

Erfurter Vorträge

zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums

5/2006

STAMATIOS D. GEROGIORGAKIS

Zeitphilosophie im Mittelalter:

Byzantinische und Lateinische Vorstellungen



Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum)

Erfurter Vorträge
zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 5/2006
ISSN 1618-7555
ISBN 3-9809090-2-6

© 2006 Universität Erfurt
Lehrstuhl für Religionswissenschaft
(Orthodoxes Christentum)
PSF 900 221
D-99105 Erfurt
Deutschland

© 2006 University of Erfurt
Chair of Religious Studies
(Orthodox Christianity)
P.O. Box 900 221
D-99105 Erfurt
Germany

Vorwort

Der Vergleich zwischen dem Orthodoxen und dem Lateinischen Christentum ist ein fester Bestandteil der Erforschung der jeweiligen kulturellen Eigenart sowie der Ausprägungen ihrer Entwicklung im geschichtlichen Verlauf. Eine solche vergleichende Kulturgeschichte des Christentums in Europa birgt in sich etliche Gefahren, die mit dem Prozess des Vergleichs selbst etwas zu tun haben. Nicht jedoch der Vergleich an sich, sondern die Art und Weise seiner Anwendung sowie die daraus zu ziehenden Schlussfolgerungen können problematisch sein. Konkret im Bereich der religiösen und kulturellen Ost-West-Beziehungen würde das heißen: Wenn man dadurch die Überlegenheit des einen Teils des Christentums und die Sonderentwicklung bzw. die Irreführung des anderen Teils des Christentums zu beweisen trachtet, dann geht man von wertenden Prinzipien aus, die von Anfang an als verdächtig erscheinen und sich im Endeffekt als unzuverlässig erweisen. Dass es zwischen Ost und West Unterschiede gibt, ist unbestreitbar. Das Problem bleibt jedoch, sie kulturgeschichtlich angemessen zu deuten und zu verorten.

Im vorliegenden Vortrag umgeht Dr. Stamatios D. Gerogiorgakis die oben genannten Probleme auf geschickte Weise, obwohl sein Thema, die Zeitvorstellungen im europäischen Mittelalter im Vergleich, eigentlich viel Nährstoff dafür bietet. In verschiedenen zeitgenössischen orthodoxen Diskursen findet man eine verheerende Kritik am mittelalterlichen Westen, dessen geistliche Entwicklung als Wegbereiterin und Vorbotin der Unfreiheit, des Determinismus, des Legalismus und des Totalitarismus angeprangert wird. Im Gegensatz dazu wird der orthodoxe Osten als eine Kultur der Freiheit, der Offenheit, der Flexibilität und des Indeterminismus gelobt. Gerogiorgakis untersucht genau diese Unterschiede und kommt *mutatis mutandis* zu ähnlichen Ergebnissen, ohne jedoch auf wertende Urteile zurückzugreifen und antiwestliche Ressentiments zu zeigen. Es geht hier um den Vergleich zweier unterschiedlicher Kulturkomplexe im Mittelalter, des byzantinischen Ostens und des scholastischen Westens, die trotz gemeinsamer Wurzeln verschiedene Wege in folgenden Bereichen einschlugen: in Bezug auf Zeitmodelle und Zeitlogik, die Bestimmbarkeit der Zukunft, die Prädestination, die Willensfreiheit, das Rückgängigmachen des Vergangenen und andere damit verbundene Fragestellungen. Der Osten bevorzugte einen offeneren und flexibleren Umgang mit diesen Fragen, wobei der Westen mehr zu einem Determinismus neigte. Diese Unterschiede fanden

auch ihren Niederschlag im jeweiligen Sündenverständnis in Ost und West und hatten zusätzlich konkrete praktische Konsequenzen.

Gerogiorgakis untersucht nicht nur diese Unterschiede, sondern geht auch auf den altgriechischen Hintergrund der jeweiligen Zeitmodelle sowie auf ihre spätere Aufnahme und weitere Entfaltung im Christentum ein. Darüber hinaus diskutiert er das Thema im Rahmen der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie, die sich mit dem Problem der Zeit und den damit verbundenen Fragen eingehend befasst hat. Von großer Bedeutung erscheint mir schließlich der Exkurs am Ende dieses fünften Heftes der *Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums* zu sein. Dort behandelt der Autor die Nachwirkungen dieser Zeitmodelle und unternimmt einen spannenden Vergleich zwischen I. Kant und einem griechischen Heiligen, Dionysios von Zante, und zwar in der Art und Weise, wie die beiden mit einer konkreten Situation umgehen würden bzw. umgegangen sind. Hier lassen sich wiederum interessante Unterschiede feststellen, die vor dem Hintergrund der bereits analysierten Zeitmodelle in Ost und West beleuchtet werden. Dieser Exkurs offenbart die enorme Kulturbedeutung der hier zu behandelnden Themen, die nicht nur theoretisch anspruchsvoll sind, sondern auch praktische Konsequenzen haben können.

Gerogiorgakis forscht und lehrt seit 2005 in Erfurt im Rahmen des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“. Obwohl er über einen starken philosophischen Hintergrund verfügt, zeigt er sich jedoch besonders offen für kulturgeschichtliche Fragen, die das Christentum in Europa in vergleichender Perspektive betreffen. Insofern zeigt dieses Heft, wie man mit kulturgeschichtlichen Fragen interdisziplinär umgehen kann. Für einen sich noch *in nuce* befindlichen Forschungsbereich wie die Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums ist dies enorm wichtig. Der dieser Publikation zugrunde liegende Vortrag wurde am 18. Januar 2006 an der Universität Erfurt gehalten. Für das Zustandekommen dieses Heftes war der Beitrag von Brigitte Kanngießer entscheidend. Die administrative Seite der Publikation betreute meine Sekretärin, Diana Püschel. Ihnen danke ich dafür vielmals.

Erfurt, im Juni 2006

Vasilios N. Makrides

Zeitphilosophie im Mittelalter: Byzantinische und lateinische Vorstellungen

Stamatios D. Gerogiorgakis

0 Vorbemerkung

Beginnen möchte ich mit einer kurzen Vorbemerkung zum Hintergrund meiner Überlegungen. Mein Interesse gilt der rationalen Rekonstruktion von Argumenten aus der Philosophiegeschichte. Es liegt mir daran, den in verschiedenen Zusammenhängen gebildeten Zeitbegriff zu analysieren. Heute werde ich mich mit den byzantinischen und scholastischen Zeitmodellen befassen sowie auf deren griechische Vorgeschichte der Antike und der Spätantike hinweisen.¹ Zuerst möchte ich aber einen Überblick über die sprachanalytische Literatur zum Themengeflecht Religionsphilosophie und Zeitlogik verschaffen. Methodisch schließe ich mich diesem Ansatz an.

1 Zeitlogik in der Religionsphilosophie: Ein Forschungsüberblick

Die analytische Philosophie widmet sich seit den 50er Jahren der Analyse von Phänomenen, die aus der Kombination von Zeitwörtern mit den Modalprädikaten „ist möglich“, „ist kontingent“ und „ist notwendig“ resultieren. Kaum ein anderes Themengeflecht in der analytischen Philosophie hängt mit so viel theologischem Gedankengut zusammen wie die Analyse von Aussagen mit Zeit- und Modalprädikaten – mit der Ausnahme der analytischen Religionsphilosophie selbst.

¹ Dankbar bin ich meiner Ehefrau, Ruth Sommer, die mir die nötige Muße zur Überarbeitung meines ursprünglichen Vortragstextes gönnte und ihn in sehr vielen Fällen verbesserte. Außerdem gilt Frau Brigitte Kanngießer mein Dank, die aus dem Typoskript einen druckreifen Text machte. Bei Gertrud Fackelmann und Detlef Rüsich möchte ich mich wegen Unterstützung in praktischen Sachen, bei Sebastian Rimstad wegen Recherche und Auswertung von Literatur bedanken.

Wegweisend für die Entwicklung der modernen Zeit- und Modallogik waren die Arbeiten des neuseeländischen Logikers Arthur Prior (1914–1969), der die wichtigsten Modelle in diesem Bereich beschrieb und Einiges zu dessen antiker Vorgeschichte erforschte.² Prior meinte, dass der Ausgang der Prognosen unbestimmt ist (d. h. es gibt *futura contingentia*). In diesem Punkt war er also ein Indeterminist. Gleichzeitig war er der Ansicht, dass aus jeder Vergangenheitsaussage folge, dass diese notwendig wahr sei (d. h. es ergibt sich *necessitas per accidens*). In letzterem Punkt war Prior also ein Determinist. Bis Mitte der 60er Jahre war die *futura contingentia cum necessitate per accidens*-Zeitlogik widerspruchslös das favorisierte Modell der analytischen Literatur.

Prior war ein praktizierender Calvinist, der als junger Student noch vorhatte, presbyterianischer Kleriker zu werden. Der Calvinismus vertritt eine sehr starke Variante der Vorherbestimmung: Jeder Mensch wird danach von Gott zum Heil oder zum Verderbnis bestimmt. Nur die göttliche Gnade, „*sola gratia*“, trüge zur Erlösung bei. Das Schicksal des Einzelnen sei nicht von dessen Tugend oder Entscheidung abhängig, sondern es hänge vollständig vom göttlichen Willen ab. An frühen theologischen Schriften Priors lassen sich Bedenken an der kalvinistischen Orthodoxie *in puncto* Vorherbestimmung erkennen.³

Anfang der 50er Jahre kam Prior mit dem so genannten Meisterargument des Diodoros Kronos in Berührung, einem in der Antike offenbar berühmten aber heute nur bruchstückhaft überlieferten Beweis gegen den Zufall in der Zukunft und für die Prädestination. Wahrscheinlich weil ihn das Meisterargument an das kalvinistische Dogma erinnerte, das er am liebsten reformiert gesehen hätte, versuchte Prior, es zu rekonstruieren. In seinem sehr bekannt gewordenen Aufsatz aus dem Jahre 1955⁴ hatte er sowohl schlechte als auch gute Nachrichten für den Indeterminismus zu verkünden: Wenn man zwei (allerdings umstrittene) Prämissen hinzu nehme, dann könne das Meisterargument formal korrekt rekonstruiert werden, womit es

² Vor allem in seinem *Past, Present and Future*, Oxford, 1967. Aber seit Anfang der 50er Jahre beschäftigte sich Prior mit dreiwertigen Modellen der modalisierten Zeitlogik, um das Paradox um den Satz „Es gibt keine Möglichkeiten, die nicht realisiert werden“ zu beheben. Vgl. seine Aufsätze: „Three-Valued Logic and Future Contingents“, *Philosophical Quarterly* 3 (1953), 317–26 sowie „Diodoran [sic] Modalities“, *Philosophical Quarterly* 5 (1955), 205–13.

³ Prior, A. N., „The Reformers Reformed: Knox on Predestination“, *The Presbyterian* 4 (1946), 19–23. In Priors noch unveröffentlichtem Nachlass aus den 30er Jahren in der Oxforder Bodleian Library sollen solche Bedenken recht häufig vorkommen.

⁴ Vgl. Fußn. 2.

einen zusätzlichen Grund gebe, die Willensfreiheit abzulehnen – das war die schlechte Nachricht. Gleichzeitig bemerkte Prior, dass Aristoteles eine Semantik zukünftiger Ereignisse entworfen hatte, in der das Meisterargument nicht funktionierte – das war die gute Nachricht. Prior brachte ferner Aristoteles' Widerlegung des Meisterarguments mit der dreiwertigen Logik des polnischen Logikers des 20. Jahrhunderts Jan Łukasiewicz, in Einklang. (Prior bewunderte die polnische Logik und insbesondere Łukasiewicz. Er adoptierte auch die Notation von Łukasiewicz).

Nun hatte Prior am Beispiel des Meisterarguments festgestellt, dass der Vorherbestimmungsgedanke zu einem hohen Preis vertretbar ist: Er folgt aus sehr starken Prämissen und ist in einer dreiwertigen Semantik leicht zurückzuweisen. Aus dem überzeugten Calvinisten wurde nach und nach ein Indeterminist und damit ein Befürworter des freien Willens. Priors Indeterminismus beschränkte sich auf Zukunftsereignisse, d. h. auf die Annahme von *future contingentia*. In Bezug auf die Vergangenheit sah Prior keinen Grund, den Determinismus der *necessitas per accidens*-These aufzugeben.

Im Jahr 1964, noch vor Priors frühem Tod, stellte Michael Dummett in seinem Aufsatz mit dem Titel „Bringing about the Past“⁵ („Die Vergangenheit hervorrufen“) die Frage, ob die Behauptung Sinn mache, man könne auf die Vergangenheit Einfluss nehmen. Dummetts Ausgangspunkt ist eine theologische Problematik: Im Judentum sei es blasphemisch, so Dummett, zu beten, dass bereits Vergangenes anders als tatsächlich verlaufen sein möge, denn die Vergangenheit nachträglich zu verändern sei laut jüdischer Orthodoxie logisch unmöglich und daher eine unzumutbare Herausforderung an Gott.⁶ Wenn das orthodoxe Judentum Recht hat, so Dummett weiter, dann ist es nicht nur blasphemisch, sondern auch Unsinn zu beten, beim gestrigen Schiffuntergang möge mein Sohn gerettet und auf dem Weg nach Hause sein.⁷ Denn ist dies bereits geschehen, so treffen zwei Dinge ein: Entweder ist der schiffbrüchige Sohn gerettet und das Gebet überflüssig, oder der Sohn wurde nicht gerettet, und es ist blasphemisch von Gott zu verlangen, er möge dies *post festum* (vielmehr *post mortem*) ändern.

Dummett argumentiert ferner für das Gegenteil der jüdischen Ansicht. Er schildert seinen Vergangenheitsbegriff anhand eines Beispiels.⁸ Ein

⁵ Neu verlegt in seinem *Truth and Other Enigmas*, London 1978, 333–50. Auf diese Aufsatzsammlung beziehen sich die hier angegebenen Seitenzahlen.

⁶ Ebenda, 335–6.

⁷ Ebenda, 336.

⁸ Nachzulesen ist das Beispiel ebenda, 342–9.

Stamm pflegt folgendes Initiationsritual: Alle zwei Jahre ziehen die herangewachsenen jungen Männer des Stammes weit weg, um Löwen zu jagen und damit ihren Mut unter Beweis zu stellen. Der Stammeshäuptling muss währenddessen tanzen, um den Erfolg der jungen Männer mit zu bewirken. Wenn die Initiationszeit vorbei ist, die jungen Männer aber noch nicht zurück, tanzt der Häuptling weiter. Auf die Einwendung eines Beobachters, das sei wegen der *necessitas per accidens*-Lehre irrational, der Tanz müsse eingestellt werden, wenn die jungen Männer zu jagen aufhören, auch wenn sie noch nicht zurückgekommen seien, antwortet der Häuptling, es sei sehr wohl rational weiterzutanzten, denn es bestehe empirische Evidenz, dass erst das Tanzen in der ganzen Zeitspanne, bis die jungen Männer zurück sind, sich auf deren Handeln auswirkt. Der Vergangenheitsbegriff des Stammes, so Dummett, unterliegt nicht der *necessitas per accidens*-Lehre, weil der Stamm die Vergangenheit als analog zur Zukunft betrachtet. Kennt jemand in diesem Stamm nicht den genauen Ausgang von Ereignissen, ob vergangenen oder zukünftigen, so fühlt er sich berechtigt, einen anderen Ausgang zu wünschen, ja zu versuchen, sich ihn herbeizuwünschen.

Dummett lehnt nicht als einziger die *necessitas per accidens*-Lehre ab. Auch George I. Mavrodes wandte sich, allerdings gemäßigter, gegen sie.⁹ Nach Mavrodes geht Vergangenes nicht mehr anders aus, als es ausgegangen ist. Dies sei aber, anders als die *necessitas per accidens*-Lehre vorschreibt, nicht notwendig. Modalitäten bezogen auf Vergangenes wären, so Mavrodes, als redundante Zeichen zu verstehen. Das heißt Vergangenheitsaussagen, die mit Modalprädikaten versehen sind, hätten eine assertorische Bedeutung.

Dummett kommt zu dem Schluss, dass der Stamm Recht hat, an unbestimmte Aussagen über die Vergangenheit zu glauben. Dies seien diejenigen, von denen man nicht genau *weiß*, ob sie stimmen oder nicht. Solche Aussagen seien aufgrund des unzureichenden Wissenshintergrunds nicht entweder wahr oder falsch. Diese Ansicht ist charakteristisch für den Indeterminismus Dummetts. Typische Vertreter der entgegengesetzten Position, des Determinismus, sieht Dummett in der dominikanischen Theologie.¹⁰ Es ist nicht unerheblich für die Geschichte des Indeterminismus, dass der Aus-

⁹ Mavrodes, G. I., „Vestigial Modalities“, *Analysis* 43/2 (1983), 91–4.

¹⁰ Dummett, ebenda, 337. Vordergründig meint Dummett Thomas von Aquin, den er an anderer Stelle (ebenda, 340) in Verbindung mit dem Fatalismus bringt.

löser der Problematik sowohl für Prior als auch für Dummett die Frage war, welcher religiöse Glaubenssatz mit welchem Zeitmodell vereinbar ist.¹¹

So wie Prior mit seinem Plädoyer für die Unbestimmtheit der Zukunft auf Aristoteles zurückgreifen konnte, stieß Dummett, ohne es zu wissen, mit seinem Plädoyer für die Unbestimmtheit der Vergangenheit auf eine byzantinische Zeit- und Modallehre. Es wird hoffentlich aus dem Folgenden klar, dass diese Lehre noch radikaler als der Dummettsche Indeterminismus ist.

Die neueste Philosophie der Logik entdeckte wichtige Berührungspunkte zwischen Religionsphilosophie und Zeitlogik. Außerdem lassen sich die religionsphilosophischen Zusammenhänge durch die Methode der logischen Analyse auf ihre Grundvoraussetzungen zurückführen und verständlich machen. Die Vorteile der logischen Analyse für die Auslegung alten Gedankenguts werden hoffentlich im Zusammenhang der byzantinischen Zeitlehre deutlich. Aber zuerst möchte ich zeigen, dass die Theologie und die Philosophie der Zeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung schon immer in unmittelbarer Nähe einhergingen.

2 Die Bestimmbarkeit der Zukunft in der Antike und der Spätantike

Der Prädestinationsgedanke hat bereits die antike Philosophie beschäftigt. Je nachdem, ob man ihn angenommen oder abgelehnt hat, sind deterministische und indeterministische Vorstellungen über die Zukunft entstanden. Exponenten von deterministischen Zukunftsauffassungen waren Platon, die meisten Platoniker, die Megariker und Stoiker (z. B. Cicero). Im so genannten Meisterargument hat der Logiker und Zeitgenosse von Aristoteles Diodoros Kronos folgende Prämissen zugrunde gelegt.

¹¹ Damit möchte ich nicht behaupten, dass die philosophischen Thesen von Prior und Dummett sich auf ihre jeweilige religiöse Orientierung auswirkten. Prior blieb äußerlich ein Presbyterianer, obwohl er sich aus philosophischen Gründen gegen das Dogma „*sola gratia*“ wandte. Dummett ist seit einiger Zeit römisch-katholisch (früher war er Anglikaner), obwohl er die thomistische Zeitmetaphysik als deterministische ablehnt. Mavrodes ist ein liberaler Protestant, der ebenfalls aus der Widerlegung der *necessitas per accidens*-These kein religiöses Fazit ziehen will. Er ist zwar ein bekanntes Mitglied der Society of Christian Philosophers, deren wohl bekanntester Exponent Alvin Plantinga ist, hält aber diese Thematik für nicht spezifisch theologischer Natur (Mavrodes, ebenda, 91).

Alles Vergangene ist jetzt notwendig (1)

Aus Möglichem folgt nichts Unmögliches (2)

Es gibt künftige Möglichkeiten, die niemals realisiert werden (3)

Aus diesen Prämissen hat Diodoros eine *reductio ad absurdum* produziert. Über sein Verfahren wissen wir nichts. Wir wissen aber, dass er in (3) den Grund der *reductio* gesehen und es als widerlegt betrachtet hat. Alle Möglichkeiten würden somit laut Diodoros in Zukunft notwendig realisiert, es gebe keine *futura contingentia*. Mit anderen Worten gibt es keine Möglichkeiten, die niemals realisiert werden und alles, was möglich ist, ist entweder realisiert oder es wird realisiert werden.¹² Somit lehnte Diodoros die Alltagsintuition ab, dass es Möglichkeiten gibt, die sich in Zukunft nie realisieren werden. Heute gibt es mehr Argumente für die Schlüssigkeit des diodorischen Beweises als gegen diese.¹³ Ein plausibler Beweisgang von Diodoros kann wiederhergestellt werden. Dies ist ein harter Schlag gegen unsere gängigen Intuitionen in Sachen Modal- und Zeitlogik. Denn es erscheint einem absurd, auf die *futura contingentia* zu verzichten. Der diodorische Möglichkeitsbegriff macht jede künftige Möglichkeit etwas Einzutreffendes. Ist etwas in der Zukunft möglich, so muss es stattfinden. Wird umgekehrt etwas in der Zukunft nicht stattfinden, so heißt dies, dass es von vornherein nicht möglich war. Eine bizarre Konsequenz aus dem diodorischen Möglichkeitsbegriff ist, dass es keine Willensfreiheit in seinem Kon-

¹² Doxographisch ist von dem in seiner Urfassung nicht überlieferten Beweis des Diodoros bei Epiktet die Rede [*Dissertationes ab Arriano digestae*, lib. II, 19, 1, hg. v. H. Schenkl, Leipzig 1916]. Außerdem bei Cicero [*De fato*, IX 19–20; XII 27, hg. v. R. Giannini, Leipzig 1975] sowie bei Alexander von Aphrodisias [*In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, in 34a¹², p. 59v^{41–7}, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.1, ed. M. Wallies, Berlin 1883, 183³⁴–184⁶].

¹³ Arthur Prior [„Diodoran [sic] Modalities“, *Philosophical Quarterly* 5 (1955), 205–12] meinte, dass sich das Meisterargument retten lässt, wenn man zwei zusätzliche Prämissen annimmt. Derselben Meinung ist Hermann Weidemann [„Aus etwas Möglichem folgt nichts Unmögliches.“ Zum Verständnis der zweiten Prämisse von Diodors Meisterargument“, *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 2 (1999), 189–202]. Jaakko Hintikka [„Aristotle and the ‚Master Argument‘ of Diodorus“, *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), 101–14] und Nicholas Rescher [„A Version of the ‚Master Argument‘ of Diodorus“, *The Journal of Philosophy* 63 (1966), 438–45] deuten auf genügend starke Art eine der vorhandenen Prämissen, so dass der Schlusssatz ohne Probleme folgt. Und nur Richard Gaskin [„Tense Logic and the Master Argument“, *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 2 (1999), 203–224] meint, dass die zwei Prämissen in ihrer schwachen Lesart alles waren, was der ursprüngliche Beweis von Diodoros an Prämissen hatte, deshalb sei er ein Trugschluss.

text gibt. Alles, was ich machen kann, muss eintreten, wenn es denn stimmt, dass ich es kann. Was umgekehrt nicht eintritt aus all dem, wozu ich mich früher in der Lage sah, war von Anfang an nicht in meiner Macht. Die theologischen und moralischen Konsequenzen des Meisterarguments sind erheblich.¹⁴ Der Determinismus von Diodoros kommt dem amoralischen Zyniker und dem Fatalisten gelegen, denn er will gewährleisten, dass es keinen anderen möglichen Ausgang eines Ereignisses als den tatsächlichen gäbe. Nicht zuletzt lag der antiken Volksfrömmigkeit ein deterministischer Zukunftsbegriff zugrunde. Aristoteles waren die religiösen Begleiterscheinungen des Determinismus bewusst. In der *Poetik* erwähnt er einen Fall fatalistischer Volksfrömmigkeit, gegen den er zunächst nur einwendet, geschmacklos zu sein.

Verwunderlich ist eine Handlung eher so [d.h. wenn sie furchterregend und entgegen der Erwartung ist], als wenn sie ohne Auslöser und zufällig geschehen wäre. Aus den Zufälligen erscheinen diese am verwunderlichsten, die sich scheinbar vorsätzlich ereigneten. In Argos stürzte z. B. die Statue von Mityos ein und erdrückte den Urheber von Mityos' Tod, der die Statue betrachtete. So ein Ausgang erscheint aber nicht nahe liegend, so dass solche Szenarien besser sein müssten.¹⁵

Das Beispiel zeigt, dass bereits Aristoteles die Prädestinationslehre als ein Grenzgebiet zwischen Philosophie und Religion betrachtete. Den Indeterminismus und damit die Unbestimmtheit der Zukunft befürwortete Aristoteles aber auch in spezifisch logischem Kontext. In *De interpretatione*¹⁶ nimmt er an, dass morgen eine Seeschlacht stattfinden wird. Man könnte sich aus heutiger Sicht fragen: Ist es aus einem objektiven, absoluten Standpunkt schon jetzt bestimmt, dass morgen eine Seeschlacht stattfinden wird? Aristoteles behauptete, dass dies nicht der Fall sei. Es sei zwar wesentlich für den Begriff des Ereignisses, dass die Seeschlacht entweder

¹⁴ Dies ist Arthur Prior, dem Gründer der axiomatischen Zeitlogik, nicht entgangen: „The aim of the Master Argument, as I conceive it, was to refute the Aristotelian view that while it is now beyond the power of men or gods to affect the past, there are alternative futures between which choice is possible. Against this, Diodorus held that the possible is simply what either is or will be true“ [Prior, A. N., „Tense Logic and the Continuity of Time“, *Studia Logica* 13 (1962), 138].

¹⁵ Aristoteles, *De arte poetica*, 1452 a⁴⁻¹¹, hg. v. R. Kassel, Oxford 1965: τὸ γὰρ θαυμαστὸν οὕτως ἔξει μᾶλλον ἢ εἰ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης, ἐπεὶ καὶ τῶν ἀπὸ τύχης ταῦτα θαυμασιώτατα δοκεῖ ὅσα ὡς περ ἐπίτηδες φαίνεται γεγονέναι, οἷον ὡς ὁ ἀνδριᾶς ὁ τοῦ Μίτυος ἐν Ἄργει ἀπέκτεινεν τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου τῷ Μίτυι, θεωροῦντι ἐμπεσῶν· ἔοικε γὰρ τὰ τοιαῦτα οὐκ εἰκῆ γίνεσθαι· ὥστε ἀνάγκη τοὺς τοιοῦτους εἶναι καλλίους μύθους.

¹⁶ Aristoteles, *De interpretatione*, 18 b³⁷⁻⁴⁰, hg. v. L. Minio-Paluello, Oxford, 1949.

stattfinden werde oder nicht, aber ob sie morgen stattfinde, sei aus heutiger Sicht nicht bestimmt. Die aristotelische Unbestimmtheit der Zukunft hat ebenfalls starke Auswirkungen auf die Theologie.¹⁷

Als erster christlicher Autor hat Justin der Märtyrer die Prädestination thematisiert.¹⁸ Mitte des zweiten Jahrhunderts studienhalber aus Palästina in Rom angekommen hatte er vor seiner Bekehrung zum Christentum eine Studentenlaufbahn bei fast allen philosophischen Schulen der Zeit, Peripatetikern, Pythagoreern, Stoikern und Akademikern hinter sich. Seine philosophische Ausbildung machte er für seine Plädoyers zugunsten des christlichen Glaubens nutzbar. In seiner *Apologia minor*, die an Kaiser Antoninus Pius und dessen Adoptivsohn, den künftigen Kaiser Mark Aurel, gerichtet ist,¹⁹ verwies Justin auf die Unvereinbarkeit jeder Ethikvorstellung mit dem Prädestinationsgedanken.²⁰

Auch bei Augustin, im fünften Jahrhundert, sollte der Gegensatz zwischen Prädestination und Willensfreiheit einen sehr wichtigen Schnittpunkt zwischen christlicher Doktrin und philosophischer Argumentation ausmachen. Mit seinem Mittelweg zwischen Gnade und Freiheit werde ich mich hier nicht beschäftigen. Er ist aber die Grundlage der Prädestinationsproblematik in der Scholastik, um die es mir in Kapitel 5 geht.

Der aristotelische Indeterminismus wurde in der byzantinischen Philosophie befolgt und weiterentwickelt. In der Scholastik wurde er aber zu Gunsten des diodorischen Möglichkeitsbegriffs aufgegeben. Mit dieser Differenz zwischen Ost und West beschäftige ich mich im vierten sowie fünften Kapitel.

¹⁷ Für eine kohärente Interpretation der obigen Aristoteles-Stelle sowie ihres Kontextes im Hinblick auf die daraus resultierenden religionsphilosophischen Folgen vgl. Swinburne, R., *The Coherence of Theism*, Oxford 1993, 179ff.

¹⁸ Die *Apologia maior und die Apologia minor* Justins sind heute in einer hervorragenden kritischen und philologischen Edition zu finden, die auf die Quellen der justinischen Zitate hinweist: Justinus Martyr, *Apologiae pro Christianis*, hg. v. M. Marcovich, Berlin/New York 1994. Justins Kritik an der stoischen Prädestinationslehre ist in der *Apologia minor* 7, 4–9 nachzulesen.

¹⁹ Vgl. die Argumente Marcovichs dafür in dessen Einleitung in Justinus Martyr, *Apologiae pro Christianis*, ebenda, 3.

²⁰ *Apologia minor*, 7, 9.

3 *Necessitas per accidens* in der Antike und der Spätantike

Bereits in der Antike wurden die Resultate des Meisterarguments angefochten. Als unangefochten – und zwar für die gesamte antike bzw. spätantike Philosophie – galt lediglich seine erste Prämisse: Alles Vergangene ist aus jetziger Sicht notwendig. Die erste Prämisse des Meisterarguments empfanden z. B. nicht nur die Megariker als vertretbar, die allgemein deterministische Positionen einnahmen (Diodoros selbst war ein Megariker), sondern diese favorisierte auch Aristoteles, der gleichzeitig eine indeterministische Zukunftstheorie propagierte. Aristoteles verneinte darüber hinaus die Frage, ob Gott bereits Geschehenes rückgängig machen könne. In diesem Kontext wies er auf folgende Verse des Tragikers Agathon hin, in denen die Möglichkeit, Vergangenes rückgängig zu machen, auch Gott abgesprochen wird:

Das Erwünschte ist nichts Geschehenes. Niemand hegt z. B. die Absicht, Troia erobert zu haben. Denn man berät nicht über schon Geschehenes, sondern über Künftiges und Kontingentes. Das bereits Geschehene aber kann nicht ungeschehen gemacht werden. Darum ist richtig was bei Agathon steht: „Einzig dazu ist sogar Gott nicht imstande, ungeschehen zu machen, was bereits gemacht ist.“²¹

Die mittelalterliche Variante der ersten diodorischen Prämisse: Gott kann nichts Geschehenes ungeschehen machen,²² sollte unter dem Namen: *necessitas per accidens*²³ ihren Weg in die Vorstellungen des lateinischen Christentums über die Vergangenheit finden – mehr dazu in Kapitel 5. Die frühchristliche Lehre griechischer Sprache orientierte sich allerdings an einem Zeitmodell entgegen der ersten diodorischen Prämisse. Für Didymos den Blinden, einen christlichen Neoplatoniker des vierten Jahrhunderts aus Alexandrien, galt die *necessitas per accidens* nicht – auch wenn Didymos selber dies nicht explizit ausdrückte. Er bemerkte, dass die Heilige Schrift

²¹ Vgl. *Nikomachische Ethik*, 1139 b⁵⁻¹¹, hg. v. I. Bywater, Oxford 1954 (:1894): οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι. οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἔσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται, ἀγένητα ποιεῖν ἅσ' ἂν ἦ πεπραγμένα.

²² Die mittelalterliche Variante kann bis Petrus Damiani zurückverfolgt werden. Vgl. weiter unten.

²³ „Per accidens“, weil nach dieser These Aussagen als notwendig betrachtet werden, denen die Notwendigkeit akzidentiell zukommt, eben wegen ihrer Temporalisierung.

in Bezug auf Gott die grammatischen Tempora als völlig gegeneinander austauschbar betrachtet:

Vieles, was künftig passieren wird, wird als bereits passiert betrachtet. Auch bereits passierte Ereignisse werden als gerade passierend oder zu passierende betrachtet. Der Heilige Geist pflegt in seinem Wissen und Können, alles vorauszusagen. Nicht zuletzt deutet er die Sachen um die unaussprechliche Einrichtung herum als bereits geschehen, bevor diese passieren. Im 21. Psalm²⁴ sagt etwa der noch nicht Fleisch gewordene Herr: „Sie haben meine Hände und Füße durchgraben“; und außerdem: „Sie teilten meine Kleider unter sich und warfen das Los um mein Gewand.“²⁵

Didymos fährt mit vielen weiteren Beispielen fort. Er fasst wenig später zusammen:

Gott, der die Nachkommen vorausgesehen hat und alles Vergangene und Künftige als Bestehendes und Gegenwärtiges betrachtet, dem ist alle Ewigkeit ein einziger Maßstab und nichts ist gesondert. Und wie vor kurzem gesagt weiß er im Voraus und versprach offen, dass die Menschen mit dem der Form nach unvergänglich da gewesen, mit dem einzig geborenen Sohn gleichartig werden.²⁶

Bei so einem Gegenwarts-Einerlei, in welches das Zeitverständnis Gottes nach Didymos zu setzen ist, ist nahe liegend, wenn Vergangenes (d. h. was wir Menschen als Vergangenes empfinden) in Anbetracht Gottes nicht zwingend ist; dass sich Vergangenes aus der immer gegenwärtigen Perspektive Gottes ändern lässt. Zwar wird diese Lehre bei Didymos noch

²⁴ Didymos meint natürlich die Nummerierung der Psalmen in der *Septuaginta*. In der hebräischen Bibel bzw. in der Luther-Übersetzung entspricht dies dem 22. Psalm.

²⁵ Didymus Alexandrinus, *De trinitate*, lib. III, cap. III, 161a, PG 39, hg. v. J.-P. Migne, Turnhout o. J., 820–1. Die Entlehnungen von Didymos stammen aus dem *Alten Testament*, Psalm 21 [Septuaginta-Nummer] bzw. 22 [Nummer der Luther-Übersetzung], Verse 17 und 19. Didymos zitiert die Verben beider Stellen: „ᾠρυξάν“, „διεμερίσαντο“ und „ἔβαλον“ im Aorist – korrekt nach der *Septuaginta*. [*Septuaginta*, hg. v. A. Rahlfs, Stuttgart und Athen 1979, Ψαλμοί, 21,17 und 19]. In der Luther-Übersetzung stehen beide letzteren Verben („teilen“, „werfen“) im Präsens [*Die Bibel nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers*, Berlin 1965, Psalmen 22,19], in der deutschen Einheitsübersetzung stehen alle drei Verben im Präsens [*Die Bibel. Einheitsübersetzung der heiligen Schrift*, Stuttgart 1990, Psalmen 22,17 und 19]. Obwohl ich mich bei der Übersetzung der Entlehnungen aus dem Alten Testament an der Luther-Übersetzung orientiere, setze ich die Verben wie Didymos ins Präteritum, um seine Interpretation des *Septuaginta*-Textes nicht als inkonsequent erscheinen zu lassen. Im hebräischen Original steht im Vers 17 kein Verb. Der Vers 19 sowie der ganze Kontext ist in Gegenwartsformen formuliert; vgl. *Das Alte Testament. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Urtextes*, hg. v. R. M. Steurer, Bd. 4, Holzgerlingen 1999, 576.

²⁶ Didymus Alexandrinus, *De trinitate*, lib. III, cap. IV, 167b–168a, PG 39, 837–40.

nicht explizit ausgeführt, zu byzantinischer Zeit wird sie aber klar manifestiert werden.

4 Ein byzantisches Modell der Zeit

Die byzantinische Literatur konnte in ihrem Indeterminismus in Bezug auf die Zukunft Aristoteles folgen und gleichzeitig Deterministen wie Diodoros und Cicero konsequent ablehnen. Eine unbestimmte Zukunft, die aristotelische Lehre also, passte sehr gut zur byzantinischen Allmachtsvorstellung, nach der sich Gott keiner Gesetzmäßigkeit fügen muss. Aber die ebenfalls von Aristoteles (und von allen anderen antiken Philosophen) vertretene Lehre, nach der die Vergangenheit ein für allemal bestimmt ist, widerspricht der besagten Allmachtsvorstellung. Gilt nämlich die *necessitas per accidens*-These, so muss sich Gott der Vergangenheit fügen. Entweder gilt also das byzantinische Verständnis der Allmacht nicht, oder die *necessitas per accidens*-Lehre ist falsch. Nun war die *necessitas per accidens*-These sehr lange die einzig verfügbare Lehre über Modalprädikate in der Vergangenheit.

Um das Dilemma zwischen göttlicher Allmacht und *necessitas per accidens* zu umgehen, hat das byzantinische Denken einen völlig neuen Vergangenheitsbegriff entworfen, der mit der Allmacht Gottes kompatibel sein wollte. Maximus Confessor (7. Jh.) nahm an, dass die vergangenen Sünden aufgehoben werden können:

Vieles davon, was sich uns zuträgt, soll uns zur Besinnung bringen oder die Sünden aus vergangenen Zeiten aufheben oder die gegenwärtige Unbesonnenheit richten oder die künftigen Sünden verhindern.²⁷

Sollte es möglich sein, dass Sünden nicht vergeben, sondern aufgehoben werden, dann gibt es etwas in der Vergangenheit – eben Sünden –, was im Nachhinein aufgehoben und damit ungeschehen gemacht wird. Maximus Confessor behauptet damit die Unbestimmtheit der Vergangenheit und widerspricht *eo ipso* der *necessitas per accidens*-These. Außerdem behauptet Maximus in der oben zitierten Passage, dass die Zukunft auch unbestimmt ist. Sollten zukünftige Sünden nämlich verhindert werden können, in wel-

²⁷ Maximus Confessor, *Liber asceticus*, cap. XXII, PG 90, hg. v. F. Combefis, Turnhout o. J., 928: ἐπειδὴ τὰ πολλὰ τῶν συμβαινόντων ἡμῖν πρὸς παιδευσιν ἡμῶν ἐπισυμβαίνει, ἢ πρὸς παρελθόντων ἁμαρτιῶν ἀναίρεσιν ἢ πρὸς ἐνεστῶσης ἀμελείας διόρθωσιν, ἢ πρὸς μελλόντων ἁμαρτημάτων ἀνακοπήν.

chem Sinne sind sie denn dann zukünftig? Wohl nur in dem Sinne, dass alles Künftige sich doch wenden kann.

Michael Psellos sah schließlich im 11. Jahrhundert die Unbestimmtheit der Vergangenheit und der Zukunft in einem neoplatonischen Kontext begründet. Er versah gleichzeitig das Dogma der Ewigkeit Gottes mit einer Korrektur:

Da Gott ein kreativer Intellekt ist und in einem Akt an alles und nicht einzeln wie die partikulären Intellekte denkt und nichts außer der eigenen Natur hat, war er „vor allem“ und ist alles. Daher sondert er sich vom Sein ab. Denn das Sein bezeichnet nicht die Mitte aller Teile. Es wäre absurd, dass Gott das Gegenwärtige besitzt, des Vergangenen sowie des Künftigen aber entbehrt. Sondern die Vernunft bei Gott, die das Sein beisteuerte, machte eine weise und optimale Zuteilung, indem sie alles Vergangene und Künftige im Gegenwärtigen ohne Dimensionen zusammenfasste. Gott ist für etwas zu halten, was über den Zeitdimensionen steht. Ich glaube daher, dass das Prädikat „ewig“ nicht eigentlich der göttlichen Natur zugeschrieben wird, auch wenn der große Vater²⁸ selbst dieses Wort missbraucht hat. Ewig ist daher, was der Ewigkeit teilhat. Aber das Teilhabende ist demjenigen, dem Teilhabe zukommt, nachgeordnet. Wenn Gott also ewig ist, so wird er als der Ewigkeit nachgeordnet begriffen. Sollten wir uns aber der primären Bedeutungen der Dinge bedienen, so werden wir Gott weder ewig noch Ewigkeit nennen, sondern überewig, damit das Ewigsein an dritter Stelle nach diesem erfolgt.²⁹

Psellos hat eingesehen: Werden die Zeitdimensionen *in dem Sinne* nicht beachtet, dass ausschließlich Präsens zur Beschreibung aller Zeit benutzt

²⁸ Gemeint ist Gregor von Nazianz. Eine Stelle aus Gregors *Orationes*, or. 38 [„In theophania“], cap. VII, PG 36, hg. v. J.-P. Migne, 317 bespricht hier Psellos. Gregor von Nazianz bezog gelegentlich das Attribut „ewig“ auf Gott. Vgl. etwa Gregor von Nazianz, *Orationes*, or. 44 [„In novam Dominicam“], cap. II, PG 36, 608; außerdem die heilige Messe nach Gregor von Nazianz: *Liturgia Sancti Gregorii Alexandrina*, PG 36, 708.

²⁹ Michael Psellos, „Εἰς τὸ ‘τὸ γὰρ ἦν καὶ ἔσται τοῦ καθ’ ἡμᾶς χρόνου τμήματα καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως’“, [= *Opusculum* 87⁴²⁻⁵⁶], in: *Theologica I*, hg. v. P. Gautier, Leipzig 1989, 344–5: Τῷ μὲν οὖν θεῷ, ἅτε ‘πρὸ πάντων’ ὄντι καὶ τὰ πάντα ὄντι, ὡς δημιουργικῶ νῶ καὶ ἀπλῶς τὰ πάντα νοοῦντι καὶ οὐ καθ’ ἓν ὡς οἱ μερικοὶ νόες, καὶ οὐδὲν ἔξωθεν τῆς οἰκείας ἔχοντι φύσεως τὸ εἶναι ἀπομεμέρισται. τοῦτο δὲ τὸ εἶναι οὐ τὸ μέσον τοῦ παντὸς τμήματος δηλοῖ· ἄλογον γὰρ εἰ τὸ μὲν ἐνεστῶς ἔχει θεός, τοῦ δὲ παρωχηκότος ἐστέρηται καὶ τοῦ μέλλοντος· ἀλλ’ ὁ τὸ εἶναι δοῦς τῷ θεῷ λόγος, πᾶν τὸ παρωχηκὸς καὶ τὸ μέλλον ἐν τῷ ἐνεστῶτι συνάψας ἀδιαστάτως, σοφῶς πάνυ καὶ παγκάλως ἀπένευμε. μᾶλλον δὲ δεῖ καὶ ὑπὲρ ταῦτα τὸν θεὸν οἶσθαι· οὐ γὰρ μοι δοκεῖ τὸ αἰώνιον καταλλήλως τῇ θείᾳ φύσει προσάγεσθαι, εἰ καὶ ὁ μέγας οὗτος πατήρ τῷ ῥήματι κατεχρήσατο. τὸ μὲν γὰρ αἰώνιον μετέχον αἰώνος ἐστὶ, τὸ δὲ μετέχον ὕστερον δῆπου πέφυκε τοῦ μετεχομένου· εἰ γοῦν αἰώνιος ὁ θεός, μετὰ τὸν αἰῶνα λελόγισται. εἴπερ οὖν ταῖς κυρίαις σημασίαις τῶν πραγμάτων χρησόμεθα, οὔτε αἰώνιον τὸν θεὸν οὔτε αἰῶνα κατονομάσομεν, ἀλλ’ ὑπεραἰώνιον, ἵνα τρίτον τὸ αἰώνιον μετ’ ἐκείνων ποιήσωμεν.

wird, dann ist „alle Zeit“ kein Wort für „ewig“, sondern ausschließlich für „jetzt“. Hätte Gott mit anderen Worten „jetzt“ als Übersetzung aller anderen Zeitpartikel und die Präsens-Ausdrücke als Übersetzungen aller entsprechenden Ausdrücke in anderen Tempora benutzt, so hätte man nicht davon ausgehen können, dass er die Semantik der anderen Tempora erkannt hätte. Psellos hält es aber für eine Folgerung aus der Allwissenheit, dass Gott alle Vergangenheits- und Zukunftsausdrücke erkennt, ohne sie für synonym mit Gegenwartsfürwörtern und -zeitwörtern zu halten. Denn, um Psellos zu zitieren: „Es wäre absurd, dass Gott das Gegenwärtige besitzt, des Vergangenen sowie des Künftigen aber entbehrt.“

Daraus folgt auch, dass Gott die Tempora nicht undifferenziert benutzt, wie Didymos der Blinde nahe legte. Gott müsste also wissen, was Vergangenheit und Zukunft heißt, mit dem Unterschied, dass die Vergangenheit in seinem Sinne keine absolute Vergangenheit ist, die ein für allemal passé und somit „gegenwärtig“ zwingend wäre. Gott weiß nach Psellos alles aus der Gegenwartsperspektive – d. h. er betrachtet die gesamte Zeit als ein einziges Zeitsegment und kennt somit die zeitlose Ewigkeit auf bestimmte Art. Wie aber aus dem obigen Zitat hervorgeht, muss Gott kraft seiner Allwissenheit auf die Gegenwartsperspektive verzichten und deshalb gewisse Ereignisse als zukünftig empfinden können. Über diese Ereignisse trifft Gott keine ewigen, zeitlosen und bestimmt wahren Aussagen, sondern Prognosen. Das Vorherwissen ist aber unbestimmt. Anders als der Begriff des Gegenwarts-Wissens ist bei Psellos der Vorherwissensbegriff ein doxastischer, der den Übergang von „ich weiß, dass in Zukunft p“ zu „in Zukunft p“ oder gar „p“ nicht erlaubt: „Insofern Gott [etwas] weiß, ist es bestimmt. Insofern aber das Vorherwissen das werdende nicht bestimmt, ist es nicht bestimmt.“³⁰ Die soeben geschilderte Lehre ist ein byzantinisches Specificum.³¹ Ich fasse ihre wichtigsten Behauptungen zusammen:

³⁰ Michael Psellos, „Περὶ τοῦ ἐσομένου“ und „Ἀντιγραφὴ πρὸς μοναχὸν ἐρωτήσαντα περὶ ὀρισμοῦ τοῦ θανάτου“ [= Opuscula 46 und 47], in: *Philosophica minora II. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, hg. v. D. J. O’Meara, Leipzig 1989, 159–61.

³¹ In der griechischsprachigen Literatur des Mittelalters bzw. der frühen Neuzeit ist mir nur eine einzige Stimme gegen diese Lehre bekannt. Es handelt sich um einen nicht genau datierten Aristoteles-Kommentar eines Anonymen (die Zuschreibung an Heliodorus in den *Commentaria in Aristotelem Graeca* ist unrichtig), der sich sehr genau an den in der Fußnote 21 zitierten Text anlehnt und somit von der *necessitas per accidens*-These ausgeht: Ἡ μὲν οὖν προαιρέσις τοιαύτη, προαιρετὰ δέ, δηλονότι ἃ δυνάμεθα προαιρεῖσθαι, τὰ ἐνδεχόμενά εἰσι, καὶ τούτων τὰ μέλλοντα· περὶ γὰρ τῶν παρελθόντων οὐδεὶς βουλευέται εἰ δεῖ ποιῆσαι· περὶ ὧν δὲ οὐδεὶς βουλευέται οὐδὲ προαιρεῖται· τὰ γὰρ βουλευτὰ καὶ προαιρετὰ, ὡς ἐν τοῖς περὶ προαιρέσεως εἴρηται·

1. Die *necessitas per accidens*-These sei falsch.
2. Auf die Vergangenheit könne rückwirkend Einfluss genommen werden.
3. Es gebe kontingente Vergangenheitsaussagen.
4. Es gebe kontingente Zukunftsaussagen.

5 Der deterministische Charakter der scholastischen Zeitlogik

Die byzantinische Zeit- und Modallehre war der Scholastik fremd. Vielmehr behaupteten Peter Abaelard und Thomas von Aquin in ihrer Zeit- und Modallehre Folgendes:

- I. Die *necessitas per accidens*-These sei richtig.
- II. Die Vergangenheit sei unwiderruflich.
- III. Der Wahrheitswert aller Vergangenheitsaussagen sei ein für allemal bestimmt.
- VI. Der Wahrheitswert aller Zukunftsaussagen sei bereits jetzt bestimmt.

Ich versuche hiermit eine kurze Rekonstruktion der Ideengeschichte, aus der diese lateinische Zeit- und Modallehre resultierte. Petrus Damiani war der erste westliche Theologe, der sich mit der Frage nach dem Rückgängigmachen der Vergangenheit beschäftigte. Seine Antwort darauf basierte auf einer Unterscheidung im Sinn der Zeitwörter: Ein Präsens aus göttlicher Sicht bedeute nicht dasselbe wie ein Präsens aus menschlicher Sicht. So sei (Präsens!) aus *Gottes* Perspektive möglich, die Vergangenheit zu ändern. Aus *menschlicher* Perspektive sei aber Gott höchstens möglich *gewesen* (Perfekt), das zu ändern, was jetzt menschlich betrachtet die Vergangenheit ausmacht. Dass Gott die Vergangenheit ändert (Präsens), ist damit aus *menschlicher* Perspektive unmöglich.³² Die erste dieser Thesen

οὐδεὶς γὰρ προαιρεῖται ἴλιον πεπορθηκέναι· διὸ ὁρθῶς Ἀγάθων εἶπε μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται, ἀγένητα ποιεῖν ἅσθ' ἂν ἦ πεπραγμένα. ([Heliodorus], *In Aristotelis Ethica Nicomachea paraphrasis*, hg. v. G. Heylbut, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* 19,2, Berlin 1889, 116¹⁶⁻²³).

³² Petrus Damianus, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis*, cap. XV, PL 145, hg. v. J.-P. Migne, Paris 1853, 619.

sollte nicht in die offizielle Zeit- und Modallehre der Westkirche übernommen werden, denn bald orientierte sich die Scholastik an anderen Vorbildern. Peter Abaelard stellte im 12. Jahrhundert die Frage, ob sich etwas anderes ereignen könnte, als Gott vorgesehen hat.³³ Diese Frage verneinte er aufgrund der Allwissenheit Gottes: Hätte sich das Gegenteil davon ereignet, was Gott vorsah, so hätte sich Gott in seiner ursprünglichen Vorsehung geirrt, was laut der Annahme der göttlichen Allwissenheit ausgeschlossen sei.³⁴ Nichts hätte also anders ausgehen können, als es ausgegangen ist. Diese deterministischen Lehren über die Zukunft bildete Abaelard in direkter Anlehnung an das Meisterargument, das er drei Paragraphen vorher besprochen hatte.³⁵

Thomas von Aquin war sich in diesen Punkten mit Abaelard einig und erklärte, Gott bestimme nicht die Zukunft, weil der Ausgang jedes Ereignisses *a priori* notwendig wäre, sondern weil Gott den künftigen Ausgang „auf sicherste und unfehlbare Art“ erkennt.³⁶ Nach Thomas von Aquin bleibt also der künftige Ausgang jedes künftigen Ereignisses kontingent, obwohl jeder Ausgang aus der Sicht Gottes genau feststeht. Im Endeffekt verlässt hier Thomas von Aquin die aristotelische Orthodoxie und huldigt den diodorischen Modalitäten. Denn Diodoros hatte die *futura contingencia*, wie Thomas von Aquin selber anerkannte,³⁷ nicht aufgrund einer Apriorität künftiger Ereignisse verworfen, sondern weil er alles „notwendig“ nannte, was ewig so ist, wie es ist. Nach Thomas von Aquin betrachtet Gott die Ereignisse tatsächlich aus der Sicht der Ewigkeit, so dass bei ewig unveränderten Ereignissen das diodorische Notwendigkeitsprädikat erfüllt ist. Der Unterschied zwischen Diodoros und Thomas von Aquin ist terminologisch und besteht darin, dass Thomas alles, was nach Diodoros notwendig ist, „kontingent aber unfehlbar bekannt“ nannte. Thomas von Aquin akzeptierte darüber hinaus explizit die erste Prämisse von Diodoros – verneinte also, dass Gott die Vergangenheit ändern kann. Gott könne z. B. auch aus

³³ *Theologia scholarium*, III, § 112, in: *Petri Abaelardi opera theologica III* [= *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XIII*], hg. v. E. M. Buytaert und C. J. Mews, Turnhout 1987.

³⁴ Ebenda, § 113.

³⁵ Zur Besprechung des Meisterarguments durch Abaelard vgl. ebenda, § 110.

³⁶ Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et posteriorum analyticorum expositio*, lib. 1, l. 14, n. 21, hg. v. R. Spiazzi, Turin 1955.

³⁷ Ebenda, lib. 1, l. 14, n. 8.

seiner Sicht keiner „gefallenen“ Frau ihre Jungfräulichkeit wiedergeben.³⁸ Damit revidierte Thomas von Aquin die Position von Petrus Damiani, der das Rückgängigmachen der Vergangenheit wenigstens aus der Sicht Gottes einräumte. Entgegen der byzantinischen Zeit- und Modallehre, die den aristotelischen Indeterminismus radikalisierte und auf die Vergangenheitsausagen ausweitete, setzte sich in der Scholastik Ende des 13. Jahrhunderts eine deterministische Theorie durch, die teils explizit teils implizit auf diodorischen Modalitäten basierte.

6 Zeit und Sünde in West und Ost

Einer der bedeutendsten russisch-orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts sah die Differenzen zwischen den Eschatologien des lateinischen Westens und des orthodoxen Ostens im Verständnis des Sündenbegriffs kulminieren.³⁹ Aus meiner Sicht ist seine Meinung zu bestätigen. Hier möchte ich dieses Urteil begründen:

Der Zeitrahmen der moralischen Handlung trägt wesentlich zur Charakterisierung einer Tat als Sünde bei. Angenommen, man hat einen adäquat definierten Sündenbegriff, unter den sich alle möglichen Sünden subsumieren lassen; angenommen noch, dass alles Vergangene aus jetziger Sicht notwendig ist (*necessitas per accidens*), so steht sofort nach einer Tat nicht nur fest, sondern *notwendig* fest, ob diese eine Sünde darstellt oder nicht. In der lateinischen Variante des Theismus müssen daher Sünde und

³⁸ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, pars 1^a et 1^a 2^{ae}, lib. 1, q. 25, a. 4, in: *Summa theologiae*, hg. v. P. Caramello, Bd. I, Turin 1952.

³⁹ Meyendorff, J., *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, London 1974, 220–21. Meyendorff begründet dieses Urteil mit einem historischen Faktum. Die im Rahmen des Konzils von Ferrara-Florenz 1438–39 durchgeführten Diskussionen zum Fegefeuer seien nach Meyendorff die einzige systematisch geführte Debatte zwischen beiden Kirchen zur Eschatologie. Bezeichnend sei die Auseinandersetzung in Ferrara (nicht in Florenz, wie Meyendorff irrtümlich behauptet) zwischen dem Kardinal Juan de Torquemada (nicht zu verwechseln mit seinem Neffen, Großinquisitor Tomàs de Torquemada) und dem Bischof von Ephesus Markos Eugenikos gewesen. In dieser habe letzterer, Wortführer der byzantinischen Seite zum Thema Purgatorium in diesem Konzil, der Eschatologie der Westkirche kein Verständnis entgegengebracht, gerade weil er, so Meyendorff, die legalistischen Voraussetzungen des lateinischen Sündenbegriffs nicht habe nachvollziehen können. Der byzantinische Sündenbegriff hat nach Meyendorff psychologische Konnotationen (als wäre die Sünde eine Art „mentale Krankheit“) und verdanke dem juristischen Korrektur-Gedanken viel weniger als der lateinische Sündenbegriff.

ihre Vergeltung klar reglementiert sein. Es muss zudem in einem angemessenen Zeitrahmen über die Sünde entschieden werden, wie dies in der Jurisprudenz der Fall ist. In der byzantinischen Variante des Theismus mangelt es jedoch an zwei juristischen Begleiterscheinungen der Sünde: an der Reglementierung, nach der die Strafe für die vergangene Sünde bestimmt wird, sowie am angemessenen Zeitrahmen. Dieser Mangel ist auf die Einwirkung des byzantinischen Zeitmodells zurückzuführen.

Basaler für die byzantinische Vorstellung über Sühne und Strafe ist der Zeitrahmen. Mit der Ausschaltung des Zeitrahmens, so meine Behauptung hier, wird auch die Reglementierung hinfällig. Der Grund dazu ist folgender: Würde man alle Sünden nach byzantinischen und nach lateinischen Vorstellungen definieren, dann ließen sich unter die byzantinischen Sündendefinitionen grundsätzlich dieselben Sünden subsumieren wie unter die lateinischen Sündendefinitionen. Lässt man aber das byzantinische Zeitmodell gelten, so kann die Subsumtion der konkreten Sünde nur vonstatten gehen, nachdem das Ereignis, in dessen Horizont meine Handlung Platz nimmt, abgeschlossen ist. *Wann* ein Ereignis abgeschlossen ist, ist jedoch nach dem byzantinischen Modell unklar. Nicht dass nach byzantinischer Vorstellung die Sünden nicht irgendwann zu ahnden wären. Im Gegenteil. Es ist aber nicht klar, *wann* sie zu ahnden sind.

Die Sünde stellt aus byzantinischer Sicht eine Art natürliches Versagen dar – eines, das von der Menschennatur herrührt und somit unabwendbar ist. Weil sich aber nach byzantinischer Vorstellung der Zeitrahmen und damit der Ereignishorizont einer Handlung beliebig erweitern lässt, konnte der Byzantiner eine nachträgliche Wendung erwarten, die zu einer anfangs sündhaft aussehenden Handlung gehört und die Wertigkeit derselben vertauscht. Enthalte ich z. B. Eltern ein Vergehen ihres Kindes vor, so ist das moralisch schlecht. Nutzt aber das Kind diesen Schutz, um sein Vergehen einzusehen, dann war das Verschweigen desselben meinerseits vielleicht die moralisch bessere Option. Eltern dagegen volle Information über ein Missverhalten ihres Kindes zu gewähren, ist eine gute Tat, es sei denn, die Eltern werden dadurch gewalttätig. Aber das weiß man nicht von vornherein. Deshalb ist im byzantinischen Zeitmodell, das den Zeitrahmen der Handlung beliebig variieren lässt, nichts endgültig gut oder schlecht. Maximus Confessor war der Meinung, moralisch Gutes sei gut aus einer Sicht und schlecht aus einer anderen. Entsprechend bestimmte er das moralisch Böse.⁴⁰

⁴⁰ Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, q. XLIII, PG 90, hg. v. F. Combefis, Turnhout o.J., 413.

Daran erkennt die zeitgenössische orthodoxe Theologie ein Freiheitsmoment der Ethik in der byzantinischen Tradition. Die hier gemeinte Freiheit besteht nicht einfach nur darin zu wählen, was man tun will, sondern darin, das, was man getan hat, in einen Ereignishorizont einzuordnen. Die primäre Frage der byzantinischen Morallehre lautet nicht: „Hast du Gutes oder Schlechtes getan?“, sondern „Teil welches Ereignisses ist das, was du getan hast?“. Um es mit einem sehr einflussreichen griechischen Theologen der Gegenwart auszudrücken:

Der Ethikbegriff [...], der aus der Interpretation der Sünde als eines Versagens und „Zielverfehlens“ hervorgeht, hängt nicht von der konventionellen Gesellschaftsidee von „Gut“ und „Böse“, vom guten Charakter oder der Selbstüberwindung ab, sondern er hängt mit dem Dilemma zwischen Leben und Tod zusammen [...]. Die Ethik der Kirche ist „jenseits von Gut und Böse“. Sie bezieht sich auf ontologische Realitäten und auf keine Wertekategorien.⁴¹

7 Schlussfolgerung

Die der jüdischen Orthodoxie, dem Thomismus und dem Calvinismus entsprechenden Zeitvorstellungen wurden von Prior und Dummett, zwei philosophischen Indeterministen, als Fälle fatalistischer Metaphysik exemplifiziert. Betrachtet man die Geschichte der Religionsphilosophie und die Prädestinationsproblematik in derselben, so sieht man, dass die griechische Tradition sehr früh mit dem aristotelischen Indeterminismus in Berührung kam und diesen sogar radikalisierte, indem sie den unbestimmten Ausgang zukünftiger Ereignisse und das Rückgängigmachen vergangener Ereignisse zuließ. Die lateinische Tradition ging dagegen mit Aristoteles viel kritischer um, so dass sie seit Abaelard nicht das aristotelische, sondern das didorische Zeitmodell favorisierte. Diese Differenz der Zeitontologie ergab religiöse Unterschiede im Sündenverständnis.

⁴¹ Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, Crestwood/N.Y. 1996, 36–7.

Exkurs: Dionysios von Zante, Kant und Kasuistik – Die Bedeutung des Zeitrahmens für den moralischen Wert einer Handlung

Die soeben dargestellten ontologischen Zusammenhänge haben interessante Folgen für die Ethik. Hält man die *necessitas per accidens*-These für wahr, so ist eine vergangene Sünde ein für allemal begangen. Man kann sie höchstens bereuen und versuchen, Sünden in Zukunft zu vermeiden. Hält man dagegen die *necessitas per accidens*-These für falsch, so geht man davon aus, dass Sünden rückgängig gemacht werden können – z. B. indem ihnen *post festum* eine Entwicklung angehängt wird, die sie in einem anderen Licht als bislang erscheinen lässt.

Dass der Unterschied zwischen Vergangenheitsdeterminismus und Vergangenheitsindeterminismus eine Differenz *in puncto* Moral nach sich zieht, möchte ich am Häscher-Beispiel deutlich machen. Bekanntlich stammt das klassische Häscher-Beispiel von Immanuel Kant (1724–1804). In einer Heiligenvita überliefert und weit weniger bekannt ist ein älteres Häscher-Beispiel aus der frühen Neuzeit mit einem anderen Ausgang als bei Kant. Beide Häscher-Beispiele werde ich vor dem Hintergrund des zugrunde liegenden Vergangenheitsbegriffs vergleichen.

Die Bestimmung von moralischem Wert oder Unwert einer Entscheidung im Sinne Kants funktioniert nur unter der Voraussetzung, dass kein nachträglicher Einfluss auf die Vergangenheit genommen werden kann. Kant entwickelte Kriterien, moralische Entscheidungen zu treffen. Zudem ist nach Kant der moralische Wert einer Entscheidung daran zu erkennen, dass diese nach *allgemeinen* Gesetzen zustande kommt. Allgemeinheit der Gesetze bedeutet, dass das jeweilige Gesetz ohne Ausnahmen zu befolgen ist und in keinem Konflikt zu anderen Gesetzen steht. In der ersten Version des kategorischen Imperativs, die er 1785 formulierte,⁴² stellte Kant nichts anderes als die Forderung nach Allgemeinheit der moralischen Gesetze.

Später beschäftigte sich Kant mit der angewandten Ethik und damit mit der Kasuistik. Zwölf Jahre nach der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs spezialisierte er seine Forderung nach Allgemeingültigkeit auf die Maxime: „Es ist eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen.“ Mit seinem Hä-

⁴² Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kants gesammelte Schriften, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV [=AA IV], Berlin 1911, 421.

scher-Beispiel⁴³ verteidigte Kant die wahrheitsgemäße Informationsweitergabe an einen Verbrecher, der die Information vielleicht nutzen kann, um eine Gewalttat zu begehen. Die Wahrheit müsse jedem und in jeder Situation gesagt werden, sonst ist die Wahrhaftigkeitsmaxime nicht allgemein und somit keine moralische Maxime. Das Häscher-Beispiel in Kürze: Kommt ein zu Unrecht Verfolgter zu mir und ersucht Asyl, dann soll ich es ihm aus Rechtstreue gewähren. Kommt aber später auch sein Verfolger und sucht ihn bei mir, dann soll ich diesem letzteren aus Wahrheitstreue (einem Spezialfall der Rechtstreue⁴⁴) sagen, wo sich der Gesuchte versteckt hält. Beide meine Handlungen sind dabei moralisch, denn in Kants Ethik kommt es nicht darauf an, wem ich diene und wem ich schade, sondern ob ich meinen Maximen ausnahmslos folge, d.h. ob ich Recht tue.⁴⁵

In den Augen vieler wäre meine Wahrheitstreue gegenüber dem Häscher kriminell. Der Grund ist, dass es so aussieht, als wäre ich der Maxime gefolgt: „Du sollst Kriminellen bei der Ausübung ihres Verbrechens behilflich sein“, die kein allgemeines Gesetz darstellt. Kant macht aber darauf aufmerksam, dass ich diese Maxime tatsächlich *nicht* befolgte. Dass der Häscher den zu Unrecht Verfolgten aufgrund meiner Aussage fassen könne, mindere nicht den Wert meiner wahrheitstreuen Aussage. Denn der Verfolgte könne, so Kant, von mir unbemerkt sein Versteck verlassen haben. Dann hätte ich aus der Sicht der Kantischen Ethik zwei Fliegen mit einer Klappe: Da ich den Versteckwechsel nicht bemerkt hätte, hätte ich nicht bewusst gelogen, meine Information an den Verbrecher wäre aber gleichzeitig nicht wahr, so dass ein Verbrechen verhindert wäre. Nun hätte ich das Verbrechen nicht vorsätzlich verhindert, aber in der Kantischen Ethik geht es nicht um Vorsätze, sondern um die Anwendung allgemeiner Maximen. Hätte ich umgekehrt gelogen und den Häscher auf die Straße begleitet mit dem Vorsatz, den Verfolgten zu retten, während letzterer sein Versteck verlassen hat, um auf derselben Straße das Weite zu suchen, so

⁴³ Das Häscher-Beispiel und seine Analyse ist zum größten Teil das Thema des zuerst in den *Berlinischen Blättern* 1 (1797), 301–14 veröffentlichten Aufsatzes von Kant mit dem Titel: „Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen“. Auf Einzelstellen verweise ich nach der in der Akademie-Ausgabe angegebenen Paginierung: Kant, I., „Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen“, AA VIII, Berlin 1923, 423–30.

⁴⁴ S. ebenda, 428–9.

⁴⁵ Für die in diesem Punkt sehr wichtige Unterscheidung zwischen „schaden“ (was nach Kant in moralischen Sachen unerheblich ist) und „Unrecht tun“ vgl. ebenda, 428.

hätte ich mit meinem Vorsatz dagegen zu einem Verbrechen beigetragen.⁴⁶ Das Kantische Fazit lautet, dass ich immer moralisch richtig liege, sofern ich keine Vorsätze sondern allgemeine Maximen befolge. In diesem Fall hieß meine allgemeine Maxime „Du sollst die Wahrheit sagen!“.

Dass kein Zukunftsereignis in die Vergangenheit einwirken kann, ist eine stillschweigende Annahme in der Kantischen Ethik. Denn um eine Handlung auf Verträglichkeit mit einer allgemeinen Maxime zu untersuchen, muss für Zeitpunkte t_j , t_k mit $j < k$ in t_k eine akkurate Beschreibung der in t_j abgeschlossenen Handlung zugrunde liegen. Beschreibe ich meine Handlung so, dass mir ein Teil der Tatsachen unbekannt ist (ob der Verfolgte sein Versteck gewechselt hat, wozu der Häscher bereit ist usw.), dann bleibt als Beschreibung übrig: „Jemand fragte mich, wo sich A versteckt hielt und ich gab ihm diese Information.“ Mit diesem Punkt verleiht Kant dem Häscher-Beispiel Rechtmäßigkeit. Denn die Maxime der so beschriebenen Handlung ist tatsächlich die Wahrhaftigkeitsmaxime. Umfasse ich aber in meiner Beschreibung Daten aus dem weiteren Zeitkontext meiner Handlung, so wäre folgende Beschreibung möglich:

Jemand fragte mich, wo sich A versteckt hielt und ich gab ihm diese Information. Dann begab er sich zu A's Versteck. Obwohl ich sah, dass er bewaffnet war, versuchte ich ihn nicht aufzuhalten, da ich in diesem Augenblick nicht wissen konnte, ob er wirklich vorhatte, Waffengewalt gegen A anzuwenden. Als ich mit ansehen musste, dass A's Leben in Gefahr war, rief ich die Polizei um Hilfe und versuchte mit einem praktischen Syllogismus, den Täter von einem Mord abzubringen. Mit meinen Worten hatte ich leider keinen Erfolg.

Hier wird ein *längeres* Ereignis beschrieben, das zeitlich über die Information an den Verbrecher hinausgeht. Unter welche Maximen genau obige Beschreibung fällt, ist schwer zu sagen. Wahrhaftigkeit und Respekt des staatlichen Gewaltmonopols sind gute Kandidaten, aber Beihilfe zum Mord und unterlassene Hilfeleistung sind ebenfalls denkbar. Die Kantische Interpretation des Häscher-Beispiels steht und fällt mit dem zeitlichen Kontext, der in der Beschreibung der Handlung in Betracht gezogen wird. Nach Kants Interpretation wäre der Mord an A ein Ereignis, das mit meiner Wahrheitsliebe nicht wesentlich zusammenhinge. Kant würde etwa darauf hinweisen, dass meine wahrheitstreue Aussage und der Mord unterschiedliche Ereignisse darstellen, während er gleichzeitig die kausale Beziehung zwischen beiden in Zweifel zöge. Aus diesen Gründen fiel nach Kant der Mord an A für den moralischen Wert meiner Wahrheitsliebe nicht ins Ge-

⁴⁶ Für Kants Wortlaut zu diesen Punkten vgl. ebenda, 427.

wicht. Das könnte man als eine typische Folge der Haltung Kants gegen den Konsequentialismus ansehen. Beschreibe ich dagegen meine Handlung als etwas *im* Zeitkontext des Mordes an A, so beschreibe ich Zusammenhänge zwischen meiner Wahrheitsliebe und deren Ergebnis, die dem *gesamten* beschriebenen Ereignis zugeschrieben werden. Es ist nun möglich, dass diese Zusammenhänge zwischen meiner Wahrheitsliebe und dem Ergebnis nicht nur ein *ante quem*, sondern ein *propter quem* darstellen. Es ist nämlich möglich, dass die in der Beschreibung des erweiterten Zeitkontextes herausgestellten Zusammenhänge kausal sind, wenn sie doch ein einzelnes, sozusagen „kompaktes“ Ereignis ausmachen. Damit ginge eine Grundvoraussetzung der kantischen Interpretation meiner Wahrheitsliebe verloren. Ein alternatives Häscher-Beispiel, das gleichzeitig die byzantinische Sicht der Dinge widerspiegelt, kann diese Gedanken verdeutlichen:

In der Vita des heiligen Dionysios von Zante⁴⁷ aus der frühen Neuzeit trifft sich eine Variante des Häscher-Beispiels an. Der später Heiliggesprochene wird von einem Mörder um Asyl gebeten. Vom Asylsuchenden erfährt Dionysios, dass er Mord an seinem, Dionysios', Bruder verübte. Im Gegensatz zu Kants Beispiel ist der Verbrecher hier nicht der Verfolger, sondern der Verfolgte. Außerdem verfolgen die Häscher den Verfolgten rechtens. Dionysios gewährt dem Mörder trotz allem Unterschlupf. (Um sich nicht als rachsüchtig zu erweisen? Um ihm die Chance zur Reue zu geben? Über das Motiv von Dionysios wissen wir nichts).⁴⁸ Kurz darauf

⁴⁷ *Alias* Draganigos Siguros (1547–1622), Bischof von Ägina und später Abt auf seiner Heimatinsel Zante (bzw. Zakynthos); Angehöriger des venezianischen Landadels. Die wichtigste Quelle für sein Leben (seine „vita“) ist eine (immer noch in Gebrauch befindliche) Hymne, die Mitte des 17. Jahrhunderts von Angelos Soumakis verfasst wurde. Diese Hymne ist auch die Primärquelle der hier geschilderten Geschichte. Soumakis hat wahrscheinlich auf die mündliche Tradition der Mord- und Häscher-Geschichte zurückgegriffen, die sich auf der Insel Zante eine Generation vor seiner Zeit zugetragen hatte. Nebenbei sei bemerkt, dass Soumakis ein bekannter Chronist ist. Er war Zeitzeuge der gegen den Adel entfachten Ausschreitungen des Jahres 1628 auf Zante und hat diese in *To rebelio ton popolaron* beschrieben (Angelos Soumakis, *Tò ρεμπελιό τῶν ποπολάρων*, Einführung v. K. Porfyris, Athen, 1973).

⁴⁸ Ob hier Fakten vorliegen, ist für „die Moral der Geschichte“ unwichtig. Es sei dennoch bemerkt, dass in keinem Archiv erwähnt wird, dass Konstantin Siguros, der Ende 1580 verstorbene Bruder des damaligen Abtes und späteren Heiligen, eines gewaltsamen Todes gestorben wäre. Um so mehr wird bezweifelt, dass der vermeintliche Mörder noch dazu im Kloster des Bruders des Ermordeten Zuflucht suchte und fand. Ein blutiger Zwist zwischen der Familie des Heiligen, den Siguri, und den Mondini ist jedenfalls belegt. Zwei Jahre nach Konstantins Tod berichtete der venezianische Administrator der Insel Giovanni Antonio Venier an die Serenissima, dass in der Karnevalszeit 1582 eine alte Feindschaft zwischen den Inselpri-

erscheinen die Verfolger, die von Dionysios wissen wollen, wo der Mörder sei. Dionysios behauptet, keine Ahnung zu haben – er belügt damit die Verfolger zugunsten des Mörders. Man kann vor dem Hintergrund der byzantinischen Unbestimmtheit der Vergangenheit die Handlung nachvollziehen. In der byzantinischen philosophischen Tradition können die Vorzeichen unserer Handlungen geändert werden, je nachdem, was nach der Handlung geschieht. Mit anderen Worten: Es gibt keine zeitlich abgeschlossenen Handlungen, die irgendwann in die Vergangenheit abfallen und von diesem Moment an ein für allemal entweder gut oder schlecht waren. Im Gegenteil: Der Zeitrahmen jeder Handlung erweitert sich ständig. Hätte Dionysios das Versteck verraten, so wäre der Mörder gefasst worden und Dionysios hätte ihn *eo ipso* in eine Falle gelockt. Dass Dionysios im Moment der Handlung sich keiner solchen Absicht bewusst war, hätte nichts daran geändert, dass er, gerade als Bruder des Ermordeten, von sich selbst die Bedenken nicht hätte abschütteln können, dass er dem Mörder aus Berechnung Unterschlupf gewährt hätte, um ihn gleich darauf auszuliefern. Er könnte sich selber nicht sicher sein, in diesem Fall nur aus „Achtung fürs Gesetz“ und ohne Affekt gehandelt zu haben.⁴⁹

Mit anderen Worten hielt Dionysios wahrscheinlich keine Beschreibung seiner Handlung für endgültig. Denn, wenn er in der byzantinischen Tradition geschult war, dann müsste seine ontologische Grundannahme bezüglich der Zeit lauten, dass jede Handlung „open ended“ ist. Danach spiegeln die Handlungen keine zeitlich abgesteckten Momente wider. Daher können sie niemals adäquat beschrieben werden. Um dies zu präzisieren, nehmen wir i, j, k, l, m an mit $i < j < k < l < m$. Für keine Handlung, die in t_i

maten, d. h. den Häusern Siguri und Mondini, wieder aufflammte, die noch kurz vorher „pompös beigelegt“ worden war. In diese Feindschaft sei zudem die gesamte Inselbevölkerung mit hineingezogen worden, so dass jeder für je eine der beiden Familien Partei genommen hätte. Wenige Monate vor seinem Tod, im Sommer 1580, war es Konstantin Siguros nicht gelungen, „*syndicus*“ (Sprecher des Gemeinderats) der Stadt Zante zu werden. Mit seiner darauffolgenden Kandidatur als „*ensor*“ (eine Art Wächter der öffentlichen Ordnung) erlangte er eine knappe Mehrheit. Wenige Wochen später scheint der Grundeigentümer Liquiditätsschwierigkeiten gehabt zu haben, weshalb er einen Obstacker verkaufte. Für die Mordhypothese spricht auch die Tatsache, dass die zwei Bögen aus den Gerichtsakten der Stadt Zante mit den Urteilen vom November 1580 bis zum März 1581 sowie der dazugehörige Namenindex herausgerissen worden sind. Es wird überliefert, dass mindestens ein Archivar der Stadt Zante Mitglied der Mondini war. Für diese und weitere Materialien zum moralischen Dilemma des Dionysios von Zante vgl. Konomos, Nt., *Άγιος Διονύσιος, ó πολιοῦχος τῆς Ζακύνθου*, Zakynthos, 1997².

⁴⁹ Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, Berlin 1913, 81.

ihren Anfang genommen hat, steht fest, ob ihr Ausgang in t_j endgültig ist. Vorübergehend kann man bestimmen, dass sich das Ereignis E in $\Delta t = t_j - t_i$ zutrug, aber das ist nach den Voraussetzungen des byzantinischen Denkens niemals endgültig. Es kann sich vielmehr als zweckmäßig herausstellen, die Dauer des Ereignisses E als $\Delta t = t_1 - t_i$ zu definieren. Dann gehört auf einmal etwas zum Ereignis E , das erst zu t_1 geschah. Daher ist die Beschreibung und damit die Bewertung des Ereignisses E aus dem Standpunkt t_k anders als aus dem Standpunkt t_m . Da sich also der Kontext jeder moralischen Handlung unbestimmt erweitern kann, gibt es nach diesen Voraussetzungen keine Sicherheit über moralischen Wert oder Unwert vergangener Handlungen, bevor die Zeit als solche zu Ende geht.

Wenn dies aber noch nicht der Fall ist, muss man damit rechnen, dass als gut bewertete Handlungen im Lichte ungünstiger Entwicklungen auf einmal als sündhaft gelten; oder dass vergangene Sünden nach byzantinischer Façon aufgehoben werden.

Im konkreten Fall gilt: Hätte Dionysios den Häschern das Versteck des Mörders verraten, dann hätte er später vielleicht selber Bedenken, arglistig gegenüber dem Mörder gewesen zu sein. Hätte er diese Bedenken in die Beschreibung seiner Handlung einfließen lassen, so wäre keine Kantische Interpretation seiner Wahrheitsliebe mehr möglich. Die Kantische Interpretation funktioniert, wie wir gesehen haben, nur wenn die Handlung von ihren Ergebnissen abgekoppelt wird, was im byzantinischen Zeitmodell sogar ontologisch nicht garantiert werden kann. Auch die tatsächliche Reaktion von Dionysios ist nicht gefeit vor Bedenklichkeit. Wer weiß, ob sich Dionysios nach seiner Wohltat zugunsten des Mörders seines Bruders nicht fragte, ob das Motiv seiner Hilfeleistung für den Mörder nicht der Umstand war, dass er seinen Bruder in Wirklichkeit gehasst hatte? Fest steht, dass das Dilemma des Dionysios im Licht des byzantinischen Zeitverständnisses keine Situation ist, bei der sich der moralische Agent seines Handelns nur aufgrund einer Maxime sicher sein kann. Aus der Denktradition seiner Religionszugehörigkeit heraus musste Dionysios seine späteren Einsichten in der Beschreibung und damit in der Beurteilung seiner Handlung mit betrachten. Bezeichnend ist dabei die Bewertung eben dieser Handlung durch die Quellen: Sein Biograph bezichtigt Dionysios ursprünglich der Sünde. Wenn der reuige Mörder aber zum Kloster kommt, um dort das Gelübde abzulegen, soll die Handlung des Heiligen plötzlich gut gewesen sein. Die Handlung des Dionysios wird abwechselnd als gut und schlecht gekennzeichnet, weil man die Ergebnisse als Teile der Handlung begreift.

In diesem Kontext ist die Orientierung nach festen moralischen Prinzipien schwer und die Bestimmung der moralischen Maxime, die bei der Entscheidung befolgt wurde, ist niemals endgültig. Das byzantinische Zeitmodell ist nicht zwingend ein Rahmen für eine „amoralische“ Ethik, aber auf jeden Fall einer für eine „agnostische“.

Zum Autor

Dr. Stamatios D. Gerogiorgakis wurde 1966 in Athen geboren. Er studierte Philosophie, Psychologie, Pädagogik und klassische Philologie in Ioannina, Athen (Nationale Capodistria-Universität), Bonn und München (LMU). Das griechische Staatsexamen in klassischer Philologie legte er 1989 ab. Die Ernennung zum Dr. Phil. erfolgte 1997 an der LMU München mit einer Dissertation über Kants Schematismuslehre. Zwischen 2000 und 2003 war er Lehrbeauftragter für Philosophie an der Universität Patras. Seit Juli 2005 ist er im Rahmen des Schwerpunktprogramms 1173 der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“ an der Universität Erfurt tätig. Seine derzeitigen Forschungsinteressen betreffen die Philosophie der Zeit, die Logikgeschichte und die sprachanalytische Religionsphilosophie. Gerogiorgakis ist verheiratet, Vater einer Tochter und wohnt in der Nähe Münchens und in Erfurt.

Ausgewählte Veröffentlichungen:

„Kants Begriffsschematismus und der mathematische Konstruktivismus“ [in griechischer Sprache], *Deucalion* 18/1 (2000), 27–44.

Ens necessarium und Gesetzmäßigkeit. Ein Beitrag zur Semantik von Modalprädikaten bei Thomas von Aquin und Kant [in griechischer Sprache], Athen 2002.

„Spekulation und Physik im 18. Jahrhundert: Lomonossow, Kant und Lavoisier in Sachen Erhaltungsgesetz und Äther“, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 28 (2005), 255–64.

„Wenn die Möglichkeit in Notwendigkeit umschlägt: Ein Beitrag zur Vorgeschichte modaler ontologischer Beweise“, *Bochumer Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 10 (2005), im Druck.