BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1979, HEFT 6

HANS-GEORG BECK

Die Byzantiner und ihr Jenseits

Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität

Vorgetragen am 6. Juli 1978

MÜNCHEN 1979
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342–5991
ISBN 3 7696 1499 2

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1979
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Friedrich Wilhelm Deichmann
zum 70. Geburtstag

Thanatologie als historische und soziologische Wissenschaft vom Sterben und vom Tod und allen Begleitumständen ist, fast könnte man sagen, in den vergangenen zwanzig Jahren zu einer Mode geworden. Im Hintergrund entdeckt man immer wieder Jan Huizingas „Herbst des Mittelalters", und selbst die Satire – Evelyn Waughs „Tod in Hollywood" muß hier genannt werden – hat sich des Themas schon angenommen. Die führenden Autoren sind im englischen Sprachraum G. Gorer,[1] im italienischen A. Tenenti[2] und im französischen, wo die Arbeiten besonders reichlich fließen, P. Ariès[3] und M. Vovelle.[4] Kaum ein Aspekt ist unberücksichtigt geblieben: La mort sauvage, la mort apprivoisée, la belle mort, la mort interdite . . .

Angesichts dieser Fülle ist hier von allem Anfang an die Bemerkung vonnöten, daß die folgende Studie nicht im geringsten die Absicht hat, mit diesen Autoren zu konkurrieren oder sie zu ergänzen. Gegenstand ist nicht der Tod, es sei denn als Tor zum Jenseits, sondern eben dieses Jenseits. Aber auch das Jenseits nicht um seiner selbst willen, sondern als Modell für einen besonderen Zweck. Es geht um den Versuch, nachzuprüfen, in welchem Grad es einem Volk gelungen ist, sich die theologischen Lehren seiner Religion zu eigen zu machen und zwar nicht nur im Sinne einer rein theoretischen Annahme, sondern als ein Element, das eine ganze Mentalität zu prägen imstande war.

Kirchenhistoriker enttäuschen auf diesem Gebiete gar nicht so selten, besonders wenn sie von der Bekehrung eines Volkes zum Christentum zu sprechen haben. Ein König, ein Häuptling entschließt sich, zumeist auf Grund politischer Überlegungen, das Christentum anzunehmen. Er läßt sich ein wenig katechisieren, und dann wird er getauft. Seine Großen, getreu ihrer Gefolg-

---

[1] Death, grief and mourning, New York 1963.

[2] Il senso della morte e l'amore della vita nel rinascimento, Torino 1967.

[3] Essais sur l'histoire de la mort en occident du moyen âge à nos jours, Paris 1975. L'homme devant la mort, Paris 1977.

[4] Mourir autrefois, Paris 1974. Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes, Annales 31 (1976) 120–132.

schaftspflicht, tun es ihm nach, und dem einfachen Volk bleibt auf die Dauer nichts übrig, als dem schönen Beispiel seiner Herren zu folgen. Es werden einige Kirchen gebaut, das eine oder andere Kloster gestiftet, einige religiöse Literatur importiert oder imitiert und altes pittoreskes Brauchtum, von dem sich weder Herr noch Knecht trennen möchte, leicht abgewandelt in den christlichen Kalender eingefügt. Und damit begnügt sich der Historiker. Dies alles läßt sich als Triumph des Christentums zur Darstellung bringen; ein Pensum ist erfüllt und man kann beherzt darangehen, die Christlichkeit der Neubekehrten fraglos für den weiteren Gang ihrer Geschichte zu vereinnahmen. Eine Mentalität wird unterstellt, ohne daß nach ihren Grenzen und ihrer Widerstandskraft weiter gefragt würde. Nur ein naiver Leser kann sich dann noch darüber wundern, wie wenig sich die Geschichte eines solchen Volkes nach der Bekehrung von derjenigen vor der Bekehrung unterscheidet. Er erlaubt sich kaum noch die Frage, ob denn etwa das Tun und Lassen einer Fredegundis, eines Chilperich usw. noch grausiger gewesen wäre, hätte sich seinerzeit Chlodwig mit seinen Franken nicht taufen lassen. Man muß bei aller Kritik jedoch beachten, daß es im Einzelfall äußerst schwierig sein dürfte, relativ konstante Mentalitäten in eine „Ereignis-Geschichte" überzeugend einzubauen und die jeweilige Relevanz für das Ereignis zur Darstellung zu bringen.

Was insbesondere Byzanz betrifft, so ist es communis opinio, daß es sich hier um ein tief religiöses Volk handelt, dem das Christentum und seine Glaubenslehren eine völlig ausreichende und befriedigende Deutung des Daseins boten, in deren Geist sie ihr Leben gestalteten. Nur vereinzelt hätten „Dissenters" daran zu mäkeln gehabt. Gewiß: das orthodoxe Ritual sowohl wie die orthodoxe Dogmatik bestimmen nicht nur das öffentliche Leben und die Politik des Reiches, sondern auch den Alltag. Die byzantinische Kunst ist zu einem beträchtlichen Teil von christlichen Motiven abhängig, und wenn man von einem Lesestoff der Byzantiner sprechen kann, so ist er in einem hohen Ausmaße hagiographisch und christlich-legendär. Die theologische Kontroverse beschäftigt nicht nur den Kleriker, soweit er gebildet ist, sondern ebenso stark den weltlichen Literaten. Die Slogans

dieser Theologie lassen sich politisch einsetzen, so wie die politischen kirchlich. Der Grad, in dem Staat und Kirche sich gegenseitig durchdringen, macht die Aufgabe fast unmöglich, „Kirche" in Byzanz noch rein herauszustellen. Und sollte es gelingen, so wäre ein „ens rationis" gelungen, nicht aber eine historische Realität.

An der Religiosität der Byzantiner zu zweifeln, wäre abwegig. Die Frage freilich drängt sich bei eingehender Lektüre der Quellen, insbesondere der abseitigen byzantinischen Literatur auf, inwieweit diese Religiosität zurückführbar ist auf das orthodoxe Dogma, ob dieses Dogma jeweils die einzige oder auch nur entscheidende Hilfe für die Deutung und Bewältigung des Daseins war. Das Problem ist gewiß nicht nur eines der Byzantinistik, aber es verliert darüber für den byzantinischen Raum nichts von seiner Bedeutung. Die Frage ist, wie man sich eine Lösung der Problematik vorstellen, wie man sie angehen soll.

Dazu einige Vorbemerkungen methodischer Natur – Vorbemerkungen zum folgenden Versuch einer Teillösung, der – und dies sei ausdrücklich, angesichts des Mangels an Vorarbeiten, betont – nicht den geringsten Anspruch erhebt, die Lösung darzustellen oder auch nur den einzig richtigen Weg zu einer solchen.

Es handelt sich um die Herausarbeitung einer Mentalität. Ich verstehe in diesem Zusammenhang unter einer Mentalität einen zwar hier und dort variablen, aber im allgemeinen doch relativ konsistenten Komplex nicht systematisierter oder doch nur schwach systematisierter Gefühle, Gedankengänge, Stimmungen und mentaler Haltungen einer bestimmten Schicht, kraft dessen diese Schicht sich mit einer vorgegebenen Ideologie – in unserem Falle mit den Lehren der Orthodoxie – arrangiert. Dies ist gewiß keine Definition im strengen Sinne des Wortes, aber es mag zunächst ausreichen. Sich arrangieren bedeutet von vorn herein Anpassung, d. h. Anpassung einer Doktrin – und damit auch teilweise Veränderung einer Doktrin – an den Bedarf des täglichen öffentlichen und privaten Lebens, wobei die Verweigerung gegenüber einzelnen Teilen der Doktrin kaum je expressis verbis erklärt wird. Von vornherein ist zu unterstellen, daß diese Anpassung die Doktrin notwendig auch hier und dort „einebnet",

ihre feineren Nuancen überhaupt unberücksichtigt läßt und dem Theoretiker der Doktrin nicht immer willig Gehör schenkt.

Terminologisch sei hier ein Begriffspaar eingeführt, das auf den Essay concerning human understanding von John Locke zurückgeht, und von John Henry Newman in die Glaubensanalyse seines Essay in aid of a grammar of assent eingeführt wurde,[4a] also in etwa dem Bedarf angepaßt wurde, der hier vorliegt, auch wenn in unserem Zusammenhang die Betonung von der Erkenntniskritik auf die mehr religionspsychologische Seite der Frage verlagert werden soll. Es geht um „notional assent" und um „real assent". Hier sei unter notional assent verstanden die theoretische Zustimmung zu Glaubenssätzen, entweder weil ihre Schlüssigkeit unterstellt wird, oder weil die Zustimmung zunächst dem anerkannten Lehramt der Kirche gilt, welches auch das „sacrificium intellectus" zu fordern berechtigt ist. Real assent wäre dann das bewußte und verantwortliche Ja zu den existenziellen Forderungen und Ansprüchen, die ein Glaubenssatz stellt, und die daraus sich ergebende Bereitschaft, die entsprechenden Folgerungen zu ziehen oder aber unter dem Druck eines schlechten Gewissens zu leben; anders ausgedrückt: real assent bedeutet, sich von der Glaubenslehre ergreifen und bestimmen zu lassen.

Der Weg von einem notional assent zu einem real assent ist ja wohl je nach Glaubenslehre verschieden lang und schwierig. Sätze wie jene aus der Trinitätslehre von drei Personen und einem Wesen, oder aus einer Christologie von zwei Naturen, die sich in einer Hypostase treffen, haben es wohl schwerer, einen real assent herauszufordern als andere. Es gibt Lehren des Christentums, die den real assent nachdrücklicher fordern, weil sie den theoretischen Rahmen weit hinter sich lassen und in die emotionale Sphäre des Daseins eindringen. Dazu gehört natürlich vor allem die fast alltägliche Konfrontation mit der Frage nach der Vereinbarkeit einer gütigen göttlichen Vorsehung mit dem Vorhandensein des physischen Übels in der Welt, das also, was Leibniz Theodizee genannt hat. Dazu gehört aber ebenso die Lehre von einem Leben nach dem Tod, dessen Charakter abhängig sein wird vom Verhalten im Diesseits, die Lehre also von ewigem

---

[4a] An essay in aid of a grammar of assent, London 1870, bes. S. 34ff.

Lohn und ewiger Strafe, mit all den Implikationen von Furcht und Hoffnung, die damit verbunden sind.

Die Theodizee ist ein weites Feld. Im Grunde sind die byzantinischen Theologen damit genauso wenig zurechtgekommen wie ihre Kollegen im Westen von Augustinus bis heute. Und der theologisch nicht gebildete Byzantiner laborierte am Problem viel stärker als es die Handbücher vermuten lassen.

Trotzdem sei hier das Problem der Approximation einer religiös bestimmten Mentalität an eine feststehende Doktrin nicht an der Theodizee abgehandelt, sondern am Jenseitsglauben; zum einen, weil Furcht vor und Hoffnung auf das Jenseits praktisch zu irgend einem Zeitpunkt jeden Byzantiner ereilen, während der „Glückliche", und auch den hat es ja in Byzanz gegeben, sich das Grübeln über die Theodizee ersparen kann; zum anderen, weil im Laufe der Untersuchung Probleme der Theodizee ohnedies nicht ausgespart werden können. Hauptthema bleibt also die Frage, inwieweit es den Byzantinern verschiedener Schichten gelungen ist, von einem theoretischen, die Existenz kaum fordernden notional assent zur orthodoxen Eschatologie zu einem real assent zu gelangen, der wirklich mentalitätsbildend wirkte. Sollte es möglich sein, diese Frage auch nur bruchstückhaft zu beantworten, dann wäre damit wohl ein Modell für die Intensität byzantinischer Christlichkeit überhaupt gewonnen.

Zur Lösung bedarf es zunächst eines Maßstabes, d. h. der Feststellung einiger dogmatischer Grundsätze, auf die sich der assent zu beziehen hat. Dazu in Kürze: 1. Der Tod bedeutet die Trennung von Leib und Seele, jedoch nur auf Zeit; 2. Am jüngsten Tag, d. h. am Ende der „Welt" werden Leib und Seele wieder vereinigt; 3. Damit verbunden ergeht in einem „jüngsten Gericht" eine endgültige Scheidung der Guten von den Bösen; die einen erhalten auf ewig ihren Lohn, die anderen auf ewig ihre Strafe. Dies in etwa der kleinste gemeinsame Nenner. Er mag hier genügen, weil, wie schon angedeutet, die Mentalität, die darauf antwortet, feinere Nuancen ohnedies einebnen wird. Zu diesen theoretischen Sätzen treten Überlegungen, die in erster Linie ein bewußteres religiöses Verhalten betreffen. Der Tod ist zwar Strafe für die Ursünde der Menschheit, von Gott als Strafe

verhängt, aber er ist zugleich Gnade, weil er das Tor zur ewigen Seligkeit bedeutet. Diese Seligkeit ist Leben mit Gott, Gottesschau von Angesicht zu Angesicht, und damit Glück ohne Ende. Der Sinn des Daseins vollendet sich also naturnotwendig nicht im Diesseits, sondern erst im Jenseits. Das Sehnen und Streben des wahren Christen richtet sich nach dem Jenseits.

Es ist a priori nicht anzunehmen, daß die Mentalität des Byzantiners, mit welcher er die orthodoxe Eschatologie beantwortet, in allen Schichten die gleiche ist. Unsere erste Frage also lautet: Wie weit nähern sich Denken und Verhalten des „einfachen" Byzantiners der Orthodoxie? Unter „einfachem" Byzantiner ist hier nicht schlichthin das sogenannte einfache Volk gemeint; es handelt sich vielmehr um jenen „layer" in Byzanz, der kraft Herkunft, Beruf und Ausbildung sozusagen als „theologiefern" bezeichnet werden kann. Und dazu gehört eben nicht nur der Bauer und der Handwerker, der Geschäftsmann, der ausschließlich für sein Kontor lebt, sondern auch der aristokratische Haudegen oder Großgrundbesitzer vor allem in der Provinz, der kaum Kontakt mit den gebildeten Kreisen der Hauptstadt pflegt, der Glücksritter und Parvenu am Hof und andere mehr, eine Schicht also, die in keiner Weise durch die Alternative potens oder pauper bestimmt ist.

Im Augenblick, in dem man die Frage stellt, stellen sich auch die Schwierigkeiten der Beantwortung ein. Es gibt beispielsweise ohne Zweifel genug bildliche Darstellungen eschatologischer Themen in byzantinischen Kirchen und Klöstern. Aber haben wir eine Garantie dafür daß bei aller „Volkstümlichkeit", die man ihnen zuzuschreiben geneigt ist, hinter dem Künstler kein Theologe, Abt oder Bischof stand, der dirigierend oder mit Hilfe eines theologisch determinierten Malerbuches für die Darstellung der „reinen" Lehre sorgte? Und wie weit ging die Rezeption seitens der einfachen Schicht auf ein derartiges Angebot? Es dürfte schwer sein, über bloße Annahmen hinauszukommen. Und mag die einfache Schicht ihre Ansichten über das Thema Eschatologie auch artikuliert haben, in die uns erhaltene Literatur sind solche Äußerungen immer nur gefiltert eingegangen, gefiltert durch den Literaten, der einer anderen spezifischen Schicht angehörte. Ob es ungefilterte Texte gibt, dies ist die Frage.

Deshalb hier der Vorschlag, einen Modellfall vorzunehmen, um an ihm die Möglichkeiten eines Vordringens in die erwähnte Schicht zu ermessen, und zwar das sogenannte Digenis-Epos. Jener Teil des Werkes, der mit Eschatologie zu tun hat, ist wohl eher als Roman denn als Epos anzusprechen, was für unseren Zusammenhang nicht ohne Bedeutung ist. Zwar scheint der epische Hintergrund noch durch, aber Hauptthema ist nicht mehr der Existenzkampf des byzantinischen Reiches gegen die Araber an der Euphratgrenze, sondern Liebesabenteuer und Kämpfe, die man nur Kämpfe privater Natur nennen kann. Die Bearbeiter der Texte, die wir kennen, gingen lange Zeit nach Beendigung dieser heroischen Ära der byzantinischen Geschichte zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert zu Werk. Der Held ist noch da, aber er hat keine Aufgabe mehr und er streicht auf der Bühne umher wie ein Schauspieler, nachdem der Vorhang gefallen ist. Die wahrscheinlich älteste erhaltene Version findet sich in einer Handschrift des Klosters Grottaferrata (G). Sie dürfte kaum vor dem 12. Jahrhundert entstanden sein. Andere Texte, wie jener in einer Handschrift der Insel Andros (A) und ein weiterer in einer heute verlorenen Handschrift des Sumela-Klosters bei Trapezunt (T), gehören wohl ins 13. oder 14. Jahrhundert. Die Redaktoren dieser Versionen haben nicht etwa einfach mündliche Liedüberlieferung aufgezeichnet. Sie kannten die klassischen spätgriechischen Romane eines Heliodor und eines Achilles Tatios, sie waren an deren Beschreibtechnik geschult und haben manches davon in den byzantinischen Stoff eingebracht. Und bei derart „gelehrten" Männern der Komnenen- und Palaiologenzeit darf man auch unterstellen, daß sie die Texte, welche sie hörten oder schon vorliegen hatten, hier und da auch ihres vielleicht rüden Charakters entkleideten, gelegentlich auch religiös-primitive Vorstellungen korrigierten oder von sich aus theologische Glanzlichter aufsetzten. Dies alles kann zu einer Verzeichnung der ursprünglichen Aussagen geführt haben. Es bleibt nur übrig, sich zunächst einmal mit den vorhandenen Texten auseinanderzusetzen und sich unter Umständen auf das prekäre Abenteuer einzulassen, zwischen Original und Redaktion zu unterscheiden. In Betracht zu ziehen ist aber auch eine Version wahrscheinlich kretischen Ursprungs, die sich in einer Handschrift des Escorial

findet (E). Die Handschrift selbst gehört ins 16. Jahrhundert, der Text mag im 15. Jahrhundert seine jetzige Fassung gefunden haben. Hier scheint es, als ob sich kein Diaskeuast bemüht hätte, zu verbessern oder gar weltanschaulich zu korrigieren. Vielleicht haben wir es hier doch mit einer Textfassung zu tun, wie sie von den kretischen Volks- und Bänkelsängern, von denen wir einiges wissen, vorgetragen worden ist, denen größere literarische oder gar gelehrte Ambitionen fremd waren.

Wenn wir also zunächst die Texte, wie sie vorliegen, sprechen lassen, so mag es erlaubt sein, sie synoptisch zusammenzufassen, da es nicht um Textgeschichte, sondern um Mentalitätsgeschichte geht. Die Frage kann zunächst offen bleiben, ob sich an den verschiedenen Texten Veränderungen dieser Mentalität ablesen lassen.

Der Held des Romans, Digenis Akritas, der Grenzkämpfer, noch in den besten Jahren, setzt sich zur Ruhe zusammen mit seiner Frau, die der Dichter meist die „Schöne" schlechthin nennt. Er baut sich einen herrlichen Palast und einen großen Park mit allen erdenklichen Annehmlichkeiten, was den Diaskeuasten die Gelegenheit bietet, ihre sämtlichen Kenntnisse von rhetorischer Ekphrastik an den Mann zu bringen. Gelegentlich versammelt er seine Freunde zu einer Jagdgesellschaft; nach der Jagd nimmt er ein Bad und wird dabei schwer krank. Der Tod meldet sich, und Digenis Akritas ahnt, daß es zu Ende geht. Da ruft er seine alten Kampfgefährten herbei und läßt sein abenteuerliches Leben noch einmal in der Erinnerung vorüberziehen:[5]

„Wißt ihr noch, Kameraden, wie es war im Lande der Araber:
kein Tropfen Wasser fand sich mehr, und flirrend war die Hitze . . ."

Zum Ende bittet er sie, seiner nicht zu vergessen, aber auch nicht auf Tod und letztes Gericht.[6] Nach dieser Szene sieht er einen

---

[5] Θυμᾶσθε, παλλικάρια μου, τῆς Ἀραβιᾶς τοὺς κάμπους,
ὅτι ἦσαν κάμποι ἄνυδροι καὶ καύματα μεγάλα.
E 1698–1699, zitiert (wie im Folgenden) nach E. Trapp, Digenis Akritas. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen, Wien 1971.

[6] Dieses Motiv nur in E.

feurigen Engel vom Himmel her auf sich zukommen.[7] Er erschrickt und weiß, daß dies sein sicheres Ende bedeutet. So ruft er jetzt seine „Schöne", um auch von ihr Abschied zu nehmen. Auch bei dieser Gelegenheit läßt er alles gemeinsam Erlebte noch einmal Gegenwart werden. Und dann: „Jetzt besiegt mich, den bisher niemand besiegt hat, Charos. Er trennt mich von dir, das Grab wird mich bergen. Heute werden wir getrennt, ich gehe in die schwarze Welt, die Finsternis, ich steige hinab in den Hades."[8] Sie möge doch alles tun, um dieses Schicksal von ihm abzuwenden. Und so bittet sie Gott in einem langen Gebet, Digenis zu schonen und sein Leben zu verlängern. Sie erinnert an alttestamentliche Vorbilder, das Gebet des Königs Manasses, dem Gott darauf weitere Jahre geschenkt habe, an die neutestamentliche Erweckung des Knechtes des Centurio von Kapharnaum, an die Tochter der kananäischen Frau, an die Auferweckung des Lazarus dank dem Gebet seiner Schwestern Martha und Maria, an die Errettung des Apostels Petrus aus dem See Genesareth. Sollte Gott ihre Bitte nicht erhören, so möchte sie wenigstens zusammen mit Digenis sterben. Und so sterben sie schließlich beide im selben Augenblick. Nur die Version G weiß zu berichten: Er übergab seine Seele den Engeln des Herrn.[9] Es folgt die große Totenklage und dann, nachdem „die Hymnen ordnungsgemäß persolviert waren",[10] das Begräbnis hoch über dem Euphrat.

Was ist an dieser Vorstellungswelt christlich? Man erinnert sich des feurigen Engels, der vom Himmel her auf Digenis zukommt. Aber dieser Engel ist gewiß nicht der Schutzengel des Digenis, der ihm ohne weiteres die Pforten des Paradieses öffnen wird. Es ist in den Augen des Helden eher eine Vision des Schreckens.[11]

---

[7] Nur E 1755.

[8] E 1774: σήμερον χωριζόμεθα καὶ ἀπέρχομαι εἰς τὸν κόσμον τὸν μαῦρον, σκοτεινότατον καὶ πάγω κάτω εἰς ἅδην.

[9] G VIII, 196: τὴν ψυχὴν μὲν παρέδωκεν ἀγγέλοις τοῦ κυρίου,

[10] G VIII, 235: τῶν ὕμνων δὲ πρὸς τὴν ταφὴν καλῶς ἐκτελεσθέντων.

[11] Ein Schrecken, der selbst noch in den liturgischen Texten feststellbar ist. In einem Gedicht, das Andreas von Kreta (um die Wende zum 8. Jahrhundert) zugeschrieben wird, einem Theologen und Bischof – der Text gehört zu den liturgischen Sterbegebeten und wird zumeist dem Sterbenden selbst in den Mund gelegt – heißt es: Παρέστησαν ἄγγελοι πεμφθέντες ἐκ θεοῦ τὴν ἀθλίαν

Man könnte im Hintergrund jene Engel vermuten, die Geleiter der Seele (Psychopompoi), die nach einer im Christentum weit verbreiteten Ansicht[12] mit den Teufeln um den Besitz der Seele streiten und jede gute Tat, die sie ausfindig machen können, auf die eine Schale der Seelenwaage legen, während die Dämonen mit den Untaten die andere belasten. Auch dabei erfüllt der Engel durchaus nicht immer die Rolle eines Richters, der geneigt ist, ein Auge zuzudrücken. Aber von einem solchen Verfahren findet sich im Text keine Spur. Allem Anschein nach ist für Digenis diese feurige Gestalt nichts anderes als der Todesengel schlechthin, die Personifizierung des Todes, identisch mit dem Totengott Charos selbst. Die „Engel des Herrn" werden erst im Augenblick des Sterbens des Helden erwähnt, wenn eine Version (G) sagt, er habe seine Seele den Engeln des Herrn übergeben, während alle übrigen nur eben den Tod selbst erwähnen.

Wenn beim Begräbnis des Digenis von der ordnungsgemäßen Absingung der Hymnen die Rede ist, so mag dies einen kirchlichen Begräbnisritus andeuten. Im übrigen ist weder von einem Sterbesakrament noch von irgend einem Dazwischentreten eines Priesters die Rede. Digenis selbst spricht seinen Kampfgefährten gegenüber von einem schrecklichen kommenden Gericht, aber es kommt nicht zum Ausdruck, daß ihn der Gedanke daran bewegt hätte. Es ist eine moralische Mahnung, die wie aufgeklebt wirkt und wohl auf einen Diaskeuasten zurückgeht. Entgegen den Klagen des Sterbenden über die eigenen Sünden, von denen die liturgischen Formularien und auch die spätbyzantinischen Dichtungen voll sind, weiß er sich, wenn er sein Leben rekapituliert, keiner Schuld bewußt. Daß er mit der Amazone Maximo Ehebruch getrieben hat, bevor er sie erschlug,[13] ebenso daß er die Tochter des Emirs von Mepherke vergewaltigt hat,[14] wird

---

μου ψυχὴν ζητοῦντες ἀσυμπαθῶς; die Engel sind ohne jedes Mitleid. Dem entspricht, daß nach volkskundlichem Material Charos gelegentlich geflügelt, wie ein Engel, auftaucht; dazu M. Alexiou, The ritual lament in Greek tradition, Cambridge 1974, S. 37 mit Anmerkung.

[12] M. Alexiou, a. a. O. S. 163–164.

[13] In G ist hier eine Lücke; ein skandalisierter Leser hat offenbar eine Seite aus dem Manuskript gerissen. Text in A 3806ff.

[14] G 2275ff. „. . . συνεργείᾳ σατανικῇ", 2292.

nicht mehr erwähnt. Zwar spricht er da, wo er diese Abenteuer in einem anderen Zusammenhang berichtet, von seiner eigenen „Unachtsamkeit" (ἀμέλεια), nennt aber doch die Wirkung Satans (σατανική ἐνέργεια) das eigentlich Entscheidende. Am Ende seines Lebens hat er offenbar nichts zu bereuen. Was Digenis wirklich fürchtet, ist offensichtlich nicht ein letztes Gericht, sondern das Dunkel des Hades und die Trennung von seiner Frau. Aus diesem Dunkel gibt es kein Entrinnen. So bleibt am Ende als echt christlicher Bestandteil nur das Gebet seiner Frau um Verlängerung seines Lebens. Hier spielen die Vorbilder des Alten und Neuen Testaments eine entscheidende Rolle. Doch auch hier bleibt ein Problem: Wenn nicht alles trügt, so stammen die biblischen Vorbilder aus den schon in der alten Kirche weit verbreiteten Paradigmen-Serien, die dann auch in die Commendatio animae eingingen, jenes Geleitgebet für die abscheidenden Gläubigen auf dem Weg ins Jenseits, wo diese Vorbilder nicht dazu dienen, die Verlängerung des Lebens zu erreichen, sondern den Sterbenden vor dem ewigen Tod zu bewahren, also metaphorisch verwendet werden. Dann aber verkehrt die Frau des Digenis den Sinn der Commendatio animae ins Gegenteil, d. h. sie läßt die metaphorische Deutung fallen und verwendet die Paradigmen als Stütze für ihre Bitte um Verlängerung des irdischen Lebens, das allein für sie zählt. Ohne Zweifel ist ein Gebet um Verlängerung des Lebens keineswegs unchristlich. Aber daß die Frau des Digenis die metaphorische Bedeutung der Exempla in der Commendatio animae überhaupt nicht erwähnt, ist immerhin interessant, besonders wenn man das Rolandslied zum Vergleich heranzieht, wo diese Commendatio durchaus in ihrer liturgischen Sinngebung Anwendung findet.

Digenis Akritas erwartet sich vom Jenseits gar nichts. Er geht in eine dunkle, weiter nicht definierbare Unterwelt ein, von der es nichts zu hoffen und aus der es kein Entkommen gibt. Wie lange dieser Zustand andauert, wird nicht angedeutet. Fast scheint es, als sei er endgültig, und dann erübrigen sich natürlich auch die Sterbegebete. Von einer Differenzierung zwischen Gerechten und Ungerechten keine Spur, keine Spur auch von einer ewigen Belohnung. Die Frau des Digenis will mit ihrem Helden sterben, nicht um bei ihm zu bleiben, sondern, wie sie ausdrück-

lich bemerkt, weil sie nicht als Witwe ohne ihn weiterleben will. Von einem Wiedersehen keine Rede. Daß von jener Seite der Eschatologie, die ich die emotionale genannt habe – Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott in ewigem Glück – nicht mit dem kleinsten Wort die Rede ist, überrascht nicht mehr.

Diese Grundeinstellung ist sämtlichen Versionen des Romans vom 12. bis zum 16. Jahrhundert gemeinsam – eine historische Entwicklung oder Verfeinerung dieser Mentalität ist nicht feststellbar, ja die „theologischen Glossen" sind in den früheren Handschriften eher häufiger als seltener. Was immer gelehrte oder halbgelehrte Diaskeuasten des Digenisstoffes von orthodoxer Theologie gewußt haben mögen, in ihre Versionen haben sie davon verzweifelt wenig eingebracht. Die Unterstellung, daß im Gedicht tatsächlich die „einfache Schicht" zu Worte kommt, ist also wohl nicht ganz unbegründet. Es bedeutet dann nur noch eine belanglose Kuriosität, wenn in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein chiotischer Mönch namens Ignatios Petritzes den Digenisstoff in gereimte Verse bringt, die er einem orthodoxen Priester widmet, und dabei alles wegfallen läßt, was in den älteren Versionen eschatologisch so ungewiß und düster ausfällt. Hier stirbt Digenis betend und „übergibt seine Seele dem Herrn und seinen Leib der Erde".[15]

Wie schon angedeutet, haben wir längst vor Ignatios Petritzes, d. h. auch in den älteren Versionen, hier und da mit theologischen Retouchen zu rechnen, ohne daß sich diese in jedem Falle eindeutig verifizieren ließen. Doch es gibt zur epischen Vorstellungswelt noch weiteres Material. Jeder Herausgeber neugriechischer Volkslieder, Tragudia genannt, hat in seinem Buch einen Abschnitt „Akritika tragudia". Es wäre falsch, darin jeweils Lieder oder Balladen aus dem unmittelbaren Umkreis des Digenisstoffes sehen zu wollen. Zumeist handelt es sich allgemein um Lieder auf mittelalterlich-epischem Hintergrund, beherrscht von den Motiven des Kampfes mit den Ungläubigen, des Braut-

---

[15] S. P. Lambros, Collection de romans grecs en langue vulgaire et en vers, Paris 1880, S. 234/235:
Ὁ Διγενὴς μὲ προσευχὴ ἔδωσεν τὴν ψυχήν του
εἰς χεῖρας τοῦ Κυρίου του, σῶμα δὲ στὴν ἡγῆν του.

raubes und des Todes. Nicht selten muß der Name Digenis für einen beliebigen Helden herhalten, auch wenn der Stoff aus einem anderen Zyklus stammt. Manche freilich, ja nicht einmal wenige, verraten doch mit aller Deutlichkeit, daß sie in enger Beziehung zum eigentlichen Digenisstoff stehen. Allerdings sind die meisten dieser Tragudia nicht vor dem 19. Jahrhundert aufgezeichnet worden, und damit erhebt sich die Frage nach ihrer Verwertbarkeit in unserem Zusammenhang. Mit einiger Vorsicht, so meine Meinung, können sie tatsächlich herangezogen werden. Dafür folgende Gründe: Zum einen reproduzieren nicht wenige von ihnen den Ablauf der Ereignisse anläßlich des Todes des Helden in genau der Reihenfolge wie der Roman selbst. Zum zweiten aber verfügt das griechische Volk über ein erstaunliches Liedgedächtnis. Wir kennen Fälle, wo gewisse historische Details eindeutig auf dem Wege über die mündliche Überlieferung Jahrhunderte fast unbeschädigt überstanden haben, ohne daß eine schriftlich-literarische Stütze zwischendurch eingezogen worden wäre.[16] Für die Griechen, die unter türkischer Herrschaft kaum über die Mittel verfügten, literarische Werke im eigenen Lande zum Druck zu bringen, bildete die mündliche Tradition die Grundlage ihres historischen Selbstbewußtseins, das gerade in dieser Notzeit besonders gepflegt wurde. Unter den in Venedig gedruckten Volksbüchern, mit denen während der türkischen Herrschaft Griechenland versorgt wurde, findet sich meines Wissens kein Digenistext. Darüber hinaus ist vielleicht Folgendes zu beachten: Die Welt der Griechen unter der türkischen Herrschaft ist nicht mehr die Welt der Grenzkämpfe in Syrien und am Euphrat. Es ist – sieht man von den Partisanenunternehmungen der sogenannten „Klephten" ab[17] – die Welt des Dorfes mit vagen Erinnerungen an vergangene Zeiten. Dieses Dorf ist

---

[16] Vgl. H. Grégoire, Autour de Digénis Akritas, Byzantion 7 (1932) 291–292. Es ist nicht einmal auszuschließen, daß manche dieser akritischen Lieder den Zusammenhang mit einer Version des Epos verraten, die älter ist als die erhaltenen. Vgl. E. Trapp, Digenis Akritas, Wien 1971, S. 43–45.

[17] Klephten sind die Freischärler, die in den griechischen Bergen gegen die Türkenherrschaft kämpfen. Sie kommen, im Gegensatz zu den epischen Helden, zu Fuß und nicht zu Pferd, und sie tragen die Flinte und nicht Schwert oder Keule.

orthodox. Der Papas ist hier nicht nur Hüter einer orthodoxen Glaubenslehre, sondern auch eines ausgebildeten, den gesamten Jahresablauf bestimmenden orthodoxen Rituals, das den unterworfenen Griechen von den türkischen Herren unterscheidet und ihm ein starr festgehaltenes Eigenverständnis garantiert. Wenn nun, wie festzustellen sein wird, der Einfluß dieses Rituals in den akriteischen Tragudia gleich null ist und sich alles so abspielt, als kämpfe man immer noch an der kleinasiatischen Grenze, dann spricht m. M. nach auch dies für das Alter der Texte, von denen sich dann Zusätze aus neuerer Zeit unschwer ablösen lassen.

An solchen Lieder, die sich insbesondere mit dem Tod des Digenis befassen, gibt es aber Hunderte. Der Begründer der griechischen Volkskunde, Nikolaos Polites, hat schon zu Beginn unseres Jahrhunderts in einer Sammlung von über 70 Stück eine Gesamtübersicht über die vorhandenen Typen möglich gemacht.[18] Nach unseren heutigen Kenntnissen können wir unschwer ein Drittel davon als nicht im strengen, oben beschriebenen Sinne des Wortes, akriteisch ausscheiden und uns auf den Rest beschränken, dessen unmittelbare Verwandtschaft mit dem Digenisroman evident ist. Das Hauptmotiv ist so gut wie ausschließlich der drastisch geschilderte Zweikampf des Digenis mit dem Todesgott Charos, das sogenannte Χαροπάλεμα,[19] und charakteristisch bleibt fast immer der den Byzantinern so geläufige Begriff des „vorzeitigen Todes" (ἄωρος θάνατος); Digenis ist immer noch jung, zumeist um die Dreißig. Dementsprechend hat es Charos nicht leicht. In manchen Versionen kämpfen die beiden drei Tage und drei Nächte lang, bis dann schließlich Charos siegt und den Digenis an den Haaren abschleppt oder todkrank seiner Frau überläßt. Neu gegenüber dem Digenisroman ist, daß Charos nicht selten als Bote Gottes auftritt, also nicht mehr in eigener Omnipotenz handelt: „Mich hat Gott geschickt, um deine Seele zu holen."[20] Da hilft es dann auch nichts, wenn gelegent-

---

[18] L. G. Polites, Ἀκριτικὰ ἄσματα – Ὁ θάνατος τοῦ Διγενῆ, Λαογραφία 1 (1909) 169–275.

[19] Zum Charopalema vgl. H. G. Beck, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur, München 1971, S. 90–92 und M. Alexiou, a. a. O. 37–38.

[20] Polites nr. 55: Μένα θεὸς μὲ ἔστελε, νὰ πάρω τὴν ψυχήν σου.

lich Digenis im Zweikampf Sieger geblieben ist, denn dann ertönt eine Stimme vom Himmel: „Ich habe dich nicht ausgesandt, Charos, damit du kämpfest, sondern damit du mir seine Seele holst."[21] Und somit ist das Schicksal des Helden besiegelt. Mit anderen Worten: das Dazwischentreten Gottes nimmt dem Verfahren nichts von seiner Gnadenlosigkeit.

Das Romanmotiv, wonach der Held einen schreckenerregenden Engel vom Himmel auf sich zukommen sieht, wird da und dort angereichert: „Er sieht den Charos, er sieht den gewappneten Lios,[22] und Michael, den Erzengel, bewaffnet mit drei Schwertern, das eine für die Armen, das zweite für die Herren und das dritte, das vergiftete (– offenbar würde in diesem Falle ein einfaches Schwert nicht seinen Zweck erfüllen –) für die Helden."[23]

Vom Leben nach dem Tod, von Belohnung oder Bestrafung, ist nur in einem einzigen Typus[24] die Rede:

„Hast du ein Stückchen Brot gegeben, wirst du das Paradies erhalten;
wenn eine kleine Münze, dann wird ein goldener Leuchter vor dir stehen;
wenn ein Stück Gewand: man wird es dir vorweisen;
wenn aber nichts davon, dann geht es hinab in Pech und Öl."

Dies ist es, was sich an spärlichen Elementen orthodoxer Vorstellungen nachweisen läßt.[25] Charos ist die beherrschende, schreckliche Gestalt; Gott bleibt anonym und hat im Bestfall mit Charos selbst Verbindung, nicht aber mit Digenis. Der Engel ist immer noch kein Schutzengel, sondern ein Bote des Schreckens. Und was nach dem Tode kommt, wird fast immer

---

[21] Polites nr. 2.

[22] Polites nr. 11. Lios ist vielleicht niemand anderer als der gefährliche Sonnengott Helios.

[23] In anderen Versionen, z. B. Polites nr. 17, trägt bemerkenswerterweise nicht der Erzengel die drei Schwerter, sondern Charos selbst, d. h. wir haben es wiederum mit der Identifikation von Engel und Charos zu tun.

[24] Polites nr. 36.

[25] In anderen Typen, die aber offensichtlich kaum etwas mit dem Digenisstoff zu tun haben, wird immer wieder der hl. Georg zu Gott geschickt, um – vergeblich – für den Helden einen Aufschub des Todes zu erreichen.

mit Schweigen bedeckt. Ähnliches gilt von der neugriechischen Totenklage, deren Verwendung hier aus den gleichen Gründen erfolgt wie die der akriteischen Tragudia oder doch wenigstens um die Kontinuität zu illustrieren. Auch hier läßt sich die Motivwelt weit in die byzantinische Zeit zurückverfolgen, auch wenn ihre Komposition zu einem Liedganzen später erfolgt sein mag. Entscheidend für eine Mentalitätsstudie aber ist nicht die Komposition, sondern das Material. Zum wenigsten kann mit diesen Totenklagen die Kontinuität sichtbar gemacht werden.

Die Totenklage im Neugriechischen führt zumeist die Bezeichnung Moirologion. Es gibt in diesen Moirologien[26] eine Reihe immer wiederkehrender Motive und ganz bestimmte sich wiederholende Techniken der Klage-Formulierung: Die Apostrophierung des Toten z. B., alle erdenklichen Fragen über sein Schicksal im Jenseits; es kommt vor, daß dem Toten selbst die Klage in den Mund gelegt wird oder daß man den Dialog mit ihm aufnimmt. Insgesamt enthalten sie reichliches Material von Jenseitsvorstellungen bei einer Bevölkerungsschicht, die nicht theologisch programmiert ist. Der Tod ist das Unglück schlechthin und das Jenseits die Freudelosigkeit schlechthin. Von einer Trennung von Leib und Seele oder weniger präzise ausgedrückt von einem Aufhören der sinnlichen Wahrnehmung und der seelischen Empfindung keine Spur. Der ganze Mensch kommt an diesen Ort des Schreckens, zwischen Gut und Bös läßt sich kein Unterschied entdecken.

Im Hades fehlt alles, was die kleinen Annehmlichkeiten des Lebens ausgemacht hat:

> Mein Mädchen, wie kommt dir der Wunsch, zur Unterwelt zu gehen?
> Dort singt kein Vogel mehr sein Lied, dort gackert keine Henne;
> dort findest du kein Wasser mehr, kein Grün und keine Wiese;

---

[26] Dazu M. Joannidu, Untersuchungen zur Form der neugriechischen Klagelieder, Diss. München 1938: M. Alexiou, a. a. O. 110–128; Ph. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, IV. Athen 1951, S. 162ff. Zur Etymologie – μοιρολόγι nicht μυρολόγι, also von μοῖρα – vgl. J. Schmitt, Indogermanische Forschungen 12 (1901) 6–13.

kein Essen, wenn du Hunger hast, und nichts den Durst zu löschen;
und sehnst du dich nach etwas Schlaf, du wirst ihn doch nicht finden.[27]

Selbst das sonst so weit verbreitete Motiv des Schlafes tritt ganz in den Hintergrund. Im Hades ist es eiskalt;[28] er ist ein Ort, an dem die Schlangen hausen, Vipern und Nattern bilden ein unentwirrbares Ganze.[29] Immer wieder wird der Verlust von Vater und Mutter und Kindern, vor allem auch die Auflösung der ehelichen Gemeinschaft beklagt. Und immer wieder begegnet die Formulierung „die schwarze Erde ist mein Weib, der Grabstein meine Schwiegermutter, die Kiesel am Rande der Platte meine Verwandtschaft".[30] Dem toten Helden fehlt alles, was ihm hier im Leben Sicherheit bot, er hat kein Schwert mehr und kein Messer und ist selbst wie von einem Speer durchbohrt.[31] Der Tote kann die Sorgen des alltäglichen Lebens ebensowenig vergessen wie die Freuden. Die tote Mutter will wieder auf die Erde zurück:

. . . wo ich mein kleines Kind verließ, den Säugling in der Wiege;
er weint die Nacht lang nach der Brust und morgens nach der Mutter;
er weint, ob nicht doch jemand kommt, die Windeln aufzubinden.[32]

Ein Fischer will an der Küste begraben werden, nicht bei der Kirche, wie es fromme Sitte wäre; an der Steilküste soll sein Grab sein, über dem Sandstrand, wo die Fischer anlegen. Er will ihre Stimme hören und in der Nacht die Sterne über sich sehen und am Morgen den Ruf vernehmen: „ἔα, μόλα, hißt die

---

[27] A. Passow, Popularia carmina Graeciae recentioris, Athen 1860, nr. 374.
[28] Passow nr. 369: κάτω στὰ τάρταρα τῆς γῆς τὰ κρυοπαγωμένα.
[29] Passow nr. 353.
[30] Passow nr. 364:

Πῆρα τὴν πλάκα πεθερά, τὴ μαύρη γῆ γυναῖκα,
καὶ αὐτὰ τὰ λιανολίθαρα ὅλα γυναικαδέρφια.

[31] Passow nr. 359: χωρὶς μαχαίρια καὶ σπαθιὰ σπαθοκονταρεμμένο.
[32] H. Lüdeke, Neugriechische Volkslieder II, Athen 1964, S. 207, nr. 134.

Segel!"[33] Man will in Verbindung bleiben mit dem irdischen Leben, denn in der Unterwelt gibt es weder Spiel noch Tanz noch setzt man sich zu einem Schwätzchen zusammen.[34] Aber es gibt keine Wiederkehr: „In die Stadt (Konstantinopel) reisen sie ab und kehren sie wieder, nach Venedig geht es hin und zurück, doch wer zum Hades fährt, kommt nie zurück."[35] Oder dem Toten wird das Wort in den Mund gelegt: „Ich kehre erst zurück, wenn das Meer zum Festland und zum Garten geworden ist; wenn man aus der Olive Wein preßt und aus der Traube Öl; wenn der Rabe weiß wird und die Möve schwarz."[36] Um die Verbindung nicht ganz abreißen zu lassen, träumt man wenigstens davon, in die Grabplatte ein Fenster brechen zu lassen, damit am Morgen die Sonne hineinscheinen kann und am Mittag ein kühlender Luftzug, damit die Vögel hin und herfliegen können, um Nachrichten zu überbringen.[37] Den Sterbenden gibt man Grüße an die schon Toten auf den Weg.[38] Dieses Verlangen nach Zusammenbleiben findet mitunter einen makabren Ausdruck: Raubvögel haben einen Toten, der offenbar in der Einsamkeit gestorben ist, aufgefressen. Nun wünscht sich seine Frau, von denselben Vögeln in Stücke gehackt und aufgefressen zu werden, um den gleichen Weg zu gehen und am selben Ort zu landen wie ihr Mann.[39]

---

[33] Passow nr. 391:
Νὰ μή με θάψουν σ'ἐκκλησιὰ μηδὲ σὲ μοναστήρι,
μόνε στὴν ἄκρη τοῦ γιαλιοῦ, στὸν ἄμμο ἀποκάτω.

[34] D. Petropulos, Ἑλληνικὰ δημοτικὰ τραγούδια II, Athen 1959, S. 219:
εὐτοῦ βιολιὰ δὲν παίζουνε, παιγνίδια δὲ βαροῦνε·
εὐτοῦ σύν-δυὸ δὲν κάθουνται, σύν-τρεῖς δὲν κουβεντιάζουν

[35] Petropulos, a. a. O. S. 224:
Στὴν Πόλη πᾶνε καὶ ἔρχονται, στὴν Βενετιὰ γυρίζουν
κι ὅσοι στὸν ἅδη κατεβοῦν τὰ πίσω δὲ γυρίζουν.

[36] Z. B. M. Alexiou, a. a. O. S. 181.

[37] Passow nr. 416:
Μαστόροι . . . ν' ἀφῆστε παραθύρι,
νὰ μπαῖν' ὁ ἥλιος τὴν αὐγή, δροσιὰ τὸ μεσημέρι,
νὰ μπαινοβγαίνῃ τὸ πουλί, νὰ φέρῃ τὰ χαμπέρια.

[38] Petropulos, a. a. O. 222:
ἂν δῆς καὶ τὸν ὑγιόκα μου, νὰ μου τὸν χαιρετίσης.

[39] Passow nr. 352.

Unter Hunderten von Moirologien fand sich ein einziger Typ, der in etwa eine Annäherung an christliche Vorstellungen verrät, allerdings handelt es sich dabei nicht einmal mehr um ein echtes Moirologion: Einer sitzt bei Tische und sieht plötzlich Christus, Maria und die zwölf Apostel auf sich zukommen. Er lädt sie ein und sie geben ihm die Ehre. Dann überlassen sie ihm den Schlüssel zum Paradies, damit er einen Blick hineinwerfen könne. Da sieht er zur Rechten mitten unter Blumen und Nelken in den Händen die Guten. Die Verdammten stehen abseits zur Linken in einer Flut von Pech.[40] Was allein die Moirologien von den Umständen des Sterbens im Digenisroman unterscheidet, ist der Papas, der Geistliche. Wir befinden uns nicht mehr an der einsamen Euphratgrenze, sondern im griechischen Dorf, in dem die Kirche präsenter ist als an der Grenze. So hören wir gelegentlich, daß der Papas die Totengebete spricht und das Begräbnis ausrichtet. Sogar von einer Beichte kann dann die Rede sein.[41] Dies ist aber auch alles und keineswegs die Regel. Es gibt die Moirologien zu Hunderten gedruckt nachzulesen. Mein Material beruht auf der Durchsicht von ca. eineinhalbhundert Texten. So handelt es sich um einen Querschnitt, der kaum auf Vollständigkeit pochen kann. Aber ich bin fest überzeugt, selbst wenn noch weitere zwei- bis dreihundert Moirologien geprüft würden, würde sich das Ergebnis kaum ändern. Allerdings ist, bevor man ein Urteil wagt, eine wichtige Bemerkung am Platz: In der Sterbestunde und beim Begräbnis ist es natürlich, daß die Klage, der Schmerz über die Trennung und ihre Endgültigkeit, soweit sie vom Diesseits aus gesehen wird, daß Hoffnungslosigkeit und damit alle negativen Emotionen das Feld beherrschen und für christliche Jenseitshoffnung vielleicht nicht einmal mehr ein notional assent übrigbleibt. Des weiteren darf man die Klagefrauen nicht vergessen, welche die Texte zum besten geben. Die

---

[40] Petropulos, a. a. O. 226.

[41] Passow nr. 391:
καὶ φέρτε τὸν πνευματικό, τοῦ πῶ τὰ κρίματά μου. Der Papas war wohl eher ein rituell notwendiges Übel als ein Tröster; schon Joannes Chrysostomos bemerkt, daß man das Kommen des Priesters als sicheres Zeichen für die Nähe des Todes fürchtete; Patr. gr. 60, 25.

Klage ist ihr Beruf und in dieser Stunde ihre einzige Aufgabe. Zutaten, die nach Hoffnung aussehen, würden das Gefüge stören, und je elender das jenseitige Dasein geschildert wird, desto reichlicher fließen die Tränen. Diese aber sind der Nachweis, daß die Klagefrauen ihr Geschäft auch wirklich verstehen. Trotzdem: es bleibt doch befremdlich, daß angesichts der Kirche, der kirchlichen Totenliturgie und des Papas im Ornat so gut wie nichts von christlicher Eschatologie zu vernehmen ist. Die Hoffnungslosigkeit und Endgültigkeit ist das allein Beherrschende. Der Gedanke an Gott spielt höchstens dann eine Rolle, wenn bemerkt wird, daß auch er nicht dazu zu bewegen ist, seine Macht gegen die Omnipotenz des Charos, des Totengottes auszuspielen. Charos steht absolut über dem Geschick. Nur selten wird er als im Dienste Gottes stehend verstanden, nur selten mit den Engeln oder dem Paradies in einen lockeren Zusammenhang gebracht. Über poetische Floskeln kommen derartige Bemerkungen nicht hinaus.

Hier sei nun doch mit einem Wort auf die eingängigen Darstellungen in Fresko und Mosaik vom jüngsten Gericht, von Himmel und Hölle und dgl. eingegangen. Mögen nicht wenige davon innerhalb der Klöster verblieben sein, also eine Schicht angesprochen haben, die von vornherein theologisch-religiös ansprechbar war, so finden sich solche Darstellungen doch auch in großen Stadtkirchen und in den bescheidenen Gotteshäusern auf dem Dorf, und sie mögen da und dort in die spätbyzantinische Zeit zurückreichen. Wenn der Abstand zwischen der geschilderten einfachen Mentalität und der dogmatischen Eschatologie so groß war, bedeutet dies, daß diese bildlichen Darstellungen wirkungslos geblieben sind? Man muß bei einer Antwort doch wohl berücksichtigen, daß sich die Darstellung höllischer Pein und Verzweiflung drastischer, fast ist man versucht zu sagen, attraktiver durchführen läßt, als die himmlische Seligkeit. Daß zwischen und über beiden Gruppen der Richter thront, ist nur das auslösende Moment der Trennung auf ewig. Und wenn schon die Katechese immer und immer wieder die Sündhaftigkeit und Verworfenheit der Menschen betonte, so ist es nur natürlich, daß die Eindruckskraft der Bilder eher von den Szenen der Verdammten als von denen der Geretteten ausging. Dantes Inferno

wurde immer häufiger gelesen als sein Paradiso. Dann aber mögen diese Szenen in einer etwas verwischten und undeutlichen Weise, wie sie fast jeder volkstümlichen Rezeption eigen ist, auch mentalitätsbildend gewirkt haben. Die völlige Trostlosigkeit, Trauer, Schmerz und Hoffnungslosigkeit, d. h. alle Emotionen, welche solche Szenen wecken konnten, finden sich ja eben in den Charosliedern und in den Moirologien. Die Bilder haben ihren Dienst getan, auch wenn die Rezeption fast notwendig eklektisch verlaufen ist.

Natürlich läßt sich diese einfache, wie ich sie genannt habe: theologieferne Schicht nicht säuberlich von den übrigen abtrennen. Artikuliert sie sich etwa auch in den nicht wenigen Apokryphen, die sich gern mit dem Jenseits, mit der Ausmalung von Himmel und Hölle befassen? Nicht selten begegnen solche apokryphen Elemente in der Hagiographie, etwa im Leben des Andreas Salos oder in den Visionen des hl. Basileios des Jüngeren; andere sind als selbständige Schriften überliefert. Diese letzteren wurden schon in früher Zeit durch die Konzilien aus der Kirche, vor allem aus dem liturgischen Gebrauch verbannt. Zeugnis für den Erfolg dieser Verbote, daß so manches griechische Original nur noch in slavischer Übersetzung greifbar ist. Was die Apokalypsen im Rahmen der Hagiographie anlangt, so ist beispielsweise die Vita des Andreas Salos nicht in die gängigen Handschriften zur liturgischen Verlesung eingegangen, sondern findet sich nur in Spezialpanegyriken für Mönchskreise oder in der Einzelüberlieferung. Analoges gilt von der Vita des Basileios. Was trotz all dem aus den Apokryphen in die Mentalität der einfachen Byzantiner eingegangen ist, dürfte sich in seinem diffusen, dem Schrecken und der Finsternis verhafteten Ergebnis kaum von den Eindrücken unterschieden haben, die sie sich bei bildlichen Darstellungen holen konnten.

Mit Fug außer Betracht können apokalyptische Visionen bleiben, die kein anderes Ziel verfolgen, als über byzantinische Geschichte Gericht zu halten, vor allem über byzantinische Kaiser, die man nach Bedarf in der Hölle schmoren läßt. Die Annahme scheint mir abwegig, daß hier eschatologische Emotionen wirksam werden konnten, oder ein Kaiser sich herbeiließ, vor solchen Drohungen seine Parteinahme zu ändern!

Wie weit die Prediger das einfache Volk erreicht haben, bleibt die Frage. Nähme man an, die Predigten wären so gehalten worden, wie sie in den Handschriften überliefert sind, müßte man in Kauf nehmen, daß sie weder sprachlich noch auf Grund der rhetorisierten Fassung der Dogmen auf bereitwillige Ohren trafen. Und wurden sie verstanden, so war die Folge wohl wiederum der diffuse Eindruck, daß man im Jenseits mit einem Ende mit Schrecken rechnen müsse. Große und erfolgreiche Volksprediger scheint es in Byzanz überhaupt nicht gegeben zu haben; gerade im Dorf scheint die Predigt nur selten gepflegt worden zu sein, hatten es die Behörden doch schon in der Hauptstadt schwer, die regelmäßige Exhorte durchzusetzen.

Was erbringt – dies die zweite Frage – eine Enquête zum Thema, die sich nicht mehr beim einfachen Volk umsieht, sondern in einer Schicht, die man als gebildet bezeichnen kann? Bildung: Man versteht sich nicht nur auf Lesen und Schreiben, man hat auch einiges von den Klassikern gelesen, zumindest in einer Anthologie; man kennt das rhetorische Handwerk und versteht sich auf theologische Grundbegriffe, ohne deshalb zur Zunft der Theologen zu gehören. Diese Gebildeten finden sich als Grammatiker in den Schulen, dann in den Büros der Verwaltung und am kaiserlichen Hof, oder sie ernähren sich mehr schlecht als recht als „Privatgelehrte". Zu unserem Thema äußern sie sich vorwiegend in Leichenreden auf höhergestellte Persönlichkeiten, in Grabgedichten und manchmal sogar in theoretischen Abhandlungen. Gerade am Hof orientierten sich die meisten von ihnen, und deshalb seien als Beispiel für ihre Jenseitsvorstellungen einige Grabgedichte behandelt, drei auf den Tod des Kaisers Leon VI. des Weisen (886–912) und eines auf seinen Sohn Konstantin VII. (913–959). Im ersten Gedicht ist ausschließlich vom dunklen Hades die Rede, der den toten Kaiser aufnimmt und damit allem ein Ende macht; kein theologischer Gedanke ist aufspürbar und kein Wort ist christlicher Hoffnung gewidmet. Nun gehörte Leon VI. ja zu den „öffentlichen Sündern"; er hatte sich der schweren Sünde der Tetragamie schuldig gemacht, d. h. viermal geheiratet. Obendrein wurde sein Sohn Konstantin unehelich geboren. So scheint für Hoffnung nicht viel Raum geblieben zu sein. Das zweite Gedicht wird Leon selbst in den

Mund gelegt. Er bekennt sich offen zu seiner Sündhaftigkeit und seine Verfehlungen wiegen schwer auf der Seelenwaage. Er kann nur hoffen, daß Gott und die Gottesmutter seinen lebendigen Glauben dagegen aufrechnen. Dann nimmt er Abschied von seinem Sohn, „dessentwegen er der Gegenwart des himmlischen Vaters verlustig gegangen ist",[42] ein Satz, bei dem nicht klar wird, ob er endgültige Verzweiflung bedeutet oder nicht. Das dritte Gedicht klingt fast wie eine Widerlegung der Selbstanklagen des Kaisers durch einen seiner Verehrer. Zwar hat der Kaiser das Gesetz gebrochen, um zu einem Kind zu kommen,[43] aber er hat sich schließlich doch dem kanonischen Recht gebeugt und hat wieder Aufnahme in den Schoß der Kirche gefunden.[44] So kann der Dichter unverdrossen den weisesten und besten Herrscher preisen. Aber wenn es ums Jenseits geht, weiß er kaum mehr, wie er sich ausdrücken soll und endet in sehr bezeichnenden zwei Zeilen:

Heil dir, Leon, in den Höhlen des Hades;
Heil dir, süßeste Seele, Gefährtin der Engel![45]

Das letzte Gedicht, dem toten Kaiser Konstantin VII. gewidmet, entstammt der Feder des Logothetes und Magistros Symeon, der mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit kein anderer ist als der Hagiograph Symeon, dem die Nachwelt den Beinamen Metaphrastes gegeben hat. Von ihm können wir erwarten, daß er Genaueres weiß. Aber er enttäuscht uns. Wieder ist alles dunkel und düster, obwohl der Herrscher selbst in glänzenden Farben geschildert wird; wieder ist Hades der beherr-

---

[42] I. Ševčenko, Poems on the deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Scylitzes, Dumbarton Oaks Papers 23/23 (1969/70) S. 197, Zeile 31:
υἱέ, δὶ ὃν μακρύνομαι πατρὸς τοῦ οὐρανίου.

[43] A. a. O. S. 202, Zeile 44:
ἐν παραβάσει νόμου τε ὁ παῖς ἀπογεννᾶται.

[44] A. a. O. S. 202, Zeile 46ff.:
τῷ ἱερῷ κανόνι δὲ τὸ κρίνειν παρεχώρει . . .
πλύνεται τοῦ μιάσματος ῥεύμασι τῶν δακρύων
καὶ τῇ μητρὶ προσφύεται πάλιν τῇ ἐκκλησίᾳ.

[45] A. a. O. S. 203, Zeile 65f.:
Χαῖρε μοι Λέων δέσποτα καὶ ἐν Ἅιδου κευθμῶσι,
χαῖρε ψυχὴ ὁλόγλυκε, ἀγγέλοις συμφοιτῶσα.

schende Topos. Konstantinos tröstet seine Witwe und seine Söhne, doch nicht mit dem Versprechen oder der Hoffnung auf ein Wiedersehen im Jenseits, sondern mit dem landläufigen Gedanken, daß ihnen die Zeit helfen werde, über den Kummer hinwegzukommen, während er im Grab vermodere.[45a] „Kaiser Leon", so redet der Dichter den Vater des Toten an, „empfange jetzt deinen Sohn als Gefährten, vereint mit dir in der Bitterkeit der gleichen Gruft!"[45b] Dann aber läßt er Konstantinos doch noch beten: „Herr, beraube mich nicht deiner Gnade und des ewigen Lichtes; erlaube deinem Diener, an deiner Herrlichkeit teilzunehmen."[45c] Der einzige Satz im Poem, den die orthodoxe Theologie gestreift zu haben scheint.

[45a] A. a. O. S. 211, Zeile 28:
Χρόνος ὑμᾶς μειλίξεται, ἐμὲ δὲ τήξει τάφος.

[45b] A. a. O. Zeile 29/30:
Λέων, τὸν περιπόθητον νῦν δέξου Κωνσταντῖνον,
πικράν σοι συναπτόμενον ἐν τάφῳ κοινωνίαν.

[45c] A. a. O. S. 212, Zeile 65: σῆς μετασχεῖν ἀξίωσον . . . δόξης. Man ist versucht, eine Art Gegenprobe bei den Historikern anzustellen, wo sie vom Tod eines Kaisers sprechen. In der Regel beschränken sie sich auf ein einfaches ἐτελεύτα, hier und da medizinisch angereichert und mit kurzen moralischen Schlußbemerkungen versehen. Für ausführlichere Schilderungen nur einige Beispiele: Den Tod des Bilderstürmers Konstantinos V. kann Theophanes nicht schildern, ohne auf die bösen Aussichten im Jenseits zu sprechen zu kommen. Der Kaiser leidet an heftigem Fieber und sagt: „Noch am Leben, bin sich schon eine Beute des unauslöschlichen Feuers (der Hölle)." Und er verlangt nun, der Heiligen Jungfrau Hymnen zu singen, obwohl er bisher ihr unversöhnlicher Feind gewesen sei. (Theophanes S. 448, de Boor.) Über den Tod des Joannes Tzimiskes berichtet Leon Diakonos: Als er merkte, daß der Tod unausweichlich sei, machte er große Schenkungen an die Armen, ließ einen Bischof kommen, dem er unter Tränen alle Sünden seines Lebens beichtete, rief die Gottesmutter an und verschied (X, 11, S. 178 Bonn). Am einläßlichsten ist die Schilderung der Anna Komnene vom Tode ihres Vaters Alexios I. Die medizinischen Details spielen eine sehr große Rolle, aber von irgendwelchen religiösen Aspirationen des piissimus imperator, von irgendeinem kirchlichen Ritus, einer Beichte usw. ist mit keinem Wort die Rede (Alexias XV, 11: III, 231 ff. Leib). Manuel I. Komnenos unterschreibt vor seinem Tod eine Absage an die Astrologie, läßt sich eine Mönchskutte anlegen und scheidet so aus dem Leben. Ob der Patriarch anwesend war, geht nicht klar hervor (Niketas Choniates S. 221–222 van Dieten). Michael VIII., der von seinem Tod zunächst nichts wissen will, muß sich eines Besseren belehren lassen, als er den Priester im Ornat und mit der Eucharistie in den

Aus der Vielzahl und Vielfalt rednerischer Auslassungen anläßlich der verschiedensten Todesfälle in hohen und höchsten Gesellschaftsschichten – meist Monodien genannt – einige repräsentative Beispiele: An erster Stelle sei ein Mann des 11. Jahrhunderts genannt, Michael Psellos, Polyhistor, Philosoph, Geschichtsschreiber, Redner und Höfling in einem, stellvertretend für die Kultur einer ganzen Epoche. In seiner Leichenrede auf seinen Schüler, den Vestarchen Georgios,[46] den er als Mysten jenes Wissens und jener metaphysischen Aspirationen schildert, deren sich er, Psellos, selbst in besonderem Maße rühmt, heißt es vom Verstorbenen, er sei „zurückgeflossen zu seinen Ursprüngen, zur Quelle, aus der er seinen Ausgang genommen habe".[47] Das klingt zwar nach neuplatonischer ἐπιστροφή, doch liest man weiter, so drängt sich fast der Eindruck auf, als handle es sich um nichts anderes als die Auflösung des Toten in seine ursprünglichen Bestandteile. Aber dann wird ein christlicher Tod geschildert: Der Sterbende erblickt die Engel, die ihn fortgeleiten sollen, er ruft sie bei ihrem Namen und überläßt ihnen dann seine Seele.[48] Mit diesem Anruf der Engel ist kaum etwas anderes gemeint als das Gebet zu jenen Seelenführern, das auch die byzantinische Commendatio animae dem Sterbenden in den Mund legt.[49] Das Ritual ist also eingehalten, auch wenn über den Erfolg dieses Betens nicht mehr gesprochen wird. Doch Psellos hat mehr zu bieten. In der Monodie auf einen Patrikios Joannes[50] finden sich Gedanken, die man sonst in der „welt-

---

Händen auf sich zukommen sieht (vgl. S. 23 Anm. 41). Jetzt legt er das Glaubensbekenntnis ab, nimmt das Abendmahl und stirbt kurz darauf (Pachymeres I, S. 530–531, Bonn). Sehr viel mehr ausführlichere Schilderungen lassen sich kaum namhaft machen. Das kirchliche Ritual darf in der Regel unterstellt werden, auch wenn das totale Schweigen der Anna Komnene angesichts ihrer sonstigen Hymnen auf die Frömmigkeit ihres Vaters bemerkenswert bleibt.

[46] E. Kurz-F. Drexl, Michaelis Pselli scripta minora I, Milano 1936, S. 211–215.

[47] S. 214.

[48] S. 215: τοὺς ἀπάξοντας ἀγγέλους ἰδὼν καὶ ὀνομαστὶ τούτους καλέσας ἐπαφῆκας αὐτοῖς τῆς ψυχήν.

[49] Vgl. dazu den Text des schon erwähnten Kanons des Andreas von Kreta: Ἐλεήσατε μοι, ἄγγελοι πανάγιοι, καὶ λυτρώσασθε τελωνίων πάντων πονηρῶν.

[50] Psellos, a. a. O. 145–154.

lichen" Totenliteratur kaum antrifft: Der Tod als Fügung der göttlichen Vorsehung. Freilich mißt diese Vorsehung nicht nach unserem Zeitempfinden, sondern nach himmlischen Maßen.[51] Der Patrikios weiß, daß er sterben muß, und fühlt sich wie zu einem Fest eingeladen.[52] Beherzt und gelassen-fröhlich singt er die Sterbegebete,[53] er kreuzt die Hände auf der Brust und übergibt ruhig seine Seele dem Herrn.[54] Was ihn erwartet, ist die Ruhe in einem Leben in den Höhen.[55] Der Ton der Monodie ist fast hagiographisch, die Annäherung an den christlichen Idealtod ist hier so groß wie sonst kaum irgendwo in diesem Genos.

Ebenso entschieden die Aussagen zum Tod des Protosynkellos und Metropoliten Nikephoros von Ephesos.[56] Nikephoros verläßt die Erde und gelangt zur Ruhe im Himmel, ans Ziel geleitet von den schrecklichen Unsichtbaren – „jeder Engel ist schrecklich", auch in Byzanz.[57] Aber die Rolle dieser Engel ist bei einem Erzbischof, der stirbt, offenbar eindeutiger als bei den meisten übrigen: sie geleiten unmittelbar in die selige Vollendung.

So kommt Psellos der orthodoxen Eschatologie wohl besonders nahe; Reminiszenzen an den Mythos – ihm sonst durchaus geläufig – treten in den Hintergrund. Weder der Begriff Charos noch Hades spielen eine Rolle, schon gar nicht in Form von Hypostasen.[58]

Weniger durchsichtig ist ein anderer Historiker, Niketas Choniates († 1215), zeitweise hoher kaiserlicher Beamter und

---

[51] S. 151: . . . τῇ προνοίᾳ δοκεῖ . . .

[52] S. 151: ὥσπερ εἰς πομπήν τινα καλούμενος ἢ πανήγυριν.

[53] S. 151: τὰς ἐξοδίους εὐχὰς ᾄσας θεῷ γενναίᾳ καὶ ἱλαρᾷ τῇ ψυχῇ.

[54] S. 152: τῷ χεῖρε σχηματίσας ἐπὶ τοῦ στήθους καὶ ἀκριβῶς συνδήσας τῷ σταυρικῷ σχήματι ἀπέδωκας ἠρέμα τῷ θεῷ τὴν ψυχήν.

[55] S. 145: πρὸς δε τὴν ἄνω ξωὴν καταπαύσαντος.

[56] Psellos, a. a. O. 206–210.

[57] S. 206: σὺ κατέπαυσας εἰς οὐρανὸν ἐκ γῆς ἀπιὼν ὑπὸ φρικτοῖς ἀοράτοις καθορμισάμενος.

[58] Dies gilt auch von weiteren hier nicht näher behandelten Leichenreden des Psellos. – Ich verzichte in diesem Zusammenhang bewußt auf die Anführung jener im Stil Lukians gehaltenen Descensus-Satiren mit ihrer paganen Ausstaffierung der Unterwelt, z. B. im Timarion oder in der Hadesfahrt des Mazaris, weil dieses Dekor zunächst ausschließlich im Dienste der Satire steht.

an Theologie – dies verdient bemerkt zu werden – „professioneller" interessiert als Psellos. Daß er in seiner Gedächtnisrede auf seinen kleinen Sohn,[59] der sterben mußte in einem Alter, da er noch kaum der Sprache mächtig war, der Trauer, dem Gram und der Verzweiflung einen weiten Platz einräumt, ist verständlich. Zunächst hat es den Anschein, als gebe es über ein Fortleben nach dem Tode überhaupt nichts zu sagen. Wohin ist das Kind gegangen? Wo soll er es noch suchen? Nur unter der Erde, im Reich bitterer Kälte;[60] ein barbarischer Schnitter hat seinem Leben ein Ende gemacht,[61] der Wirbelwind des Todes hat ein junges Pflänzchen samt der Wurzel ausgerissen und an den Strom der Unterwelt, den Acheron versetzt.[62] Es wirkt fast wie eine Parenthese, wenn es dann zwischendurch heißt, der kleine Junge habe seine Seele den geleitenden Engeln übergeben und er schlafe nun im Angesicht des Herrn einen ehrenhaften Schlaf,[63] oder sogar: „Du bewohnst den Himmel und schaust eine unaussprechliche Herrlichkeit, denn deine Seele ist weiß wie Schnee." Doch die Bilder verschieben sich wieder: Des Vaters Wunsch wäre es, er könnte seinem Kinde nahe sein wie bisher, auch wenn eine Metamorphose, wie der Mythos sie kennt, nötig wäre: die Verwandlung in einen Vogel oder einen Baum; auch als Stern am Himmel möchte er ihn sehen können oder wie eine Locke von Frauenhaar, ähnlich dem Schicksal Berenikes.

In der Leichenrede des Niketas auf seinen Amtskollegen Theodoros Trochos spielen Zitate aus der Heiligen Schrift eine bedeutende Rolle;[64] aber die Interpretation ist fragwürdig. Wenn der Tote laut dem Johannes-Evangelium (12, 24). wie ein Getreidekorn in die Erde gesenkt wird, um viel Frucht zu bringen, so doch nur, damit der Redner auf dem Acker die Ernte

---

[59] J. A. van Dieten, Nicetae Choniatae orationes et epistulae, Berlin 1972, S. 46–52.

[60] S. 47: τάφον οἰκεῖ καὶ ζόφον.

[61] S. 48. Es ist allerdings nicht Charos, sondern, klassizistischer und gesuchter, Tereus, der mörderische thrakische König des Mythos.

[62] S. 48.

[63] S. 51: τοῖς ψυψαγωγοῖς ἀγγέλοις ἐπανέθου τὸ πνεῦμα σου καὶ ἐναντίον κυρίου ὕπνον τίμιον ὕπνωσας.

[64] A. a. O. 13–25.

davon in Form von Worten für seine Leichenrede einbringen kann;[65] die Hadesvorstellung wird verfestigt mit einem Wort aus dem Buch der Weisheit (2, 5): „Der Hades ist versiegelt und keiner kehrt daraus zurück", ohne Hinweis darauf, daß dieses Wort den Gottlosen in den Mund gelegt wird.[66] Oder er zitiert Psalm 48, 15, wo die Toten von Gott wie Herdenvieh in den Hades gestürzt werden; und dort zerfällt ihre Gestalt. Nicht aber wird die Fortsetzung erwähnt: „Gott wird mich loskaufen aus dem Reiche des Todes". Aber die anderen Vorstellungen aus der christlichen Eschatologie kommen ebenfalls zur Sprache: Wenn jemand, dann wird Trochos im Schoße Abrahams ruhen;[67] dies offenbar am Ende der Tage, am achten Tag, nach dem siebten der großen Sabbatruhe.[68] Und am Ende das Gebet, der Erlöser möge den Toten erquicken auf den grünen Fluren des Elysiums und ihn teilhaben lassen an seiner unendlichen Herrlichkeit.

Nicht viel anders liegen die Verhältnisse in der Leichenrede auf seinen Schwager Belissariotes: Der Tote ist wie der Abendstern unter den Horizont gesunken, um jetzt in die Unterwelt einiges Licht zu bringen.[69] Wiederum das Wort vom versiegelten Hades[70] und anderes mehr, was an antike Vorstellungen erinnert. Aber der Autor weiß: Nach langer Zeit wird der Tote wiederkehren, leuchtend unter den Gerechten. Er übergab mit Freuden seine Seele den weißgewandeten, geleitenden Engeln und sieht nun die Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems, ohne durch die Zollstationen der Prüfung aufgehalten worden zu sein.[71]

Das antikisierende Material ist bei Choniates vielfältiger und beherrschender als bei Michael Psellos. Wir befinden uns in jenem Jahrhundert, in dem die byzantinische Rhetorik den Anschluß an die antiken Vorbilder besonders gepflegt hat. Ob dies

---

[65] S. 13: ὡς σῖτος αὐτὸς τὰς τῆς γῆς λαγόνας ὑπεισιὼν λογικὸν ἀναδίδως μοι λήιον.

[66] S. 14.

[67] S. 20: ἀλλ' εἴπερ τις ἄλλος καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς κόλποις διαθάλπῃ τοῦ Ἀβραάμ.

[68] S. 20: τὴν ἐν τῷ τάφῳ ἑβδόμην παριππευκὼς ἐς τὸ τῆς ὀγδόης ἀναστήσῃ μυστήριον.

[69] A. a. O. S. 149: . . . ἵνα καὶ ἐν δόμοισιν Ἀΐδαο φαείνῃς.

[70] S. 149.

[71] S. 163: χαίρων ἐναπέθετο τὴν ψυχὴν λευχείμοσιν ἀγγέλοις πνευμαγωγοῖς.

allein die Prävalenz der antiken Todesvorstellungen hinreichend erklärt? Die Alternative für den Interpreten lautet: Entweder ist dies alles rednerisches Dekor, das dann relativiert wird durch die orthodoxen Vorstellungen des Autors, denen sein Glaube und seine Hoffnung gelten; oder aber: die christlichen Sätze sind nicht mehr als ein Alibi, dessen ein „orthodoxer" Redner bedurfte, um mit seinen paganisierenden Überzeugungen keinen Anstoß zu erregen. Ich glaube, man darf sich die Entscheidung nicht zu leicht machen, jedenfalls dann nicht, wenn man einen Gesamtüberblick über die byzantinischen Jenseitsvorstellungen gewonnen hat, für den es zunächst noch zu früh ist. Bleiben wir noch bei den Leichenreden der gebildeten Klasse!

Im Jahre 1433 starb Cleopa Malatesta, die Gattin des peloponnesischen Despoten Theodoros II. Eine der Monodien stammt von einem peloponnesischen Höfling, Nikephoros Prinkeps Cheilas. Der bedeutsame Unterschied zu Niketas Choniates besteht darin, daß antikisierende Vorstellungen von der Unterwelt keine Rolle mehr spielen. So laut die Klage über den Tod der Fürstin ist, so nachdrücklich das Unglück geschildert wird, das ihre Umgebung und das Land betroffen habe: sie, Cleopa, ist eingegangen „in die ersehnten Wohnungen",[72] ein Hinweis auf das Johannes-Evangelium 14, 12: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen, und ich gehe hin, sie euch zu bereiten." Cleopa ist gern aus dem Leben geschieden, sie sehnte sich nach dem himmlischen Kranz.[73] An einem Freitag, dem Tag der Leiden Christi, ist sie gestorben und mit ihm begraben worden, um an seiner Auferstehung teilzuhaben.[74]

Eine weitere Rede auf Cleopa stammt von dem Mönch Bessarion, dem späteren römischen Kardinal. Bessarion geht wesentlich weiter als Cheilas.[75] Die Schilderung des Grams der Hinterbliebenen ist nicht weniger lebhaft als bei diesem. Sogar der Gedanke taucht auf, ob es für den Menschen nicht besser

---

[72] S. P. Lampros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά IV, Athen 1930, S. 148: εἰς τὰς ποθουμένας πάντως ἀπελθοῦσαν μονάς.

[73] S. 151.

[74] S. 151.

[75] Lampros, a. a. O. 154–160.

wäre, überhaupt nicht geboren zu werden, als alle trostlosen Umstände des Todes auf sich zu nehmen.[76] Doch dies tritt bald in den Hintergrund. Gottes Wille allein ist maßgebend.[77] Durch die Menschwerdung und den Kreuzestod hat der Tod die Macht über die Gläubigen eingebüßt. Die neue Hoffnung gründet auf der Auferstehung Christi.[78] Jetzt kann der Christ furchtlos dem Tod entgegensehen. Der Tod ist jetzt die Heimkehr in das wahre Vaterland.[79] Mit anderen Worten, der Mönch entwickelt, wie kaum anders zu erwarten, die Grundzüge einer orthodoxen Eschatologie, wo antike, aber auch antikisierende Vorstellungen keinen Platz mehr haben. Der Hades gehört der Sphäre der unerlösten Menschheit an. So findet auch bei ihm Cleopa ihren Platz „in den ersehnten Wohnungen".[80]

Hat das späte Byzanz die unklaren Vorstellungen von einem Jenseits, wie sie früher üblich waren, endgültig abgestreift? Wohl kaum. Es gibt ganz andere Stimmen. Als im Jahre 1447 der Despotes Theodoros II., der Gatte der genannten Cleopa starb, hielt ein Anonymus auf ihn eine Leichenrede, in der die Klage über den Verfall der byzantinischen Herrschaft mit der Klage über den toten Herrscher schon fast gleichzieht. Die Tugenden des Theodoros werden serienweise geschildert und es fehlt auch nicht der Hinweis, daß er fromm gewesen sei und sich in die Heilige Schrift vertieft habe.[81] Da aber, wo von seinem Sterben die Rede ist, haben christliche Vorstellungen nur einen völlig unklaren Platz. Der Tote ist in eine andere Welt, in ein anderes Leben, in eine andere höhere „Polis" übergewechselt, wo er sich mit Vater und Bruder und den übrigen Kaisern und anderen Leuten trifft. Von irgend einer theologischen Qualität dieses

---

[76] S. 157: ὅθεν καὶ καλὸν ἂν ἦν εἰ μὴ ἐγεννήθημεν τάχα μηδὲ τὰς τοῦ βίου διεπεράσομεν πύλας.

[77] S. 157: τῷ πρυτάνει θεῷ χωρητέον.

[78] Dies der theologische Hintergrund der Argumentation des Bessarion, die hier und da an den berühmten Osterkanon des Joannes Damaskenos erinnert.

[79] S. 160: ... εἰλήφαμέν τινα ἀφοβίαν ... καθαρὰν ἐνδημίαν πρὸς τὴν ἀληθῆ πατρίδα ...

[80] S. 156.

[81] Lampros, a. a. O. S. 182: τὴν ψυχὴν ἀπὸ πηγῆς τῶν Γραφῶν ἐπότιζεν.

Lebens in einer neuen Welt, von Belohnung oder Bestrafung, von Gericht und Seligkeit kein Wort.[82]

Von Joannes Argyropulos stammt ein Nachruf auf Kaiser Joannes VIII. Palaiologos († 1448). Argyropulos ist der bekannte Initiator einer griechischen Philologie in Italien. Neben seiner Übersetzertätigkeit ist zu vermerken, daß er sich auch mit theologischen Problemen befaßte und zugunsten der Kirchenunion von Florenz geschrieben hat. Seine Leichenrede läßt davon nichts vermuten.[83] Der politische Aspekt steht im Vordergrund, die Verzweiflung über die Lage des Reiches ist unverkennbar. Wieder heißt es, es wäre wohl besser, überhaupt nicht geboren zu sein.[84] Die Antike spielt eine große Rolle als Vergleichsmaterial für die Situation des Reiches: Ilion, Hektor usw. Das Schicksal der Hauptstadt, das so viele Theologen auf die Sünden der Byzantiner zurückführen, ist dem Wirken übler Dämonen zuzuschreiben. Der tote Kaiser hat dagegen angekämpft im Vertrauen auf die Weisheit des göttlichen Platon. Nun aber: Wohin ist er gegangen? Die Frage bleibt unbeantwortet. Keine Spur einer Eschatologie, keine Hoffnung, sondern nur Verzweiflung.

Zuletzt sei Georgios Gemistos Plethon genannt, der Philosoph von Mistras († 1452) und Restaurator einer „platonischen" Staatslehre, die vom orthodoxen Glauben überhaupt nichts mehr hielt. Als die Mutter des Kaisers Joannes VIII., die Kaiserin Helene (1450) starb, griff auch er zur Feder.[85] Das Repertoire seiner Lobeshymnen ist antikisch: Herkunft aus „thrakischem" Adel – Helene war Serbin –, aus einem Stamm also, der dem Griechentum so manches Glanzlicht aufgesetzt habe, usw. Aber es interessiert ihn offenbar weniger die Tote als das Bemühen, eine Eschatologie seiner eigenen Prägung an den Mann zu bringen. Die Kaiserin ist „an den ihr gebührenden Ort" gegangen,[86] und das bedeutet nicht, daß man zu verzweifeln habe.

---

[82] S. 186: ἐκεῖνον μὲν κόσμος ἄλλος ἔχει λοιπόν, χῶρον εἰς ἕτερον μετετάξατο, πόλιν ἄλλην οἰκεῖ ἥτις ποτέ ἐστιν αὕτη, πασῶν ὑψηλοτέραν τῶν παρ' ἡμῖν πόλεων.

[83] Lampros, a. a. O. III, Athen 1926, 313–319. Es findet sich darin auch keine Spur von den politischen Bemühungen des Kaisers in Ferrara-Florenz.

[84] S. 313.

[85] Lampros, a. a. O. 266–280.

[86] S. 274: ἐς δή τινα αὐτῷ προσήκοντα χῶρον.

Denn wenn auch ein Teil des Menschen sterblich und vergänglich ist, seine Seele ist es nicht. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist nicht nur logisch, sondern allgemeine Überzeugung der Menschheit.[87] So kann auch die Kaiserin hoffen, obwohl sie tot ist. So merkwürdig es erscheinen mag, der Heide Plethon verficht ein nicht unglückliches Leben nach dem Tod nachdrücklicher als nicht wenige seiner Vorgänger und Zeitgenossen.

Ein weiterer Komplex von Materialien, immer noch einer wenn auch bescheiden gebildeten Schicht angehörig, aber doch nicht zu verwechseln mit den zuletzt genannten Dichtern und Rhetoren des byzantinischen Klassizismus, entstammt den letzten byzantinischen Jahrzehnten und der beginnenden neueren Zeit. Es ist, fast möchte man sagen, eine bürgerliche Welt, aus der diese Literaten stammen. Man benützt jetzt nicht mehr die klassizistische Sprache der Rhetorik, sondern das Idiom des Volkes, die Dimotiki, die seit geraumer Zeit schon begonnen hat, sich auch in der Literatur durchzusetzen. Klassizistische Reminiszenzen treten in den Hintergrund, Philologie ist nicht mehr gefragt. Konstantinopel ist in türkischer Hand, aber das bedeutet nicht, daß es keine byzantinische Mentalität mehr gäbe. Und an den Rändern des ehemaligen byzantinischen Reiches, insbesondere unter der am geistigen Leben der Unterworfenen wenig interessierten Herrschaft der Venezianer, gedeiht ein eigenartiges literarisches Schaffen. Man kennt italienische Vorbilder, man eignet sich einiges von ihren bildhaften Vorstellungen an, aber der Grundtenor bleibt unverfälscht byzantinisch, wie dies vor allem durch die enge Verwandtschaft mit den Moirologien belegt werden kann. Die „thèmes macabres" des Westens gehen eine völlig natürliche Verbindung mit der fast exzessiven Welt spätbyzantinischer und neugriechischer Klage schlechthin ein. Die Hypostase Tod ist jetzt der Knochenmann, das Gerippe mit Sense und tödlichen Pfeilen, aber er bleibt Charos und die Attitude ihm gegenüber hat sich nicht gewandelt.

Eingeleitet wird diese Gruppe von einem Autor, der noch in die byzantinische Zeit gehört. Seine literarische Tätigkeit fällt

[87] S. 279: Als Zeugen werden angeführt – im Sinne der plethonischen Lehre von den κοιναὶ ἔννοιαι – Iberer, Kelten, Tyrrhener, Thraker, Griechen, Römer, Ägypter, Meder und Inder!

in die Jahre 1403 und 1404. Es ist Leonardo della Porta, offenbar ein auf Kreta geborener Venezianer, der aber orthodox war und völlig in der griechischen Sprache und griechischen Mentalität aufging. Er stand im Dienste der Serenissima, scheint aber in Schwierigkeiten geraten zu sein und mit dem Gefängnis Bekanntschaft gemacht zu haben. Seine Sprache steht noch bis zu einem gewissen Grad unter dem Einfluß der byzantinischen Gelehrsamkeit. Hier stehen seine Verse „Über die Vergeltung" zur Debatte.[88] Die Annäherung an die kirchliche Eschatologie, dargestellt zumeist mit Zitaten der Bibel, ist wesentlich stärker als bei den nach ihm zu nennenden Autoren. Er will seine eigene Seele ermahnen, doch das jüngste Gericht nicht zu vergessen, wo die Gerechten leuchten werden wie die Sonne, wo sie Christus entgegeneilen mit brennenden Lampen wie die klugen Jungfrauen des Evangeliums, und wo die Verdammten zu hören bekommen: Hinweg von mir, ihr Verfluchten, in das unauslöschliche Feuer! Die endgültige Entscheidung fällt erst bei diesem jüngsten Gericht, so daß es der Dichter, bei Betonung dieses entscheidenden Ereignisses, unterlassen kann, über das Schicksal der Verstorbenen unmittelbar nach dem Tod zu sprechen. Diese Nähe zur orthodoxen Eschatologie verdankt della Porta offenbar seinem Modell, an das er sich getreulich hält, einem Prosatext, der in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts unter dem Namen des Kirchenvaters Ephrem des Syrers geht.[89]

Wohl eines der älteren der hier in Frage kommenden Werke dieser Art ist auch der „Apokopos" eines gewissen Bergades,[90] wahrscheinlich im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts auf Kreta entstanden. Es handelt sich um eine der Traumreisen, welche in dieser Epoche auf griechischem Boden sich offenbar besonderer Beliebtheit erfreuten, hier um einen Descensus ad inferos, nicht ohne skurrile Züge, wenigstens in der Einleitung. Der Träumer landet im Rachen eines Ungeheuers, das niemand anderes ist als

---

[88] Περὶ ἀνταποδόσεως, ed. M. I. Manusakas, Τὸ „ὑπομνηστικὸν" τοῦ Λεονάρδου Ντελλαπόρτα καὶ τὸ πεζὸ προτότυπο του, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντ. Σπουδῶν 39/40 (1972/73) 60–74.

[89] Text ebenfalls bei Manusakas, a. a. O. 63–66.

[90] St. Alexiu, Ἀπόκοπος, Herakleion 1964.

Hades. Hier begegnet er den verschreckten Toten, die nun alles wissen wollen, vor allem, wie es auf der Oberwelt in der eigenen Familie zugeht. Hauptthema ist offensichtlich die Klage darüber, wie rasch die Lebenden ihre eigenen Toten vergessen. Hier bleibt von Interesse eine in sich geschlossene Totenwelt, düster und völlig freudlos, die offensichtlich endgültiger Aufenthaltsort ist. Es bleibt bei einem einzigen Nebensatz, der eine vage Vorstellung von einer endgültigen Bereinigung des Schicksals der Toten enthält.[91]

Eine Traumreise ist auch das Gedicht „Rima threnetike" eines Joannes Pikatoros aus Rhethymnon auf Kreta, wahrscheinlich abhängig von Bergades und wohl dem Beginn des 16. Jahrhunderts zugehörig.[92] Der Autor ist in erster Linie an einer Schreckenstopographie der Unterwelt interessiert, wobei Charos selbst ihn führt und aufklärt – ein Vergil ohne historische Kenntnisse! –, und es ist kaum zu erkennen, ob wir es mit einem Inferno oder einem Purgatorio zu tun haben – Refrigerium ist es jedenfalls nicht. Die Toten erinnern sich nicht mehr an ihr früheres Leben, ganz im Gegensatz zu anderen Texten. Sie schlafen.[93] Doch das Bild des Schlafes wird nicht durchgeführt, denn zugleich schildert sie der Autor als voller Bitternis.[94] Pikatoros beschimpft seinen Führer ob seiner Willkürherrschaft, ja er vermutet, daß Gott von seinem Treiben nichts weiß. Doch Charos belehrt ihn: „Wenn von Ihm der Befehl ergeht: Charos, auf in die Welt und töte! Wirf zu Boden, wen ich dir zeige! wie soll ich mich dann diesem Befehl widersetzen?"[95] Schließlich beginnt Charos, seinen Schützling zu katechetisieren: Der Tod ist die Folge des Sündenfalles im Paradies. Leider bricht diese Katechese mitten im Text ab, sodaß wir nicht sagen können, ob hier eventuell eine orthodoxe Eschatologie versucht werden sollte.

---

[91] Vers 82, S. 213: μόνον ἡ νεκρανάστασις μπορεῖ νὰ τὸν ἐγείρῃ.

[92] W. Wagner, Carmina graeca medii aevi, Lipsiae 1874, S. 224–241.

[93] Vers 139: εἰς ἕναν τόπον κείτονται κι ἀγνώριστα κοιμοῦνται.

[94] Vers 153: καὶ μὲ τὴν θλίψι κάθονται ὅλοι πολλὰ θλιμμένοι.

[95] Vers 382ff.:

κι ἄμαν ὁρίσῃ νὰ μοῦ πῇ· „Χάρο, 'ς τὸν κόσμον ἄμε,
καὶ ὅποιον σοῦ δείξω, σκότωσε καὶ ρῖξε τόνε χάμαι",
πῶς ἠμπορῶ νὰ παραβγῶ νὰ σφάλω τς ἐντολές του.

Eine weitere Traumvision schildert der „Sohn des Tzamplakos" in ca. 100 Versen, die etwa um die Wende zum 16. Jahrhundert entstanden sein mögen. Der Dichter erblickt ein großes Glücksrad, über dem der blinde König Reichtum thront. Alle Menschen haben nur ein Bestreben, den Zenit des Rades zu erreichen, eben um wohlhabend und reich zu werden. Natürlich stürzen sie auf der anderen Seite nur wieder in die Tiefe und sie landen, wie Bergades, im Rachen des Hades. Chronos, die Zeit, steht im Dienste Gottes und sorgt dafür, daß das Rad sich unaufhörlich weiterdreht. Am Ende aber gibt es ein großes Gericht, das Gut und Bös auf ewig scheidet: die einen kommen ins Paradies, die anderen an den Platz ihrer Strafe. Die Ausschmückung seiner Rad-Vision ist das Hauptanliegen des Dichterlings, die Eschatologie wird nur eben gestreift.[96]

In diesen Zusammenhang gehört auch ein anonymes Gedicht, das der Herausgeber, M. I. Manusakas, „Rede des toten Königs" getauft hat.[97] Ein Spaziergänger trifft in einer verfallenen Kapelle auf Kreta auf das Skelett eines toten Fürsten, das nun zu sprechen und zu klagen beginnt. Es erzählt von seinem früheren Glück und Glanz, und wie dann Charos allem ein jähes Ende gemacht habe. Hauptthema ist der Kontrast zwischen dem augenblicklichen Dasein des Toten und den Annehmlichkeiten des früheren Herrenlebens. Er, der Fürst, habe nie daran gedacht, daß sich die Seele vom Leib trennen könnte.[98] Nichts ist ihm geblieben als ein Leichentuch. Es ist nicht der König, sondern der Dichter, ja vielleicht erst ein Späterer, der daran moralische Betrachtungen knüpft, in denen die Erinnerung an ein jüngstes Gericht anklingt, ohne daß der König selbst davon ein Wort gesagt hätte.

Am ergiebigsten ist ohne Zweifel die „Klage über den Tod" (Πένθος θανάτου)[99] eines Giustos Glykys aus Methone (Modon) auf der Peloponnes, das damals venezianischer Besitz war, voll-

---

[96] G. Th. Zoras, Τζαμπλάκου: Ἠθικὸν βυζαντινὸν ποίημα, Athen 1956.

[97] M. I. Manusakas, Ἡ ὁμιλία τοῦ νεκροῦ βασιλιᾶ, Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς 8 (1963) 293–314.

[98] Vers 58: οὐδ' ἔλεγα νὰ χωριστῇ ψυχὴ ἐκ τὸν κορμίν μου.

[99] G. Th. Zoras, Πένθος θανάτου, ζωῆς μάταιον καὶ πρὸς θεὸν ἐπιστροφή, Athen 1970.

endet spätestens im Jahre 1522, dem Todesdatum des Dichters. Der Tod ist hier der reine Willkürakt des Sensenmannes. Es sieht fast so aus, als hätte Gott mit dem Ereignis nichts zu tun. Der Tod ist auch nirgendwo Erlösung aus diesseitigem Elend, er wird nie in Demut als göttliche Fügung hingenommen. Davon ist im Gedicht keine Rede. Der Tod kennt kein Erbarmen und kein Mitleid, und er macht keinen Unterschied. Das Totentanz-Motiv schlägt durch. Und wer in seine Gewalt gerät, wen er „auffrißt", der kommt an einen dunklen Ort ohne Luft und Sonne, er hat keine Hoffnung mehr und wird seine Familie nie wiedersehen. Er kann nichts mehr wahrnehmen, denn seine Seele hat sich vom Leib getrennt.[100] Wohin dann die Seele entschwunden ist, wird mit keiner Silbe erörtert. Trotzdem scheint es, auch wenn gelegentlich vom Schlaf der Seele die Rede ist,[101] daß die Leiche unter der Düsternis des Hades auch zu leiden hat:

„Wie ertragt ihr Armseligen, nackt und ohne Lager, wie ihr seid,
die Kälte, den Schmutz des Grabes und den Gestank?"[102]

Ist dies Ewigkeit, oder ein Zwischenstadium? Der Autor verrät es uns zunächst nicht. Er kennt keine Ausnahme von diesem Zustand, er verspricht kein Elysium und kein Paradies, aber auch keine eigentliche Hölle. Erst in einem zweiten Teil findet er den Übergang zu dogmatischen und vor allem moralischen Nutzanwendungen, zu dem, was man mit Vorsicht orthodoxe Eschatologie nennen mag. Dabei beschäftigt ihn so gut wie ausschließlich das göttliche Gericht, das offenbar in eine unend-

---

[100] Vers 39–41:
εἰς τόπον ἄλλον σκοτεινὸν καὶ γῆν χωρὶς ἀέραν,
ἥλιον νὰ μὴν ἐβλέπωμεν ἢ νὰ γροικοῦμε ἡμέραν.
καὶ ἐλπίδα πλέο δὲν ἔχομεν στὸν κόσμον νὰ στραφοῦμεν.
Vers 45–48:
Ἡ γνῶσι μας ἐπέρασεν καὶ ὁ νοῦς μας ἐξωρίστη,
ἀφεῖτις ἀπὸ τὸ κορμὶ ψυχή μας ἐχωρίστη,
κ' αἴσθησιν πλέο δὲν ἔχομεν · μόνον ὡσὰν κομμάτι
ξύλ.' ἔτσι ἀπομείναμεν τὴν δυσωδίαν γεμᾶτοι.

[101] Vers 70: πῶς μᾶς ἐπαρατήθητε στὸν Ἅδην καὶ κοιμᾶστε;

[102] Vers 71 f.:
Πῶς ὑπομένετε ἐλεεινοὶ, γυμνοὶ καὶ χώρις στρῶμα,
τὴν ψύχραν καὶ τὰ χώματα τοῦ τάφου καὶ τὴν βρῶμα.

lich ferne Endzeit verlegt wird. Seiner Meinung nach ist es völlig sinnlos, die Vorbereitung darauf bis in die letzten Lebenstage zu verschieben, oder gar zu glauben, es sei damit getan – alte byzantinische Sitte![103] – auf dem Sterbebett das Mönchskleid überzuziehen, um das Heil zu sichern. Es komme auf das ganze vorausgegangene Leben an und nicht auf einen Tugendakt der Rückversicherung, getätigt im letzten Augenblick. Vielleicht kennt Glykys die lateinische Lehre von einem Purgatorium, einem Fegefeuer; jedenfalls lehnt er dergleichen kategorisch ab. Es gibt im Jenseits, sagt er, keine Gelegenheit mehr, sich zu reinigen; dies wäre eine falsche Hoffnung.[104] Das Gericht ist unwiderruflich:[105] ewiger Lohn für die Guten und ewige Strafe für die Bösen. Die Belohnung für die Guten wird mit dem vagen Terminus „Reich Gottes" umschrieben, von einer „visio beatifica" ist jedenfalls nicht die Rede, – ein Argument mehr (neben der Ablehnung des Fegefeuers) gegen die vorgebrachte Annahme, der Verfasser sei ein griechischer Katholik.

Wenn nun noch ein kurzer Blick auf die byzantinische Hagiographie geworfen werden soll, dann hat dies folgenden Grund: Nach der christlichen Dogmatik ist es der Sinn des Lebens, sich vorzubereiten auf ein ewiges Leben im Jenseits; wer diese Vorbereitung besteht, wird im Jenseits, ob nun sofort oder nach dem jüngsten Gericht, jener unendlichen Glückseligkeit teilhaftig, die nach der ausdrücklichen Lehre des Neuen Testaments[106] in der Schau Gottes „von Angesicht zu Angesicht" besteht. Sehnsucht nach dem Tod, weil Sehnsucht nach dieser Seligkeit, wäre demnach das signum distinctivum jener Klasse von Menschen, welche die christliche Ideale mit besonderer Intensität zu verwirklichen trachten, eben der Heiligen. Und so stellt sich die Frage, was die byzantinische Hagiographie zu diesem besonderen Thema beizutragen hat. Generell läßt sich sagen, daß das Sterben

---

[103] Nach Ausweis der Quellen scheint die Sitte in der Spätzeit und in den höheren Schichten verbreiteter gewesen zu sein als beim einfachen Volk und in den frühen Jahrhunderten.

[104] Vers 391: 'Τι ἐκεῖ καιρὸς καθάρσεως δὲν ἔναι, ὡσὰν ἐλπίζεις.

[105] Vers 491: διότι ἐκεὶ συγχώρησις ἀδύνατο νὰ γένῃ.

[106] 1. Korintherbrief 13, 12.

der Heiligen von ihren Hagiographen nur selten ausführlicher beschrieben wird. Die Wunder nach dem Tod scheinen wichtiger als der Tod selbst; sie gerade beweisen ja, daß es ein Sterben im Herrn war. Oft sagt der Heilige die Zeit seines Todes voraus, gelegentlich bis auf Tag und Stunde – Beweis dafür, daß Gott seine Lieblinge vor der gefürchteten „improvisa mors" bewahrt. Aber manchmal weiß der Hagiograph über den Tod seines Helden überhaupt nichts zu berichten; in vielen Fällen beschränkt er sich nüchtern darauf, diesen Tod einfach zu konstatieren mit einem einfachen „und er starb", wie etwa Kyrillos von Skythopolis (6. Jh.) anläßlich des Todes des Joannes Hesychastes;[107] auch der Tod des berühmten Daniel Stylites († 493) wird in der metaphrastischen Vita einfach konstatiert, auch wenn jemand schon vorher die Scharen der Propheten, Apostel und Martyrer um ihn versammelt erblickt hat.[108] Maximos der Bekenner († 662) sagt in der Relation des Anastasios Apokrisiarios über sein Ende das Datum seines Todes voraus; „und so geschah es".[109] Symeon Salos (6. Jh.) geht in seine Hütte und gibt friedlich seinen Geist auf.[110]

Texte, die über diese einfachen Feststellungen hinausgehen, gibt es genug; aber eine gewisse Unsicherheit, wohin denn die Heiligen nun gehen, läßt sich nicht verkennen. Es gehört offenbar in die „epische" Hagiographie des 9. Jahrhunderts, wenn Antonios, einst Provinzgouverneur und General des Kaisers und zuletzt Anachoret, zusammen mit dem heilsbegierigen Petronas, dem Bruder der Kaiserin Theodora und des berühmten Caesar Bardas, auf Rassepferden hoch zum Himmel fährt.[111] Um was

---

[107] E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1939, S. 222: ἐτελειώθη δὲ ὁ ἅγιος mit Datum und Schlußdoxologie.

[108] Patr. gr. 116, 1037.

[109] Nach R. Devreesse, Analecta Bollandiana 73 (1955) 10–16.

[110] L. Rydén, Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis, Stockholm 1963, S. 168: ... ἐκεῖσε καθεύδων τῷ κυρίῳ παρέδωκεν τὸ πνεῦμα ἐν εἰρήνῃ; in der Einleitung zu dieser Szene sagt Leontios: θάνατον, μᾶλλον δὲ ὕπνον.

[111] F. Halkin, Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863, Analecta Bollandiana 62 (1944) 187–225, hier S. 222:
ἐφ' ἵππων ὀξυτάτων ὀχούμενοι ἀνήρχοντο ἰσοταχῶς εἰς τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ.

es im Jenseits geht, wird nicht selten mit dem Begriff Ruhe umschrieben,[112] und man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die Formel „zu den Vätern gehen", „den Weg der Väter gehen"[113] damit synonym ist und jenen leidfreien „Warteraum" bedeutet, der nach Anschauung vieler Theologen die Gerechten des Alten und Neuen Testaments bis zum jüngsten Tag aufnimmt. Nicht allzu weit gehen Aussagen wie in der Vita des Nikodemos von Kalabrien († ca. 990), nachdem er wie ein Engel gelebt, werde er nun auch bei den Engeln weilen;[114] Theodoros von Sykeon dagegen erwartet sich ein Leben mit den Erzengeln.[115] Aber es fehlt auch nicht an präziseren Formulierungen, die etwa in den Satz münden: Der Heilige geht zu seinem geliebten Christus,[116] was folgerichtig durchdacht doch wohl schon eine Vorwegnahme ewiger Herrlichkeit bedeuten muß. Mir ist nur in einer Vita ein Satz begegnet, der in etwa „visio beatifica", d. h. Gottesscheu beinhaltet. Es ist der Patriarch Kallistos I. der von seinem Helden Gregorios Sinaites († 1346) bemerkt, er genieße nun klarer als vorher das Licht der Dreifaltigkeit, das keinen Abend kenne.[117]

---

[112] Z. B. der hl. Kyriakos nach Kyrillos von Skythopolis (Schwartz 235): καὶ νῦν ἐστιν ἐν τῇ ἀναπαύσει πάντων τῶν δικαίων oder a. a. O. 241: εἰς τὸν τῆς ἀναπαύσεως τόπον oder a. a. O. 243 ähnlich: εἰς τὸν ἄλυπον βίον.

[113] So in der Vita des Nikephoros von Medikion († 813), Analecta Bollandiana 78 (1960) S. 423 oder Elias der Jüngere von Kalabrien († 903): ἐγὼ μὲν ὡς γέγραπται, τὴν ὁδὸν τῶν πατέρων μου πορεύομαι, G. Rossi Taibbi, Vita di Sant' Elia il Giovane, Palermo 1962 S. 112. Das klassische Vorbild ist sicher die Vita des hl. Antonios von Patriarch Athanasios mit genau demselben Text, Patr. gr. 26, 969 (Fehlpaginierung der Patr. gr.!).

[114] Vita di San Nicodemo di Kellarana, ed. M. Arco Magri, Rom-Athen 1969, S. 130.

[115] A.-J. Festugière, Vie de Théodore de Sykéon I, Bruxelles 1970, S. 155: εἰς τοὺς ἀρχαγγέλους ἔχω ἀπελθεῖν . . . καὶ χρονίσαι (!) ἔχω ἐκεῖ.

[116] „πρὸς τὸν ποθούμενον Χριστόν", so z. B. die Vita des Gregorios von Agrigent von Niketas Paphlagon (Patr. gr. 116, 269) oder die Vita des Patriarchen Euthymios († 917), de Boor S. 78: „πρὸς φιλάνθρωπον δεσπότην . . . ὃν ἐκ βρέφους ἠγάπησας"; ähnlich die Vita des Germanos Hagioreites († ca. 1336), Analecta Bollandiana 70 (1972) S. 112 in der Ausgabe von P. Joannou: πρὸς τὸν φιλούμενον Χριστὸν διαβαίνει καὶ τὴν ἐκεῖ ποθεινὴν λῆξιν".

[117] I. Pomjalovskij, Žitie otca našego Grigorija Sinaita, St. Petersburg 1894, S. 46: τρανότερον ἀπολαύεις τοῦ ἀνεσπέρου τῆς Τριάδος φωτός . . . τῷ θεῷ ἐγγύτερον γέγονας.

Gregorios ist einer der Väter des athonitischen Hesychasmus, dem die Gottesschau schon in diesem Leben vertraut ist, und Patriarch Kallistos ist einer der Protagonisten eben dieser Bewegung.[118]

Nicht sehr viel erfolgreicher war die Suche nach Todesfällen, in denen expressis verbis jene Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott zum Ausdruck kommt, die sich meist des Wortes des Apostels Paulus bedient: „Ich wünsche aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein" (Philipper-Brief 1, 23). Von Theodora von Alexandreia, einer legendären Heiligen aus dem 5. Jahrhundert heißt es einmal ziemlich vage, es sei ihr sehnlichster Wunsch gewesen in den jenseitigen Aion einzugehen.[119] Und von Nikolaos, dem Abt eines Klosters auf dem Olympos († um 1054) berichtet Michael Psellos, er habe sich auf dieser Welt zeit seines Lebens als Fremdling gefühlt und ständig den Tod erwartet. Ständig habe er das Verlangen gehabt, aufgelöst zu werden und der Quellen des jenseitigen Glanzes teilhaft zu werden.[120] In voller Breite aber ist dieses Motiv dargestellt in der Vita der hl. Theodora von Thessalonike († 892): Sie erkannte, daß ihr Ende gekommen sei. Da offenbarte sie ihrer Umgebung ihre unerschütterliche Liebe zu ihrem himmlischen Bräutigam und ihre Sehnsucht, so schnell wie möglich mit ihm vereinigt zu werden. Sie hatte keine Angst vor dem Tod, und gerade deshalb eilte

---

[118] Im übrigen sind die hagiographischen Texte aus der Feder von Palamiten und zum Teil hesychastischen Heiligen gewidmet in Bezug auf Gottesschau nach dem Tod bezeichnenderweise wenig gesprächig. Beispiele: Patriarch Philotheos auf Gregorios Palamas (Patr. gr. 151, 635): ἔκειτο ... πρὸς οὐρανόν τε καὶ τὰ οὐράνια ἐπειγόμενος ... διὰ τῶν οὐρανίων ἀγγέλων εἰς οὐρανὸν ἀξίως μετέστησε. Neilos auf denselben Palamas (a. a. O. 678): τοῖς τὸ πολίτευμα κτησαμένοις ἐν οὐρανοῖς πατράσιν καὶ πατριάρχαις προθέμενος ... Ἐκεῖνον μὲν ἡ ἐκκλησία τῶν πρωτοτόκων εἶχε καὶ ὁμήγυρις πατέρων καὶ προφητῶν καὶ ἀγγέλων χοροστασία; Philotheos auf Patriarch Isidoros (A. Papadopulos-Kermaues, Žitija dvuch veselenskich patriarchov, Petersburg 1905, S. 144): Ταῖς τοῦ ποθουμένου δεσπότου χερσὶ διὰ τῶν φωτεινῶν καὶ συνήθων ἀγγέλων τὴν πλήρη φωτὸς ψυχὴν παρατίθησι.

[119] Patr. gr. 115, 686.

[120] P. Gautier, Eloge funèbre de Nicolas de la Belle Source par Michel Psellos, Βυζαντινά 6 (1974) S. 67: „ἐζήτει μὲν ἀεὶ τὴν ἀνάλυσιν καὶ τὸ τυχεῖν τῆς πηγῆς τῶν τῇδε ἀπαυγασμάτων ...".

es ihr so, zu Christus zu kommen, dem sie seit ihrer Jugend angetraut war.[121]

Dies ist das Material, das sich bei Durchsicht von ein paar Dutzenden solcher Heiligenleben gewinnen läßt. Weitere Viten würden wohl neues Material ergeben, aber es bleibt fraglich, ob die allgemeinen Verhältnisse dann in einem anderen Lichte erscheinen würden, d. h. ob eine klarere und sozusagen „menschlich engagiertere" Haltung gegenüber dem Jenseits herauskäme. Eine Entwicklungslinie herauszuschälen, wäre im Augenblick wohl zu kühn, auch wenn es den Anschein hat, als gehörte die Masse der „anonymen" Todesfälle, d. h. jene, wo der Hagiograph über eine nüchterne Feststellung der Tatsache des Todes kaum hinauskommt, der byzantinischen Frühzeit an. Eine Art Gottesschau scheint erst in den spätesten Zeiten bedeutsam geworden zu sein. In der mittleren Zeit bleibt es beim Heimgang zu den Vätern, zu den Engeln und in einigen Fällen zu Christus. Mehr läßt sich kaum mit einigem Anspruch auf Verläßlichkeit konstatieren.

So weit das Material dieser Untersuchung, das natürlich nicht vollständig ist, noch vollständig sein kann, dafür aber doch vielleicht einen einigermaßen repräsentativen Querschnitt darstellt. Verglichen mit den theologischen Maßstäben, die an den Anfang gestellt wurden, bleibt alles relativ blaß; die Annäherung an die Idealmaße ist nur unvollkommen, wenn überhaupt, gelungen. Partienweise läßt sich ohne Bedenken sagen, daß christliche Eschatologie, sieht man von gewissen „theologischen" Randglossen ab, die kaum zum Tragen kommen, überhaupt nicht zum Zug gekommen ist. In anderen Textgruppen stehen antik-pagane Vorstellungen oft unvermittelt neben christlichen, ohne daß sich jeweils mit letzter Sicherheit sagen ließe, wie sie sich zueinander verhalten, welcher Vorstellung der real assent gilt und welcher der notional assent – wobei letzterer vielleicht nichts anderes ist als eine ästhetische Konzession an byzantinische

---

[121] Arsenij, Žitie i podvigi sv. Feodory Solunskoj, Jurjev 1899, S. 25: „... τὸν ἀνόθευτον ἔρωτα, ὃν ἐν τοῖς τῆς ψυχῆς ἀποῤῥήτοις εἶχεν ἐγκεκρυμμένον πρὸς τὸν μόνον οὐράνιον νυμφίον δῆλον ... ἐποίησεν, θᾶττον ἱμειρομένη σὺν αὐτῷ γενέσθαι ...".

Stilprinzipien –, ja ob es sich nicht um ein Gemenge handelt, in dem sich der Verfasser selbst nicht zurechtgefunden hat. Und selbst da, wo ohne Zweifel orthodoxe Theologie im Hintergrund steht, reicht die Skala von unbeholfenen oder tastenden Versuchen einer Definition jenseitigen Lebens („ewige Zelte", „Ruhe", „zu den Vätern") über individuellere und lebendigere Formulierungen („zum geliebten Christus") nur selten zur theologischen Formulierung exakter Natur („Licht der Trinität") und noch seltener zur Emphase einer sehr persönlichen Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott.

Die gesellschaftliche Schichtung ist unverkennbar. Eine Annäherung an theologische Präzision ist noch am stärksten in der Hagiographie, als deren Verfasser wir in der Mehrzahl Mönche, Priester und Bischöfe wenn nicht immer nachweisen, so doch unterstellen dürfen, oder aber jene Laien, die der teilweise auch theologisch gebildeten Schicht angehören. Die krasse Ignoranz der orthodoxen Eschatologie ist am auffälligsten beim einfachen Volk und seinen Klageliedern über die Toten, aber auch in der epischen Welt. Bei den klassizistisch Gebildeten ist die Gemengelage zuhause, obwohl es wahrscheinlich falsch wäre, die antikisierende Partie des Gemenges rein auf ihre antikisierende Bildung zurückzuführen: die Verwandtschaft mit Vorstellungen, wie sie auch die Moirologien beherrschen, läßt darauf schließen, daß die „volkstümliche" Komponente auch hier nicht fehlt. Jene Schicht aber der spätesten Zeit, die ich versuchsweise als „bürgerlich" bezeichnet habe, fällt zu einem beträchtlichen Prozentsatz hinter die Anfänge theologischer Präzision bei den Gebildeten wieder zurück, auch wenn hier das „paganisierende" Element sehr viel näher an das Volkstümliche heranreicht als an klassisches Bildungsgut.

Bedeutet dies alles nun den Fehlschlag christlicher Mission oder christlicher Katechese in Byzanz? Unüberwundenes Heidentum mit der Flucht vor den Forderungen, welche die christliche Eschatologie an den überzeugten Christen stellt?

Ich halte es für verfehlt und mit schwerwiegenden Folgerungen verbunden, wenn man mit dem Wort Heidentum allzu rasch bei der Hand ist. Es gibt ja durchaus Vorstellungen, die zwar durch die christliche Lehre nicht abgedeckt sind, wo aber die Phantasie

des Menschen auf eine Weise eine Lücke gefüllt hat, die nicht einfach als heidnisch bezeichnet werden kann, sondern im Bestfall als christlich indifferent, wobei es gleichgültig ist, ob diese Vorstellungen schon zu einer Zeit entwickelt worden sind, als es noch kein Christentum gab, oder ob sie neben dem Christentum entstanden sind. Es gilt darüber hinaus zwischen Wort und Begriffsfeld zu unterscheiden. Das Wort Charos etwa – sprachlich schon früh aus dem antiken Charon entwickelt – knüpft natürlich an den heidnischen Fährmann der Unterwelt an.[122] Aber Charos ist sehr rasch zum einfachen Synonym für Tod geworden. Der Tod aber hat schon immer zur Hypostasierung gereizt. Mit dem Fährmann am Lethefluß hat der byzantinische Charos nur noch bei den klassizistisch Gebildeten zu tun. Die phantastischen Vorstellungen, mit denen das Volk ihn ausstattet, stammen aus einem indifferenten Fundus der Phantasie und füllen den eben genannten Bezirk der von der christlichen Dogmatik nicht abgedeckten Freiräume; sie entstammen einem Bedarf an Konkretisierung, der sich gegenüber dem allgemein menschlichen Phänomen Tod, unabhängig von jeglicher religiösen Doktrin, überall aufdrängt. Ebenso ist das Wort Hades längst zum Synonym für Unterwelt überhaupt geworden, was immer man sich darunter vorstellen mag – und manchmal bedeutet das Wort genau dasselbe wie Charos.

Doch dies alles nur in Parenthese. Bevor über wirklich heidnisch oder nicht entschieden werden kann, müßten zunächst ganz andere Gesichtspunkte in Erwägung gezogen werden, die durchaus byzantinisch sind und vielleicht dazu beitragen können, die Blässe der byzantinischen Jenseitsvorstellungen verständlich zu machen.

Hier verdient zunächst festgestellt zu werden, daß die byzantinische Theologie dem Laien in der Welt wenig Hoffnung auf ein jenseitiges Glück beläßt, auf das zu bauen sich lohnen könnte. Kronzeuge auf diesem Gebiet ist der Kirchenvater Basileios der Große von Kaisareia in Kappadokien. Sein Rigorismus ist schon

---

[122] Dazu D. C. Hesseling, Charos, ein Beitrag zur Kenntnis des neugriechischen Volksglaubens, Leiden-Leipzig 1897; ders., Charos rediens, Byz. Zeitschr. 30 (1929–30) 186–191; G. Moravcsik, Il Carone bizantino, Studi Bizant. e Neoellenici 3 (1930) 47–68.

in der Frühzeit der patristischen Studien bemerkt worden, aber aus Hochachtung vor dem Kirchenvater – ich nenne als Beispiel den Mauriner Julien Garnier († 1725), den Herausgeber der Werke des Kirchenvaters, aber auch noch einen modernen Patristiker, Pierre Humbertclaude[123] – versucht man, seine Aussagen herunterzuspielen. Daß dies nicht gelingen kann, hat David Amand de Mendieta[124] schlagend nachgewiesen. Es gibt für den Menschen kein Heil, es sei denn bei striktester Beobachtung auch der kleinsten Vorschriften des Neuen Testaments und der Bibel überhaupt. Auch wer nur eine vernachlässigt, dem hilft die Beobachtung aller übrigen nichts, denn – und dies ist entscheidend – es gibt keine läßliche Sünde; jede Sünde ist Todsünde.[125] Für den Christen in der Welt sind diese Forderungen so gut wie unerfüllbar, weil die Versuchungen vor allem des ehelichen Lebens zu groß sind. So kann nur der Mönch, der sich von der Welt abkehrt, darauf hoffen, das ewige Heil zu erreichen. Logisch aber ist es auch, daß damit jeder Mensch, der wirklich Gottes Willen erfüllen will, gehalten ist, klösterliche Askese und Buße zu üben, für die in der Welt kein Platz ist.[126]

---

[123] P. Humbertclaude, La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée, Paris 1932.

[124] D. Amand, L'ascèse monastique de Saint Basile, Maredsous 1948. Einige Zitate aus den Schlußbetrachtungen von Amand (S. 338ff.): „C'est un rigorisme moral intransigeant et un radicalisme ascétique qui le pousse parfois à des outrances manifestes. Il n'a rien d'un psychologue fin et subtil, car il ne s'interesse guère aux différences des caractères et des tempéraments, ni même aux problèmes d'application pratique de ses principes trop abstraits . . . Radicalisme ascétique, franchement pessimiste et presque désespérant . . .".

[125] Reg. parv. 233 (Patr. gr. 31, 1237): Frage: Wenn all unseren guten Handlungen auch nur eine einzige fehlt, werden wir dann vom Heil ausgeschlossen sein? Antwort: Viele Stellen des Alten und Neuen Testamentes veranlassen uns zur Erwiderung: Ja; es gibt darüber volle Sicherheit. Reg. parv. 4 (a. a. O. 1084): Welche Sünde würde man man klein oder leicht zu nennen wagen, nachdem der Apostel erklärt hat: Wenn du das Gesetz übertrittst, entehrst du Gott! Dabei handelt es sich nicht um die eine oder andere Sünde, sondern, da das Wort nicht einschränkt, um jede Sünde ohne Unterschied. Reg. parv. 293 (a. a. O. 1288): Es ist unmöglich, im Neuen Testament einen Unterschied zwischen läßlicher und Todsünde zu entdecken.

[126] Reg. maior 5 (a. a. O. 921–924): Hier schließt Basileios aus dem Bibelwort „Vater, die Welt hat dich nicht erkannt" folgendes: Es ist unmöglich, eine Erkenntnis Gottes zu erlangen oder im Weltleben den Heiligen Geist zu

Natürlich haben nur wenige Byzantiner in der Welt Basileios gelesen –, man sollte sich über die patristische Lektüre der Byzantiner keine ausschweifenden Vorstellungen machen. Aber die Mönche lasen ihn, und gerade mit dieser Lektüre konnten sie ihr Selbstbewußtsein untermauern und für ihren Stand werben. Sie haben das Heil in Verwaltung, und im Anschluß an sie ist es am besten gesichert. Der Versuch, dieser Forderung dadurch entgegenzukommen, daß man noch vor dem Sterben eine Mönchskutte überstreifte, war zwar in den höheren Kreisen der byzantinischen Gesellschaft nichts seltenes, aber was Moralisten, wie Glykys darüber dachten, wurde schon erwähnt.[127]

Wenn es nur Todsünde gibt, dann hat es auch keinen Sinn, einen Reinigungsort oder eine Reinigungsperiode zu unterstellen, in welcher der Verstorbene noch die Chance hat, für kleinere Verfehlungen zu büßen und so einer ewigen Herrlichkeit würdig zu werden, d. h. jener Ort, den die westliche Theologie Purgatorium heißt, würde sich erübrigen. Hier haben nun die byzantinischen Theologen keine strengen Folgerungen aus Basileios gezogen, jedenfalls nicht alle von ihnen. Es gibt Ansätze zur Lehre von einer solchen Art von Reinigungsort, aber sie bleiben diffus.[128] Am bemerkenswertesten ist, daß in der Liturgie immer

---

besitzen. Wer wirklich Gott dienen will, muß notwendig die Ketten brechen, die ihn an diese Welt binden. Diese Loslösung ist nur möglich durch ein endgültiges Sichzurückziehen in die Einsamkeit. Es ist unmöglich, Gott zu gefallen, wenn wir uns nicht von unseren Eltern und den gewohnten Bindungen dieses Lebens lösen.

[127] Siehe oben S. 41.

[128] Eine Übersicht bei M. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium, IV, Paris 1931, S. 36–124. Dogmengeschichtlich hat man zu unterscheiden zwischen refrigerium und purgatorium, vor allem, wenn mit letzerem Feuer verbunden ist. Gerade die Betonung des „Fegefeuers" hat die Einigung der Christen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz besonders erschwert. Vgl. A. d'Alès, La question du purgatoire au concile de Florence en 1438, Gregorianum 3 (1922) 9–50; die Griechen betonten immer wieder, daß sich in der Schrift und bei den Vätern nichts über ein Feuer finde. Die Kontroverse in den beiden Kirchen brach erst im 12. Jahrhundert auf; vgl. M. Roncaglia, Georges Bardanès, metropolite de Corfoù et Barthélemy de l'ordre franciscain, Rom 1953. Für den Westen wurde die Lehre von einem purgatorium erst auf dem ersten Konzil von Lyon amtlich definiert (1245). Die theologische Unsicherheit geht eindeutig auf die wenig

wieder Gebete auftauchen, welche insinuieren, daß den in Unvollkommenheit Verstorbenen damit geholfen werden könnte, daß also nicht schon mit dem Tod eine letztgültige Entscheidung gefallen ist.[129] Insgesamt aber handelt es sich um einen Komplex durchaus nicht eindeutiger und zum Teil sogar verworrener Vorstellungen. Einigkeit unter den Theologen herrscht keinesfalls. Worüber sie sich jedoch immer einig sind, das ist die Annahme, daß die letzte und endgültige Entscheidung über das ewige Schicksal des Menschen erst beim jüngsten Gericht fällt. Erst dann kommt es zu den ewigen und vollen Freuden des Paradieses und zur endgültigen und ewigen Pein der Hölle.[130] Damit stellt sich das Problem der Wartezeit in aller Schärfe; doch auch hier gibt es keine Einigkeit. Manchmal wird differenziert: die Guten bekommen in dieser Wartezeit etwas wie einen Vorgeschmack späterer Freuden; sie weilen bei den Vätern des Alten Testaments und den übrigen Verstorbenen, welchen die ewige Seligkeit vorausbestimmt ist.[131] Wenn Christus am Kreuz zum rechten

---

klaren Aussagen der Schrift zurück; vgl. A. Stuiber, Refrigerium interim, Bonn 1957.

[129] Darüber Jugie a. a. O. 89ff. An exponierter Stelle in der offiziellen Chrysostomos-Liturgie (Ektenie nach dem Evangelium): „Ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ πάντων προαναπαυσομένων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν . . .

[130] Im Gegensatz zur lateinischen Kirche kennt man im orthodoxen Raum nicht nur volkstümliche Vorstellungen von der Unterbrechung und Linderung der höllischen Strafe; so etwa in einer Apokalypse aus dem 10. Jahrhundert, wo Maria selbst bei ihrem Sohn um eine solche Unterbrechung bittet: L. Radermacher, Anonymi Byzantini de caelo et infernis epistula, Leipzig 1898. Der große Streiter gegen die Union, Markos Eugenikos († 1445), beruft sich auf eine angebliche Basileios-Homilie, um darzutun, daß die Fürbittgebete der Gläubigen im Sinne einer Straflinderung auch den Verdammten zugutekommen. Ähnliches lehrt auch Georgios Scholarios, der erste Patriarch nach der Türkischen Eroberung (Gennadios II.), Oeuvres I, Paris 1928, S. 533: „. . . καὶ ταῖς εἰς ᾅδην κατεληλυθείαις [sc. ψυχαῖς] οὐκ ὀλίγα λυσιτελεῖ, οὐ τῆς ἐκεῖ κολάσεως ἀπαλλάττοντα οὐδὲ παντελοῦς ἀπαλλαγῆς ἐλπίδα διδόντα“.

[131] Nicht übersehen werden darf, daß manche Theologen die ewige Vergeltung sofort nach dem Tod beginnen lassen, wobei freilich zu betonen ist, daß es sich dabei entweder um Martyrer handelt, denen sozusagen immer eine besondere Eschatologie zugebilligt worden war, oder um emphatische Aussagen, die, fast könnte man sagen, proleptisch die Endzeit vorwegnehmen. Wo im eigentlichen Sinne des Wortes theoretisiert wird, bleibt es bei der Verschiebung bis zum jüngsten Tag.

Schächer sagt: „Noch heute wirst du bei mir im Paradiese sein," so ist damit eben nicht die ewige Seligkeit gemeint, sondern ein Leben wie im irdischen Paradies bei Adam und Eva.[132] Ebenso bekommen die Bösen schon dort eine Vorgabe ewiger Pein.[133] Hades ist dieser Ort aber immer. Auch Christus ist ja nach seinem Sterben in den Hades hinuntergestiegen und damit zum Modell auch für seine Getreuen geworden. Gerade das Wort Hades und die damit verbundenen Vorstellungen aus alter Zeit mögen daran beteiligt sein, daß sozusagen im Endeffekt in der „Unterwelt" die Unterschiede zwischen dem Los der Guten und dem der Bösen sich verwischen. Es entsteht ein diffuses Bild, beherrscht von Düster und Dunkel und einer fast lethargischen Abwechslungslosigkeit. Und dies für einen Zeitraum, dessen Ende sich nicht absehen läßt, der sich also dem Begriff „ewig" annähert. Das Zwischenstadium droht in der Vorstellungswelt derer, die sich darauf einzurichten haben, zum Dauerzustand zu werden, nicht auf Grund einer theologischen Doktrin, gewiß nicht, wohl aber auf Grund psychologischer Zwänge.

Versuchen wir auf der Grundlage dieser theoretischen Vorüberlegungen einen Blick auf die byzantinische Wirklichkeit zu werfen! Es fällt dann zunächst nicht weiter auf, daß sich die byzantinischen Theologen, auch wenn sie nicht alle Rigorismen des großen Basileios teilen, sich um ihren Mitmenschen in der Welt wenig kümmern. Natürlich finden wir immer wieder die Bemerkung, daß Gott niemand von vornherein von seiner Seligkeit ausschließt; aber diese Bemerkungen klingen außerordentlich zurückhaltend. Der Mystiker Symeon der Neue Theologe († 1022), selbst ein Mönch, ist einer der wenigen, der sich ausführlicher über die Heilsmöglichkeiten des Byzantiners in der Welt äußert und zwar im positiven Sinne. Es ist nicht zu bestreiten, daß er dabei keineswegs auf die Einhaltung und Nachahmung spezifisch mönchischer Lebensformen drängt. Aber was er auf der anderen Seite dann an „religiösem Erleben" auch beim Laien

---

[132] So z. B. Patriarch Photios, Patr. gr. 101, 105–108.

[133] Z. B. Georgios Bardanes in der Ausgabe von Roncaglia (siehe oben Anm. 128) S. 58: „Ἀπέρχονται αἱ ψυχαὶ τῶν ἁμαρτολῶν οὐκ ἀπεντεῦθεν μὲν εἰς κόλασιν αἰωνίαν . . . πλὴν ἀπέρχονται εἰς τόπους σκυθρωποτέρους προζωγραφοῦντας τὰς μελλούσας ἀποδέχεσθαι βασάνους . . .".

für heilsnotwendig hält, schränkt die vorausgegangenen Konzessionen nur wieder auf den engen Kreis von „Erleuchteten" ein.[134] Euphorie vermittelte dem Durchschnittsbyzantiner mit seinen Sünden, Sorgen und Schwächen die orthodoxe Kirche nur selten; so etwa während der festlichen Osterliturgie, wenn jene Kurzpredigt zum Vortrag kam, die man Joannes Chrysostomos zuschrieb und die sich in ihrem Tenor fast befremdlich von der übrigen moralisierenden Homiletik unterscheidet: „Wer fromm ist und Gott liebt, genieße dieses strahlende Fest! Arm und Reich: freut euch miteinander! Wer enthaltsam war und wer sich nicht darum gekümmert hat: ehrt diesen Tag! Wer gefastet hat und wer nicht gefastet hat: jubelt heute! Der Tisch ist reichlich gedeckt: alle sollen davon genießen. Niemand beweine seine Armut, denn das Reich für alle ist erschienen. Niemand klage über seine Sünden: die Vergebung ist vom Grabe auferstanden!" Die Euphorie ging vorüber mit dem Fest und der Laie konnte sehen, wie er zurecht kam. Ein Beispiel aus der Hagiographie mag hier als charakteristisch zitiert werden. Der schon oben erwähnte Antonios,[135] früher kaiserlicher Gouverneur und jetzt Mönch und Einsiedler, hat den Prinzen und General Petronas zu einem christlichen Leben bekehrt, ohne daß dieser darüber Amt und Würden aufzugeben gehabt hätte. Mit Antonios kommt es zum Sterben, und als Petronas davon hört, ruft er aus: „Wehe mir, jetzt werde ich wieder Petronas, der ‚Weltliche' (κοσμόφρων) sein, nachdem mich Antonios bisher durch sein Gebet vor den Pforten des Hades geschützt hat." Er trifft sich mit dem Heiligen und erlangt von ihm, daß sie zusammen sterben. Nur im engsten Anschluß an den heiligen Mönch ist auch für den christlichen Laien einige Sicherheit und Hoffnung gegeben.

Doch die Masse reagierte ganz anders. Die unabsehbare Dauer des Zwischenstadiums nach dem Tod wird offenbar durch wohlgezielte psychologische Verdrängungsmechanismen gegenüber

---

[134] Man vergleiche seine Rede in I. Hausherr, Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien, Roma 1928, S. LVII ff. Auf der anderen Seite verlangt er als heilsnotwendig die sinnliche Wahrnehmung der Begnadigung durch den Heiligen Geist usw., a. a. O. LXXIV f.

[135] Siehe oben S. 42 mit Anmerkung 111.

den Schrecken der Endzeit zu einem leidlich erträglichen Dauerzustand gemacht. „Ruhe", „Schoß Abrahams", „Zelte des Jenseits" – was immer dies bedeuten mochte –, an einem letzthin schrecklichen Höllenort gemessen mochte es erträglich erscheinen, eine „annehmbare Endgültigkeit". Daß dies nicht nur eine Hypothese ist, beweist ein Passus aus den Hymnen des vorhin zitierten Symeon des Neuen Theologen. In Hymnus I[136] kommt er auf das jenseitige Leben zu sprechen: Da gibt es Leute, bemerkt er, die es sich auf Erden gutgehen lassen. Sie denken nur an ihr Vergnügen und sind des Glaubens, daß sich im Jenseits nicht allzu viel ändern wird. Doch dies ist falsch. Sie sagen, sie seien dann zwar nicht bei Gott, aber immerhin genössen sie Ruhe; zwar gebe es dort nicht viel Licht, aber auch kein absolutes Dunkel; ohne das „Reich" zu besitzen, befänden sie sich doch nicht in der Hölle. Unter solchen Umständen würden sie gern auf die ewige Seligkeit verzichten, zu der sie ohnedies kaum gelangten. Hier ist mit Händen zu greifen, wie moralischer Rigorismus auf der einen Seite und eine undeutliche Theologie der letzten Dinge auf der anderen, vor allem vage Vorstellungen eines gerade noch erträglichen Zwischenzustandes, den byzantinischen Laien veranlassen, sich in dieser Undeutlichkeit einzurichten und mit ihr abzufinden, nicht ohne bequeme Folgerungen

---

[136] Symeon Neos Theologos, Hymnen, hrsg. v. A. Kambylis, Berlin 1976, S. 47: Symeon will jene widerlegen, die behaupten, für die Sünder gebe es kein Heil (v. 61: καὶ λέγοντες ἀδύνατον ἁμαρτολοὺς σωθῆναι). Er führt aus v. 100ff.:

ἐνταῦθα καὶ ἀγάλλονται ὡς ἄλογα σκιρτῶντες,
ἅπερ δέδωκας ἔχοντες εἰς ἀπόλαυσιν βίου ·
καὶ ταῦτα μόνα βλέποντες οὕτως εἶναι δοκοῦσι
καὶ τὰ μετὰ τὴν ἔξοδον τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ βίου ·
ἀλλὰ κακῶς τεκμαίρονται, ἀλλὰ κακῶς φρονοῦσιν
οἱ λέγοντες μὴ μετὰ σοῦ, ἀλλ' ἐν ἀνέσει εἶναι
καὶ τόπον ἑτοιμάζοντές τινα, ὦ ἀφροσύνης,
μήτε φωτὸς μετέχοντα καὶ σκότους ἀμοιροῦντα,
τῆς βασιλείας ἔξωθεν, ἀλλὰ καὶ τῆς γεέννης,
καὶ τοῦ νυμφῶνος πόρρωθεν καὶ τοῦ πυρὸς τῆς δίκης
ἐν ᾧ καὶ (οἱ ταλαίπωροι!) εὔχονται καταντῆσαι
καὶ λέγουσι μὴ χρῆζειν σου τῆς αἰωνίου δόξης
ἢ βασιλείας οὐρανῶν, ἀλλ' ἐν ἀνέσει εἶναι.
Φεῦ τῆς αὐτῶς σκοτώσεως . . .

für das Leben im Diesseits daraus zu ziehen. Die Grenzwerte, die zu weit hinausgeschoben worden sind, büßen ihre Signalwirkung ein, und die Hoffnungslosigkeit wird anderweitig kompensiert. Noch erfolgt diese Anpassung im Rahmen des wenn auch mißverstandenen orthodoxen Systems. Es scheint jedoch, daß es nicht dabei blieb. Demetrios Kydones, bekannt als Übersetzer des Thomas von Aquin ins Griechische, lange Jahre leitender Minister des Reichs († 1397/98), ist der Verfasser einer Schrift, die gewöhnlich unter dem Titel „De contemnenda morte" zitiert wird.[137] Sein Hauptanliegen ist es, diejenigen zu widerlegen, welche behaupten, der Tod löse auf, was Gott geschaffen hat. Das Anliegen des Verfassers ist offenbar nicht rein akademisch aus der Luft gegriffen, sein Engagement ist dafür zu lebhaft. Dann aber erinnern wir uns an die Tatsache, welche unsere Materialsammlung ergeben hat, daß nämlich der Tod nur in den seltensten Fällen als Fügung Gottes interpretiert wird, sich vielmehr zu einer autonomen Größe verselbständigt hat, die mit Gott sozusagen nichts mehr zu tun hat. Dazu kommt als weiteres Argument die Widerlegung derer, für die es nach dem Tod kaum etwas anderes gibt als ewige Bestrafung, jedenfalls nur einen Zustand des Elends, in dem es keine Freude mehr gibt. Letzteres Argument schließt sich ohne Bruch den gängigen byzantinischen Vorstellungen von der makabren Unterwelt an, über welche auch die meisten Theologen nicht hinausgekommen sind, während das erstere wiederum die Frucht jenes Rigorismus sein dürfte, von dem die Rede war. Kydones verzichtet auf orthodox-theologische Argumente und beschränkt sich auf eine philosophische Widerlegung, die in der Aussage gipfelt, daß die höchste Freude, die Freude am Geistigen, die Schau der rationes des Seienden, unmaterieller und unkörperlicher Bilder usw. nur dann der Seele möglich ist, wenn sie sich von der Belastung durch den Körper befreit hat. Über die eigentliche Seligkeit des Christen in der Ewigkeit wolle er erst gar nicht sprechen. Mit anderen Worten: er scheint selbst nicht ganz davon überzeugt zu sein, daß mit dem, was die orthodoxe Theologie zu bieten hat, die Bedenken seiner Gegner ausgeräumt werden könnten.

---

[137] Patr. gr. 154, 1169–1212.

Das mag übertrieben klingen, wird aber vielleicht verständlich, wenn wir uns der Frage zuwenden, was der „Himmel", genauer der orthodoxe Himmel, dem vollendeten Christen zu bieten hat. Schon bei Behandlung der byzantinischen Hagiographie war es ja auffällig, daß von einer brennenden Sehnsucht nach jenseitiger Glückseligkeit in Vereinigung mit Gott nur selten gesprochen werden kann.[138] Zunächst ist zu bedenken, daß auch der byzantinische Heilige, der Mehrzahl der Theologen zufolge – die Minderheit freilich ist nicht gerade verschwindend[139] – nach dem Tod in jenes Zwischenreich gelangt, von dem die Rede war, auch wenn dieses refrigerium für ihn Ruhe und den Vorgeschmack künftiger Seligkeit mit sich bringt. So gelten die letzten Worte der Heiligen – Ruhe, Väter, Schoß Abrahams usw. – und

---

[138] Der Gegensatz zum mittelalterlichen Westen ist auffällig, wo bei der Schilderung vom Sterben der Heiligen diese Sehnsucht, oft im Anschluß an das Pauluswort im Philipp. 1, 23, ausgedrückt wird. Vgl. z. B. die Vita des Odilo von Cluny (PL 133, 84): iam dissolvi desiderat et cum Christo vivere votis omnibus exoptat. Und da sich der Tod verzögert: anxius ingemiscit. Und am Ende: Mens laeta deum cernit, suspirat, anhelat. Oder die Vita Odilonis von Cluny (PL 142, 910): iucundus enim et festivus, festive facie ad faciem dominum venientem suscipere volebat et ad hoc toto desiderio suspicabat. Oder Joannes Gualbertus (PL 146, 699): ... ubi diem ab eo longo tempore desideratum, scilicet ut dissolveretur et esset cum Christo, devotus et supplex expectare coepit cum magna cordis exaltatione saepius hunc versiculum repetens: Sitivit anima mea ad deum vivum; quando veniam et apparebo ante faciem dei? Et subiungebat: Satiabor cum manifestabitur mihi gloria tua. Ähnlich die Vita der hl. Hildegard von Bingen (PL 197, 129): Vitae praesentis taedio affecta dissolvi et esse cum Christo quotidie cupiebat. Man vgl. auch das ekstatische Bekenntnis der Gertrudis von Helfta (Exercitia edd. J. Hourlier - A. Schmitt, Paris 1967, S. 300): Eia Jesu amabilis spes mea ... in tua vocatione dulcissima auditui meo detur gaudium et laetitia, quia tu solus es expectatio mea. Eia tolle me citius ad tua connubia. Theoretisch darüber Richard Rolle (Melos amoris, ed. F. Vandenbroucke, Paris 1971 I. Bd. S. 134): Unde dissolvi desidero ut ducar ad Dilectum; nam contemplativa suavitas desiderium mortis mandat in mentibus et patriae quam percipiemus praecedit praemium. Die Reihe könnte mit Leichtigkeit fortgeführt werden und wäre noch nicht einmal mit den berühmten Versen Newmans zu Ende: Take me away that sooner I may rise and go above to see him in the truth of everlasting day.

[139] Jugie, a. a. O. S. 48ff. führt eine Reihe von Zeugen auf. Es ist jedoch zu beachten, daß manche der von ihm zitierten Texte durchaus nicht notwendig so zu interpretieren sind. Am eindeutigsten wohl ist Michael Psellos.

ihrer Biographen ganz natürlich in erster Linie dieser unmittelbaren Zukunft. Nicht auszuschließen ist aber auch, daß das Dunkel, mit dem in der allgemeinen Vorstellung dieses Zwischenstadium charakterisiert wird, auch auf die Heiligen selbst und die Hagiographen abgefärbt hat. Aber es bleibt darüber hinaus das theologiegeschichtliche Problem der Gottesschau schlichthin, hier freilich in erster Linie relevant in seinen psychologischen Auswirkungen, d. h. insofern es mentalitätsbildend wirksam werden konnte. Für die byzantinische Entwicklung des Problems sind wohl die Eunomianer des 4. und 5. Jahrhunderts der wichtigste Orientierungspunkt,[140] d. h. die Vertreter jener Lehre, wonach der Mensch schon mit seinen natürlichen intellektuellen Kräften imstande ist, das göttliche Wesen vollkommen zu durchschauen und zu begreifen. Dies rief die schärfste Opposition einer Reihe von Kirchenvätern, besonders des Basileios von Kaisareia, auf den Plan, die mit allem Nachdruck dem Menschen die Fähigkeit abstritten, mit natürlichen Kräften zu einer komprehensiven Erkenntnis des göttlichen Wesens zu gelangen. In der Emphase der Polemik fielen dabei genug Sätze, die schließlich daran zweifeln ließen, ob denn im Jenseits eine derartige Gottesschau überhaupt möglich sei. Der Befund der Bibel war ja keineswegs eindeutig. Auf der einen Seite war von einer Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht, „so wie er ist", die Rede,[141] auf der anderen Seite wurde seine völlige Unzugänglichkeit betont.[142] So kam z. B. Joannes Chrysostomos zur Überzeugung, daß es nicht einmal für die seligen Engel eine derartige Schau des Wesens Gottes geben könne;[143] und Theodoretos von Kyros schränkte die Seligkeit auf die Schau eines gewissen „splendor dei" ein.[144] Das Thema verschwand bald wieder aus der Alltags-

---

[140] Dazu DThCath V, 1501–1514; RAC VI, 936–947.

[141] Die beiden am öftesten zitierten Stellen sind 1 Korinther 13, 12: „βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι · τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον" und 1 Johannes 3, 2: „ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν".

[142] 1 Timotheus 6, 16: „φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον · ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται" und Johannes 1, 18: „θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε".

[143] Patr. gr. 59, 97/98: „. . . δηλῶν ὅτι πάντα ἐκεῖνα συγκαταβάσεως ἦν, οὐκ αὐτῆς τῆς οὐσίας γυμνῆς ὄψις."

[144] Eranistes, Patr. 83, 49; ed. G. Ettlinger, S. 75: „. . . φαμὲν αὐτοὺς οὐ τὴν θείαν φύσιν ἑωρακέναι, ἀλλ' ὄψεις τινὰς τῇ σφῶν δυνάμει συμμέτρους."

theologie, aber wenn es aufgegriffen wurde, blieb es bei der nicht ganz eindeutigen Quellenlage. Erst im 14. Jahrhundert wurde für den Fragenkomplex eine Lösung erzwungen durch Gregorios Palamas († 1359), wobei freilich gesagt werden muß, daß die Lösung nicht unmittelbar beabsichtigt, sondern Nebenprodukt einer anderen Problemstellung war. Eine seit langer Zeit sich anbahnende Entwicklung der mystischen Vorstellungen des byzantinischen Mönchtums war in dieser Zeit auf dem Berge Athos in ein akutes Stadium getreten. Die Hesychasten, Einsiedlermönche, die nur der Kontemplation leben wollten und damit die alten Ideale des koinobitischen Klosterwesens sprengten, hatten längst eine psycho-physische Methode entwickelt, eine Atemtechnik, verbunden mit der dauernden Rezitation einer kurzen Gebetsformel, kraft derer sie ohne weitere Vorbereitung und ohne spezifisch asketisches Beiwerk der unio mystica teilhaft zu werden überzeugt waren. Dieses psycho-physische Training erzeugte da und dort Begleitphänomene, vor allem Lichtvisionen. Und gerade letztere interpretierte man sehr rasch und entschieden als Visionen eines göttlichen Lichtes, jenes Lichtes insbesondere, das Christus bei seiner Verklärung auf dem Berge Tabor umflossen hatte – ein göttliches Licht, ja Gott selbst. Mit anderen Worten – und natürlich vereinfachend und verkürzend! –, diese Mönche gaben vor, schon in diesem Leben fähig zu sein, Gott unmittelbar, mit körperlichem Auge sehen zu können. Die konservative Orthodoxie sah in einer solchen Lehre natürlich pure Ketzerei gegeben und klagte die Mönche des Messalianismus an. Aber der Berg Athos war inzwischen längst zu einer Art Naturpark der Orthodoxie geworden, und so versuchte man mit allen Mitteln, Gregorios Palamas allen voran, den Hesychasten aus dem theologischen Engpaß herauszuhelfen. Palamas führte – scholastisch ausgedrückt – in die Lehre von der Gottheit die Realdistinktion ein:[145] Es gilt zu unterscheiden zwischen dem Wesen Gottes und seinen Energien. Ersteres bleibt dem Menschen völlig und für immer unzugänglich, letztere treffen auf den Men-

---

[145] Von einer sogenannten „distinctio virtualis" hatte Palamas offenbar keine Kenntnis. Er sichert sich nur damit ab, daß er die Realdistinktion, das διαφέρειν, abgesetzt gegen ein διαιρεῖν.

schen, er wird ihrer inne und er kann sie schon in diesem Leben, wenn er begnadet ist, sinnlich zur Kenntnis nehmen. Was die Hesychasten also sehen, ist beileibe nicht Gottes Wesen, wohl aber eine göttliche Energie, von seinem Wesen nicht trennbar, aber realiter davon unterschieden und zugleich selbst „Gottheit".[146] Was immer dies für die mystische Theorie bedeuten mochte, für die Eschatologie war es jedenfalls klar: auch die Seligen im Himmel werden Gottes Wesens nicht inne, sondern nur des Glanzes seiner Energien, seines Lichtes. Der Anschluß an Theorien, wie sie einst Theodoretos vertreten hatte, ist evident. Daß diese Lehre des Palamas auf einem großen, aufwendigen Konzil im Jahre 1351 als verbindliche Lehre der Orthodoxie definiert wurde, beweist nicht nur, wie schlecht es um die verbreitete Ansicht von der dogmatischen Immobilität der Orthodoxie bestellt ist, sondern vor allem auch, welche Wichtigkeit man solchen Fragen damals noch beimaß. Aber die Folgerungen für die Eschatologie und für die Erwartungen, die man dem Jenseits entgegenbringen konnte, sind damit noch nicht am Ende. Hier fließen Anschauungen, geistige Haltungen und Überzeugungen zusammen, die tief in die frühe byzantinische Zeit zurückgehen. Jenseits, Seligkeit im Jenseits – dies bedeutet in der theologisch undifferenzierten Sprache den endgültigen Besitz dessen, was die Bibel Reich Gottes, Himmelreich usw. nennt. Diese Feststellung ist für Byzanz nicht weniger geläufig als für den Westen. Doch es bleibt, wie angedeutet, undifferenziert. Schon die ältesten Väter der Kirche fühlten sich bemüßigt, zwischen Himmelreich und Gottesreich zu unterscheiden.[147] Bestimmend für die Zukunft wurden hier die Ansichten des großen Theoretikers der Mönchsmystik, Euagrios Pontikos († 399), der zwar auf dem 5. ökumenischen Konzil als Ketzer verurteilt wurde, aber trotzdem beherzt weiterlebte, teils unter

---

[146] Palamas sprach ursprünglich von höherer und niederer Gottheit (θεότης ὑπερκειμένη und θ. ὑφειμένη), rückte davon aber angesichts rüder Angriffe seines Hauptgegners Barlaam von Kalabrien zeitweilig davon wieder ab; doch blieb das Konzil von 1351 unter dem persönlichen Einfluß des Palamas dabei, daß eine göttliche Operation θεότης genannt werden könne.

[147] Nachweise bei A. und C. Guillaumont, Évagre le Pontique, Traité pratique ou le Moine, II, Paris 1971, S. 499f.

falschem Namen, teils adaptiert und vertieft durch Maximos den Bekenner († 662). Nach Euagrios erreicht der geistliche Mensch das Himmelreich, wenn er das Stadium der Freiheit von den Leidenschaften, die Apatheia, erreicht hat[148] und damit zugleich zur Erkenntnis der geistigen Urgründe, der „rationes" der dinglichen Welt gelangt ist. Anders das Reich Gottes: Es besteht in der Erkenntnis der göttlichen Trinität, die koextensiv ist mit der Substanz des menschlichen Intellektes und diesen Intellekt samt seiner Geistigkeit noch transzendiert.[149] Wenn man so will: eine Definition der „visio beatifica". Aber das Entscheidende ist, daß diese Erkenntnis kein Reservat des Jenseits darstellt, sondern dem geistlichen Menschen schon in diesem Leben zugänglich ist. Was das Jenseits bringen kann, ist im Bestfall eine Stabilisierung dieses Erkenntniszustandes für alle Ewigkeit. Euagrios ein Häretiker? Der höchst orthodoxe Bekenner Maximos definiert kaum anders. Er kennt zwar die Vollendung des Gottesreiches, das „Pleroma", das erst vom Jenseits garantiert wird; aber potentiell gehört es jedem an, der das „weltliche" Leben hinter sich gelassen hat. Es entzieht sich einer zeitlichen Definition.[150] Damit verliert für Maximos auch die „zweite Parusie", d. h. die Wiederkunft Christi zum letzten Gericht etwas von der Bedeutung, die ihr die landläufige Orthodoxie zuweist. Für Maximos engt sich die wirkliche Heilsgeschichte ein zwischen die Menschwerdung des Logos und seine Transfiguration auf dem Berge Tabor „in Geist und Gnosis". Mit der Aneignung dieser Transfiguration steht der Gnostikos sozusagen geschichtslos schon jetzt im Reiche Gottes. Vollzieht man nun den Sprung von diesen Anschauungen zu den Hesychasten auf dem Berge Athos, so sind die Folgerungen von eindeutiger Evidenz. Sie, die theoretisierenden Hesychasten und vor allem Gregorios Palamas, lassen nie einen Zweifel an der

---

[148] A. a. O. 498: „βασιλεία οὐρανῶν ἐστιν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς".

[149] A. a. O. 500: „βασιλεία θεοῦ ἐστι γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος συμπαρεκτεινομένη τῇ συστάσει τοῦ νοός, καὶ ὑπερβάλλουσα τὴν ἀφθαρσίαν αὐτοῦ".

[150] Patr. gr. 91, 1168/69: „οὐκ ἔστι χρονικῆς συστολῆς", sondern: „τῆς πρὸς αὐτὴν τῶν ἀξίων αὐτῆς κατὰ διάθεσιν σχέσεως"; vgl. auch Patr. gr. 90, 1165: „πρᾶγμα ὑπὲρ αἰῶνος ἡ ἀκραιφνὴς τοῦ θεοῦ βασιλεία.

Identität von Gottesreich und den Lichtvisionen beim hesychastischen Gebet. Sie stehen bereits im Reiche Gottes. Und nachdem das Wesen Gottes für sie auch im Jenseits nicht erfaßbar ist, haben sie hier schon erreicht, was im Jenseits höchstens noch verfestigt werden kann. Die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits ist aufgebrochen, das Jenseits verliert jene bedrohliche Relevanz, die es für den Durchschnittsmenschen hat und behalten wird.

Vielleicht liegt hier die Erklärung dafür, daß der byzantinische Heilige, der ja nach Ansicht seiner Hagiographen fast immer zugleich ein Kontemplativer höchsten Grades ist, so wenig emotionale Sehnsucht nach einer Gottesschau im Jenseits verspürt. Er hat fast alles, was das Jenseits bieten kann, schon im Diesseits erreicht. Dies ist natürlich eine theoretische und überdehnte Folgerung. Mag sein; aber als Grenzwert hat sie sicher ihre Bedeutung; und der Nachweis scheint mir nicht unmöglich, daß die geistliche Theologie der Byzantiner und ihre Theorien über Spiritualität usw. fast immer mit Grenzwerten operieren. Auch die Mystiker des Westens haben Gotteserlebnisse, die ihnen ein Vorgeschmack himmlischer Seligkeit dünken. Aber abgesehen davon, daß solche Erlebnisse nicht alltäglich sind, handelt es sich nicht wie bei den Athosmönchen um Scharen, die sich solcher Privilegierung rühmen. Und immer sind sie sich der Tatsache bewußt, daß keines dieser Erlebnisse an die wirkliche visio beatifica heranreichen kann.

Schließlich noch ein Parergon: Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott im jenseitigen Leben, wie sie so häufig in der religiösen Literatur und Hagiographie des Westens ausgesprochen wird, setzt einen hohen Grad von Emotionalität und Personalisierung voraus.[151] Versucht man, sich einen Überblick über die Lehren vom religiösen Leben in Byzanz zu verschaffen, so kommt man – mit aller Vorsicht und versuchsweise sei es hier so formuliert – zum Eindruck, daß sie schwanken zwischen einer fast abstrakt und entpersönlicht wirkenden „Intellektualität" und einem sehr unbestimmten Untertauchen in diffuses Licht. Was bis zu einem gewissen Grad in den Hintergrund zu treten scheint – wiederum

---

[151] Vgl. oben S. 9–10.

mit aller Vorsicht formuliert –, ist die persönliche, personalisierte Beziehung zwischen dem Mystiker und seinem Gott, das Du-Ich-Verhältnis mit all den affektiven Elementen, die dazu gehören. Für die Lichtmystik ist ohne Zweifel Symeon der Neue Theologe der klassische Repräsentant. Er wird seines Gottes inne fast jeden Tag und bei jeder Gelegenheit; aber immer ist es in einer Sphäre des Lichtes, in die er eintaucht, ohne daß Gottes „Angesicht" sich dabei klar abzeichnen würde, ohne daß, bei aller Affektgeladenheit des Erlebnisses, das göttliche Gegenüber sich personal „verfestigen" würde.[152] Auf der anderen Seite steht Euagrios Pontikos. Sein System ist von „glühender Kälte". Hieronymus, der ihn natürlich nicht leiden konnte, meint, der Mystiker des Euagrios sei „vel saxum, vel deus".[153] Tatsache ist ein hoher Grad von „Intellektualisierung" des Systems. Bei näherem Zusehen freilich kann nicht bestritten werden, daß es sich um ein Sprachproblem handelt, vor dem jeder Theoretiker des mystischen Lebens zu stehen und schließlich zu kapitulieren kommt. Darüber aber kann doch nicht übersehen werden, daß für Euagrios die Stufe der Gottesliebe, genau jene Stufe also, die bei den meisten Mystikern, vor allem des christlichen Westens, mit der Stufe der Vollendung überhaupt zusammenfällt, schon erreicht ist, wenn die Apatheia erreicht ist, d. h. am Ende des ersten von drei mystischen Graden.[154] Das bedeutet sicher nicht, daß die Liebe im weiteren Aufstieg keine Rolle mehr spielen würde, aber auf den Höhen der Vollendung ist von intellektueller

---

[152] Natürlich lassen sich einzelne Stellen in seinem Werk namhaft machen, die dem zu widersprechen scheinen; es kommt jedoch nicht auf Einzelheiten an, sondern auf die allgemeine und beherrschende Atmosphäre. Das, worauf es ankommt, wäre beispielsweise sehr rasch völlig klarzustellen, würde man Symeon den Neuen Theologen parallel zu Heinrich Seuse oder zu Gertrudis von Helfta lesen. Für das Gemeinte zum Vergleich eine Antiphon aus dem Festofficium der letztgenannten Heiligen: „Loquebatur Christus ad dilectam Gertrudem facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum."

[153] Patr. lat. 22, 1151: Evagrius Ponticus, qui scribit ad virgines, scribit ad monachos . . . edidit librum et sententias de ἀπάθεια, quam nos impassibilitatem vel imperturbationem possumus dicere, quando numquam animus nullo perturbationis vitio commovetur et, ut simpliciter dicam, vel saxum vel Deus est.

[154] Guillaumont, a. a. O. S. 492: „. . . ἀπάθεια, ἧς ἔγγονον ἡ ἀγάπη, ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς ἣν διαδέχεται θεολογία καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης."

Schau bedeutend mehr die Rede als vom Affekt der Gottesliebe. All dies sei hier nur angedeutet und bedürfte der Vertiefung und einer stark erweiterten Dokumentation. Aber gewisse Folgerungen drängen sich schon jetzt auf: Das Klima des geistigen und geistlichen Lebens in Byzanz ist nicht primär auf personal-emotionale Beziehungen zu einem persönlichen Gott eingestellt, zu einem Gott, der auch in der Erscheinung Christi nicht selten allzu stark in die Sphäre des Pantokrators, d. h. in die Sphäre des Tremendum und nicht des Fascinosum versetzt erscheint. So treffen gerade in jener Schicht, wo man die vollendete Approximation an die religiösen Jenseitslehren der Kirche erwarten darf, Gedankengänge und Systeme aufeinander, die in eine kühle, wenig affektbestimmte Attitude des Gläubigen gegenüber dem Leben in der anderen Welt münden.

Ein Rückblick auf das Gesamtmaterial unserer Untersuchung und der Versuch einer abschließenden Wertung drängen sich auf.

Es bleibt wohl zweifelsfrei, daß die Annäherung an die Standards christlicher Eschatologie sehr unterschiedlich ist je nach der betroffenen Gesellschaftsschicht, eine Feststellung, die allerdings mit einer klassischen Gesellschaftspyramide wenig zu tun hat. Entscheidend ist hier nicht der gesellschaftliche Geltungsbereich auf Grund von Macht oder Reichtum, sondern jene Schichtung, die mit Bildung zu tun hat, vorab mit religiöser Bildung. Denn da, wo die größte Entfernung von einer theologisch-religiösen communis opinio in Erscheinung tritt, handelt es sich nicht nur um einfaches, ungebildetes Volk, sondern ebenso um jene „ritterlichen" Kreise in der Provinz, welche die Hauptlast der Reichsverteidigung zu tragen hatten, zum Teil um Magnatenfamilien, deren Häupter nicht selten nach der Kaiserkrone griffen. Diese Ferne von Theologie ist den Moirologien mit dem Digenisroman gemeinsam. Sehen wir uns zunächst in dieser Welt an der Reichsgrenze um. Der epische Hintergrund ist immer noch vorhanden; er versetzt in eine Welt, in welcher der Held, der Kämpfer wie der Liebesabenteurer, auf sich gestellt, von seiner „prouesse" und für seine „prouesse" lebt, und dies so gut wie ausschließlich. Alle übrigen Bezüge sind sozusagen gekappt, um diese gewollte Isolation im rein epischen Ambiente nicht zu stören. Weltanschauung, Ideologie, Patriotis-

mus, Religion: sie versinken ins Bedeutungslose, jedenfalls in Undeutliche. Das muß nicht heißen, daß der Autor oder die Autoren davon nichts gewußt haben können, aber ihr Interesse daran ist zu vage, als daß es die Gestaltung des Stoffes hätte beeinflussen können. Erklärt sich dieser a-christliche Charakter aus einem solchen „Stilprinzip"? Man könnte zum Vergleich der Nibelunge Nôt zitieren, wo das christliche Element ebenfalls kaum mehr als eine dekorative Rolle spielt, obwohl die Redaktion ins hohe christliche Mittelalter gehört. Aber wahrscheinlich wäre ein solcher Vergleich doch, wenn nicht abwegig, so jedenfalls irreführend. Der Nibelungenstoff entstammt ja wesentlich einer Heldensage aus einer noch heidnischen Vorzeit, so daß schon die Vorlagen den Redaktor kaum anregen konnten, christliche Theologumena auszuspielen, sofern er dem Tenor der Vorlagen treu bleiben wollte. Anders ist es mit dem Rolandslied bestellt. Im Stoff, der dem christlichen Karolingerreich angehört, erst recht in der historischen Situation, erinnert einiges an den Digenis: Beide Male geht es um den Kampf der christlichen Ritter gegen den Islam. Aber die Unterschiede sind bemerkenswert. So kennt das Rolandslied die commendatio animae in ihrem ursprünglichen christlich-liturgischen Sinn als Geleit für den Sterbenden ins Jenseits.[155] Und immer wieder ist die Rede davon, daß die toten Helden alle Aussicht auf das himmlische Paradies haben.[156] Soll man daraus schließen, daß wir es im Westen mit einer besseren religiösen Instruktion zu tun haben?

[155] La chanson de Roland, übers. v. H. W. Klein, München 1963, v. 2013ff.: „Roland steigt vom Pferd und legt sich auf die Erde. Beide Hände gefaltet zum Himmel erhoben, bekennt er laut seine Sünden und bittet Gott, daß er ihm das Paradies schenke". 2205: „Der Erzbischof (Turpin) erteilt ihm die Absolution und segnet ihn." 2383ff.: „Er bekennt seine Schuld und bittet Gott um Gnade: Wahrer Gott Vater, der du niemals gelogen hast, du hast Lazarus vom Tode erweckt und Daniel vor den Löwen gerettet. Rette auch meine Seele aus allen Gefahren wegen der Sünden, die ich in meinem Leben beging. Seinen rechten Handschuh reicht er zu Gott empor, und Sankt Gabriel nimmt ihn aus seiner Hand ... und mit gefalteten Händen ging er seinem Ende entgegen. Gott aber sandte seinen Engel Cherubim und Sankt Michael dahin und mit ihnen kam Sankt Gabriel; und sie trugen die Seele des Grafen ins Paradies."

[156] A. a. O. 1521ff.: Erzbischof Turpin zu den Rittern: „Für eines bin ich euer Bürge: das heilige Paradies steht euch weit offen und ihr sollt sitzen bei

Die Helden des Rolandsliedes kämpfen zwar im sarazenischen Feindesland, aber sie sind angerückt aus der Ferne, „de France dulce" mit ihren Kirchen und Klöstern und einem hochentwickelten religiösen Leben. Und wenn all diese religiös-kirchlichen Elemente einer späteren Schicht des hohen Mittelalters angehören: die uns bekannten Digenisversionen sind ebenfalls durch die Hände einigermaßen gebildeter Bearbeiter gegangen, die mit kirchlichen Dingen vertraut waren. Der byzantinische Digenis verbringt seine Lebenszeit an der fernen Euphratgrenze. Und nach dem verschwindend Wenigen, das wir über Katechese im Herzen des byzantinischen Reiches wissen, sofern das einfache Volk erreicht werden soll, möchte man fast annehmen, daß es dort im Osten noch schlechter damit bestellt war. Der Schluß drängt sich auf – so hypothetisch er auch bleibt –, daß es nicht robust überlebende pagane Vorstellungen vom Jenseits waren, welche hier die christliche Eschatologie aus dem Felde schlugen, sondern daß diese Eschatologie erst gar nicht angetreten war, um das Feld zu beherrschen. Priester, Mönche oder gar Bischöfe – im Rolandslied in Mengen vertreten[157] – fehlen im Digenis vollständig. Im Rolandslied mag eine Eschatologie vorherrschen, wie sie Ariès für die Chansons de geste charakterisiert:[158] „Les morts qui appartenaient à l'église et lui avaient confié leur corps (c'est à dire qu'ils avaient confié aux saints) s'endormaient comme les sept dormants d'Ephèse (pausantes in somno pacis) et reposaient jusqu'au jour du second avènement, du grand retour, où ils se réveilleraient dans la Jérusalem céleste, soit au Paradis". Nicht einmal diese „mort apprivoisée" gibt es bei Digenis: das Dunkel und die Hoffnungslosigkeit sind vorherrschend und nur ganz im Hintergrund und

---

den unschuldigen Kindern!" Bei diesen Worten fassen die Franken frohen Mut und es ist keiner, der nicht „Munjoije" rief. 1855f: „Allen euren Seelen schenke er das Paradies und zwischen heiligen Blumen (en seintes flurs) lasse er sie ruhen."

[157] A. a. O. 2955ff.: „Im Heer gab es genug Bischöfe und Äbte, Mönche, Domherren und Priester mit Tonsur, die ihnen im Namen Gottes die Absolution erteilten und sie segneten. Myrrhe und Weihrauch ließ man verbrennen. Sie räucherten sie alle eifrig ein und bestatteten sie dann mit großen Ehren."

[158] Ph. Ariès, Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen age à nos jours 1975, S. 38.

verschwommen taucht der Gedanke an ein schreckliches Gericht auf. Wenn aber christliche Eschatologie erst gar nicht auf eine Weise in Erscheinung getreten ist, die einen real assent hätte fordern können, dann ist das Eindringen von Ersatzvorstellungen eben aus einem Fundus erwachsen, der der augenblicklichen Situation bei Sterben und Begräbnis psychologisch besser entspricht als Hoffnung und die Bereitschaft, einen Wartezustand zu ertragen, einem Fundus, der per se dem A-christlichen und vor allem dem antik Paganen gemäß war: Die Ersatzvorstellungen füllen automatisch jenen leeren Raum aus, den die christliche Unterweisung übriggelassen hatte. Für die unterstellte Absenz christlicher Unterweisung scheint mir auch zu sprechen, daß das rituelle Element, welches die Orthodoxie so stark prägt, daß es auch da noch überlebt, wo von orthodoxer Überzeugung wenig mehr zu spüren ist, im Digenis – mit Ausnahme der nicht ganz klaren Erwähnung von „Hymnen" – völlig fehlt.

Von dieser epischen Welt hinüber zum byzantinisch-griechischen „Dorf" mit seinen Moirologien scheint es nur ein Schritt zu sein – ein gewagter allerdings! Das Defizit an religiöser Bildung dürfte dem an der Euphratgrenze ähnlich gewesen sein. Natürlich gab es hier den Papas, aber dessen theologische Bildung war nach allem, was uns bekannt ist, äußerst dürftig. Selbst in der kanonischen und staatlichen Gesetzgebung wird ihm während der byzantinischen Epoche kaum etwas abgefordert, was weit über Lesen und Schreiben hinausgegangen wäre. Was er von christlicher Eschatologie wußte, dürfte kaum über das hinausgekommen sein, was er bei Rezitation der Sterbe- und Begräbnisgebete lernen konnte. Und gerade diese Gebete sind nicht eben dazu angetan, das Sterben zu „verschönern", es ohne weiteres in den Schlaf des Gerechten münden zu lassen. Die Texte sind außerordentlich äquivok,[159] und manchmal scheint die Ver-

[159] Die entsprechenden Texte finden sich in der sogenannten ἀκολουθία εἰς ψυχορραγοῦντα, z. B. Goar, Εὐχολόγιον sive rituale Graecorum, sec. ed. Venedig 1780, S. 585ff. Ein Stück daraus schon siehe oben S. 13 Anm. 11. Auf Strophen der Hoffnung folgen immer wieder solche düsterster Befürchtungen, z. B. „καλοί μου φίλοι καὶ γνωστοί, ἵνατι οὐ θρηνεῖτε τόν ποτε ἀγαπητόν, νῦν δὲ ξένον καὶ θεοῦ καὶ πάντων ὑμων; oder: ἀγὼν ἐπέστη μοι ψυχῆς πανόλεθρος καὶ τὰ ὄμματα ῥέπω πρὸς τοῦ θεοῦ τοὺς φωτεινοὺς ἀγγέλους ἐκβοῶν· Μικρὸν

zweiflung ohne weiteres zu dominieren. Die Sehnsucht nach einer persönlichen Vereinigung mit Gott in glückseliger Schau vermögen sie jedenfalls nicht zum Ausdruck zu bringen. Doch wenn von den Moirologien die Rede ist, muß primär – wie schon angedeutet wurde – auf die Gelegenheit und das literarische Genos geachtet werden. Im Digenisroman handelt es sich um Erzählung und Berichterstattung, im Moirologion um den emotionalen Ausbruch in einem Augenblick, welcher der Hoffnung am wenigsten offen ist, – und um einen professionell geregelten Ausbruch obendrein, der dem Empfinden eines mediterranen Volkes entspricht, den der schrankenlose Trend zur Klage immer angemessener erschien als gemessene „nordische" Versteinerung. Trotz dieser „mildernden Umstände" bleibt die fast völlige Abwesenheit des Moments christlicher Zuversicht, was sich wohl nur erklären läßt, wenn man annimmt, daß die Katechese gründlich versagt hat oder das Volk sich ebenso gründlich der Katechese versagt hat (oder beides!).

In der Schicht der klassizistisch Gebildeten, ob nun bei einfachen Grammatikern und Schulmeistern oder den hohen Amtsträgern, liegt das Problem etwas anders. Dem literarischen Genos ist allerdings auch hier Rechnung zu tragen, wobei es gleichgültig ist, ob sich der Verfasser in Versen ausdrückte oder eine

---

ἐάσατέ με ζῆν· ἀλλ' οὐδεὶς ὁ εἰσακούων μου. Oder S. 587: Τοῦ Χριστοῦ μου ἡ μῆτερ, πῶς ἐπελάθου μου; πῶς οὐκ ἔκαμψας σπλάγχνα τοῦ ἐκκενώσαντος αἷμα ἐκ πλευρᾶς, ἵνα σώσῃ οὓς ἔπλασεν; οἴμοι πῶς ἐκλείσθη τὰ σπλαγχνα τοῦ Χριστοῦ μου. Diese Haltung der offiziellen Sterbegebete, die eher Terror als Trost vermitteln, begegnet nicht selten auch in der Homiletik. Als Beispiel sei eine Predigt genannt, die Kyrillos von Alexandreia zugeschrieben wird (Patr. gr. 77, 1073–1076). Hier wird eingehend und nicht ohne Behagen alles aufgeführt, was sich dem Verstorbenen auf der Fahrt zum Gericht in den Weg stellt: Die Vorsteher der „Zollstationen" (τελωνάρχαι), die „Rechnungsführer" (λογοθέται) und die „Buchprüfer" (πρακτοψηφισταί), vor allem aber Satan selbst. Mit allen advokatischen Kniffen tragen sie Material zusammen, das gegen den Toten spricht, gnadenlose, wilde Dämonen, erschreckend schwarz wie Äthiopier, deren Anblick allein dem Toten jeden Mut nimmt. Die Engel, welche die guten Taten als Gegengewicht für die Seelenwaage zu sammeln haben, haben alle Mühe, ihren Schützling durch diese Stationen zu geleiten. Der Verfasser kennt fünf solcher Stationen. Ein Autor des 10. Jahrhunderts, der Verfasser des Lebens des hl. Basileios des Jüngeren, nicht weniger als einundzwanzig!

„Monodie" in Prosa vorlegte: die Stilprinzipien sind die gleichen, vor allem was die Ausstattung mit Reminiszenzen aus der antiken Mythologie und mit klassischen Metaphern angeht. Daß die Autoren über diese Stilmittel hinaus durchaus bekannt waren mit den Grundsätzen der orthodoxen Jenseitslehre, hat die Stoffsammlung zeigen können. Es bleibt die Frage nach der Gewichtigkeit beider Aussagereihen in ihrem Verhältnis zueinander. Eine einheitliche Linie ist kaum festzustellen. Bei den einen – Michael Psellos und Bessarion sind die Musterbeispiele – überwiegt die orthodoxe Aussage ohne weiteres. Das Antikische erweist sich eindeutig als rednerisches Dekor. Bei anderen tritt das christliche Element fast vollständig in den Hintergrund, wobei in den angeführten Fällen aus der Spätzeit vielleicht sogar schon der Einfluß plethonischen Heidentums unterstellt werden darf. Wichtiger und häufiger ist die Mittellage, wo beide Aussagen zunächst fast wie gleichgewichtig aufeinander folgen. Genügt es zu behaupten, hier sei eben dem mythologischen Dekor ein wesentlich breiterer Raum zugemessen worden, ohne daß darüber aus dem quantitativen Gleichgewicht auf ein qualitatives geschlossen werden dürfte? Die Annahme wäre ohne weiteres plausibel, würden sich die Verfasser dabei jener Methode der Gradation und der Transzendierung bedienen, die sie in analogen Fällen verwenden: Hier eine Aussage Homers, Platons, der Tragiker usw. Schön und gut! Dann aber: dies alles wird überwunden, bzw. seiner eigentlichen Tragweite erst zugeführt durch die vollwertigen Aussagen der Bibel, der Heiligen usw. Was die Antike zu bieten hat, ist Andeutung und Schatten, die befreiende Wahrheit ist bei ihr nicht zu finden. Von einer solchen Transzendierung des antik-paganen Materials ist in den zitierten Leichenreden wenig oder nichts zu finden. Zwischen den trostlosen „Höhlen des Hades" und der „Gesellschaft der Engel" wird keine Brücke geschlagen, kein Versuch wird gemacht, das mythologische Bild durch die christliche Aussage auf seinen vorläufigen, unverbindlichen Charakter zurückzuführen. Die Tragweite dieser Bemerkung darf wohl nicht überbewertet werden. Doch ganz ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß es auch in Byzanz den Fall gibt, wo sich Beschäftigung mit der klassischen Welt nicht in reinem Formalismus ergeht, wo die aus

der westlichen Welt so bekannte Alternative: hier Ciceronianus, dort Christianus, auf ihre eigene Weise virulent wird. Wir kennen aus anderen Gebieten der byzantinischen Weltanschauung Beispiele genug, welche dieser Vermutung Nahrung geben. Aufs Ganze gesehen jedoch kann man sagen, daß die Welt der Literaten mit der orthodoxen Eschatologie vertraut war, auch wenn es da und dort am real assent gebrach.

Soll der Gedanke an ein jenseitiges Leben nicht terrorisieren, so scheint es, als bedürfe ein real assent eines gewissen religiösen und weltanschaulichen Optimismus, in Byzanz eines Optimismus, der mit einer ambivalenten Quasi-Ewigkeit fertig werden muß. Es bleibt in allen Schichten erstaunlich und befremdlich, wie selten in Verbindung mit Tod und Jenseits der Gedanke an die gütige Fügung eines väterlichen Gottes auftaucht. Nicht mehr erstaunlich jedoch ist es, wenn wir in diesem Zusammenhang bedenken, was ein gewiß religiöser und vor allem hochgebildeter Byzantiner der Wende zum 14. Jahrhundert, der Staatskanzler Theodoros Metochites, im allgemeinen zum „Welttheater", zum Ablauf des menschlichen Geschehens und menschlicher Schicksale zu sagen hat. Die Menschen, die Schauspieler auf diesem Theater, sind streng gebunden an Text und Regieanweisung und haben keine Möglichkeit des Extemporierens. Verfasser, Dramaturg und Regisseur des Stückes ist bei Metochites eine unheimliche Größe im Hintergrund – nur gelegentlich wird die personifizierte Zeit, Chronos, genannt. Was bleibt für Gott? In einigen wenigen Texten wird er in diesem Zusammenhang erwähnt: Er ist Zuschauer![160] Der orthodoxe Glaubenssatz von der Vorsehung bleibt an den äußersten Rändern der Weltanschauung, eher ein vom orthodoxen Gewissen diktiertes „Atqui", das meist kommentarlos als Antithese eingeführt wird. Ohne Zweifel ist Metochites Hypochonder. Aber nicht lange nach ihm und nicht ohne daß seine eigenen Familiennachkommen daran beteiligt wären, wird Georgios Gemistos

[160] Theodori Metochitae Miscellanea philosophica et historica, Leipzig 1891, bes. c. 66, S. 405–412 und H.-G. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, Rom 1937, sowie ders., Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert, München 1952, S. 106ff. und Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 257ff.

Plethon ein System der „Haimarmene", des Fatums, entwickeln, das die letzten Folgerungen zieht.[161] Dies zur allgemeinen Lage. Was den Tod selbst betrifft, so zeigt es sich immer wieder, daß die Byzantiner mit Vorzug den plötzlichen Tod, den ἄωρος θάνατος, sozusagen der Kompetenz Gottes entziehen wollten,[162] eben weil sie sich nicht vorstellen konnten, daß er mit Gottes Vorsehung vereinbar sei. Die theologischen Traktate zum Thema jagen sich durch die Jahrhunderte, und sie verraten das äußerste Bemühen der orthodoxen Dogmatiker, auch den plötzlichen Tod nicht der Willkür eines Charos, sondern der Güte Gottes zuzuschreiben – mit geringem Erfolg. Wenn damit der Tod nicht selten aus dem theo-logischen Zusammenhang gerissen wurde, dann konnte dies nicht ohne Folgen auch für die Jenseitsvorstellungen bleiben, wie unterschiedlich die Konsequenzen auch gezogen worden sein mögen. Gott bleibt dann auch dort sozusagen auf Distanz, und es besteht wenig Veranlassung, eine große Sehnsucht zu nähren. Dies sind natürlich zum Teil Spekulationen; aber sie drängen sich beim religionspsychologischen Vergleich mit anderen religiösen Kulturen doch immer wieder auf, und selbst wenn ihre Beweiskraft für Byzanz nicht übermäßig groß ist, so können sie doch Anstöße vermitteln, um dem religiösen Leben des Byzantiners weiter nachzugehen.

Am 29. Januar des Jahres 1336 veröffentlichte Papst Benedikt XII. – nicht ohne Vorgeschichte –[163] eine Bulle, in der es zum Dogma der Kirche erklärt wurde, daß die Seelen der Verstorbenen, die keiner Reinigung mehr bedurften, sofort, ohne auf das letzte Gericht warten zu müssen, zur visio beatifica, zur Schau des göttlichen Wesens „von Angesicht zu Angesicht" gelangten, so wie die Bösen unmittelbar in die ewige Höllenpein eingingen. Das Zwischenstadium als neutrales „refrigerium interim", als bloßer Wartezustand verschwindet. Es bleibt die zeitlich befristete Reinigung der nicht ganz Vollkommenen in einem Purgatorium. Damit verliert das Jenseits mit einem

---

[161] Dazu F. Masai, Plethon et le platonisme de Mistra, Paris 1956, bes. S. 186ff.

[162] Dazu Beck, Vorsehung (siehe Anm. 160) passim.

[163] Vgl. J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1978, S. 116ff.

Schlag viel von seiner Undeutlichkeit, was die Zeit bis zum jüngsten Gericht betrifft. Damit wird aber auch der real assent viel entschiedener gefordert; ein Sich-abfinden mit einem quasi-unendlichen Wartezustand ist nicht mehr möglich. Was immer man vom Zusammenhang dieser neuen Definition mit der alten Lehrtradition halten mag, man kann jedenfalls unterstellen, daß der Tod damit ein neues Gesicht bekam. Mit ihm ist eine existenzielle Entscheidung verbunden, auf die es kein indefinites Warten mehr gibt. Trotz mancher Stimmen im byzantinischen Lager, die ähnliche Ansichten vertraten, konnte sich Byzanz nie dazu verstehen, von der Lehre abzurücken, daß die letzte Entscheidung erst mit dem letzten Gericht falle. Geraume Zeit schien es z. B., als sollte die Union von Florenz nicht an der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes, sondern an der lateinischen Doktrin vom Fegefeuer scheitern.[164] Damit hat die byzantinische Kirche nolens volens, aber treu ihrer dogmatischen Tradition (treuer jedenfalls als der Westen) dem geschilderten Pessimismus, aber auch der Gleichgültigkeit, dem Sich-arrangieren, Vorschub geleistet. Sie konnte nicht anders. Aber dies färbte auf die Mentalität ab.

So bleibt die Approximation einer Mentalität an eine vorgegebene Doktrin, nach der wir eingangs gefragt haben, je nach Schichten sehr unterschiedlich, in manchen Fällen befremdlich gering. Aber für ein Gesamturteil über die Christlichkeit der Byzantiner sind wohl weitere Punkte zu beachten. Zum einen: Negation und Ablehnen pflegen sich bereitwilliger zu artikulieren als ein erwarteter Konsens. Und wie groß innerhalb der vorhandenen schweigenden Majorität die Zahl derer war, die gläubigen Sinnes die orthodoxe Eschatologie hinnahmen, wird uns nie eine Statistik berichten. Andererseits aber haben wir auch keinen Grund zur Annahme, daß die Zahl gering gewesen wäre. Hier klaffen jene Lücken, welche eine Geschichte der Religiosität, wenn sie quantifizieren will, so gut wie unmöglich machen. Zum anderen: Die Gesamtmentalität eines Volkes, sofern von einer solchen überhaupt gesprochen werden kann, setzt sich immer aus Teilmentalitäten unterschiedlicher Bandbreite zusammen.

---

[164] Siehe oben Anm. 128.

So beherrschend in Byzanz auf den ersten Blick die offizielle Orthodoxie als mentalitätsbildender Faktor gewesen sein mag, so energisch sie sich im Erscheinungsbild durchsetzte: allein stand sie nicht. Es gab geistige Ansprüche und Attituden des Byzantiners im Raum der politischen Ideologie und vor allem im Raume des kulturellen Bewußtseins, die zwar nicht selten eine innige Verbindung mit den Vorstellungen der Orthodoxie eingingen, aber darüber ihr Eigenleben nicht verloren und damit geeignet waren, einer mit dem Jenseits befaßten Mentalität Grenzen zu setzen, Grenzen der „Aktualität" vor allem im Alltagsleben. Jenseits bleibt immer ein Limes-Begriff, so wie theologische Orthodoxie ein Grenzwert bleibt. Man kommt schließlich nicht daran vorbei, aber die Aktualität fordert nur punktuell und im eigenen Leben relativ selten eine Entscheidung. Das aber kann bedeuten, daß die Formulierungen, die dann zum Besten gegeben werden, unüberlegt, von der Emotion des Augenblicks bestimmt und damit dogmatisch gesehen unpräziser ausfallen, als wenn vorher gründlich darüber nachgedacht worden wäre.

Des Negativen bleibt trotzdem überraschend viel. Die geschilderte Unsicherheit der Theologie selbst dürfte daran einen Teil der Schuld tragen; erst recht aber auch das Ungenügen jenes Personenkreises – vor allem also der „Leutpriester" – die die Verantwortung für die religiöse Information der Bevölkerung hatten, aber bedenkliche Lücken ließen, die vom einfachen, d. h. nicht theologisch informierten Volk auf seine eigene Weise ausgefüllt wurde. Doch ein grundsätzlicher Mangel an Optimismus bei den Byzantinern ist wohl ebenfalls in Rechnung zu setzen. Von einer bewußten „Verweigerung" kann wohl nur selten gesprochen werden.

Vielleicht ist aufs Ganze gesehen der real assent der Byzantiner zu ihrer Eschatologie nicht schlechter gelungen als in anderen christlichen Kulturen. Aber vielleicht war der Versuch, ihm nachzugehen, im Falle Byzanz besonders wichtig, um emphatische Urteile über die christliche Verwirklichung in Byzanz auf ein erträglicheres Maß zurückzuführen. Der vorliegende Versuch allein reicht dafür allerdings gewiß nicht aus.