



---

Von der Liebe zu den Byzantinern

Author(s): HANS-GEORG BECK

Source: *Harvard Ukrainian Studies*, 1983, Vol. 7, Okeanos: Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students (1983), pp. 27-50

Published by: Harvard Ukrainian Research Institute

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/41036080>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Harvard Ukrainian Research Institute is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Harvard Ukrainian Studies*

JSTOR

## Von der Liebe zu den Byzantinern

HANS-GEORG BECK

Bekanntlich nennen die Franzosen das, was wir als Geisteswissenschaften bezeichnen, in der Regel »les humanités« und die Engländer sagen dazu »humanities«. Unterschiede in der Terminologie sind wohl nicht allzu wichtig, solange man weiß, wovon man spricht. Trotzdem beneide ich unsere Nachbarn gelegentlich um ihre Terminologie; denn sie läßt weniger leicht als der Exklusivanspruch auf Geist unseren wissenschaftlichen Ausgangspunkt vergessen, insofern er längst vor jedem Bemühen um rationale Abstraktion liegt: jene ganz konkrete, wenn man so will, existenzielle Bedarfslage, bei der jede Frage nach unserer Herkunft, unserem Dasein und dem Sinn unseres Daseins ansetzt. Sie läßt uns wohl auch weniger leicht vergessen, wovon all unser Fragen münden sollte: da wohl, wo die Konvergenz noch so vieler Serien schlussfolgernden Denkens und genialer Abstraktionen wieder umschlägt, umschlagen muß, in jenes Concretum, von dem es seinen Ausgang genommen hat; wo sich fernab von jeder Floskel und jedem intellektuellen Schnörkel gebieterisch die Frage aufdrängt: Wozu denn das Ganze und was hat der Mensch als Mensch davon? Menschliches Wissen will ja doch von sich aus den Rahmen der Ratio immer wieder sprengen, und zu den Geisteswissenschaften gehört schließlich nicht nur der Geist sondern der ganze Mensch mit seiner Erkenntniskraft, gewiß, aber doch auch immer wieder — ob man es sich nun eigestehen will oder nicht — mit seiner Kraft zu hassen und seinem Vermögen zu lieben. Will man dies nicht sehen, so ist meines Erachtens eine dürftige, dürre Wissenschaft die Folge; und ich habe den Verdacht, daß die geringe Attraktivität moderner Geisteswissenschaften nicht zuletzt auf ein bedauerliches Defizit an Erotik zurückzuführen ist. Dies natürlich nur in unverbindlicher Parenthese und auf die Gefahr hin, mißverstanden oder doch zu Gottfried Benn's »alten Seelen mit dem stimmungsvollen Gemüt« gezählt zu werden.

Immerhin haben wir Aurelius Augustinus auf unserer Seite: »Nosse amantis est«, — was man ohne Zweifel auch übersetzen kann mit »Man

muß lieben, wenn man erkennen will«. Die Einwände gegen eine solche Maxime sind bekannt: Liebe macht blind, sie macht voreingenommen und sie verzerrt die Tatsachen. Man weiß dies alles. Aber es gibt gewiss auch eine kritische Liebe, eine Liebe, die keinen Abstand verwischt. Und es gibt eine nachsichtige, eine mitleidende, eine betroffene Liebe, und nicht nur Liebe rein um ihrer selbst willen.

Doch lassen wir dies zunächst auf sich beruhen, um zum Thema zu kommen, zur Liebe zu den Byzantinern. Wer liebt sie schon? Und umgekehrt: Was tun diese hochmütigen Byzantiner schon, um unsere Sympathie zu gewinnen oder wenigstens den Byzantinisten, der sich ihnen widmet, vor Überdruß und Langeweile zu retten? Die Antwort ist nicht leicht, und vermutlich müssen wir Augustins Wort zunächst einmal umkehren in ein »Amare noscentis est«. Man müßte diese Byzantiner einmal besser kennenlernen, bevor man an Liebe denken kann. Sie kennenlernen ist allerdings mit Anstrengung verbunden. Nicht nur daß das formale Wissen um einiges über die Kaiserin Theodora und das Kolorit der Ikonen hinausgehen müßte; man müßte auch den Mut haben, unsere eigene Welt, aus der wir unsere Wertkategorien beziehen, gründlich zu verfremden, und den Mut darüberhinaus, über die arroganten Allüren mancher Nachbarfächer Byzanz gegenüber einfach die Nase zu rümpfen.

Daß die alten Vorurteile der Aufklärung gegenüber Byzanz verschwunden wären, ist eine holde Täuschung; sie werden nur besser mit entwaffnender Naivität garniert. Mit anderen Worten: Man tut gut, zunächst einmal daran festzuhalten: Byzanz ist dekadent. Darüber sind sich die Gelehrten eben doch seit Jahrhunderten einig, und die Folgerungen, die daraus gezogen werden, sehen heute nur deshalb etwas anders aus, weil um die vergangene Jahrhundertwende Männer wie Gustave Morau, Odilon Redon und Joris Huysmans die Bezeichnung »Décadents«, mit der man sie als entartet charakterisieren wollte, für sich als Ehrenname in Anspruch nahmen, als Bezeichnung für ihre höchst verfeinerten Ansprüche an sich selbst und an ihre Welt und ihre Zeit. Im geläufigen Sinne des Wortes ist aber Dekadenz immer noch eine Verfallserscheinung gegenüber einer Epoche und deren Kultur, die im nachhinein als Klassik bezeichnet wird. An dieser Begriffsbestimmung wird Byzanz gemessen, und es sind die Klassizisten, die es messen.

So ist Byzanz dekadent in seiner Sprache, einem Griechisch, das immer wieder die goldenen Regeln der antiken Grammatik in den Wind schlägt und mit einer Syntax hantiert, die jeden begnadeten Schulmeister das Gruseln lehren kann; dekadent in einer Literatur, die keine eigenen

Gedanken mehr vorbringt und vom Plagiat der Klassiker lebt; dekadent in einem kulturellen Gehabe, das sich mit antiken Versatzstücken umstellt und in dieser zusammengewürfelten Inszenierung armseliges Provinztheater spielt; dekadent in einer politischen Theorie, die immer noch glaubt, eine kontingente Staatsform metaphysisch begründen zu können und sich obendrein absurd römisch gebärdet; und dekadent nicht zuletzt in Religion und Theologie, die sich in klappernden Formeln und im Zauber der Riten erschöpfen.

Dies ist gar nicht so wenig an handfester Dekadenz. Und ich denke nicht einmal daran, diese Vorwürfe zu widerlegen. Nur halte ich es für voreilig, auf all diese Vorwürfe zu antworten, indem man nun Byzanz endgültig verachtet. Diese byzantinische Dekadenz hat ja so überraschend viel gemein mit unserer eigenen, unleugbaren Dekadenz in Sprache und Literatur, in Politik und Theologie — Gebiete, auf denen wir uns kaum weniger liederlich bewegen und mit denen wir kaum weniger liederlich umgehen als die Byzantiner auf ihrem Feld. Das aber heißt: Schon hier könnte so etwas wie brüderliche Verständnisinnigkeit entstehen, wo Liebe gar nicht mehr abseits steht. Doch dies möchte ich nicht vertiefen, denn man sieht es nicht gern, wenn Alt- und Mittelalterhistoriker Verbindungslinien zur Neuzeit ziehen wollen, so als bewege sie Futterneid gegenüber der Zunft der Soziologen. Sehr viel wichtiger scheint mir die Feststellung, daß dieser byzantinischen Dekadenz meines Erachtens ein besonderer Charme eignet — ein etwa hilfloser und pflegebedürftiger Charme; aber neben dem Charme auch besondere, nicht weniger pflegebedürftige Valeurs. Menschen und Größen wie Perikles oder Caesar haben uns im Grunde längst nicht mehr nötig. Perikles hat seinen Thukydides, und kein Althistoriker ist diesem wirklich gewachsen. Caesar hat sich selbst und kommentiert sich selbst; und er hat eine nicht enden wollende Folge von Pennälern, denn «Gallia omnis divisa est...». Sein Andenken wird so durch dick und dünn aufrechterhalten. Luther braucht uns nicht mehr; er steht fest in Erz und Stein und kann gar nicht anders. Bismark aber fürchtet bekanntlich Gott und sonst nichts auf der Welt, nicht einmal seine modernen Kritiker. Ohne Ironie wird selbst heroische Geschichte geschmacklos.

Der Dekadenten aber sollten wir uns annehmen. Auch sie haben etwas geleistet — und mit Plagiat und geistigem Diebstahl ist es so eine Sache. Bleiben wir zunächst einmal bei jenen antiken Versatzstücken, von denen ich gesprochen habe. Ein Vergleich mit einem Kapitel spätantiker Architekturgeschichte kann vielleicht behilflich sein: Ich meine die Wiederverwendung älterer, klassischer Werkstücke

in gleicher schmückender oder struktureller Funktion bei einem neuen Bauwerk, für das diese Werkstücke keinesfalls geschaffen waren — mit anderen Worten das Phänomen der sogenannten »Spolien«, was so viel bedeutet wie Raub- oder Beutestücke. Man kann das Phänomen interpretieren und hat es interpretiert als die wahllose, unüberlegte Übernahme von altem Material, eben weil es gerade herumlag und wenig Kosten verursachte; und dies durch Architekten und Bauherren, die von sich aus gar nicht in der Lage waren, Neues und Gleichwertiges zu schaffen, zum Teil wohl aus Gründen künstlerischer Insuffizienz. Inzwischen hat man freilich sehen gelernt, daß bei aller wirtschaftlichen Notwendigkeit, auf alte Werkstücke zurückzugreifen, ihre Verwendung durchaus überlegt und nach künstlerischen Prinzipien erfolgen konnte und auch erfolgt ist. Mit dieser neuen Verwendung entstand unter Umständen ein ganz neuer ästhetischer Reiz — ein Reiz, bestehend vielleicht in der unerwartet ansprechenden Stilmischung, in der überraschenden Wechselwirkung zwischen vollendeter alter Form und einer scheinbar kunstlosen, aber — wenn ich mich so ausdrücken darf — vielversprechenden neuen Umgebung, in die sie mit unverkennbarem Sinn für Qualität hineinkomponiert wurde.

Übertragen wird diese »Spolientheorie« auf die byzantinische Literatur und nehmen wir zu diesem Zweck einen beliebigen, wissenschaftlich, d.h. kritisch edierten Text. Sofort fallen uns auf jeder Seite umfangreiche Apparate auf, die den Text am unteren Rand begleiten. Da ist selbstverständlich der sogenannte kritische Apparat, d.h. der Apparat der Textvarianten, und da ist der sogenannte Apparatus fontium, der Quellenapparat, der fein säuberlich sämtliche Spolien nachweist, die aus älteren, klassischen Autoren stammen. Hier findet man z.B. vermerkt, daß der Text in Zeile zwei und drei in der Substanz sich schon bei Aristoteles findet, die Metapher in Zeile vier aus Platon stammt und die poetische Wendung in Zeile sechs an Pindar anklingt. Und immer und immer wieder werden Anspielungen oder Reminiszenzen an Homer und nicht minder häufig an die Bibel festgestellt. So kann es über Hunderte von Seiten fortgehen, worauf sich der geneigte Leser, schon gar nicht mehr geneigt, die Frage stellt, ob dem byzantinischen Autor selbst denn überhaupt nichts eingefallen ist, und ob er ausschließlich vom Plagiat lebt. Man soll den Editoren und ihrem Fleiß nichts Abträgliches nachsagen. Sie haben sich redlich bemüht und haben Legitimes geleistet. Sie sind, um es anders auszudrücken, Editoren und keine Literarhistoriker oder Kulturhistoriker. Aber man sollte gelegentlich eine Gegenprobe riskieren, und dies bedeutet, etwa einen modernen deutschen

Text derselben Folter unterwerfen. Träfe man dann auf das Wort »Weltschmerz«, wäre im Apparatus fontium Jean Paul als Gewährsmann zu zitieren, bei »europamüde« Heinrich Heine. Ibsen hätte natürlich für die »Stützen der Gesellschaft« geradezustehen; Bismark wäre für den »Linksruck« verantwortlich zu machen, aber auch für »Civilcourage« und für den »Luxus einer eigenen Meinung«, um nur einiges aus Tausenden von Fällen zu nennen. Und immer wieder würden wir in einem solchen deutschen Text auf die Bibel stoßen, etwa mit einem »Aug' um Aug'«, mit »die Leviten lesen«, mit der »Lammsgeduld«, mit dem Wort »Skandal«, mit dem »Abschaum der Menschheit«, dem »toten Buchstaben« und selbst noch mit den »diestbaren Geistern«. Ebenso oft aber erschiene im Apparatus fontium auch die Antike: die »nackte Wahrheit« etwa, oder der »seltene Vogel«, die »goldene Mitte«, das »zweite Ich«, die »schöne Seele« und das »Lächeln der Auguren«. Jedenfalls könnte ein Apparatus fontium zu einem Stück moderner deutscher Literatur uns durchaus klarmachen, wie sehr wir mit unserer täglichen Sprache und Schreibe in einer langen Tradition stehen, wieviel von dem, was wir formulieren und womöglich für unseren eigenen Einfall halten, längst vor uns formuliert worden ist. Wir geben uns nur selten darüber Rechenschaft, und die Editoren deutscher Texte scheinen auch nicht darauf zu achten. So ergibt sich dann der missliche Eindruck, daß die byzantinische Literatur dekadent ist, weil fleißige Byzantinisten ihr erbarmungslos die Quellen nachgewiesen haben, aus denen sie schöpft, während unsere Literatur natürlich nicht dekadent ist, weil man ihr diesen Nachweis gütig erspart hat.

Doch was soll dies? Es fällt uns ja längst nicht mehr ein, in einem solchen Zusammenhang Jean Paul zu »zitieren« und das Zitat zu verheimlichen. Solche Formulierungen sind ganz einfach unser Besitz; wir denken selten daran, die Frage zu stellen, woher wir ihn haben. Wir denken dabei an gar nichts, jedenfalls nicht daran, uns mit klassischen Federn zu schmücken. Nach allen Grundregeln historischer Gerechtigkeit müßten wir doch Byzanz ähnliches zugestehen. Ein Unterschied dürfte gegeben sein: Die Byzantiner bedienten sich der ererbten Formulierungen wahrscheinlich bewußter als wir, und dies schlicht deshalb, weil ihr Quellenbestand unendlich viel beschränkter war als der unsrige. Einer solchen größeren Überschaubarkeit entspricht auf der anderen Seite ganz naturgemäß ein schärferes literarisches Gedächtnis. Dies aber bedeutet zugleich, daß im Gegensatz zu unseren »punktuellen«, isolierten Reminiszenzen aus älteren Autoren dem Byzantiner der Zusammenhang immer noch gegenwärtig sein kann, und daß ferner den Byzantinern jene

schäbige Zitierweise »... wie schon Goethe sagte ...« kaum geläufig werden konnte. Jedenfalls wird ein Zitat nicht deshalb ohne weiteres zum Plagiat, weil es noch bewußt gebraucht wird, und nicht deshalb ohne weiteres zum Original, weil man seine Herkunft vergessen hat.

Die Zitierweise der Byzantiner hängt wohl mit einem spezifischen Geschichtsbewußtsein und einem spezifischen Meister-Schüler-Verhältnis zusammen. Das berühmte »autos epha«, »ER hat es gesagt«, das in den Schülerkreisen des Pythagoras üblich gewesen sein soll, ist nichts Vereinzelt. Das Wort des Meisters als Inbegriff geistiger Energie bleibt für die ganze Antike verbindlich. Besonders deutlich wird dies in der Welt des alten ägyptischen Mönchtums. Immer wieder kommt ein Novize oder auch ein älterer Mönch zu einem alten bewährten Wüstenvater und bittet ihn: »Vater, gib mir ein Wort!« und der Zusatz — ausgesprochen oder nicht — lautet: »damit ich gerettet werde«. Und wenn er dann das Wort bekommt, ist es selten ein Wort der Heiligen Schrift, dem ohne weiteres Heilswirksamkeit eigen wäre. Es ist zumeist das Wort persönlicher geistlicher Erfahrung und heilswirksam deshalb, weil der Wüstenvater begnadeter Geistträger ist. Vom christlichen Dogma her ist die sakramentale Kraft eines solchen Väterwortes nicht zur Genüge erklärbar. Diese Kraft steht vielmehr in einer Tradition, die weit in die heidnische Antike zurückreicht, wo das poetische, d.h. schöpferische Wort noch als die göttliche Gabe der Musen verstanden wird, das der Dichter nur weitergibt. Damit nun hängen ganz spezifische byzantinische Vorstellungen von Geschichte zusammen. Man hat nicht den Eindruck, daß sich die Byzantiner für den faktischen Ablauf ihrer Geschichte nachdrücklich interessiert hätten. Die geringe handschriftliche Überlieferung der großen byzantinischen Historiographie könnte in diesem geringen Interesse ihre Erklärung finden. Ernsthaft aber ging es ihnen um den gehorteten, gehäuften und gepflegten Besitz der Weisheit ihrer großen Männer, gleichgültig ob aus der heidnischen Antike oder dem frühen Christentum; d.h. Geschichte bestand für sie in der formulierten moralischen Summe der Vergangenheit, — daher denn ihr besonders gepflegtes Verhältnis zum Historiker und Moralisten Plutarch. Mit diesem Besitz erleben sie ihre Geschichte und leben sie ihre Geschichte, darin identifizieren sie sich mit ihr. In diesem Besitz besteht aber auch die Summe ihrer Bildung und ihr Heil. Daraus zitieren ist nicht etwas Unverbindliches, wie das Vorzeigen alten Familiensilbers, vielmehr Bekenntnis zu einer verpflichtenden Tradition, Aktualisierung eines gleichbleibenden Ethos und erneuter Anlauf zum Weiterbau an einer gültigen Welt. Um auf unseren Vergleich zurückzukommen: die

Spolien werden funktionsgerecht und damit zugleich ästhetisch überzeugend eingeordnet. Man bedient sich ihrer nicht, weil sie frei verfügbar in der Gegend herumliegen, sondern weil sie, auch noch als Spolien, überzeugen.

Damit ist es aber auch schon ausgesprochen: es geht hier nicht um rein konservierende Denkmalspflege; es geht vielmehr um Neubau und Weiterbau. Der Dekadente, auch der dekadente Byzantiner, mag nicht kreativ sein. Was bedeutet schon Kreativität? Ist sie mehr als eine Hyperbel, wo doch noch niemand etwas aus dem Nichts geschaffen hat? Wie immer — jedenfalls verstehen sich die Dekadenten aufs Spiel, insbesondere auf das Spiel der Variation mit all den Spielelementen, die sie geerbt haben. Variation ist ja schließlich das Grundelement all dessen, was man mißbräuchlich menschliche Kreativität nennt. Dieses Spiel besteht für den Byzantiner im Vergnügen, eine Pointe in allen Farben schillern zu lassen und sie so bis zur Neige auszukosten; in der Lust, jeden Satz in eine rhythmisch wohl überlegte Kadenz ausschwingen zu lassen, hier leise an Homer zu erinnern und dort an Platon, ohne das Zitat garzukochen, weil man die Imagination des Hörers oder Lesers nicht gängeln will und ihr darüberhinaus immer noch etwas zutraut.

In diesem Spiel ist aber ohne Zweifel auch System, und das eigentlich bestimmende Spielelement, womit am liebsten hantiert wird, ist — so mein Eindruck — die Metapher, — Metapher allerdings nicht oberflächlich verstanden als abgekürzter Vergleich — der Held, ein Löwe —, aber auch nicht im allereinsten Sinne, wie der Begriff in der Lehre von der Redekunst seinen Platz hat, sondern begriffen als »Tropus«, als »Transfer« in jeder Richtung. Es geht um jene semantischen Übertragungen, durch welche an Stelle eines im natürlichen Satz- und Sinnzusammenhang stehenden Wortes ein anderer Begriff gesetzt wird, der die ontologischen Grenzen aufhebt. Metapher etwa im Sinne Georg Christoph Lichtenbergs, der gesagt hat: Jede Metapher ist klüger als ihr Verfasser, und im Sinne Johann Georg Hamanns, für den jede Metapher ein kleines Mythos ist: eine Welt, in welcher der Rang materieller Gesetzmäßigkeit in der wahrgenommenen Wirklichkeit keinen sehr bedeutenden Platz beanspruchen kann und »die Kraft, in nicht-materiellen Zusammenhängen zu leben« noch ungebrochen ist. Das Bild, das für etwas steht, hat noch nichts vom verblassten Stilmittel, sondern steht noch im alten ontologischen Bezug. Es ist jenes Feld der Gleichsetzung, wo Wein eben Blut ist, weil es sonst kein Abendmahl gäbe; wo das Einhorn notwendig vorausgesetzt werden muß, weil anders die aggressive Gefährlichkeit sowohl wie die essentielle Gefährdetheit einer jungfräulichen

Welt Gedankenspiel bliebe. Im »Physiologus«, jenem spätantiken Buch, das hintergründige Kunde vom »Logos« aller Naturerscheinungen versprach, in der spätantiken Mythendeutung und nicht zuletzt in der typologischen Exegese der Bibel fand der Byzantiner, vor allem, wenn er zum Meisterwerk der großen Rede ansetzte, die Möglichkeit, einen Kosmos aufzubauen, ein Welttheater zu inszenieren, in dem nichts, was jemals Wert war, verloren ging. Jeder Heros der Gegenwart hat sozusagen sein Totem; die alten Götter im Hintergrund scheinen zu schlafen, aber immer wieder flackert für einen Augenblick ihr Leben auf und, wenn auch nur schemenhaft, bekommt die Natur dadurch eine eigenartige mythische Zwielfichtigkeit. Der große Name der Antike feiert Urständ im Helden der Gegenwart, ohne sich mit ihm zu identifizieren, aber ihn wie ein »Daimonion« begnadend, herausfordernd, ja wohl auch bedrohend; antike Fabelwesen treffen sich mit Heiligen des Alten Bundes, und die Heiligen des Neuen Bundes nehmen sie bei der Hand und führen sie in ein neues, letztes Sion, das nur Byzanz heißen kann.

Ein elitäres Glasperlenspiel, wie es wohl Hermann Hesse vorschwebte, als er Byzanz unter den Ahnen seines Spiels nannte. Und wie Hesses Spiel ist es voller Irrlichter, fragwürdig immer wieder und seiner selbst nicht ganz sicher. So versteht es sich, daß der Klassizist nur wenig damit anzufangen weiß: Hier wird zu viel verschoben, arrangiert und transponiert! Die Klassik, jene Klassik wenigstens, die uns von den Klassizisten verpasst wird — (um echte Klassik zu schonen) — lebt von strengen und harten Regeln. Ihre Grammatik hasst den Anakoluth und hasst die Ausnahmen; sie erlaubt kein Allotria und kein Bäumchenwechselln. Das Spielfeld, auf dem sich die Dekadenz tummelt, kann sie nur verachten und es liegt ihr nichts an der unleugbaren scheuen und nostalgischen Bewunderung der *Décadents*. Wer um Liebe zu Byzanz wirbt und damit das Privileg genießt, ohnedies nicht ernst genommen zu werden, darf es offen aussprechen: Es hat den Anschein, als hätten die Klassiker ihr eigenes Werk vollendet objektiviert, so daß es mit ihnen selbst kaum noch etwas zu tun hat, immunisiert gegen jede Art von *Decouvrierung* und, arrogant, nur noch Bewunderung fordernd. Die Klassiker brauchen niemand mehr — es ist schon angedeutet worden — und sie sind sich ihrer selbst sicher. Gerade dies aber sind die Dekadenten nicht: Unsicherheit ist eines ihrer wesentlichen Charakteristika. Der Klassiker steht da und kann nicht anders. Der Dekadente kann leider immer auch anders und ist kaum festzulegen. Dies im besonderen ist es, muß es sein, was man ihm immer wieder zum Vorwurf machen wird: Eine gefährliche, jedenfalls unsolide, wenn nicht unlautere Wendigkeit in allen Stilformen

und erst recht in allen Charakterrollen, eine Schwäche für Prunk und Plüsch auf der einen Seite und — im selben Atemzug sozusagen — für den blutleeren, sentimental-dürren Pinselstrich auf der anderen Seite: stilistische Unfängigkeit also und Charakterschwäche obendrein. Muß es das bedeuten? Kann diese Wendigkeit nicht einfach die, wenn auch noch so vorläufige, Abkehr von einer Einstellung bedeuten, die ihren eigenen subjektiven Typ bedenkenlos zum Maß aller Dinge erklärt? Diese Abkehr bedeutet, oder kann bedeuten, ein sich Öffnen für alle Undeutlichkeiten und Vieldeutigkeiten einer Welt, die klassischer Eindeutigkeit immer mißtraut hat, weil ihr Eindeutigkeit zu abstrakt ist. Stilistische Unsicherheiten, ja scheinbare Verwilderung sind die Begleiterscheinungen, die in Kauf zu nehmen sind. Die Unsicherheit ist kaum etwas anderes als die logische Folge aus der dauernden Inkohärenz der Herausforderungen, denen sich der Dekadente täglich zu stellen hat — *fleurs du bien, fleurs du mal!* Verwilderung aber kann mit jenem Brachliegen zu tun haben, das noch keinen Boden geschadet hat. Manchmal sieht dies alles aus wie munteres Spiel, dessen der Klassiker nicht fähig ist, weil er dem Leichtsinn mißtraut — einem Leichtsinn, der aber nahe verwandt ist mit anmutiger Melancholie und ironischer Gefäßtheit, die in die Nähe der Bankrotterklärung rücken kann, zum Eingeständnis der Unfähigkeit, mit der großen Form noch zurechtzukommen, und zum Zweifel zugleich, ob diese große Form denn überhaupt noch angebracht ist. Fast immer verrät dieses Spiel den Willen zum Leben und zum Überleben: nicht immer den Mut dazu, wohl aber den Willen zum Mut, die Ärmlichkeit der Umwelt durchzustehen, mit Würde und nicht ohne Anmut, ja nicht einmal abgeneigt, den Abschied mit einem letzten Sonnenstrahl der Klassik zu vergolden, so wie es Paul Verlaine angedeutet hat:

... des acrostiches indolents  
d'un style d'or où la langueur du soleil danse.

Den Preis, den der Dekadente für diesen Abschied in Würde zu zahlen hat, will er sich von niemand vorschreiben lassen, weder von der Klassik noch von den Klassizisten.

Die sogenannte Klassik, wie wir sie hier verstehen, sieht über all dies hinweg und blickt dafür heroisch in die Zukunft. Aber sie täuscht sich; sie hat keine Zukunft, denn sie will sich mit Geschichte nicht abfinden, vielmehr ihr entrinnen. Dekadenz aber ist Geschichte par excellence. Und weil sie Geschichte ist, hat sie Zukunft. Sie hat Anrecht auf unsere Beachtung und Pflege, weil ihre Zukunft unsere Zukunft ist. Sie hat ein Anrecht darauf auch um der Klassiker der Zukunft willen, die es

ohne den fragwürdigen Nährboden und Dünger der vorausgegangenen Dekadenz gar nicht gäbe.

Ein wenig Sympathie für das Phänomen byzantinischer Dekadenz, wenigstens dann, wenn sie von betroffener Seite so einschmeichelnd wie möglich dargestellt wird — viel ist dies nicht! Aber vielleicht gibt es Byzanz gegenüber so etwas wie betroffene Liebe aus einem schlechten Gewissen heraus. Schlagen wir, um dies zu verdeutlichen, das Alte Testament auf und zwar das Buch Leviticus im 16. Kapitel:

Und Gott sprach zu Moses: Sage deinem Bruder Aaron: Wenn er die Entsühnung des Heiligtums beendet hat, soll er einen lebendigen Bock herbeibringen lassen. Und Aaron soll seine beiden Hände auf dem Kopf des Bockes legen und über ihm alle Sünden der Israeliten, alle ihre Frevel und alle ihre Fehler bekennen. Nachdem er sie so auf den Kopf des Bockes geladen hat, soll er ihn durch einen Mann, der bereitsteht, in die Wüste jagen lassen. Und der Bock soll all ihre Sünden mit sich in die Wüste tragen.

Seitdem gibt es den Sündenbock. Das Ritual der alten Israeliten gehört längst der Vergangenheit an, am Sündenbock selbst aber hängt inbrünstig selbst die modernste Gesellschaft, — in die Wüste muß er nach wie vor! Nur wird kaum beachtet, was sich grundsätzlich geändert hat: Der jüdische Hohepriester hatte zuerst seine und seines Volkes Sünden, seine und seines Volkes Frevel und Fehler öffentlich zu bekennen, bevor sie dem unschuldigen Bock aufgebürdet wurden und er in die Wüste gejagt werden konnte. Heute ist der Bock selbst der Sünder; es sind pure Unschuldslämmer, die ihm nicht etwa ihre sondern seine angeblichen Sünden (die in Wirklichkeit eben doch ihre sind!) aufs Haupt laden. Dies sollte nicht übersehen werden. Man kennt die Sündenböcke: da sind die Juden und Zigeuner, hier die Studenten, dort die Professoren, hier die Sowjets und dort die Amerikaner. Und da sind eben die Byzantiner, und dies schon seit Jahrhunderten.

Wie war es doch zur Zeit der Kreuzzüge? Das Kreuz auf der Schulter, mit Ablässen gesegnet und das Schwert in der Hand zog man im Namen der Erlösers aus, um den Ungläubigen jenes Land abzunehmen, in dem Christus gelebt hatte und gestorben war. Die Pervertierung der religiösen Idee, die damit verbunden war, wird noch klarer, wenn man die Teilnehmer mustert. Gewiss sind viele ausgezogen aus religiöser, wenn auch falsch verstandener Inbrunst oder aus verzeihlicher Naivität; bei nicht wenigen aber trat sehr rasch purer Fanatismus in Erscheinung und eine wahre Begeisterung an Morden und Blut. Und je länger desto zahlreicher wurden die beutegierigen Bankrotteure der westlichen Feu-

dalgesellschaft, die ihr politisches Versagen kaschieren oder ihren wirtschaftlichen Zusammenbruch heilen wollten, um von jenen Ärmsten ganz zu schweigen, die von ihren Damen gezwungen wurden, zu Hause endlich das Feld zu räumen.

Man zog aus, angeblich weil Gott es so wollte, und offenbar waren die meisten, wenigstens anfänglich, davon überzeugt, angesichts ihrer schimmernden Wehr würden die Gottlosen rasch zu Kreuze kriechen und selbstverständlich ihre ganze Habe, das Heilige Land, am besten auch Syrien und Ägypten mit inbegriffen, und was es sonst noch zu finden gab, den allerchristlichsten Rittern aushändigen. Die Enttäuschung ließ nicht lange auf sich warten. Die Muslimen krochen nicht zu Kreuze, jedenfalls nicht auf die Dauer. Am Ende waren ihnen die Kreuzfahrer nicht gewachsen: immer wieder mußten sie mit blutigen Köpfen den Rückzug antreten, und schließlich kamen sie, was schlimmer war als blutige Köpfe, mit leeren Händen nach Hause zurück. Die Kreuzfahrer, jedenfalls ihre Führer, mußten wissen, warum es so kam: es war zu einem bedeutenden Teil ihre eigene Schuld, bestehend in einer sträflichen Unterschätzung des Gegners. Die byzantinischen Kaiser, allen voran Kaiser Alexios I. Komnenos, erfahren im Umgang mit dem Islam und durchaus bereit, mit den Kreuzfahrern trotz ihrer schlechten Manieren zusammenzuarbeiten, warnten immer und immer wieder. Alexios I. beschwor die ungeordneten Haufen des Eremiten Petrus, die Ankunft des regulären Kreuzfahrerheeres abzuwarten. Es half nichts und die Katastrophe ließ nicht auf sich warten. Jetzt wurde die Suche nach einem Sündenbock dringlich. Man konnte zu Hause nicht zugeben, daß man kläglich versagt hatte, weil man geglaubt hatte, alles besser zu wissen. Man konnte in der Folgezeit auch nicht von den Treueiden sprechen, die man Byzanz geschworen hatte, nur um sie umgehend zu brechen. Der Sündenbock mußte überzeugend wirken, und wer wäre überzeugender gewesen als eben die Byzantiner, ihr Kaiser und ihr Reich! Es war die »perfidia Graecorum«, die Treulosigkeit und Perfidie dieser Graeculi, von denen man schließlich gar nichts anderes erwarten konnte, bekannten sie sich doch nicht einmal zum richtigen Glauben! Die antibyzantinische Propaganda wurde ganz bewußt und sehr gekonnt in die Wege geleitet und in ganz Westeuropa eingeschärft. Päpste und Könige, Kardinäle und Bischöfe, Mönche und Chronisten beteten den Kreuzfahrern dieses Schlagwort von der perfidia Graecorum nach, und manch historisierender Schwarmgeist will das Amen zu diesem Gebet auch heute noch nicht finden.

Und wie stand es um das Verhältnis der orthodoxen byzantinischen Reichskirche zur Papstkirche des Mittelalters? Ohne Zweifel hat der christliche Osten Rom immer einen hohen Rang im Verbund gleichberechtigter Einzelkirchen zuerkannt. Der Ehrenprimat wurde nie in Zweifel gezogen, auch wenn dabei der politische Rang der alten Reichshauptstadt gewiss seine Rolle spielte. Der Osten war auch immer bereit, im Glauben der römischen Kirche eine hohe Norm zu sehen, auch wenn er darüber nie vergass, woher denn Rom die philosophische Infrastruktur seines Dogmas bezogen hatte, und nicht übersehen konnte, daß die römische Interpretation dieser Infrastruktur nicht immer die glücklichste war. Darüber aber fühlte sich der Osten noch lange nicht verpflichtet, auf sein eigenes Denken zu verzichten und, wie ein englischer Biograph John Henry Newmans, jeden Morgen auf eine römische Lehrentscheidung zu warten. Warum denn auch? Natürlich war Petrus der »Koryphaios«, das Haupt der Apostel. Aber war der Papst denn ohne weiteres der Nachfolger des Petrus als Koryphaios? Petrus also sozusagen der erste Papst? Für dieses Argument hatte Byzanz verhältnismäßig wenig übrig, wo doch Rom selbst ursprünglich seine Bischofsliste auch nicht mit Petrus begonnen hatte, sondern erst mit Linus. Doch gerade der Umstand, daß die beiden Kirchen für lange Jahre ohne sonderlichen Kontakt nebeneinander her lebten, kam Rom zustatten: ungestört durch Byzanz konnte es ein Suprematiedenken entwickeln, das dem Osten fremd bleiben mußte. Die frischbekehrten Völkerschaften des Westens, gestern noch Barbaren, und auch nach der Taufe ohne kirchenrechtliche Kenntnisse und vor allem ohne kirchenpolitische Erfahrung, die bald die Mehrheit im päpstlichen Juridiktionsbezirk bildeten: — diesen konnte die päpstliche Suprematie unschwer mundgerecht, ja gelegentlich sogar attraktiv gemacht werden. Und wo weltliche Herren nicht ohne weiteres mitziehen wollten, halfen Kaiser- und Königskronen nach, die Rom nicht ungerne vergab oder wenigstens in Aussicht stellte. Was Wunder, wenn sich im Westen die Überzeugung festigte, alle Formen dieser Suprematie seien göttlichen Rechts und darum auch für die Kirchen des Ostens bindend. Aber es gab für Byzanz keinen Grund, sich solchen Neologismen anzuschließen, noch dazu, da das theologische Beiwerk, das der Westen mitlieferte, zum Teil gefälscht, jedenfalls aber zu dürftig war, als daß es auf die Byzantiner sonderlich Eindruck gemacht hätte. Doch Rom hatte vom Lotos gefälschten Kirchenrechts schon zu viel gegessen und war nicht mehr willens einzulenken. Als dann ein unbedarfter und unbeherrschter byzantinischer Patriarch in der Auseinandersetzung um die Grenzen seiner

Jurisdiktion in Süditalien rituelle Differenzen hochzupielen versuchte, holte Rom zum großen Schlag aus: Kirchenrechtliche Auffassungen taten es nicht mehr, es mußte Häresie sein. Und am besten legte man dem Sündenbock Byzanz sämtliche Häresien aufs Haupt, die sich namhaft machen ließen. So wurden im Jahre der Gnade 1054 die Spitzen der byzantinischen Kirche in den Bann getan und zusammen mit den »Valesianern, Arianern, Donatisten, Nikolaiten, Severianern, Pneumatomachen, Manichäern, Naziräern und allen übrigen Häretikern« — es gab also offenbar noch mehr! — »dem Teufel und seinen Engeln überantwortet«. Noch fast 900 Jahre später versuchte ein westlicher Theologe nachzuweisen, inwiefern die Identifizierung der Byzantiner mit diesen neun Gruppen von Häretikern gerechtfertigt war. Selbst die dümmsten Theologumena partizipieren am zähen Leben der *Theologia perennis*!

Einmal in die Wüste geschickt, so sieht es fast aus, sollte Byzanz auch in der Wüste bleiben, wenn es schon nicht bereit war, sich bedingungslos zu unterwerfen. Eine gewisse Aussicht auf Erfolg hatte ein Kompromiss, das die Anerkennung des römischen Primats vorsah, verstanden als eine letzte kirchenrechtliche Berufungsinstanz, aber unter voller Wahrung des rituellen und disziplinären Eigenlebens der östlichen Kirche. Aber so schwer es auch den Byzantinern fiel, sich zu einer solchen Anerkennung des Primats durchzuringen, noch schwerer fiel es den Römern, auf die Einführung der westlichen Disziplin im Osten zu verzichten. Wie hatte doch Papst Innozenz III. nach dem Fall von Konstantinopel im Jahre 1204 seinen »Reformkurs« salbungsvoll biblisch garniert: »*Translato ergo imperio necessarium, ut ritus sacerdotii transferatur, quatenus Ephraim reversus ad Judam in azymis sinceritatis et veritatis expurgato fermento veteri epuletur*«. Immerhin: 1274 hatte sich Kaiser Michael VIII. Palaiologos mit dem großen und verständnisvollen Papst Gregor X. über ein für beide Teile ehrenhaftes Arrangement geeinigt und es kam zur Union von Lyon. Diese Union erfaßte zunächst den Kaiser und den bedeutendsten Teil der Hierarchie; schrittweise sollte die ganze byzantinische Kirche miteinbezogen werden. Diese Pläne waren durchaus nicht unrealistisch. Aber Papst Gregor starb allzu früh im Jahre 1276. Seine Nachfolger vermochten und wollten zum Teil auch gar nicht, was er vermocht und gewollt hatte, nämlich den König von Neapel, Karl von Anjou, im Zaum zu halten, der nur ein Ziel kannte: den Kampf gegen Michael VIII. und die Wiedereroberung Konstantinopels. Finanziert konnte ein solcher Kampf nur werden, wenn man gegen Byzanz den Kreuzzug predigte. Doch wie sollte man dies rechtfertigen, solange Byzanz mit der römischen Kirche uniert

war? Es blieb nur der Weg, diese Union bei erster Gelegenheit und koste es, was es wolle, zu sprengen. Aber Byzanz bot durchaus keine solche Gelegenheit. So kündigte man eben römischerseits ohne Grund auf — eines der schamlosesten Kapitel der spätmittelalterlichen Papstgeschichte. Zunächst wurde der Druck der Anjous auf die Päpste immer stärker, so daß diese Päpste immer neue Forderungen an Byzanz richteten. Der dortige Patriarch, Johannes Bekkos, mußte sozusagen jeden zweiten Tag neue Loyalitätserklärungen gegenüber dem päpstlichen Stuhl abgeben. Aber er gab sie tatsächlich ab! Kaiser Michael aber hielt trotz allen Drucks an der Union und an ihrer Durchsetzung beim byzantinischen Klerus fest. So sah sich schließlich der französische Papst Martin IV. bemüßigt, ohne jeden besonderen Anlaß und von sich aus Kaiser Michael Palaiologos als Förderer der Häresie und des Schismas in den Kirchenbann zu tun, in Wirklichkeit aus dem einzigen Grund, weil er nicht in die unheilige Allianz zwischen Papsttum und Anjous paßte. Nach acht kümmerlichen Jahren der Rückkehr wurde der byzantinische Sündenbock wieder in die Wüste geschickt. Rom hatte noch dazu die unverdient billige Genugtung, daß Michaels VIII. Sohn Andronikos II. nun von sich aus die Union aufkündigte.

Doch damit ist des Sündenbocks noch kein Ende, noch lange nicht! Denn selbstverständlich haben auch die Klassizisten Byzanz in die Wüste geschickt, beladen mit dem *Crimen laesae majestatis* gegenüber der Klassik, obwohl sich die byzantinischen Gelehrten doch höchst klassisch gebärdeten und sich auf ihr Attisch weiß Gott was zugute taten. Aber abgesehen davon, daß sie uns nicht einmal ein »apo« mit Akkusativ ersparten, — was verstanden sie schon von Klassik? Was haben sie nicht im Laufe der Jahrhunderte an klassischer Literatur verrotten lassen, so daß wir, gäbe es nicht die Papyrusfunde, auf die kümmerlichen Reste angewiesen wären, die sie gerade noch gelten ließen. Und haben sie die Teilbereiche, mit denen sie sich noch befaßten, nicht derartig rhetorisiert und damit zur Schablone herabgewürdigt, daß darüber die intimen *Valeurs* der alten Literatur für Jahrhunderte verschüttet wurden und es Generationen beflissener klassischer Philologen bedurfte, bis diese Wissenschaft zu der ihr angemessenen edlen Einfalt zurückfand? Was Wunder, wenn diese Byzantiner sogar ihren Slang des 12. Jahrhunderts für literaturfähig erachteten und damit schließlich die Verantwortung dafür tragen, daß die Griechen von heute eine Art »böotischen« Kauderwelsch sprechen und sogar schreiben und sich darauf noch etwas zugute tun. Vielleicht, so vermuten selbst heute noch manche »klassisch« Gebildeten, kommen Wörter wie »nero« oder »psomi« eben doch aus

dem Türkischen! Schon vor einigen Generationen hatte man die junge Byzantinistik gewarnt: die reine Liebe zum Altertum und die pädagogische Kraft müßten verkümmern, wenn sich der Philologe auf die Abwege der neugriechischen Sprache begeben. Ein klassisches Seminar könne sich einen solchen Fehltritt keinesfalls leisten.

Eine Perfidie besonderer Art ist es, wenn man Byzanz mit dem Vorwurf des »Byzantinismus« belastet und so in die Wüste schickt. Die Würdelosigkeit jener Schicht, die auf Geist und Wahrheit eingeschworen bleiben sollte, gibt es in jedem Kulturkreis. Diese Würdelosigkeit ist in Byzanz um kein Deut größer als etwa im Frankreich des »grand siècle« oder im wilhelminischen Deutschland. Aber die Technik, diese Würdelosigkeit zum universalen Kennzeichen von Byzanz allein zu machen, es mit dieser Würdelosigkeit zu identifizieren und damit die Würdelosigkeit der eigenen Geschichte zu verfremden, sie als etwas aus der eigentlichen Würde der eigenen Geschichte auf unerklärliche Weise Herausfallendes zu bagatellisieren — dies ist die Heuchelei, welche sich mit Vorzug jene Historiker ohne mit der Wimper zu zucken erlauben, die alles daran setzen, als nationale Historiker zu gelten, denen der geringste Anflug von Nestbeschmutzung fernliegt.

Es soll kein Mißverständnis geben. Werbung um Sympathie für Sündenböcke besagt nicht, daß die Sündenböcke an und für sich nichts anderes als Unschuldslämmer sind. Auch die Byzantiner waren es nicht. Sie haben der Unvernunft, den Ränken und Eidbrüchen der Kreuzfahrer je länger desto nachdrücklicher ihre eigene, nicht gerade zimperliche Politik entgegengesetzt, auch wenn sie es nie zur Perfidie eines Bohemund von Tarent gebracht haben. Und natürlich gab es auch in Byzanz verbissene Hierarchen, die auf die Dauer grundsätzlich jedes, auch das bestgemeinte römische Angebot ablehnten, ohne die Frage nach ehrlich oder nicht überhaupt noch zu stellen. Aber sie haben nie den Stil umgedreht und etwa die westliche Kirche offiziell mit dem Bann belegt. Keine byzantinische Synode hat nachweislich je einen Papst mit dem Anathem verflucht. Das viel zitierte Vorgehen des Patriarchen Photios gegen Papst Nikolaus I. ist völlig ungeklärt, trotz aller Bemühungen Hergenröthers hier und Dvorniks dort. Daß Papst Honorius 681 als Ketzer verdammt wurde, ging nicht auf Konto der Byzantiner, sondern auf Konto einer ökumenischen Synode unter der Beteiligung päpstlicher Legaten. Verurteilt wurde Honorius zusammen mit dem byzantinischen Patriarchen Sergios, weil er von einem einzigen Willen in Christus gesprochen hatte, statt zwischen göttlichem und menschlichem Willen zu unterscheiden. Es ist verräterisch, daß in dem Augenblick, als die Diskussion um die

päpstliche Unfehlbarkeit um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts besonders heftig geführt wurde, die Frage nach der Häresie des Papstes Honorius die eigentliche Crux darstellte. Man tat, was man konnte, um damit fertig zu werden. Schließlich einigten sich die »benpensanti« darauf, daß Honorius die dogmatische Frage, um die es damals ging, kaum verstanden habe, dafür aber sich voreilig für eine Formulierung des Patriarchen Sergios habe gewinnen lassen. Man könne Honorius ruhig aus der Wüste zurückholen und rehabilitieren; der Infallibilität sei kein Tort geschehen. Großzügig sah man darüber weg, daß die Formel von dem einen Willen tatsächlich die Formel des Papstes und nicht die des Patriarchen war. Der Patriarch aber, der die Formel des Papstes aufgenommen hatte, verblieb in der Wüste. Die largesse d'esprit der Kirchenhistoriker zog einen tölpelhaften Papst einem häretischen vor — und die Dogmatik war salviert.

Es sei wiederholt: Der nachisraelitische Sündenbock ist in den Augen derer, die ihn in die Wüste schicken, der wahre Sünder, nicht sie selbst. Daher rührt es, daß es so schwer ist, Sündenböcke zu rehabilitieren. Manchmal freilich übernimmt die Geschichte selbst diese Rehabilitation oder zeigt wenigstens klar, welches Unheil mit diesem »Sühneritus« angerichtet worden ist. Noch einmal zurück zu den Kreuzzügen, die ja noch kein Ende gefunden haben. Die äußerst vorsichtige und zumeist sehr kluge Haltung der byzantinischen Kaiser gegenüber den Kräften des Islam nahm Rücksicht auf Gemeinsamkeiten, von denen die ungebildeten Kreuzfahrer keine Ahnung hatten und über die sie sich mit rockerhafter Rücksichtslosigkeit hinwegsetzten. Der Islam, besonders der Islam arabischer Prägung, war längst in die alte mediterrane Kulturkoine hineingewachsen, die das weite Feld zwischen Konstantinopel und Cordova, Kairo und Damaskus, Bagdad und Palermo umfaßte. Natürlich gab es immer wieder den Krieg und die sogenannte Erbfeindschaft und die ebenso laute wie harmlos-nichtssagende gegenseitige Beschimpfung im Stile agonaler Grobschlächtigkeit. Aber immer wieder fand man sich zusammen und im Grunde verstand man sich auch. Die islamischen Kalifen übernahmen durch Vermittlung hochgebildeter Syrer nicht selten mehr von antik-griechischer Bildung als den Byzantinern selbst noch bekannt war. Die chevalereske Einstellung der Grenzkämpfer auf beiden Seiten der Euphratfront schuf immer wieder ein Klima der Verständigungsbereitschaft und des Willens zum Frieden. Keine der beiden Seiten suchte den Tod um der heroischen Haltung selbst willen. Arabische Besucher in Konstantinopel fanden dort ihre Moschee vor, und mit Billigung der Kalifen arbeiteten byzantinische

Architekten an der Restauration der Grabeskirche in Jerusalem. Von all dem ist nach den Kreuzzügen nichts mehr vorhanden. Die Atmosphäre war vergiftet und blieb vergiftet bis heute. Man hatte Byzanz aus seiner Mittlerrolle verdrängt und trägt nun selbst den Schaden.

Manchmal wirkt die Rechtfertigung durch die nachfolgende Geschichte fast wie gezielte Ironie. Die Geschichte des Protokolls gibt dafür ein hübsches Beispiel ab. Im Jahre 1379 entschloß sich der byzantinische Kaiser Joannes V. Palaiologos für sich persönlich — seine Kirche versagte ihm die Gefolgschaft — das katholische Glaubensbekenntnis abzulegen. Zu diesem Zwecke lud ihn der Papst nach Rom ein. Hier aber mußte er sich so tief demütigen wie noch kein byzantinischer Kaiser. In seiner Erwartung thronte der Papst vor dem Hauptportal von St. Peter. Der Kaiser kam und näherte sich dem Papst mit dreimaligem Kniefall. Dann durfte er die Füße des Papstes küssen, schließlich seine Knie und dann den Mund. Jetzt geruhte der Papst sich zu erheben. Er nahm den Kaiser bei der Hand und stimmte das triumphale Tedeum an. Fast genau 60 Jahre später ritt der Enkelsohn dieses Kaiser, Kaiser Joannes VIII. Palaiologos, hoch zu Roß, geleitet vom Marchese von Ferrara und dessen Söhnen sowie von allen in Ferrara anwesenden Kardinälen in die Stadt ein. Der Papst, der bereits das ökumenische Konzil, das später nach Florenz transferiert wurde, eröffnet hatte, erwartete ihn im vollen Ornat vor seinem Palast. In dem Augenblick, als der Kaiser vom Pferde stieg, erhob sich auch der Papst von seinem Sitz. Beide umarmten sich, unterhielten sich eine Zeitlang und zogen sich dann in ihre Gemächer zurück. Kein Kniefall, kein Fußkuß und kein Kniekuß. Noch aber erwartete man in Ferrara auch den byzantinischen Patriarchen. Er würde abzuleisten haben, was dem Kaiser erspart geblieben war, d.h. dem Papst Fuß und Knie zu küssen. Doch Patriarch Joseph, ein alter und etwas eigensinniger Herr, dachte gar nicht daran. Die Lateiner und ihre Unterhändler argumentierten, daß sich auch die Kardinäle, ja sogar Kaiser Sigismund zu diesem Fußkuß bequemten. Doch Joseph erklärte, lieber verlasse er sein Schiff erst gar nicht und kehre er nach Venedig zurück. Jetzt gab der Papst nach: Er und Joseph begrüßten sich stehend und küßten sich auf die Wange. Allerdings — dies war die kleine Rache, die dem Papst gerade noch verblieb — erfolgte das ganze Zeremoniell nicht in der breiten Öffentlichkeit, sondern in den päpstlichen Privatgemächern.

Was war zwischen 1379 und 1438 vorgefallen? Nichts anderes, als daß die christliche Welt der europäischen Mitte und des Westens, aus der sich seit dem 8. Jahrhundert die treueste Obödienz des Papstes rekrutiert hatte, nicht mehr geneigt war, sämtliche päpstlichen An-

sprüche gelten zu lassen und im Zeichen des Konziliarismus der Kirche eine neue Verfassung verschreiben wollte. Die Päpste, Martin V. von allem und Eugen IV., mußten mit allen Mitteln versuchen, ein Gegengewicht gegen diese Rebellen für sich zu gewinnen, selbst auf die Gefahr hin, daß dafür nur die irrgläubigen Griechen in Frage kamen. Es ist die Zeit des Reformkonzils von Pisa (1409), das den letzten Griechen zum Papst wählte. Zum Gegenpapst, werden die Eigeweiheten sagen: aber es war der Westen, der ihn wählte, und wer weiß mit voller Sicherheit zu sagen, wer damals legitimer Papst war? Es ist ferner die Zeit des Konzils von Konstanz (1414-1418), das mit dem Schisma dreier Päpste durch die Wahl Martins V. ein Ende machte. Daß diese Wahl so rasch erfolgte, war nicht zuletzt den griechischen Abgesandten des byzantinischen Kaisers zu verdanken, die auf einen Papst als Verhandlungspartner drängten und nicht auf einen Haufen zerstrittener Konzilsväter. Und Martin V. hat den Griechen diese Hilfe nie vergessen. Es ist eben die Zeit von Ferrara und Florenz, jenem Konzil, auf dem die Union mit den Griechen schließlich zu einem Abschluß gebracht wurde. Papst Eugen IV. bewies bei den Verhandlungen dabei den Griechen ein erstaunliches und im Grunde unerhörtes Entgegenkommen; gewiss nicht, weil der katholische Glaube jetzt anders ausgesehen hätte als vordem, sondern weil der Papst nichts dringender nötig hatte als eine Verstärkung seiner Hausmacht, um sich gegenüber den aufsässigen Vätern des Konzils von Basel durchsetzen zu können. Dazu waren selbst die Griechen gut genug. Sie durften aus der Wüste zurück und der Papst ersetzte ihnen sogar die Reisespesen. Doch der Erfolg blieb aus: es dauert nur noch ein paar Jahre und der Türke legt endgültig seine Hand auf Konstantinopel und das ökumenische Patriarchat. Im Westen aber kommen Luther und Melanchthon, die Résistance aus dem Norden. Sie sind es, die jetzt das griechische Argument von der reinen Apostolizität der orthodoxen Kirche gegen Rom ausspielen. Und was dieses Argument in den Händen der Byzantiner selbst nie vermocht hat, das vermag es jetzt, da die Päpste selbst für den Westen zu stark gereizt haben, in den Händen der Reformer: die alte Papstkirche bricht für immer auseinander. Daß dieses besondere Argument von der Reinheit der Orthodoxie, nachdem es einmal seinen Dienst getan hatte, bald wieder fallen gelassen wurde, hat andere Gründe, die hier nicht zur Debatte stehen.

Was aber hat, um dieses Kapitel weiter zu verfolgen, das Verdikt der Klassizisten über die byzantinische Literaturpflege im Endeffekt erreicht? Kaum mehr als daß die sprachlich-literarische Entwicklung

Griechenlands um Jahrzehnte zurückgeworfen wurde. Was den Klassizisten im Westen ohne weiteres einging, daß nämlich zwischen Cicero auf der einen und Racine auf der anderen Seite ein Gregor von Tours mit seiner grotesk-charmanten Latinität einen legitimen Platz beanspruchen kann, das schien ihnen im Osten aus unerfindlich törichtigen Gründen illegitim, wo doch kein Grund genannt werden kann, warum die Entwicklung der Gräzität zwischen Homer und Platon legitimer sein sollte als zwischen Platon und dem Philosophen Plethon im 15. Jahrhundert. Kavafis, Seferis und Kazantzakis rehabilitieren die armen Poeten des byzantinischen 12. und 13. Jahrhunderts ebenso, wie Racine den Gregor von Tours rehabilitierte. Noch dazu müssen sich die Klassizisten jetzt sagen lassen, daß ihre großen Vorbilder, die alexandrinischen Philologen, durch die Schaffung eines Kanons des Lesenswerten ein gerüttelt Maß an Schuld auf sich luden, daß so viel antike Literatur in Vergessenheit geriet. Und sie müssen sehen, daß schon die griechische Literatur des späten Hellenismus mit jener Rhetorisierung und Schablonisierung einsetzt, längst bevor Byzanz auf den Plan trat. Sündenböcke verstehen sich aufs Überleben, und manchmal schlagen sie den Hohenpriestern der bienséance ihr Schnippchen!

Trotz allem: Es geht hier keineswegs um eine Sympathiewerbung durch dick und dünn, um ein Plädoyer für blinde Voreingenommenheit. Byzanz versteht es nicht schlecht, seine Anwälte in Verlegenheit zu bringen, ja vor den Kopf zu stoßen. Man denke nur an den ungeheuren Bildungsdünkel, der selbst angesichts der frühmittelalterlichen Barbarei im Umfeld des Reiches befremdlich bleibt. Sich selber halten diese Byzantiner alles zugute, während die übrige Welt ihrer Ansicht nach aus Barbaren und Banausen, Matrosen und Krämern besteht. Was außerhalb der Reichsgrenzen vor sich geht, wird mit Verachtung bestraft oder überhaupt nicht wahrgenommen. Nicht weniger unerfreulich ein steriler Formalismus über weite Strecken der byzantinischen Theologie; das leere Geklapper tausendmal wiederholter und nie neu durchdachter alter Formeln, die Sucht, aus Theologie nichts anderes mehr zu machen als gedankenlose Polemik, und alles zu verketzern, was nur den geringsten Ansatz intellektueller Neugierde verrät. Und wie könnte die allzu häufigen, unerfreulichen Exzesse rednischer Lobhudelei gegenüber den Machthabern Sympathie erwecken?

Vielleicht hilft es weiter, wenn man feststellt, daß diese und ähnlich befremdliche Attituden Einbrüche erleiden, — Einbrüche teilweise voller Selbstironie oder auch getragen von der Erkenntnis, wie brüchig die eigenen Ansprüche doch eigentlich sind. Vielleicht auch hilft da oder

dort ein Lächeln weiter. Was die Lobhudeleien angeht: es gab auch Byzantiner, die sich nicht dazu herbeiließen. Joannes Mauropus ist als Beispiel zu nennen, der allem Anschein nach eine Chronik unvollendet in seiner Schublade beließ. Sie war so weit gediehen, daß der nächste Abschnitt sich mit der Zeitgeschichte, d.h. mit noch lebenden Zeitgenossen hätte befassen müssen. Und schon meldeten sich diese zu Wort und verlangten, im besten Licht dargestellt zu werden. Mauropus verweigerte sich diesen Zumutungen, — der Verzicht eines Unbegüterten, der sich finanziell gewiss zu seinen Ungunsten auswirkte. Im übrigen begleitet die rednerischen Lobhudeleien das nicht zu übersehende Lächeln der Auguren. Der Philosoph, Historiker und Höfling Michael Psellos mochte im 11. Jahrhundert noch so oft den Kaiser als »roi soleil« anreden und preisen, — ein Satiriker des 12. Jahrhunderts versetzt ihn in die Unterwelt, wo er von den erlauchten Weisen der Antike als »Sophist aus Byzanz« verächtlich behandelt wird und man ihm seine Lobhudelei höhnisch unter die Nase reibt. Im allgemeinen gaben es ja die Lobredner Ludwigs XIV. oder die deutschen Schulmeister und Vereinsvorsteher der wilhelminischen Ära kaum billiger als die Byzantiner. Dafür hatte die byzantinische höfische Rhetorik ein grausiges Korrektiv, das, man ist fast versucht zu sagen: versöhnlich stimmt. Diese ausgreifende und ausschweifende Rhetorik vereinnahmt den Kaiser, bis er ihr wehrlos ausgeliefert ist. Sie tabuisiert den Fürsten in einer Weise, die ihn zugleich auf höchst ambivalente Weise »anathematisiert«. Von ca. 90 Kaisern, die derart hymnisch zelebriert werden, wurde fast ebenso zeremoniell mindestens ein Drittel gestürzt und die Hälfte davon mit Inbrunst und Begeisterung hingemordet. Und die Rhetoren von gestern genossen das Schauspiel. Als Kaiser Romanos IV. Diogenes im Jahre 1071, von den Seldjuken geschlagen und von seinen Widersachern in Byzanz geblendet, den Tod erwartete, unterfing sich der genannte Höfling und Redner Psellos, gewiss am Unglück des Kaisers nicht unbeteiligt, diesem Kaiser einen rednerischen Erguß in Briefform zukommen zu lassen, worin er ihm Glück wünschte, daß er jetzt, des natürlichen Augenlichts beraubt, das überirdische und göttliche Licht nur umso klarer zu sehen begnadet sei. Hier kann weder das Grand siècle noch die wilhelminische Ära mithalten. In dem Augenblick, wo man aufhörte, die Kaiser zu blenden und hinzuschlachten, begann man auch mit ihrem Gottesgnadentum weniger glimpflich umzugehen. Kaum ein byzantinischer Redner wechselt seine Ergüsse vor dem Thron mit Staatsrecht und Staatslehre, und gegen Ende des Reiches geht man so weit, das byzantinische

Staatsgebilde, wie jedes andere, als Ergebnis eines »contrat social« zu verstehen.

Was den Stolz der Byzantiner auf ihren kulturellen Besitz, was ihren Bildungsdünkel und ihre Abschirmung gegen Einflüsse von außen angeht, so verdichten sich diese Haltungen in ihrem besonderen Reichsbewußtsein, das ihnen eine metaphysisch unterbaute Sonderstellung als auserwähltes Volk sichert. Im Reichsgedanken, sichtbar dargestellt durch des Autokrators sakrosankte Majestät, findet sich auch der einfachste Byzantiner über den Alltag hinausgehoben, weil er »dazugehört«. Hier fühlt er sich gehoben und geborgen, und dies gerade dann, wenn er bewußt das Auge gegenüber der nicht-byzantinischen Außenwelt verschließt und deren Lockungen erst gar nicht an sich herankommen läßt. Daraus erklärt es sich wohl, daß selbst im späten Mittelalter die Zahl der byzantinischen Nonkonformisten, jener also, für welche diese wohnliche Geborgenheit in der eigenen Gesellschaft Selbsttäuschung bedeutet, verhältnismäßig gering geblieben zu sein scheint, gemessen an den Flutwellen des Nonkonformismus im westlichen ausgehenden Mittelalter. Aber auch in Byzanz fehlten sie nicht. Bei einer so stark von der dogmatischen Finesse der Theologen bestimmten — oder doch angeblich bestimmten — Gesellschaft, kann jede kleine Abweichung vom Katechismus als Nonkonformismus gedeutet werden. Gesellschaftlicher Nonkonformismus aber unter theologischer Verkleidung war gefährlicher. Dazu aber zählte alles, was von offizieller byzantinischer Seite seit dem 11. Jahrhundert als Bogomilismus bezeichnet oder un die Nähe des Bogomilismus gerückt wird: eine Haltung, die mit der Amtskirche nichts mehr im Sinne hat, einen erstarrten Ritualismus ablehnt und Herrschaft als solche in Zweifel zieht. Die große byzantinische Geschichtsschreibung nimmt sich in der Regel nur des höfischen Lebens in der Hauptstadt an. Umso bezeichnender, daß gerade für das 12. Jahrhundert in dieser Historiographie immer wieder die Rede davon geht, wie dieser »Bogomilismus«, selbst in den höchsten Gesellschaftsschichten Anklang finden konnte.

Auf rein theologischem Boden nimmt der Nonkonformismus gelegentlich die Auseinandersetzung mit der Orthodoxie mit verborgener Ironie und mit Humor auf. Auf dem Konzil von 553 verfiel der bedeutendste Lehrer des geistlichen Lebens der frühbyzantinischen Kirche, der Mönch Euagrios Pontikos, der das grandiose System des großen Origenes für den Gebrauch der Mönche zubereitet hatte, eben wegen dieser Affinität zu diesem längst verdächtig gewordenen Origenes dem kirchlichen Bann, er und seine Schriften. Fortan gab es in der

Kirche für ihn keinen Platz mehr. Oder doch? Viele Mönche mochten Euagrios nicht missen; sie hielten ihm die Treue, weil gerade sein System jenen Solipsismus förderte, der den byzantinischen Mönchen immer noch mehr lag, als ein *mediocres koinobitisches* Leben. Also erschienen um die Wende zum achten Jahrhundert, übersetzt durch Mönche des palästinensischen Klosters Mar Saba, 70 mystische Abhandlungen aus der Feder eines nestorianischen Bischofs der syrischen Kirche, Isaak von Ninive, den die Übersetzer kurzerhand zu einem orthodoxen heiligen Bischof machten. Der Inhalt dieser Abhandlungen ist zum großen Teil reiner Euagrios, und wo Euagrios persönlich zitiert wird, strichen die Übersetzer den Namen und ersetzten ihn durch Gregorios von Nyssa und andere anerkannte orthodoxe Lehrer. Euagrios lebt trotz des Verdikts von 553. Ähnlich erging es einem syrischen Bischof von Mopsueste namens Theodoros (†428). Obwohl seine Theologie durch die ökumenische Synode in Chalkedon im Jahre 451 gerechtfertigt worden war, hielt ihn Kaiser Justinian I. für einen unverbesserlichen Nestorianer und so erwirkte er 553 auch seine und seiner Schriften Verurteilung. Doch Theodoros war ein Bibelerklärer von hohen Graden, der beste wahrscheinlich, den die byzantinische Kirche jemals hatte. Also konnte auch die spätere Exegese nicht auf ihn verzichten, und so überlebte unter falschem Namen oder anonym auch Theodoros den Bann von 553 in den Kommentarwerken der späteren Zeit. Dieser Theodoros hatte das besondere Mißfallen des alexandrinischen Patriarchen Kyrillos erregt, jenes christlichen Pharaos, der neben seiner keine andere Meinung duldete, aber von der späteren byzantinischen Kirche als unfehlbare Säule der Orthodoxie gefeiert wurde. Wenn der schon erwähnte Joannes Mauropus in einem Epigramm einmal klagt: »Muß es denn sein, daß Kyrillos, dieser Dogmatiker, immer recht behält?« so verrät dies gewiss keinen extremen Nonkonformismus; für einen Mann des byzantinischen Establishments ist es immerhin etwas. Spätere Byzantiner gingen einen bedeutenden Schritt weiter. Der bekannte klassische Philologe Maximos Planudes, seines Zeichens Abt eines byzantinischen Klosters, wehrt sich in seinen Briefen entschieden dagegen, in dogmatische Erörterungen mit einbezogen zu werden. Er will von dieser Art Theologie überhaupt nichts wissen. Es ist derselbe Planudes, mit dem eine neue Epoche der byzantinischen Geistesgeschichte insofern beginnt, als er die hohen Mauern, hinter denen sich Byzanz verschanzt hat, niederreißt und in breitem Strom westliche Literatur in Übersetzungen aus dem Lateinischen bereitstellt. Hier verrät sich kein Dünkel mehr, sondern eine neue Aufgeschlossenheit. Leider wissen wir nicht, wie Planudes zu seiner

Auswahl kam. Jedenfalls hatte er einen glücklichen Griff. Er übersetzt *De trinitate* von Augustin, eines der Grundwerke westlicher Theologie, aber auch Boethius' *Trost der Philosophie*, der für die westliche Welt des Mittelalters wahrscheinlich noch wichtiger war als *De Trinitate*. Aber er greift auch nach dem *Somnium Scipionis*, nach Ovids *Metamorphosen* und *Heroiden*. Wahrscheinlich ist er auch der Übersetzer von Ovids *Ars amatoria*, den *Amores* und den *Remedia amoris*. Geistige Enge, prude Voreingenommenheit oder dergleichen lagen Planudes jedenfalls nicht. Andererseits wissen wir kaum etwas über die Wirkung dieser neuen Literatur. Dies ist anders ein halbes Jahrhundert später, als Demetrios Kydones eine neue Welle von Übersetzungen aus dem Lateinischen einleitete. Kydones provozierte seine orthodoxen Zeitgenossen ganz bewußt mit der lateinischen Hochscholastik. Zu seinen Übersetzungen gehört in erster Linie Thomas von Aquin, aber auch Anselm von Canterbury, Petrus Hispanus und Gilbert de la Porée. Die Provokation wurde als solche wahrgenommen und brachte Bewegung in das geistige Leben einer Schicht von Intellektuellen, die ohne sie sich weiter im Kreis bewegt hätten. Auf dem gesamten Feld des literarischen Schaffens der Byzantiner der Spätzeit macht sich ein neuer Impetus des Wissenwollens, ein neuer Eroberungstrieb bemerkbar, der kaum hätte entstehen können, ginge nicht nebenher ein gewisses Ungenügen an der eigenen literarischen Überlieferung aus der antiken Profanliteratur und aus der Patristik, d.h. ein schwindendes Vertrauen in den bisherigen Anspruch, das Monopol der Bildung zu besitzen. Vielleicht hat dies niemand besser zum Ausdruck gebracht als der große konservative Staatsmann des beginnenden 14. Jahrhunderts, Theodoros Metochites. Er stellt sich ohne Zögern die Frage, ob denn die Welt der klassischen Literatur nicht einfach alles verschweige, was es an bedeutenden Leistungen außerhalb Griechenlands gebe und damit eine byzantinische Selbstgenügsamkeit hervorgerufen habe, die sich fernab der Wirklichkeit bewege; vor allem aber, ob diese klassische Literatur derart sei, daß ein Mensch der modernen Zeit des Metochites damit zurecht kommen könne und Nutzen daraus zu ziehen vermöge. Er antwortete mit einem klaren Nein, wenigstens für seine eigene Person, den Staatskanzler eines sterbenden Reiches, der von Platons und Aristoteles' Staatslehren für seine eigene Politik profitieren wollte und nichts als politische Utopien zu entdecken vermochte. Was aber den Lebenswert der vorausgegangenen byzantinischen Theologie betrifft, so ist er viel zu vorsichtig als daß er sich kritisch darüber äußern würde. Dafür macht er bei seiner essayistischen Behandlung aller wichtigen Lebensfragen einen weiten Bogen um die Aussagen der

Theologie und kommt darauf nur zu sprechen, wenn es kein Ausweichen mehr gibt. Dann aber sieht es aus, als bequeme er sich zu einem letzten *Sacrificium intellectus*, für das er jede Spur rationaler Verantwortung ablehnt. Und wenn er in der echten Art des Klassizisten kulturelles Vergleichsmaterial einführen will, dann hält er sich an die antiken Darstellungen der Lebensweise der »Skythen«, wobei sich rasch feststellen läßt, daß die Skythen selbst sein Interesse kaum beanspruchen, umsomehr aber, was sich aus ihrer Lebensart gegen Byzanz ausspielen läßt. Bei diesen Skythen gebe es natürlich genug des Barbarischen, aber sie bildeten ein Reich, das nie unterjocht wurde und nie eine Tyrannis zu erleiden hatte. Vor allem aber gebe es bei ihnen kein leeres Wortgezänke, keine spitzfindigen Rechtsverdrehungen und keine dogmatischen Haarspaltereien; nicht das Marktgeschrei unfähiger Redner und nichts von jenem »Kampf gegen das schlichte Leben«, der bei den Griechen üblich sei.

Das Ende des byzantinischen Selbstbewußtsein deutet sich an! Aber dieses Ende verspricht auch, zögernd vielleicht, einen Neubeginn, der diesem Reich freilich nicht mehr gegönnt war, weil die türkische Eroberung allem ein Ende machte.

Man mag betroffen sein und schlechtes Gewissen haben gegenüber einem Sündenbock, man mag Verständnis aufbringen für die fatale Ausgangslage einer Kultur von Spätgeborenen und Nachfahren, man mag der Dekadenz ihren Charme abgewinnen — ob die alles ausreicht, um von Liebe zu Byzanz zu sprechen? Schließlich gehört zu einer solchen Liebe gewiss auch Mut — und es sollte nicht der Mut der Verzweiflung sein.

München