

Byzanzrezeption in Europa

Byzantinisches Archiv

Begründet von Karl Krumbacher

Als Ergänzung zur Byzantinischen Zeitschrift
herausgegeben von

Albrecht Berger

Band 24

De Gruyter

Byzanzrezeption in Europa

Spurensuche über das Mittelalter
und die Renaissance bis in die Gegenwart

Herausgegeben von
Foteini Kolovou

De Gruyter

Gedruckt mit Unterstützung des Griechischen Kultusministeriums

ISBN 978-3-11-027206-2
e-ISBN 978-3-11-027225-3
ISSN 1864-9785

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

FOTEINI KOLOVOU „Flucht aus Byzanz“. Zur Einleitung	1
--	---

Byzanz und das Mittelalter

THOMAS PRATSCH Stationen einer Entfremdung. Papsttum und Byzanz am Vorabend der Kreuzzüge (9.–11. Jahrhundert)	15
WALTER BERSCHIN Anselm von Havelberg († 1158), die Griechen und die Anfänge einer Geschichtstheologie des hohen Mittelalters	27
NINA-MARIA WANER Missa graeca: Eine Standortbestimmung	41
ULRIKE KOENEN Vier byzantinische Elfenbeinreliefs in Bayern zu Beginn des 11. Jahrhunderts. Ihre Adaption und Wirkung als konkreter Beitrag zur „Byzantinischen Frage“	75

Byzanz und die Renaissance

HARTMUT WULFRAM Ein Heilsbringer aus dem Osten. Manuel Chrysoloras und seine Entindividualisierung im italienischen Frühhumanismus	89
MICHIEL OP DE COUL Byzantine literature in translation: Ambrogio Traversari and his legacy	117

Byzanz und die Reformation

KLAUS-PETER MATSCHKE

Ein Weinname aus Byzanz in der deutschen Reformation: der Malvasier 137

Byzanz und die Aufklärung

SEBASTIAN KOLDITZ

Nur *Decline and Fall*? Zum Bild der späten Palaiologenherrschaft in
Schriften des achtzehnten Jahrhunderts 169

Byzanz und die Moderne

ANGELIKA CORBINEAU-HOFFMANN

Fremde Bildwelt Byzanz. Beispiele aus der französischen Literatur ... 197

CHARLOTTE SCHUBERT

Anacharsis: Der Weg eines Nomaden von Griechenland über Byzanz
nach Europa 219

HELENA BODIN

“Paradox is my gospel.” On the existential significance of Byzantine
holy men, icons and apophaticism in the work of Lars Gyllensten ... 243

GERHARD EMRICH

Byzanz in der neueren griechischen Lyrik 259

SPYROS N. TROIANOS

Der lange Weg zu einer neuen Rechtsordnung 273

THOMAS FUCHS – CHRISTOPH MACKERT

Byzanz und die Handschriftenforschung. Die griechischen
Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig 297

PHILIPP DÖRLER – JOHANNES PREISER-KAPELLER

Justinian und die Osmanen. Byzanz im österreichischen Schulbuch von
1771 bis in die Gegenwart 313

Autoren des Bandes 347

Register 351

Tafeln

„Flucht aus Byzanz“. Zur Einleitung

FOTEINI KOLOVOU

„What did Constantine see and not see as he looked at the map of Byzantium? He saw, to put it mildly, a *tabula rasa*. An imperial province settled by Greeks, Jews, Persians, and such – a population he was used to dealing with, typical subjects of the eastern part of his empire. The language was Greek, but for an educated Roman this was like French for a nineteenth-century Russian nobleman. [...] He saw the hills of the city, somewhat reminiscent of Rome's, and if he pondered erecting, say, a palace or a church, he knew that the view from the windows would be really smashing: on all Asia. [...] And he saw a Byzantium kissing the cross. What he did not see was that he was dealing with the East“.¹ Mit einer unnachahmlichen Leichtigkeit gelingt es Joseph Brodsky, dem aus der Sowjetunion ausgebürgerten und in die USA geflüchteten Nobelpreisträger von 1987, in seinem facettenreichen und von subtilen Beobachtungen und feinem Humor gekennzeichneten Essay „Flucht aus Byzanz“ den Symbolcharakter des Konstantin im Traum erschienenen und mit der Inschrift „ἐν τούτῳ νικά“ („in diesem Zeichen wirst du siegen“) versehenen Kreuzes neu zu definieren: „Byzantium was for him not only symbolically but literally a cross, an intersection of trade routes, caravan roads, etc. – both from east to west and from north to south“.² Dabei gelingt es Brodsky in gelassen anmutenden und durch eine eher für die byzantinische Rhetorik typische „Amphoteroglossia“ gefärbten Sätzen auf die drei wichtigsten Säulen der byzantinischen Kultur, nämlich die griechische Sprache, das römische Recht und das Christentum, anzuspielden und die Bedeutung der mittelalterlichen Weltmacht Byzanz zu erfassen.

Das byzantinische Reich als Kulturträger von Griechentum, Römertum und Christentum hat die Anfänge Europas³ mitgestaltet. Denn ohne die Kopiertätigkeit der Byzantiner wären die Ideenlehre des Platon oder die Logik des Aristoteles verloren gegangen und die Originaltexte in griechischer Sprache dem

1 J. BRODSKY, *Less than One. Selected essays*. New York 1987, 393–446 (Flight from Byzantium), hier 412–413 (deutsche Übersetzung: J. BRODSKY, *Flucht aus Byzanz*. Essays. München – Wien 1988, 340–389).

2 BRODSKY (wie Anm. 1), 404.

3 Το Βυζάντιο και οι απαρχές της Ευρώπης (Hrsg. E. GRAMMATIKOPOULOU). Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Athen 2004.

modernen Europa verborgen geblieben. Medizin, Geometrie und weitere Naturwissenschaften hätten ohne die Kopier- und Kommentiertätigkeit der Byzantiner und ohne die Offenheit der arabischen Welt für Wissen und Wissenschaften das lateinischsprachige mittelalterliche Europa nie erreicht. Das römische Recht hätte ohne die Kodifizierung der Digesten durch die Rechtspolitik Justinians unter dem humanen Einfluss des Christentums und ohne intensive Erforschung des Pandektenrechts an deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert nie die Basis für das moderne europäische Privatrecht bilden können. Dokumente des christlichen Glaubens wären verschwunden, wenn Mönche in der Wüste Ägyptens das Neue Testament nicht auf Pergament gebracht hätten, wie dies im monumentalen Codex Sinaiticus, in der ältesten uns erhaltenen Bibel aus dem 4. Jahrhundert, dokumentiert wird.

War Byzanz bis zum 16. Jahrhundert eine ferne unbekannte Welt gewesen, wenn auch vom Humanismus als Vermittler der antiken Literatur bewundert, so ist mit dem Rationalismus der Aufklärungszeit im 17. und 18. Jahrhundert ein Zerrbild von Byzanz geschaffen worden, das als eine Epoche des Niedergangs und der Dekadenz des oströmischen Reiches, eine Zeit des Absolutismus, des Obskurantismus und des Triumphes von Religion und Barbarei dargestellt wurde. Von dem byzanzfeindlichen Geist und den Ressentiments der Aufklärung beeinflusst, fällt ein wirkungsmächtiger Vertreter des deutschen Idealismus ein vernichtendes Urteil über Byzanz. In seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ (1837) im kaum sieben Seiten umfassenden Kapitel mit dem Titel „Das byzantinische Reich“ konstatiert Hegel: „Die Geschichte des hochgebildeten oströmischen Reiches, wo, wie man glauben sollte, der Geist des Christentums in seiner Wahrheit und Reinheit aufgefaßt werden konnte, stellt uns eine tausendjährige Reihe von fortwährenden Verbrechen, Schwächen, Niederträchtigkeiten und Charakterlosigkeit dar, das schauderhafteste und deswegen uninteressanteste Bild“, und weiter resümierend: „Das Reich war in einem fortdauernden Zustand von Unsicherheit, und stellt im Ganzen ein ekelhaftes Bild der Schwäche dar, worin elende, ja absurde Leidenschaften nichts Großes an Gedanken, Thaten und Individuen aufkommen lassen“.⁴

Dem Geist der Zeiten folgten auch der angelsächsische Historiker Gibbon⁵ und der französische Staatstheoretiker Montesquieu⁶ im 18. Jahrhundert, als sie Byzanz für den Untergang des Römischen Reiches verantwortlich machten. Doch nicht nur die Haltung der europäischen Aufklärung Byzanz gegenüber, auch die Selbstwahrnehmung sowie die innerhalb eines romantischen Natio-

4 G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, (Hrsg. E. GANS), 3. Aufl. Berlin 1848, 408–414, die Zitate auf S. 411 und 412.

5 E. GIBBON, The Decline and Fall of the Roman Empire. London 1776–1788.

6 CH.-L. MONTESQUIEU, Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence. Paris 1734.

nalismus entstandenen Vorurteile im modernen Griechenland, vor allem der Intellektuellen des 19. Jahrhunderts,⁷ welche sich lieber mit ihren antiken glanzvollen Ahnen der Athener Demokratie als mit den unmittelbaren, im Schatten des Mittelalters blühenden und in höfische Skandale verstrickten Vorfahren identifiziert sahen, sind Faktoren, die dazu beigetragen haben, dass Byzanz und der daraus abgeleitete Begriff „Byzantinismus“ in allen europäischen Sprachen, sogar im Griechischen negativ geprägt ist. Die Einstellung der griechischen intellektuellen Welt Byzanz gegenüber war eher widersprüchlich – einerseits von Ressentiments, andererseits von der utopischen politischen Theorie der „Μεγάλη Ἰδέα“, der „Großen Idee“, beseelt, nach der schon seit 1821 die Wiederherstellung des Byzantinischen Reiches nationalistisch propagiert worden war, auch wenn als Zentrum eines wieder herzustellenden Griechentums nicht mehr Konstantinopel, sondern Athen betrachtet worden war. Exemplarisch kann in diesem kulturellen Kontext Dimitrios Vikelas erwähnt werden, der zeit seines Lebens in Paris wirkende Literat, der 1885 über die Rolle seiner Heimat als Kulturnation schreibt: „Le centre de l'hellénisme c'est déplacé. Il a passé de Constantinople à Athènes. [...] La Grande Idée devient l'idée hellénique“.⁸

Mit dem Historismus des 19. und 20. Jahrhunderts und der Welle des Philhellenismus, der mehr an der Antike orientiert war, kamen auch die Wende für die byzantinistischen Studien⁹ und das Wiederaufleben des Interesses für Byzanz. Seit dem Beginn der Befreiungskämpfe der Griechen 1821 und auf der Suche nach einer Nationalsprache entstand im jungen, seit 1830 unabhängigen Staat Griechenland eine ‚Sprachfrage‘, eine Auseinandersetzung zwischen Vertretern der ‚Demotiki‘, der Volkssprache, und der ‚Katharevousa‘, der ‚reinen‘ Hochsprache. Dank auch dieser Debatte, die ihre Wurzeln im byzantinischen Attizismus und der daraus entstandenen Diglossie¹⁰ zu haben scheint und sich im 19. und 20. Jahrhundert zu einem Politikum zwischen Liberalen und Konservativen zuspitzte, wurden das mittelalterliche und das moderne Griechenland wieder ins Blickfeld des europäischen politischen und wissenschaftlichen Interesses gerückt.

7 ROXANE D. ARGYROPOULOS, Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860–1912). [Institut de recherches Néohelléniques. Fondation nationale de la recherche scientifique 77, Collection Histoire des Idées I]. Athen 2001.

8 D. VIKELAS, Le rôle et les aspirations de la Grèce dans la question d'Orient. Paris 1885, 24–25.

9 H.-G. BECK, Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Karl Krumbacher, in: Chalikes. Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongreß. Freising 1958, 66–119.

10 R. BROWNING, Greek Diglossia yesterday and today. *International Journal of the Sociology of Languages* 35 (1982) 49–68. J. NIEHOFF-PANAGIOTIDIS, Koine und Diglossie. Wiesbaden 1994.

Das Phänomen Byzanz aus europäischer Sicht und seine Entwicklung über das Mittelalter bis in die Moderne sind in kulturhistorischen Abhandlungen erfasst worden.¹¹ Doch als zentraler Forschungsschwerpunkt, etwa auf einem Internationalen Byzantinistenkongress, ist es erst seit dem Pariser Kongress 2003 aufgenommen worden,¹² während in demselben Zusammenhang Byzanz auch innerhalb der durch das Erscheinen des Buches von Edward Said 1978 ausgelösten Debatte um den „Orientalismus“ thematisiert wurde.¹³ Einzelne Beiträge und Studien sowie Textausgaben konnten weitere Aspekte des Phänomens beleuchten. Untersucht worden sind Aspekte der aus politischen und religiösen Gründen motivierten Konfrontation zwischen Ost und West, aber auch Annäherungsversuche trotz gegenseitiger abschätziger Urteile und Vorurteile¹⁴, sowie die Interaktion und Interdependenz zwischen Byzanz und den östlichen Nachbarländern.¹⁵

Wertvolle mittelalterliche Quellen sind beispielsweise Reiseberichte russischer und englischer Reisender¹⁶ sowie weitere westliche diplomatische Berichte

-
- 11 H. HUNGER, Byzanz im europäischen Geschichtsdenken des 20. Jahrhunderts. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966) 49–60. H. HUNGER, Byzantinismus. Nachwirkungen byzantinischer Verhaltensweisen bis in die Gegenwart, in: Schriftenreihe des Internationalen Konstantinordens, Heft 5. Männedorf/Schweiz 1975 – Nachgedruckt in: *Epidosis. Gesammelte Schriften zur Byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte*. (Hrsg. W. HÖRANDNER, J. KODER, O. KRESTEN). München 1989, I). H. HUNGER, Phänomen Byzanz aus europäischer Sicht, Sitzungsberichte Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1984,3 – Nachgedruckt in: *Epidosis. Gesammelte Schriften zur Byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte*. (Hrsg. W. HÖRANDNER, J. KODER, O. KRESTEN). München 1989, III). J. KODER, Byzanz und Europa. *Historicum*, Winter 2001/2002, 9–14. Byzanz in Europa. Europas östliches Erbe. Akten des Kolloquiums 'Byzanz in Europa' vom 11. bis 15. Dezember 2007 in Greifswald, (Hrsg. M. ALTRIPP). Brepols 2011 (im Druck).
 - 12 Byzance en Europe. (Hrsg. MARIE-FRANCE AUZÉPY). Saint-Denis 2003.
 - 13 AVERIL CAMERON, Byzance dans le débat sur l'orientalisme, in: *Byzance en Europe* (wie Anm. 12) 235–250.
 - 14 W. BERSCHIN, Griechisch-lateinisches Mittelalter. Bern-München 1980. H. HUNGER, *Graeculus perfidus* – Ἰταλὸς ἱταμός. Il senso dell'alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini. Rom 1987. F. P. PICKERING, The Western Image of Byzantium in the Middle Ages. *German Life and Letters* 28 (1974/1975) 326–340. M. RENTSCHLER, Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 10. Jh. *Saeculum* 29 (1978) 324–355. M. RENTSCHLER, Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 11. Jh. *Saeculum* 31 (1980) 112–156. E. KONSTANTINOU (Hrsg.), Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jahrhundert. Köln 1997. J. KODER, Byzanz als Mythos und Erfahrung im Zeitalter Ottos I., in: *Ottomische Neuanfänge* (Hrsg. B. SCHNEIDMÜLLER, St. WEINFURTER). Mainz 2000, 237–250.
 - 15 A. EASTMOND (Hrsg.), *Eastern Approaches to Byzantium*. Ashgate/Variorum 2011.
 - 16 G. P. MAJESKA, Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington D.C. 1936. K. CIGGAAR, Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais. *Revue des Études Byzantines* 34 (1976) 211–267.

wie die von Liutprand von Cremona aus Frankfurt a.M., dem italienisch-stämmigen Abgesandten Ottos II., verfassten Schriften ‚Antapodosis‘ und ‚Legatio‘. Liutprand, um mit einer der bekanntesten Quellen aus dem 10. Jahrhundert zu beginnen, berichtet, zwischen Hass und Liebe, Staunen und Fürchten schwankend, von der Größe und der Schönheit der Gebäude Konstantinopels, von brüllenden goldenen Löwen, von einem goldenen Baum mit zwitschernden goldenen Vögeln in seinen Ästen und von dem nach oben und unten bewegbaren kaiserlichen Thron im Kaisersaal.¹⁷

Skandinavische Sagas berichten vom Mythos des goldenen Byzanz, der sogar das ferne Island des 12. Jahrhunderts erreicht hatte. In seiner „Heimskringla“ (Weltkreis) stellt Snorri Sturluson dar, wie verunsichert und überwältigt der norwegische König Sigurd der Jerusalemfahrer vor dem goldenen Tor der heute immer noch imposanten Theodosianischen Landmauer Konstantinopels stand und wie er seinen Mannen die Anweisung gegeben haben soll, stolz in die Stadt einzureiten, auf keinen Fall mit weit aufgerissenen Augen und Mund, „und sie sollten so tun, als ob sie der neuen Dinge, die sie dort sähen, kaum achteten“.¹⁸

Erforscht ist ebenso anhand von konkreten Rezeptionsparadigmen die Wirkung der byzantinischen Literatur auf die Renaissance,¹⁹ die Reformation²⁰ und die Moderne,²¹ bei dieser insbesondere, wie das Dekadente des Mythos Byzanz die Literatur- und Kulturgeschichte des Fin de Siècle, vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum ersten Weltkrieg, inspiriert und beeinflusst hat.²²

17 Zu Urteilen des Westens über Byzanz vgl. die Publikationen von M. RENTSCHLER, Liutprand von Cremona. Frankfurt am Main 1981, 31–80. M. RENTSCHLER, Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 10. Jh. *Saeculum* 29 (1978) 324–355. M. RENTSCHLER, Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 11. Jh. *Saeculum* 31 (1980) 112–156.

18 RENTSCHLER, Liutprand (wie Anm. 17), 31.

19 ANNA PONTANI, Konstantinopel zwischen Manuel Chrysoloras und Johannes Reuchlin, in: E. KONSTANTINOU (Hrsg.), Der Beitrag der byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts, [*Philhellenische Studien* 12]. Frankfurt a.M. 2006, 67–78.

20 E. BENZ, Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. Marburg/L. 1949.

21 E. KONSTANTINOU (Hrsg.), Byzantinische Stoffe und Motive in der europäischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, [*Philhellenische Studien* 6], Frankfurt a.M. 1998. R.-J. LILIE, „Graecus perfidus“ oder „Edle Einfalt, stille Größe“. Zum Byzanzbild in Deutschland während des 19. Jahrhunderts am Beispiel Felix Dahns. *Klio* 69 (1987) 181–203. RENATA LAVAGNINI, Bisanzio nella letteratura del XIX e del XX secolo, in: Lo spazio letterario del medioevo. 3. Le culture circostanti. Vol. 1. La cultura bizantina a cura di G. CAVALLO. Rom 2004, 729–764.

22 MARIE-FRANCE DAVID-DE PALACIO, Les „nacres de la perle et de la pourriture“: Byzance, in: Mythes de la décadence. (Hrsg. A. MONTANDON). Clermont-Ferrand 2011, 163–175.

Weitere Studien zum Thema Byzanzrezeption haben das Forschungsspektrum länderspezifisch bereichert: Dem modernen Griechenland gewidmet sind insbesondere Studien zu einzelnen Schriftstellern und Dichtern des 19. und des 20. Jahrhunderts, vor allem Kostis Palamas, Nikos Kazantzakis, Penelope Delta, Angelos Terzakis, Odysseas Elytis, Maro Douka und Rea Galanaki.²³

In den 1950 und den 1960 Jahren erweckt Byzanz das Interesse der Intellektuellen in Skandinavien. Nicht nur die byzantinische Ästhetik, wie sie in Ikonen und Mosaiken ihren Ausdruck findet, sondern auch die immer noch in der Gegenwart präsekte und erlebte orthodoxe Frömmigkeit und Religiosität scheint die Moderne zu faszinieren.²⁴

Der Mythos Byzanz hat seine Spuren in der angelsächsischen Literatur hinterlassen. Am schönsten wird der Mythos Byzanz im Gedicht von W. B. Yeats „Sailing to Byzantium“ (1928) dargestellt, in dessen letztem Vers „Of what is past, or passing or to come“, das Erinnerungspotential von Byzanz, die Verschmelzung von Raum und Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft konzis dargestellt wird.²⁵

Auch der byzantinische Einfluss auf die Literatur und Kultur anderer europäischer Länder, etwa Frankreichs,²⁶ Russlands²⁷ und Polens,²⁸ wurde erforscht.

-
- 23 F. TINNEFELD, Die Zeit Kaiser Basileios' II. in neugriechischen Romanen und Dramen des 20. Jahrhunderts, in: E. KONSTANTINOU (Hrsg.), *Byzantinische Stoffe und Motive* (wie Anm. 21), 317–336. Th. Pylarinos, Ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων στον Δωδεκάλογο του Γύφτου του Κωστή Παλαμά, in: *Proceedings of the international Congress on Plethon and his times* (Hrsg. L. G. BENAKIS, CH. BALOGLU). Athen-Mystras 2003, 385–394; K. REGOPOULOS, Αναφορά Νίκου Καζαντζάκη στον Πλήθωνα, in: *Proceedings of the international Congress on Plethon*, 395–403. F. J. GARCÍA BÓVEDA, Ecos de la himnografía Bizantina en to ἄξιον ἐστὶ de Odysseas Elytis. *Erytheia* 24 (2003) 279–299. J. KODER, „Noch nicht einmal Grieche war er“ – Odysseas Elytis über die Sprache des Romanos Melodos, in: *Epea Pteroenta. Ruzene Dostálové k narozeninám*, (Hrsg. M. KULHÁNKOVÁ, K. LUDOVÁ). Brno 2009, 176–190. P. ROILS, The politics of writing: Greek historiographic metafiction and Maro Douka's *A Cup of Purple*. *Journal of Modern Greek Studies* 22 (2004) 1–23.
- 24 HELENA BODIN, Bruken av Bysans. Studier i svenskspråkig litteratur och kultur 1948–71. *Skelektieä* 2011, 37–41. HELENA BODIN, Byzantine Literature for Europe? From Karelia to Istanbul with the Swedish Modernist Poet Gunnar Ekelöf, in: *Literature for Europe?* (Hrsg. THEO D'HAEN, IANNIS GOERLAND). Amsterdam – New York 2009, 363–386.
- 25 M. O'NEILL, *A Routledge Literary Sourcebook on the Poems of W.B. Yeats*. London 2004, 137.
- 26 O. DELOUIS, Byzance sur la scène littéraire française (1870–1920), in: *Byzance en Europe* (wie Anm. 12), 101–151.
- 27 S. IVANOV, Byzance rouge: la byzantinologie et les communistes (1928–1948), in: *Byzance en Europe* (wie Anm. 12), 55–60.
- 28 MALGORZATA DABROWSKA, Byzance source de stéréotypes dans la conscience des Polonais, in: *Byzance en Europe* (wie Anm. 12), 43–54.

In Deutschland sind die ersten Spuren eines Interesses der intellektuellen Welt an Byzanz schon am Ende des 18. Jahrhunderts zu finden. Friedrich Schiller hat 1790 während seiner Vorbereitungen für eine Vorlesung über das Mittelalter an der Universität Jena ein byzantinisches Meisterwerk der Historiographie des 12. Jahrhunderts, die „Alexias“ Anna Komnenes, in deutscher Übertragung herausgegeben,²⁹ während Goethe um 1810 in einem Brief an Sulpiz Boisserée als erster den Begriff „byzantinisch“ für die Kunst geprägt zu haben scheint.³⁰

Der polyglotte Orientalist und Dichter Friedrich Rückert hat außerdem in einem Zyklus von 31 Gedichten mit dem Titel „Hellenis“ die Zeit von Konstantin I. (324–337) bis Nikephoros II. Phokas (963–969) thematisiert. Rückerts Interesse für Byzanz könnte allerdings unter einem kulturhistorischen Aspekt betrachtet werden: Nicht nur seine berufliche Beschäftigung mit dem Orient und seine ausgezeichneten Griechischkenntnisse, sondern auch seine ab 1841 in Berlin, als er den Ruf an die Berliner Universität bekam, gemachten Bekanntschaften mit dem Leiter des „Bonner Corpus“, der bekannten Reihe mit Ausgaben byzantinischer Quellen, Immanuel Bekker, und dessen Mitherausgebern, August Boeckh und Karl Lachmann, könnten sein Interesse an byzantinischen historiographischen Texten erweckt bzw. intensiviert haben.³¹

Außerhalb der akademischen Welt kann man byzantinische Spuren in Schriften der Kunstbewegung des Dadaismus Anfang des 20. Jahrhunderts finden. Hugo Ball, Begründer des Züricher „Cabaret Voltaire“ und Autor von Werken wie „Zur Kritik der deutschen Intelligenz“ (1919) und „Die Folgen der Reformation“ (1924), hatte mit seinem im Jahre 1923 auf Empfehlung seines Freundes Hermann Hesse unter dem Titel „Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben“³² erschienenen Buch für Furore gesorgt. Vor allem provozierten die Stellungnahmen des Avantgardisten und politisch interessierten Künstlers zur Askese und zur Hierarchie, welche er als politische Botschaft und intellektuelle Kritik an der Gegenwart bewertete.

Im Bereich der europäischen Kunstgeschichte sind Kunstrichtungen untersucht worden, welche von byzantinischen Techniken und Meisterwerken

29 FR. SCHILLER (Hrsg.), Allgemeine Sammlung historischer Memoires vom zwölften Jahrhundert bis auf die neuesten Zeiten, I 1–2. Jena 1790.

30 A. EFFENBERGER, Goethe und die „russischen Heiligenbilder“. Anfänge byzantinischer Kunstgeschichte in Deutschland. [Beiträge der Winckelmann-Gesellschaft 18]. Mainz 1990.

31 J. KODER, Friedrich Rückert und Byzanz. Der Gedichtzyklus „Hellenis“ und seine byzantinischen Quellenvorlagen, [Rückert-Studien IV]. Schweinfurt 1982, 1–117, speziell 12–13. – Rückerts (1788–1866) Quellen waren insbesondere die im Bonner Corpus edierten Werke des Georgios Kedrenos und des Michael Glykas.

32 Mit den Heiligenviten von Johannes Klimax, Dionysios Areopagites und Symeon Stylites, neu herausgegeben und kommentiert von Bernd Wacker im Wallstein Verlag 2011.

beeinflusst worden sind: Die Bedeutung der byzantinischen Malerei für die europäische Kunst, vor allem die Darstellung des menschlichen Körpers als „Brücke zwischen der Antike und der Renaissance“,³³ die Entdeckung der byzantinischen Mosaiken im Westen,³⁴ die von Byzanz inspirierte Architektur in Frankreich³⁵, aber auch in Deutschland, wo Ludwig II. von Bayern durch seine byzantinischen Projekte bekannt geworden ist, der, einer politischen und religiösen Utopie folgend, die Schlösser Linderhof und Falkenstein neben dem Schloss Neuschwanstein nach byzantinischen Vorbildern gestalten wollte, sind nur einige wenige Beispiele.³⁶ Im Bereich der bildenden Kunst könnten des Weiteren der Maler des Symbolismus Henry Groux und dessen Gemälde „La mort d’Andronic“ (ca. 1925) erwähnt werden, auch wenn hier eher die historische Thematik des grausamen Todes Andronikos I. Komnenos und nicht der Stil der byzantinischen Kunst rezipiert worden ist.³⁷

Wie dieser tour d’horizon belegen kann, handelt es sich bei dem in diesem Band untersuchten Thema um einen facettenreichen und interdisziplinär zu erforschenden Komplex. Der vorliegende Band kann selbstverständlich keine vollständige Darstellung der Byzanzrezeption in Europa präsentieren – so konnten in diesem Band manche kulturelle Räume wie der angelsächsische oder der südosteuropäische oder auch das Judentum nicht im Einzelnen behandelt werden –, vielmehr beabsichtigt er im Sinne Brodskys Byzanz, ein Kreuz von Kulturen, Sprachen und Religionen, als Symbol zu bewerten und, aus einer zeitlichen und räumlichen Distanz betrachtend, Spuren seiner Ausstrahlung, seines Wirkungspotentials und Einflusses auf Nachbarkulturen des Westens durch die Jahrhunderte nachzuzeichnen und neu zu bewerten. Dieser Band will

33 T.F. MATHEWS, *Byzantium. From Antiquity to the Renaissance*. Yale University Press 1998, 9.

34 BARBARA SCHELLEWALD, „Le byzantinisme est le rêve qui a bercé l’art européen dans son enfance“. Byzanz – Rezeption und die Wiederentdeckung des Mosaiks im 19. Jahrhundert. *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 52 (2008) 123–148. B. SCHELLEWALD, Byzanz und seine kulturelle Vermittlerrolle, in: Brockhaus. Die Bibliothek, Bd. 3. Kunst und Kultur, Leipzig 1997, 685–687. B. SCHELLEWALD, Von Konstantinopel nach Nowgorod: Die byzantinische und osteuropäische Architektur, in: Brockhaus. Die Bibliothek, Bd. 3. Kunst und Kultur, Leipzig 1997, S. 654–660.

35 MARIA KAMPOURI-VAMVOUKOU, L’architecture de style néo-byzantin en France, in: *Byzance en Europe* (wie Anm. 12), 87–100.

36 A. BERGER, Les projets byzantins de Louis II de Bavière, in: *Byzance en Europe* (wie Anm. 12), 75–85. Zur Byzanzrezeption in Mecklenburg-Vorpommern: M. ALTRIPP, Aspekte der Bedeutung spätantiker und byzantinischer Kultur für den Wissenschaftsort Mecklenburg-Vorpommern; im Internet abrufbar unter: <http://www.altripp.eu/media/5c754c9777108eb5ffff93b6ac144220.pdf> (28.08.2011).

37 ANNA PONTANI, Henry de Groux, il pittore de Andronico. *Römische Historische Mitteilungen* 45 (2003) 219–239.

sich exemplarisch anhand der fünfzehn Beiträge auf Spurensuche über das Mittelalter, die Renaissance, die Reformation und die Aufklärung bis in die Moderne begeben und dadurch in einem durch neue Aspekte bereicherten Kontext weitere, differenziertere Bilder von Byzanz und dessen Wirkung in Europa gewinnen.

Die einzelnen Beiträge dieses Bandes sind in thematische, in sich chronologisch geordnete Einheiten aufgeteilt und bieten Einsichten in Rezeptions-, Adaptions-, Transformations-, Nachwirkungs- oder Konfliktphänomene in den Bereichen Literatur und Geschichte, Philosophie und Theologie, bildende Kunst und Musik, Rechts-, Wissenschafts- und Kulturgeschichte.

Aus historischer, kulturgeschichtlicher, literarischer und komparatistischer Sicht werden Aspekte sowohl der Entfremdung als auch der kulturellen Annäherung zwischen *Byzanz und dem westlichen Mittelalter* vorgeführt.

Die historischen Hintergründe der Entfremdung zwischen Byzanz und Europa im Mittelalter, schon vor den Kreuzzügen entstanden, werden im ersten Beitrag einführend thematisiert. Thomas Pratsch zeigt anlässlich des Besuches Papst Johannes Pauls II. in Kiew 2001, eines Besuches, der wütende Proteste vonseiten der Orthodoxen hervorgerufen hat, die Gründe dieser Reaktionen, die auf jahrhundertealten Konflikten beruhen. Anhand von Quellen vom 9. bis zum 11. Jahrhundert werden die Stationen dieser Entfremdung, wie sich die katholische und die griechisch-orthodoxe Kirche Schritt für Schritt (durch das Photianische Schisma 858–880 über den Tetragamiestreit 906–920 bis zum Schisma von 1054) voneinander entfernt haben, erläutert.

Dass es trotz der immer wiederkehrenden Dissonanzen und Konflikte im politischen und religiösen Leben im Osten und Westen durchaus Räume kulturellen und theologischen Austausches gegeben hat, führt Walter Berschin an Anselm von Havelberg vor. Der auf diplomatischen Missionen und griechischen Gesandtschaften tätige Anselm war im 12. Jahrhundert in Konstantinopel in Disputationen mit orthodoxen Theologen des byzantinischen Reiches beteiligt. Hauptthema dieser Dialoge waren unter anderen das *filioque* und die „ungeäuerten Brote“ (Azymen) in der lateinischen Messe, während beide Seiten wegen mangelnder Sprachkenntnisse, jeweils im Griechischen und Lateinischen, auf Dolmetscher und Übersetzer angewiesen waren. Mit seinem *ANTIKEIMENON* betitelten Disputationsbericht schuf Anselm trotz der Sprachbarriere eine Geschichtstheologie des hohen Mittelalters, in welcher er den Kern seiner Ansichten, die 5. theologische Rede Gregors von Nazianz, wohl aus einer Übersetzung rezipiert hat.

Wie die Musik, und zwar ausgerechnet religiöse Gesangstexte, politische, theologische und religiöse Unterschiede zwischen Byzanz und dem Westen überschritten zu haben scheint, zeigt Nina-Maria Wanek und untersucht die Herkunft der *Missa graeca*, der griechischen Gesänge, die ins Lateinische

transliteriert wurden und meistens mit Neumen versehen in westlichen Choralhandschriften des 9.–11. Jahrhunderts überliefert sind. Weil die bisher in der Forschung anhand von westlichen Handschriften gestellten Fragen hauptsächlich auch aus einer westlichen Perspektive beantwortet wurden, sollten neben den westlichen auch die byzantinischen Handschriften herangezogen werden, wenn auch ein solcher Vergleich auf unterschiedlichen Neumensystemen basieren würde. Doch nur durch einen direkten Melodievergleich könnte die Herkunft der Melodien (byzantinische oder nicht) geklärt werden.

Einen Beitrag zur Erforschung der Kunstproduktion im Westen, insbesondere der Buchmalerei, im Rahmen der „Byzantinischen Frage“ liefert Ulrike Koenen durch ihre Untersuchung von vier byzantinischen Elfenbeinreliefs in Bayern zu Beginn des 11. Jahrhunderts und zeigt auf, wie die byzantinischen Elfenbein-Kompositionen stilistisch und ikonographisch transformiert an die Buchmalerei des westlichen Mittelalters adaptiert werden.

Die aus kultureller Hinsicht fruchtbare Begegnung von *Byzanz mit der Renaissance* wird in zwei Beiträgen thematisiert.

Anhand von sechs Fallstudien (Coluccio Salutati, Pier Paolo Vergerio, Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Cencio de' Rustici, Guarino Veronese) erläutert Hartmut Wulfram die Vereinnahmung und Entindividualisierung der Person Manuel Chrysoloras, des ‚Heilsbringers‘ aus dem Osten, im italienischen Frühhumanismus (1400 bis 1450). Es wird aufgezeigt, wie die Humanisten, schwankend zwischen Bewunderung für die antike Welt und Zurückhaltung der byzantinischen gegenüber – dies betrifft ebenfalls Chrysoloras, der als „Graecus“ und „Graeculus“ beide Welten in sich verkörperte –, alte Vorurteile gegenüber zeitgenössischen Griechen während der sonst von Enthusiasmus für die griechische Literatur geprägten Renaissance weiter zu pflegen scheinen.

Die Übersetzung als mächtiges Instrument für Übertragung und Rezeption kulturellen Gutes im Humanismus wird von Michiel op de Coul an Ambrogio Traversari und seinem Erbe im frühen 15. Jahrhundert vorgeführt. Untersucht wird die Bedeutung der byzantinischen Literatur, insbesondere patristischer Texte, für den im Konzil von Ferrara-Florenz 1439 beteiligten Traversari, der seine Griechischkenntnisse vielleicht auch Manuel Chrysoloras zu verdanken hat. Zu seinen Übersetzungen gehören Werke von Basilios dem Großen, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos, Johannes Klimax, Manuel Kalekas, Ephraim dem Syrer, Pseudo-Dionysios Areopagites, Johannes Moschos. Traversari nahm die byzantinische Literatur „mit den Augen eines Byzantiners“ und zwar „in der Art eines Gelehrten der Paläologenzeit“ (siehe unten S. 131) auf.

Wie Byzanz über einen eher unkonventionellen Weg die deutsche *Reformation* tangiert hat, zeigt Klaus-Peter Matschke auf und führt vor, wie der byzantinische Weinname Malvasier die Rhetorik der deutschen Reformation beeinflusst hat,

genauer, wie die Reformatoren des 16. Jahrhunderts in ihren Reden, Briefen und Schriften diesen Namen verwendeten, ohne sich der byzantinischen Herkunft des Weines bewusst zu sein, und ihn „als Kampfpapier in der Auseinandersetzung mit ihren religiösen Gegnern und sogar als Hilfskonstrukt zur Ausbildung einer neuen protestantischen Ethik benutzen“ (siehe unten S. 137).

Die über das 18. Jahrhundert hinaus wirkmächtig gebliebene Auffassung, das Jahrhundert der *Aufklärung* habe ein ausschließlich abwertendes Bild von Byzanz, das Bild von Dekadenz und Verfall des römischen Reiches, geschaffen, wird von Sebastian Kolditz anhand von Schriften des 18. Jahrhunderts über die späte Palaiologenzeit nuanciert untersucht und in Frage gestellt. Untersucht werden einerseits das Modell vom Verfall des römischen Reiches, das in eine Skizze des Aufstiegs der Osmanen verwandelt wird, und die Einordnung der späten Palaiologenherrschaft in große Narrative (unter anderen Gibbon, Voltaire) und andererseits die Sammlung, Ordnung und Nutzung von historiographischen und lexikographisch-encyklopädischen Wissensbeständen der Aufklärungszeit (unter anderen Zedlers Universal-Lexicon).

Wie das durch die Jahrhunderte verfestigte Byzanz-Bild in die *Moderne* aufgenommen, dabei aber zum Teil revidiert und variiert worden ist, zeigen die Beiträge der letzten thematischen Einheit auf.

Aus komparatistischer Sicht greift Angelika Corbineau-Hoffmann „die Dialektik von Nähe und Ferne, Aktualität und Erinnerung“ in der Literatur auf. Anhand von Racines „Bajazet“ und Reisebeschreibungen von Chateaubriand („Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris“), Lamartine („Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient [1832–1833] ou notes d'un voyageur“), Nerval („Voyage en Orient“), Gautier („Constantinople“) und Loti („Constantinople en 1890“) werden die verschiedenen Bilder von „Fremdheit“ in der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts innerhalb der Tradition des „Byzantinismus“ untersucht.

Die Vermittlerrolle von Byzanz für die Moderne durch die Christianisierung antiker literarischer Motive wird von Charlotte Schubert an der Figur des weisen Nomaden Anacharsis, der von den antiken Quellen wie etwa Herodot über die byzantinischen Spruchsammlungen den Weg in die europäische Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts gefunden hat, vorgeführt. Wilhelm Walter nimmt in seinem historischen Roman „Der Anacharsis des 13. Jahrhunderts. Ein Sittengemälde der Vorzeit“ Bezug auf Jean-Jacques Barthélemys Werk „Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du IV^e siècle“ und schafft für Anacharsis ein „ungarisches Alter Ego namens Boris“, der über Deutschland, England und Frankreich das Europa des 13. Jahrhunderts durchreist auf der Suche nach Bildung und Festigung seines christlichen Glaubens.

Die Rezeption von Byzanz in der schwedischen Literatur des 20. Jahrhunderts zeigt Helena Bodin an Lars Gyllensten auf, dessen Hauptinteresse dem Paradox in der byzantinischen Theologie gewidmet ist. In den Novellen und Essays Gyllenstens fungieren die Figuren von Heiligen und heiligen Narren, die Ästhetik der Ikonen und die apophatische Theologie von Byzanz, kombiniert mit Themen der Quantenphysik oder Opernfiguren wie Don Juan und Leporello, als „Resonanzkörper“ der Schriftstellergedanken. Alle gängigen Vorurteile und Ressentiments Byzanz gegenüber werden ausgeblendet und somit wird es Gyllensten möglich, durch die byzantinische Theologie und Ästhetik offen über die Gegenwart zu urteilen.

Dass die griechische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts mehr an der klassischen Antike orientiert war, während sie Byzanz nur am Rande rezipiert hat, zeigt Gerhard Emrich anhand von Beispielen aus der neueren griechischen Lyrik, unter anderen von Gedichten von Alexandros Sutsos, Aristotelis Valaorit, Sotiris Skipis, Kostas Palamas, Konstantinos Kavafis, Odysseas Elytis und Nikiforos Vrettakos.

Anders als die Dichter waren die Rechtswissenschaftler im Griechenland des 19. Jahrhunderts deutlich an Byzanz orientiert. Das byzantinische Recht sollte die Basis für die neue Rechtsordnung des neu gegründeten griechischen Staates bilden, doch der Weg dorthin führte über Umwege nach Deutschland. Spyros Troianos untersucht die Bemühungen der griechischen Richter, Griechenland durch die Herstellung einer rechtlichen Kontinuität als „Nachfolger“ des byzantinischen Reiches darzustellen. Es wird aufgezeigt, wie Pläne, byzantinische Gesetze ins Neugriechische zu übertragen, gescheitert sind, weil die entsprechenden Quellen in Griechenland nicht vorhanden waren; wie deutsche Rechtswissenschaftler, beispielsweise der Münchner Rechtshistoriker Georg Ludwig Ritter von Maurer oder der erste Ordinarius für römisches Recht an der damals neu errichteten Athener Universität, Emil Herzog, große Leistungen bei der Erforschung des byzantinischen Rechts und bei der neuen griechischen Rechtsordnung erbracht haben.

Einen wissenschaftsgeschichtlichen Aspekt der Byzanzrezeption in Europa zeigen Thomas Fuchs und Christoph Mackert anhand der Handschriftenforschung und der griechischen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig, deren Bestand sich aus den Codices graeci aus universitärem Besitz, den griechischen Handschriften der Leipziger Stadtbibliothek und neuzeitlichen griechischen Handschriften aus wissenschaftlichen Nachlässen zusammensetzt.

Die Rolle des Schulwesens bei der Tradierung des Byzanz-Bildes wird anhand von Beispielen aus Geschichtsschulbüchern von Philipp Dörler und Johannes Preiser-Kapeller aufgegriffen. Am Beispiel des österreichischen Schulbuchs von 1770 bis in die Gegenwart wird aufgezeigt, wie Stereotypen und Ressentiments über das byzantinische Reich weiter überliefert und im Bildungssystem gefestigt werden.

Byzanz und das Mittelalter

Stationen einer Entfremdung. Papsttum und Byzanz am Vorabend der Kreuzzüge (9.–11. Jahrhundert)

THOMAS PRATSCH

Als Papst Johannes Paul II. im Juni des Jahres 2001 auf Einladung des damaligen ukrainischen Staatspräsidenten Leonid Kutschma in Kiew weilte, kam es zu wütenden Protesten tausender orthodoxer Gläubiger, Mönche und Priester. „Die Ukraine braucht keinen Papst!“, skandierte die Menge und „Hände weg von der Orthodoxie!“. Parallel dazu kritisierte die Führung der ukrainischen orthodoxen Kirche die Reisepläne des Papstes mit scharfen Worten. Der Patriarch von Moskau und ganz Rußland, Alexej II., sprach gar von einem „unerwünschten Gast“. Rom wurde dabei vorgeworfen, im Stammgebiet der orthodoxen Kirche zu missionieren.

Was ist der Hintergrund derartiger Äußerungen? Nun, durch die heutige Ukraine verläuft die Grenzlinie des lateinischen und des orthodoxen Europa. Hier berühren sich die Einflußbereiche des Papstes von Rom und des Patriarchen von Moskau. In der lange Zeit zu Polen-Litauen gehörigen Westukraine leben ungefähr sechs Millionen Angehörige der Unierten oder Griechisch-Katholischen Kirche sowie eine Million Angehörige der Römisch-Katholischen Kirche, die beide dem Papst unterstehen, in der übrigen Ukraine dominiert die Ukrainische Orthodoxe Kirche, die dem Moskauer Patriarchat angehört. Da die politische Führung der Ukraine aber der Ausrichtung des Landes nach Europa gegenüber der Orientierung an Moskau den Vorzug gibt, betont sie ganz bewußt ihr katholisches Element – zum großen Verdruß der orthodoxen Kirche.

Der Gegensatz von katholischer und orthodoxer Kirche ist an mehreren Berührungspunkten im heutigen Europa – vom Baltikum über die Ukraine bis zum Balkan – nicht nur von unmittelbarer politischer Aktualität, er hat natürlich auch – und das interessiert uns hier vor allem – historische Ursachen. Und die Frage nach diesen historischen Ursachen führt uns unweigerlich nach Byzanz.

Doch fangen wir am Anfang an: Nach der Christianisierung des Römischen Reiches und der Legalisierung der christlichen Religion am Anfang des 4. Jahrhunderts organisierte sich die Verwaltung der jungen Kirche entsprechend den Strukturen der römischen Provinzverwaltung (Abb. 1). Auf den ersten ökumenischen Konzilien wurde die gesamte christliche Ökumene in Patriarchate eingeteilt, das waren besonders herausgehobene Bischofssitze, deren Ju-

risdiktion sich jeweils über einen bestimmten Teil des Reichsgebietes erstreckte. Im Jahre 451 wurden auf dem Konzil von Chalkedon fünf Patriarchate verbindlich festgelegt, und zwar in folgender Reihenfolge: Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiocheia und Jerusalem (Abb. 2). Voran gehen die beiden Kaiserstädte Rom und Konstantinopel; Alexandria, Antiocheia und Jerusalem folgen wegen ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung.¹ Die Position in dieser Liste spiegelt dabei jeweils einen Ehrevorrang wider, nicht mehr. Rom war also von Anfang an ehrenhalber der erste Bischofssitz, hatte aber keinerlei Jurisdiktionsgewalt über die anderen Patriarchate oder gar die gesamte Kirche. Fragen, die die Gesamtkirche betrafen, konnten nur von einem Ökumenischen Konzil unter Beteiligung aller Patriarchen geklärt werden. Wegen der zwingend notwendigen Beteiligung der fünf Patriarchate nennt man diese Form der synodalen Kirchenführung auch die „Pentarchie“, die „Fünferherrschaft“.² Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang aber auch die Rolle des Kaisers, der sich schon in römischer Tradition als Pontifex maximus aller Kulte und in der Tradition Konstantins des Großen als oberster Schutzherr und Hüter der christlichen Kirche verstand.³ Aus dieser Rolle leitete er etliche Rechte ab, die ihn über die Patriarchen stellten. So berief er etwa die Konzilien ein, saß ihnen vor und unterschrieb auch ihre Akten.

Eine erste Erschütterung erfuhr diese Kirchenverfassung im Jahre 476 mit der Absetzung des letzten weströmischen Kaisers Romulus Augustulus in Rom. Von nun an hatte das Papsttum nämlich nicht mehr die direkte Unterstützung eines vor Ort residierenden Kaisers. Überdies hatten die germanischen Eroberungen weite Teile des Jurisdiktionsgebietes des Patriarchen von Rom dessen Einfluß entzogen. Das führte dazu, daß vom ausgehenden 5. bis zur ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts das nominell erste Patriarchat in Rom an tatsächlicher Bedeutung hinter das zweite, aber unter kaiserlicher Protektion stehende Patriarchat in Konstantinopel zurückfiel.

Eine Veränderung dieser Konstellation trat erst ein, als die muslimischen Araber sich in Syrien, Palästina und Ägypten ausbreiteten und im 7. Jahrhundert die Patriarchate von Alexandria, Antiocheia und Jerusalem unter ihre Herrschaft brachten.⁴ Damit wurde die Bedeutung dieser Patriarchate stark eingeschränkt. Von nun an standen sich nur noch Rom und Konstantinopel als

1 Vgl. W. DE VRIES, Rom und die Patriarchate des Ostens [*Orbis academicus* 3]. Freiburg u. a. 1963.

2 Vgl. etwa F. R. GAHBAUER, Die Pentarchietheorie ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart [*Frankfurter theologische Studien* 42]. Frankfurt a. M. 1993.

3 Vgl. jetzt R. BERGMEIER, Kaiser Konstantin und die wilden Jahre des Christentums. Die Legende vom ersten christlichen Kaiser. Aschaffenburg 2010.

4 Vgl. dazu R.-J. LILIE, Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd. [*Miscellanea Byzantina Monacensia* 22]. München 1976.

unter christlicher Herrschaft und Schutzmacht stehende Patriarchate gegenüber. Vorerst waren die Kräfteverhältnisse aber noch eindeutig: Der Patriarch in Konstantinopel saß im Zentrum der Macht und hatte in der Regel die Unterstützung des Kaisers hinter sich, der Papst in Rom war bedrängt von sich dynamisch verändernden Machtverhältnissen in Italien und war dabei ebenfalls auf den Schutz des Kaisers in Konstantinopel angewiesen. Und noch reichte der Arm des Kaisers weit: Im Jahre 653 konnte der byzantinische Kaiser Konstans II. im Zuge des monotheletischen Streits den Papst Martin I. in Rom festnehmen und nach Konstantinopel deportieren lassen, wo ihm der Prozeß gemacht wurde.⁵ Im Jahre 662 besuchte derselbe Konstans als letzter byzantinscher, über Konstantinopel und Rom herrschender Kaiser sogar persönlich die ewige Stadt.⁶

In den nächsten einhundert Jahren jedoch schwand der Einfluß Konstantinopels auf Rom. Die Kontakte zwischen Ost und West nahmen weiter ab, und auch sprachlich hatte sich die Barriere zwischen dem griechischen Osten und dem lateinischen Westen verfestigt. Um die Mitte des 8. Jahrhunderts unterstellte der byzantinische Kaiser die Bistümer des byzantinischen Siziliens, Unteritaliens und des Illyricum der Jurisdiktion des Patriarchats von Konstantinopel. Damit entzog er dem römischen Stuhl Einfluß und Finanzen und strafte den Papst für dessen beginnende Hinwendung zu den Franken. Er ließ aber auch deutlich werden, daß ihm der direkte Zugriff auf die Person des Papstes inzwischen nicht mehr möglich war. Gleichzeitig warf er mit diesem Eingriff in die Kirchenverwaltung eine Streitfrage auf, die in den folgenden Jahrhunderten immer wieder thematisiert werden sollte.

Die Päpste schätzten die Entwicklung der Kräfteverhältnisse in Italien durchaus richtig ein, als sie sich im 8. Jahrhundert von Byzanz lösten und den Franken zuwandten. Der älteste Beleg dafür ist nach neuester Forschung von Sebastian Scholz eine Inschrift vom Jahre 732 unter Papst Gregor III., in der die bis dahin übliche Datierung nach byzantinischen Kaiserjahren weggelassen wurde, was man als erstes Indiz der Abkehr von Byzanz deutet⁷. Die ikonoklastische Auseinandersetzung (eine theologische Kontroverse über die Rechtmäßigkeit der Verehrung von Ikonen) bis hin zum Konzil von Nikaia im Jahre 787 trieb diesen Prozeß der Umorientierung weiter voran. Schließlich fand er

5 Vgl. F. WINKELMANN, Der monenergetisch-monotheletische Streit [*Berliner Byzantinistische Studien* 6]. Frankfurt a. M. u. a. 2001, bes. 236–245; Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867), nach Vorarbeiten F. WINKELMANNS erstellt von R.-J. LILIE, C. LUDWIG, T. PRATSCH, I. ROCHOW u. a., Prolegomena und 6 Bde., Berlin – New York 1998–2002 (in der Folge PmbZ I): Papst Martinus I.: # 4851 und Maximus Homologites: # 4921.

6 Vgl. PmbZ I: Kaiser Konstans II.: # 3691.

7 S. SCHOLZ, Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung. Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit [*Historische Forschungen* 26]. Stuttgart 2006, hier bes. 93–96.

mit der Kaiserkrönung Karls des Großen durch Papst Leo III. am 25. Dezember des Jahres 800 in Rom seinen deutlichen Ausdruck. Die christliche Kirche war nunmehr auf zwei annähernd ebenbürtige Machtzentren aufgeteilt: Rom unter der Schutzmacht der westlichen und Konstantinopel unter dem Schutz der byzantinischen Kaiser.

Diese neue Konstellation führte auch zu einem neuen Selbstverständnis der Päpste. Sie versuchten nun, ihren ersten Rang unter den Patriarchaten wieder zu behaupten, und gingen dabei in ihren Forderungen häufig weit über den bloßen Ehrenvorrang hinaus. Sie forderten nunmehr den Primat Roms, also die Jurisdiktionsgewalt des Papstes über das Patriarchat von Konstantinopel und die gesamte Kirche. In dieser Forderung wurden sie dadurch bestärkt, daß sich bei Streitigkeiten innerhalb der byzantinischen Kirche oder bei Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Patriarch des öfteren eine der beteiligten Parteien an den Papst als eine Art Appellationsinstanz wandte. Einzelne kirchliche Fraktionen, der Patriarch selbst und gegebenenfalls auch der Kaiser benutzten den Papst bei innerbyzantinischen Streitigkeiten, um ihre eigenen Interessen durchzusetzen. Dies mußte die römischen Ambitionen natürlich bestärken.

Die Forderung Roms nach dem Primat erfolgte freilich mit sehr unterschiedlichem Nachdruck, denn die politischen Rahmenbedingungen erforderten bisweilen auch Rücksichtnahme. Zum einen zeigten viele der westlichen Kaiser wenig Präsenz in Italien, vor allem in Unteritalien, so daß dem Papst oft die militärischen Mittel fehlten. Zum anderen fielen die Interessen von Rom und Konstantinopel in Unteritalien – jedenfalls was die Abwehr zunächst der Araber und später der Normannen anging – weitgehend zusammen, so daß der Papst auf die militärische Unterstützung Konstantinopels zur Abwehr der äußeren Bedrohung zurückgreifen konnte. In solchen Situationen lag es nahe, die Frage des Primats vorerst hintanzustellen.

In den drei Jahrhunderten vor den Kreuzzügen, also vom 9. bis zum 11. Jahrhundert, kam es zu einer Reihe von Auseinandersetzungen zwischen den Stühlen von Rom und Konstantinopel, die zwar nicht zu einem dauerhaften Bruch führten, aber dennoch als Indizien einer fortschreitenden Entfremdung begriffen werden müssen. Die drei wichtigsten Stationen dieser Entfremdung seien hier kurz umrissen:

1. Das Photianische Schisma

In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts kam es zwischen Papst Nicolaus I. und Patriarch Photios zu einem schweren Konflikt⁸. Diese Auseinandersetzung ist gut dokumentiert und gründlich untersucht, Generationen von Forschern

8 Vgl. PmbZ I: Papst Nicolaus I.: # 5248 und Patriarch Photios: # 6253.

mediävistischer und byzantinistischer Provenienz haben sich mit ihr ausführlich beschäftigt und wertvolle Beiträge geleistet⁹. Die wesentlichen Punkte der Auseinandersetzung sind folgende:

Im Jahr 858 leitete in Konstantinopel der Kuropalates Bardas, der starke Mann am Hofe, für seinen erst 18jährigen Neffen und Kaiser Michael III. die Regierungsgeschäfte.¹⁰ Aufgrund persönlicher Differenzen setzte Bardas den amtierenden Patriarchen Ignatios ab und ersetzte ihn durch Photios, einen Höfling aus seinem Umfeld. Ignatios und seine Anhänger wandten sich nun an den Papst in Rom und protestierten gegen die aus ihrer Sicht unrechtmäßige Absetzung des Patriarchen. Als Photios sein Antrittsschreiben nach Rom schickte, verweigerte der Papst ihm die Anerkennung. Rom schickte zwei Legaten nach Konstantinopel, die Ostern 861 an einem Konzil teilnahmen, auf dem die Absetzung des Ignatios noch einmal verhandelt wurde. Die römischen Legaten bestätigten dort allerdings die Rechtmäßigkeit der Absetzung.¹¹ Der Papst beharrte aber auf der Nichtanerkennung des Photios. Die Zustimmung seiner Legaten zur Absetzung des Ignatios bezeichnete er als unautorisiert und

9 Um nur die wichtigsten zu nennen: J. HERGENRÖTHER, Photius, Patriarch von Konstantinopel: sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, I-III. Regensburg 1867–1869 (umfassende Monographie; cf. dazu PAPADOPULOS-KERAMEUS, in: BZ 8 [1899] 647 ff.); K. KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453), zweite Aufl., bearbeitet unter Mitwirkung von A. EHRHARD u. H. GELZER [*Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft* IX 1]. München 1897 (1. Aufl. 1890), 515–524; A. VOGT, Basile I^{er}, Empereur de Byzance (867–886) et la civilisation byzantine à la fin du IX^e siècle. Paris 1908, 202–257; F. DVORNIK, The Photian Schism. History and Legend. Cambridge 1948 (Ndr. 1970), passim; idem, The Patriarch Photius in the Light of Recent Research [*Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß, München 1958*]. München 1958, III,2, 1–56; G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates [*Byzantinisches Handbuch* 1,2 = *Handbuch der Altertumswissenschaft* XII 1,2], dritte durchgearbeitete Aufl. München 1963, 187–201; C. MANGO, The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios, in: Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975, ed. by A. BRYER and J. HERRIN. Birmingham 1977, 133–140; H.-G. BECK, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich [*Die Kirche in ihrer Geschichte* 1, *Lieferung D* 1]. Göttingen 1980, 96–118; D. STRATOUDAKI White, Patriarch Photios of Constantinople. Brookline, Mass. 1981; P. LEMERLE, Byzantine Humanism. The First Phase, notes and remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th century, transl. by H. L. Lindsay and A. Moffat [*Byzantina Australiensia* 3]. Canberra 1986, 205–235; N. G. WILSON, Scholars of Byzantium. London 1983, 93–111; L. SIMEONOVA, Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860 s–880 s. Amsterdam 1998, passim.

10 Vgl. PmbZ I: Kuropalates Bardas: # 791 und Kaiser Michael III.: # 4991.

11 Vgl. PmbZ I: Patriarch Ignatios: # 2666 und die Legaten Radoald: # 6404 und Zacharias: # 8636.

hob sie auf. Im Sommer 863 ließ er Photios auf einer Synode verurteilen und exkommunizieren.

Diese Situation verschärfte sich noch, als sich der bulgarische Khan Boris I. Michael im August 866 mit der Bitte um die Entsendung von Klerikern an Rom wandte.¹² Die Missionierung Bulgariens war von der byzantinischen Kirche unternommen und der bulgarische Herrscher gerade erst von Photios persönlich in Konstantinopel getauft worden. Mit der Bitte an Rom versuchte Bulgarien vermutlich, eine größere Unabhängigkeit von Byzanz zu erlangen. Papst Nicolaus antwortete mit der Entsendung von lateinischen Klerikern. Sein Ziel war die Unterstellung des Landes unter die römische Kirchenjurisdiktion. Rom betrachtete Bulgarien offenbar als eine östliche Erweiterung des Illyricum, auf das vom Papst nach wie vor Anspruch erhoben wurde; Konstantinopel wertete Bulgarien dagegen als eigenen Missionserfolg und direkte Einflusssphäre. Die römischen Bulgarienaktivitäten waren für Byzanz daher eine schwerwiegende Provokation.

Photios äußert sich darüber in einem Rundschreiben an die östlichen Patriarchen (also von Alexandria, Antiocheia und Jerusalem) vom Sommer 867 recht deutlich:¹³

Hat denn nicht jenes Volk (also die Bulgaren) vor kaum zwei Jahren den rechten Glauben der Christen angenommen, als unfrome und abscheuliche Männer (also die römischen Missionare) – und wie sollte ein frommer Christ sie anders nennen? – Männer, die aus dem Dunkel kamen – sie waren nämlich Angehörige des westlichen Sprengels – [...] – als diese sich auf das erst vor kurzem zur Gottesfurcht bekehrte und neugewonnene Volk stürzten wie ein Blitz oder ein Erdbeben oder ein gewaltiger Hagel oder besser, um es mit treffenderen Worten zu sagen, wie ein rasendes wildes Tier und den geliebten und neubepflanzten Weinberg des Herrn sowohl mit den Füßen als auch mit den Zähnen, gleichermaßen mit der Vorführung schlechten Lebenswandels und mit der Verfälschung der religiösen Gebote – [...] – verheerten und verwüsteten?

Der Patriarch reagierte auf die Provokation, indem er im Frühjahr 867 eine Lokalsynode in Konstantinopel abhielt, auf der das Vorgehen der römischen Kleriker in Bulgarien verurteilt wurde. Anschließend lud er die östlichen Patriarchen zu einer großen Synode nach Konstantinopel ein, die im August/September desselben Jahres Papst Nicolaus I. für abgesetzt und exkommuniziert erklärte. Damit hatten sich nun Papst und Patriarch gegenseitig aus der Kirche ausgeschlossen!

Dies hatte freilich keine direkten und unmittelbaren Folgen. Patriarch Photios wurde im September 867 vom neuen Kaiser Basileios I. abgesetzt, und

12 Vgl. PmbZ I: Khan Boris I. Michael: # 1035.

13 Photius, *Epistulae et Amphilochia*, Vol. I, (edd. B. LAOURDAS ET L. G. WESTERINK). [*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*]. Leipzig 1983, Ep. 2, hier 2,55–63.

Papst Nicolaus I. starb noch im November desselben Jahres. Die nachfolgenden Päpste, insbesondere Johannes VIII., waren zur Abwehr der Araber in Unteritalien auf die militärische Unterstützung durch Byzanz angewiesen, die ihnen auch gewährt wurde.¹⁴ In der Frage der päpstlichen Besitzungen in Unteritalien, Sizilien und im Illyricum blieb die Position Konstantinopels unverändert und nicht verhandelbar. Johannes VIII. lenkte nun ein: Auf dem Konzil von 879/80 in Konstantinopel wurde in Anwesenheit zweier päpstlicher Legaten der Konflikt offiziell beigelegt.

Dennoch hatte das Zerwürfnis zwischen Nicolaus und Photios weiterreichende Auswirkungen. Denn in dem umfangreichen Schriftwechsel zwischen Papst und Patriarch waren sämtliche historisch gewachsenen Unterschiede zwischen beiden Kirchen in Bezug auf Kirchendisziplin und Liturgie aufgeworfen und in den Vordergrund gerückt worden. Die Liste dieser Unterschiede ist lang und kleinlich und reicht von Speisegeboten über das Samstagsfasten und die Frage der Verwendung gesäuerten oder ungesäuerten Brotes in der Liturgie bis hin zum Filioque im Glaubensbekenntnis (also der Frage, ob der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn oder nur vom Vater ausgehe). Diese Unterschiede waren in Zeiten der Kooperation oder zumindest der friedlichen Koexistenz zwar durchaus tolerabel, in Zeiten der Konfrontation aber wurden sie verwendet, um der jeweils anderen Seite nachzuweisen, daß sie eine andere, abweichende, also häretische Lehre vertrete. Nicolaus und Photios hatten somit im Rahmen ihres Konflikts ein Arsenal an Argumenten geschaffen, auf das in der Folge bei Bedarf immer wieder zurückgegriffen wurde.

2. Der Streit um die vierte Ehe des Kaisers oder Tetragamiestreit

Am Anfang des 10. Jahrhunderts regierte in Byzanz Kaiser Leon VI. (Abb. 3). Der Kaiser hatte bereits drei Ehen hinter sich, aus denen aber kein männlicher Thronerbe hervorgegangen war, als ihm seine Konkubine Zoe Karbonopsina (wörtlich: „die mit den kohlschwarzen Augen“) im Mai des Jahres 905 endlich einen Sohn gebar¹⁵. Dieser Sohn war unehelich geboren und daher illegitim. Gemäß einer Absprache zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen Nikolaos I.¹⁶ sollte er aber aus Gründen der Staatsräson dennoch von der byzantinischen Kirche als rechtmäßiger Sohn und Thronerbe anerkannt werden, wenn der Kaiser im Gegenzug auf eine Eheschließung mit Zoe verzichtete, die nach

14 Vgl. PmbZ I: Kaiser Basileios I.: # 832; zu Papst Johannes VIII. vgl. LdMA V (1991) 539 f.

15 Zu Leon VI. vgl. ODB 2, 1210 f., zu Zoe Karbonopsina vgl. ODB 3, 2228, zu dem Sohn, dem späteren Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogennetos vgl. ODB 1, 502 f.

16 Zu Patriarch Nikolaos Mystikos vgl. ODB 2, 1466 f.

geltendem Kirchenrecht nicht statthaft war. Gemäß dieser Absprache taufte der Patriarch den Sohn des Kaisers am 6. Januar 906 in der Hagia Sophia auf den Namen Konstantinos. Nur wenige Tage später ließ Leon VI. sich und Zoe jedoch von einem Priester in vierter Ehe trauen und krönte seine Frau danach sogar zur Kaiserin. Da dies grob gegen die vorherige Absprache mit dem Patriarchen verstieß, verwehrte Nikolaos dem Kaiser den Eintritt in die Hagia Sophia. Damit war der Konflikt zwischen Kaiser und Patriarch öffentlich geworden. Am 1. Februar 907 wurde Nikolaos noch einmal vor den Kaiser gerufen und aufgefordert, Leon wieder in die Kirche aufzunehmen. Als er dies weiterhin ablehnte, wurde er abgesetzt und verbannt. Um diese Entscheidung und damit auch seine vierte Ehe im nachhinein zu rechtfertigen, schickte der Kaiser Gesandtschaften an die drei östlichen Patriarchate und an den Papst in Rom. Von allen vier Patriarchaten erhielt er eine Ausnahmegenehmigung für seine vierte Ehe. Am wichtigsten aber war der Dispens von Papst Sergius III. aus Rom.¹⁷ Das zeigt sich vor allem daran, daß die byzantinische Quelle den römischen Dispens mehrfach besonders hervorhebt, während sie die Ausnahmegenehmigung der östlichen Patriarchate eher flankierend erwähnt,¹⁸ die überdies auch in einer arabischen Quelle bezeugt ist.¹⁹

Anfang Mai 912 wurde Nikolaos jedoch von Kaiser Leon VI. wieder als Patriarch eingesetzt – nach Darstellung der Quellen aus Reue, als der Kaiser bereits auf dem Sterbebett lag. Bald nach seiner Wiedereinsetzung schrieb Nikolaos einen Brief an Papst Anastasius III.,²⁰ in dem er Genugtuung forderte: Die römische Kirche solle ihre Entscheidung bezüglich der vierten Ehe widerrufen und alle Schuldigen mit dem Kirchenbann belegen, nicht aber den frommen Kaiser Leon und den frommen Papst Sergius, da diese ja bereits verstorben seien. Eine Reaktion des Papstes darauf gab es nicht, denn der römische Stuhl hatte selbstredend kein Interesse daran, eine einmal getroffene Entscheidung zu revidieren.

Einige Jahre später war auch Papst Johannes X.²¹ Adressat dreier Briefe des Nikolaos, die im Abstand von ca. jeweils einem Jahr geschrieben wurden und in denen der Patriarch – ähnlich wie schon in dem Schreiben an Anastasius III. – eine Revision der römischen Entscheidung zur vierten Ehe forderte. Zunächst ging der Papst darauf wiederum nicht ein. Dann sah Johannes X. offenbar eine

17 Zu Papst Sergius III. vgl. LdMA VII (1995) 1787 f.

18 Vita S. Euthymii patriarchae CP, (ed. P. KARLIN-HAYTER), Vita Euthymii Patriarchae CP. Text, Translation, Introduction and Commentary [*Bibliothèque de Byzantion* 3]. Brüssel 1970, XII S. 79,18; XIII S. 87,6–9; XV S. 101,7–29.

19 Eutyhii patriarchae Alexandrini annales, (ed. L. CHEIKHO), Bd. II. [CSCO 51/Ar. 7]. Beirut, Paris 1909, II 73,16–74,2. Lateinische Übersetzung des arabischen Originals: Eutyhii Patriarchae Alexandrini Annales, in: PG 111, 907–1156.

20 Zu Papst Anastasius III. vgl. LdMA I (1980) 572.

21 Zu Papst Johannes X. vgl. ODB 2, 1054; LdMA V (1991) 540 f.

Möglichkeit, als Gegenleistung für sein vermeintliches Zugeständnis den päpstlichen Einfluß auf dem Balkan wieder stärker zur Geltung zu bringen. Die römischen Legaten, die er aussandte, sollten nämlich zum einen ein päpstliches Schreiben nach Konstantinopel überbringen und dann weiter nach Bulgarien reisen, um dem bulgarischen Herrscher Symeon²² ein anderes Schreiben des Papstes zu übergeben. Die Byzantiner vereitelten jedoch diese Pläne des Papstes. Die Gesandten wurden in Konstantinopel festgehalten, und auch das päpstliche Schreiben wurde nicht zugestellt. Statt dessen schrieb Patriarch Nikolaos selbst einen Brief an Symeon. Darin behauptet er, im Auftrag des Papstes zu schreiben, und gibt den Inhalt oder jedenfalls Teile des Inhalts des Papstbriefes wieder. Symeon wurde darin aufgefordert, Frieden mit den Kroaten zu schließen. Nikolaos zeigte außerdem an, daß die päpstlichen Gesandten gemeinsam mit ihm den Streit um die vierte Ehe beigelegt hätten.

Johannes X. ließ jedoch seine Bestrebungen nicht fallen, auf dem Balkan Einfluss zu nehmen. Er sandte bald eine andere Gesandtschaft zu Symeon, um einen Frieden zwischen Bulgaren und Kroaten zu vermitteln. Denn zwar wurde der päpstliche Einfluß auf Bulgarien von den Byzantinern nicht geduldet, dafür rückte aber Kroatien stärker in die römische Einflußsphäre. Im Jahre 924 ließ Johannes X. den kroatischen Herrscher Tomislav²³ durch seinen Legaten zum König krönen. Auf der anderen Seite wurde Bulgarien nach dem Tod des Symeon noch stärker an Byzanz gebunden als bereits zuvor. Es kam zum Abschluß eines bulgarisch-byzantinischen Friedensvertrages und zur Eheschließung des bulgarischen Herrschers Petar mit Maria Lakapene, einer Enkelin des byzantinischen Kaisers. Damit waren die Grenzlinien des römisch-katholischen und des byzantinisch-orthodoxen Einflußgebietes auf dem Balkan gezogen, wie sie bis heute Bestand haben, nämlich zwischen Kroatien auf der einen und Serbien und Bulgarien auf der anderen Seite.

3. Das Schisma von 1054

Im Jahre 1052/53 kam es zu Ausschreitungen gegen lateinische Kleriker in Konstantinopel, an denen auch der persönliche Sekretär und Stellvertreter des Patriarchen Michael I. Kerularios²⁴ beteiligt war. Ungefähr zeitgleich wurde die gesamte lateinische Kirche in einer Streitschrift angegriffen, die der Erzbischof Leon von Ochrid²⁵ offenbar in Abstimmung mit dem Patriarchen von Konstantinopel verfaßt und in den Westen gesandt hatte. Den Lateinern wurden

22 Zum bulgarischen Herrscher Symeon vgl. ODB 3, 1984; LdMA VIII (1997) 360 f.

23 Zum kroatischen König Tomislav vgl. ODB 3, 2092 f.; LdMA VIII (1997) 854 f.

24 Zu Patriarch Michael I. Kerularios vgl. ODB 2, 1361; LdMA VI (1993) 601 f.

25 Zu Leon von Ochrid vgl. ODB 2, 1215.

darin in scharfer Form zahlreiche Unterschiede in der disziplinären und liturgischen Praxis vorgeworfen. Die Forschung nimmt an, daß der Patriarch mit dieser Attacke versuchte, eine Allianz zwischen Rom und Byzanz in Unteritalien zu verhindern, die sein politisches Gewicht womöglich gemindert hätte.

Papst Leo IX.²⁶ betrachtete jedenfalls die Kritik an der Disziplin der römischen Kirche als ernsthaften Angriff auf den Primatsanspruch des Papstes. Nach einigem Hin und Her, in dem auch der byzantinische Kaiser Konstantinos IX. Monomachos keine Einigung herbeiführen konnte, legte bekanntlich eine römische Legation unter Leitung des Kardinalbischofs Humbert von Silva Candida am 16. Juli 1054 eine päpstliche Bannbulle auf dem Altar der Hagia Sophia in Konstantinopel nieder. Im Gegenzug verurteilte eine kurz darauf zusammengetretene Synode in Konstantinopel alle, die die Bannbulle aufgesetzt oder veranlaßt oder in irgendeiner Weise Hilfe dabei geleistet hatten. Der Patriarch ließ das Urteil auf einer zweiten Synode am 24. Juli 1054 durch kaiserlichen Erlaß rechtlich sanktionieren.

Auch dieser Konflikt blieb zunächst weitgehend folgenlos, wie unlängst Axel Bayer in einer glänzenden Monographie zu der Thematik noch einmal herausgearbeitet hat²⁷. Bereits im Jahre 1055 wurden die Verhandlungen zwischen dem Papsttum und Byzanz mit dem Ziel einer Allianz gegen die Normannen wieder aufgenommen. Erst mehr als zwei Jahrhunderte später verfestigte sich die Vorstellung eines „Großen oder Morgenländischen Schismas“, das nunmehr mit den Ereignissen des Jahres 1054 in Verbindung gebracht wurde.

Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West hatte jedoch nicht nur eine politische und kirchenpolitische, sondern auch eine ideologische und kulturgeschichtliche Komponente: Ungeachtet aller Kritik und Vorurteile galt Byzanz im Westen nach wie vor als das Maß aller Dinge. Die lange Tradition der Byzantiner, die bis auf Konstantin den Großen und Augustus zurückreichte, konnte man nicht einfach ignorieren. Der sagenhafte Reichtum des Kaisers am Bosphoros weckte Neid und Bewunderung, wie man dies etwa dem Bericht des Liutprand von Cremona entnehmen kann, der im Jahre 968 als Gesandter in Konstantinopel weilte. Byzantinischer Stil wurde im Westen in der Kleidung und der Architektur, im Kanzleiwesen und im höfischen Zeremoniell imitiert. Produkte des byzantinischen Kunsthandwerks erfreuten sich überall in Westeuropa großer Beliebtheit. Als Beispiele seien nur der Sternenmantel Heinrichs II. in Bamberg (Abb. 4)²⁸ und die Elfenbeintafeln der Bernward-Evangeliare in

26 Zu Papst Leo IX. vgl. ODB 2, 1211 f.; LdMA V (1991) 1880 f.

27 A. BAYER, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054. Köln – Weimar – Wien 2002.

28 Kaiser Heinrich II. erhielt diese byzantinische Seidenproduktion anlässlich des Papstbesuchs 1020 in Bamberg als kostbares Geschenk. Beim Tod Heinrichs im Juli 1024

Hildesheim genannt, die als Geschenke oder Handelsware in den Westen kamen. Häufig wurden auch Heiratsverbindungen westlicher Herrscherhäuser mit dem byzantinischen Kaiserhaus gesucht und angebahnt, seltener aber verwirklicht. Die bekanntesten Fälle sind die Eheschließungen des byzantinischen Prinzen Romanos, des späteren Kaisers Romanos II., mit Berta-Eudokia, der Tochter des Königs Hugo von Italien, sowie der byzantinischen Prinzessin Theophanu mit Kaiser Otto II. Eine im Musée de Cluny in Paris erhaltene Elfenbeintafel zeigt die Krönung Ottos II. und der Theophanu durch Christus (Abb. 5). Leider handelt es sich bei dieser Darstellung um eine Fälschung aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die unlängst noch einmal von Doris Gerstl zusammengestellten Argumente dafür sind absolut schlagend²⁹, auch wenn manche Kunsthistoriker – aus verständlichen Gründen – wohl lieber an der Echtheit der Tafel festhalten möchten.

Fassen wir zusammen: Bereits in den drei Jahrhunderten vor den Kreuzzügen, im Zeitraum vom 9. bis zum 11. Jahrhundert, kam es zu schweren Auseinandersetzungen zwischen den Kirchen von Rom und Konstantinopel. Diese Konflikte führten zwar jeweils nicht zu einem endgültigen Bruch und wurden regelmäßig von machtpolitischen Erwägungen wieder in den Hintergrund gedrängt, lassen aber durch ihre zunehmende Schärfe einen fortschreitenden Prozeß der gegenseitigen Entfremdung erkennen. Dieses latent labile Verhältnis geriet aus dem Gleichgewicht, als Byzanz weiter dramatisch an Macht und Boden verlor. Im Jahre 1071 mußten die Byzantiner ihren letzten Stützpunkt in Unteritalien räumen und gleichzeitig den Einfall der Seldschuken in Kleinasien hinnehmen (Abb. 6). Von nun an war Byzanz in der schwächeren Position. Aufgrund der vorangegangenen schrittweisen Entfremdung war auf beiden Seiten ein Bild vom anderen entstanden, das im wesentlichen auf Vorurteilen und gegenseitigem Mißtrauen beruhte. So nimmt es auch nicht weiter wunder, daß die Bitte um Anwerbung von Söldnern für den Kampf gegen die Seldschuken, die der byzantinische Kaiser Alexios I. an Papst Urban II. richtete,³⁰

dürfte sich der Sternenmantel bereits im Bamberger Domschatz befunden haben. Nach der Heiligsprechung Heinrichs 1146 kam dem Mantel eine neue Bedeutung zu: Das mit Goldstickereien und Perlen verzierte Kleidungsstück wurde in den Rang einer (Berührungs-)Reliquie erhoben. Zwischen 1453 und 1455 erfolgte eine Reparatur des stark abgenutzten Mantels. Aus der byzantinischen Arbeit des 11. Jahrhunderts aus dunkel-purpurfarbener Seide schnitt man die einzelnen Motive und die Buchstaben der erklärenden Texte aus und nähte sie auf einen blauen Mantel aus einem Granatapfel-Damast auf.

29 D. GERSTL, Die Tafel mit Otto und Theophano im Musée de l'Hôtel de Cluny in Paris. Ein Elfenbein der Nikephoros-Gruppe?. *Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft* 59/60 (2005/6) 9–33.

30 Zu Kaiser Alexios I. vgl. ODB 1, 63; LdMA I (1980) 384–386, zu Papst Urban II. vgl. ODB 3, 2143 f.; LdMA VIII (1997) 1282–1284.

Anlaß zu einem weiteren Mißverständnis wurde: Der Papst rief zur Befreiung Jerusalems auf und löste damit die Kreuzzüge aus.³¹ Durch die Kreuzzüge und die Entstehung der lateinischen Kreuzfahrerstaaten im Nahen Osten kamen Lateiner und Byzantiner zwar in engeren Kontakt, dieser verstärkte aber nur bereits bestehende Ressentiments und förderte zusätzliche Differenzen zutage. Dies führte zu einer weiteren Verschlechterung des Verhältnisses und zu einer Atmosphäre, die schließlich im Jahre 1204 die Eroberung Konstantinopels durch die Teilnehmer des Vierten Kreuzzuges ermöglichte. Die Eroberung und Plünderung der byzantinischen Kaiserstadt durch die lateinisch-christlichen Kreuzfahrer besiegelte dann den endgültigen Bruch zwischen der orthodoxen Kirche und Rom, der im Anschluß nicht wieder geheilt werden konnte und im Grunde genommen bis heute nachwirkt, wie die eingangs geschilderten Ereignisse in der Ukraine illustrieren.

31 Vgl. dazu R.-J. LILIE, Byzanz und die Kreuzzüge. Stuttgart 2004.

Anselm von Havelberg († 1158), die Griechen und die Anfänge einer Geschichtstheologie des hohen Mittelalters*

WALTER BERSCHIN

„Wohl zählt nun das menschliche Geschlecht schon aus einem Jahrtausende in das andere, aber von der großen Kette der Blumen sind nur erst einzelne Blätter aufgedeckt, noch fließt das Geschehen wie ein heiliges Rätsel an uns vorbei... Wenn dann einer sagt, warum denn die Kette so groß ist, daß wir in Jahrtausenden erst einige Blätter aufgedeckt haben, die da duften, so antworten wir: So unermeßlich ist der Vorrat darum, damit ein jedes der kommenden Geschlechter etwas finden könne...“

Adalbert Stifter, *Abdias* (1843)

Anselm von Havelberg ist keiner der großen Namen des XII. Jahrhunderts, kein Bernhard von Clairvaux oder Johannes von Salisbury. Seine Werke sind erst ab den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts mit der Aufmerksamkeit gelesen worden, die sie verdienen. Max Manitius war schon alt, als das geschah; im 1931 publizierten dritten Band seiner *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* sucht man vergeblich eine Würdigung der Werke Anselms von Havelberg. Anselms Hauptwerk ist unter dem neuzeitlichen Titel *Dialogi* gedruckt; der originale Titel war ANTIKEIMENON oder *Liber ANTIKEIMENON*.¹ Der Druck in Mignes *Patrologia Latina*² ist noch nicht ersetzt; eine lateinisch/französische Ausgabe des ersten Buchs³ und eine deutsche Gesamtübersetzung⁴ haben das Buch einem größeren Leserkreis erschlossen.

* Revidierte und erweiterte Fassung eines im *Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch* NF 29 (1988) 225–232 erschienen Beitrags.

1 W. BERSCHIN, Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues. Bern/München 1980, 261. Anselm übersetzt den Titel als *Liber contrapositionum* „Buch der Gegensätze“. – Im Westen war dieser griechischer Buchtitel bereits bekannt durch das ANTIKEIMENON Julians von Toledo († 690), cf. ib., 45 sq.

2 MIGNE PL 188, col. 1139–1248. Eine Neuauflage innerhalb der Monumenta Germaniae Historica wurde vor vielen Jahren angekündigt.

3 G. SALET, Anselme de Havelberg, Dialogues livre I: Renouveau dans l'Église. Paris 1966.

4 H. J. SIEBEN, Anselm von Havelberg: Anticimenon. Münster i.W. 2010, verwendet als Titel eine in der spätmittelalterlichen Überlieferung vorkommende Variante von ANTIKEIMENON, ohne auszuschließen, „daß Anselm die griechische Schreibweise ... verwendete“ (S. 38). – Die im folgenden übersetzten Partien sind mit SIEBENS Übersetzung verglichen.

Anselm ist ein Gelegenheitsschriftsteller. Seine literarischen Werke entstehen beiläufig und sind ohne die Erfahrung seines Lebens⁵ kaum vorstellbar. Ins öffentliche Leben tritt er 1129. Der Prämonstratenser-Erzbischof Norbert von Magdeburg (Norbert von Xanten) weiht den kaum mehr als 30jährigen Prämonstratenser Anselm zum Bischof von Havelberg. Als Herr des damals im deutsch-slavisches Grenzgebiet gelegenen Bistums Havelberg hat er mit der Wendenmission zu tun; sein Name ist verknüpft mit der Gründung des Prämonstratenserstifts Jerichow bei Tangermünde, einem Hauptwerk romanischer Backsteinarchitektur (gegründet 1144). Das Amt läßt Anselm Zeit zum Dienst an den Höfen der Kaiser Lothar III., Konrad III. und Friedrich I. Barbarossa. Von letzterem wird er schließlich 1155 mit dem Erzbistum Ravenna belohnt als „ein kluger und gelehrter Mann, der lange Zeit im Dienst des Reiches und in der Treue erprobt war“.⁶ Im Gefolge Kaiser Friedrichs stirbt Anselm 1158 während der Belagerung von Mailand.

Sein Leben ist nicht unähnlich dem des Kunstmäzens, Sammlers klassischer Literatur und Diplomaten Wibald von Stablo, der denselben drei Kaisern diente wie Anselm und im selben Jahr gestorben ist.⁷ Die beiden haben Briefe gewechselt und mit denselben geistlichen Größen der Zeit zu tun gehabt: Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis von Cluny. Joseph de Ghellinck schreibt, Wibald von Stablo „hätte einen Platz ganz vorn in der Literaturgeschichte einnehmen können, wenn seine politische und religiöse Stellung bei den Kaisern Lothar III., Konrad und Friedrich I. mit ihren vielen diplomatischen Reisen und Verwaltungsaufgaben im Reich ihm die Zeit gelassen hätten, mehr schriftstellerische Tätigkeit zu entfalten“.⁸ Gleiches kann man von Anselm von Havelberg sagen.

5 Daten seines Lebens nennen J. W. BRAUN, Art. Anselm von Havelberg, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon. Bd. 1, 1978, col. 384–391 und J. T. LEES, Anselm of Havelberg. Leiden/New York 1998. Ferner S. SIGLER in der flotten Lebensgeschichte: Anselm von Havelberg (Diss. Köln). Aachen 2005, die sich am Ende (S. 325) auch Gedanken macht, was „Anselm heute gewesen“ wäre („vielleicht ... treibende Kraft beim ‚Aufbau Ost‘ oder in einem sich neu formierenden mittleren Osteuropa in einer erweiterten Europäischen Union“).

6 *Anselmus Ravennae metropolitanus, qui multis diebus in imperii obsequiis et fidelitate probatus fuerat, vir prudens et litteratus, ante Mediolanum defunctus est*, Rahewin, Gesta Friderici imperatoris IV 17, ed. G. WAITZ. Hannover/Leipzig 31912, 256 app.; edd. A. SCHMIDT, F.-J. SCHMALE, Darmstadt 1986, 548–550.

7 Cf. J. STIENNON, J. DECKERS, Wibald, abbé de Stavelot-Malmédy et de Corvey (1130–1158), (Ausstellungskatalog). Stablo 1982; S. WITTEKIND, Altar – Reliquiar – Retabel. Kunst und Liturgie bei Wibald von Stablo. Köln/Weimar 2004.

8 „Wibald de Stavelot se serait fait une place de premier plan dans l'histoire de la littérature, si son rôle politique et religieux auprès des empereurs Lothaire III, Conrad et Frédéric I^{er}, avec ses nombreuses missions diplomatiques et ses fonctions administratives dans l'empire, lui avaient laissé le temps de déployer une plus grande activité littéraire“, J. DE GHELLINCK, L'essor de la littérature latine au XII^e siècle. Brüssel/Brügge 21954, 195.

Manche Autoren stellen Anselm in die Nähe Ruperts von Deutz, und als gemeinsamer Nenner gilt der Symbolismus des XII. Jahrhunderts.⁹ In ihrer irdischen Existenz freilich konnten die beiden Kleriker verschiedener kaum sein, der seinem Kloster verhaftete Rupert, der ab 1111 ein Buch nach dem anderen schrieb, sich selbst „furchtsamer als ein Hase“ und in Anspielung auf seine Leibesfülle als „ähnlich fast einem Epikur“ bezeichnete¹⁰ – und auf der anderen Seite der welterfahrene Bischof und Diplomat, der viel gesehen und viel gewußt, aber fast nichts geschrieben hat. Die beiden sind einander irgendwo begegnet und haben sich wohl sofort *nicht* gemocht. Jedenfalls ist Anselms Aversion gegenüber Rupert von ihm selbst bezeugt: „Aus einem dicken Bauch kommt wenig Scharfsinn“, so Anselm (mit Hieronymus) über Rupert.¹¹

Von den vielen diplomatischen Missionen Anselms waren die beiden griechischen Gesandtschaften 1136 und 1154 die bedeutendsten. Beide Legationen sind mit Disputationen verbunden. Über die erste von 1136 hat Anselm selbst berichtet. Er hatte das ursprünglich wohl nicht vor; aber der Zisterzienserpapst Eugen III. (1145–1153), ein Schüler Bernhards von Clairvaux, hat ihn wie manch andere Autoren seiner Zeit (z. B. Hildegard von Bingen) ermuntert, das, was er zu sagen hatte, schriftlich niederzulegen. Das war um 1149/1150; dreizehn Jahre oder mehr waren seit der ersten Disputation in Konstantinopel vergangen. Als Ort der Abfassung des Buchs gilt allgemein Havelberg.

Die Disputation des Jahres 1136 fand nach Anselms Bericht¹² zunächst in der Irenenkirche im Pisanerviertel von Konstantinopel statt. Auf griechischer Seite nahm aktiv teil der Erzbischof Niketas von Nikomedien,¹³ einer der zwölf *didascali* der Hohen Schule, auf lateinischer Seite Anselm. Niketas sprach griechisch, Anselm lateinisch. Das Dolmetschen besorgten in Konstantinopel lebende Italiener, die zum Teil berufsmäßig als Übersetzer arbeiteten. „Auch

9 z. B. H. D. RAUH, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus. Münster i. W. 1979, 268–302.

10 Überblick über die Werke Ruperts in chronologischer Folge: W. BERSCHIN, Mittellateinische Studien, Bd. 2. Heidelberg 2010, 249–259. – *lepore timidior*, Rupert, De gloria et honore filii hominis XII [4], ed. Hr. HAACKE. Turnhout 1979, 366. – *sum homuncio ventris pigri et cuilibet Epicuro paene consimilis*, Rupert, Super quaedam capitula Regulae S. Benedicti I, MIGNE PL 170, col. 479.

11 *ego sane quaedam scripta illius* [scil. Ruperti], *fateor, curiosa novitate legi, ipsum etiam novi et vidi – sed pulchre dictum <apud> Graecos proverbium in illo verum reperi: Pinguis venter non gignit tenuem sensum*, Anselm von Havelberg, Epistola ad Ecbertum abbatem Huysborgensem, MIGNE PL 188, col. 1120. Das „griechische Sprichwort“ hat Anselm aus Hieronymus, epist. 52 (ad Nepotianum), 11: *pulchre dicitur apud Graecos pinguis venter non gignit sensum tenuem*.

12 Antikeimenon (Dialogi) lib. II, MIGNE PL 188, col. 1163–1210; lib. III, col. 1209–1248.

13 Dieser Niketas ist in den byzantinischen Geschichtsquellen nicht festzustellen, cf. G. AVVAKUMOV, Die Entstehung des Unionsgedankens. Berlin 2002, 183.

nahmen nicht wenige Lateiner teil, unter ihnen drei weise Männer, die beide Sprachen kannten und literarisch sehr gebildet waren; einer namens Iacobus, ein Venezianer, einer namens Burgundio, ein Pisaner, und als dritter und hervorragendster unter ihnen der ob seiner griechischen und lateinischen literarischen Bildung bei beiden Völkern hochberühmte Mann namens Moses, ein Italiener aus der Stadt Bergamo. Dieser wurde von allen gewählt, daß er für beide Seiten ‚ein treuer Dolmetscher‘ sei“.¹⁴

Hauptthema war das *filioque*: Ist der Geist vom Vater ausgegangen oder vom Vater *und dem Sohn*, wie die fränkischen Theologen seit dem IX. Jahrhundert sagten?¹⁵ Der griechische Wortführer erklärte – nach Anselm –, daß in der Sache kein Unterschied zwischen Ost und West bestehe; nur sei es für die Orthodoxie ungewohnt, daß die Lateiner den Hervorgang des Geistes vom Vater mit dem Verbum *procedere* bezeichnen, und den Hervorgang des Sohnes ebenfalls mit *procedere*, während im Griechischen für jede der beiden Beziehungen ein eigenes Wort gebraucht wird (nämlich für den Hervorgang des Geistes aus dem Vater – seit Gregor von Nazianz – ἐκπόρευσις¹⁶ und für den Hervorgang aus dem Sohn προέλευσις). Ein von den Kaisern und dem römischen Papst geleitetes Ökumenisches Konzil solle die Trinitätslehre für immer und für Ost und West festlegen; so ging – nach Anselms Erinnerung oder Notizen – der erste Teil dieser ersten Disputation weitgehend einvernehmlich zu Ende.

Die Fortsetzung¹⁷ wurde wegen des Publikumsandrangs in die größte Kirche Konstantinopels, die Hagia Sophia, verlegt. Man sprach über die Verwendung „ungesäuerter Brote“ (Azymen) in der lateinischen Meßfeier und andere trennende Elemente des Ritus und der Kirchenorganisation in Ost und West. Wieder einigte man sich auf ein Allgemeines Konzil, „wo“, wie Niketas sagte, „alles, was uns und euch vom selben Ritus trennt, durch eine einheitliche Form zur Eintracht zurückgeführt werden soll, und sowohl Griechen als auch Lateiner zu einem Volk unter einem Herrn Jesus Christus in einem Glauben, einer Taufe und einem Ritus der Sakramente werden sollen“.¹⁸

14 *Aderant quoque non pauci Latini, inter quos fuerunt tres viri sapientes in utraque lingua periti et litterarum doctissimi: Iacobus nomine, Veneticus natione, Burgundio nomine, Pisanus natione, tertius inter alios praecipuus, Graecarum et Latinarum litterarum doctrina apud utramque gentem clarissimus Moyses nomine, Italus natione ex civitate Pergamo. Iste ab universis electus est, ut utrinque fidus esset interpres*, Antikeimenon (Dialogi) lib. II 1, MIGNE PL 188, col. 1163. – *fidus interpres*: Hor., Ars poet. v. 133 sq.

15 Cf. P. GEMEINHARDT, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter. Berlin/New York 2002 (Lit.).

16 Nach Io 15,26 πνεῦμα ... ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται = *spiritus* ..., *qui a patre procedit*.

17 Antikeimenon (Dialogi) lib. III, MIGNE PL 188, col. 1209–1248.

18 *ubi universa, quae nos et vos ab eodem ritu dissociant, in unam reducta concordiam formarent* [scil. patres concilii], *et tam Graeci quam Latini unus populus sub uno domino Iesu*

Mit seinem ANTIKEIMENON hat Anselm dem Wunsch Eugens III. nach einem Disputationsbericht entsprochen; jede der beiden Stationen der Debatte ist in einem ‚Buch‘ geschildert. Aber er hat sich nicht mit diesem Bericht begnügt, sondern daraus noch eine Summe gezogen und diese nach dem Gliederungsprinzip ‚a priori‘ vorausgeschickt:

lib. I: Anselms Geschichtstheologie

lib. II: Erster Teil der Disputation in der Irenenkirche im Pisanerviertel von Konstantinopel

lib. III: Zweiter Teil der Disputation in der Hagia Sophia.

Anselm sagt nicht direkt, wer ihn veranlaßt hat, Buch I zu schreiben. Jedenfalls war es nicht der Papst, sondern es waren *quidam fratres* – ‚Amtsbrüder‘, ‚Glaubensbrüder‘? –, die es als ein *scandalum* empfanden,

quod in ecclesia, quae una est unam fidem tenendo, tot tam diversae religionis novitates passim ubique per successiones temporum emergant multiformiter mundo

„daß in der einen Kirche, die eine ist, indem sie an einem Glauben festhält, allmählich allenthalben so viele und verschiedenartige Neuerungen der Religion, im Lauf der Zeit vielfältig in dieser Welt entstehen“.¹⁹

Es wimmelt in diesem Satz von Adverbien, die die Fülle der Neuerungen unterstreichen: *tam*, *passim*, *ubique*, *multiformiter*. Auf die damit gestellte Frage antwortet Buch I der Dialogi:

Liber de una forma credendi et multiformitate vivendi a tempore Abel iusti usque ad novissimum electum

„Über die eine Gestalt des Glaubens und Vielgestalt des Lebens von der Zeit des gerechten Abel bis zum letzten Erwählten“.

Aus der Geschichte also will Anselm die Frage beantworten. Geschichte reicht bei ihm weit zurück in die Prähistorie bis zur zweiten Menschheitsgeneration (Kain und Abel) und weit in die Zukunft hinein bis zum letzten ins Gottesreich berufenen Menschen. Anselm fragt und antwortet weniger als Historiker und Philosoph denn als Theologe. Sein wichtigstes Geschichtsbuch ist die Bibel, in deren erstem und letztem Buch, Genesis und Apokalypse, er Anfang und Ende der Geschichte findet.

Die Kapitelüberschriften (die auf Anselm zurückgehen können, aber nicht müssen) lauten:

- 1 De eo, quod quidam mirari solent tam varias christianae religionis formas „Darüber, daß sich manche über die so verschiedenen Formen der Religion[sausübung] sehr wundern“.

Christo in una fide, in uno baptismate, in uno sacramentorum ritu efficerentur, Antikeimenon (Dialogi) lib. III 22, Migne PL 188, col. 1248.

- 19 Antikeimenon (Dialogi), prol. ad Eugenium III pontificem maximum, Migne PL 188, col. 1141sq.

- 2 Quod unum corpus ecclesiae uno spiritu sancto regitur et gubernatur diversas habens gratiarum divisiones „Daß der eine Leib der Kirche von dem einen Heiligen Geist gelenkt und geleitet wird, der auf verschiedene Weise seine Gnaden zuteilt“.
- 3 De diverso sacrificiorum ritu, quo placabatur idem et unus deus ab Abel usque ad Christum „Über den verschiedenen Opferritus, durch den der eine und selbe Gott von Abel bis zu Christus versöhnt wurde“.
- 4 Quod antiqui patres licet singulos christianae fidei articulos ad plenum non noverint, tamen in fide futuri salvati creduntur „Daß die alten Väter, obwohl sie die einzelnen Teile des Christenglaubens noch nicht zur Gänze kannten, dennoch durch ihren Glauben zur Erlösung bestimmt waren, wie wir glauben“.
- 5 Quod duae transpositiones famosae religionis factae sunt, legis videlicet et evangelii cum attestatione terraemotus propter ipsarum rerum magnitudinem „Daß es zwei Revolutionen bei der Religion[sausübung] gegeben hat, nämlich die [vom Naturzustand] zum Gesetz und die [vom Gesetz] zum Evangelium, die [beide] wegen der Bedeutung dieser Vorgänge durch Erdbeben bezeugt wurden“.
- 6 Quod Vetus Testamentum deum patrem quidem manifeste, deum autem filium obscure praedicavit. Novum autem Testamentum deum filium manifestavit, sed spiritus sancti deitatem primo subinnuit et paulatim sufficienter edocuit „Daß das Alte Testament Gott den Vater zwar offenbar verkündet hat, Gott den Sohn aber nur dunkel. Das Neue Testament aber hat Gott den Sohn geoffenbart, jedoch die Gottheit des Heiligen Geistes zunächst nur angedeutet und [erst] allmählich zur Genüge gelehrt“.
- 7 [Apc 6,1sq.] De septem sigillis significantibus septem status ecclesiae. Et quod in primo statu exeunte *albo equo* miraculorum et prodigiorum novitate primitiva ecclesia crescebat „Über die sieben Siegel, die die sieben Perioden der Kirche[ngeschichte] bedeuten. Und daß in der ersten Periode, als ‚das weiße Roß‘ hervortrat, die Urkirche kraft der Neuheit der Wunder und Zeichen wuchs“.
- 8 [Apc 6,4] Quod in *secundo* statu ecclesiae exeunte *rufo equo* gravissima sanctorum persecutio incanduerit „Daß in der zweiten Periode der Kirche[ngeschichte], als ‚das rote Roß‘ hervortrat, eine sehr schwere Verfolgung der Heiligen entbrannte“.
- 9 [Apc 6,5] Quod in *tertio* statu ecclesiae exeunte *nigro equo* maxima haereticorum pericula ecclesiam supra modum turbaverint „Daß in der dritten Periode der Kirche [ngeschichte], als ‚das schwarze Roß‘ hervortrat, Gefahren seitens der Häretiker die Kirche maßlos verwirrten“.
- 10 [Apc 6,7sq.] Quod in *quarto* statu ecclesiae exeunte *pallido equo* in falsis fratribus ecclesia dei supra vires laboraverit, in quo etiam statu multae et variae religiones creverunt „Daß in der vierten Periode der Kirche[ngeschichte], als ‚das fahle Roß‘ hervortrat, die Kirche Gottes durch falsche Brüder über ihre Kräfte litt; in welcher Periode auch viele und verschiedene Formen der Religion[sausübung] entstanden“.
- 11 [Apc 6,9–11] Quod in *quinto* statu ecclesiae *animae sanctorum sub altare* dei clamant: *Usquequo, domine, sanctus et verus, non vindicas sanguinem nostrum de his, qui habitant in terra? <Et datae sunt illis singulae stolae albae et dictum est illis, ut requiescerent tempus adhuc modicum>* „Daß in der fünften Periode der Kirche [ngeschichte] die ‚Seelen‘ der Heiligen ‚unter dem Altare‘ Gottes ‚rufen: Wie lange, Herr, du Heiliger und Wahrhafter, richtest du nicht und rächst nicht unser Blut an denen, die auf Erden wohnen? Und es ward einem jeden von ihnen ein weißes Kleid gegeben und gesagt, daß sie noch eine kurze Zeit ruhen sollten“.
- 12 [Apc 6,12] Quod in *sexto* statu ecclesiae *facto terraemotu magno* validissima persecutio futura est tempore Antichristi „Daß in der sechsten Periode der Kirche