

Erfurter Vorträge

zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums

8/2009

CHRISTOS YANNARAS

Wem gehört die griechische Antike?

Vortragstext und Diskussionsbeiträge aus dem

Griechischen ins Deutsche übersetzt und bearbeitet

von Stamatios Gerogiorgakis



Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum)

Erfurter Vorträge
zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 8/2009
ISSN 1618-7555
ISBN 3-9809090-5-0

© 2009 Universität Erfurt
Lehrstuhl für Religionswissenschaft
(Orthodoxes Christentum)
PSF 900 221
D-99105 Erfurt
Deutschland

© 2009 University of Erfurt
Chair of Religious Studies
(Orthodox Christianity)
P.O. Box 900 221
D-99105 Erfurt
Germany

Vorwort

Kulturgeschichte kann auf verschiedene Art und Weise geschrieben werden. Dasselbe gilt nicht zuletzt für die Kulturgeschichte von Religionen, darunter auch für diejenige des Orthodoxen Christentums. Das ist genau allerdings, was wir in Erfurt unternehmen und zwar unter Beibehaltung eines interdisziplinären und multifokalen methodischen Zugangs. Unser Ziel ist es, die kulturelle Eigenart orthodox-christlicher Kulturen und deren vielfältige Charakteristika und Aspekte im Zusammenhang mit deren Konsequenzen angemessen zu erfassen und zu deuten. Die vergleichende Perspektive bleibt dabei eine entscheidende, zumal wir die orthodox-christlichen Kulturen mit anderen christlichen (z.B. im lateinischen Westen) und nicht-christlichen (z.B. im Islam) näher bringen und untersuchen.

Das 8. Heft der „Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums“ beinhaltet den Vortrag von Professor Christos Yannaras (Athen), der sich ebenfalls seit Jahrzehnten mit der kulturellen Eigenart des orthodoxen Ostens befasst und zwar in Abgrenzung zum Westen. Yannaras ist zwar heute international als Theologe, Philosoph und Denker bekannt, der sich mit einer Vielfalt von Themen beschäftigt hat, doch wird sehr oft übersehen, dass seine Arbeiten eine klare kulturgeschichtliche Dimension aufweisen. Er hat übrigens unter anderem das Fach „Kulturelle Diplomatie“ in Athen gelehrt. Seinem Verständnis nach sind also die Unterschiede zwischen Ost und West nicht theoretischer oder abstrakter Natur, sondern betreffen unmittelbar die entsprechenden Weltanschauungen, Praktiken und Lebensstile der Menschen. Die theologischen Unterschiede zwischen den christlichen Kirchen seien keine bloßen Religionsdebatten, die allein für Spezialisten interessant sein mögen, sondern spiegeln historisch divergierende kulturelle Orientierungen und entsprechende Handlungsoptionen wider. Wichtig ist dabei, dass Yannaras, trotz offensichtlicher Diskontinuitäten, eine organische Dauerhaftigkeit zwischen dem antiken Griechenland und dem Orthodoxen Christentum postuliert. Es geht hier um die Antikerezeption im byzantinischen Osten, die anderen Prinzipien gehorchte als die Antikerezeption im Westen. Aufgrund soziopolitischer, kultureller und religiöser Faktoren gewann jedoch letztere die Oberhand und war sogar in der Lage, im Rahmen eines stufenweise vorgehenden Verwestlichungsprozesses auch den Osten entscheidend mitzuprägen und letztendlich zu entfremden. Der Westen erhob damit unter anderem Anspruch auf die Verwaltung und die produktive Fortsetzung des altgriechischen Erbes, was allerdings mit einer Abweichung vom Sinn und Zweck der altgriechischen Tra-

dition gleichzusetzen war, die erstaunlicherweise im orthodoxen Osten und zwar unter schwierigen Bedingungen (z.B. Osmanenherrschaft) weitestgehend aufrechterhalten war – so die Hauptthese des kurzen Vortrags, der auf verschiedenen früheren, ausführlicheren Studien von Yannaras beruht.

Eines der Probleme mit Yannaras' Betrachtungsweise ist methodischer Natur, nämlich in der Art und Weise, wie er die griechisch-orthodoxe kulturelle Eigenart aufzuspüren versucht. Er ist übrigens für seine normativ klingenden Thesen, „harten“ Positionen und Kritik am Westen bekannt, was allerdings die Rezeption seiner Ideen oftmals sehr kontrovers gestaltet. Trotz eventueller Gegenrede aus der Sicht der modernen Kulturwissenschaften, kann man jedoch nicht außer Acht lassen, dass viele seiner Fragen durchaus legitim und anspruchsvoll sind und nicht unbedingt sofort von der Hand zu weisen sind. Ungeachtet methodischer und anderer Differenzen, bleibt nicht nur der vorliegende Vortrag, sondern auch das Gesamtwerk von Yannaras kulturgeschichtlich sehr relevant. Sowieso handelt es sich um einen international gelesenen und rezipierten Denker, dessen Werk genügend Aufmerksamkeit erweckt (vgl. A. Louth, „Some Recent Works of Christos Yannaras in English Translation“, *Modern Theology* 25/2, April 2009, S. 329-340). Im Sinne des Methodenpluralismus, der Perspektivenvielfalt und der intellektuellen Offenheit wurde auch dieser Vortrag in die Erfurter Reihe aufgenommen. Die diesem Vortrag anschließende Diskussion legt genau die nicht zu leugnenden, unterschiedlichen Perspektiven und Evaluierungen an den Tag und kann hoffentlich zur weiteren Reflexion anregen.

Der dieser Publikation zugrunde liegende Vortrag wurde am 25. November 2008 an der Universität Erfurt gehalten und zwar im Rahmen der Vortragsreihe „Ways of Knowledge“ der Forschungsplattform „Weltregionen und Interaktionen – Area Studies Transregional“. Der Initiatorin dieser Plattform, Prof. Dr. Birgit Schäbler, gebührt hier mein Dank für die Einladung von Professor Yannaras aus Athen. Dr. Stamatios Gerogiorgakis hat die deutsche Übersetzung des Vortrags sowie die Verschriftlichung und Bearbeitung der anschließenden Diskussion übernommen. Für das Zustandekommen dieses Heftes war zudem der Beitrag von Astrid Willenbacher und meiner Sekretärin Ann-Christin Jahn wichtig. Ihnen allen danke ich dafür vielmals.

Erfurt, im Dezember 2009

Vasilios N. Makrides

Wem gehört die griechische Antike?

Christos Yannaras

I

Wenn die Errungenschaften der griechischen Antike die gesamte Menschheit, jeden Menschen ohne zeitgeschichtliche Einschränkungen betreffen, dann sind sie ohne Zweifel ebenfalls ein Schatz der gesamten Menschheit, jedes Menschen. Was bringen wir aber zum Ausdruck, indem wir das Verb „gehören“ benutzen? Wir bringen zum Ausdruck, dass es Menschen gibt, die diese Errungenschaften frei und fruchtbar nutzen und verwerten dürften und dass sie für diese repräsentativ sind. Mir „zugehörig“ ist das von mir frei Nutzbare und Verwertbare; das, wofür ich repräsentativ bin.

Fälle jedoch, in denen Errungenschaften einer bestimmten Gesellschaft oder einer bestimmten Epoche gefälscht, abgefälscht, ausverkauft, manipuliert oder missinterpretiert werden, sind in der Geschichte gar nicht selten. Es ist überhaupt nicht selten, dass wunderbare Errungenschaften in verdrehter Form rezipiert werden; dass die Motivation dahinter, ihre intendierten Ziele verdeckt werden; dass ihr *Sinn* mit dem gegenteiligen vertauscht wird.

Es ist daher ratsam, eine Einschränkung bzw. eine Voraussetzung im Sinne einer notwendigen Bedingung zu stellen, wenn nicht dafür, wer nutzen und verwerten darf, so jedenfalls dafür, *wer* für soziale Errungenschaften, die den gesamten Menschen betreffen, eigentlich repräsentativ ist. Die Errungenschaften sind all denjenigen „zugehörig“, die sie richtig verstehen; d.h., die sie nicht überfremdet darstellen und nicht gezielt fälschen. Diese Annahme hat auch in bezug auf die griechische Antike ihre Geltung.

II

Sollten wir aber diese Annahme gutheißen, drängen sich unerbittlich die Fragen auf. Mit welchen Kriterien sollen wir entscheiden, ob die Errungenschaften der alten Griechen richtig oder falsch gedeutet wurden. Ob sie genuin oder überfremdet verstanden wurden? Ob die dahinter liegende Motivation und ihre intendierten Ziele konsequent interpretiert oder absichtlich missinterpretiert wurden?

Ich wage, ein pauschales Fazit aus diesen Vorüberlegungen zu ziehen: Ich würde behaupten, dass die Frage, wem die griechische Antike denn gehöre, erst dann zu stellen ist, wenn zwei oder mehrere Parteien um das richtige, genuine und authentische Verständnis, um die richtige, genuine und authentische Deutung der Errungenschaften des alten Griechenland streiten; wenn mehrere streiten, wer nun dafür einsteht und wer nicht. Das war der Grund, aus dem zwischen 146 vor Christus, als Griechenland von den Römern unterworfen wurde, und 1453, als sich Konstantinopel, das Neue Rom, der osmanischen Herrschaft beugte, diese Frage nicht stellte. Sie stellte sich niemals im Rahmen des multiethnischen aber geeinten griechisch-römischen Kosmos.

Aus dem Studium der Quellen komme ich zu dem Ergebnis (dieses kann kritisch überprüft und verifiziert oder falsifiziert werden), dass die erste konkrete Forderung, das antike Griechenland zu repräsentieren, im Mittelalter, genauer: in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Westen gestellt wurde. Als Folge des Enthusiasmus, den die Erstübersetzung von fünf Aristoteles-Büchern ins Lateinische hervorgerufen hatte (und zwar aus dem Arabischen, nicht aus dem griechischen Original), eines Enthusiasmus der die sogenannte „erste Renaissance“ markierte, vervollständigte sich der sich bereits anbahnende Bruch des lateinischen Westens mit dem griechisch-römischen Osten. Gleichzeitig begann der Aneignungsversuch seitens der neuformierten westeuropäischen Welt gegenüber der griechisch-römischen Kulturtradition, die von nun an als dem Westen zugehörig gelten sollte.

Man darf in dieser Hinsicht den Umstand nicht übersehen, dass sich zwischen Mitte des 4. und Ende des 6. Jahrhunderts nach Christus die ethnische Zusammensetzung und der kulturelle Hintergrund von Zentral-, West- und Südwesteuropa drastisch veränderten. Neue Völker, Stämme und Nationen drangen nach und nach in das Gebiet des Römischen Reiches

ein, verdrängten oder vernichteten die Einheimischen und breiteten sich vom Rhein bis nach Gibraltar bzw. bis zur Nordsee aus. Es waren kriegerische Nomaden, die über eine rudimentäre Zivilisation verfügten. Die Geschichtswissenschaft markiert die Entthronung des letzten römischen Kaisers, Romulus Augustulus (ca. 460–476), und die Thronbesteigung durch Odoaker (ca. 433–493), einen Germanen aus dem Volk der Skiren, im Jahre 476 nach Christus als das Ende des Weströmischen Reiches und den Übergang zur Frankenherrschaft in Westeuropa.

Die neuen Bewohner des altehrwürdigen Europa, Goten, Hunnen, Franken, Burgunder, Vandalen, Langobarden, Normannen, Angeln und Sachsen, eigneten sich die hiesige Kultur der von ihnen eroberten Gebiete an. Wie selbstverständlich ging im frühen Mittelalter die Annahme der Kultur mit der Christianisierung einher. Die Taufen erfolgten bald, meist massenhaft. Aber die Frage, auf die es mir ankommt, bleibt schwer zu beantworten: Was konnten diese Menschen damals von der Sprache verstehen, in der das zum Ausdruck kam, was die christliche „ἐκκλησία“ (*ecclesia*) gemeinsam erlebte und bezeugte? Was konnten sie von der Sprache der feinen Differenzierungen verstehen oder von den Gedankengängen, die der griechischen Ausdrucksweise eigen waren?

Ich stelle sehr knapp die Tatsachen dar: Im 8./9. Jahrhundert gelang es dem strategischen und politischen Genie Karls des Großen (747/8–814), das bunte Gefüge aus kleinen Königreichen und Grafschaften zu unterwerfen und zu vereinigen, die nach der Völkerwanderung im europäischen Westen entstanden waren. Der einzige geschichtliche Präzedenzfall eines multiethnischen aber geeinten Staatsgebildes war das Römische Reich, was allerdings im Osten zu jener Zeit weiter existierte (der heute so genannte „Byzanz“). Karl der Große hegte die Ambition, dieses zu kopieren oder zu ersetzen und die römische Kontinuität für sich zu beanspruchen und zwar im Westen. Der gebietsmäßig riesige Staat sollte sich später zum Heiligen Römischen Reich deutscher Nation entwickeln.

Die Bezeichnung „Reich“ in Anlehnung an den einmaligen historischen Präzedenzfall des römischen Staatsgebildes bezog sich auf eine Wirklichkeit, die bestimmte Züge angenommen hatte, welche nicht einfach die Züge eines großen Königreichs oder eines ungeheueren Staates waren. Das Reich war vor allem ein Ordnungsgefüge (*ordo rerum*), das heißt ein Administrationssystem, das das friedliche Zusammenleben verschiedener Ethnien und Völker, ein System, das den römischen Frieden (*pax romana*)

der Ethnien und Völker garantierte. Die pragmatische Basis dieses Systems war kulturell bzw. religiös geprägt (die *religio imperii*). Ursprünglich beschränkte sich die Reichsreligion auf den offiziellen und obligatorischen Kaiserkult. Unter Theodosius dem Großen (347–395) trat das Christentum an ihre Stelle.

Aus all diesen Gründen musste Karl der Große, um ein neues römisches **Westreich** einrichten zu können, ein zweites politisches Ordnungsgefüge in den damaligen Machtkonstellationen gründen, das einen, diesmal *karolingischen Frieden* gewährleisten würde. Er hatte also eine neue kulturelle Grundlage nötig, die zum Zusammenhalt dieses Reiches beitragen würde – eine andere *religio imperii*. Das römische Reich existierte und blühte aber im Osten, nämlich im Gebiet Neuroms/Konstantinopels. Die *pax romana* war ebenfalls stabil, die *religio imperii* der griechisch-römischen Welt war das Christentum, also dieselbe Religion von Karls Untertanen.

Karl der Große brauchte jedoch eine neue „Religion“ für sein eigenes Reich. Das Christentum zu leugnen war unmöglich. Das Christentum bedeutete für die Franken den Einzug in die Zivilisation. Als Politikgenie sah er ein, dass ein zweites Reich nur möglich war, wenn ein zweites, fränkisches Christentum im Westen erschaffen würde, ein anderes als das Christentum der griechisch-römischen Welt im Osten. Sein Reich musste auf einer anderen Basis aufgebaut werden.

Wie so oft in der Geschichte, so ist es auch in diesem Fall schwierig, ein Ideengebäude, einen Gedanken bis zu seiner Herkunft zurück zu verfolgen, insbesondere wenn dieses Ideengebäude oder dieser Gedanke der erlebten Wirklichkeit und dem Leben Sinn verleihen soll. Überliefert ist, dass Karl der Große einige gelehrte Köpfe zu diesem Zweck engagierte. Der bekannteste in der Geschichtsschreibung ist Alkuin (735–804). Ebenfalls bekannt ist die geniale Feststellung der Gelehrten am Karls Hof, dass der lateinische Bischof und Kirchenlehrer Augustinus (354–430) eine besondere, westliche Lesart des Christentums darstellte. Augustinus wurde wiederentdeckt, um der Differenz des neuen, fränkischen Christentums vom griechisch-römischen Orient ein Sinnbild zu verleihen. Augustinus war im Grunde genommen ein „Westler“ sowohl was die Studienrichtung (Jurisprudenz) als auch was die Mentalität anbelangt. Vor allem konnte er aber kein Griechisch. Von dem altgriechischem Gedankengut und der griechisch-christlichen Tradition des Ostens ließ er sich nicht beeinflussen. Bei

der Interpretation der von der christlichen Gemeinde (ἐκκλησία) angenommenen frohen Botschaft (Evangelium) improvisierte er. Er adoptierte alle im Westen sporadisch erschienenen Merkmale des Christentums, die es vom gemeinschaftlichen Ereignis zu einer „Religion“ verwandelten. Dies waren:

- die Deutung der Beziehung zwischen Mensch und Gott als einer zwischen Rechtssubjekten;
- das juristische Verständnis der Sünde und der Vertreibung aus dem Paradies;
- eine juristische Interpretation des Opfers Christi am Kreuz als Satisfaktion der göttlichen Gerechtigkeit;
- das individualisierte Heilsversprechen, das das liturgische, gemeinschaftliche Ereignis zum „Ritual“ herabwürdigte;
- fundamentale ontologische Ungereimtheiten, die zu einem naiven theistischen Monismus führten (Für den letzten Punkt ist die Lehre charakteristisch, nach der der Heilige Geist auch von Gott-Sohn, nicht nur von Gott-Vater, hervorgehen müsste);
- und Vieles noch nach demselben Schema.

Das neue Römische Reich (später bekannt auch als „Heiliges Römisches Reich deutscher Nation“) verwirklichte sich, zunächst vorübergehend, dank dem sog. „Photianischen Schisma“ zwischen Ost- und Westkirche im Jahre 867. Dieses schnitt die Völker des mittelalterlichen Westens aus dem Leib der einzigen katholischen Weltkirche des Ostens heraus. Die gewaltsame Trennung vervollständigte sich mit der fortlaufenden Entwicklung, die zum endgültigen Großen Schisma des Jahres 1054 führten, vierzig Jahre nach der erstmaligen Besteigung des Bischofssitzes in Rom durch einen fränkischen Papst (im Jahr 1014). Das Christentum wurde insofern wegen des politischen Kalküls getrennt, das die Gründung eines zweiten Römischen Reiches vorantrieb, danach wegen des damit zusammenhängenden und auf das Große Schisma folgenden, umfassenden religiösen und kulturellen Abdriftens des fränkischen Westens von der griechisch-römischen Tradition des Ostens.

III

Die Frage, „wem die griechische Antike gehört“ rührt von dieser politikbeladenen Gegnerschaft des mittelalterlichen fränkischen Westens gegenüber dem römischen („byzantinischen“) Osten her. Diese Gegnerschaft war durch historische Zwänge bedingt, die unabhängig von wirklichen Differenzen waren. Das Ergebnis war jedenfalls, dass der fränkische Westen generell sich auf einem militanten „Griechenhass“ aufbaute, nämlich gegen die „Griechen“ des römischen Ostens, die nicht einmal die noble Bezeichnung „Römer“ verdienten. Ihre römische Kontinuität wurde dementsprechend stark in Frage gestellt. Dieser Griechenhass funktionierte zuerst als Voraussetzung der westlichen Eigenständigkeit in Sachen Reichsaufbau. Unvermeidlich verfestigte er sich aber als ideologischer Sonderweg, als Differenz in der Religion und der Lebensart, d.h. in der Kultur, und schließlich als sehr gespanntes Ressentiment. Es sind mindestens zehn Bücher bekannt, die zwischen dem 9. und dem 13. Jahrhundert im Westen verfasst worden sind und die den einheitlichen Titel trugen *Contra Errores Graecorum* (= Gegen die Irrtümer der Griechen). Der Mensch des westlichen Mittelalters war sich dessen bewusst, dass der Grieche im Osten ein Ketzer, ein Verräter der Wahrheit Christi und sein hässlicher und Furcht erregender Gegner sei. Dass in seiner Sprache ein seit der Antike wunderbares Erbe präsent war, darüber bestand kein Zweifel. Dieses Erbe war aber nicht sein eigenes Produkt, sondern das Werk seiner antiken Vorfahren.

Wann genau im mittelalterlichen Westen die kulturelle und historische Kontinuität zwischen antikem Griechenland und „Byzanz“, nämlich der echt griechische Charakter des griechischsprachigen römischen Reiches mit Neurom/Konstantinopel als Hauptstadt, bezweifelt wurde, ist nicht belegt. Nach dem 12. Jahrhundert, als die erste Aristoteles-Übersetzung aus dem Arabischen ins Lateinische zirkulierte, zumal nach der Stürmung, Plünderung und Zerstörung Konstantinopels durch die Kreuzritter des 4. Ritterzuges im Jahre 1204, herrschte im Westen wie selbstverständlich folgendes Deutungsmuster vor: Das antike Griechenland habe geschichtlich bis zum Hellenismus überlebt, d.h. bis zur Zeit des Kaisers Julian (361–363) und dem Ende des 4. Jahrhunderts; und mit Sicherheit nicht länger als das Fortdauern des Heidentums, der griechischen Bildhauerei und Architektur und gerade noch der neoplatonischen Philosophie gegen Ende des 5. Jahrhun-

derts. Das antike Griechenland und mit ihm der Hellenismus seien ausgestorben, als die von den Römern unterworfenen Griechen christianisiert wurden. Konventionell zieht man die Grenze im Jahr 529, als die letzte neoplatonische Schule von Athen kraft eines Dekrets durch Kaiser Justinian I. (527–565) geschlossen wurde.

Mit etwa sieben Jahrhunderten Verspätung wurde das altgriechische Erbe vom nunmehr fränkischen Westen entdeckt, verwertet und rezipiert. Dies geschah vordergründig im Rahmen der Scholastik im 13. Jahrhundert. Diese Fruchtbarmachung setzte sich später mit der Renaissance, dem Humanismus, der umfangreichen Antikerezeption in der Neuzeit und nicht zuletzt im Klassizismus fort. Der Westen studierte, edierte und kommentierte die altgriechischen Texte, er interpretierte und analysierte die altgriechische Kunst, Philosophie, politische Tradition und Kultur. Der hohe Wert, den die Altertumswissenschaften heute im Westen genießen, geht auf diese umfassende und jahrhundertelange Rezeption zurück.

Knapp und prägnant hieß es, das alte Griechenland gehöre dem, der es verstehe, verwerte, fruchtbar mache und präsentiere. Dieser habe das Recht, es zu repräsentieren. Diese Voraussetzungen habe vom Mittelalter ausgehend nur noch das Abendland erfüllt. Selbst der griechische Gelehrte Adamantios Korais (1748–1833) hatte mit solch einer Konsequenz diese Version der Geschichte adoptiert, dass er die Prozedur näher bestimmte, die erforderlich gewesen wäre, um die die „enthellenisierten“, wie der Westen dachte, gräkophonen Bewohner des balkanischen Südens sowie Kleinasiens noch einmal zu hellenisieren. Korais meinte, diese müssten radikal westlich werden und westliche Kultur rezipieren, um durch diese Rezeption ihre verlorene „Hellenizität“ wieder zu erlangen. Diese Forderung wurde im Griechischen bezeichnenderweise als „μετακένωσις“ [= griechisch für „Umfüllung“ – Anm. d. Übers.] bekannt.

Die Erträge der neueren historischen Forschung im Westen selbst widerlegen diese Auffassung über diese Form von Zugehörigkeit des antiken griechischen Erbes. Als wäre sie jedoch selbstverständlich, erlebte doch erst vor einigen Jahren, genauer in 1996, die Version, dass das antike Griechenland ausschließlich dem Westen gehört, ein *comeback*. Das war im berühmt-berüchtigten Buch von Samuel P. Huntington *The Clash of Civilizations and the Remaking of World-Order* (1996). Er schrieb: „Islamic and Orthodox civilizations also inherited from Classical civilization but nowhere near to the same degree the West did“ (S. 69-70)! Derart militanter

Usurpation eine seriöse griechische Antwort entgegenzusetzen, ist äußerst schwierig.

Es ist schwierig, weil alles Griechische seit dem 14. Jahrhundert bereits zeitgeschichtlich an den Rand des europäischen und internationalen Geschehens gedrängt wurde. Osmanische Kriegsmacht und osmanisches Religionspathos unterwarfen nach und nach die griechisch-römische Welt, die durch eine zehn Jahrhunderte lang währende Verteidigung gegen unzählige Feinde geschwächt war. Die Unterwerfung vervollständigte sich 1453 mit der Eroberung Konstantinopels. Unter diesem schwierigen Joch erwies sich die griechische Verteidigung gegen die Geschichtsfälscher im Westen als unzulänglich oder gar als unmöglich. Die neue Zivilisation, die im Westen geboren wurde und sich dort fortentwickelte, hatte eine zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte an den Tag gelegte Globalisierungsdynamik und funktionierte bzw. funktioniert noch bis zu einem gewissen Grad ohne kritische Erwiderung, ohne Kritik an ihrer Willkür. Nicht einmal die Umbenennung des Reiches von Neurom in „Byzanz“, nicht einmal die semantische Unterscheidung zwischen alten Hellenen und modernen Griechen, nicht einmal die Usurpation der altgriechischen Tradition konnten vom auf der internationalen Bühne kaum existenten Griechentum abgewendet werden.

Das wichtigste ist zudem, dass die griechischen Gelehrten, die in den Jahrhunderten der Osmanenherrschaft zwecks Studiums an die Universitäten Westeuropas flüchteten, es aufgaben, dem eigenen Minderwertigkeitsgefühl entgegenzuwirken, und sich einer unkritischen Bewunderung für alles hingaben, was der Westen auch immer hervorbrachte, wenn sie die in Sklaverei, Armut und Unbildung versunkenen, uralten griechischen Landen mit der äußerst beeindruckenden Gesamtentwicklung des Westens verglichen. In dieser Atmosphäre des Minderwertigkeitsgefühls für das Griechesein und der Schwärmerei über die Errungenschaften des nachmittelalterlichen Westens wurde nach dem Befreiungskampf gegen das Osmanische Reich (1821-1829) der moderne Staat auf der griechischen Halbinsel in 1830 gegründet und eingerichtet.

In seiner Struktur und Funktion widersetzte sich dieser Staat jeglicher Beziehung zu seiner unmittelbaren Vorgeschichte: der Osmanenherrschaft und dem „Byzanz“. Als nationale Identität adoptierte er eine ideologische Konstruktion des „Hellenischen“, so wie der Westen diese bestimmte und allein über deren Verständnis und Repräsentation waltete. Ein paar zuver-

lässige Zeitzeugen im Westen begannen seit Ende des 19. Jahrhunderts damit, zumindest über die Fortsetzung der altgriechischen Philosophie und Literatur im vollends damals diffamierten Byzanz zu sprechen. Erwähnenswert sind an dieser Stelle Karl Krumbachers klassisches Werk *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (München 1891, ²1897), Ludwig Steins Studie *Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner* (Archiv für Geschichte der Philosophie, 9, 1896, S. 225–246), und später Klaus Oehlers Buch, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter* (München 1969), genauso wie *La philosophie byzantine* (Paris 1959) von Basileios N. Tatakis, ein Teil (Fascicule supplémentaire, 2) der *Histoire de la Philosophie* von Émile Bréhier. Heute ist die einschlägige Literatur reich. Sie ist zwischenzeitlich um Beiträge zur organischen Kontinuität zwischen dem antiken Griechenland und „Byzanz“ reicher, die in den Bereichen Kunst, Drama, Polis-Ideal und Politik sowie Ökonomie festzustellen ist.

IV

Ganze 100 Jahre mussten jedoch seit der Gründung des Nationalstaates auf der griechischen Halbinsel vergehen, bevor einige griechische Gelehrten, Künstler und Denker der so genannten „Generation der 1930er Jahre“ (F. Kontoglous,¹ D. Pikionis,² I. Tsarouchis,³ A. Chatzimichali,⁴ G. Theoto-

¹ Der Maler und Schriftsteller Photios Kontoglous (1895–1965) hat auf Formen der byzantinischen Ikonenmalerei und der neugriechischen Volkskunst zurückgegriffen. (Alle Anmerkungen im Vortrags- sowie im Diskussionstext stammen vom Übersetzer.)

² Der Architekt Dimitrios Pikionis (1887–1968) verband einen Eklektizismus in der Form mit einer städtebaulichen Rückkehr zur Tradition. Seine in der Öffentlichkeit bekanntesten Werke sind die landschaftsarchitektonischen Eingriffe um die Athener Akropolis sowie die fernöstlich und byzantinisch anmutende St.-Demetrius-Kapelle auf dem Philopappos-Hügel ebendort.

³ Der Maler und Bühnenbildner Ioannis Tsarouchis (1910–1989) war ein Kontoglous-Schüler. Seine Haupteinflüsse waren das, was er selber „orientalischen Expressionismus“ nannte, sowie die Fayyum-Porträts. Er griff das urbane Umfeld der neugriechischen Mittelschicht auf und hob seine Ausdrucksformen mit besonderer Theatralität hervor.

⁴ Die Ethnologin Angeliki Chatzimichali (1895–1965) beschäftigte sich mit der neugriechischen Volkskunst, insbesondere mit der Kunst der thessalischen Nomaden.

kas,⁵ T. Papatsonis⁶) die besondere und erstaunliche Kultur authentischer griechischer Prägung entdeckten und aufhüllten, die nicht nur der „Byzanz“, sondern auch das noch unter den Osmanen versklavte Griechentum produzierte: eine Volkskultur, zumeist mit anonymen Urhebern, das wunderbare Kulturgut in den Bereichen Architektur, Malerei, Dichtung, Volkstracht, Brauchtum und sozialen Institutionen (wie in den Zünften, den selbstverwalteten Gemeinden, und den Systemen sozialer Solidarität) erzielte. Ihre Suche war mit dem Versuch verbunden, die Idee der Hellenizität jenseits von äußeren, meist westlichen Einflüssen, zu begreifen und zu konzeptualisieren.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg trat die Überzeugung auf, dass die überkommene Denkungsart umzustößen ist. Zunächst von Kostas Papaioannou⁷ und dann von Zisimos Lorentzatos⁸ reichlich mit Belegen untermauert, wurde sie in den 1960er Jahren von einer neuen Forschergeneration noch intensiver elaboriert. Nach dieser Überzeugung haben Scholastik, Renaissance, Humanismus und Aufklärung die altgriechische Tradition nicht nur nicht fortgesetzt, sondern vielmehr die Bedingungen der Deutung dieser Tradition geradezu verdreht. Deshalb ist der thomistische Aristoteles, der bis heute Aristoteles des Westens, der Gegenpol des griechischen Aristoteles-Verständnisses im Osten, das bis zum 14. Jahrhundert lebendig und fruchtbar war.

Die Fragen insofern, wer das altgriechische Erbe „richtig“ verstanden hat und wer fordern kann, dass dieses ihm zugehörig ist, bleiben noch glücklicherweise offen, wobei lange etablierte Klischees einer radikalen Revision bedürfen.

⁵ Der Romancier Georgios Theotokas (1905–1966) war eine exponierte Gestalt der „Generation der 1930er Jahre“. Sein Wandel vom Verfechter der Modernisierung zu einer Betonung der griechisch-orthodoxen Eigenart, fand in seinem Werk einen sehr charakteristischen Niederschlag.

⁶ Der Dichter Takis Papatsonis (1895–1976) benutzte den freien Vers, um insbesondere eine Religiosität und ein neues griechisches Selbstbewusstsein auszudrücken.

⁷ Der neomarxistische Philosoph Kostas Papaioannou (1925–1981) setzte sich am Rande seines hauptsächlich französischsprachigen Werkes mit der byzantinischen und russischen Ikonenmalerei auseinander (*La peinture byzantine et russe*, Lausanne, 1965) und versuchte, Aspekte der kulturellen Eigenart des Ostens zu lokalisieren.

⁸ Texte des Essayisten und Literaturkritikers Zisimos Lorentzatos (1915–2004), die sich um die Problematik des neuen griechischen Selbstbewusstseins drehen, betreffen das Werk des „Heiligen der griechischen Literatur“ Alexandros Papadiamantis (1851–1911) sowie des vorgenannten Architekten Dimitrios Pikionis.

Diskussion⁹

PUBLIKUM: Ihre Hauptposition ist also, dass der Westen das Wissen der griechischen Antike nicht nur nicht fortgesetzt, sondern auch verdreht hat. Das wäre – wenn man das Ganze mitberücksichtigt, unter anderem die politischen Faktoren – eine schamlose Verdrehung der Geschichte seitens des Westens. Das ist aber eine sehr kontroverse These und zwar eine, die von der generell etablierten Meinung über die Verwaltung des altgriechischen Erbes im Westen radikal abweicht.

YANNARAS: Darf ich ein Beispiel nennen, um meine These zu verdeutlichen? Aristoteles war, wie hinlänglich bekannt, der Vater der Logik. Aber der Grundsatz von Aristoteles dabei lautete: Richtig denken um der richtigen Teilhabe willen; mit anderen Worten, eine gemeinschaftliche Begründung der Verifikation und der Wahrheitsfindung. Die aristotelische Logik wurde jedoch im Westen hauptsächlich als „Organon“ rezipiert. Das ist aber nur ein individuell genutztes Instrument, mit dem ich einen Gegner überzeugen bzw. eine Gegenmeinung widerlegen kann. Wenn also bei der aristotelischen Logik vom Grundsatz der gemeinschaftlichen Verifikation der Wahrheit abgesehen wird, dann wird das aristotelische Gedankengebäude auf den Kopf gestellt – das ist gerade was im Westen mit Aristoteles gemacht wurde.

P. Wenn das antike Gedankengut, zum Beispiel Aristoteles und andere Autoren, vom Westen verdreht rezipiert worden sind, so gibt es dann gewiss verschiedene Denkprämissen und Denkmuster im Westen und im Osten, die wahrscheinlich zu divergierenden Ergebnissen und Lebenseinstellungen führen. Können Sie etwas ausführlicher über solche unterschiedlichen Denkweisen im orthodoxen Osten und im lateinischen Westen werden?

Y. Verallgemeinernd würde ich meinen, dass ein erkenntnistheoretisches Prinzip im mittelalterlichen Westen war, die Wahrheit als eine *adaequatio rei et intellectus* zu definieren. Das bedeutet, dass der individuelle Intellekt durchaus ausreicht, um Wissen zu bestätigen und zu verifizieren. Das führte durch einen langen Prozess zum vorherrschenden Rati-

⁹ Die Fragen wurden in deutscher Sprache gestellt, die Antworten in griechischer Sprache gegeben. Letztere wurden simultan ins Deutsche übersetzt. Diese Durchschrift richtet sich nicht an allen Stellen nach der Simultanübersetzung am Vortragabend.

onalismus und Individualismus in der gesamten neueren europäischen Philosophie und Ideengeschichte und widerstrebt dem bereits bei Heraklit ausgedrückten, griechischen Grundsatz: „Soweit wir am Gemeinsamen teilhaben (κοινωνήσωμεν), sind wir bei der Wahrheit, worin wir uns aber absondern, irren wir“.¹⁰ Angenommen, wir haben einen Teller voller Honig vor uns. Würde jemand in diesem Raum behaupten, dass das, was im Teller ist, sauer wäre, würden wir alle bestimmt anderer Meinung sein. Warum wohl? Weil wir alle aus der Erfahrung wissen, dass das, was im Teller ist, süß, nicht sauer ist. Es ist die Erfahrung, die mitgeteilt (κοινωνεῖται) und die verifiziert wird. Es ist keine gemeinsame Denkungsart oder noetische Konstruktion, sondern eine Erfahrungspragmatik. Ohne den folgenden Grundsatz kann man weder die antike griechische Architektur, noch die Tragödie, noch die antike griechische Statue verstehen: Die Verifikation ist eine Gemeinsamkeit der Erfahrung. Dieser Empirismus, der Belege liefert, ist mitteilbar und nicht individuell begründbar. Er unterzieht sich dem Erfahrungsurteil aller. Dieselbe Tradition setzte sich im orthodoxen Osten fort, wie etwa im Synodalsystem zur Festlegung der christlichen Wahrheit. Hier werden die Unterschiede zwischen Ost und West mehr als deutlich.

P. Der orthodoxe Osten richtete sich nach der Gemeinschaft, aber das Prinzip, dass die Meinung der Mehrheit sich durchsetzen soll, ist eine grundsätzlich westliche Idee, verbreitet heute in der gesamten Welt. Zwar gab es in der griechischen Antike auch die Demokratie, aber in der Neuzeit und der Moderne ist das eher eine westliche Idee, nicht wahr?

Y. Man könnte sagen, dass in der Demokratie generell die Meinung der Mehrheit Geltung hat. Gleichzeitig ist aber die Demokratie im antiken Griechenland die Teilnahme an einer Disziplin (ἄθλημα), die auf die Wahrheit abzielt; auch darauf, dass das Leben bei der Wahrheit ist. Daher kann jede eventuelle Minderheit – abgesehen von rein praktischen Entscheidungen – diese Zielsetzung auf das Wahre nicht in Frage stellen. Die Zielsetzung auf das Wahre besteht darin, dass in der Gemeinde im Kontext der antiken *Polis*, das verwirklicht wird, was im Kosmos der Fall ist. Harmonie, Ordnung, Sittsamkeit nach der Vernunft (κατὰ λόγον

¹⁰ Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII, 133, rec. Bekker, I., Berlin, 1842, p. 220, 9–11. Die Übersetzung nach Paul Natorp, „Untersuchungen über die Skepsis im Alterthum. Aenesidem“, *Rheinisches Museum für Philologie* 38 (1883) 28–91, hier S. 67. Vgl. auch: ders., *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnißproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlin, 1884, S. 107 (= reprogr. Nachdruck: Hildesheim, 1965).

κοσμιότης), das Stetige, das Ewige – diese sind Prinzipien der antiken Demokratie, die in heutigen Demokratien eher in Vergessenheit geraten sind.

P. Wie kann ich eine solche Weltordnung mit heutigen Kategorien greifbar machen?

Y. Ich kann diese als Beziehung zwischen Personen rekonstruieren, die vom gemeinsamen Logos geleitet werden.

P. Eine andere Frage scheint hier notwendig zu sein, nämlich ob es überhaupt richtige oder falsche Deutungen der Geschichte geben kann – und das nicht nur mit Bezug auf die griechische Antike, sondern auch generell. Man könnte eigentlich auch die Gegenthese aufstellen: Die alten Griechen können sich nicht mehr dagegen wehren, wie man sie rezipiert, und letzten Endes gibt es überhaupt keinen Standpunkt einschließlich der Griechen der heutigen Zeit, der nicht in irgendeiner Form kontaminiert wäre, wie zum Beispiel durch bestimmte Interessen oder durch bestimmte Kontexte, die notwendigerweise jede Rezeption leiten. Anders ausgedrückt: Jede Rezeption ist immer interessegeleitet, egal ob sie sozusagen im Westen, im Osten, in Griechenland selber oder irgendwo sonst vorgenommen wird. Das ist die Grundannahme der heutigen Kulturwissenschaften. Insofern müsste man die Frage „Wem gehört die griechische Antike?“ folgendermaßen beantworten: allen oder keinem.

Y. Es sollte einem zu allererst klar sein, dass die heutigen Griechen leider nichts mit den alten Griechen zu tun haben. Folglich ist die Frage „Wem gehört die griechische Antike?“ eine, die rein zu Forschungszwecken gestellt wird und für alle Menschen in der Welt von Belang ist. Mir ist aber etwas Anderes in diesem Zusammenhang äußerst wichtig. Es geht um die historische Tatsache, dass das neuere Griechenland durch und durch die westliche Betrachtung und Deutung des alten Griechenland übernommen hat. Auch anhand des Buches des bekannten griechisch-französischen Philosophen Cornelius Castoriadis über die antike griechische Demokratie und ihre Bedeutung für uns¹¹ kann man leicht feststellen, dass der dort vorherrschende Diskurs tatsächlich nichts anderes ist als ein westlicher Diskurs,

¹¹ Yannaras bezieht sich auf die Studie von Cornelius Castoriadis, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα* [Die antike griechische Demokratie und ihre Bedeutung für uns heute], Athen 1986. Der kurze Traktat ist aus einem 1984 in Griechenland gegebenen Vortrag hervorgegangen. Castoriadis (1922–1997), ein gebürtiger Grieche, prägte als Autor und Professor an der Pariser *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) die französische postmarxistische Linke.

der als nunmehr umzuschlagende Ware (μεταπρατικά) bei den modernen Griechen und im heutigen Griechenland gehandelt wurde. Aber der Kern meiner Betrachtungsweise betrifft das Kriterium für die zur Antike passende, treue und insofern richtige Deutung des altgriechischen Erbes, die meines Erachtens nicht relativiert werden kann. Ich möchte hier eine durch und durch subjektive Ansicht äußern. Richtig ist diejenige Deutung, welche Bildung produziert, welche sehr konkret eine der Theorie adäquate Kunst und entsprechende Institutionen verwirklicht. Die richtige Deutung des Aristoteles kann man insofern entdecken, indem man die Konsequenzen des aristotelischen Thomismus mit den Konsequenzen der Aristoteles-Rezeption im sogenannten „Byzanz“ vergleicht – von Johannes von Damaskus bis zu Gregor Palamas. Was hat also im Sinne der Kunst die Aristoteles-Rezeption im Westen und was im Osten produziert? Ich weiß nicht, ob dieses Argument sehr gut und überzeugend ist, aber ich möchte darauf bestehen, dass die Güte einer Deutung sich nur in der Erfahrung bewahren kann, also auf keiner abstrakten, kontextlosen, allgemeinen Ebene.

P. Zur Frage, „Wem gehört die griechische Antike?“ kann man sagen, wenn irgendjemandem, dann welche?

Y. Ich möchte mit einer Gegenfrage gegen einen solchen Relativismus antworten: Kann es mehrere hinreichende Interpretationen dafür geben, was Parthenon für eine Bedeutung hat? Warum ist zum Beispiel Parthenon ein viel bedeutsameres Kunstwerk als der Eiffelturm? Worauf es hier ankommt, ist, die besondere Differenz, die *differentia specifica*, zu lokalisieren, zu beleuchten und zu analysieren. Diese existiert zweifellos, jedoch kann mit keiner Meinungsvielfalt und mit keinen Ideologien beleuchtet werden. Sie muss genau präzisiert und formuliert werden, ungeachtet ob dies manchen gerade nicht so gefällt.

P. Sie haben von westlichen Interpretationen des Aristoteles gesprochen, die dann selbst in Griechenland übernommen wurden. Sie haben aber wenig über die Rezeption und die Interpretationen der griechischen Antike im breiteren Orient gesprochen. Ich möchte Sie fragen, welche Unterschiede es gibt generell zwischen solchen westlichen und östlichen Rezeptionen bzw. Interpretationen der antiken Griechen.

Y. Der Islam hat über die neoplatonischen Schulen des mittleren Ostens etliche Elemente der altgriechischen Tradition übernommen und weiterentwickelt – die Artikulierung der islamischen Mystik (Sufismus) gehört auch dazu. Darüber hinaus kann ich aber keine andere Interpretation oder

Annäherung seitens des Islam an die antiken Griechen erkennen. Der Islam ist eine Religion ohne Ontologie. Aus dem Begriff heraus lässt sich folglich keine Brücke zwischen Islam und der altgriechischen Welt schlagen. Bis zum Fall von Konstantinopel, also solange die altgriechische Tradition weiter gepflegt wurde, selbst im orthodox-christlichen Kontext, und solange Bildung produziert wurde, war das Vordergründigste die unbedingte Priorität der Ontologie, der ontologischen Frage. Das war das diachrone Hauptmerkmal der griechischen Welt, das in allen Aspekten des Lebens zu finden war, von der Kunst bis zu den Institutionen. Denken Sie nur an die aristotelische Erklärung über das Geld.¹² Das empfehle ich dem Publikum, dann wird meine Hauptthese verständlicher. Versuchen Sie doch, dieses Interpretament über die Priorität der Ontologie als ein Instrument, als eine Schlüsselannahme zu nutzen. Jede andere Äußerung über das Wesen der Hellenizität (Ἑλληνικότης) können Sie dann verfolgen und nachvollziehen.

¹² Aristoteles, *Politica*, 1257 a 28 – b 19, rec. Ross, W.D., Oxford, 1957. In der Übersetzung Olof Gigons, in: Aristoteles, *Politik*, München, 1996: „Ein derartiger Tauschhandel ist weder gegen die Natur, noch ist er eine besondere Form der Erwerbskunst (denn er dient nur zu Erfüllung der naturgemäßen Autarkie; allerdings entsteht aber folgerichtig aus ihm jene andere Kunst [der Handel]. Denn durch die Einfuhr dessen, was man entbehrt, und die Ausfuhr des Überschusses dehnte sich die Hilfeleistung über die Landesgrenzen hinaus aus, und so ergab sich mit Notwendigkeit die Verwendung von Geld. Denn nicht alle naturgemäß notwendigen Güter sind leicht zu transportieren. Also kam man überein, beim Tausch gegenseitig eine Sache zu nehmen und zu geben, die selbst nützlich und im täglichen Verkehr handlich war, wie Eisen, Silber usw. Zuerst bestimmte man einfach nach Größe und Gewicht, schließlich drückte man ihr ein Zeichen auf, um sich das Abmessen zu ersparen. Denn die Prägung wurde als Zeichen der Quantität gesetzt. Als nun schon das Geld aus den Bedürfnissen des Tauschverkehrs geschaffen war, entstand die zweite Art der Erwerbskunst, die Kaufmannskunst, anfangs wohl nur einfach, später kunstmäßiger aufgrund der Erfahrungen, woher und wie man Güter vertauschen müsse, um den größten Gewinn zu machen. Darum scheint sich die Erwerbskunst vor allem auf das Geld zu beziehen, und ihre Aufgabe scheint darin zu bestehen, zu erkennen, woher man das meiste Geld gewinnen kann; sie gilt dann als Erzeugerin des Reichtums und des Geldes. Denn als Reichtum versteht man oft eine Menge von Geld, da nämlich eben dies das Ziel der Erwerbskunst und der Kaufmannskunst sei. Für andere wiederum gilt das Geld als ein Unsinn und reine gesetzliche Fiktion; in keiner Weise von Natur gegeben. Denn wenn jene, die es verwenden, es verändern, so ist es nichts mehr wert und für die notwendigen Bedürfnisse nicht zu gebrauchen; oftmals hat einer viel Geld und ermangelt der notwendigen Nahrung. Und dies muss doch ein unsinniger Reichtum sein, bei dessen Besitz man Hunger sterben könne, wie man es von jenem Midas erzählt, dem wegen der Unersättlichkeit seiner Wünsche alles, was ihm vorgesetzt wurde, zu Gold wurde.“

P. Sie haben sich in der Diskussion sehr in die reine Philosophie zurückgezogen, aber in Ihrem Vortrag haben Sie doch auch sehr stark von Elementen einer Überfremdung in der Geschichte Europas gesprochen. Sie haben zum Beispiel mit der Völkerwanderung angefangen, mit diesen ganzen ethnischen, tribalen und fremden Elementen, die da auf das Römische Reich eingefallen sind und es maßgeblich veränderten. Sie sprachen auch später von dem Überfall der Muslime, die noch einmal den Osten überfremdeten. Nun wundere ich mich, gehen Sie denn von einem Begriff von Reinheit der Kulturen aus, die durch Überfremdung irgendwie verunreinigt werden? Sind das nicht eigentlich gefährliche Konzepte und zwar mit Blick auf zeitgenössische Debatten in Europa bezüglich Toleranz, Multikulturalismus und Pluralismus?

Y. Kein Reinheitsideal! Was ich für wertvoll heute halte, ist genau zu verstehen, dass die Zivilisation, in der wir leben, also die europäische Zivilisation mit ihrer Globalisierungsdynamik, etwas radikal Unterschiedliches von der griechischen Zivilisation darstellt. Um Missverständnissen vorzubeugen: Weder besser noch schlechter, nur einfach verschieden und zwar aus bestimmten historischen Gründen. Ich verschmähe absolut nicht die westeuropäische Zivilisation, weder die mittelalterliche noch die neuzeitliche und moderne. Ich bestehe aber darauf, dass wir unbedingt verstehen müssen, dass sie von der antiken griechischen Zivilisation unterschiedlich war und ist. Wenn das verständlich wird mitsamt den historischen Ursachen, aus denen die mittelalterlichen und heutigen Westeuropäer die altgriechische Zivilisation rezipierten, die sie dann verfälscht haben, dann kann man diese besondere Rezeption, sei es im Nachhinein, fruchtbar bewerten – das ist meine Hoffnung.

P. In der orthodoxen Theologie wird von einem positiven Begriff der Wahrheit gesprochen. Und das ist etwas, was in westlichen Ohren problematisch klingt bzw. nicht ganz verstanden wird.

Y. Das Bedürfnis, die Wahrheit zu objektivieren, ist eines der grundlegenden Merkmale des westlichen Menschen. Der Grundsatz der altgriechischen Erkenntnislehre, in dem auch die Begegnung mit dem Christentum stattfand, war genau die Weigerung, die Wahrheit in ihrer Formulierung zu erschöpfen. Gemeint ist hier jedweder Formulierung. Martin Heidegger hat uns an die Wortherkunft des griechischen Wortes „ἀλήθεια“ (Wahrheit) erinnert. Das ist das „α“ *privativum* und „λήθη“ (Versäumnis, Verges-

sen).¹³ Folglich ist die Wahrheit das, was nicht latent ist, was offenbar ist. Wahrheit ist das Augenscheinliche, die Erhellung; also ein Ereignis, das nur durch die Erfahrung zugänglich ist. Jesus sagte: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“.¹⁴ Mit anderen Worten: Im Christentum ist die Wahrheit die Begegnung mit Gott als Person, etwas so Dynamisches, dass an dasselbe nur im Sinne einer Beziehung herangegangen werden kann. Das ist kein intellektualistisches Wahrheitsverständnis, keine *adaequatio rei et intellectus* wie in der Theologie des scholastischen Mittelalters. Das altgriechische und orthodoxe Wahrheitskriterium war stets apophatisch fundiert, das heißt empirisch und gemeinschaftlich feststellbar und jenseits jeglicher definitiven Formulierung liegend: Hier haben wir mit zwei unterschiedlichen Wegen zur Wahrheitsfindung zu tun. Ich möchte dies mit einem anderen Beispiel noch verdeutlichen: Sie sehen wohl die Differenz, die zwischen einer altgriechischen und einer römischen Statue existiert. Können Sie diese Differenz näher begreifen? Es gibt zwar keine absolute Regel, die die Differenz erfassen kann. Es lässt sich jedoch eine offensichtliche Differenz feststellen, dass die eine Statue (die römische) ein ästhetisches Resultat hervorrufen will, wobei die andere (die griechische) ein Ringen darstellt, eine Wahrheit zum Vorschein zu bringen. Dieselbe Differenz lässt sich mehr oder weniger auch später beobachten, wie etwa in der Renaissance. Wenn der Maler der Renaissance die Venus abbilden wollte, nahm er eine schöne junge Frau jener Zeit als Vorbild seiner Venus-Figur her. Sie stand Modell für ihn und er hat sie einfach kopiert; er hat nach ihr gezeichnet. Der antike griechische Bildhauer musste jedoch, um die Venus abzubilden, von allen tatsächlichen sowie zufälligen Merkmalen aller jungen Frauen absehen, also von allen Akzidenzien also, um den wahren Schönheitstypus darstellen zu können. Eine damalige Frau war zum Beispiel wunderhübsch, aber ihr Ohr hing etwas schief. Derlei musste er also ignorieren, um den Grund zu erreichen, der die schöne junge Frau tatsächlich eine schöne junge Frau sein lässt. Dabei ging es also um die Suche nach der wahren, wahrhaftigen Schönheit, mit anderen Worten, um die Wahrheit selbst. Wenn ich die Priorität der Ontologie bei den alten Griechen betone, weise ich auf nichts anderes hin.

¹³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 2. Kap., § 7, B, Tübingen, 1967¹¹, S. 33.

¹⁴ Joh. 14, 6.

P. Sie meinen wohl, dass der eine Künstler, zum Beispiel der Renaissance-Künstler, vorwiegend oder ausschließlich ein ästhetisches Objekt verursacht, der andere, der altgriechische, wohl nicht.

Y. Genau.

P. Also, die antike griechische Bildhauerei...

Y. Es war eine Disziplin, die auf die Wahrheit, auf die Wahrheitsfindung abzielte.

P. Es war also eine Übung, eine Teilnahme...

Y. ...am Wahrsein. Genauso wie die Politik, die Tragödie, die Philosophie, alles. Es gab die Priorität der Ontologie, die eine solche Einheit und Einheitlichkeit ermöglichte. All dies wurde *mutatis mutandis* in der orthodox-griechischen Tradition des Ostens übernommen und beibehalten.

P. Ich habe eine letzte Frage zu ihren Kriterien für die richtige Interpretation der griechischen Antike. Nach ihrer Meinung ist die Antike dort richtig rezipiert, wo sie gerade Zivilisation produziert hat. Hat nicht der Westen mit seiner eigenen Antikerezeption, also mit den Ideen der Antike, wenn auch selektiv, auch eine Zivilisation produziert?

Y. Ich habe nicht gesagt, dass das westliche Antikeverständnis oder die westliche Rückkehr zum antiken Griechenland keine Zivilisation ergaben. Ganz im Gegenteil: Es ergab eine und zwar eine, die zu bewundern ist, nämlich die moderne westeuropäische. Die schließlich globale Bedeutung erlangte. Jedoch ist sie nicht den Prinzipien der griechischen Antike treu geblieben, die im nicht-verwestlichten griechischen Osten noch zu finden sind. Das wollte ich mit meinem Vortrag deutlich machen und mein heutiges westliches Publikum darauf aufmerksam machen.

Zum Autor

Christos Yannaras, geboren 1935, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor emeritus der Philosophie an der Panteion Universität für Sozial- und Politikwissenschaften in Athen, wo er zwischen 1982 und 2002 lehrte. Er studierte Theologie an der Universität Athen und Philosophie in Bonn und in Paris. Er war Gastprofessor in Paris, Genf, Lausanne und Kreta und hat einen Ehrendokortitel der Philosophie von der Universität Belgrad bekommen. Er hat mehr als 60 Bücher veröffentlicht, von denen viele in mehreren west- und osteuropäischen Sprachen übersetzt sind. Seit Jahrzehnten schreibt er regelmäßig Kolumnen für Athener Zeitungen, in denen er das Zeitgeschehen kommentiert.

Ausgewählte Buchpublikationen (aus denjenigen übersetzt in westeuropäischen Sprachen)

Person and Eros, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007; *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982

Orthodoxy and the West: Hellenic Self-identity in the Modern Age, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006

Variations on the Song of Songs, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2005; *Variations sur le Cantique des Cantiques. Essai sur l'éros*, Paris: Desclée de Brouwer, 1992; *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Milano: Cens/Interlogos, 1992

Postmodern Metaphysics, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2004

On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite, London: T&T Clark International, 2005; *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Milano: Jaca Book, 1973, neue Auflage: *Heidegger e Dionigi Areopagita*.

Assenza e ignoranza di Dio, Roma: Città Nuova Editrice, 1993; *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagiques et Martin Heidegger*, Paris: Cerf, 1971

Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology, Edinburgh: T&T Clark, 1991; *La foi vivante de l'Église. Introduction à la théologie orthodoxe*, Paris: Cerf, 1989; *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Brescia: Queriniana, 1993

The Freedom of Morality, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1984; *La liberté de la morale*, Genève: Labor et Fides, 1982; *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'Occidente*, Bologna: Dehoniane, 1984

Philosophie sans rupture, Genève: Labor et Fides, 1986

Vérité et unité de l'Église, Grez-Doiceau: Éditions Axios, 1989; *Verità e Unità della Chiesa*, Milano: Cens/Interlogos, 1995

**ERFURTER VORTRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE
DES ORTHODOXEN CHRISTENTUMS**

Reihenherausgeber: Vasilios N. Makrides

- Heft 1 Thomas Bremer, *Konfrontation statt Ökumene. Zur kirchlichen Situation in der Ukraine*, Erfurt 2001
- Heft 2 Gerhard Podskalsky, *Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive*, Erfurt 2002
- Heft 3 Karl Christian Felmy, *Warum und zu welchem Behufe treiben wir Ostkirchenkunde?*, Erfurt 2003
- Heft 4 Wassilios Klein, „*Tatarenjoch – mamapckoe uzo*“? *Beobachtungen zur Wahrnehmung des Islam im eurasischen Raum*, Erfurt 2005
- Heft 5 Stamatios D. Gerogiorgakis, *Zeitphilosophie im Mittelalter: Byzantinische und lateinische Vorstellungen*, Erfurt 2006
- Heft 6 Heinz Ohme, *Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die türkische Religionspolitik*, Erfurt 2007
- Heft 7 Alexander Agadjanian, *Russian Orthodox Vision of Human Rights: Recent Documents and Their Significance*, Erfurt 2008
- Heft 8 Christos Yannaras, *Wem gehört die griechische Antike?*, Erfurt 2009