorenzo Valla, ist es kaum zufällig, dass letzterer mit dem ihm gleichaltrigen esoterischen Schüler des Gemistos, dem Kardinal Bessarion, befreundet war. Und das Freundschaftstrio schloss den Nikolaus Cusanus ein, den Schiffsgefährten des Gemistos und des Bessarion auf der Reise von Griechenland nach Italien im Winter 1437-1438, anlässlich des Ferrara-Florenz Konzils. Darüber siehe M. Siecherl, Platonismus und Textüberlieferung. In: *JÖBG* 15, (1966) 223-224. Noch über den Einfluss des Gemistos vgl. L. Mohler, *Kardinal Bessarion* Bd: I, S. 48. Über die Begeisterung des Cosimo de' Medici für die Gründung der florentinischen Akademie vgl. Mohler, *ibid.*, S. 351. Es wäre wohl auch interessant zu untersuchen, in wieweites ein Abhängigkeitsverhältnis gibt zwischen den Antitrinitariern in Florenz der Renaissance und der antitrinitarischen Lehre von Mystras.

116. Darüber siehe J. Duncan - M. Derret, Gemistus Plethon, the Essenes and Mores Utopia. In: *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 27 (1965), 579-606.

seine Originalität zu verlieren¹¹⁷. Ein weiterer Beleg für den realistischen Hintergrund seines Staatsmodells ist der Vorwurf des Scholarios, dass Gemistos beim Verfassen seiner *Nomoi*, viele Elemente «aus der kaiserlichen Gesetzgebung» übernommen hat¹¹⁸.

Zum Abschluss könnte man sagen, dass Gemistos die einzige Rettungsmöglichkeit des Griechentums, vor dem massenhaften Übertritt der griechischen Christen zum Islam, in einer ideologisch-politischen Lösung des Problems sah. Diese bestand in der Aufgabe, dem kraftvollen Islam eine widerstandsfähigere Religion, —statt des passiven Christentums— einen sozusagen lebensfähigeren und griechischen Islam entgegenzusetzen; und als solcher sollte der wiederbelebte Hellenismus in der Form der Philosophiereligion von Mystras dienen¹¹⁹.

ΟΙ ΒΑΣΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΑΣΙΑΣ ΤΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΓΕΜΙΣΤΟΥ

Περίληψη

Στήν παρούσα μελέτη διαπιστώνεται και τεκμηριώνεται ό αύστηρός μονοθεϊσμός του Γεμιστου σέ αντίδιαστολή πρός τον τριαδικό θεό των Χριστιανών. Η πολυθεία του έγκειται στην θρησκευτική λύση του πλατωνικού προβλήματος του «ένός και των πολλών». Συνίσταται σέ μιάν ιεράρχηση άλλεπαλλήλων θεοτήτων που έκπορεύονται από τó ύπερούσιον "Εν και καταλήγουν στον άνθρωπο, ό όποιος συνιστά τó μεθόριον μεταξύ του θείου και του θνητου. Η λύση αυτή του Γεμιστου αποτελεί μεταξύ άλλων ένα ιδεολογικό αντίβαρο στον έκχριστιανισμένο Άριστοτελισμό, και κυρίως στην άκραία και συστηματική έκφρασή του, τον Θωμισμό, ό όποιος είχε μέ

117. Siehe G. Bratianu, *Études byzantines d'Histoire économique et sociale*, Paris 1938, S. 197 und D. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, Bd. II, Athen 1953, S. 356.

118. Scholarios, *Oeuvres*, IV, S. 154.

119. Laut Georgios Trapezuntios hat sich Gemistos, schon bei seinem Aufenthalt in Florenz, ihm gegenüber über seine Religion geäußert. Er sagte, dass in wenigen Jahren nach seinem Tode sich eine neue Religion verbreiten würde; sie wäre weder der Islam noch das Christentum, sondern in ihrer Form nicht viel von der alten hellenischen abweichend. Darüber siehe Alex, S. XVII, Anm. 1.

έπιτυχία εισβάλλει στο Βυζάντιο τους τελευταίους αιώνες πριν από την Άλωση.

Στή συνέχεια αντιδιαστέλλεται ό παραλληλισμός που έχει γίνει μεταξύ του Νίτσε και του Γεμιστού, ως προς την αντιχριστιανικότητά τους, και υποδηλώνεται ή χριστιανική προέλευση τής έννοιας (παρά την έκκοσμίκευσή της) τής βούλησης στον Νίτσε. Στο σημείο αυτό ό Γεμιστός, αποποιούμενος τήν χριστιανικήν έννοια του *αυτεξουσίου*, θεωρεί τήν βούληση ως υποκείμενη στην φρόνηση, ή όποία είναι ό τελεσίδικος καθοριστικός παράγοντας τής ανθρώπινης δραστηριότητας — και τουτο μέσω τών αυστηρά προσδιορισμένων επιλογών, στις όποιες καταλήγει ή φρόνηση επηρεαζόμενη από τήν έκάστοτε κατάσταση τών πραγμάτων.

Έντωμεταξύ χύνεται νέο φώς στην επίνοια του Γεμιστού για τήν αναγκαιότητα τών όντων — αναγκαιότητα που διέπει ή και ταυτίζεται με τό Είναί. Με τήν βεβαίωσή του ότι είναι αδύνατη ή γνώση του *αορίστου* (άπροσδιορίστου) ή επίνοια αυτή του Γεμιστού αποτελεί τον όρο τών δυνατοτήτων τής ανθρώπινης νόησης για τήν γνώση τών όντων — μόνον ως *καθορισμένων* μέσω αυτής τής έλλογης νομοτελειακής αναγκαιότητας.

Παράλληλα, τον αυστηρό και άπέριττο μονοθεϊσμό του Ίσλαμισμού τον θεωρεί ό Γεμιστός ως τήν συγκεκριμένη τής πλατωνικής και παρμενίδειας θεωρίας του *Ένός*. Σ' αυτά τά πλαίσια διεξάγεται και ή κριτική του Γεμιστού κατά του Χριστιανισμού και κυρίως κατά τής ιουδαιοχριστιανικής εικόνας ένός τιμωρού θεού (και συνεπώς αίτίου του κακού), ή όποία παραμένει άσυμβίβαστη με τό θεολογικό κατηγορήμα τής άγαθότητάς του. Έξάλλου μελετάται και τεκμηριώνεται ή άχριστιανικότητα στον στοχασμό δύο παραδειγματικών προδρόμων του Γεμιστού, του Ψελλού και του Ίταλού.

Ός προς τήν μονοδιάστατη χριστιανικήν αντίληψη τής άθανασίας τής ψυχής, ό Γεμιστός τονίζει ότι μιá τέτοια ύπόθεση αίρεται άφ' έαυτής διότι, με τήν κτιστότητα του όντος, ή χριστιανική θεολογία μηδενίζει τήν όντότητα του ανθρώπου και αποβλέπει μόνον σ' ένα έξωκοσμικό μέλλον, έφόσον αποκλείει από τήν άθανασία τό σημαντικότερο, τά στάδια τής ένεστότητας κι ένθαδικότητάς του.

Έπίσης τονίζεται ή έμπνευση του Γεμιστού από τά ιστορικοπολιτικά και κοινωνικά δεδομένα τής έποχής του σε αντιδιαστολή με τον Άγγλο μιμητή του Θωμά Μώρο, ό όποιος στις έγκυρες ιστορικά πολιτικές προδιαγραφές του Γεμιστού ήταν άνίκανος νά διαβλέψει ότιδήποτε άλλο έκτός από μιάν ούτοπία.

Τέλος, έπισημαίνεται ό κυρίαρχος ρόλος που πρέπει νά έπαιξε ή σκέψη του Γεμιστού και του κύκλου του στη διαμόρφωση τής διανόησης τής ίταλικής Άναγέννησης, όπως τουτο διαφαίνεται από τις σαφώς νεοπλατωνικές κατευθύνσεις τής τελευταίας.

Ὡς πρὸς τὸν θρησκευτικό του προγραμματισμό, ἀναφέρεται ἡ προσπάθειά του γιὰ τὴν δημιουργία μιᾶς λαϊκῆς θρησκείας, ἡ ὁποία ὡς ἀπλούστευση τῆς (ἐλληνικῆς) φιλοσοφίας του ἔμελλε νὰ διαδραματίσει τὸν ρόλο ἑνὸς ζωτικοῦ καὶ ἰδεολογικοῦ, ἀνασχετικοῦ παράγοντα πρὸς τὸν ἐπίσης ζωτικό καὶ ταχέως ἐξαπλωνόμενον Ἰσλαμισμό.

Ἀθῆναι

Δημήτρης Δέδες

