

KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT

FÜR

KIRCHEN- UND GEISTESGESCHICHTE

OSTEUROPAS

BEGRÜNDET VON HANS KOCH

HERAUSGEBER PETER MEINHOLD

BERLIN • IV/1964 • Heft 3



Das liturgische Selbst- und Weltbewußtsein der byzantinischen Menschen¹

Von ALEXANDER PAPADEROS, Kreta

Byzanz rückt mehr und mehr in den Blickpunkt nicht nur wissenschaftlicher, sondern weiterer, interessierter Kreise. Der Byzantinistik ist es gelungen, eine fast vergessene Welt in der Vielfältigkeit ihrer Erscheinungen zu erforschen und darzustellen. Sie zeigt, wie das tot und vergangen Geglaupte noch heute für ganze Völker die dominierende geistige Kraft, die reiche Lebensquelle bleibt. Neben der wissenschaftlichen Kenntnis der byzantinischen Welt hat das Abendland einen unmittelbaren Kontakt erfahren; über den qualvollen Umweg der osteuropäischen, in erster Linie der russischen Diaspora, kam die Orthodoxie (wenn auch in mancher Hinsicht in einer defektiven und nicht immer echten Form) nach Westen. Wie einst die von Byzanz geflohenen Gelehrten die Renaissance der Antike förderten, so erweckten die Emigranten unseres Jahrhunderts eine — man möchte sagen — „Renaissance des Interesses für die Orthodoxie“.

Den beiden Renaissancebewegungen sind mehrere Unions- bzw. Missionsversuche auf dem kirchlichen Gebiet und die Bemühungen der slawischen und griechischen „Westler“ auf dem kulturellen Gebiet vorangegangen, und alle zusammen münden in die ökumenische Besinnung der letzten vierzig Jahre ein. Doch haben all diese Bestrebungen es nicht vermocht, über das Chaos der politischen Gegensätze und über die Kluft der konfessionellen und kulturellen Unterschiede eine feste Brücke des gegenseitigen Verständnisses und der echten Begegnung zu schlagen. Der Weg zur Einheit hin ist lang und mühsam, wie es der ungeheuren Tiefe der Spaltung entspricht.

Somit bleibt Byzanz für viele Westeuropäer immer noch etwas Fremdes und Geheimnisvolles (wieviel Gemeinsames unter den europäischen Völkern ist fremd und paradox geworden!), dessen Ergründung nicht immer frei von Fehldeutungen ist. Das Schicksal der Ikone in den letzten Jahren zeigt es am besten: Gut organisierte Cliques entfernen sie von ihrem natürlichen Platz und ihrer legitimen Funktion und machen sie zu einem Handelsobjekt. In den Häusern von Leuten, die für das Exotische schwärmen, findet man sie nunmehr neben einem meditierenden Buddha oder einer vierhändigen tanzenden Shiva, ein Ausdruck jenes allzu bekannten Zuges, der den modernen Menschen verleitet, das Sakrale zu säkularisieren und seines spezifischen Sinnes zu berauben. Ähnliche Mißverständnisse kann man auch bei anderen religiösen und kulturellen Erscheinungsformen von Byzanz beobachten.

¹ Diesen Ausführungen liegt ein Vortrag zugrunde, gehalten am 30. Januar 1962 in der Universität Mainz, anlässlich des „Festes der drei Hierarchen“ (Basileios der Große, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos), des griechischen Festes der Bildung und der Wissenschaften.

Wer Byzanz als eine kulturelle Ganzheit, d. h. als eine logisch in sich geschlossene Sinneinheit verstehen will, hat auch hier — wie bei jeder Kultur — nach der Zentralidee zu suchen, die die „Seele“ und damit auch das leitende Prinzip dieser Kultur bildet und für sie ein *Spezifikum* ist. Kaisermystik, Caesaropapismus, Staatssozialismus, johanneisches Christentum, Asketentum, Weltfeindschaft, Kontemplation, „magische Seele“, Formalismus, Konservativismus: das sind einige Gesichtspunkte unter vielen anderen, die von verschiedenen Autoren als byzantinische Spezifika dargestellt werden. Ihnen wagen wir das *liturgische Selbst- und Weltbewußtsein* des byzantinischen Menschen gegenüberzustellen, und wir glauben, daß alles andere nur Ableitungen bzw. Resultate dieser Geisteshaltung sind.

Nähme man dieses „Liturgische“ in der eigentlichen Bedeutung des Wortes und verstünde darunter einen in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Raum sich vollziehenden kultischen Akt, so wäre freilich unsere Bezeichnung ebenso einseitig wie die anderen. „Liturgisch“ bedeutet aber hier etwas mehr, nämlich das Bewußtsein der unmittelbaren Abhängigkeit aller kosmischen und überkosmischen Realität von Gott, und es bedeutet weiter den Willen, Sinn und Telos des Lebens auf Gott hin zu orientieren, die ganze menschliche Existenz als Diakonie der göttlichen Ziele zu verstehen, „immer und überall an den Schicksalen Christi teilzunehmen“, wie Gregor von Nazianz sagt.²

Ohne Zweifel war die Geisteshaltung des frühchristlichen und mittelalterlichen Menschen auch im Westen eine ähnliche, und man kann sie ebenfalls bei nichtchristlichen Religionen feststellen. Aber sie äußerte sich in Byzanz auf eine spezifische Weise und mit besonderer Intensität, die uns berechtigt, das Selbst- und Weltbewußtsein des Byzantiners als ein „liturgisches“ auf folgende Weise zu deuten.

Byzanz fängt mit jenem liturgischen Akt am 11. Mai 330 n. Chr. an, durch den die „Polis“ Konstantins eingeweiht wurde. Eine Liturgie schloß ebenfalls das Leben des Reiches ab: Es war die Liturgie, die Kaiser Konstantin Paläologos am 29. Mai 1453, dem sogenannten „schwarzen Dienstag“, in der Hagia Sophia mit dem Volk feierte und die der plötzliche Einsturm der Türken noch vor dem Abschluß verstummen ließ. Der Wille, diese „unvollendete“ Liturgie zu Ende zu bringen sowie die Erwartung, daß der der Legende nach zu einer Marmorsäule verwandelte letzte Kaiser, eine Stein gewordene Hoffnung, zu neuem Leben erweckt werde, gab jahrhundertlang dem Leben der Rajahs seinen Sinn.

Aus solcher liturgischen Erfahrung heraus entstand das Selbst- und Weltbewußtsein des Byzantiners, für dessen Verständnis man vorerst einige Grundcharakteristika der Liturgie im engeren Sinne berücksichtigen muß.

Liturgie bedeutet für den orthodoxen Menschen „das Hineintragen des Himmlischen ins Irdische, wie es Johannes Chrysostomos deutet, der in ihr die Gesänge der Engelchöre vernimmt und die Harmonien eines ewigen Liedes mitten in der Zeitlichkeit“.³ Aber Liturgie ist zugleich das Hinauf-

² Epist. 20, Migne P. G. 37, 56.

³ Louvaris, N.: Die Kirche Griechenlands und die Wirklichkeit der Welt, in: Universitas, 16. Jg., März 1961, Heft 3, S. 235.

steigen des Irdischen in das Himmlische, die Erfüllung des allem Geschöpflichen immanenten Telos zur Verklärung kraft der Gnade. In dieser eucharistischen Liturgie wird durch das Selbstopfer des menschgewordenen Logos die menschliche und die kosmische Bestimmung zum Heiligen und damit zur Vollendung, in der Vorwegnahme der eschatologischen Erwartung, aktualisiert.

Katholizität, Einheit und verklärtes Leiden sind drei der Grunderfahrungen, die die Liturgie dem verleiht, der an ihr teilnimmt.

Das Bekenntnis, daß die Kirche „katholisch“ sei, weist nach orthodoxer Ansicht nicht allein und nicht in erster Linie auf die geographische Ausdehnung der Kirche hin. Dafür wird das Wort „ökumenisch“ gebraucht, weshalb m. E. auch die großen Konzilien sich „ökumenisch“ und nicht „katholisch“ nannten; denn „katholisch“ ist nicht ein Adjektiv der Quantität, sondern der Qualität: Es bezeichnet die Einheit Christi mit seinem Leib, der Kirche, und ihr unverfälschtes und intaktes „Pleroma“.⁴

Diese Katholizität kommt in der Liturgie zum Ausdruck: in ihrer künstlerischen Gestaltung wie auch in ihrem theologischen Gehalt, ja sogar in der Architektur des kirchlichen Raumes. Typisch für die orthodoxe Frömmigkeit ist die mit einer Kuppel überwölbte Kreuzbasilika; die Kuppel ist das Sinnbild für das Herabsteigen des Himmels, die Menschwerdung des Logos; sie schwebt zwischen den Gestirnen und der Erde als ständige Einladung zur Erhebung.

„Große und lichte Paläste der Eintracht, ihr Inneres gleichend dem Gefieder eines Goldfasans im Flug“, nennt ein chinesischer Chronist die Kirchen des Ostens.⁵

In der Liturgie steht ferner der Mensch nicht nur als Individuum Gott gegenüber, sondern auch als Glied einer Gemeinschaft, deren lebendige Einheit von keiner räumlichen und zeitlichen Relativität unterbrochen wird. Schon an der Rechtfertigungslehre, die in der Liturgie ihren Ausdruck findet, ersieht man diese Eigenart des griechisch-orthodoxen Denkens. Das Hauptinteresse der westlichen Theologie von Augustin bis Luther dreht sich um die Versöhnung und die Erlösung des einzelnen. Der Osten dagegen geht von einer universalen Perspektive aus: Nicht in erster Linie die Seligkeit oder die Verdammnis des Individuums, sondern die Verklärung der Kreatur und die „Theosis“ *der Menschheit* interessiert die griechischen Kirchenväter; deshalb konnte eine Lehre wie jene von der „Wiederherstellung des Ganzen“ („Apokatastasis“) nur in dem geistigen Klima der Ostkirche entstehen. Das Ikonostasion, die Bilderwand, gibt von dieser allumfassenden Perspektive Zeugnis: Engelscharen, Propheten, Heilige, Gläubige nehmen gemeinsam an dem Mysterium des Heils teil. Selbst die Symbole, die das Irrationale und das Unausagbare versinnbildlichen, erhalten einen ausgesprochenen Realismus; und alles wiederum, was in dem Kirchenraum als real erscheint, gilt nur insofern als real, als es eine symbolische Bezogenheit zu der übernatürlichen Wirklichkeit besitzt und ihr Gleichnis ist.

⁴ „Wo Jesus Christus ist, da ist auch die katholische Kirche“, schrieb zu Beginn des zweiten Jahrhunderts der hl. Ignatius an die Smyrner (8, 2).

⁵ Galahad, Sir: Byzanz. Von Kaisern, Engeln und Eunuchen, Leipzig-Wien 1937, S. 37.

Die Liturgie erweckt sodann das Katholizitäts- und Einheitsbewußtsein dadurch, daß sie nicht bloß eine Sonntagsangelegenheit ist. Der liturgische Impuls bestimmt den Rhythmus im Ablauf des privaten und öffentlichen Lebens des Byzantiners.⁶ Jedes große Unternehmen des Reiches beginnt mit den Himmelshymnen der Meloden; Priester, Beamte, Soldaten und Volk singen sie vom Kaukasus bis Mesopotamien, von der Donau bis zum Nil, kniend unter einem Wald von Kerzenlichtern.

Der Form nach ist die Liturgie vom Aufbau des antiken Dramas beeinflusst. Aber was dort wie in den Mysterienkulten als Sehnsucht, als inneres Drama des vielfach gequälten Menschen dargestellt wurde, wird in der Liturgie zur Wirklichkeit der erneuerten Kreatur, zum Sieg des Kreuzes über den Tod, zum Auferstehungserlebnis. Hieraus entstand eine Theologie des verklärten Leidens, die Wort, Dichtung, Architektur und Musik geworden und die Darstellung der Passion begleitend, dem Gläubigen half, in der eigenen Passion einen tieferen Sinn zu finden, sie getröstet und demütig im Lichte der Auferstehung zu erleiden.⁷ Ohne dieses Verständnis des Leidens von der Auferstehung her, bliebe die beharrliche Haltung des Byzantiners gegenüber den oft recht grausamen Heimsuchungen seiner Geschichte völlig unerklärlich.

In dieser Liturgie, in der die Einheit das Ganze durchdringt und sich die Tragik des Lebens in eine Gefäßtheit der sicheren Hoffnung und der eschatologischen Erwartung verwandelt, entstand das liturgische Selbst- und Weltbewußtsein des orthodoxen Menschen. Dessen Manifestation in der byzantinischen Alltäglichkeit wollen wir nun erläutern.

Das *Weltbild* des Byzantiners ist ein *liturgisches*. Wie der Naós, der Kirchenraum, der Ort ist, in dem die eucharistische Liturgie vollzogen wird, so sind Kosmos und Geschichte der Tempel und der zeitliche Rahmen, in dem die kosmische Liturgie abläuft.⁸

Geistesgeschichtlich ist es ein großes Verdienst der Kirchenväter, vor allem der Kappadokier, daß sie durch ihre naturbejahende Kosmologie ein vom Dualismus gereinigtes und von Dämonenherrschaft befreites Weltbild abzeichneten; denn nur durch die Entdämonisierung⁹ des Weltbildes konnte

⁶ Das Euchologion, eine Sammlung von Gebeten der Ostkirche, enthält eine Fülle von kultischen Handlungen, die heute noch ebenso wie in der byzantinischen Zeit abgehalten werden. Segnungen des Samenkorns, des neugepflanzten Weinbergs, der ersten Früchte, des neuen Weins, der aufgefüllten Tenne. Ist die Herde von einer Krankheit, sind der Garten oder das Feld von bösem Wind oder schädlichen Insekten heimgesucht, sind der Brunnen oder das Olivenöl verschmutzt, schlägt die Wut des Meeres den Seemann oder zieht der Fischer das Netz leer heraus, so kniet der Fromme nieder und betet mit dem Priester — für jede Freude und Not des Menschen und der Kreatur ein eigenes Gebet.

⁷ Gregor von Nazianz Epist. 20, Migne P. G. 37, 53 und Epist. 31, ebd. 37, 68.

⁸ Vgl. Hans Urs von Balthasar: Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Konfessors, 2. Aufl., Einsiedeln 1961.

⁹ Das besagt natürlich nicht, daß in der byzantinischen Dämonologie der Teufel, und die bösen Geister überhaupt, keine ontologischen Wesenheiten mehr darstellen. Entdämonisierung bedeutet hier nur die Gewißheit von der Übermacht des Kreuzes über die frühere Tyranisierung der Ktisis und des Menschen durch den Teufel; vgl. Porphyrius: De abstinentia II, 40.

der „Kosmos“ als ein von Harmonie und Ordnung beseeltes Ganzes dem Menschen bewußt werden. Dominierend ist hier die echt christliche Überzeugung: *Gratia non tollit, sed perfecit naturam*.

In der Auseinandersetzung mit der Gnosis und mit den Kosmologien antiker Naturphilosophen und der Stoa lehren die Kirchenväter ferner, daß der letzte Grund des Seins kein immanenter sei; das Erklärungsprinzip für Welt und Weltprozeß ist nicht im Stoff zu suchen. Nicht der unpersönliche Logos der Stoiker, sondern das „*teletourgikón pneuma*“, nicht der Nomos, sondern die Charis, nicht der fatalistische Schicksalsglaube an die alles determinierende Heimarmene, sondern die Gegenwart des Schöpfers, sein freier Entschluß und die freie Fügung des Menschen sind die formenden und bestimmenden Prinzipien des Seins der Dinge und der Existenz des Menschen. Existenz heißt hier Gemeinschaft mit Gott, wie Fernsein von ihm den Tod bedeutet.

In der unmittelbaren Nähe zu dieser „erneuerten Physis“ überwindet der Fromme den stoischen Pantheismus; er bewahrt aber die seelische Empfindung, alles als Gleichnis des Göttlichen, als Symbol für eine nicht aussagbare Tiefe der Welt und des Lebens aufzufassen, sich überall vom Hauch der Ewigkeit umweht zu fühlen und alles Geschehen als Eingreifen metaphysischer Gewalten zu deuten. Denn wie in der Liturgie Stein und Holz, Farbe, Ton und Licht den Rahmen der bloßen Materie verlassen und einen alles Diesseitige transzendierenden Sinn erhalten, so auch in dem großen kosmischen Tempel, in dem sich die Liturgie des Lebens vollzieht und die Geschichte an ihre Bestimmung heranrückt. Durch eine Kette von metaphysischen Zusammenhängen und durch das immerwährende Einwirken des Übernatürlichen in das Tagesleben wird die Ordnung bewahrt bzw. wiederhergestellt. Dämonen und Engel kämpfen hier erbittert um die Vorherrschaft über die Seelen und die Geschichte; aber trotz allen Versagens wird der Mensch seiner Hoffnung nicht beraubt. In einer Welt, in der das johanneische Lied vom Gott der Liebe unaufhörlich weiterklang, konnte die origeneische Lehre von der „Apokatastasis“ niemals aussterben; trotz ihrer Verurteilung bleibt sie doch in den tiefsten Regionen der frommen Seele als Erwartung lebendig!

Es bedarf keiner besonderen Mühe, diese ausgesprochen *antideistische* Geisteshaltung des Byzantiners in den mannigfachen Situationen des Lebens, vor allem bei jenen der Krise und der Bedrohung, festzustellen. In den kosmologischen Deutungen des liturgischen Hymnus, der Epen, der Historiographie, der astrologischen Bücher mancher Kaiser und Gelehrten, ja sogar in den Märchen und im Volkslied des Balkans findet man diesen lebendigen Dialog des Menschen mit der metaphysischen Welt. Das Einwirken der Apokryphen-Literatur sowie mystische Motivationen aus dem Neuplatonismus und den orientalischen Kosmogonien variieren zwar vielfach dieses Weltbild, doch bleibt Christus, der *Pantokrator*, als die kosmische und zugleich überkosmische Zentralfigur dominierend. Die zahllosen Wundergeschichten geben uns das unmittelbare Gefühl der Spannung und Erregung, nämlich das Gefühl von dem, was damals für das allgemeine Bewußtsein unzweifelhaft war: daß im Einzelschicksal und im Gesamtgeschehen ein göttlicher Wille waltet. Nicht die pantheistische Vergottung

des Kosmos, sondern seine theologische Schau hilft dem naiven und damit jedes Eindrucks fähigen Menschen, alles anzustauen, bewundernd die Idee des Wahren und Schönen zu erahnen, durch Ergebung und Gehorsam zum Besitz des Guten zu kommen.

Aberglaube, ruft der moderne, „aufgeklärte“ Mensch, der überall nur Mechanismen vermutet. Sicher bleiben bei jenem „Kindersinn“ — um mit Herder zu sprechen — die Pforten der Seele für das Eindringen des Aberglaubens weit offen. In der Zeit nach dem großen Jahrhundert des Photios und bis zur Renaissance unter den Paläologen und wiederum in den finsternen Jahrhunderten der Sklaverei stritten Glaube und Aberglaube um den Besitz der Geister, und es ist schwer zu sagen, welcher von den beiden den Sieg davontrug.

Aber dieser Aberglaube (der weitgehend das wahre Bild Christi verfälschte) vermochte nicht, aus der Seele des Menschen das Bewußtsein von der Gegenwart des Heiligen zu verdrängen. Der moderne Aberglaube dagegen, oft gewaltiger und tyrannischer, hat dies alles verloren und wird allein durch die Angst zum Herrscher. Heimlich schleicht er sich in den Geist des modernen Menschen ein, sobald sich dieser dem Glauben verschließt, und stellt hier neue Idole zur Anbetung auf.

So haben auch im modernen Griechenland „aufgeklärte“ Rationalisten sich eifrig bemüht, durch den philosophischen Deismus das alte Weltbild in der Vorstellung des orthodoxen Menschen zu verwischen; soweit es ihnen gelungen ist, haben sie damit eines der charakteristischen Bestandteile seiner Kultur zunichte gemacht.

Die Idee der Einheit, die das Ganze in einer harmonischen hierarchischen Ordnung als Abbild der übernatürlichen Wirklichkeit erhält, bestimmt auch die Struktur der byzantinischen Gesellschaft. Nicht zufällig wird von den byzantinischen Predigern, Schriftstellern und Kaisern die Stelle 1. Kor. 12, 4—31 wiederholt zitiert. Sowohl die Fülle der „Charismata“ und ihre Teilung in „Diakonien“ als auch die Einzelglieder des einen Leibes, die einen Eigenwert darstellen, aber als Teile des einen Ganzen gesehen und bewertet werden, bedeuten die Grundpostulate christlicher Sozialethik. Das *Mosaik* versinnbildlicht diese Gemeinschaftsethik am besten: Jeder einzelne Stein nimmt hier eine von dem Gesetz der Harmonie streng bestimmte Stelle ein, aber erst im Zusammenhang mit allen anderen entsteht das vollkommene Bild. So auch in der christlichen Gemeinschaft: Jedes Individuum, jede Funktion, jede Aufgabe, jedes Tun fügt sich in das Leben der Bruderschaft zum Vollzug der Liturgie des Volkes Gottes ein.

Dies bedeutet nicht etwa ein Verlorengehen der *Person* in einem unpersönlichen Kollektiv, wie man es oft von der byzantinischen Gesellschaft behauptet;¹⁰ es bedeutet nur ein Ernstnehmen der Aufgabe, die jedes Glied die-

¹⁰ Entgegen dieser Meinung schreibt *Galabad* (a. a. O., S. 53 f.): „Byzanz lebt den denkbar tiefsten Gegensatz zu militärischer Formung, wo die Glieder in einer Linie auszurichten, individuelle Unterschiede an der Truppe möglichst auszutilgen sind. ‚Uniform‘, das Wort sagt alles. Der orbis byzantinus dagegen treibt ‚Polyformes‘ auf die Spitze... Ohne die allumfassende Karitas am Christentum: sein kollektives Teil, zu verleugnen, ist hier, mehr als anderswo, sein zweites, hocharistokratisches Persönlichkeitsprinzip: die ungeheure Bedeutung der Einzelseele vor Gott, wirksam geworden als Zusammenspiel. Rangordnung ist mystisches Teilhaben.“

ser Gemeinschaft durchzuführen berufen ist. Denn der Mensch ist zwar als Individualität einzig, kann aber als Christ nicht ein einzelner bleiben. Er ist eine freie Person nicht nur deshalb, weil er den göttlichen Hauch in sich trägt; Person auch deshalb, weil — und sogar insofern — er sich in eine Hierarchie von Werten einfügt, für die er sich frei entscheidet, die er nicht im Dialog mit sich selbst, sondern nur innerhalb einer Gemeinschaft leben und verwirklichen kann; denn „der Mensch lebt nicht für sich allein, sondern auch für seinen Nächsten“, wie Gregor von Nazianz sagt.¹¹

Hieraus erklärt sich die Auflehnung der Orthodoxie gegen den Individualismus. Sie stellt nicht den absoluten Wert der Einzelsee in Frage, kennt aber nur einen Weg, der zur Vervollkommnung führt: den Umweg über den Nächsten und die Gemeinschaft. Dieses Moment ist für Byzanz so wesentlich, daß wir geneigt sind, fast von einem Bruch in der kulturellen Kontinuität etwa des neugriechischen Volkes zu sprechen; denn seit dem großen Aufstand von 1821 fing auch dieses Volk an, sich dem modernen, selbstsüchtigen Individualismus anzuliefern. Hätte es seitdem seine Bereitschaft für gemeinsame Unternehmen nicht wiederholt unter Beweis gestellt, so wäre man durchaus berechtigt, den Übergang vom alten Gemeinschaftsethos zum Individualismus als abgeschlossen zu bezeichnen.

Mit diesem Übergang wäre die Angleichung an die moderne pluralistische Gesellschaftsstruktur vollzogen. Wir nennen diese Struktur in dem Sinne pluralistisch, als sie in Interessengruppen zersplittert ist, in kleinere oder größere Einheiten, die kaum Sinn haben für kooperatives Denken und Handeln, wenn sie nicht sogar in offenem Gegensatz zueinander stehen. Die Ideologien, Glaubensformen und ethischen Prinzipien, die diese Einheiten vertreten, sind oft so grundverschieden, so antinomisch, daß man kaum noch etwas Gemeinsames an ihnen finden kann, wenn man von dem hie und da noch vorhandenen nationalistischen Eigendünkel absehen will. Es fehlt das, was Platon als „synphe“ bezeichnete, die geistig-sittliche Bindung der Einzelglieder in ein homogenes Ganzes.

Solche Einheiten gab es auch in der byzantinischen Gesellschaft (etwa die „Blauen“ und „Grünen“, die Soldaten und die Gelehrten, das Mönchtum und der Weltklerus). Aber sie alle verband letztlich doch ein gemeinsames Gefühl, eine gemeinsame Weltanschauung, ein gemeinsames Ideal.

Spengler hat behauptet,¹² daß sich die byzantinische Welt erst durch das Auftreten des Islam ihrer Einheit bewußt geworden sei. Die Tatsachen (und was interessiert Spengler sonst!) sprechen aber gegen diese Meinung. Der Islam förderte zwar die Vertiefung dieses Bewußtseins unter den „Orthodoxen“; das Bewußtsein selbst aber entstand spätestens zusammen mit dem Begriff der „Orthodoxie“ — Einheit gegenüber den Häresien — und wurzelt viel tiefer: in der Einheit der Ekklesia, die sich von Anfang an von der heidnischen Welt bewußt absetzte.

Es ist interessant, in diesem Zusammenhang die Haltung des byzantinischen Denkens gegenüber der „civitas Dei“ und der „civitas terrena“ kurz zu erörtern. Die Unterscheidung und Trennung zwischen einer „civitas

¹¹ Epist. 11, Migne P. G. 37, 44.

¹² Der Untergang des Abendlandes, Bd. 2, München 1922, S. 50 f.

Dei“ und einer „civitas terrena“ scheint für die heutige Wirklichkeit nicht nur praktisch gegeben, sondern auch durchaus legitim. Diese Unterscheidung kennt auch Byzanz, jedoch in einem wesentlich anderen Sinne: Die gesamte diesseitige Wirklichkeit ist gleichzeitig eine „civitas terrena“ und eine „civitas Dei“;¹³ denn das Reich Gottes ist angebrochen, nahegebracht, gegenwärtig und doch wiederum fernliegend; es ist etwas *Dynamisches*, etwas *Daseiendes* und doch ein *Kommendes*, etwas, das man besitzt und doch immer weiter und intensiver suchen muß. Daher kann selbst die rechtgläubigste Kirche nicht von sich behaupten, die „civitas Dei“ im vollen Sinne des Wortes zu sein und in ihrer historischen Form die ganze Fülle des Leibes Christi dargestellt zu haben. Einerseits, weil dieser „Leib“ erst mit dem Ablauf der Geschichte alle seine Möglichkeiten aktualisiert haben wird, andererseits, weil die in der Welt kämpfende Gemeinschaft der Gläubigen, der Sünde verhaftet, ein doppeltes, ein Göttliches und ein Menschlich-Natürliches in sich trägt; sie erfährt am eigenen Leibe den Kampf zwischen Sünde und Gnade und kann nicht das im vollen Maße vorwegnehmen, was als Ereignis am Ende der Zeit erwartet wird (Phil. 2, 10—11).

Ebensowenig aber wie die „civitas Dei“ im Bereiche der Immanenz, ist auch die „civitas terrena“ eine absolute, eine völlig säkulare Wirklichkeit. Für eine Welt, in der die Religion die höchste Dominante ist, bleibt die Vorstellung von einer scharfen Trennung zwischen einem „Geistlichen“ und einem „Profanen“ fast undenkbar, wenn nicht sogar völlig fremd und zuwider.

Vergegenwärtigen wir uns kurz wieder das, was wir schon über die liturgische Erfahrung und das Weltbild des Byzantiners gesagt haben. Wir haben gesehen, daß die christliche Liturgie als kultischer Akt zwar ein Spezifikum innerhalb der Universalliturgie der Geschichte darstellt; doch nur insofern, als sie eine eucharistische, also das „hapax“ und die ganz neue Heilstatsache in Christo auf „geheimnisvolle Weise“ wiederholende Liturgie ist. Die ganze irdische Wirklichkeit ist aber hier, wenigstens dynamisch, in den Heilsprozeß einbezogen, indem alles zur Einheit in Christo berufen ist und die Gemeinde der Gläubigen in Gebet und Tat Zeugnis von der „Wiedergeburt“ gibt.

Deshalb, und auch weil die vor- und außerchristliche Welt zwar keine wahre Erkenntnis Gottes hat, doch aber nicht als eine von ihm völlig verlassene Welt aufgefaßt wird, kann der orthodoxe Mensch keine Trennungswand zwischen einer „civitas Dei“ und einer „civitas terrena“, sowohl zeitlich wie auch räumlich, aufstellen. So war es denn auch für ihn möglich, in dem Vorraum der Kirchengebäude die Bilder alter Philosophen darzu-

¹³ Diese kühne Formulierung scheint in Widerspruch zu stehen zu der schon im Neuen Testament vorhandenen Unterscheidung zwischen der „Gott-Mensch-Gemeinschaft“, die durch die Wiederherstellung der Gotteskindschaft durch den Heiland entsteht, und der „Teufel-Mensch-Gemeinschaft“, die infolge der Erbsünde, aber auch durch den Rückfall in die Feindschaft zu Gott auch nach der Taufe geschlossen wird. Ohne die Wirklichkeit beider „Gemeinschaften“ zu verkennen, betrachtet die orthodoxe Theologie sie jedoch nicht als abgeschlossene Seinsformen. Vgl. Basil *Exarchos*: Das soziale Problem als ein innerkirchliches Problem, Athen 1958, S. 5 f.

stellen; nicht etwa, um sie als Heiligenikonen zu verehren, sondern um die Einheit des Geistes und die unaufhörliche Gegenwart Gottes in der Welt zu bezeugen. Hier ist plastisch die Antwort der griechisch-orthodoxen Geschichtstheologie auf das Problem der natürlichen Offenbarung ein für allemal gegeben. Es war eine folgerichtige Antwort des liturgischen Bewußtseins, durchaus konsequent zum orthodoxen Denken und Empfinden; denn ein Justin und ein Klemens von Alexandrien könnten ebensowenig neben einem Tertullian stehen, wie ein Augustin und ein Luther neben einem Pelagius.¹⁴

Außerdem erfährt der Mensch in der Liturgie nicht nur die Verheißung der Versöhnung, sondern ebenso sehr auch die Gewißheit ihres unbedingten Korrelates, der Sündhaftigkeit. Hier kann man deshalb nicht sagen, „Gott, ich danke dir, daß ich nicht so bin wie die anderen“, die Bürger der „civitas terrena“! Das, was wir oft als Weltflucht des Byzantiners bezeichnen, ist im Grunde nicht die Flucht vor der sinnlichen Welt, sondern vor der Welt, die jeder in sich trägt.

Aus dieser geschichtstheologischen und sozialetischen Grundkonzeption der griechischen Orthodoxie ergibt sich die eigenartige Stellung des Staates innerhalb der byzantinischen Gesellschaft und sein Verhältnis zur Kirche. Der moderne Staat, der totalitäre wie der demokratische, ist bewußt ein säkularer und als solcher ganz verschieden vom byzantinischen Staat. Infolgedessen ist der besondere Charakter und das Wesen der byzantinischen Staatsidee kaum mehr unter modernen Denkkategorien begreiflich.

Kehren wir zum Bild des Mosaiks zurück. Sicher besitzt der Stein, der etwa das Auge darstellt, eine auffallendere Position als der Stein aus dem Gewand des Dargestellten oder aus dem Rande des Mosaiks; doch alle verbindet die eine Form, alle dienen dem einen Ganzen. Der vorurteilsfreie Forscher wird erkennen, daß auch der byzantinische Kaiser nicht mehr als einer dieser Steine sein wollte, wenn auch der zentralste.

Wie Byzanz mit der Schwerpunktverlagerung des Imperium Romanum nach Konstantinopel, so wird auch die byzantinische Kaiseridee mit Konstantin geboren. Ihre Keime stammen aus verschiedenen Kulturen und Religionen: aus dem Alten Testament, aus den östlichen Kaiserkulten, aus der Auffassung des römischen „pontifex maximus“, aus dem Römerbrief (13, 1—7) und nicht weniger aus der Theologie von der Menschwerdung des Logos und aus der Ekklesiologie des Amtes. Aber die Geburt und mehr noch die Legitimation dieser Idee ist die Schöpfung eines historischen Augenblickes: des Dekrets von Mediolanum! Es ist zwar kaum erlaubt, a posteriori zu fragen „was wäre geschehen, wenn . . .“; wohl kann man sich aber vorstellen, daß wir heute von einer „lateinischen“ Kaisermystik, von einem „römischen“ Caesaropapismus und ähnlichem sprechen könnten, hätte Konstantin die Residenz des Reiches nicht nach Byzanz verlegt. Denn das Dekret von Mediolanum bedeutete eine so große Versuchung für das Christentum, daß kaum eine Kirche die Einsicht und die Kraft gehabt hätte, sich nicht verstaatlichen zu lassen, indem sie den Staat verchristlichte.

¹⁴ Leider verfügen wir noch nicht über eine detaillierte Darstellung der orthodoxen Geschichtstheologie. Die Grundthesen s. bei Markos *Siotis*: Geschichte und Offenbarung nach der neutestamentlichen Wissenschaft, Thessaloniki 1953 (Griechisch).

Im übrigen wäre ja Rom für die Aufnahme einer solchen Idee besser vorbereitet gewesen als das bis dahin bedeutungslose und kaum mit einer Tradition verbundene Städtchen des Byzas!

Für das Verständnis der byzantinischen Kaiseridee genügt es jedoch nicht, sich allein diese historisch bedingte Entwicklung vor Augen zu halten. Wir haben schon gesehen, wie entscheidend das metaphysische Einheitsverlangen auf die byzantinische Sozialordnung gewirkt hat. Dasselbe gilt auch für das Politische. Dies zeigt sich nicht nur in der Haltung der Kirche und des Volkes zum Staate, sondern auch im Selbstbewußtsein des Kaisers. Das Urteil über die Entscheidung und das Werk des ersten christlichen Basileus verändert sich je nach persönlichen Interessen und Gefühlen der Kritiker und entspricht den jeweiligen Zeitströmungen. Doch eines steht fest: Der niemals ernstlich erschütterte Glaube Konstantins, daß er in seiner Vision — „durch dieses siege!“ — dieselbe Berufung empfangen habe wie einst der Fanatiker Saul auf dem Wege nach Damaskus. Mag auch der Bischof Eusebius gezeigt haben, wie nicht nur die göttliche Inspiration, sondern auch die Rhetorik Theologie macht, der „Isapostolos“ (Apostelgleiche), Sohn der hl. Helena, hat als selbstverständlichen Bestandteil des christlichen Imperiums das „Harmonie“-System in die kirchlich-staatlichen Beziehungen eingeführt und es theologisch begründen lassen.

Der liturgischen Sprache fiel es dann nicht mehr schwer, auf eine oft überschwengliche Weise die Dankbarkeit der Gläubigen gegenüber dem christlichen Herrscher auszusprechen. Sie will ihn fromm, heilig, göttlich, als Basileus-Hochpriester, als allgemeinen Bischof „außerhalb“ des Altarraumes. Sein Amt ist es, Diener Gottes, Hirt, Lehrer und Schützer des Glaubens,¹⁵ Mauer des Reiches zu sein. Seine Schreiben sind ebenso „heilig“ wie seine Befehle und sein Palast. Dieselbe liturgische Sprache unterläßt es allerdings nicht, ihn daran zu erinnern, daß er ein „König in Christo, dem ewigen König“ sei. Nicht zufällig scheint es uns, daß jener Bildtypus vom strengen Pantokrator, dem Allherrscher, gerade in Byzanz entstand; seine Darstellung in den Kuppeln der Kirchenräume soll ständig in das Gedächtnis des Kaisers die Grenze seiner Macht zurückrufen.

Gewiß vermag die Kunst allein es nicht, die Willkür eines absoluten und dazu sakralen Monarchen einzuschränken. Wenn es nötig schien, übernahmen in Byzanz diese Aufgabe das Heer, das Mönchtum, schließlich auch die offene Kritik im Zirkus oder das Oberhaupt der Kirche, wenn es die Einsicht und die Kühnheit eines Basileios, eines Chrysostomos, eines Nikolaos Mystikós oder eines Michael Zerularios besaß.

¹⁵ Charakteristisch ist die Begründung, mit der Justinian sein Edikt über den rechten Glauben einleitet: „Da wir wissen, daß dem menschenliebenden Gott nichts so dient, als wenn alle Christen eines Sinnes sind betreffend des Glaubens . . . haben wir es als nötig erachtet, das Bekenntnis, das in der heiligen Kirche Gottes verkündet wird, durch dieses Edikt klarzustellen, damit jene, die sich zum rechten Glauben bekennen, diesen sicher bewahren, und jene, die über ihn streiten, sich mit der heiligen Kirche Gottes zu vereinigen sich bemühen, nachdem sie die Wahrheit erfahren haben.“ Drei dogmatische Schriften Justinians, hrsg. von Eduard Schwartz, München 1939 (Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Heft 18).

Erwies sich der Kaiser seines königlichen Amtes unwürdig, so war seine Sakralität kein Hindernis für die Absetzung, und selbst seine Tötung schien durchaus legitim. Bei solchen Situationen jedoch ging es immer um die Person eines bestimmten Kaisers, nicht um sein Amt; dieses, als der „größte und notwendigste Teil der Politeia“ neben dem Amt des Patriarchen,¹⁶ war von Anfang an und für immer eine unantastbare Institution. Stelle aber der Staat auch den höchsten Wert in Byzanz dar? Wenn wir als höchsten Wert das betrachten, was über die größte Macht verfügt, dann sicher ja! Aber Byzanz kennt solche Maßstäbe nicht. Es kennt nur die Relativität und Vergänglichkeit der diesseitigen Welt und wertet ihre Inhalte entsprechend ihrer Funktion beim Vollzug der Liturgie im Leben der Gemeinschaft. In diesem Sinne war der Byzantiner bereit, einen heiligen Eremiten höher zu schätzen als den mächtigsten Kaiser.

Im übrigen aber konnte der byzantinische Mensch nicht in der Vielzahl der Ämter und Funktionen kontradiktorische Gegensätze vermuten; das blieb ihm wegen seiner liturgischen Erfahrung von der Katholizität und der Einheit unzugänglich. Jeder empfing sein Amt wie ein Sakrament, und heute noch nennt man in Griechenland die öffentlichen Dienste „Leitourgemata“, eine Umdeutung des altgriechischen Wortes im christlichen Sinne. In einer solchen Gemeinschaft, deren Einheit auf demselben Glauben und „consensus“ beruht, deren Glieder keine Doppelmoral, eine religiöse und eine bürgerliche kennen, deren Struktur als eine gottgegebene und das Leben als Dienst, Gehorsam und Einordnung erscheint, ist die Unterscheidung zwischen einer geistlichen und einer weltlichen Obrigkeit etwas Unnatürliches, ja sogar Unvorstellbares.

An einem letzten Beispiel möchten wir noch die Bedeutung der liturgischen Erfahrung des byzantinischen Menschen beleuchten. Man spricht — nicht zu Unrecht — vom byzantinischen Formalismus: vom Verharren bei festen Formen nicht nur in der Kunst und Literatur, sondern auch in der Theologie und selbst in der Philosophie.

Gewiß gab es auch hier Epochen, in denen ein schöpferisches Kulturwollen die steifen Formen zu sprengen vermochte und bleibende Werte des kulturellen Lebens hervorbrachte. Doch setzte sich die strenge Form z. B. in der Ikonographie und in der kirchlichen Architektur und Musik immer wieder durch und blieb, im ganzen gesehen, trotz aller Variationen einheitlich. Kann man diese „Stagnation“ dem Einfluß der Liturgie zuschreiben? Zum größten Teil ja! Zwar haben auch die kultischen Formen im Verlaufe der Jahrhunderte mancherlei Veränderungen gehabt und weisen einen erstaunlichen Reichtum auf, sowohl nach ihrem Inhalt, als auch nach ihrer Bestimmung. Ihr Einfluß jedoch auf die geistige und künstlerische Tätigkeit des Byzantiners hängt nicht so sehr von dieser nur in großen Zeiträumen bemerkbaren Veränderung ab, als vielmehr von dem Eindruck, den sie

¹⁶ Epanagogé, Art. 8. Der Kaiser hieß zwar „ungeschriebenes Gesetz“, war aber auch selbst dem unterworfen, was als allgemein verbindliche Norm für das ganze Reich galt. Der Artikel 4 der Epanagogé fordert von ihm, er habe zu achten und zu bewahren „in erster Linie alles, was in den heiligen Schriften fixiert ist, sodann was die heiligen sieben Synoden beschlossen haben sowie die genehmigten römischen Gesetze“.

auf den einzelnen in jedem Augenblick der Teilnahme an ihrem Vollzug ausüben. Und dieser ist der Eindruck von einem einheitlichen, fest geformten, in sich vollkommenen Ganzen. Hier stehen Töne, Bewegungen, Abbildungen, architektonische Formen und rituelle Normen in einem harmonischen Verhältnis zueinander.

Dieser Gestaltungsweise wird niemand gerecht, der sie etwa allein aus ästhetischen Kriterien verstehen und bewerten will. Die Kunst erstrebt hier keinen Selbstzweck, sie ist eine Diakonie des Gebets. Deshalb ist diese Kunst so lange vollkommen und als solche unveränderlich, als sie, *so wie sie ist*, diese ihre spezifische Aufgabe erfüllt. Wer immer nach neuen Formen sucht, der besitzt keine! Das ist echt byzantinisch.

Unter diesem Aspekt gesehen, hat der polnische Kulturforscher und Kritiker der byzantinischen Welt Feliks Konecny recht, wenn er behauptet, die Sendung des Byzantinismus sei es gewesen, Einerleiheit und Einförmigkeit einzuführen und zu verbreiten. Er hat aber unrecht, wenn er meint, in Byzanz stehe die Form über dem Inhalt.¹⁷ Das Umgekehrte ist der Fall: „Die Form hat nur Eigenwert, soweit sie wirklich Gehalt versinnbildlicht, wirklich ‚mystikos eikonizei‘“,¹⁸ d. h. sie stellt alles „mystisch“ dar, erstens, weil das Übernatürliche, das sie vergegenwärtigen will, nur in Gleichnissen ausgedrückt werden kann, und zweitens, weil sie das Natürliche und Menschliche nicht als ein Sein, sondern als ein Sollen, nicht so wie es *ist*, sondern so wie es, seiner Bestimmung nach, *werden* soll, umschreibt. Deshalb ist diese Kunst wohl auch in ihrem Wesen naturfremd und als solche etwas weitaus anderes als die naturnahe hellenische Kunst, die zwar idealisiert, aber nicht spiritualisiert. Und das lernt der Künstler nur in der Liturgie, die danach tendiert, das Natürliche zu verklären und den Menschen zur „Theosis“ zu führen.

Ähnliches ist auch für das Verhältnis des liturgischen Lebens zu den Tätigkeiten der Vernunft und der Sehnsucht des Geistes zu sagen. Die Behauptung, daß die „Orthodoxie“ selber die Mutter des Rationalismus gewesen sei,¹⁹ gilt in erster Linie für die griechische Orthodoxie. Die Menge der Häresien in den ersten Jahrhunderten, ihre leidenschaftliche Bekämpfung, nicht zunächst durch Schwert und Feuer, sondern durch die Waffen des Logos, sodann die oft spitzfindigen Spekulationen der späteren Zeit, offenbaren den eigentlichen Gehalt des Wortes Orthodoxie: Das Pathos für das „orthos dokein“, für die wahre Erkenntnis. Hier lebt die echt rationalistische Denkweise der alten Hellenen weiter, deren sich auch der Byzantiner bedient, um die Botschaft der Offenbarung in Begriffen überlegener Klarheit, Deutlichkeit und Vollzahl auszulegen.

¹⁷ Feliks Konecny: *On the Plurality of the Civilisations*, London 1962 (Polonica Publications), S. 271 f.: „In Byzantium, this is linked with the attribution of superiority to form over content, and accompanied by a strong impulse to uniformity; Byzantinism does not understand unity without uniformity.“ Vgl. Anton Hildeman: Feliks Konecny und die Vergleichende Kulturwissenschaft, in: *Saeculum*, Bd. 3, Jg. 1952, S. 598.

¹⁸ Treitinger, O.: *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee*, 2. Aufl., Darmstadt 1956, S. 1.

¹⁹ Otto, Rudolf: *Das Heilige*, 29. bis 30. Aufl., München 1936, S. 3.

Wie vereinbart sich aber nun dieses Verlangen des Byzantiners nach begrifflicher Helligkeit mit seinem so starken mystischen und kontemplativen Streben? Es ist leicht zu erraten: Hier ist die Kontemplation nicht mehr ein Weg auf eine neue Erkenntnis hin, sie selbst *ist* schon eine Erkenntnis und eine Vertiefung in sie. Der Mystiker z. B. hat schon erfahren, daß er nicht mehr erkennen kann, als ihn der Spiegel und das rätselhafte Wort (1. Kor. 13, 12) erahnen lassen; und er weiß, daß ihm nicht mehr die ratio, sondern die Schau, nicht die Betätigung des Nous, sondern die des Herzens helfen kann.

Diese scheinbare Antinomie wird in der Liturgie ausgeglichen. In keinem Gottesdienst der christlichen Kirchen ist das Sakrament mit so viel Licht umglänzt, wie in der Liturgie der Ostkirche. Geheimnis und „Phos“ bilden hier eine Einheit. Gerade hier und nicht in dunklen Wäldern und finsternen Höhlen ist die *Lichtmystik* eines Hesychasmus geboren.

Hat man aber nun nicht nur eine Erkenntnis, sondern auch die Gewißheit erlangt, daß schon die Grenze des Erfassbaren erreicht ist, so bleibt nichts übrig, als das angezündete Licht weiter zu pflegen und die anvertraute Wahrheit zu bewahren. Johannes von Damaskus begnügt sich mit einer Darstellung des orthodoxen Glaubens, schreibt eine „Summa“ wie auch die späteren Scholastiker tun. Man erhält die Tradition als den Garanten für die Sicherheit der *ὁρθὴ δόξα*, der richtigen Diakonie und der Verherrlichung Gottes. So wird man, selbst auf die Gefahr hin, einem der modernen Zeit abgewandten Archaismus zu verfallen, unmerklich ein Pfleger der Tradition, einer Geisteshaltung, die das Wesen der Orthodoxie selbst fordert: Die Orthodoxie ist konservativ, weil und solange sie sich als Orthodoxie versteht.

Aus derselben Konzeption erklärt sich, warum in Byzanz nicht nur Kunststil und kirchliche Tradition, sondern auch Rechtsordnungen und soziale Struktur, Sitten, Gebräuche und Gemeinschaftsethos überhaupt in einer überzeitlichen Dimension betrachtet werden und so, wie sie sind, allgemeine Geltung beanspruchen. Die Vergangenheit, die eine zur Gewißheit gewordene Erfahrung verleiht, gibt Zeugnis von dem einst rechten Vollzug der Liturgie im Leben des Volkes Gottes; deshalb wird es nicht nur als ein Wagnis, sondern auch als Auflehnung gegen die von den „Vätern“ durch göttliche Eingebung geschaffene Ordnung empfunden, bei jeder neuen Situation nach neuen Lebensformen und Interpretationen der Glaubenssätze zu suchen.

Bei der Vergrößerung aller Umgangsformen in unserer Zeit hat der Mensch nicht nur den Sinn für Tradition, sondern auch für Ordnung und Harmonie weitgehend verloren. Deshalb ist auch die Frage „Was bedeutet für uns Byzanz?“ falsch gestellt; richtiger wäre es zu fragen: „Sind wir noch fähig, etwas von Byzanz zu lernen?“ Im übrigen: nicht alles Byzantinische kann oder darf der Mensch von heute bejahen. Es genüge nur eins: Die byzantinische Botschaft, daß der Mensch ein „liturgisches“ Wesen ist und daß nichts die Liturgie des Himmels und der Erde so stört, wie die „Paralalie“ und die „Paraphonie“.