



# DIE KARAWANE

LUDWIGSBURG/WÜRTT. BISMARCKSTRASSE 30

Vierteljahreshefte der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde



ORIENT UND  
OKZIDENT

Titelbild:  
Didyma, Haupt der Meduse vom Tempelfries

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.

© Verlag Die Karawane - Ludwigsburg 1973

Satz und Druck: E. Wachter. Bönningheim

DIE KARAWANE  
14. Jahrgang 1973 — Heft 3/4 (Doppelheft)

# ORIENT UND OKZIDENT



herausgegeben im  
KARAWANE-VERLAG LUDWIGSBURG  
mit Unterstützung der Karawane-Studienreisen und des  
Büros für Länder- und Völkerkunde  
Ludwigsburg

# INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
<i>Oberstudiendirektor Dr. Bertold K. Weis</i>	
DER GOTT VON DIDYMA IN DER POLITISCHEN GESCHICHTE DER ALTEN WELT . . . . .	5
<i>Professor Dr. Otto Kaiser</i>	
VON DEN GRENZEN DES MENSCHEN . . . . .	41
<i>Professor Dr. Peter Meinhold</i>	
KLEINASIENS BEDEUTUNG FÜR DAS WERDENDE CHRISTENTUM . . . . .	55
<i>Professor Dr. Volker Eid</i>	
MISTRA. GLANZ IM UNTERGANG . . . . .	77
<i>Professor Dr. Helmut Christmann</i>	
DAS BILD DES ANDEREN . . . . .	99
ANMERKUNGEN, LITERATURHINWEISE . . . . .	114
AUS DEM KREISE UNSERER TEILNEHMER . . . . .	119
AUS DEM KREISE UNSERER MENTOREN . . . . .	120



*Frau Ruth Albrecht  
zum  
65. Geburtstag*

*Sehr verehrte Frau Albrecht,*

*am ersten Tag des Jahres 1974 durften Sie Ihren 65. Geburtstag feiern, Grund genug, den Alltag beiseite zu schieben und etwas in Ruhe zu verweilen. Dies um so mehr, als es Ihnen in den zurückliegenden Jahren wirklich nicht an Unruhe gefehlt hat. Das Schwerste traf Sie gegen Ende Ihres Geburtsmonats vor vier Jahren, als Sie die Nachricht vom Unfalltod Ihres Mannes, unseres so sehr verehrten Dr. Kurt Albrecht, entgegennehmen mußten. Sie haben aber nicht resigniert, sondern zusammen mit Ihren beiden Söhnen Peter und Ulrich, sowie mit den Damen des Büros das Werk Ihres Mannes in seinem Sinne weitergeführt und damit sein Andenken für uns alle bewahrt.*

*Verzeihen Sie bitte, wenn ich diesen Blick in Ihre schwersten Tage an den Anfang gestellt habe, doch gerade dadurch wird deutlich, wie eng die Arbeit Ihres Mannes mit Ihnen verbunden ist. Denn zwanzig Jahre lang haben Sie gemeinsam für die „Karawane“, für das Büro für Länder- und Völkerkunde gearbeitet und all das geschaffen, was schon lange in der Welt des Reisens einen so guten und besonderen Namen hat. Sie waren im Juni 1950 bei jener unvergeßlichen Fahrt nach Venedig dabei, als wir das erste Mal wieder — unter größten Schwierigkeiten — nach dem Kriege ins Ausland reisen konnten. Unzählige Male sind Sie darnach*

mitgefahren, aber bald wurde es auch Ihre Aufgabe, diese Fahrten mit vorzubereiten, ein Büro einzurichten und damit Herrn Dr. Albrecht die Möglichkeit zu geben, sich auf die wissenschaftliche Seite zu konzentrieren. Und als es gegen Ende der fünfziger Jahre möglich wurde, Kreuzfahrten in das Reiseprogramm aufzunehmen, wurde dies sehr bald Ihre ureigenste Domäne, der Sie bis heute treu geblieben sind.

Für Sie als gelernte Buchhändlerin — Sie haben ja lange Zeit Ihre Buchhandlung geleitet — muß es eine besondere Freude gewesen sein, als sich die KARAWANE einen eigenen Verlag gründete, in dem die Vierteljahreshefte der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde und die Taschenbücher seit fast eineinhalb Jahrzehnten erscheinen. Auch in dieser Tätigkeit gab es für Sie ein ideales Betätigungsfeld.

Wenn ich Ihnen meine besten persönlichen Glückwünsche zu Ihrem Geburtstag entbiete, so darf ich damit zugleich alle guten Wünsche als Präsident der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde verbinden. Ich glaube, als Inhaber dieses Amtes ist es mir gestattet, auch im Namen aller Mentorinnen und Mentoren, aller Mitarbeiter unserer Vierteljahreszeitschrift, des Verlags und des Büros Ihnen herzlich zu gratulieren. Daß Sie noch lange in guter Gesundheit und bei voller Schaffenskraft mit dabei sein möchten — das ist unser aller Wunsch!

Sachsenheim, am 3. Advent 1973

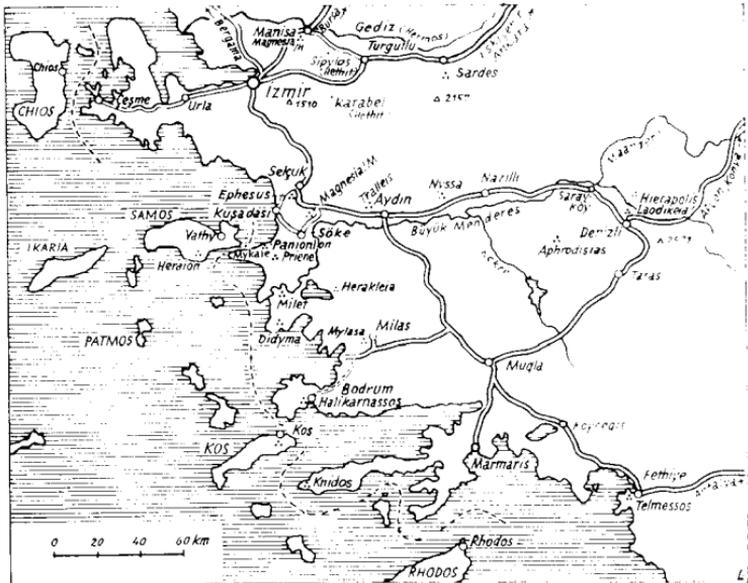
Ihr Kurt Bachteler

Bertold Karl Weis

## DER GOTT VON DIDYMA IN DER POLITISCHEN GESCHICHTE DER ALTEN WELT

Ein Trümmerberg über dem Pronaon, auf seiner Kuppe thronend eine Windmühle, an den Flanken des Hügels Häuser eines bescheidenen Dorfes. Das war das Bild, das sich den deutschen Ausgräbern bot, als sie unter der Leitung von Theodor Wiegand am 29. April 1906 mit der Freilegung und Erforschung des Apollontempels von Dídyma bei Milet begannen. Vorangegangen waren Grabungen französischer Forscher: Olivier Rayet und Albert Thomas (1872/73), Bernard Haussoullier und Emmanuel Pontremoli (1895/96). Befreit von dem Schutt der Jahrhunderte und den Spuren späterer Bebauung stellt sich dieses nie vollendete Bauwerk dem Besucher heute als der eindrucksvollste, noch in seiner Trümmerhaftigkeit überwältigendste Kolossalbau der griechischen Welt dar, der so weitgehend erhalten geblieben ist. Er dokumentiert damit zugleich auch die imponierende Leistung der deutschen Ausgräber. Die Ergebnisse ihrer Arbeit sind in dem großen Dídyma-Werk niedergelegt, dessen zweiter Band mit den zahlreichen in Dídyma gefundenen, von Albert Rehm gesammelten und bearbeiteten, von Richard Harder herausgegebenen Inschriften unschätzbares Quellenmaterial für die Geschichte des Heiligtums und seines Orakels enthält. Eine vollständige Geschichte des Didymaions ist noch zu schreiben. Im Folgenden soll lediglich versucht werden, die Wechselbeziehungen zwischen dem didymäischen Heiligtum und den politischen Beherrschern des östlichen Mittelmeerraums durch die Jahrhunderte zu verfolgen und dabei dem Ansehen, der Bedeutung und Wirkung der Orakelstätte in der politischen Geschichte der alten Welt nachzugehen. Der Vor- und Frühgeschichte des Heiligtums können deshalb nur ein paar kurze Bemerkungen gelten.

Die Kultstätte bestand mit Sicherheit bereits vor der griechischen Besiedlung der kleinasiatischen Küste. Darin sind sich auch die antiken Autoren einig. Pausanias erklärt ausdrücklich, daß das Heiligtum des Apollon in Dídyma *und* das Orakel älter seien als die jonische Besiedlung der Gegend<sup>1</sup>. Der Ortsname Dídyma ist vorgriechisch, so verlockend es auch schon für die Griechen der Antike war, ihn mit dem griechischen Wort für „Zwillinge“ (dídymoi) in Zusammenhang zu bringen und ihn auf die Zwil-



Lydien und Karien, Übersichtskarte.

lingsgeschwister Apollon und Artemis zu beziehen. Daß jedoch Delphi stets als die ältere, ehrwürdigere Orakelstätte angesehen wurde, bezeugt der Gründungsmythos des Didymaions: Sein mythischer Stifter Bránchos, Abkömmling eines delphischen Ahnen, erregt als Knabe Apollons Liebesverlangen und erhält von dem Gott die Gabe der Zukunftsschau. Seine Nachkommen, die „Branchíden“, betreuen als Sachwalter des Gottes, seine Wahrsprüche für die Ratsuchenden formulierend, das Orakel. Dabei verdrängen sie zeitweilig sogar den überlieferten Namen des Platzes, der dann auch in der Literatur, soweit sie aus der Zeit vor Alexander d. Großen stammt, meist Branchídai statt Didyma heißt. Herodot gebraucht den ursprünglichen Ortsnamen nur ein einziges Mal<sup>2</sup>; an sechs weiteren Stellen seines Werkes, an denen er die Orakelstätte erwähnt, bezeichnet er den Ort stets nur als Branchídai<sup>3</sup>. Dieser Name hat sich bis zum Ende der Antike erhalten, als die Branchíden selbst längst aus der Geschichte verschwunden waren; noch um die Mitte des 4. Jahrhunderts gebraucht ihn, wenn auch vielleicht aus Gelehrteneiligkeit, der dem alten Glauben anhängende Rhetor Himerios in zwei seiner, für den modernen Leser ungenießbaren, Reden<sup>4</sup>. Unsere Kenntnis der Geschichte des Didymaions gründet sich einerseits auf die antiken literarischen Quellen, andererseits auf

die Inschriften, die häufig weiterhelfen, wo die literarische Überlieferung versagt. Allerdings bereiten uns die Inschriften auch eine herbe Enttäuschung: Überall dort, wo sie speziell Antworten des Gottes, also Orakelsprüche, für die Nachwelt bewahrten, sind sie fast ausnahmslos zerstört und verloren. Es ist kaum vorstellbar, daß diese totale Vernichtung nicht das Werk einer Absicht sein soll. Man hat deshalb sicher mit Recht vermutet, daß die Christen gerade diese Aufzeichnungen mit leidenschaftlichem Eifer aufgespürt und zertrümmert haben<sup>5</sup>. Hinsichtlich der Antworten des Orakels auf die dem Gott von Dídyma gestellten Fragen sind wir also ziemlich ausschließlich auf die literarischen Quellen angewiesen. Auch die Orakelsammlung, die es in Dídyma gegeben haben muß, ist verschwunden.

Die Nachrichten, die es uns ermöglichen, eine gewisse Vorstellung von dem Vorgang der Orakelerteilung und den daran beteiligten Personen zu gewinnen, sind leider ausnahmslos spät. Offizieller, nach außen in Erscheinung tretender Repräsentant des Orakels war nach dem Verschwinden der Branchíden, von dem noch zu sprechen sein wird, der Prophet, der jährlich neu bestellt wurde. Im Adyton, dem eigentlichen Heiligtum, zu dem Laien keinen Zutritt hatten, scheint jedoch als Empfängerin der göttlichen Inspiration an der heiligen Quelle eine Prophetin, ähnlich der delphischen Pythia, gewaltet zu haben, doch haben wir einen ausführlichen Bericht über sie erst aus der Zeit Kaiser Konstantins. Der damals und noch Jahrzehnte nach seinem Tod hochgepriesene neuplatonische Philosoph Jamblichos erklärt: „Ob die Prophetin in Branchídai nun den ihr von Anbeginn durch eine bestimmte Gottheit verliehenen Stab hält und dadurch vom göttlichen Licht erfüllt wird, oder ob sie auf einer Radachse sitzend die Zukunft vorhersagt, oder ob sie die Füße oder ihren Gewandsaum in das Wasser taucht oder den Dunst der Quelle einatmet und so den Gott empfängt, — sie wird durch alle diese Gesten dazu bereit gemacht, ihn von draußen zu empfangen, und hat so teil an ihm. — Darauf weisen auch die zahlreichen vorangehenden Opfer, der Ritus der ganzen Kult-handlung und alles andere hin, was vor der Erteilung des Spruches ehrfürchtig vollzogen wird: das rituelle Bad der Prophetin, ihr volle drei Tage währendes Fasten, ihre Klausur im Adyton, auch wenn sie vom Licht schon erfüllt war und sich seiner schon lange erfreut. Denn alle diese Akte weisen auf das Herbeirufen des Gottes zu seinem Erscheinen hin, auf sein Hinzutreten von draußen, auf ein wunderbares Hereinwehen, noch ehe er die vertraute Stätte betritt; und in dem aus der Quelle aufsteigenden Hauch macht er einen anderen, ehrwürdigeren, nicht an die

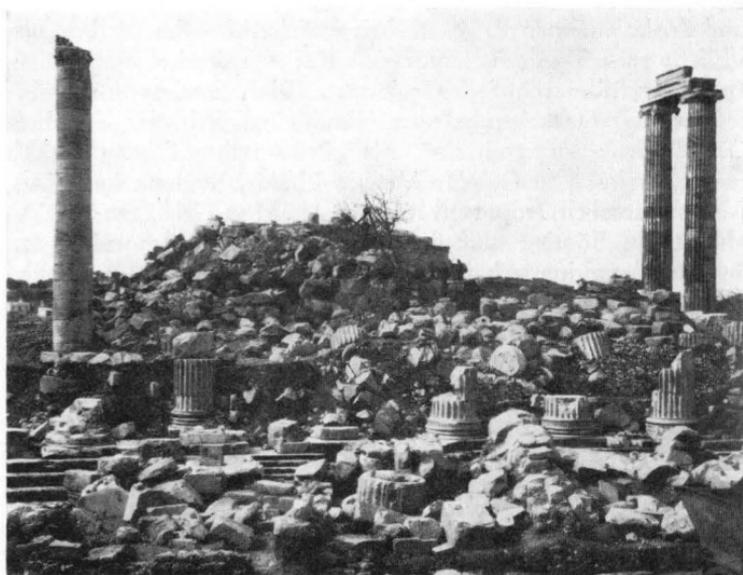
Stätte gebundenen Gott offenbar, der als Urheber des Ortes, der Quelle selbst und der ganzen Zukunftsschau zu gelten hat<sup>6</sup>.

Man sieht, Jamblichos gibt uns mit seinen erhabenen gedachten Ausführungen auch einige Rätsel auf. Eindeutig dargestellt sind die Vorbereitungen auf den Empfang der göttlichen Inspiration durch die Prophetin. Anderes bleibt dunkel: Unbestimmt bleibt der „bestimmte“ Gott, der den Stab verleiht, und unter der „Radachse“ (áxon) als „Sitz“ hat sich bisher niemand etwas vorstellen können. Nicht einmal die Funktion des Wassers der heiligen Quelle ist unmißverständlich erklärt. Schließlich hat der zuletzt noch eingeführte, den Gott der Orakelstätte an Heiligkeit noch übertreffende Gott mit der alten Überlieferung des Orakels gar nichts zu tun: er ist in der komplizierten, von Jamblichos konstruierten Götterhierarchie angesiedelt.

Die erste konkrete Nachricht von einer Begegnung des Gottes von Dídyma mit der Sphäre politischer Macht bezieht sich zeitlich auf das letzte Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts v. Chr., geschichtlich auch auf eine Episode des Alten Testaments, geographisch auf Ägypten. Dieser Zusammenhang ist nicht so erstaunlich, wie er auf den ersten Blick erscheinen könnte. Die Politik der Könige aus der 26. Dynastie in Ägypten war ausgesprochen griechenfreundlich, denn bereits der Pharao Psammetich I. (663 bis 609 v. Chr.) gestattete den Milesiern die Errichtung einer ummauerten Faktorei in der Nähe der bolbitinischen Nilmündung. Nicht viel später konnte Milet auf dem Ostufer des Kanopischen Nilarms die Kolonie Naukratis gründen. Milet war also den Herrschern Ägyptens nicht unbekannt geblieben, als Psammetichs Nachfolger Necho (609—594 v. Chr.) sich bald nach seinem Regierungsantritt auf einen Feldzug zum Euphrat begab, um in Syrien und Palästina das Erbe der Assyrer anzutreten. Josua, der König von Juda (639—609 v. Chr.) unternahm den, angesichts des beiderseitigen militärischen Kräftepotentials abenteuerlichen, Versuch, diesen Plan des Ägypters zu durchkreuzen. Bei Megiddo verlor Josua Schlacht und Leben, sein Nachfolger mußte sich unter ägyptische Oberhoheit begeben<sup>7</sup>. Herodot, der von dieser Schlacht mit der auf einer Namensverwechslung beruhenden Ortsbezeichnung Magdolos berichtet, fügt dann die uns hier interessierende Nachricht hinzu, Necho habe nach seinem Sieg die Rüstung, in der er die Schlacht gewonnen hatte, in das milesische Branchídenheiligtum geweiht, es also als Weihegeschenk dem Apollon von Dídyma geschickt<sup>8</sup>. Es mag als unwahrscheinlich gelten, daß der Pharao vor seinem syrischen Feldzug das Branchíden-Orakel hat befragen lassen; denkbar aber ist, daß die Milesier über ihre Niederlassung im



Der Trümmerhügel mit der Windmühle. Ansicht von Westen. Aufnahme von Carl Humann aus dem Jahre 1891.



Die östliche Frontseite des Tempels und der Trümmerhügel nach dem Abbruch der Windmühle bei Beginn der Abräumungsarbeiten. Ansicht von Osten.

Nildelta dem König, ohne daß er persönlich darum ersucht hatte, einen für das Unternehmen Nechos günstigen Spruch ihres Gottes und seines Orakels mitgeteilt hatten, daß die Weihung der Rüstung also einen Akt des Dankes darstellen sollte. Für die Orakelgläubigkeit des Königs spricht eine andere Episode, die ebenfalls Herodot in demselben Zusammenhang berichtet: Necho unternimmt es, den alten Verbindungskanal zwischen Mittelmeer und Rotem Meer, der bereits im Neuen Reich bestanden hatte, wiederherzustellen, ein Unterfangen, bei dem 120 000 Arbeiter umgekommen sein sollen. Als ein Orakel — welches, sagt Herodot nicht — von der Weiterführung der Arbeiten abriet und erklärte, das Werk diene dem Vorteil der Barbaren, d. h. der Gegner und Rivalen Ägyptens, habe Necho seine Absicht aufgegeben. Auf jeden Fall zeigt die Nachricht Herodots, daß das Branchíden-Orakel schon im 7. Jahrhundert weit über die Grenzen des milesischen Territoriums und des jonischen Kleinasien hinaus bekannt und berühmt war.

Ausführlicher, detaillierter und farbiger sind die antiken Berichte über die politische Aktivität des Orakels im folgenden, dem 6. Jahrhundert v. Chr. Es ist die Epoche des Emporkommens der neuen persischen Großmacht und ihres Strebens nach der Herrschaft über die ägäische Küste Kleinasien. König Kroisos von Lydien (560—546 v. Chr.) fühlt sich durch die Expansionspolitik des Perserkönigs Kyros (558—529 v. Chr.) bedroht und denkt an einen Präventivkrieg. Angesichts des Risikos entschließt er sich jedoch, zuvor den Rat der Orakel einzuholen. Dabei verfällt er auf den seltsamen Plan, vorher durch eine regelrechte „Orakelprobe“ die Glaubwürdigkeit der einzelnen Orakelstätten zu ermitteln<sup>9</sup>. Als „Prüfungskandidaten“ wählt er die Orakel von Delphi, Abai in Phokis, Dodona in Epirus, Amphiaraos bei Oropos im böotisch-attischen Grenzgebiet, Trophonios in Böotien und das milesische Branchídenorakel aus. Seine Abgesandten erhalten die Weisung, genau am hundertsten Tag nach ihrer Abreise „ihrem“ Orakel die Frage zu stellen, was König Kroisos in diesem Augenblick tue, die Antwort aufzuzeichnen und ihm zu überbringen. Kroisos hatte sich hierfür eine geradezu absurde, eher einem aufklärerischen Spötter als einem frommen Orakelgläubigen gemäße Handlung ausgedacht, wie sie zum mindesten keine menschliche Phantasie sich bei einem König vorzustellen vermocht hätte: Er zerlegte eine Schildkröte und ein Lamm und kochte sie in einem Bronzekessel, den er mit einem Deckel aus demselben Material verschloß. Die besondere Raffinesse dieses wunderlichen Kochrezepts bestand darin, daß damals kein Mensch Schildkröten für eßbare Tiere hielt. „Eßt

eure Schildkröten selbst!“ war eine sprichwörtliche Wendung<sup>10</sup>. Kroisos beabsichtigte also ganz offenkundig, die Allwissenheit der Götter, als deren Stimme die Orakel doch galten, zu prüfen. Die richtige Antwort erhielten die Abgesandten des Königs in Delphi mit dem folgenden hexametrischen Spruch:

„Mir ist der Sandkörner Zahl, sind bekannt auch die Maße des  
Meeres,  
auch den Stummen versteh' ich und höre den Schweigenden reden!  
Zu mir drang der Geruch der gepanzerten Schildkröte, die man  
kochen läßt im ehernen Kessel zusammen mit Lammfleisch,  
unten von Erz umschlossen, bedeckt auch mit ehernem Deckel.“

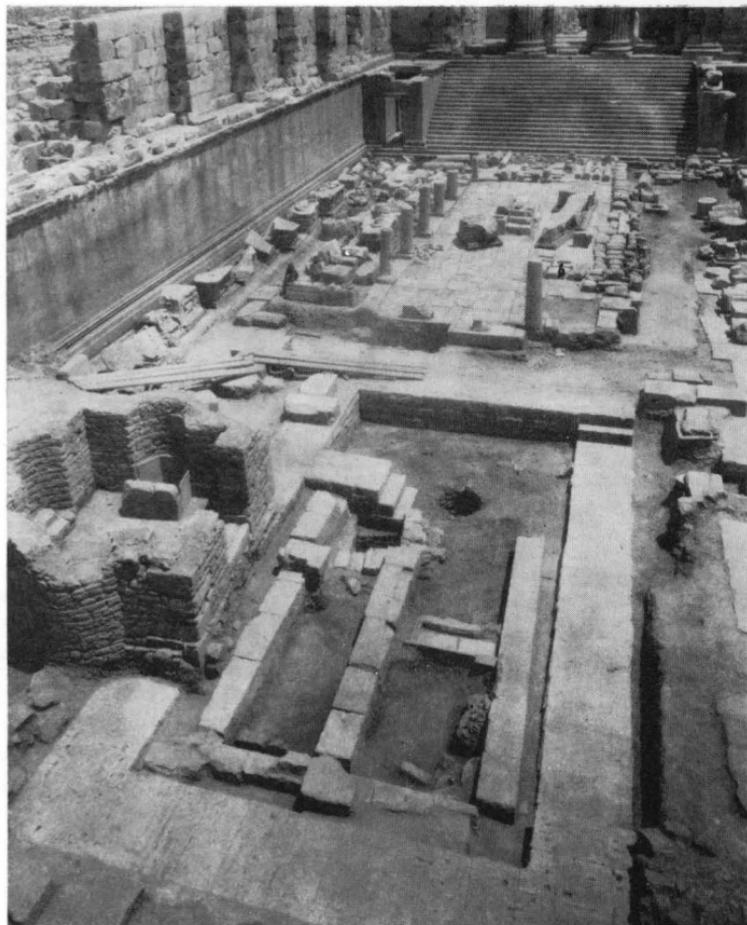
Wenn diese erstaunliche Antwort nicht erst nachträglich zum Ruhm des delphischen Orakels in diese Form gebracht worden ist, so gibt sie dem modernen Betrachter allerhand Rätsel für eine rationale Erklärung auf. Die Antwort des Apollon von Didyma ist nicht überliefert; sie war bereits Herodot nicht mehr bekannt. Jedenfalls hat das Branchídenorakel die Probe des Kroisos nicht bestanden, denn der König zog aus seinen Erfahrungen den Schluß, nur in Delphi gäbe es ein richtiges, ein zuverlässiges Orakel. Wenn wir hinter den märchenhaft anmutenden Bericht Herodots kein Fragezeichen setzen müssen, so bedeutete für Kroisos das Versagen des didymäischen Orakels eine Korrektur der früheren Wertschätzung, die der König zu Beginn seiner Regierungszeit durch prachtvolle, den nach Delphi gestifteten gleichwertige Weihegeschenke zum Ausdruck gebracht hatte<sup>11</sup>.

Jedermann kennt die dann folgende Frage des Kroisos nach den Aussichten der beabsichtigten Kraftprobe mit dem persischen Nachbarn, die Antwort des delphischen Orakels, daß er bei diesem Waffengang ein großes Reich zerstören werde und die kurzsichtige Fehldeutung dieses Bescheids durch den König<sup>12</sup>. Nun aber wurde nach der Niederlage des Lyderkönigs und der Eroberung seines Reiches durch die Perser (546 v. Chr.) dem Branchídenorakel in Didyma durch einen politisch nur peripheren Vorgang eine Entscheidung abgefordert, die ganz dazu angetan war, die Branchíden in einen gefährlichen Gegensatz zu dem Sieger zu bringen, der sich als der neue Herr in Kleinasien betrachten durfte. Als Kyros mit dem gefangenen Kroisos die lydische Hauptstadt Sardes verließ, setzte er dort als Kommandanten den Perser Tabalos ein; mit der Verwaltung der erbeuteten Reichtümer des bisherigen Lyderkönigs betraute er den



Nordöstlicher Teil der byzantinischen Kirche nach Entfernung der späteren Verbauung der Nordarkaden. Blick von Nordosten.

Lyder Paktyas. Doch dieser bewog schon bald nach dem Abzug des Kyros seine lydischen Landsleute zu einem Aufstand gegen die Besatzungsmacht und das persische Regime. Beim Heranrücken einer persischen Armee erkannte er sehr schnell die Aussichtslosigkeit seines selbstmörderischen Unternehmens und floh nach der äolischen Stadt Kyme, wo er als Schutzfliehender Asyl zu erhalten hoffte. Die Bürgerschaft, vor die Wahl zwischen der Verletzung des geheiligten Schutzrechts und drohenden Repressalien des Perserkönigs gestellt, wandte sich mit der Bitte um Rat an den Gott von Dídyma, auf den sie damit die Verantwortung für die zu treffende Entscheidung abzuwälzen versuchte. Das Orakel antwortete, Paktyas solle den Persern ausgeliefert werden. Damit wich es ganz offensichtlich vor den neuen politischen Machthabern zurück. Für die Stadt Kyme war die Angelegenheit damit aber nicht erledigt, denn in der Gemeinde erhob sich Widerspruch gegen die Auslieferung des Paktyas, weil einer der angesehensten Bürger den Verdacht äußerte, der Spruch des Gottes habe gar nicht so gelauret, und es läge vielleicht ein diplomatischer Schachzug der nach Dídyma entsandten Kommission vor. Kurzum, er verlangte, daß man ihn selbst zu einer erneuten Befragung nach Dídyma schicke. Das geschah, doch der Gott erteilte ihm die nämliche Antwort wie seinen Vorgängern.



Das Innere des Adytions mit Fundamenten des Naikos, der Kirche und Einblick in das Baptisterium von Südwesten. Zustand am 31. Mai 1913.

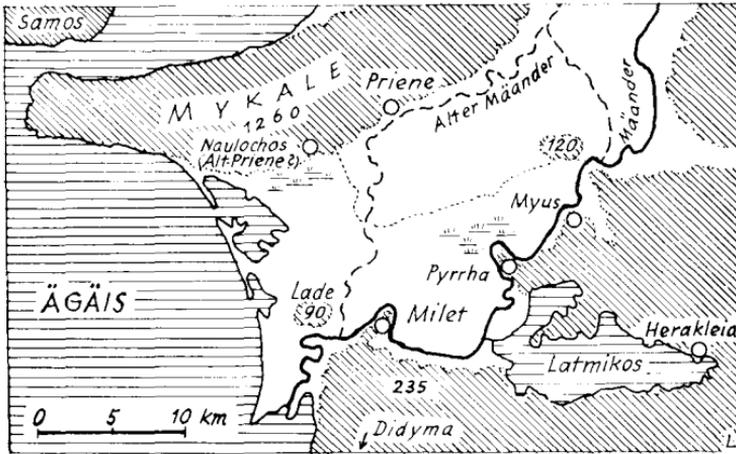
Das erschien dem Abgesandten der Kymäer so absonderlich, daß er sich entschloß, den Gott, wie vor ihm Kroisos, mit einer List auf die Probe zu stellen. Er nahm überall im heiligen Hain der Orakelstätte die Nester der in den Büschen nistenden Vögel aus, bis aus dem Adyton eine Stimme ihn als Frevler bezeichnete, der die Schützlinge des Gottes aus dem Heiligtum reiße. Geistesgegenwärtig soll der Kymäer geantwortet haben, der Gott habe keinen Grund zur Beschwerde, da ja auch er den Kymäern die Auslieferung des bei ihnen Schutz suchenden Paktyas anbefehle. Der Gott soll hierauf erwidert haben: Ja, das sei auch seine

Weisung, die er erteilt habe, damit die Kymäer nur desto schneller zugrunde gehen sollten und keine Gelegenheit mehr hätten, dem Orakel die ruchlose Frage zu stellen, ob man einen Schutzfliehenden ausliefern solle<sup>13</sup>. Man sieht, das Orakel verstand es dialektisch äußerst geschickt, den Vorwurf, es messe politischem Opportunismus höheren Wert bei als religiösen Gesetzen, zu entkräften und die Kymäer als moralisch Schuldige und blasphemische Frevler erscheinen zu lassen. Die Betroffenen halfen sich mit einem Kompromiß: sie sorgten dafür, daß Paktyas ihre Stadt verließ und sich nach Mytilene auf Lesbos begab. Von dort floh er weiter nach Chios, dessen Einwohner weniger Skrupel hatten, ihn sogar aus dem Tempel ihrer Stadtgöttin Athena Poliuchos zerrten und im Tausch gegen ein Stück Land an die Perser auslieferten.

Die Geschichte mag romanhaft ausgeschmückt sein; sicher ist, daß die Branchíden gleich beim ersten Auftreten der Perser in Kleinasien die Neigung zeigten, sich mit der neuen Großmacht zu arrangieren, auf keinen Fall in einen Konflikt mit ihr zu geraten, sondern viel eher ihr Wohlwollen zu gewinnen. Die Branchíden rechneten ganz offensichtlich damit, daß die Perser sich für die Dauer in ganz Kleinasien etablieren und auch die griechischen Städte so oder so unter ihre Botmäßigkeit zwingen würden. Die politische Situation schien für den Augenblick und die nächste Zeit den Branchíden recht zu geben. Trotzdem sollte diese Rechnung nicht aufgehen.

Wie sich das Verhältnis des Branchídenorakels zu den Perserkönigen im weiteren Verlauf des 6. Jahrhunderts entwickelte, wissen wir nicht. Aus einer ziemlich späten, aber zuverlässigen römischen Quelle geht lediglich hervor, daß König Dareios I. (522—486 v. Chr.) durch ein Schreiben, auf das sich die Milesier noch im 1. Jahrhundert n. Chr. beriefen, dem Heiligtum des Apollon in Dídyma das Asylrecht verliehen oder, da es bereits bestand, bestätigt hatte<sup>14</sup>.

Das epochemachende Ereignis in der Geschichte des Didymaions und des Priestergeschlechts der Branchíden wurde der Aufstand der jonischen Griechen gegen die persische Herrschaft (499 bis 494 v. Chr.). Unter Führung Milets ließen sich die kleinasiatischen Griechen auf das Abenteuer einer militärischen Konfrontation mit dem persischen Riesen ein. Als man in Milet über die praktische Vorbereitung des Unternehmens beriet, machte der Logograph Hekataios, einer der Vorläufer der klassischen griechischen Geschichtsschreibung, den Vorschlag, die wertvollen Weihegeschenke des Kroisos aus dem Apollonheiligtum in Dídyma wegzuholen und für die Flottenrüstung zu verwenden. Ob-



Mündungsebene des Mäanders mit den antiken Küstenlinien.

wohl diese Anregung keine Zustimmung fand, scheinen die Branchiden diesen Diskussionsbeitrag eines milesischen Bürgers übel vermerkt zu haben. Jedenfalls darf man ruhig annehmen, daß ein Orakelspruch, der um diese Zeit den Karern, „als sie von Dareios bekriegt wurden“ und das didymäische Orakel befragten, ob sie die Milesier als Verbündete zu gewinnen suchen sollten, ein Ausdruck dieser Verstimmung war. Der Gott soll den Karern geantwortet haben:

„Vor Zeiten waren die Milesier stark im Kampf<sup>15</sup>.“

Das konnte wohl nur als eine sarkastische Abwertung milesischer Waffenhilfe verstanden werden.

Nach der vernichtenden Niederlage der aufständischen Griechen in einer Seeschlacht bei der kleinen, heute vom Schwemmland des Mäander umschlossenen Insel Lade, unmittelbar vor dem Hafen von Milet, wurde die Stadt von den Persern belagert, erstürmt und zerstört (494 v. Chr.). Was von der Bevölkerung am Leben blieb, wurde nach dem Osten des persischen Reiches deportiert. „Auch das Heiligtum in Dídyma, Tempel und Orakelstätte, wurden ausgeraubt und niedergebrannt.“ So berichtet eindeutig Herodot<sup>16</sup>, der sein Geschichtswerk nur ein knappes halbes Jahrhundert nach diesem, die ganze griechische Welt bewegenden Ereignis schrieb. Dabei zitiert er auch ein Orakel des delphischen Apollon, das den Untergang Milets und des Branchidenorakels vorhergesagt hatte:

„Dann wirst auch du, Milet, Anstifterin schlimmen Beginns,  
vielen ein Festschmaus sein, eine Fülle köstlicher Beute.  
Deine Weiber werden den Persern die Füße waschen,  
und unseren Tempel zu Dídyma werden andre betreuen.“

Die kostbaren Weihegeschenke, die in der Schatzkammer des Apollonheiligtums lagen, wurden von den Persern als Beutegut weggeschleppt. Das berühmte spätarchaische Bronzefigur des Gottes, das der große sikyonische Erzgießer Kanachos geschaffen hatte, gelangte nach Ekbatana. Das Schicksal des Priestergeschlechts der Branchíden und ihr Verhalten während dieser Katastrophe werden bei Herodot nicht erwähnt. Erst spätere Autoren<sup>17</sup> berichten, die Branchíden hätten den Persern die Schätze des Heiligtums selbst ausgeliefert und seien, aus Furcht vor einer späteren Rache der Griechen, mit den Persern in das Innere des Reiches abgezogen; der Perserkönig habe sie dann in Sogdiana, ganz im Osten des persischen Staatsgebiets, angesiedelt, wo sie eine Stadt gegründet hätten, der sie ihren eigenen Namen (Branchí dai) gaben<sup>18</sup>. Vielleicht hat sich diese, doch sehr tendenziös wirkende Darstellung erst später durchgesetzt. Begründet ist sie in der perserfreundlichen Haltung der Branchíden, wie sie in dem schon geschilderten Fall des Paktyas offenbar geworden war. Erst wesentlich spätere Historiker sind es auch, die berichten, nicht Dareios, sondern erst Xerxes habe das Didymaíon geplündert, das Bronzefigur des Gottes nach Ekbatana entführt und die Branchíden nach Sogdiana umgesiedelt. Wir sollten hier jedoch dem Zeugnis Herodots vertrauen, dessen Lebenszeit am nächsten an die geschilderten Ereignisse heranreicht.

Man hat lange geglaubt und nachdrücklich die Meinung vertreten, das Heiligtum des didymäischen Apollon sei während der nächsten einhundertfünfzig Jahre völlig verödet geblieben, das Orakel verstummt, die heilige Quelle versiegt, der Kult erloschen gewesen. Inzwischen haben jedoch die Grabungen im Delphinion zu Milet eine Inschrift<sup>19</sup> zutage gefördert (1903), die gezeigt hat, daß die Prozessionen der Milesier nach Dídyma sofort nach der Befreiung der Stadt durch die Schlacht am Vorgebirge Mykale (479 v. Chr.) wieder aufgenommen worden sind. Der alte Kult bestand also auch nach der furchtbaren Katastrophe fort. Der Glanz des Apollonheiligtums, der weitreichende Einfluß und die Autorität seines Orakels, auch wenn es weiterhin in bescheidenem Rahmen tätig geblieben ist, vor allem aber seine politische Bedeutung waren nach der Zerstörung des persischen Tempels für lange Zeit dahin. Aus den einhundertundsechzig Jahren zwischen der Zerstörung Milets durch die

Perser und dem Erscheinen Alexanders d. Großen vor den Mauern der Stadt (334 v. Chr.) gibt es nicht eine einzige Nachricht über einen bedeutsamen Spruch des Apollon von Dídyma oder über eine bedeutende Weihegabe eines Herrschers für das Heiligtum.

Nach dem großen griechischen Bruderzwist, dem Peloponnesischen Krieg (431—404 v. Chr.), gerät Milet und sein Heiligtum unter persische Oberhoheit und bleibt persisch, bis Alexander d. Große nach seinem Sieg am Granikos vor den Toren Milets ein Lager bezieht. Die Stadt hat einen persischen Kommandanten und eine persische Besatzung. Sie wird wiederum belagert und von Alexanders Truppen im Sturm genommen. Dieser Vorgang sollte das Signal, wenn auch noch lange nicht der Beginn einer großen Erneuerung des didymäischen Heiligtums und seines Orakels sein. Kallisthenes, Großneffe des Aristoteles und von Alexander zu seinem Hofgeschichtsschreiber erwählt, später allerdings auf seinen Befehl grausam umgebracht, schmückt den Vorgang hochromantisch aus, indem er berichtet, beim Erscheinen Alexanders habe die seit der Zerstörung des Tempels durch die Perser versiegte heilige Quelle im Adyton des Didymaíons wieder zu fließen begonnen. Die Milesier beeilten sich immerhin, Gesandte zu Alexander nach Memphis zu schicken, um ihm die neuesten Offenbarungen des Apollon von Dídyma zu überbringen, denn der Gott hatte nicht nur die Abstammung des Makedonenkönigs von Zeus bestätigt, sondern auch den bevorstehenden kriegsentscheidenden Sieg über die Perser bei Gaugamela (331 v. Chr.) und den baldigen Tod des Dareios vorhergesagt<sup>20</sup>. Alexander, der in Ephesos mit dem Angebot finanzieller Hilfe bei der Fertigstellung des Artemisions in eleganter Form abgewiesen worden war und in Priene, wo man ärmer und deshalb weniger arrogant war, den Abschluß der Bauarbeiten am Athenatempel des Universalkünstlers Pytheos ermöglicht hatte, scheint nicht daran gedacht zu haben, der Stadt Milet, der einzigen großen Griechenstadt, die ihm nicht freiwillig die Tore geöffnet hatte, Geld für den Neubau des Apollontempels in Dídyma anzubieten. Der Branchíden allerdings erinnerte er sich auf eine ganz andere, für ihn vielleicht charakteristische Weise. Auf seinem Feldzug nach Baktrien spürte er in Sogdiana die dort lebenden Nachkommen des Priestergeschlechts auf, die ihn zunächst wie einen Befreier freudig begrüßten. Ungerührt überließ er die Entscheidung, was mit diesen Abkömmlingen von Verrätern an der griechischen Sache zu geschehen habe, den in seinem Heer dienenden Milesiern. Diese verlangten, daß der Verrat der Vorfahren an den späten Nachkommen

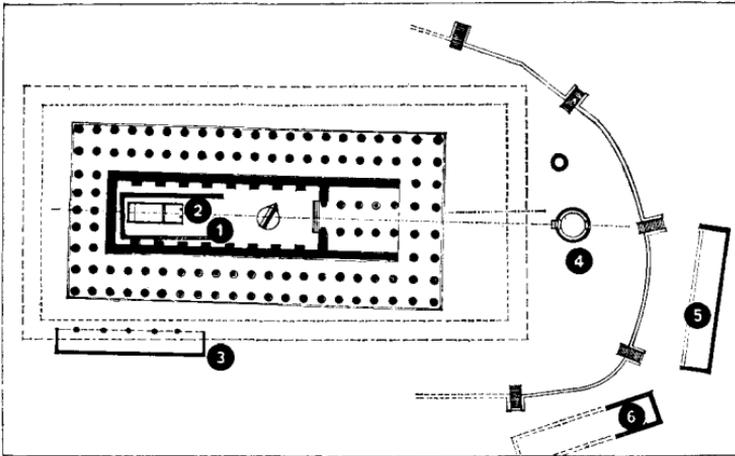
zu rächen sei, und Alexander ließ sie alle, samt Frauen und Kindern, umbringen und die Stadt der Branchiden so gründlich zerstören, daß keine Spur von ihr übrigblieb<sup>21</sup>.

Erst drei Jahrzehnte nach diesem Akt barbarischer Vergeltung gab die Initiative des Diadochen Seleukos I. Nikator (305 bis 281 v. Chr.), des Begründers der nach ihm benannten Dynastie, den Anstoß zum Neubau eines großartigen Tempels in Dídyma. In diesem Herrscher fand das Didymáion einen ebenso überzeugten wie großzügigen Freund und Förderer, der diese Sympathie auch auf seine nächsten Nachkommen und Nachfolger vererbte. Seleukos hatte Grund, dem Apollon von Dídyma dankbar zu sein. Schon in den Anfängen seiner militärischen Laufbahn hatte das Orakel ihn auf den Weg verwiesen, der ihn zur Herrschaft über ein gewaltiges Reich führen sollte. Noch als einfacher Offizier im Heer Alexanders befragte Seleukos, vielleicht im Zusammenhang mit der Einnahme Milets, den Gott von Dídyma nach den Aussichten einer Rückkehr nach Europa. Das Orakel antwortete ihm mit dem Hexameter:

„Nicht nach Europa wende dich: Asien bekommt dir viel besser.“ Dieser Spruch sollte Jahrzehnte später beim Ende des Seleukos (281 v. Chr.) noch einmal eine verhängnisvolle Rolle spielen: Als der dreiundsiebzigjährige Seleukos zum erstenmal wieder europäischen Boden betrat, wurde er in Lysimacheia auf der Halbinsel Gallipoli von dem ägyptischen Prinzen Ptolemaios Keraunos ermordet<sup>22</sup>.

Wenn ich die antiken Nachrichten richtig deute, hat Seleukos in einem der gefährlichsten Augenblicke seiner bewegten Laufbahn, als es um die Wiedergewinnung seiner Satrapie Babylonien ging (312 v. Chr.) das didymäische Orakel erneut befragt oder befragen lassen. Der Gott ermutigte ihn mit einem glückverheißenden Spruch und zeichnete ihn mit der Anrede „König Seleukos“ aus, obwohl er diesen Titel damals noch nicht für sich in Anspruch nehmen konnte<sup>23</sup>.

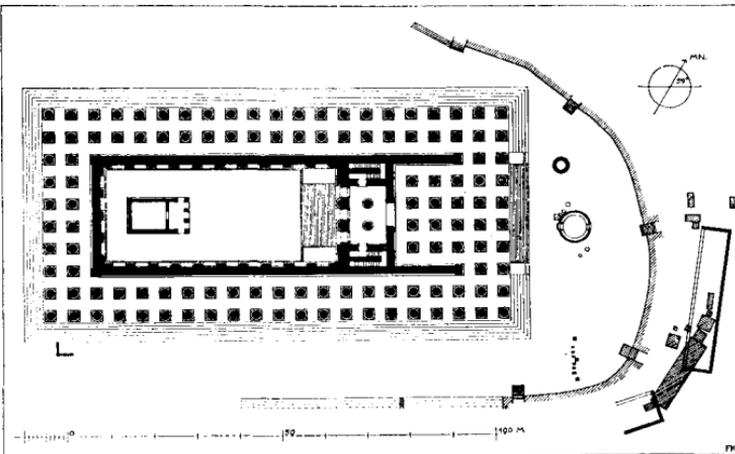
Diese Erfahrungen mußten Seleukos in der Überzeugung, ein besonderer Schützling des didymäischen Apollon zu sein, bestärken und seinen moralischen Selbstbehauptungswillen festigen. Dazu trat der Einfluß eines Mannes, der als überzeugter Verehrer des Gottes von Dídyma zugleich ein Vertrauensmann des Seleukos war: Der milesische Stratege Demodamas hatte sich als befähigter Truppenführer im Dienst des Herrschers wiederholt ausgezeichnet und dadurch seine Sympathie gewonnen. Aus einer in Milet gefundenen Inschrift<sup>24</sup> geht hervor, daß Demodamas dem König auch ein Kontingent milesischer Söldner zugeführt und damit seine Streitmacht verstärkt hatte. Ver-



**Legende:**

- |  |   |
|--|---|
| <p>1. Temenos (heiliger Bezirk) des ersten Didymaions (Ende des 8. Jahrhunderts oder Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr.)</p> <p>2. Der Naiskos (kleiner, tempelartiger Bau) innerhalb des ursprünglichen Temenos. Hier stand die Bronzestatue Apollons, die Kanachos von Sikyon geschaffen hatte</p> | <p>3. Stoa aus dem 7. Jahrhundert v. Chr.</p> <p>4. Rundaltar</p> <p>5. und 6. Zwei Stoas</p> |
|--|---|

Didymaion der hellenistischen Zeit, der drittgrößte Tempel der hellenistischen Welt, der nur von den Tempelbauten in Ephesus und Samos übertroffen wurde.



schiedene Umstände wirkten also zusammen, um Seleukos I. zum Gönner und Schutzherrn des didymäischen Heiligtums werden zu lassen.

In der oben erwähnten milesischen Inschrift, die auf die Zeit um 300 v. Chr. zu datieren ist, wird eine Gesandtschaft der Stadt Milet an Seleukos I. erwähnt, die der König „zu Verhandlungen über den Neubau des Tempels in Dídyma“ zu sich in eine seiner Residenzen, nach dem eben neu gegründeten Antiocheia am Orontes oder nach Seleukeia am Tigris, beordert hatte. Dabei ging es um den Plan des spätklassischen Riesebauwerks, den Paionios, einer der Meister des neuen Artemisions zu Ephesos, und der milesische Architekt Daphnis miteinander entworfen hatten. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Seleukos I. sich der milesischen Kommission gegenüber verpflichtete, mindestens den Hauptanteil an den Baukosten selbst zu übernehmen. Welche Abmachungen hierüber im einzelnen getroffen wurden, besagt die Inschrift nicht. Jedenfalls hat Seleukos I. als Stifter und Begründer des neuen Tempels von Dídyma zu gelten.

Seinem Beispiel folgte kurz darauf sein Sohn und Mitregent, der nachmalige Antiochos I. Soter (281—261 v. Chr.). Er stiftete in Milet eine große Markthalle, die Osthalle der großen Süd-*agora*, deren Mieterträge zur Ausschmückung des großen Neubaus in Dídyma verwendet werden sollten. Dieser Vorgang ist durch eine im Apollonheiligtum in Dídyma gefundene Inschrift, einem auf Vorschlag des Demodamas zustande gekommenen Volksbeschluß zu Ehren des Antiochos, bezeugt<sup>25</sup>: „Antiochos, der älteste Sohn des Königs Seleukos, hat stets auch früher schon dem Volk von Milet vielfach seine Sympathie und Wohlgeniebigkeit bewiesen. Angesichts des hohen Eifers, den sein Vater jetzt für das Heiligtum von Dídyma gezeigt hat, und in der Überzeugung, daß es richtig sei, den Prinzipien seines Vaters zu folgen, erbietet er sich, in der Stadt eine Halle von der Länge eines Stadions errichten zu lassen, die Einnahmen erbringen wird. Diese sollen nach seiner Absicht für die Ausschmückung des in Dídyma errichteten Bauwerks verwendet werden und die damit ausgeführten Arbeiten sollen als seine Weihgaben gelten. Die Milesier werden ein Ehrendekret für Antiochos beschließen und ihn darin für seine Frömmigkeit und sein Wohlwollen gegen die Bürger der Stadt auszeichnen. Sie werden den Bauplatz, den der dazu erwählte Architekt zusammen mit den Beauftragten des Antiochos bezeichnet, ihm zur Verfügung stellen. Die Schatzmeister und die jeweils amtierenden Prytanen werden die Einnahmen aus der Halle gesondert verbuchen, daraus ein Son-



Didyma, Apollontempel, Ansicht der Ostseite von Osten.

derkonto bilden und die Arbeiten nach Maßgabe der Volksbeschlüsse vergeben. Nach Abschluß der einzelnen Arbeiten sollen sie diese inschriftlich als Weihegeschenke des Antiochos, des ältesten Sohnes des Königs Seleukos, kennzeichnen. Damit auch andere zur Bemühung um das Heiligtum von Dídyma und das Volk von Milet angeregt werden, wenn sie bemerken, daß die Wohltäter des Heiligtums von der Gemeinde geehrt werden, sollen die Milesier beschließen, ein bronzenes Reiterdenkmal des Antiochos an einem durch Ratsbeschluß festgelegten Platz zu errichten.“ Abschließend werden Anweisungen für die Finanzierung des Antiochos-Denkmal gegeben und weitere Ehrungen für den Fürsten ausgesprochen, darunter auch die Zuweisung eines Ehrenplatzes in der ersten Zuschauerreihe bei den milesischen Agonen; leider ist der Stein an der Stelle, wo von den Spielen in Dídyma, den Didyméen die Rede ist, abgebrochen, doch ist die Ergänzung so gut wie zwingend und der Schluß, daß dieser Agon, der in der römischen Kaiserzeit noch einmal eine glänzende Veranstaltung werden sollte, bereits unter den ersten Seleukiden bestanden hat, durchaus naheliegend.

Eine ebenso großartige wie propagandistisch wirksame Geste gegenüber den Milesiern und ihrem wiedererstehenden Orakelheiligtum war sodann die Rückgabe der unter Dareios I. 494 v. Chr. aus Dídyma nach Ekbatana entführten und dort aufbewahrten Apollonstatue des Kanachos durch König Seleukos Nikator<sup>26</sup>. Dies konnte sinnvollerweise erst zu einem Zeitpunkt geschehen, als die Bauarbeiten an dem Heiligtum so weit vor-

geschritten waren, daß das ehrwürdige Bronzefigurenwerk im heiligen Bezirk selbst untergebracht werden konnte, also nachdem mindestens der Rohbau des Naikos, des Tempelchens im Adyton, das die Wohnung des Gottes darstellte, aufgerichtet war. Wer den Bau des Naikos später ansetzt, wird es schwer haben, die Frage, wo einstweilen das heimgekehrte Götterbild in Dídyma würdig bewahrt werden konnte, schlüssig zu beantworten. Wenn die Errichtung des Naikos jedoch, wie anzunehmen ist, zu den ersten Baumaßnahmen zählte, dann konnte die Rückgabe der Statue noch vor dem Ende des ersten Jahrzehnts des 3. Jahrhunderts v. Chr. erfolgen. Für die Stadt Milet und das Dídymaion war die Heimkehr der nun volle zwei Jahrhunderte abwesenden Götterstatue ein bewegendes, die Sympathien der Bürgerschaft für König Seleukos stärkendes und auch seinem politischen Prestige förderliches Ereignis.

Wenige Jahre später (288/87 v. Chr.) schickt Seleukos Nikator, auch im Namen seines Sohnes Antiochos, dem Gott von Dídyma eine ganze Ladung kostbarer Weihgaben von hohem materiellem Wert; es war wohl seit Kroisos Zeiten das großartigste Weihegeschenk, das der Apollon von Dídyma erhalten hat. Auch dieser neue Gunstbeweis des Seleukiden ist inschriftlich bezeugt<sup>27</sup>. Die Inschrift gibt einleitend den Wortlaut des Schreibens wieder, das Seleukos seinem Beauftragten Polianthes, dem Überbringer des Weihegeschenks, für die Gemeinde Milet mitgegeben hatte: „König Seleukos entbietet dem Rat und Volk der Milesier seinen Gruß. Wir haben zum Heiligtum des Apollon in Dídyma Polianthes entsandt mit der großen Lampe und goldenen und silbernen, mit Aufschriften versehenen, zur Weihung an die Erhaltenden Götter bestimmten Gefäßen. Wenn sie dort eintreffen, nehmt zu glücklichem Ende die euch zugesandten Gaben und überliefert sie dem Heiligtum, damit ihr aus ihnen Trankopfer darbringen und sie beim Kult verwenden könnt, so euch Glück und Gesundheit erhalten bleiben und eure Stadt Bestand hat, wie es mein Wunsch und eure feste Zuversicht ist. Empfängt also Polianthes, nehmt die Weihung der euch zugesandten Gaben vor und bringt das Opfer dar, das wir für ihn zusammengestellt haben. Sorgt dafür, daß es dem Ritus gemäß vollzogen wird. Das Inventar der an das Heiligtum abgesandten Gold- und Silbergeräte habe ich unten beischreiben lassen, damit ihr Art und Gewicht jedes einzelnen Gegenstandes kennt. Lebt wohl!“

Das dann folgende, höchst genaue Inventar hier wörtlich wiederzugeben, würde zu weit führen. Die Angaben sind, besonders hinsichtlich des Gewichts der einzelnen Stücke, äußerst

präzis. An goldenen Geräten werden aufgezählt: Vier schwere Schalen (Phialen), zwei Rhyta (Trinkgefäße) in der Form von Hirschprotomen, ein Trinkhorn, eine Weinkanne, ein mit Edelsteinen besetzter Psykter (Kühlgefäß) einer nichtgriechischen (barbarischen) Werkstatt, eine schwere goldene Speiseschüssel. Dazu kommen ein Trinkbecher und ein zweihenkliger Psykter von ca. dreißig Kilogramm Gewicht, beide aus Silber. Dann werden große Mengen Weihrauch, Myrrhe, Kassia, Zimt und Pfeffer aufgezählt. Den Abschluß der Liste bildet die schon im Begleitbrief des Königs erwähnte große Bronzelampe. Auffallend ist schließlich die ganz ungewöhnliche Menge von Opfertieren, die Seleukos seinem Beauftragten mitgegeben hat: eintausend Schafe und zwölf Rinder!

Niemand wird bezweifeln wollen, daß dieser spektakuläre Akt nicht nur der Ausdruck der religiösen Überzeugungen des Seleukos, von denen wir nichts wissen können, und seines Vertrauens in den Schutz und die Hilfe des Gottes sein konnten. Seleukos mußte daran gelegen sein, als Neubegründer und Schutzherr des didymäischen Heiligtums seinen politischen Einfluß in der Großstadt Milet und den anderen großen jonischen Städten zu festigen und dadurch den auf Kleinasien gerichteten politischen und militärischen Aktivitäten seiner Rivalen entgegenzuwirken. Dabei ist speziell an den Herrn Makedoniens, den als Meister der Belagerungsstrategie berühmten und deshalb Poliorketes zubenannten Demetrios<sup>28</sup> und an Ptolemaios von Ägypten zu denken. Diese Annahme wird durch Angaben des Inventars gestützt, mit denen die Gottheiten bezeichnet werden, denen die einzelnen Stücke der großen Weihung gelten sollten: An erster Stelle nennt die Liste eine der Glücksgöttin (Agathé Tyche) geweihte, mit Buckelornamenten geschmückte Schale von 247 Drachmen Gewicht. Wer sollte sich gerade dieser Gottheit eher zuwenden als ein Herrscher, der einer drohenden militärischen Auseinandersetzung mit mächtigen Gegnern entgegensah? Und deutet nicht in die gleiche Richtung die Aufschrift einer goldenen Weinkanne mit der Weihung an die „Erhaltenden (Rettenden) Götter“? Spiegeln sich etwa nicht in der an zweiter Stelle aufgeführten Weihung einer goldenen Schale an Osiris die Beziehungen des Seleukiden zu den Ptolemäern in Ägypten, an deren Wohlwollen dem Seleukos angesichts der Kriegsvorbereitungen des Demetrios gelegen sein mußte?

Das Didymaion durfte sich nicht lange des Besitzes der großen Weihegeschenke des Seleukos erfreuen. Ein Jahrzehnt später (277/276 v. Chr.) raubte eine umherziehende Schar der in Kleinasien eingedrungenen wandernden Gallier, die danach im Lan-

desinneren als Galater selbst wurden, das Heiligtum aus. Die Nachfolger des Seleukos Nikator haben, trotz fortbestehender Beziehungen zum didymäischen Heiligtum und zur Stadt Milet, nie mehr ein ähnlich enges persönliches Verhältnis zu dem Gott von Dídyma und seiner Orakelstätte gewinnen können. Schon der Sohn, Antiochos I. Sotér (281—261 v. Chr.), läßt auf seinen Münzen nicht das Bild des didymäischen Apollon, wie ihn die Kanachosstatue — übrigens kein Kolossalbild, wie man noch gelegentlich lesen kann — zeigte, sondern den auf dem Omphalos sitzenden Gott von Delphi darstellen<sup>29</sup>. Man muß hierin doch auch eine Wertung sehen, die der Autorität des delphischen Orakels einen ganz anderen Rang einräumt als der Orakelstätte zu Dídyma.

Die kriegerischen Auseinandersetzungen, in die das Seleukidenhaus für weit über hundert Jahre verwickelt wurde, sorgten dafür, daß die Nachfolger nicht mehr mit so offenen Händen, mit derselben Aktivität und Fürsorge für die Fertigstellung des Riesenbaus in Dídyma tätig werden konnten wie der Reichsgründer. Das Bild der politischen Landschaft wurde zunächst bestimmt durch eine nicht abreißende Kette von Kriegen um den Besitz von Syrien, um den sich die Seleukiden mit den Ptolemäern stritten. Im Verlauf dieser Kämpfe geriet Milet, offiziell stets unter Anerkennung seiner Autonomie, faktisch abwechselnd unter die Oberherrschaft der einen oder der anderen Partei. Bereits zwei Jahre nach dem Tod des Seleukos ist Milet in der Hand der Ptolemäer (279 v. Chr.). Zwanzig Jahre später erobert Antiochos II. (261—247 v. Chr.) im zweiten syrischen Krieg (259—255 v. Chr.) die Stadt zurück und wird zuerst von den Milesiern mit dem Beinamen Theós („Gott“), der ihm dann geblieben ist, über das Menschenmaß erhoben. Ein gutes Jahrzehnt später fällt mit der kleinasiatischen Küste Milet unter Ptolemaios III. Euergetés (246—221 v. Chr.) erneut an Ägypten. Nach einigen, hier nicht weiter interessierenden Wirren erobert Antiochos III. d. Große (223—187 v. Chr.) Kleinasien und damit Milet um 220 v. Chr. für das Seleukidenreich zurück. Dann erscheinen erstmals die Römer in Asien. Nach einer vernichtenden Lage seiner Armee bei Magnesia am Sipylos (190 v. Chr.) verliert Antiochos III. im Frieden von Apamea, den ihm die Römer diktieren (188 v. Chr.), alle Gebiete seines Reiches nördlich des Taurusgebirges. Kleinasien gelangt unter die Oberhoheit des Römerfreundes Eumenes II. von Pergamon (197 bis 159 v. Chr.). Durch das berühmte Testament des letzten Königs von Pergamon Attalos' III. (138—133 v. Chr.) wird aus dem Attalidenreich 133 v. Chr. die römische Provinz Asia. Milet



Das Innere des Adytos. Ansicht von Westen gegen die Freitreppe.

behält seine Autonomie und wird nominell als freie Gemeinde Verbündete Roms.

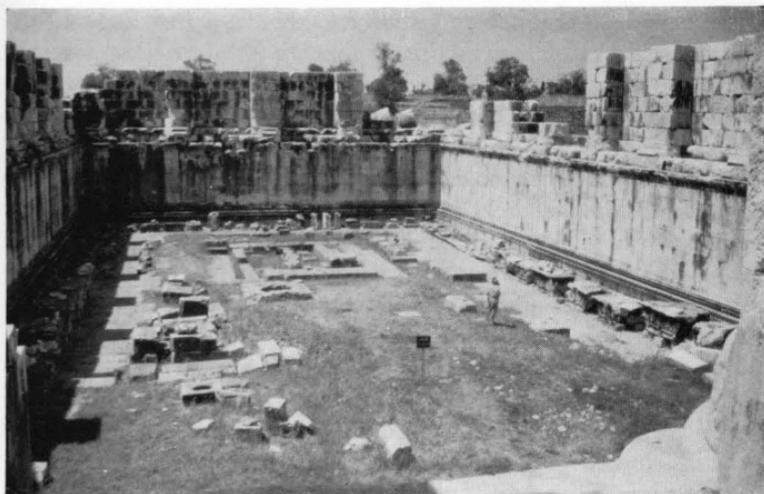
Es versteht sich, daß diese eineinhalb Jahrhunderte ständiger Unruhe, des dauernden Wechsels der Machthaber dem Gedeihen des Baus in Dídyma nicht förderlich waren. Die finanzielle Last des Riesenunternehmens fiel immer ausschließlicher der Gemeinde Milet selbst zu. Es ist deshalb ein erstaunliches Zeugnis der Wirtschaftskraft und der Beharrlichkeit der Bürgerschaft und der von ihr gewählten Oberbeamten, wenn die Bauarbeiten, wie die wiederentdeckten und nun publizierten Bauinschriften zeigen, trotz manchen zeitbedingten Erlahmens, nie völlig eingestellt wurden. Auch die Verbindung zum Seleukidenhaus bestand fort. Nach dem Regierungsantritt des Königs Seleukos II. Kalinikos (246—226 v. Chr.) läßt die Gemeinde dem Herrscher durch ihre Abgesandten Glaukippos und Diomandros einen im Adyton zu Dídyma gepflückten heiligen Kranz überbringen. Das Antwortschreiben des Königs ist — leider nicht vollständig — inschriftlich erhalten<sup>30</sup>. Es zeigt trotz seines fragmentarischen Zustandes, daß die milesischen Gesandten über die Anliegen der Stadt referierten und daß Seleukos seine Unterstützung für das Didymaíon zugesagt hat. Im Vergleich zu dem, was Seleukos Nikator, der Begründer der Dynastie, für das Heiligtum getan hat, wirken die Weihegaben späterer Herrscher, von denen wir unterrichtet sind, allerdings recht bescheiden. Als Stifter erscheinen nun auch Randfiguren der hellenistischen Welt wie König Prusias II. von Bithynien (182—149 v. Chr.) mit

einer ansehnlichen Weihegabe des Jahres 179 v. Chr.<sup>31</sup> und gleichzeitig mit ihm die Königin des Bosporanischen Reiches Kamasarye und ein Jahr später auch ihr Gemahl Pairsades<sup>32</sup>. Um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. erhält eine milesische Gesandtschaft, die sich an den ägyptischen Hof begibt, von Ptolemaios XIV. Philopator — einem unbeachteten Knaben im Schatten der großen Kleopatra — als Weihegabe für den Apollon von Didyma eine bedeutende Menge Elfenbein, das zur Dekoration der großen Tür des Zweisäulensaales bestimmt war; durch diese Tür wurden vermutlich die Antworten des Orakels den in der Vorhalle Wartenden bekanntgegeben<sup>33</sup>. Die Riesentür wurde niemals ausgeführt; über die Verwendung des Elfenbeins ist nichts bekannt.

Man geht sicher nicht fehl mit der Annahme, daß alle diese Stifter mit ihren Weihegeschenken den Dank für ihnen günstige Antworten des Orakels zum Ausdruck bringen wollten. Das Orakel hat also auch weiterhin in der politischen Welt eine Rolle gespielt. Doch ebenso sicher dürfte auch sein, daß diesen Auskünften des didymäischen Gottes keine wesentliche historische Bedeutung zukam, da auch in den literarischen Quellen nicht ein einziges derartiges Orakel aus dieser Periode überliefert ist. Politisch gesehen waren die beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte für das Heiligtum des Apollon von Didyma offenkundig eine Zeit schwindender Geltung bei den Mächtigen dieser Erde. So paradox es klingen mag —, erst die Ausbreitung des Christentums hat dem didymäischen Orakel neues kräftiges Leben eingehaucht.

Der erste bedeutende Römer, der für das Didymaion tätig geworden ist, war der Diktator C. Julius Caesar. Eine Inschrift, die früher auf Caligula bezogen wurde und erst durch den Inschriftenband des deutschen Didyma-Werkes zeitlich richtig eingeordnet werden konnte<sup>34</sup>, besagt, daß Cäsar in seinem letzten Lebensjahr (45/44 v. Chr.) dem Heiligtum die Erweiterung des bereits bestehenden Asylrechts um weitere zwei Meilen (fast 3 km) bewilligt hat. Augustus, der ja jahrelang die Wintermonate auf dem nahen Samos zu verbringen pflegte, hat der Stadt Milet zweimal die Ehre erwiesen, das Amt ihres höchsten Jahresbeamten, des Stephanephoros oder Aisymnetes, nominell zu übernehmen (17/16 und 14/13 v. Chr.)<sup>35</sup>. Von einer Beziehung des Princeps zum Didymaion wissen wir allerdings nichts.

Unter Kaiser Tiberius (14—37 n. Chr.) mußte die Stadt um das Asylrecht des Didymaions, das, wie wir gesehen haben, noch von Cäsar erweitert worden war, kämpfen. Das Asylrecht be-



Das Innere des Adytions. Blick von Osten gegen die Westwand mit dem Fundament des Naikos.

sagte, daß jeder, der sich innerhalb seines Bereichs befand, seinen Verfolgern und, wenn er wegen eines Vergehens oder Verbrechens gesucht wurde, auch seinen Richtern entzogen war; gewaltsame Wegführung unter Verletzung des Asyls galt als religiöser Frevel. Die Gefahr des Mißbrauchs liegt auf der Hand. Statt politisch Verfolgter oder von skrupellosen Gegnern bedrängter Menschen machten sich auch gemeine Verbrecher das Asylrecht zunutze. Zu Beginn des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung scheinen die Mißstände Ausmaße angenommen zu haben, die Kaiser Tiberius zum Eingreifen zwangen. Der Historiker Tacitus schildert die Zustände: „In den griechischen Städten nahm bei der Einrichtung der Asyle ungestrafte Willkür zu. Die Tempel füllten sich mit den übelsten Elementen der Sklavenschaft. In denselben Zufluchtsstätten wurden unterschiedslos Schuldner, die Schutz vor ihren Gläubigern suchten, und Menschen, die im Verdacht von Kapitalverbrechen standen, aufgenommen. Keine amtliche Anordnung vermochte es, die Tumulte der Volksmassen zu unterdrücken, die die frevelhaften Ansprüche dieser Menschen verteidigten, als handle es sich um die kultischen Ehrenrechte der Götter<sup>36</sup>.“ Mit einer publizistisch wirksamen, sonst aber unverbindlichen Verbeugung vor dem entmachteten Senat wies der Kaiser diesem die notwendige Untersuchung zu. Die Senatoren entschieden, daß alle betroffenen Gemeinden Vertreter nach Rom zu senden hätten, um direkt und unter Vorlage der entsprechenden Dokumente ihre Ansprüche zu vertreten: *placitum ut mitterent iura atque legatos*.

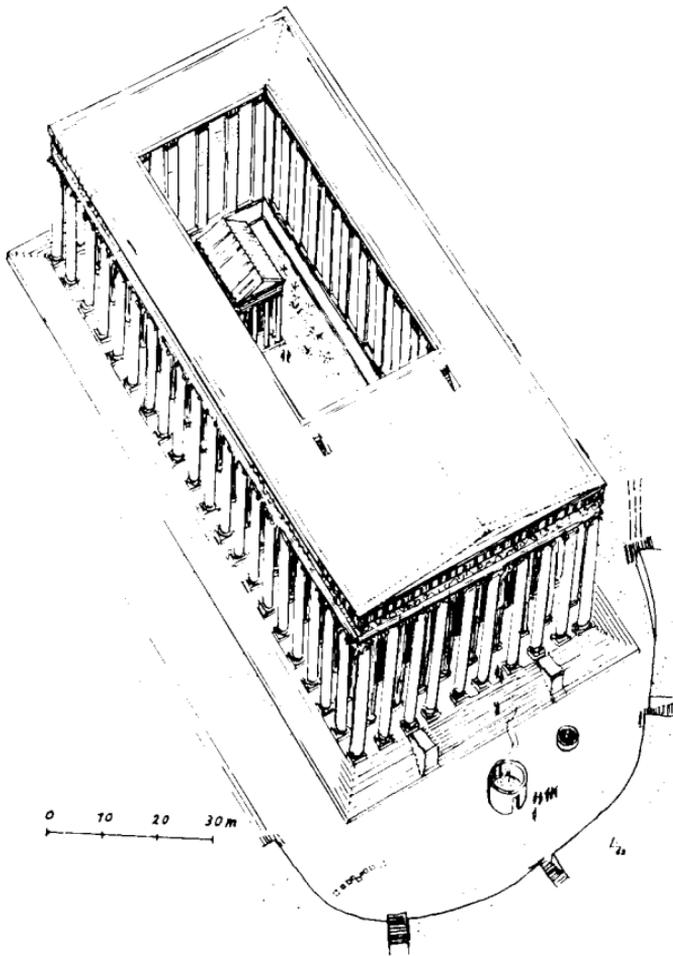
Diese Aufforderung bewog einzelne Gemeinden zum augenblicklichen Verzicht auf angemäÙte Asylrechte. Andere schickten ihre Kommissionen mit den Unterlagen nach Rom. Zu ihnen zählte Milet, das jedoch bei Tacitus hinsichtlich der Wichtigkeit seines Anliegens sozusagen ins zweite Glied verwiesen wird. Der Senat hatte sehr bald genug von den Querelen der redseligen Griechen und überließ das weitere Verfahren den Konsuln. Was die Milesier mit ihren Vorstellungen ausrichteten, hält Tacitus nicht der Erwähnung für wert. Er berichtet lediglich, sie hätten sich auf ein Schreiben des Königs Dareios berufen. Wahrscheinlich hielten sie den damit gegebenen Nachweis eines bereits fünf-hundertjährigen Bestehens des didymäischen Asyls für das durchschlagskräftigere Argument; andernfalls hätten sie sich ja eher auf die Erweiterung des Asylrechts durch den Diktator Cäsar berufen können. Über den Erfolg ihrer Demarche in Rom hat uns inzwischen eine Inschrift<sup>37</sup> Auskunft gegeben. Die auf der Baustelle des Apollonheiligtums zu Dídyma beschäftigten Bauhandwerker aus der Provinz Asia haben nämlich den Leiter der milesischen Kommission in Rom, den reichen, aus vornehmer Familie stammenden und auch sonst um die Stadt verdienten Bürger Meniskos durch eine Ehreninschrift ausgezeichnet. In diesem Text wird sein Auftreten in Rom in der Angelegenheit des didymäischen Asylrechts ausdrücklich erwähnt. Er hat seinen Auftrag demnach mit Erfolg ausgeführt und dem Heiligtum sein Asylrecht erhalten können. Dazu hat nicht zuletzt auch der Umstand beigetragen, daß Meniskos einer Familie angehörte, die in Rom nicht ganz unbekannt sein konnte: Er stammte von dem durch Cäsar im Jahre 47 v. Chr. mit einem angesehenen, auch eine lukrative Pfründe darstellenden Priesteramt betrauten, aus dem Haus der alten kappadokischen Könige hervorgegangenen Lykomedes ab<sup>38</sup>. Für die Vertretung der Interessen des Didymaions hatte er sich den Bürgern außerdem dadurch empfohlen, daß er bei dem schon erwähnten didymäischen Agon, den Didymeia, dreimal gesiegt und sich dadurch den Ehrentitel eines Hieronikos gewonnen hatte. Bezeichnend ist die Tatsache, daß in Rom bei den Behörden nicht der altehrwürdige Name des Heiligtums und die gewiß nicht in Vergessenheit geratene Maßnahme Cäsars allein schon ausreichten, um die Anerkennung des Asylrechts zu erwirken, sondern daß es eher das persönliche Ansehen des milesischen Vertreters und seine politischen Beziehungen waren, die zu dem positiven Ausgang des Schrittes der Stadt Milet führten.

Man mag es als eine Ironie der Weltgeschichte betrachten, daß um ein Haar ausgerechnet der unzurechnungsfähigste unter den

Claudiern, Kaiser Caius, der als Caligula bekannt ist (37—41 n. Chr.), die Fertigstellung des nach wie vor unvollendeten Riesenbauwerks in Dídyma durchgesetzt hätte. Bei der Deutung der diesbezüglichen antiken Quellen ist allerdings Vorsicht geboten, denn sie vermengen teilweise zwei verschiedene Pläne Caligulas miteinander. In seiner Biographie des Kaisers erwähnt Sueton unter anderen größtenwahnsinnigen Plänen Caligulas<sup>39</sup> auch das Projekt der Fertigstellung des didymäischen Apollontempels: „Er hatte sich fest entschlossen, auf Samos die Burg des Polykrates wiederherzustellen, in Milet das Didymaion fertigzustellen, auf dem Alpenkamm eine Stadt zu gründen, vor allem aber in Achaia den Isthmos zu durchstechen, und er hatte dorthin bereits einen Primipilar (d. h. einen Legionsoffizier) zu den Vermessungsarbeiten entsandt.“ Cassius Dio hingegen berichtet<sup>40</sup>: „Caius erteilte der Provinz Asia den Befehl, ihm in Milet ein Temenos zu weihen. Er wählte die Stadt angeblich, weil Ephesos schon durch Artemis beansprucht sei, Pergamon durch Augustus und Smyrna durch Tiberius. In Wirklichkeit aber wollte er sich den Tempel aneignen (d. h. den Tempel des didymäischen Apollon), der durch seine Größe und seinen Reichtum bemerkenswert war, und den die Milesier zu Ehren Apollons erbauten.“ Der Schriftsteller legt also die Absicht des Kaisers, den didymäischen Tempel fertigstellen zu lassen, mit boshafter Tendenz so aus, als habe Caligula den gewaltigen Tempel zu Dídyma seinem Zweck entfremden und zu seinem eigenen Kaisertempel machen wollen. Münzbilder haben jedoch gezeigt, daß Caligula sehr wohl den von ihm geforderten Tempel in Milet erhalten hat<sup>41</sup>. Er und die Absicht, den Tempel in Dídyma fertigzustellen, stellen also zwei verschiedene Projekte dar, die Cassius Dio absichtlich miteinander kombiniert hat, um das Bild des verhaßten Kaisers noch schwärzer zu zeichnen, als es sich der Nachwelt ohnehin schon darstellte. Ein noch zu lösendes Problem bleibt die Auffindung des dem Caligula in Milet errichteten Tempels. Die Absicht des Kaisers, den Bau in Dídyma zu Ende zu führen, blieb unausgeführt: Caligula wurde bereits am 24. Januar 41 n. Chr. im Kaiserpalast auf dem Palatin in Rom umgebracht.

Eine neue Blütezeit für das Didymaion brachte, wie für den ganzen Osten des römischen Reiches, die Epoche der sogenannten Adoptivkaiser von Trajan (98—117 n. Chr.) bis Marc Aurel (161—180 n. Chr.). Bereits Trajan selbst gewann ein sehr persönliches Verhältnis zu Milet und seinem didymäischen Heiligtum. Er bewies dem Didymaion seine besondere Gunst durch die, auch inschriftlich bezeugte<sup>42</sup> Übernahme des Prophetenamtes der Orakelstätte, d. h. als Titular-Prophetes des Heiligtums — mehr

als ein Ehrenamt konnte das bei einem Kaiser natürlich nicht sein. Der Herrscher ging damit in die Jahreszählung, d. h. den Kalender der Stadt Milet und des Didymaions ein. Er hat später (116/117 n. Chr.) der Stadt auch noch die Gnade erwiesen, das Amt des Stephanephoros anzunehmen. Diese Sympathie des Kaisers für Milet und sein Orakelheiligtum darf auch als ein Stück Vatererbe gelten: Der Vater des Herrschers, M. Ulpius Traianus, hatte sich 79/80 n. Chr. als Proconsul der Provinz Asia um das Wohl der Stadt verdient gemacht. Ob Trajan je den Rat des Orakels eingeholt hat, wissen wir nicht. Vermuten darf man, daß er mindestens vor seinem Feldzug gegen die Parther den Gott von Dídyma befragt hat und sei es auch nur, um einer ehrwürdigen Institution seine Reverenz zu erweisen, denn als er sich im Herbst 113 v. Chr. von Ephesos aus nach Antiocheia aufmachte, um im nächsten Frühjahr den Euphrat zu überschreiten und damit den Angriff auf den gefährlichen Gegenspieler Roms im Osten zu eröffnen, bestand durchaus die Möglichkeit, Milet und das Didymaion zu besuchen. Dabei hätte Trajan dann auch Gelegenheit gehabt, persönlich ein Werk in Augenschein zu nehmen, das als seine Stiftung geradezu ein Sinnbild seines Wohlwollens für Milet und das Heiligtum von Dídyma darstellte: die im Jahr 100/101 n. Chr. auf seine Weisung durchgeführte Erneuerung der am Heiligtum des Apollon Delphinios in Milet beginnenden alten Heiligen Straße von der Stadt nach dem Heiligtum, auf der in jedem Frühjahr die große Festprozession nach Dídyma zog. In Milet selbst kündigt von diesem Gunsterweis des Kaisers eine Inschrift am Heiligen Tor, da wo die Straße nach Dídyma die Stadt verläßt<sup>43</sup>. Sie möge hier einmal im lateinischen Originaltext stehen, bringt sie doch die volle Kaisertitulatur Trajans und unterstreicht die Bedeutung dieser Leistung durch den Hinweis, daß bei diesem Straßenbau „Hügel durchstochen und Täler ausgefüllt“ werden mußten: „Imp. Caes. divi Nervae f. Nerva Traianus Aug. Germ. pontifex max. trib. pot. cos. III pp. viam necessariam sacris Apollinis Didymei intuitus et in hoc quoque utilitates Milesiorum excisis collibus completis vallibus instituit consummavit dedicavit per Q. Iulium Balbum procos. curam agente L. Passerio Romulo legato pro pr.“ In Dídyma selbst wurde diese Stiftung des Kaisers, die ja in erster Linie dem Heiligtum galt, sogar dreimal inschriftlich gewürdigt: auf zwei Inschriftplatten und auf einem Meilenstein, die alle drei nicht mehr am ursprünglichen Platz, doch unweit davon gefunden worden sind<sup>44</sup>. Mit Sicherheit war mindestens eine der beiden Inschrifttafeln am Heiligen Tor von Dídyma angebracht, von dem freilich nur die Grundmauern er-



Die Rekonstruktionszeichnung zeigt den Tempel, wie er — vollendet — ausgesehen hätte. Vor der Front der kreisrunde Altar, daneben ein hellenistischer Brunnen. Th. Wiegand nahm ein Terrassendach an, A. v. Gerkan stellte den Entwurf eines Giebeldaches (punktierte Linien) als wahrscheinlich dar.

halten geblieben sind, während der Meilenstein vor diesem Tor, am Ende der Straße von Milet her, gestanden haben dürfte.

Die ungewöhnliche Aufmerksamkeit, die Trajan und dann auch sein unmittelbarer Nachfolger Hadrian (117—138 n. Chr.) dem Didymaion entgegenbrachten, ist nur zu erklären durch die neue Bedeutung, die das Heiligtum und sein Orakel im 1. Jahrhundert n. Chr. gewonnen hatten. Diese Geltung sollte bis zum Ausgang der alten Religion fortbestehen, und Didyma übertraf schließlich sogar das einst so absolut führende Delphi an Lebenskraft. Fast

noch höheren Glanz als sein Vorgänger verlieh Hadrian dem Heiligtum: er stattete dem Didymaion im Jahr 129 n. Chr. einen offiziellen Besuch ab<sup>45</sup>. Der Tag seiner Anwesenheit wurde zum religiösen Feiertag erklärt und in den folgenden Jahren festlich begangen<sup>46</sup>. Überschwengliche Ehrentitel wie „Retter und Helfer“, „Stadtbegründer“, „Wohltäter“ wurden dem Kaiser zuteil<sup>47</sup>. Überall finden sich die Spuren seines Kults; in Milet sind mehr als dreißig kleine Altäre für Hadrian entdeckt worden. In seinen letzten Lebensjahren hat Hadrian schließlich (137/138 n. Chr.) auch das Ehrenamt des Propheten von Didyma angenommen, was natürlich wiederum als Gnadenerweis des Kaisers für die Stadt Milet und ihr weltberühmtes Heiligtum zu verstehen ist. Die Milesier haben das Schreiben, mit dem ihnen Hadrian die Annahme des Amtes mitteilte, auf der Basis einer Hadrian-Statue durch eine, leider nur in ihrem ersten Teil erhaltene, Inschrift festhalten lassen<sup>48</sup>. Von Stiftungen Hadrians für die Fortführung des Tempelbaus in Didyma ist nichts überliefert, doch zwingen die zahlreichen Ehrungen für den Kaiser gerade in Milet zu dem Schluß, daß er seiner Gnade und Huld auch materiellen Ausdruck verliehen hat. Der neue, durch die kaiserliche Gunst noch gehobene Glanz des Didymaions kam auch dem didymäischen Agon, den Didyméon, zugute. Die Inschriften lassen erkennen, daß noch der unwürdige Sohn und Nachfolger des Philosophenkaisers Marc Aurel, der Kaiser Commodus (180—192 n. Chr.), diese Spiele gefördert hat: das Fest hieß nach ihm dann Megála Didymeia Kommódeia<sup>49</sup>.

Die verheerenden Wirren des 3. Jahrhunderts n. Chr. gingen auch an dem Heiligtum von Didyma nicht spurlos vorbei. Trotzdem kamen die Bauarbeiten am Tempel auch da nicht zum Stillstand; die Aufrichtung fehlender Säulen der Ringhallen und ihre Kannelierung waren im Gang. Auch der Kult bestand fort, mochten die Drangsale der Zeit auch gelegentliche Unterbrechungen bringen. Weiterhin beging man die Didyméon, wie eine ganze Reihe von Inschriften zeigt. Daß bei diesen Spielen das Sensationsbedürfnis eine Rolle spielte, läßt eine Inschrift zu Ehren eines Wunderkindes, eines vierjährigen Jungen, der Sieger im Faustkampf der Knaben geworden war, erkennen<sup>50</sup>.

Zu ungewöhnlichen, ganz gewiß nicht in den Absichten der Stifter gelegenen Baumaßnahmen sah man sich jedoch nach der Mitte des Jahrhunderts gezwungen, als im Jahr 262 n. Chr. plündernde Gotenscharen das Artemision in Ephesos gebrandschatzt hatten. In aller Eile und doch mit größter technischer Sorgfalt und Behutsamkeit wurden die Zwischenräume zwischen den Säulen der östlichen Vorhalle und den vor den Anten stehenden Säulen



Säulenbasis der Ostseite.

vermauert; damit wurde der Tempel zur Festung, denn die nahezu zwanzig Meter hohen Mauern des Sekos (Adytos) waren für umherziehende Räuberbanden ohnehin ein unübersteigbares Hindernis. Diese Maßnahme bewährte sich; sie verhinderte die Plünderung und Zerstörung des großartigen Bauwerks. Nach einer vergeblichen Belagerung zogen die Goten unverrichteterdinge aus Dídyma ab. Die Belagerer hatten die Einschließung gerade noch rechtzeitig aufgehoben, denn in der improvisierten Festung, in die sich vermutlich viel zu viele Menschen geflüchtet hatten, herrschte quälender Wassermangel, da die heilige Quelle infolge von Vernachlässigung in den vorhergehenden Jahren fast versiegt war und durch eine Grabung erst wieder erschlossen werden mußte. Diese Erfahrung mag den Anstoß dazu gegeben haben, daß die Quelle während der beiden letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts durch den Proconsul Asiae T. Flavius Festus eine neue Fassung und bauliche Ausgestaltung erhielt. Drei inschriftlich fixierte Epigramme, die sich auf die geschilderten Vorgänge beziehen und die Verschönerung der heiligen Quelle durch Festus feiern, sind in Dídyma gefunden worden<sup>51</sup>.

Die letzten Abwehrkämpfe des alten Glaubens gegen das unaufhaltsam seinem endlichen Triumph zustrebende Christentum fallen zusammen mit dem letzten Aufflackern der Lebenskraft des Orakels und auch mit seinem letzten Hineinwirken in das politische Geschehen der Zeit. Kaiser Diokletian (284—305 n. Chr.), der Neubegründer des Systems der römischen Reichsverwaltung, war es, der zusammen mit seinem Mitherrscher Maximianus in

den Jahren zwischen 286 und 293 n. Chr. — das genaue Datum läßt sich nicht feststellen — dem Gott von Dídyma und seinem Heiligtum seine Verehrung und Ergebenheit bekundete, indem er durch den oben als Erneuerer der heiligen Quelle erwähnten Proconsul Festus als kaiserliche Weihegaben die Statuen des Zeus und der Leto — die letztere war zusammen mit den von ihr geborenen Zwillingsgeschwistern Apollon und Artemis dargestellt — im Heiligtum aufstellen ließ. Die „Götterfreunde“ nennen sich die beiden Herrscher in der auf uns gekommenen Weiheinschrift<sup>52</sup>. Ein reaktionärer Zug kennzeichnet diesen kaiserlichen Akt, denn er greift auf einen alten, längst verschollenen und wohl nie ins Bewußtsein der Massen gedungenen Lokalmythos zurück, nach dem Zeus die Liebesvereinigung mit Leto in Dídyma vollzogen und die göttlichen Geschwister Apollon und Artemis dort gezeugt habe.

Der Umstand, daß Diokletian seinem Herkommen, seiner Wesensart und seinem Lebensgang nach ein ebenso frommer wie überzeugter und leidenschaftlicher Anhänger der Götterkulte war, der unbeirrt an Divination und Orakel glaubte, war die Ursache dafür, daß der Gott von Dídyma in einem Augenblick von größter geschichtlicher Bedeutung noch einmal zu einer hochpolitischen Frage Stellung zu nehmen hatte. Als der Cäsar (Unterkaiser) und Thronfolger Diokletians C. Galerius Valerius Maximianus (293—311 n. Chr.) den Augustus in seinem Winterquartier zu Nikomedien gegen Ende des Jahres 302 n. Chr. aufsuchte und ihn für eine radikale Christenverfolgung mit dem Ziel der Ausrottung des Christentums in seinem Reichsteil zu gewinnen suchte, wies der weit realistischere denkende Kaiser diesen Vorschlag zurück. Galerius ließ sich jedoch nicht abweisen. Eine Beratung der nächsten Umgebung des Kaisers ergab eine Mehrheit für den Plan des Galerius. Diokletian zögerte noch immer. Schließlich wich er der persönlichen Entscheidung dadurch aus, daß er sich entschloß, einen Abgesandten nach Dídyma zu schicken, um den Gott zu befragen. Die Antwort des Orakels ist im Wortlaut nicht überliefert. Wir haben jedoch die Mitteilung eines christlichen Zeitgenossen, der milesische Apollon habe als „Feind der göttlichen Religion“ geantwortet<sup>53</sup>. Eusebios, der Biograph Kaiser Konstantins d. Großen (306—337 n. Chr.), läßt diesen selbst eine phantasievolle Schilderung der Umstände geben, unter denen das Orakel in Dídyma dem Beauftragten Diokletians seinen Spruch erteilt habe: „Apollon, so berichtet man, habe ihnen aus dem dunklen Winkel einer Grotte, nicht durch Menschenmund, geoffenbart, daß die Gerechten auf Erden ihn daran hinderten, Wahrprüche zu erteilen. Dadurch würden die

von den Dreifüßen aus gegebenen Antworten verfälscht. So beklagte sich die Priesterin des Gottes, mit aufgelöstem Haar, von der Ekstase geschüttelt, weinend über dieses Übel unter der Menschheit<sup>54</sup>.“ Eine Inschrift, die diese Befragung des Orakels durch Diokletian zu bestätigen scheint, ist leider fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt<sup>55</sup>. Die Antwort aus Dídyma zerstreute die Bedenken Diokletians. Am 23. Februar 303 wurde die diokletianische Christenverfolgung durch ein kaiserliches Edikt eingeleitet. Obwohl Diokletian die Absicht bekundet hatte, jedes Blutvergießen zu unterlassen, nahm die gewaltsame „Bekehrung“ der Christen sehr bald eine Wendung zu abscheulichen Grausamkeiten. Nach dem Ende der Christenverfolgungen vergaßen die bisher Verfolgten dem Propheten von Dídyma die Rolle, die er beim Ausbruch der letzten großen Verfolgung gespielt hatte, nicht und zahlten ihm die erlittene Unbill heim<sup>56</sup>. Dabei kam es den Christen darauf an, die Sprecher der Orakel, wenn nötig unter Anwendung der damals als ein Mittel der Wahrheitsfindung angesehenen Folter, zur Preisgabe der Praktiken zu zwingen, durch die sie die Götter hatten sprechen lassen. Man sollte sich hier wieder daran erinnern, daß die „heidnischen“ Götter für den Christen der ausgehenden Antike keine nichtexistenten Fabelwesen, sondern böse Dämonen waren, die den Menschen durch trügerische Mitteilungen auf den Weg des Verderbens locken und ihn schädigen konnten.

Kaum zwei Jahrzehnte nach diesem verhängnisvollen Eingreifen in die politische Geschichte wurde der Gott von Dídyma zum letztenmal aufgefordert, zu einer Schicksalsfrage im Leben eines Herrschers und des römischen Reiches Stellung zu nehmen. Als nach dem Zusammenbruch des von Diokletian ersonnenen komplizierten Regierungssystems die Entwicklung mit Macht auf die Wiederherstellung der Alleinherrschaft eines Kaisers und damit der Reichseinheit zutrieb, wandte sich Konstantins letzter Gegenspieler, sein Schwager Licinius (308—324 n. Chr.), nach einer vorübergehenden, aus Opportunismus vollzogenen Hinwendung zum Christentum, um 320 n. Chr. mit einer schroffen Schwenkung wieder dem alten Glauben zu, weil er wohl damit rechnete, auf diese Weise die starken, der traditionellen Religion anhängenden Kräfte für seine Sache mobilisieren zu können. Licinius war damals ein Mann von mehr als siebenzig Jahren, Konstantin war halb so alt und hatte bis dahin nur militärische Erfolge zu verzeichnen gehabt. Dementsprechend fiel die Antwort des Orakels aus, das Licinius befragte. Der Prophet machte sich nicht einmal die Mühe, den Bescheid in einem eigenen Spruch zu formulieren, sondern antwortete mit zwei Hexametern aus Homers

Ilias, die an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig ließen:  
„Alter Mann, viel jüngere Kämpfer bedrängen dich heftig.  
Deine Kraft ist geschwunden, und lastendes Alter beschwert  
dich.“

Es sind die Worte, die Diomedes dem im Kampfgewühl gefährdeten greisen Nestor zuruft<sup>57</sup>. Wütender Haß gegen den jungen, sieggewohnten Rivalen ließ Licinius die unmißverständliche Warnung des Orakels in den Wind schlagen. Doch das Orakel hatte ihm im allerwörtlichsten Sinne einen Wahrspruch erteilt. Die Schlacht bei Chrysopolis auf der asiatischen Seite des Bosporus am 18. September 324 n. Chr. kostete ihn sein Herrscheramt, ein Verschwörungsversuch in seinem immerhin noch ehrenvollen Exil zu Thessalonike im folgenden Jahr das Leben.

Mit der Alleinherrschaft Konstantins (324 n. Chr.) schien das Ende des didymäischen Orakels gekommen. Aber noch einmal sollte ein Kaiser das Amt des Propheten von Dídyma bekleiden. Flavius Claudius Julianus, der letzte Herrscher aus dem Haus Konstantins, in der Geschichte als „der Apostat“ bekannt, unter seinem Vetter Konstantius II. (337—361 n. Chr.) seit 355 n. Chr. als Cäsar Statthalter in Gallien, von 361—363 n. Chr. Alleinherrscher des römischen Reiches, versuchte auf der Basis einer Verbindung überlieferter religiöser Vorstellungen, neuplatonischen Gedankengutes und christlicher Praxis den alten Glauben vor dem Untergang zu bewahren und zu neuem Leben zu erwecken. In seinem Fall lassen uns die Inschriften, abgesehen von dem Text einer Statuenbasis in Milet, im Stich<sup>58</sup>. Aber er selbst bezeugt in einem Brief an einen hohen Verwaltungsbeamten einer kleinasiatischen Provinz, daß er „neuerdings auch das Amt eines Propheten des didymäischen Orakels“ erhalten habe. In diesem Zusammenhang zitiert der Kaiser einen sehr deutlich religionspolitisch gemeinten Wahrspruch des „Herrn von Dídyma“<sup>59</sup>:

„Wer an den Priestern der ewigen Götter in Sinnesverblendung  
ziellose Bosheit verübt, mit Gedanken der Götterverachtung  
Rat und Entscheidung findet, dem Rang ihres Anspruchs

zuwider:

nimmer erwandert er ganz bis ans Ende den Pfad seines Lebens,  
weil er mit Schimpf an den seligen Göttern gefehlt, denen jene  
gottesfürchtigen Dienstes Ehre zu weihn sich erwählten.“

Die drohende Warnung vor Gewalttaten und Schmähungen gegen die noch amtierenden, den Göttern treu gebliebenen Priester bezeichnet recht drastisch die Situation einer in die Verteidigung gedrängten Religion. Dem Kaiser waren diese Verse so wichtig,

daß er sie in einem als Fragment auf uns gekommenen umfangreichen Sendschreiben an die von ihm noch einmal reorganisierte Reichspriesterschaft wiederholt<sup>60</sup>. In demselben Brieffragment führt er, ohne den Gott von Dídyma direkt zu nennen, einen weiteren, in demselben ideologischen Ton gehaltenen Orakelspruch auf<sup>61</sup>:

„Überallhin reicht Phoibos' weitausschauendes Strahlen:  
Auch durch starrendes Felsgestein dringt eilig sein Auge,  
dringt auch durchs schwarzblaue Meer, und nicht entgeht ihm  
der Sterne  
Unzahl, die wieder und wieder in ewigem Kreisen am rastlosen  
Himmel dahinziehn, der weisen Ordnung Zwang unterworfen,  
noch entgehn ihm unter der Erde der Hingeschiedenen  
Heere, die Tartaros aufnahm in Hades' düsteren Schatten.  
Doch an den frommen Menschen erfreu' ich mich wie am  
Olympos.“

Wer bemerkt hier nicht den unzweifelhaft bewußten Rückgriff auf den Geist des eingangs zitierten, viele Jahrhunderte älteren Orakels des delphischen Apollon für die Abgesandten des Königs Kroisos bei dessen grotesker Orakelprobe, auf jene Sätze des stolzen Selbstbewußtseins einer weltweit gültigen Autorität:

„Mir ist der Sandkörner Zahl, sind bekannt auch die Maße des  
Meeres,  
auch den Stummen versteh' ich und höre den Schweigenden  
reden!“

Jetzt aber, um die Mitte des 4. Jahrhunderts, mehr als ein Jahrzehnt nach dem Tod Konstantins und ein Vierteljahrhundert nach dem Konzil von Nikäa, konnten dergleichen Deklamationen der Priester von Dídyma nur als mitleiderregende Anachronismen erscheinen.

Natürlich wurde das Auftreten des dreißigjährigen, durch bedeutende militärische Erfolge gegen die Alamannen am Oberrhein berühmt gewordenen, wie durch das Eingreifen der Vorsehung zur Alleinherrschaft gelangten Kaisers Julian von allen Verehrern der alten Götter enthusiastisch begrüßt. Es ist deshalb kein Wunder, daß ihm die Milesier, trotz der in ihrer Stadt bestehenden starken christlichen Gemeinde, ein Standbild errichteten. In der schon erwähnten erhalten gebliebenen Inschrift der Statuenbasis bezeichnet sich die Stadt ausdrücklich als die Hüterin des didymäischen Apollon. Ob Julian das Orakel befragt hat, wissen wir nicht. Überliefert ist jedoch, daß der Kaiser dem Statthalter der Provinz Caria, in dessen Amtsbereich Milet und

das Didymaion lagen, den Befehl erteilte, die in der Umgebung des didymäischen Heiligtums entstandenen oder im Bau befindlichen Märtyrerkapellen, soweit sie fertiggestellt waren, niederbrennen und, wo sie noch unvollendet waren, bis auf die Grundmauern abreißen und keine Spur von ihnen übrigzulassen<sup>62</sup>. Der Schluß liegt nahe, daß Julian von dem Orakel des Apollon von Didyma eine ähnliche Antwort erhalten hatte, wie sie sechzig Jahre zuvor dem Abgesandten Diokletians erteilt worden war und wie sie Julian selbst Ende 362 n. Chr. von dem Orakel in Daphne bei Antiocheia erhielt und die sehr beziehungsweise besagte, die Nähe der Toten, d. h. der in der Umgebung des Heiligtums beigesetzten christlichen Märtyrer, habe den Mund des Gottes zum Verstummen gebracht<sup>63</sup>.

Die kurze Episode der Regierung des letzten nichtchristlichen Kaisers zeigt auch, daß die Orakelstätte des Gottes von Didyma an Lebenskraft das einstmals so überragende und jeden Gedanken an Rivalität ausschließende Delphi in der Zeit des Niedergangs am Ende der Antike übertraf. Als Julian seinen Leibarzt Oribasios aus Pergamon, einen auch als fachwissenschaftlichen Autor bedeutsamen Mediziner, nach Delphi entsandte, um die Möglichkeit einer Wiederbelebung des berühmten Orakels zu erkunden, erhielt er als letzten auf die Nachwelt gekommenen Spruch des delphischen Apollon die in ihrer Resignation erschütternden Hexameter zur Antwort:

„Melde dem Kaiser: Verwüstet liegt da die glanzvolle Stätte,  
Phoibos besitzt kein Haus mehr, nicht mehr den Lorbeer des

Sehers;

auch die Quelle schweigt, verstummt ist ihr redendes Wasser<sup>64</sup>.“

Als Kaiser Julian am 26. Juni 363 n. Chr. auf seinem vielversprechend begonnenen Feldzug in Persien auf dem Schlachtfeld fiel, war das Ende der politischen Bedeutung des Didymaions gekommen. Kein Herrscher bedurfte künftig des Rates oder der Weisung des Gottes. Der Kult und das Orakel mögen noch eine Zeitlang inmitten einer zunehmend christianisierten Umwelt dahinvegetiert haben. Vielleicht hat man sogar versucht, an dem unvollendeten Tempel weiterzubauen. Die endgültige Verödung kam, als Kaiser Theodosius I. (19. 1. 379—17. 1. 395 n. Chr.) zu Beginn des letzten Jahrzehnts des bewegten 4. Jahrhunderts alles Orakelwesen verboten und unter schwerster Strafe stellen ließ. Mit diesem Zeitpunkt hörten der Kult und die Bautätigkeit am Tempel mit Sicherheit auf. Es ist wiederum eines der Rätsel der Geschichte, daß der den Christen verhaßte, als Sitz der Dämonen verabscheute Tempel des Apollon weiterhin Kultstätte blieb.

Schon bald nach dem Tod des Theodosius errichtete man im Adyton eine dreischiffige christliche Basilika. Dabei blieb sogar die uralte Orakelquelle, mit einer neuen Fassung versehen, geweihte Stätte des nunmehr christlichen Heiligtums. In die christliche Kirche wurden die Steine des Naiskos verbaut, der dabei bis auf die Grundmauern zerstört wurde. Was aus dem Bronzewerk des Kanachos geworden ist, bleibt unbekannt.

Mindestens ein Jahrhundert später, wahrscheinlich aber erst unter Kaiser Justinian I. (527—565 n. Chr.), wurde das schon während des Gotenüberfalls befestigte Didymaion endgültig Kastell<sup>65</sup>. Dabei haben die Erbauer der Festung, wie Theodor Wiegand bemerkt hat, mit auffälliger Sorgsamkeit „den Tempel als Kunstwerk respektiert“. Ein Erdbeben, das im frühen Mittelalter die christliche Basilika zum Einsturz brachte, vermochte dem gewaltigen Bauwerk nicht viel anzuhaben. Die christliche Kirche im ehemaligen Adyton wurde in kleinerem Maßstab wiederhergestellt. Die Räume des Tempels wurden durch allerlei Einbauten profanen Zwecken nutzbar gemacht. Von den Wohn- und Vorratsräumen der Besatzung des Kastells, die da entstanden, ging im 10. Jahrhundert jene gewaltige Brandkatastrophe aus, deren Spuren noch heute jeder Besucher beobachten kann. Noch einmal stellte man, wenn auch in reduzierten Maßen, das Kastell wieder her. Dieser Wiederaufbau ist durch eine Inschrift<sup>66</sup> auf die Jahre 988/989 n. Chr. fixiert.

Wiederum war es ein Erdbeben, das den Erneuerungsbau der christlichen Kirche in Trümmer legte und nun auch dem Tempel erhebliche Schäden zufügte. Von da an blieb die Festung Ruine. Nur eine armselige Kapelle, die über den Trümmern erbaut wurde, erinnerte noch immer an die einstige Weihe des Ortes.

Als im Jahr 1446 n. Chr. der aus Ancona stammende Kaufmann und Altertumsfreund Cyriacus Pizzicolti (Cyriacus von Ancona) Didyma aufsuchte, staunte er über die immer noch „gewaltige Höhe des Marmorbauwerks“ (*ingentia marmorei aedificii fastigia*); seltsamerweise wurden die interessanten Aufzeichnungen dieses Besuchers von Didyma erst dreihundert Jahre später von Lorenzo Mehus unter dem Titel „Kyriaci Anconitani itinerarium“ in Florenz herausgegeben. Ein knappes halbes Jahrhundert nachdem Cyriacus den Tempel als nach wie vor bewundernswertes Kolossalwerk erlebt hatte, kam im Jahr 1493 eines der schwersten und folgenreichsten Erdbeben, das jemals die kleinasiatische Küste erschüttert hat, und diesmal stürzte auch der Riesenbau, der bis dahin alle Katastrophen überstanden hatte, in sich zusammen und wurde zu jenem eingangs geschilderten Trümmerberg, den die bis zu ihrer Vertreibung im Jahr 1922 dort siedeln-

den Griechen noch im 19. Jahrhundert als Steinbruch benützt haben und der auch das Material für die Fundamente der von den deutschen Ausgräbern abgetragenen Windmühle geliefert hat.

Im Gegensatz zu den beiden anderen jonischen Kolossalbauten der Antike, dem Artemision von Ephesos und dem Heraion auf Samos, deren klägliche Überreste auf jeden, der sie zum erstenmal sieht, einen niederschmetternden Eindruck machen, ist der Tempel des Apollon von Dídyma in seinem jetzigen Zustand nach dem Abschluß der großen Grabungen auch als Ruine ein Bauwerk von überwältigender Größe geblieben. Das mag nicht zuletzt mit dem historisch nicht alltäglichen Phänomen zusammenhängen, daß dieses Dídyma über zwei Jahrtausende hinweg drei grundverschiedenen Epochen der Religionsgeschichte, der vorgriechisch-anatolischen, der griechisch-jonischen und der christlichen eine heilige Stätte gewesen und geblieben ist. Noch im byzantinischen Mittelalter heißt der Ort und die Gegend als Amtssitz eines christlichen Bischofs Hierón, „das Heiligtum“.

Anmerkung zu den Übersetzungen der antiken Quellentexte und der Inschriften: Alle Übersetzungen stammen vom Verfasser, die Inschriften sind größtenteils erstmals ins Deutsche übertragen.

## VON DEN GRENZEN DES MENSCHEN<sup>1</sup>

„Viel Unheimliches birgt die Welt,  
Allerunheimlichstes ist der Mensch!  
Kühn durchpflügt in Südwind's Stürmen  
Dieses Wesen das schwärzliche Meer,  
Unter den wölbigen Bogen der Wogen  
Kommt er sicher ans Ziel!  
Und die nie verarmt, die nie versagt,  
Erhabenste Göttin, die Mutter Erde,  
Bedrängt er alljährlich mit wendigem Pflug,  
Führt auf und ab seine Rosse.“<sup>2</sup>

Man könnte versucht sein, diese erste Strophe des ersten Standliedes aus der *Antigone* des *Sophokles* in unsren Jahren umzudichten. Gewiß: Die ersten beiden Zeilen sollten stehen bleiben: „Viel Unheimliches birgt die Welt, Allerunheimlichstes ist der Mensch!“ — Aber dann müßte zur Unterstreichung von dem Aufbruch des Menschen in den Weltraum die Rede sein, von der unerhörten Präzision seiner Berechnungen und Erfindungen, die es dem Menschen ermöglichen, den kalten und unwirtlichen Trabanten der Erde zu betreten, auf ihm zu verweilen, um dann fast auf die vorausbestimmte Minute wieder auf die Erde zurückzukehren. „Erhabenste Göttin, Mutter Erde, die nie verarmt und die nie versagt“ möchte man unsren Planeten heute freilich nicht mehr nennen. Daß wir den Ort des Lebens sehr wohl in eine Stätte des Todes verwandeln können, daß der Reichtum von selbst aufgehenden Wachsens und Blühens verschwinden kann und klare Flüsse und selbst unermeßliche Meere sich in trübe Kloaken und tote Fluten verwandeln können, wenn nicht schon verwandelt haben, beginnt endlich öffentliches Bewußtsein zu durchdringen. Es wird deutlich, daß der Mensch die totale Verantwortung für seine Welt übernehmen muß, eine Welt, in der es selbst Natur nur noch als künstliche, vom Menschen gewollte und geschützte Unberührtheit geben wird. Was also notwendig erscheint, ist der Ruf zur Verantwortlichkeit, zu einem verantworteten Umgang mit der Natur, dem, was jedenfalls allem menschlichen Erfinden, Planen und Gestalten vorgegeben ist, und zu einem verantworteten Umgang mit dem Menschen, dem Nächsten, dem Fernsten und uns selbst. — Psychologie und an die Stelle der Philosophie tretende Sozialpsychologie lenken

Anmerkungen vgl. Seite 116

den Blick fast zu einseitig auf das, was bei richtiger Organisation aus dem Menschen zu machen ist: Wenn nur dies und das in der Erziehung geändert, wenn nur dies und das in den Spielregeln des Zusammenlebens berücksichtigt wird, muß doch schließlich das Reich der Freiheit auf dieser Erde zu errichten sein, sollten alle Formen der Herrschaft überflüssig werden, so daß es keine Entfremdung des Menschen durch Arbeit und Unterdrückung gibt. — Die uns abverlangte Verantwortung für Mensch und Erde darf von der Gesellschaft nicht mehr übersehen werden. Natur als Grundlage aller Kultur ist nicht unerschöpflich. Wer die Erde ausbeutet, hat zu bedenken, daß er nicht allein für das bessere Leben seiner Familie, seines Betriebes, seines Volkes oder selbst aller mit ihm lebenden Menschen, sondern auch für die zukünftigen Generationen Verantwortung trägt. Nach kurzer Besinnung dürfte einleuchten, daß uns allen ein Umdenken und eine aus ihm resultierende Änderung der Erziehungsziele not tut, wenn es nicht eines Tages ein schreckliches Erwachen geben soll. Ebenso ist gewiß, daß es alsbald gelingen muß, an die Stelle der sich auflösenden gewachsenen Ordnungen neue zu setzen, die wieder verinnerlicht werden können und dann selbstverständlichen Normencharakter besitzen. Andernfalls wird eine ziel- und zügellos gewordene Menschheit ihren Diktator finden oder untergehen. Aus dem Gesagten geht hervor, wie unablässig für uns alle das Nachdenken über den Menschen, die Gestaltung der Gesellschaft und damit zugleich über das Ziel der Erziehung ist. Wenn sich der Theologe in diesem Zusammenhang zu Worte meldet, will er nicht dahingehend verstanden werden, als stelle er sich als der ewige Rufer zum Gestern wieder einmal dem zum Heute und Morgen entgegen. Im Gegenteil: Er weiß sich mit allen, die zum Aufwachen rufen, solidarisch. Darum hat er signalisiert, daß er den *Kairos*, die Entscheidungszeit, erkannt hat. Er bringt jedoch ein spezifisches Wissen um den Menschen aus der Vergangenheit mit und fürchtet, eine Überspannung der in die notwendigen Veränderungen der Gesellschaft gesetzten Erwartungen könnte zu einer Enttäuschung führen, die sich schließlich lähmend und verwirrend auf das den Menschen in der Geschichte nie wieder erlassene Tragen umfassender Verantwortung auswirken müßte. Aus diesem Wissen des Theologen um den Menschen hat kein Geringerer als *Paul Tillich* in seiner Systematischen Theologie warnend die Stimme erhoben. Auch er hat unterstrichen, welche Bedeutung die soziologischen und existentialistischen Analysen des Menschen besitzen, die aufzeigen, welchen Selbstverlust der Mensch in der industriellen Gesellschaft, welchen Weltverlust, welche Mechanisierung, Ver-

einsamung und Sinneskrise er erleidet. Aber er hat davor gewarnt, dem Glauben zu verfallen, die existentielle Situation des Menschen lasse sich durch bloße Änderungen der gesellschaftlichen Strukturen zum Guten wenden. Entfremdung des Menschen vom essentiellen, vom wesentlichen Sein sei vielmehr der universale Charakter menschlicher Existenz. Aus diesem Grundcharakter der Existenz folgerten erst die besonderen Übel jeder Periode<sup>3</sup>. Aus dieser Sicht ergibt sich eine Einschränkung gegenüber den Erwartungen, die man an das Ergebnis des technischen und organisierten Fortschritts knüpft, eine Einschränkung, aus der, sollte sie sich bewahrheiten, eine grundsätzliche Kehre der Betrachtung erfolgt: Wenn der Mensch von seiner Verfallenheit nicht erlöst wird, wird er sich selbst letztlich nicht befreien, sondern nur anderen Formen der Knechtschaft ausliefern. Der unvollkommene Mensch ist eben der entfremdete. *Augustin*, der große lateinische Kirchenvater afrikanischer Herkunft, hat diese Unvollkommenheit als Ergänzungsbedürftigkeit angesprochen: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*. „Unser Herz ist unruhig“, sagt er betend, „bis es Ruhe findet in dir<sup>4</sup>.“ Vielleicht gibt es für den Menschen Freiheit am Ende nur durch die Kraft der Hoffnung, die alles überschreitet, was Menschen sind und bewirken können, die alle Enttäuschungen an sich selbst und an anderen hinter sich lassen und aus letzter Distanz zu sich selbst, den anderen und der Welt erstaunlicherweise sich selbst, die anderen und die Welt lieben und mit ihnen und in ihr arbeiten kann.

Es liegt auf der Hand, daß wir in einer knappen Studie nicht wagen können, das ganze weitgespannte und überaus vielschichtige Problemfeld abzuschreiten. Aber vielleicht ist es nicht sinnlos, wenn wir gleichsam im Sinne einer Probebohrung in das Gestein der Geschichte eindringen, um uns an eine wesentliche Entfremdung des Menschen, an unsere Freiheit begrenzendes Schicksal erinnern zu lassen. Finden wir uns in der gezeichneten Begrenzung wieder, sind wir vielleicht offener für das Wort der Hoffnung und der geschenkten, jetzt aber nur im Hoffen gegenwärtigen Freiheit.

Wir wählen zu diesem Zweck einen griechischen Dichter und einen jüdischen Weisen aus; einen Dichter, der sicher nicht zu den bekanntesten gehört; einen Weisen, dessen fast aphoristische Reflexionen gelegentlich geradezu rätselhaft wirken und so zu immer neuen Deutungen auffordern. Es handelt sich um den Griechen Theognis und den Juden Kohelet, „Prediger Salomo“. — Hellas mit seinem Licht und seiner Daseinsfreude, seiner politischen Leidenschaft und seinem Heroismus hier, — der kühle

jüdische Weise, der in einer begrenzten Welt lebt, dort; zudem Jahrhunderte dazwischen. Wird sich hier eine Gemeinsamkeit finden lassen? Wenn es in der Tat überhaupt so etwas wie den Menschen gibt, müßte sich unter den bunten und auf den ersten Blick ganz verschiedenen Farben der Oberfläche schließlich ein gemeinsamer Grund entdecken lassen.

Das Werk des Elegikers *Theognis* aus dem niseischen Megara ist uns von der Antike nicht in seiner ursprünglichen Gestalt überliefert worden. Der etwa zwischen 570 und 530 v. Chr. lebende Dichter hat seine *Elegien* und elegischen Gnomen wohl beim Gastmahl vorgetragen. Später sind seine Verse in Athen beim Symposion der Adelsgesellschaft weitergesagt, ergänzt und mehrfach neu herausgegeben. Schließlich sind unter dem Namen des Dichters zwei Bücher überliefert, von denen das erste um das rechte Verhalten des adligen Jünglings in einer sich wandelnden Welt, das zweite um die Liebe zwischen dem älteren Erasten und dem jüngeren Eromenos kreist. Beide Themen erklären sich aus der dorischen Männergesellschaft, in der es Aufgabe des reiferen Mannes war, den Jüngling, den *pais*, in die adlige Lebenswelt einzuführen, ihn körperlich zu ertüchtigen und ihm gleichzeitig die überkommene Lebensweisheit zu übermitteln. Aus den etwas über 1200 Versen des ersten Buches der theognidischen Sammlung halten wir uns hier nur an solche, die am ehesten den Anspruch erheben können, von dem megarischen Dichter zu stammen, weil sie die *sphragis*, das Echtheitssiegel der Anrede an den Knaben *Kyrnos* enthalten<sup>5</sup>:

„Kyrnos, ich drücke mein Siegel auf diese Worte der klugen Lebenslehre, die nun niemand zu stehlen vermag. Auch wird niemand das Gute das vorliegt durch Mindres ersetzen. Jeder wird sagen: ‚Das Lied ist von Theognis gemacht, jenem megarischen Dichter; in aller Welt kennt man den Namen.‘ In der Heimat allein billigt nicht jeder mein Tun. Das ist kein Wunder, o Sohn Polypaos’: es billigt nicht jeder Zeus, wenn er Regen schickt oder den Regen versagt. Dich aber will ich sorglich, o Kyrnos, lehren, was selber, als ich ein Knabe war, ich von den Guten gelernt<sup>6</sup>.“

Mit diesen Versen stellt sich der Dichter nicht nur selbst vor, prägt er nicht nur ein, daß er beabsichtigt, die Lebensgrundsätze der hier als „die Guten“ bezeichneten Adelsgesellschaft zu übermitteln, sondern läßt er auch bereits erkennen, daß er selbst in Megara nicht unangefochten geblieben ist. Es hat den Anschein, daß die Kreise, denen er sich samt ihrer Tradition verbunden fühlt, nicht mehr oder doch nicht mehr uneingeschränkt und

jedenfalls nicht unangefochten tonangebend und an der Herrschaft, sondern, wie sich später zeigt, schon dabei sind, sich einer veränderten Welt anzupassen. Den adligen „Guten“ steht eine neue Schicht gegenüber, die von Theognis in schlichter archaischer Schwarzweißtechnik einfach als „die Schlechten“ bezeichnet wird. Dem Dichter geht es darum, seinen pais vor dem Einfluß dieser neu zur Macht gelangten oder nach der Macht strebenden Kreise zu schützen. Kann man im alltäglichen Leben auch nicht an ihnen vorübergehen, soll man doch wenigstens innerlich den bewährten Grundsätzen der dorischen Adelsgesellschaft treu bleiben und seine Freunde allein aus ihrer Mitte wählen:

„Sei verständig: erzwinge nicht Ehren, Leistungen, Reichtum durch unsauberes Tun oder Verletzung des Rechts. Das war das eine; und weiter verkehre niemals mit schlechten Männern, halte dich stets nur an die Guten allein.

...

Denn du wirst Edles lernen von Edlen; läßt du mit Schlechten aber dich ein, du verlierst was du besitzt an Vernunft. Höre auf mich und verkehre mit Guten, und du erlebst noch daß sich der Freundesrat den ich erteile bewährt<sup>7</sup>.“

Allerdings muß es Kyrnos in Kauf nehmen, nicht mehr selbstverständlich in äußerem Ansehen zu stehen, äußeren Erfolg zu haben, wenn er sich an diesen Grundsatz hält. Die gewandelte Rolle des einst grundbesitzenden, durch Gymnastik und Kampf gestählten Adels geht aus dem Dystichon hervor:

„Ist er auch Burg und Mauer dem hohlköpfigen Pöbel, Kyrnos, geringe Ehre wird dem Edlen zuteil<sup>8</sup>.“

Man mag sich in besonderen Krisen und Kriegsfällen der einstigen Herren erinnern. Im Alltag haben sie die ererbte Rolle ausgespielt. Soweit sie sich nicht selbst an dem neu erblühenden Handel beteiligten, konnten sie verarmen und, wie wohl auch Theognis, das väterliche Erbe verlieren:

„Den Schrei des Kranichs hörte ich, Polypaïde. Er ruft den Sterblichen die Zeit zum Pflügen zu. Mich aber hat er nur ins dunkle Herz getroffen: Mein grünend Feld ist nicht mehr mein . . .<sup>9</sup>“

Und nun drängte eine Schicht von Kleinbauern und Hirten an die Macht, die grundsatzlos nach Gewinn strebte und eben damit den Aristokraten mit Trauer und Verzweiflung erfüllte:

„Noch ist die Stadt dieselbe, Kyrnos, doch andere Männer, solche die früher nichts wußten von Recht und Gesetz,

sondern an ihren Flanken Ziegenfelle auftrugen,  
hausten den Hirschen gleich fern von unserer Stadt,  
sind jetzt die ‚Guten‘, Polypaide; die früher edel waren,  
sind jetzt das Pack. Wer soll das ertragen?  
Einander betrügen sie sich, verlachen sich noch dabei,  
gesinnungslos ist ihnen gleich die Meinung der Guten und  
Schlechten.<sup>10</sup>“

Theognis steht dem neuen, zweifellos von ihm karikierten Treiben erbost und innerlich befremdet gegenüber. Aus der Erfahrung der Nachbarstädte weiß er, daß schließlich nicht die „hohlköpfige Menge“, sondern der Tyrann Sieger sein wird, der Mann, der sich entschlossen auf die Seite der Vielen stellt, um damit gleichzeitig ihre uferlosen Forderungen zu begrenzen und sich selbst die Herrschaft zu sichern. Auch an diesem Punkt ist Theognis zu keinem Kompromiß bereit, sondern rät seinem pais:

„Kyrnos, scheue und fürchte die Götter; denn dies bewahrt immer vor ruchloser Tat oder Rede den Mann.  
Unbeachtet bleibt von den Göttern, in deinem Belieben steht es, Tyrannen zu stürzen, Fresser des völkischen Guts<sup>11</sup>.“

Aber über die Empfehlung einer solchen Tat hinaus suchen wir vergeblich nach einer Maxime, die bewußt zum Eingriff in den Ablauf der Geschichte auffordert. Getrost überläßt Theognis den Sturz der rings um ihn aufkeimenden Hybris der göttlichen Nemesis:

„Hochmut gesellt als erstes Übel, mein Kyrnos, ein Gott bei dem Manne, den er zu verderben sich wünscht<sup>12</sup>.“

Ergäbe sich der pais den Modestrebungen, strebte er um jeden Preis nach Ansehen und Reichtum, träfe die göttliche Strafe auch ihn<sup>12a</sup>. Dann wäre auch die erstrebte ritterliche Arete, die Tugend und Tüchtigkeit, die man von einem dorischen Manne erwartete, gleichsam ein glänzendes Laster:

„Polypaide, um Tugend flehe nicht, um zu glänzen oder um reich zu werden, sondern um glücklich zu sein<sup>13</sup>.“

Aber so sehr sich der Aristokrat bemüht, den Jungen in die Welt der ererbten Vorstellungen und Ideale einzuführen, so sehr vollzieht er gleichzeitig seinerseits eine Wende, eine Umprägung. In der nun untergehenden Welt hatte sich *Arete* selbstverständlich

nicht nur in leiblicher Vollkommenheit, Tüchtigkeit, Formengewandtheit und Besitz, sondern auch in Ansehen und Erfolg als solche erwiesen. Unter dem Druck der Verhältnisse muß Theognis auf das Kriterium des Erfolges und der öffentlichen Geltung verzichten. Damit nimmt er eine Verinnerlichung des Ideals vor, um es überhaupt aufrechterhalten zu können. Allerdings muß, wer bei den Griechen von Verinnerlichung spricht, dessen eingedenk bleiben, daß für sie innere Vollkommenheit jedenfalls nicht von der leiblichen zu trennen ist.

In einer Umbruchsituation, in welcher die ererbten Ideale, Vorurteile und Privilegien, die zu leben Theognis erzogen war, nicht mehr galten, sich der Dichter aber nicht ohne Identitätsverlust einfach auf die Seite des Neuen stellen konnte, wurde er der Grenzen des Menschen ansichtig, des Zwiespalts zwischen eigenem Wollen und schicksalsbedingtem Vermögen, eines Zwiespalts, den der Mensch nicht überbrücken kann, weil er nicht über die Zukunft verfügt. In der Unverfügbarkeit der Zukunft begegnet ihm die Schicksalsmacht, die sich ihm als Griechen eben als Macht der Götter darstellt:

„Keiner, mein Kyrnos, ist selbst schuldig des Leidens und Segens, sondern es sind die Götter Geber von beiden allein.

Weiß doch keiner der Menschen, ob ihm das Ziel seines Handelns seiner Absicht gemäß gut oder böse gedeiht.

Oft betreibt er sein Glück, während er Schaden befürchtet;

meint er sein Glück zu bewirken, stiftet er Schaden sich nur.

Keinem der Menschen wird, was er sich wünscht, auch zuteil; denn er verfolgt ein Ziel, schwierig und gänzlich unmöglich.

Da wir nichts wissen, treiben Eiteles zwar wir Menschen;

doch die Götter vollenden alles nach ihrem Rat<sup>14</sup>.“

Aber darin, daß schließlich die Götter alles nach ihrem Rat vollenden, liegt für den Mann, der an den göttlichen Ausgleich in der Geschichte glaubt, offensichtlich zugleich ein Trost. So ziemt es dem Menschen, sich mit dem zu bescheiden, was ihm zufällt, und gleichzeitig, bei seinem Tun die Götter zu fürchten und also Gerechtigkeit zu üben:

„Wünsche doch lieber fromm mit wenigen Gütern zu leben als daß du reich wirst an Gütern, die du durch Unrecht erwarbst. Denn in Gerechtigkeit liegt jede Tugend beschlossen.

Gut ist ein jeder, mein Kyrnos, der Gerechtigkeit übt<sup>15</sup>.“

Dem megarischen Dichter ist Gerechtigkeit sicher all das, was sich mit seiner hergebrachten frommen Standesethik verträgt. Aber er hat mit dieser Betonung der *dikaiosyne*, der Gerechtigkeit, — das Wort begegnet hier zum zweiten Mal in der Geschichte der griechischen Literatur — den Späteren ein Ideal und eine Aufgabe gestellt, um deren Lösung sich kein Geringerer als *Platon* bemüht hat: Was ist in einer Polis Gerechtigkeit? — Der Glaube an die Macht der Götter, die *Hybris* und Ungerechtigkeit zu Fall bringen, verhindert es, daß sich *Theognis* angesichts der Einsicht in die Grenzen des Menschen einem amoralischen Fatalismus ergibt. Eben der Mensch, der um seine von Gott gesetzten Grenzen weiß, weiß sich dem Wahren der Mitte verpflichtet, die nicht mit dem Mittelmäßigen verwechselt werden darf. Und so prägt es *Theognis* dem geliebten Knaben ein:

„Nichts betreibe zu sehr; halt immer die Mitte! Nicht anders, *Kynos*, erreichst du das Ziel, schwer zu erlangenden Wert<sup>16</sup>.“

Es ist leicht, unseren Dichter an einem *Solon* zu messen und dann als reaktionären Versager abzustempeln. Aber ein derartiges Urteil wäre geschichtslos und bestritte, daß es auch die Möglichkeit gibt, in welcher der Mensch, an sein Schicksal gebunden, nur um den Preis des Identitätsverlustes aus seinem überkommenen Lebenskreis in einen neuen eintreten kann. *Theognis'* Größe besteht gerade darin, daß er sich nicht gegen seine Überzeugung auf die Seite des Erfolges geschlagen, sondern mit seinem Wort das Ideal der *Arete* und der *Dikaiosyne*, vornehmer Tüchtigkeit und Gerechtigkeit, an die Zukunft weitergegeben hat. Indem er das Ideal unter dem Zwang der Verhältnisse verinnerlichte, wurde bloße Tradition zum Gegenstand bewußter Wahl, für ihn selbst in überkommene Lebens- und Standesordnung eingebundene Gerechtigkeit zur Aufgabe, deren Erfüllung je und je neu aufgegeben ist.

Wenden wir uns *Qobeleth*, dem jüdischen Denker aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, zu, dem Mann, dessen Heimat wohl in Jerusalem zu suchen ist<sup>17</sup>, werden wir wiederum in eine Krise geführt, freilich nicht die einer Feudalgesellschaft, sondern die einer Geistesbewegung, der Weisheit. Der Weise, der sich den weiten Mantel des Urbildes aller jüdischen Weisen, des Königs *Salomo*, umwirft, um so von der höchsten denkbaren Warte her die Frage zu beantworten, was für einen Gewinn der Mensch mit seinem Tun und Trachten erzielen kann, was ihm von all seiner Mühe unter der Sonne bleibt, ringt mit einer Sprache, die

für solche Überlegungen wenig geübt ist. So muß er seinen Reflexionen in einem eigentümlichen Spiel zwischen überlieferten Sprichwörtern und Sentenzen, Beispielen, rhetorischen Fragen, Beobachtungen und Schlußfolgerungen den Weg bahnen.

Vielleicht kommen wir seiner Lebensanschauung am ehesten auf die Spur, wenn wir zunächst seine Aussagen über den in unserem Leben bestehenden Zusammenhang zwischen menschlichem Tun und gottgewirkten Ergehen von denen der älteren Weisheit absetzen. Gewiß war es auch seinen Lehrern und schon deren Lehrern durch die Generationen hindurch nicht verborgen geblieben, daß es weder im Rechtsleben noch in der Welt überhaupt so zugeht, wie es eigentlich zugehen sollte. Aber über der negativen, der Gerechtigkeitserwartung des Menschen widersprechenden Erfahrung stand die Gewißheit, daß Gott schließlich jedem Gerechtigkeit widerfahren läßt<sup>18</sup>. Anfechtung und Zweifel an der Gültigkeit der von Gott gesetzten Ordnung wurden mit dem Verweis auf die Neigung des Menschen zum Selbstbetrug, die letztlich bei jedem Menschen sich findenden Sünden und den qualitativen, die Einsicht in Gottes Führung begrenzenden Unterschied zwischen Gott und Mensch hinterfragt<sup>19</sup>. Doch Qohelet gibt sich mit den Antworten der Väter nicht zufrieden. Der Widerspruch zwischen den großen Heilserwartungen seines Volkes auf der einen und der tatsächlichen politischen Ohnmacht auf der anderen Seite, der nun offensichtlich auch Jerusalem berührende griechische Geist mit seinem wachen Sinn für das Wirkliche zwingen ihn zu scharfer Beobachtung. Vor ihr bewährt sich die überkommene Lehre nicht, daß es beim Menschen liegt, wie Gott sein Leben verlaufen läßt. So enthüllen sich ihm die dem Menschen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten der Lebensbewältigung und Lebenssicherung letztlich als Illusionen. Der Mensch muß es lernen, sie als solche zu durchschauen, damit er Gott wirklich fürchtet und zugleich das ihm wirklich begegnende Gute ergreift. Freilich darf nicht übersehen werden, daß das Nichtigkeitsurteil das Buch durchzieht, daß menschliches Geschick als unentrinnbares Sein zum Tode erkannt und von daher einer Traurigkeit ausgesetzt bleibt, für die Qohelet zuletzt kein Heilmittel kennt. Wer nach dem Bleibenden fragt und darauf eine Antwort in dieser Welt sucht, muß auf die Vergänglichkeit und scheinbar damit zugleich gesetzte Vergeblichkeit stoßen.

Deutlichstes Kennzeichen menschlichen Strebens nach Sicherheit ist der Erwerbstrieb, der Versuch, Reichtümer und Schätze anzuhäufen. Aber der Prediger bezweifelt, daß es in des Menschen Macht steht, auf diese Weise die erhoffte Sicherheit zu erlangen.

Zum einen ist dem Menschen die eigene Unersättlichkeit im Wege. Sie verhindert, daß er je zu einem Ziele kommt. Wer reich ist, will reicher werden, 5,9. Außerdem mehren sich mit der Zunahme des Besitzes fremde Nutznießer, so daß der Eigentümer schließlich nur den Anblick seines Reichtums hat, während ihm gleichzeitig die Sorgen den Schlaf rauben. So kann der Mensch reich werden, ohne je zufrieden zu sein. Besitz ist immer bedroht. Geht er plötzlich verloren, hat der Reiche buchstäblich nichts davon als seine Sorgen gehabt, während Sohn und Enkel leer ausgehen. Einem anderen mögen Reichtum und Ehren beschieden sein und damit alle Voraussetzungen für einen vollen Daseinsgenuß. Aber Krankheit oder plötzliche Sperrung seines Vermögens aus politischen Gründen bringen ihn darum, etwas davon zu genießen. Wieder ein anderer hat keinen Erben. Und wer ihn besitzt, weiß er, ob der vernünftig mit dem Ererbten schalten wird? — Gibt es für den Menschen keine Garantie, mittels seines Besitzstrebens zu einem erfüllten Leben zu kommen, bleibt er dabei außer seiner eigenen Unersättlichkeit den Zufälligkeiten des Lebens ausgesetzt, so kann es doch und allein Gott so fügen, daß ein Mensch reich wird und gleichzeitig die Früchte seiner Arbeit genießt. Dann läßt ihn die Freude seines Herzens die Kürze des Lebens vergessen. Musterbeispiel für ein derartiges erfülltes Leben kann der weise und reiche König Salomo sein: Gewiß erweist sich Lachen an sich als sinn- und Freude an sich als wirkungslos. Aber als Lohn der Mühe und Arbeit ist die Freude der einzige, dem Menschen mögliche Gewinn. Nur darf er nicht über den Tag, seine Aufgaben und seine Gaben, hinausfragen; denn dann brechen alle Sorgen, die ein grundsätzlich ungesichertes Dasein mit sich bringt, auf. So gibt es nichts Besseres für den Menschen, als zu essen und zu trinken und es sich gut gehen zu lassen bei seiner Arbeit.

„Auch ich habe das eingesehen: Das kommt von der Hand Gottes! Denn dem Menschen, der ihm gefällt, gibt er Weisheit und Erkenntnis und Freude, aber dem, der ihm mißfällt, gibt er die Mühsal zu sammeln und zu erwerben, um es (dann doch) dem zu geben, der Gott gefällt.“ Sucht man dabei nach einem dem Menschen begreiflichen Sinn, kommt man wieder zu dem Ergebnis: „Auch das ist nichtig und ein Haschen nach Wind!“, 2, 24 ff.

Führt der Erkenntnistrieb weiter? Die ältere und in der Zwischenzeit geradezu kanonisch gewordene Weisheit meinte, über das Mittel der Lebensbewältigung zu verfügen, indem sie den Menschen anwies, der göttlichen Ordnung gemäß zu handeln. Qohelet ist der damit unterstellte Zusammenhang zwischen

menschlicher Tat und Tatfolge zutiefst problematisch geworden. Er hat beobachtet, daß sich an der Stätte, an der Recht und Gerechtigkeit herrschen sollten, unangefochten das Unrecht breit macht. Er hat gesehen, daß ein Mensch über den anderen zu dessen Nachteil Gewalt hat. Er sieht die Leiden der Unterdrückten, für die es keinen Tröster gibt, und er weiß, daß das Ausmaß des Leidens so groß sein kann, daß man angesichts der Möglichkeit, ihm selbst zu verfallen, und dem Ekel vor der sich hier offenbarenden sinnlosen Macht der Zerstörung eigentlich wünschen müßte, nie geboren zu sein. Wo ist darin das Walten der Gerechtigkeit Gottes zu erkennen? Da geht ein Gerechter zugrunde, weil er gerecht ist; dort wird ein Frevler nach einem langen, von Bosheit erfüllten Leben in Ehren begraben. Ist es nicht sprichwörtlich bekannt, wie es sich eigentlich mit der göttlichen Gerechtigkeit verhält? — „Ein Sünder kann hundertmal Böses tun und lebt doch lange!“

Wie ist es dann mit dem Anspruch der Weisheit bestellt, wenn der Weise, wo immer er die Dinge zu Ende bedenkt, vor dem Nichts steht? Hat man das Urteil noch im Ohr, daß das höchste dem Menschen erreichbare Gut in selbstvergessener Freude als dem Lohn der Arbeit besteht und selbst dieses Gut dem Menschen letztlich unverfügbar und also nur als Geschenk Gottes zu haben ist, wird man angesichts des Widerspruches zwischen den Lehren der Weisheit und dem zu beobachtenden Gang der Dinge a priori erwarten, daß das Erkenntnistreben des Menschen, richtet es sich auf den Schicksalszusammenhang und den Sinn des Lebens, sich vor dem Rätselhaften verliert und damit den Menschen in zusätzliche Qualen stürzt. Er steht vor einer Fülle von Erscheinungen, denen er trotz ihrer ewigen Wiederkehr nicht auf den Grund kommt. Letztes Ergebnis des Versuches, die Ordnung der Dinge herauszufinden, ist ein: „Fern ist, was geschieht, und tief, tief, — wer könnte es herausfinden?“, 7,24. Und das bedeutet eben für den, der sich auf den Weg der Erkenntnis begibt, daß er den vielleicht ursprünglich einmal auf die Mühen des Schülers gemünzten Spruch bekräftigen muß:

„Wo viel Weisheit ist, ist viel Kummer,  
und wer Erkenntnis mehrt, mehrt Leid.“, 1,18.

Und doch ist damit nicht das letzte Wort über den menschlichen Erkenntnistrieb gesprochen. Reicht er nicht aus, um das Rätsel des Schicksals zu lösen, kann er dem Menschen doch soviel Einsicht und Klugheit verleihen, daß er keine groben Fehlritte tut und sein Schicksal nicht herausfordert. Wieder kann Qohelet den

relativen Vorteil der Weisheit gegenüber der Torheit mit einem Spruch verdeutlichen:

„Der Weise hat seine Augen im Kopf,  
aber der Tor wandelt im Finstern!“

Von dieser Einsicht in den begrenzten Wert der Weisheit her kann der Prediger durchaus praktische Ratschläge erteilen, wie etwa solche, die zum Fleiß, zur Arbeit und zur Besonnenheit ermahnen. — Nur, so groß der Wert der Weisheit als praktischer Lebensklugheit auch sein mag, — als ein absolutes Gut kann sie Qohelet nicht bewerten. Auch der Kluge und Besonnene stößt in seinem Leben auf die gleiche Grenze wie der Reiche, auf die Grenze der zufallenden Zeit, des rechten Augenblicks, über den der Mensch nicht verfügt:

„Wiederum sah ich unter der Sonne:  
Die Schnellen gewinnen nicht den Lauf  
noch die Helden die Schlacht,  
auch nicht die Weisen das Brot  
noch auch die Verständigen Reichtum,  
noch auch die Kundigen Gunst;  
sondern Zeit und Geschick widerfährt ihnen allen.

Der Mensch kennt seine Zeit nicht. Wie Fische, die sich im Netz verfangen, wie Vögel, die im Klappnetz gefangen sind — genau wie sie werden die Menschen zur Zeit des Unglücks verstrickt, wenn es plötzlich über sie hereinbricht.“, 9,11f.

Unverfügbar wie die Zeit der Geburt und die Zeit des Todes fallen dem Menschen die je besonderen, für ein bestimmtes Tun oder Leiden qualifizierten Zeiten zu. Der Mensch aber ist gleichsam dazu verdammt, zu arbeiten, sich abzumühen und seine Vorkehrungen zu treffen, als könnte er über den Kairos verfügen. Aber er kommt nicht hinter die Ordnung der ihm zufallenden Zeiten, kommt nicht hinter die Ordnung, die Gott seiner Schöpfung gewiß schön und dauerhaft festgelegt hat, die aber dem Menschen absolut entzogen bleibt, 3,1ff. Warum, so fragt der Prediger, hat Gott den Menschen in diesen Widerspruch gestellt, ihn auf der einen Seite zum Erkennen, Wirken und Vorsorgen bestimmt und ihm auf der anderen Seite die Einsicht in den Kairos entzogen? Mit der Antwort ist zugleich das Letzte gesagt, was sich dem Suchen und Fragen Qohelets zu erkennen gegeben hat: „...damit man ihn (Gott) fürchtet!“, 3,14 b. Im Widerspruch menschlichen Daseins, in seinem Getriebensein zum Er-

kennen, Wirken und Planen bei gleichzeitiger Unfähigkeit, über das Leben im ganzen wie in seinen Teilen zu verfügen, offenbart sich die Macht Gottes. Wo sich der Mensch selbst entzogen ist, begegnet ihm Gott. Er ist die Begrenzung der Freiheit des Menschen. Die dem Menschen zukommende Haltung gegenüber diesem souveränen, in seinen Wegen von keiner menschlichen Weisheit erreichbaren Gott, 8,16, ist eben die Furcht, die Scheu vor dem, dessen Walten sich nicht berechnen läßt.

Solche Einsicht in die Grenzen des Menschen bleibt nicht ohne Folgen, die Furcht Gottes nicht ohne ihre Früchte: Wer Gott fürchtet, gebärdet sich weder übergerecht noch ungebärdig schlecht, sondern hält das ihm zukommende Maß der Mitte. In der Selbstübersteigerung nach der einen wie der anderen Seite liegt die Herausforderung Gottes. Kann der Mensch sein Leben nicht verlängern, so kann er es doch durch seine Torheit verkürzen.

In einem Nichts endend, das keinen Unterschied zwischen dem Weisen und dem Toren, dem Gerechten und dem Gottlosen, dem Reinen und dem Unreinen, dem Guten und dem Schlechten macht; in einem Nichts endend, das zuletzt Vergessen und Vergessensein bedeutet, bleibt dem Menschen das *eine* Leben. Hat er das verstanden, wird er auch dies begreifen, dies:

„Süß ist das Licht und gut ist es für die Augen,  
die Sonne zu schauen;  
ja, wenn der Mensch Jahre die Fülle lebt,  
an ihnen allen soll er sich erfreuen  
und denken an des Dunkels Tage, daß sie dauern.  
Alles, was kommt, ist nichtig!“ , 11,7f.

Wir blicken zurück: Daß der Mensch nicht über seine Platzanweisung in der Geschichte verfügt, weder über die Zeit seiner Geburt, noch über seine leib-seelische Konstitution, noch über die Stunde seines Todes; daß da ein ontologischer Zwiespalt zwischen Wollen, Wirken und Vollbringen, Absicht und Ergebnis ist; daß der Mensch es lernen muß, sich zu bescheiden, sein Maß zu erkennen und innezuhalten, will er sein Schicksal nicht herausfordern, sind Erkenntnisse, welche den Griechen wie unserem Prediger aufgegangen sind. Der Glaube an die Einsichtigkeit des göttlichen Weltregiments erweist sich im Schwinden, ohne daß am Maß des Sittlichen gerüttelt wäre. Verbirgt sich der Gott des Gesetzes, der Verheißung und der Forderung hinter dem Gott des Schicksals, will die Spannung vom Menschen ausgehalten werden, bleibt dennoch Gerechtigkeit des Menschen Aufgabe.

Vielleicht rührt die Fremdheit des Menschen in dieser Welt daher, daß er zu einem Ziel bestimmt ist, das er entweder noch nicht erkannt oder aus den Augen verloren hat und das sich nicht den Sinnen, wohl aber dem Denken, Glauben und Hoffen erschließen kann. Wer versucht, das Ideal in dieser Welt zu verwirklichen, sehe zu, daß er nicht Ideal und Machtgewinn miteinander verwechselt. Strebt er ernsthaft nach der Verwirklichung des Ideals, wird er erkennen, daß es an ihm gemessen kaum einen Fortschritt gibt. Wer hier fortschreitet, wird erst des unendlichen Abstands zwischen dem, was von uns gefordert bleibt, und dem, was wir zu tun in der Lage sind, erkennen. Einzusehen, daß Entfremdung in diesem Sinn unser Schicksal ist, Schicksal gleichsam im Schicksal begrenzten Daseins, könnte uns auf das Wort von dem hören lassen, der unser Friede ist. Selbstloser Dienst unter seinem Zeichen bleibt als solcher zweideutig, weil sein Verweischarakter nur dem aufgeht, dem das Zeichen zu mehr als einem Abzeichen geworden ist. Und doch sollte er gerade heute mehr denn je geschehen, weil heute wie in den Zeiten des Aufbruches der Griechen droht, was die Alten Selbstüberhebung nannten und wovor *Sophokles* mahnte, als er den Chor im *Oedipus Rex* singen ließ:

„Vermessenheit zeugt Tyrannen. Sinnlos übernimmt  
Vermessenheit sich stets  
An allem, was sich nicht gebührt und fruchtet.  
Hoch auf den Grat strebt sie hinauf,  
Um jählings abzustürzen in den Abgrund,  
Wo keinerlei Halt der Fuß  
mehr findet. Indes den Streit  
Zum Heil der Stadt, den edelen, nie möge ihn Gott lähmen!  
Wie auch ich nicht lasse von Gott, dem Schirmherren.“, 872 ff.<sup>20</sup>

## KLEINASIENS BEDEUTUNG FÜR DAS WERDENDE CHRISTENTUM

In seinem bekannten Werk „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ macht *Adolf von Harnack* folgende Bemerkung: „Kleinasien . . . ist neben Unterägypten das christliche Land *Κατ' ἐξοχήν* in vorkonstantinischer Zeit gewesen<sup>1</sup>.“

Man kann dieses Urteil, das Harnack von der frühen Missionsgeschichte her vielfach erhärtet, durch den Satz erweitern, daß Kleinasien dasjenige christliche Land ist, *welches das werdende Christentum mehr als jedes andere Gebiet im Imperium Romanum in den ersten drei Jahrhunderten geprägt hat.*

Bestimmte Züge des jungen Christentums sind in Kleinasien zur Entfaltung gekommen. Wie in Amerika ein eigener Typ des Christentums entwickelt worden ist, der sich in den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften der Neuzeit mit ihren charakteristischen Lebensformen und Lehren darstellt, so ist in der alten Zeit das Christentum in Kleinasien zur Ausbildung seiner Strukturen, seiner Verfassung, seiner kirchlichen Ordnungen und seiner Lehren gekommen.

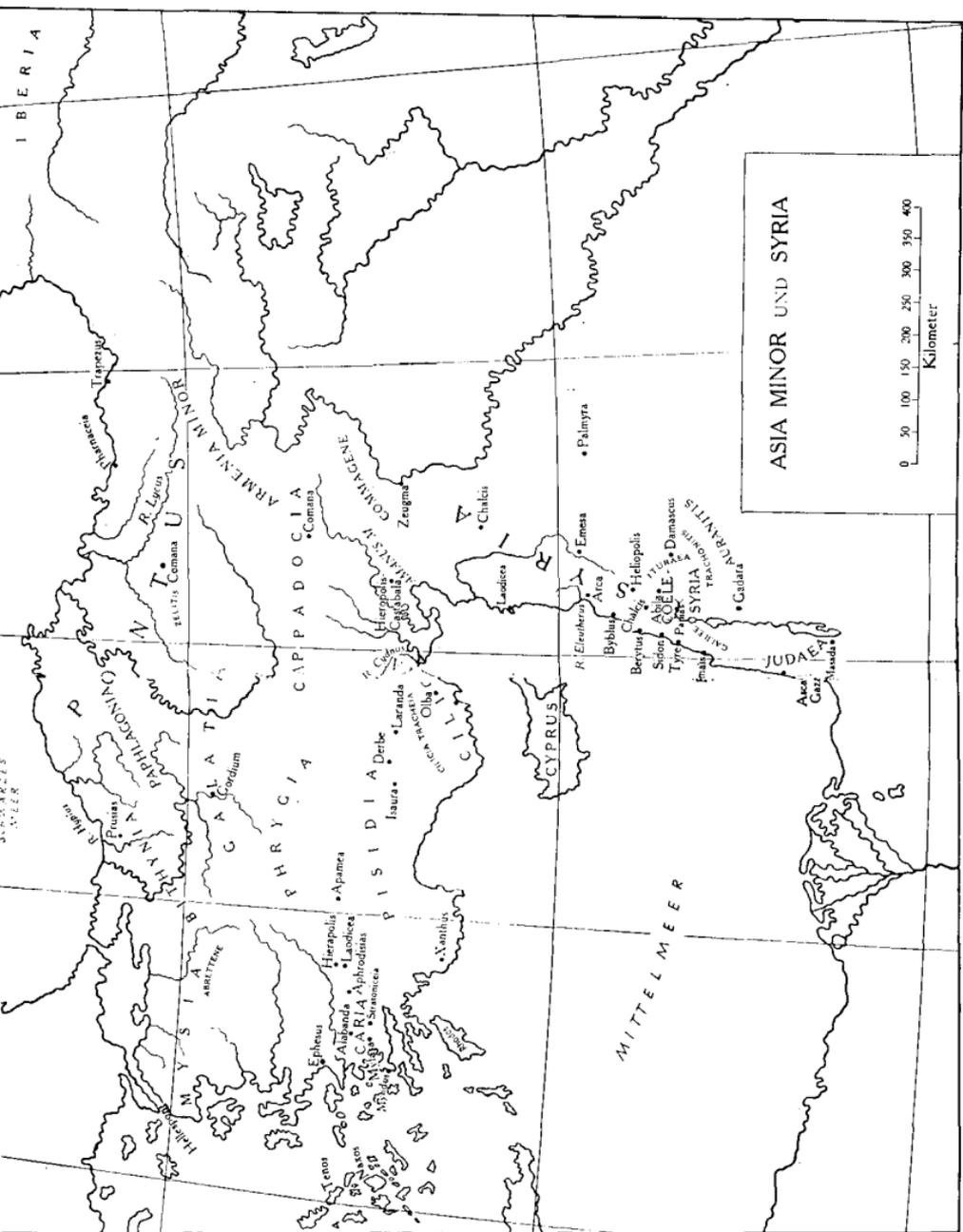
Mehr noch, in Kleinasien haben wir die ersten Gestaltungen des christlichen Lebens, die die Grundsätze der paulinischen und johanneischen Ethik durchführen, vor uns. Hier sind die ersten Märtyrer aufgetreten, die bald eine besondere Verehrung von seiten der Gemeinden erfahren haben. In Kleinasien ist der Montanismus entstanden, der eine ernste Gefährdung für den äußeren und inneren Bestand der jungen Kirchen gewesen ist. Gegen diese Bewegung sind in Kleinasien die ersten Synoden abgehalten worden. Die christlichen Anschauungen haben in Kleinasien zuerst hervorragende Lehrer zur Entfaltung gebracht. So nimmt in der Tat dieser Teil des römischen Reiches mit seinen sechs Provinzen (Asia, Pontus et Bithynia, Galatia et Paphlagonia, Cappadocia, Lycia et Pamphylia, Cilicia) eine einzigartige Stellung für das werdende Christentum ein. Wir werden die verschiedenen Momente dieser Entwicklung gesondert betrachten. Sie haben ihren Grund in der politischen, geistigen und religiösen Situation, die für Kleinasien im Zeitalter des Hellenismus bestanden hat.

<sup>1</sup> Adolf von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 Bde., Berlin und Leipzig, 1924 (4. Aufl.), II. Band, S. 732.

Von früher Zeit an übte Kleinasien eine besondere Anziehungskraft auf das sich ausbreitende Christentum aus. Der Apostel *Paulus* war von der Südostecke dieses Erdteils her, von Tarsus aus, in die Mission nach Antiochien in Syrien berufen worden, war dann aber von dort nach Kleinasien zurückgekehrt und hatte drei Missionsreisen durch seine Provinzen und durch die bedeutendsten Städte unternommen, die neues Gebiet dem Christentum erschlossen haben. Jede dieser Reisen hatte ein bestimmtes Gebiet mit Schwerpunkten zum Ziel, nachdem Paulus, über Zypern kommend, von Antiochien mit seinen Gehilfen Barnabas und Johannes Markus in das kleinasiatische Festland vorgestoßen war. Da wurden Antiochien in Pisidien, Ikonium, Lystra und Derbe in Lykaonien, Perge und Attalien in Pamphylien zu ersten Stationen, an denen das Evangelium nicht mehr allein den Juden der Diaspora, sondern auch den „Heiden“, d. h. den Angehörigen der verschiedenen hellenistischen Kulte, verkündet worden ist. Kleinasien ist das Gebiet, in dem durch Paulus im großen Stile ein *universales Werk der christlichen Mission realisiert* wurde, das im syrischen Antiochien begonnen hatte und dessen Erfahrung Paulus nach der Apostelgeschichte (14, 27) in das Wort kleidet, „daß Gott den Heiden die Tür des Glaubens aufgetan“ hatte.

Die zweite dieser Reisen, mit Silas und später Timotheus durchgeführt, ist *ein neuer Vorstoß in das Zentrum der hellenistischen Kulturwelt*. Über Kilikien und Lykaonien, Phrygien und Mysien erreicht Paulus mit seinem Gefährten in Troas die kleinasiatische Nordwestküste, um von hier den Übergang nach Griechenland, Makedonien und Achaja, bis nach Athen und Korinth, zu vollziehen, wo man den Aufenthalt von Paulus durch die berühmte Inschrift von Delphi zeitgeschichtlich einigermaßen genau fixieren kann. Es folgt die unerwartete Rückkehr nach Kleinasien, wo dann Ephesus zum Mittelpunkt seiner Arbeit wird.

In Ephesus hatte Paulus längere Zeit verweilt, ohne daß wir näheres auch über die Art seiner Gefangenschaft daselbst, über die unendlichen Mühen, Plagen und Gefahren sagen können, denen er dort und auf diesen Reisen ausgesetzt gewesen ist, so daß er mehrmals den Tod vor Augen hatte (vgl. 1. Kor. 15, 32 und 2. Kor. 11, 24—35). Jedenfalls muß er auch auf der sog. „dritten Missionsreise“ längere Zeit in Ephesus verbracht, auch Reisen von dort, sicher noch einmal nach Korinth, dann aber auch in andere Orte der Provinz Asia gemacht haben. Der dem Apostel Paulus zugeschriebene Epheserbrief stammt, wie heute weithin angenommen wird, nicht von Paulus. Er ist, wenn er aber doch von ihm herrühren sollte, ein Rundschreiben des



Die Hauptgebiete Kleinasiens und Syriens zur Zeit des Kaisers Augustus.

Apostels an die phrygischen, lydischen und karischen Gemeinden im weiteren Umkreis von Ephesus, so daß man auf *die frühe Verbreitung des christlichen Glaubens in der Provinz Asia mit Ephesus als dem Mittelpunkt* rückschließen kann.

In die volkreiche, von zahlreichen Städten besetzte, mit ihren Handwerken und ihrem Handel blühende Provinz Asia hatte sich, wie man aus der kirchlichen Überlieferung weiß, auch *der große Unbekannte, der als Apostel geltende „Johannes“*, zurückgezogen, der das Kirchenwesen in der Provinz aufgebaut und jedenfalls eine eigene Gestalt des kleinasiatischen Christentums von diesem Zentrum aus entwickelt hatte. In hohem Alter war er auf die Insel Patmos verbannt worden, wie eine spätere Überlieferung über ihn besagt, von wo aus er die kritischen Sendschreiben an die sieben Gemeinden Kleinasiens, nämlich Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea, die er ernstlich von Glaubensschwäche und moralischem Verfall bedroht sieht, ausgehen ließ und die Auseinandersetzung mit dem Kaiserkult aufgrund einer einmaligen christlichen Geschichtskonzeption führt, die uns heute in der „Offenbarung des Johannes“ vorliegt.

Es müssen noch *weitere Verbindungen zwischen Palästina und Kleinasien in der Frühzeit* bestanden haben, denn um das Jahr 150 kann der sicher aus Kleinasien stammende *Proklos*, der Leiter der montanistischen Gemeinde, sich in Rom rühmen, daß man in seiner Heimat Apostelgräber habe und eine eigene, bis auf die Apostel zurückreichende Tradition bewahre. In Hierapolis hatte, wie Bischof *Polykrates von Ephesus* behauptet, der Apostel *Philippus* eine neue Heimat gefunden, von dem die Überlieferung berichtet, daß er und seine sich durch prophetische Gaben auszeichnenden Töchter dort begraben seien.

So hatte es schon im ersten Jahrhundert mannigfache Ansätze zu einer Entwicklung des Christentums in Kleinasien gegeben, die nur aufgrund der einzigartigen Verbindung möglich waren, die zwischen Palästina, Syrien und den in Kleinasien gelegenen Provinzen des römischen Reiches bestand. Von diesen Anfängen ist das schnelle Wachstum der christlichen Gemeinden in Kleinasien ausgegangen.

Die Voraussetzung für diese Ausbreitung des Christentums ist einmal *die starke Verbreitung des Judentums* in den kleinasiatischen Provinzen. Es hat, wie wir wissen, zahlreiche jüdische Zentren, größere und kleinere Gemeinden mit ihren Synagogen, gerade in Kleinasien gegeben. Schon Paulus hat in seiner Mission stets an die vorhandenen jüdischen Gemeinden dieser Diaspora angeknüpft und aus ihnen die ersten christusgläubigen Anhänger

an sich gezogen, die er dann aber bald zu eigenen, von der jüdischen Gemeinde unabhängigen Gemeinschaften zusammengeschlossen hat.

Neben der Verbreitung des Judentums ist aber auch die Tatsache für die rapide Ausdehnung des Christentums von Bedeutung, daß in Kleinasien auch die religiöse Welt des Hellenismus mit Intensität gepflegt worden ist. In Kleinasien haben die hellenistischen Mysterienkulte eine glühende Verehrung genossen. Schon die Apostelgeschichte schildert an zwei Stellen das Zusammentreffen von Paulus und seinen Begleitern mit diesen Religionen. Als Paulus nach Ephesus kommt, trifft er dort auf die Verehrung der Artemis, die unter dem Namen der römischen Diana verehrt wird und deren großer Tempel, das Artemision, außerhalb der alten Stadt gelegen, als eines der sieben Weltwunder galt und nach seiner Anlage jedenfalls als ein eindrucksvolles Zeugnis für die Verbreitung dieses Kultes in der Provinz Asia angesehen werden muß (vgl. Apg. 19,23—40).

Schon auf seiner ersten kleinasiatischen Reise hat Paulus mit seinem Begleiter Barnabas eine Heilung in Lystra vollbracht. Er wird von den Einwohnern der Stadt für Hermes = Merkur und sein Begleiter Barnabas für Zeus = Jupiter gehalten (vgl. Apg. 14,6—18). Die beiden christlichen Missionare werden sogar von den Anhängern des einheimischen hellenistischen Kultes in besonderer Weise geehrt. Die von ihnen vollbrachte Heilung eines von Kind auf Gelähmten wird wie eine Theophanie, wie eine göttliche Manifestation, angesehen und ihr Auftreten wird von dem lykaonischen Volk mit dem Wort gedeutet: „Die Götter sind den Menschen gleich geworden.“ Ja, der Priester des Jupiter-tempels ist, wie wir aus der Apostelgeschichte erfahren, sogar bereit, beiden das Opfer des Dankes und der Anbetung darzubringen. Paulus weist dieses Ansinnen mit dem Wort zurück: „Ihr Leute, was tut ihr da? Wir sind Menschen, die euch im Leiden gleich sind“ (Apg. 14,15).

In diesen Auseinandersetzungen mit den hellenistischen Kulturen und mit der Verehrung, die den beiden Aposteln entgegengebracht wird, fällt ein höchst bezeichnendes religionsgeschichtliches Urteil, das die Stellung des jungen Christentums zu diesen hellenistischen Kulturen ausdrückt. Die Apostelgeschichte kleidet es in folgende Worte, die sie Paulus sagen läßt: „Gott hat in vergangenen Zeiten alle Heiden ihre eigenen Wege wandeln lassen“ (Apg. 14,16).

Dieses Wort besagt, daß die verschiedenen Kulte außerhalb des Christentums, wie z. B. die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre ganz bestimmte Stellung unter den Religionen, die allge-

mein als „Wege“ bezeichnet werden, einnehmen und daß sie infolgedessen auch ihren ganz bestimmten religiösen Wert haben. Dieser ist erst durch das Christentum und die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus überboten und abgelöst worden. So hat Kleinasien nicht nur die intensive Verbreitung der hellenistischen Mysterienreligionen aufzuweisen. Vielmehr hat sich auf seinem Boden die Auseinandersetzung des Christentums mit ihnen nach der grundsätzlichen Seite hin zuerst vollzogen, wobei es von allgemeiner Bedeutung ist, daß dabei durchaus die religionsgeschichtliche Stellung dieser Kulte dem Christentum gegenüber zur Anerkennung gelangt ist, sie also nicht einfach abgetan werden.

In Kleinasien ist aber auch der Kaiserkult zur Entwicklung gekommen, ja, hier sind diejenigen Formen der Verehrung des lebenden Herrschers ausgestaltet worden, die unter Augustus ihren Einzug in Rom gehalten und damit wesentliche Züge diesem Kult hinzugefügt haben, an denen gerade der christliche Glaube Anstoß nehmen mußte. In der Offenbarung des Johannes begegnet die grundsätzliche und erste Auseinandersetzung mit denjenigen Formen des Kaiserkultes, die in Kleinasien entwickelt worden sind. Hier ist der Herrscher nicht als solcher, sondern aufgrund der von ihm vollbrachten politischen Leistungen als göttlich verehrt worden. Die Verehrung vollzog sich so, daß man vor der Statue oder dem Bild des Kaisers den Weihrauch entzündete, daß man ihn als den „Herrn“, den „Retter“, den „Heiland“ bezeichnete, beim „Glück des Kaisers“ (= fortuna Caesaris) schwor sowie von dem bereitstehenden Opferwein und dem Opferfleisch kostete. In Kleinasien sind diese kultischen Formen für die Verehrung des „Herrn Kaiser“ (Κύριος Καίσαρ) ausgebildet worden.

In einem Brief des Apostels Paulus findet man an einer sehr bekannten Stelle, Phil. 2,5—11, einen Niederschlag dieser kultischen Verehrung. Sie zeigt sich an der Übernahme der Sprache des Kaiserkultes und der Anwendung derselben auf die Christusverehrung. Man darf in diesem Zusammenhang auch auf die berühmte Inschrift von Priene verweisen, die ebenfalls ein einzigartiges Zeugnis für den in Kleinasien ausgestalteten Kaiserkult ist. In ihr wird die Geburt des Herrschers als der Anbruch eines neuen Zeitalters gefeiert und mit geradezu messianischen Ausdrücken und Umschreibungen dieses für die Menschheit heilbringenden Ereignisses gedacht.

Die Auseinandersetzung mit den in Kleinasien zu besonderer Ausprägung gelangten Formen des Kaiserkultes stellt ein wichtiges Moment für das Werden des Christentums dar. Auf dem

Hintergründe der Kaiserverehrung und im Gegensatz zu ihr haben vor allem der Apostel Paulus und der große Unbekannte „Johannes“ das Wesen der Christusverehrung neu erfassen und ausdrücken können. Dem in den Himmel erhobenen Menschen haben sie die Verehrung des zu den Menschen gekommenen Gottes, wie er sich in der geschichtlichen Gestalt des Jesus von Nazareth verborgen hat, entgegengestellt. So sind gerade in Kleinasien die auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht so grundlegenden Einsichten in das Wesen des christlichen Glaubens von seinem Gegensatz zum Kaiserkult her gewonnen worden, die von zentraler Bedeutung für das werdende Christentum geworden sind.

Welche praktischen Auswirkungen dieser Glaube hatte und wie stark er verbreitet war, zeigt uns ein höchst aufschlußreiches nichtchristliches Zeugnis aus dem Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr., der Brief des *Plinius d. J.*, des Statthalters der Provinz Bithynia et Pontus, an den Kaiser Trajan. Plinius hat, durch anonyme Anzeigen und durch Denunziationen dazu veranlaßt, eine ungewöhnliche Verbreitung des christlichen Glaubens in seiner Provinz festgestellt. Christen finden sich in den Städten, auf dem Lande, unter Männern und Frauen jeden Alters. Die Opfer in den Tempeln unterbleiben, die Geschäfte gehen zurück, die Tempel veröden. Daraufhin ließ er sie planmäßig vernehmen. Im Verhör leugneten viele, je Christen gewesen zu sein, andere wieder wollten vor dreißig oder zwanzig Jahren dazu gehört, sich dann aber ganz vom Christentum abgekehrt haben. Die kultische Verehrung des Kaisers ist der Prüfstein, mit dem Plinius die politische Zuverlässigkeit der Angeeschuldigten erprobt, obgleich er kein Verbrechen, nur die unbegreifliche Verbreitung dieses „Aberglaubens“ feststellen konnte. Wer den Kaiserkult standhaft verweigert, wird hingerichtet.

Der Bericht gibt auch Aufschluß über den Gottesdienst der Christen, wie er sich dem römischen Statthalter aufgrund dieser Vernehmungen darstellt. Man kommt vor Sonnenaufgang zusammen, bringt Christus „als einem Gott“ einen Hymnus im Wechselgesang dar und versammelt sich wieder zum eucharistischen Gottesdienst oder zum Liebesmahl — jedenfalls einer „unschuldigen Mahlzeit“ — um sich sakramentlich zu einem sittenreinen Leben zu verpflichten.

Die Antwort Trajans untersagt die Annahme anonymer Anzeigen. Ein ordnungsgemäßes Verfahren ist gegen die Christen bei Anzeige einzuleiten, sie sind des Verbrechens, dessen sie beschuldigt werden, zu überführen und dann zu bestrafen. Die

ersten Richtlinien für das Vorgehen von Christen aufgrund der aus Bithynien kommenden Anfrage sind in Kleinasien aufgestellt worden. Sie legten Verfahren und Strafmaß in die Hand der Behörden, ohne die dabei jederzeit mögliche Willkür auszuschließen.

In Kleinasien sind auch, wie der Pliniusbrief zeigt, die ersten Formen der kirchlichen Organisation — wir hören von zwei Diakonissen, die in den Gemeinden tätig sind — und die Grundzüge des gottesdienstlichen Lebens zur Ausgestaltung gekommen, die ihrerseits bestimmte Ansätze fortbilden, die bereits auf palästinensischem und syrischem Boden festzustellen sind. Der aus Syrien stammende *Bischof Ignatius von Antiochien* ist der erste Zeuge für dieses Stadium der Entwicklung. Von seinen erhaltenen sieben Briefen sind fünf an die kleinasiatischen Kirchen von Ephesus, Philadelphia, Tralles, Magnesia und Smyrna gerichtet. Ein weiterer Brief geht an den Bischof Polykarp von Smyrna und an die Gemeinde nach Rom.

Diese Briefe des Ignatius geben ein lebendiges Bild von den Zuständen in den kleinasiatischen Gemeinden, an die er seine Schreiben richtet. Wir können ihnen entnehmen, daß allenthalben pneumatische Gestalten in den Gemeinden tätig sind, aber in der Auseinandersetzung mit jenen Kräften stehen, die sich auf das Amt, die feste Ordnung und die kirchliche Institution gründen. Ignatius ist nun bemüht, in den genannten Kirchen Kleinasiens die dreifache Abstufung des kirchlichen Amtes in Bischof, Presbyter und Diakon zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Er kämpft für die Einheit des Gottesdienstes, der aber nur dann als der rechtmäßige gelten soll, wenn er vom Bischof oder seinem Vertreter gehalten wird. Auf Schritt und Tritt ist Ignatius in seinen Briefen bemüht, die sich in den kleinasiatischen Gemeinden so lebhaft bekundeten pneumatischen Kräfte in den Hintergrund zu drängen. Er will statt ihrer nur die vom Bischof, den Presbytern oder den Diakonen ausgeübten amtlichen Funktionen anerkannt wissen. Aber sein energisches Eintreten für den sog. „monarchischen Episkopat“ zeigt nur um so deutlicher, daß dieser keineswegs allgemein anerkannt, sondern im Gegenteil noch lebhaft umstritten ist.

Aus den an die kleinasiatischen Gemeinden gerichteten Briefen des Ignatius von Antiochien geht noch eine weitere Besonderheit des kleinasiatischen Christentums hervor, die hier jedenfalls in ihren Anfängen deutlich greifbar wird. Ignatius befindet sich auf dem Wege nach Rom, offenbar als Gefangener der Behörden, denn er wird von einer Kohorte römischer Soldaten begleitet. Wahrscheinlich ist er wie Paulus römischer Staatsbürger, der sich

auf den Kaiser berufen hat und der sich vor dem kaiserlichen Gericht wegen seines christlichen Glaubens verantworten muß, obgleich er schon zum Tode verurteilt ist und mit seiner Hinrichtung in der Arena durch den Kampf mit wilden Tieren rechnet. Zwischen 110 und 117 n. Chr. geht er dem Martyrium entgegen.

Man erkennt nun an seinen Briefen, daß die schon zu seiner Zeit zahlreichen christlichen Gemeinden des westlichen Kleinasiens untereinander in Verbindung stehen. Sie begleiten Ignatius auf seinem Wege von einer Station zur anderen. Sie bringen ihm als dem in den Tod gehenden Märtyrer die besondere Verehrung seiner Person entgegen. Ignatius weist diese Ehrung mit aller Entschiedenheit zurück. Für ihn steht der Märtyrer über dem Pneumatiker, weil es eine höhere, vollendetere Stufe des Christseins darstellt, wenn er für Christus sein Leben dahingibt, um durch den Tod die Gemeinschaft mit ihm zu erlangen und den Glauben zur Einlösung zu bringen, als wenn er mit den Gaben und den Kräften des Pneumas sich betätigen würde, über die dieser Episkope auch verfügt. Der Opfertod des Märtyrers gilt bei Ignatius geradezu als „Lösegeld“ für die christlichen Gemeinden und die einzelnen Gläubigen. Es ist kein Zweifel, daß die Anfänge der Märtyrerverehrung auf kleinasiatischem Boden liegen und daß sie schon in den Briefen des Ignatius von Antiochien begegnen, der in Begleitung von römischen Soldaten den Weg nach Rom zur Zeit des Kaisers Trajan auf der berühmten Via Egnatia gemacht hat.

Nach dem Tode des mit Ignatius befreundeten Bischofs Polykarp von Smyrna, der in der Arena dieser Stadt im Kampf mit den wilden Tieren sein Leben gelassen hat, nimmt *die Märtyrerverehrung* in Kleinasien greifbare Formen an. Polykarp starb am 25. Februar 155 oder 156. Als bald nach seinem Tode verfaßte die Gemeinde von Smyrna einen ausführlichen Bericht über sein Martyrium und über seine unerschrockene Haltung in der Arena und gegenüber dem Prokonsul. Sie erklärte, daß sie künftig an jedem Jahrestage des Todes ihres Bischofs zusammenkommen werde, um dieses Märtyrers zu gedenken. Dann sollte der Bericht über seinen Tod verlesen werden, den die Gemeinde von Smyrna der makedonischen Gemeinde von Philippi zweifellos auch zu dem Zweck der Verlesung in der Gemeindeversammlung zugesandt hat. So liegen in Kleinasien die Anfänge der Märtyrerverehrung, aber auch des aus ihr erwachsenen Reliquienkultes, wie wir ebenfalls dem Brief der Gemeinde von Smyrna über den Tod ihres Bischofs und den Schreiben des Ignatius entnehmen können.

In *Polykarp von Smyrna* darf man aber auch noch den Reprä-

sentanten anderer wichtiger Züge des kleinasiatischen Christentums sehen, bei denen es sich wieder um grundlegende Momente des christlichen Glaubens handelt. In Kleinasien beging man das Osterfest am Todestag des Herrn selbst. Das zentrale Heilsereignis war für die kleinasiatischen Kirchen nicht die Auferstehung, sondern der Tod Jesu. In den westlichen Gebieten des römischen Imperiums, z. B. auf italischem Boden und in Rom, wurde die Auferstehung Jesu als das eigentliche Heilsereignis angesehen. Man feierte also Ostern nicht an einem Freitag, dem Todestage Jesu, sondern an dem darauffolgenden Sonntag als dem Tag der Auferstehung.

Entsprechend dieser unterschiedlichen Wertung des Heilsgeschehens ist es nun auch zu einem ganz verschiedenartigen Abbruch des österlichen Fastens gekommen. Im Osten beendete man es am 14. Nisan, während man es im Westen erst an dem auf diesen Tag folgenden Sonntag abbrach. Es hat ernste Auseinandersetzungen in dieser Angelegenheit zwischen den kleinasiatischen Kirchen und der Gemeinde von Rom gegeben. Polykarp von Smyrna vertrat dabei den östlichen Standpunkt und stützte sich auf die kleinasiatischen Überlieferungen gegenüber der römischen Kirche und ihren Traditionen. In hohem Alter reiste er nach Rom, um sich mit Aniket, dem Bischof der dortigen Gemeinde, in den strittigen Fragen des Osterfestes zu verständigen. Er erwirkte die Anerkennung des kleinasiatischen Standpunktes durch die römische Gemeinde und konnte die Einheit der Kirche trotz der Verschiedenartigkeit der Riten und der Überlieferung durch die gemeinsame Feier der Eucharistie mit dem römischen Bischof Aniket bekräftigen.

Bischof Polykarp von Smyrna galt ferner in den Augen der Heiden von Smyrna als der ehrwürdige Repräsentant der christlichen Gemeinden. Er hat auch tatsächlich eine autoritative Stellung für die Christen der Provinz Asia eingenommen. Wie uns die Zurufe des in der Arena anlässlich seines Martyriums versammelten nichtchristlichen Volkshaufens beweisen, gilt er als der „Vater der Christen“, als der „Lehrer der Provinz Asia“.

Die autoritative Stellung Polykarps, die über Smyrna und die Provinz Asia weit hinausgegangen sein muß, wird auch noch durch ein anderes Ereignis belegt. Es handelt sich um die *Auseinandersetzung Polykarps mit dem bekannten Häretiker Markion*, der ja ebenfalls zuerst in Kleinasien aufgetreten ist. Dieser war ein reicher Schiffsreeder, der Sohn eines Bischofs, aus Sinope in der Provinz Pontos am Schwarzen Meer, den schon sein Vater wegen seiner irrigen Lehren, mit denen er die Gemeinden verführte, aus der Kirche ausgeschlossen hat.

Markion vertrat einen extremen Paulinismus. Er zerschnitt jeden geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Verkündigung Jesu und dem Judentum und behauptete, daß nur Paulus mit seinem konsequenten Antijudaismus sich als ein echter Schüler Jesu beweise. Er allein habe den Herrn wirklich verstanden, wie sein Kampf gegen das Gesetz bezeuge. Schon in den jetzt bereits in schriftlicher Fixierung vorliegenden Evangelien fand Markion die Einflüsse des Judentums wieder, von denen er sie wieder befreien wollte. Er stellte deshalb als erster einen neutestamentlichen Kanon auf, der nur das von angeblichen Juidaismen gereinigte Lukasevangelium und zehn ebenfalls gesäuberte Paulusbriefe umfassen sollte.

Wie die uns in einer Moskauer Handschrift aufbewahrte Nachschrift zum Bericht der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium ihres Bischofs überliefert, suchte Markion die Anerkennung von Polykarp für seine extremen Lehren zu erlangen. Aber dieser wies ihn mit dem doppeldeutigen Wort zurück: „Ja, ich anerkenne dich als den Erstgeborenen des Satans.“ Nachdem Markion nicht die Zustimmung dieses Lehrers der Christen in der Provinz Asia gefunden hatte, wandte er sich nach Rom, damit seinerseits einem Zuge des kleinasiatischen Christentums folgend, das ganz allgemein von der Tendenz bestimmt war, sich in der Welthauptstadt Rom, dem Mittelpunkt des Imperiums, anzusiedeln und hier zu verankern.

Aber nicht nur dieser Zug ist für das kleinasiatische Christentum bezeichnend, sondern auch die Tatsache, daß es mehrere am Rande des Christentums stehende, dem Markion ähnliche Gestalten hervorgebracht hat, von denen sich die Kirche abgrenzen mußte, um die Reinheit des Glaubens nicht zu gefährden. *Klein-asien ist nicht nur das Land der Rechtgläubigkeit, sondern auch das der „Ketzerie“*, um mich eines späteren Ausdrucks zu bedienen, der aber durchaus nicht abwertend gebraucht sein soll. Vielmehr erkennt man an diesem Nebeneinander, wie groß die Unsicherheit in bezug auf den Glauben noch gewesen ist, um dessen tiefere Erfassung und prägnanteren Ausdruck gerade in Kleinasien gerungen worden ist.

Da sind in diesem Zusammenhang zunächst zwei Gestalten zu erwähnen, die uns wichtige Einsichten in die kirchliche Entwicklung und in die ganz allmähliche Aufzeichnung und Umgrenzung der kirchlichen Verkündigung tun lassen. Die erste ist der Bischof *Papias von Hierapolis*. Von seinem sonst verlorenen Schrifttum sind einige Fragmente in der „Kirchengeschichte“ des Eusebius von Cäsarea erhalten geblieben, die unsere Kenntnis um die ursprüngliche Abfassung der Evangelien und um die ihnen vor-

ausliegende Überlieferung bereichern. Wir erfahren, daß Papias eine umfangreiche Schrift unter dem Titel „Auslegung der Herrnworte“ verfaßt hat. Aus ihr sind einzelne Bruchstücke überliefert. Es muß ein gewichtiges Werk gewesen sein, dessen Verlust höchst bedauerlich ist. Hat Papias seine „Auslegung der Herrnworte“ an eines der vorhandenen vier Evangelien angeschlossen oder hat er eine Auswahl der Reden und Sprüche Jesu aus diesen Evangelien vorgenommen und sie seiner Auslegung zugrundegelegt oder schließt er diese direkt an eine Vorstufe der vier bekannten Evangelien an? Nach meiner Überzeugung ist mit dem einzigartigen Titel: „Auslegung der Herrnworte“ ein Hinweis auf jene frühe Aufzeichnung der Reden Jesu gegeben, die von der Forschung allgemein als eine unseren Evangelien vorausliegende Quelle angenommen wird, die man heute als „Redenquelle“ oder als „Sammlung der Sprüche und Reden Jesu“ bezeichnet und auch mit dem Siegel „Q“ versieht.

Wenn man dieser Annahme folgt, läßt sich der Titel der Schrift von Papias gut verstehen, und es wird auch deutlich, warum er weitgehend als der Gewährsmann für die früheste Überlieferung über Jesus selbst und zu den Evangelien gilt, namentlich auch in bezug auf die sich auf „Johannes“ beziehende Tradition, als dessen unmittelbarer „Hörer“ er neben Polykarp von Smyrna schon früh angesehen wurde. Dabei ist er im besonderen einer durch die „Presbyter“, unmittelbaren Apostelschülern, getragenen Überlieferung nachgegangen, um so möglichst nahe an die Ursprünge der Überlieferung und an Jesus selbst heranzukommen.

Im übrigen erfreut sich Papias in der späteren kirchlichen Berichterstattung nicht des besten Rufes. Es werden ihm einige phantastische Lehren beigelegt, z. B. Aussagen über die Fruchtbarkeit der Natur beim Anbruch des Tausendjährigen Reiches, der Endzeit unter der Herrschaft Christi.

Die andere Gestalt, die in diesem Zusammenhang zu erwähnen ist, ist *Montanus*, ein in Phrygien aufgetretener Prophet, der dort einen beachtlichen Anhang um sich versammeln konnte. Er hat gewisse Momente der urchristlichen Verkündigung wieder aufgegriffen und ganz einseitig fortgebildet. So nahm er die urchristliche Endzeiterwartung auf und prophezeite die unmittelbar bevorstehende Wiederkehr Christi. Er forderte die Gemeinden auf, sich auf das bald hereinbrechende Ende einzustellen und den wiederkehrenden Herrn mit Freuden zu empfangen. Die Christen sollten die irdischen Bindungen aufgeben, ihre Berufe verlassen, ihr Eigentum verkaufen, die Ehen und Familien auflösen, und sich an den phrygischen Orten Pepusa und

Tymion versammeln, um dort den wiederkehrenden Herrn zu erwarten.

Dieser Prophet hielt sich selbst für eine Inkarnation des Heiligen Geistes, der durch ihn seine Herrschaft in der Welt antreten sollte. In seinem Gefolge gab es zwei Frauen, *Prisca und Maxilla*, ebenfalls Prophetinnen, die seine Verkündigung aufnahmen und weiter verbreiteten. Ihre Predigt muß eine große Wirkung ausgeübt haben; viele Christen sammelten sich in der Tat an den Orten, die Montanus bezeichnet hatte. Die Bewegung ist dann von selbst in kirchliche Formen hineingewachsen. Sie existierte als selbständige Gemeinde mit patriarchalischer Ordnung noch drei bis vier Jahrhunderte, immer noch das verheißene und doch nicht gekommene Ende erwartend.

Auch der Montanismus hat, dem Zuge des kleinasiatischen Christentums folgend, eine Ost-West-Wanderung angetreten. Er hatte in Rom und in Gallien seine Anhänger, die, selbst kleinasiatischer Herkunft, bereit waren, ihn als kirchliche Bewegung zu akzeptieren. Er ist darüber hinaus bis nach Nordafrika gelangt, wo er eine erhebliche Ausbreitung genommen hat. Dort hat er den größten Sohn der nordafrikanischen Kirche, Tertullian, in seinen Bann gezogen. Aber er hat sich auf diesem langen Wege selbst gewandelt. Die ursprünglichen apokalyptischen Züge seiner Endzeiterwartung sind in den Hintergrund getreten. Statt dessen betonte er die Disziplin des Geistes, die in einer rigorosen ethischen Haltung sich äußern sollte. Gerade diese Züge des nordafrikanischen Montanismus haben Tertullian angezogen und diesen großen Kirchenlehrer zu einem Vertreter der Disziplin des Geistes und der von ihr geforderten kompromißlosen Ethik gemacht. Es war die größte vom kleinasiatischen Montanismus ausgehende Wirkung, die dann zu ihrem Teile in der abendländischen Ethik immer wieder hervorgetreten ist.

Der Montanismus ist zweifellos auch als eine Reaktion auf die gerade in Kleinasien ansetzende Entwicklung der kirchlichen Organisation, deren Anfänge wir schon bei Ignatius von Antiochien haben feststellen können, anzusehen. Daß der Montanismus eine in den kleinasiatischen Gemeinden weit verbreitete und für sie gefährliche Bewegung gewesen sein muß, erhellt aus der Tatsache, daß gegen ihn die ersten kirchlichen Synoden abgehalten wurden. Damit tritt ein neues Phänomen des kleinasiatischen Christentums in das Blickfeld.

Entscheidend ist für die kirchliche Konzeption der Synoden, daß die Gemeinden durch sie zu einer einheitlichen Stellungnahme dem Montanismus gegenüber kommen sollten. Aber auch die Institution als solche und die Art ihrer Durchführung sind nur

in Kleinasien möglich gewesen. Zweifellos zeigt schon die Apostelgeschichte gewisse Anfänge von Zusammenkünften der Gemeinden durch ihre erwählten Repräsentanten. Aber die kleinasiatischen Synoden, die gewiß auch nach diesem Vorbild der Gemeindeversammlung sich entwickelt haben, schließen sich darüber hinaus an das profane Gegenstück der Provinziallandtage an. Wenn die Gemeinden auf den Synoden durch ihre Bischöfe gleichrangig vertreten sind, so hat diese Repräsentation ihr Vorbild an den Landtagen der kleinasiatischen Provinzen. Diese politische Institution, die die Vertreter gewisser Stände und Berufsgruppen umfaßte, hatte politische Entscheidungen zu treffen. Die kleinasiatische Kirche hat sich diese Einrichtung zum Vorbild genommen, um wie diese für bestimmte Bereiche, z. B. auch für die Provinzen, die sie bewegenden Fragen einheitlich zu entscheiden. So sind auf dem Boden Kleasiens und in der Auseinandersetzung mit dem Montanismus die ersten kirchlichen Synoden gehalten worden, die dann bald zu einer regelmäßigen Einrichtung der kleinasiatischen Kirchen geworden sind. Für die kirchliche Lehrentwicklung, den Ausbau der kirchlichen Organisation und der Aufstellung von Normen für das christliche Leben sind die kleinasiatischen Synoden von der größten geschichtlichen Bedeutung.

Wenn wir uns nun mit dem Institut der Synode beschäftigen, so müssen wir feststellen, daß in der Tat in den ersten dreieinhalb Jahrhunderten des Christentums die wichtigsten Synoden im kleinasiatischen Raum stattgefunden haben. Sie vereinigten sich hauptsächlich an den Mittelpunkten des geistigen, wissenschaftlichen und kulturellen Lebens im Zeitalter des Hellenismus, zu Nizäa, Ephesus, Chalcedon, Laodizea, Sardes, Ancyra usw.

Die Arbeit der Synoden setzt ja einerseits das Auftreten einzelner großer Lehrer voraus, die die Lehrentwicklung bestimmen, andererseits aber muß sie sich an die konkreten Fragen in den Gemeinden anschließen, die gerade in den Zentren des religiösen Lebens aufgetreten sind. Wir können in diesem Zusammenhang nur auf zwei Synoden eingehen, die für die christliche Lehre von grundlegender Bedeutung sind, weil sie die für den christlichen Glauben wesentlichen Fragen zu Klärung und Abschluß gebracht haben.

Die erste in dieser Hinsicht bedeutsame Synode ist die von Kaiser Konstantin dem Großen im Jahre 325 nach Nizäa, einem in der Nähe des Bosphorus gelegenen Ort, berufene. Diese Synode hat immerhin eine grundlegende Entscheidung zu dem Problem des christlichen Glaubens getroffen, wie die Einheit Gottes ange-

sichts der schon im Neuen Testament anzutreffenden Erhebung Jesu in die göttliche Sphäre gewahrt und ausgedrückt werden kann. Die Synode entschied, daß die Einheit eine solche des göttlichen Wesens ist. Es wird aber das personale Sein des Vaters und des Sohnes aufgrund der Merkmale ihres Wirkens differenziert. Damit hat die Synode von Nizäa eine für den christlichen Glauben wesentliche Entscheidung getroffen, die jedoch nicht so sehr den Abschluß vorhandener Fragen und die Abwehr von Mißverständnissen bedeutete, als eine immer stärker werdende Durchdringung des Glaubensinhaltes durch die menschliche Vernunft inaugurierte. Die Synode hatte mit diesem Resultat eine grundlegende Arbeit eingeleitet. Durch das (später so genannte) erste ökumenische Konzil von Nizäa 325 ist eine Lehre zur Entfaltung gekommen, die als die christliche Trinitätslehre zum unaufgebbaren Glaubensgut der Christenheit geworden ist, ja die den christlichen Gottesgedanken vertieft und seinen gedanklichen Ausdruck präzisiert hat. Auf kleinasiatischem Boden hat diese höchst bedeutsame Entwicklung mit der Frage nach der Einheit und dem Wesen Gottes ihren Anfang genommen.

Die in diesem Zusammenhang zu besprechende zweite Synode, die ebenfalls eine grundlegende Frage des Christentums entschieden hat, ist das Konzil von Chalcedon 451, einer auch am Bosphorus gelegenen, nicht weit von der kaiserlichen Residenz Nikomedien entfernten Stadt. In einem noch größerem Umfang als das Konzil von Nizäa hat diese Synode die morgenländischen Kirchen mit Einschluß der römischen vereinigt. Diesem Konzil ging es um die Frage nach der Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in der konkreten, geschichtlichen Gestalt des Jesus von Nazareth. Das Konzil hatte sich mit zwei im Orient entwickelten Lehren auseinanderzusetzen, die eine unterschiedliche Antwort auf diese Frage gaben. Die eine dachte diese Verbindung als eine geistige; sie verlegte sie in den Willen des Menschen Jesus, der sich allezeit als das Organ für das göttliche Wirken dargeboten habe, während die andere die Verbindung als eine physische interpretierte, so daß der Mensch Jesus von Nazareth aufgrund der ganz realistisch gedachten Vereinigung der beiden Naturen zu einem über alles Menschentum hinausgehobene göttliche Wesen wurde. Mit diesen beiden Deutungen, der geistigen und der physischen, hatte sich das Konzil von Chalcedon auseinanderzusetzen. In der Aufnahme bestimmter abendländischer Anschauungen betonte es dann, daß es die Person des geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth ist, die die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, so zur Einheit verbindet, daß eine jede Natur an ihrer besonderen Wirkweise

erkannt werden kann, die göttliche an den Wundern, die sie wirkt, und die menschliche an dem Leiden und dem Sterben des Menschen Jesus von Nazareth.

Mit diesen Feststellungen hat das Konzil von Chalcedon ebenfalls Entscheidungen getroffen, die von grundlegender und bleibender Bedeutung für den christlichen Glauben sind. Gegenüber den beiden Anschauungsweisen des Orients, die entweder die menschliche Seite an der Gestalt Jesu verflüchtigen oder die göttliche der menschlichen vollkommen überordneten, hat das Konzil die konkrete Person nach ihrer geschichtlichen Erscheinung in den Vordergrund gerückt, welche die beiden Naturen zur Einheit zusammenfaßt, ohne die besondere Wirkweise der einen oder anderen aufzuheben. Diese Entscheidungen des Konzils von Chalcedon von 451 sind von grundsätzlicher Bedeutung, denn sie haben das Fundament des christlichen Glaubens, den geschichtlichen Jesus von Nazareth, erhalten, und sie haben allen späteren Zeiten die Aufgabe hinterlassen, diesen Menschen in seiner Geschichtlichkeit zu erkennen, sich aber auch immer wieder um den neuen Ausdruck dessen zu bemühen, was ihn über die geschichtliche Erscheinung hinaushebt.

Diese durch das vierte ökumenische Konzil getroffene Entscheidung charakterisiert auch das kleinasiatische Christentum, das schon in der Auseinandersetzung mit der Gnosis die geschichtlichen Grundlagen des christlichen Glaubens betont hatte. Diese das Christentum an seiner Wurzel in Frage stellende Bewegung fand ihre Widerlegung durch den aus Kleinasien stammenden Bischof *Irenäus von Lyon*. Er hat die Probleme, die die Gnosis aufweist, mit dem Hinweis auf die Einheit Gottes beantwortet, wonach der Schöpfer zugleich der Erlöser ist. Ferner betonte er die Geschichtlichkeit Jesu, dessen Werk die Befreiung der Menschheit von der Macht der Sünde und der Vergänglichkeit ist, die er durch seinen Tod am Kreuz erreicht hat. Irenäus nahm aber auch die klare und eindeutige Umgrenzung der kirchlichen Überlieferung durch die Zusammenstellung des biblischen Kanons und durch die Hervorhebung des bischöflichen Amtes als des Garanten für ihre Echtheit vor.

Diese Ideen, wie sie der nach Gallien gegangene Kirchenlehrer, der aber aus Kleinasien stammt, vertreten hat, sind zuerst in den kleinasiatischen Kirchen entwickelt worden, die damit einen weiteren wesentlichen Beitrag für das Glaubensverständnis der Christenheit geleistet haben. Wie wir von *Tertullian* erfahren, hat zuerst die kleinasiatische Gemeinde von Smyrna die Zuverlässigkeit der in ihr gepflegten Tradition durch die bis auf die Apostel zurückgeführte Sukzession der Bischöfe verbürgt sein

lassen. Diese ist dann durch eine Traditionskette nachgewiesen worden, die die Nachfolge der Bischöfe in der Gemeinde von ihrem Gründer an historisch belegt. Diese (später so genannten) Bischofslisten werden als Beweis dafür angesehen, daß in den mit der apostolischen Sukzession der Bischöfe versehenen Gemeinden die apostolische Lehre unverfälscht tradiert worden ist.

Das kleinasiatische Christentum hat damit einen wesentlichen Anteil in der Ausbildung derjenigen Prinzipien und Normen, welche die Überlegung und Überwindung der Gnosis gestatteten: die Sammlung und Umgrenzung der neutestamentlichen Schriften, die nur insoweit als echt anerkannt wurden, als sie nachweislich apostolischen Ursprungs sind. Der Schlüssel für das Verständnis dieser Schriften ist mit dem Apostolikum bzw. in dessen einfachen Vorstufen gegeben, die uns auf kleinasiatischem Boden, und zwar zuerst in griechischer Fassung bei *Ignatius von Antiochien* begegnete. Sie gelten als die „Regula fidei“, die in knapper Zusammenfassung den Inhalt des christlichen Glaubens wiedergibt.

Wir haben zum Schluß einzelner hervorragender Lehrer zu gedenken, die in den ersten Jahrhunderten in Kleinasien aufgetreten sind. Sie repräsentieren einerseits den geistigen Stand des Christentums, wie sie andererseits diesen selbst durch ihre Lehren fortgebildet haben. Sehen wir von den schon mehrfach erwähnten beiden überragenden Zeugen Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna einmal hier ab, so sind in diesem Zusammenhang drei Lehrer der kleinasiatischen Kirchen zu nennen, deren Schriften zwar verloren sind, aber deren literarische Wirksamkeit doch durch den ersten Historiker der Christenheit *Eusebius von Cäsarea*, bezeugt wird. Da ist zuerst der in Kleinasien lebende und auch als „Apostelschüler“ verehrte *Quadratus* zu nennen, der dem Kaiser *Hadrian* anlässlich seines Aufenthaltes in Kleinasien eine Apologie des christlichen Glaubens überreichte, was entweder in den Jahren 123/24 oder 129 geschehen sein muß. Einige Jahrzehnte später schrieb der aus Kleinasien kommende Rhetor *Miltiades* unter Kaiser Mark Aurel gegen den Montanismus und die Gnosis.

Ein Zeitgenosse von ihm ist *Apollinaris von Hierapolis*, der ebenfalls dem genannten Kaiser eine Schutzschrift für das Christentum überreichte. Auch er schrieb gegen die Montanisten und begründete die universale Stellung des Christentums, indem er die Ansätze des christlichen Glaubens einerseits in der Philosophie der Griechen, andererseits in den religiösen Überlieferun-

gen der Juden aufzeigte, ihn aber wieder gleichzeitig von Griechen und Juden abgrenzte. Er äußerte sich auch noch zu den Streitfragen um das Osterfest, die wir schon in anderem Zusammenhang berührt haben.

Ein jüngerer Zeitgenosse dieser drei Apologeten ist der Bischof *Melito von Sardes* in Lydien, der um etwa 190 durch den Bischof *Polykrates von Ephesus* als „großer Stern“ der kleinasiatischen Kirche bezeichnet wird. Seine Schriften sind bis auf wenige Auszüge, die Eusebius von Cäsarea aufbewahrt hat, verloren. Aber 1940 entdeckte ein amerikanischer Forscher eine von ihm verfaßte Osterpredigt, die sich mit der Frage befaßt, ob das Leiden oder die Auferstehung Jesu als das entscheidende Heilsereignis für den christlichen Glauben anzusehen ist.

Ein besonderes Kennzeichen der kleinasiatischen Theologie ist das sehr früh einsetzende Bemühen um die Klärung der Gottesanschauung, die ja durch die Tatsache veranlaßt ist, daß Jesus von Nazareth an vielen Stellen des Neuen Testaments in die unmittelbare Nähe Gottes gerückt wird. Schwere Auseinandersetzungen mußten geführt werden, ehe man zu einer gewissen Klarheit in dieser Frage gelangen konnte. Sie haben in Kleinasien begonnen. Einer der Lehrer, der sich mit diesem Problem beschäftigte, *Praxeas*, war ein ganz strenger Vertreter der Einheit Gottes, die er auch durch die Göttlichkeit Jesu nicht in Frage gestellt wissen wollte. Er führte diesen Gedanken in übertriebener Konsequenz weiter, indem er behauptete, daß sich in Jesus der eine Gott offenbart habe, der auch am Kreuz gestorben sei. Man nannte ihn und den wie er lehrenden *Noët aus Smyrna* nach einem von Tertullian geprägten Schlagwort „Patripassianer“, was besagen will, daß in der Konsequenz ihrer Gedanken die Annahme liegt, daß am Kreuz „der Vater gelitten“ habe. *Praxeas* war wie *Noët* ein entschiedener Gegner des Montanismus; er übte großen Einfluß auf den Bischof von Rom aus und konnte sogar den Abbruch der Kirchengemeinschaft mit den montanistischen Gemeinden durch diesen erreichen.

Diese vielfachen Beziehungen der kleinasiatischen Kirchen nach Rom macht die Tatsache deutlich, daß es am Ende des zweiten Jahrhunderts einen lebhaften Briefwechsel zwischen den kleinasiatischen Gemeinden und dem Bischof *Viktor von Rom* in den Fragen um den Sinn des Osterfestes gegeben hat, wobei besonders *Polykrates von Ephesus* als literarischer Verteidiger der kleinasiatischen Gewohnheiten auftrat, um derentwillen der römische Bischof *Viktor* die Kirchengemeinschaft mit ihm aufheben wollte. Aufgrund der Protestaktion vieler Bischöfe, unter ihnen auch der Bischof *Irenäus von Lyon*, mußte er davon Abstand

nehmen. Schon Polykarp von Smyrna verwahrte die Briefe des Ignatius von Antiochien im Archiv seiner Gemeinde, von dem aus er sie an die Gemeinde von Philippi sandte. Hans Lietzmann schloß aus diesem Faktum, daß auch die Briefe des Apostels Paulus in den Gemeindearchiven verwahrt und von diesen ausgetauscht wurden.

Nimmt so die kleinasiatische Theologie schon im zweiten Jahrhundert eine wichtige Stellung in dem Ringen um die Gewinnung von letzten Klarheiten in den zentralen Fragen des christlichen Glaubens ein, so sind doch die eigentlich großen Lehrer der kleinasiatischen Kirche erst im vierten Jahrhundert aufgetreten, die drei großen „Jungnizäner“: *Basilius von Cäsarea*, *Gregor von Nazianz* und *Gregor von Nyssa*, der Bruder des Basilius. Alle drei stammen aus Kappadokien, der im vierten Jahrhundert zweifellos am meisten durchchristianisierten Provinz Kleinasiens.

Diese drei Lehrer haben die Frage zu einem gewissen lehrmäßigen Abschluß gebracht, die das Konzil von Nizäa hinsichtlich der Wesenseinheit von Vater und Sohn entschieden hatte, ohne dabei allerdings seine Aussagen auf den Heiligen Geist auszuweiten, so daß hinsichtlich der Teilhabe desselben am göttlichen Wesen noch große Unklarheit bestand. Die drei kappadokischen Lehrer haben nun den in Nizäa festgehaltenen Begriff der „Wesenseinheit“ als „Wesensgleichheit“ gedeutet und scharf die Besonderheit der göttlichen Personen unterschieden, die als „gleichen Wesens“ bezeichnet werden. Sie begründeten ihre Lehren mit Hilfe des der griechischen Philosophie entnommenen Personenbegriffs. Durch ihre Arbeit ist letztlich ein gewisser Abschluß der Frage nach der Einheit des göttlichen Wesens erreicht worden, den dann das zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel 381 zum Ausdruck brachte. Danach steht die „Wesensgleichheit“ von Vater, Sohn und Geist fest, während sie auch nach ihrem personalen Sein zu differenzieren sind, weil dieses nach seinem Wirken in ganz verschiedener Weise vom Menschen erfahren wird.

Zum Schluß dürfen wir noch auf die hervorragende Bedeutung verweisen, die auch für die Entwicklung des Mönchtums *Basilius von Cäsarea* hat. Er hat dem griechischen Mönchtum die Idee des Lebens in der Gemeinschaft eingestiftet und dafür zwei Regeln verfaßt, in denen die Mönchsgemeinde praktische Aufgaben für Erziehung und Unterricht, für die Fürsorge an den Armen und die Beherbergung der Fremden erhält. Er versteht die Mönchsgemeinde als die sichtbare Herstellung der Kirche als des Leibes Christi. Aus dem Geiste seiner Regeln heraus hat er auch

den Grundsatz: „Bete und arbeite“ entwickelt. Dieser wird ja meist dem Benedikt von Nursia, dem Vater des abendländischen Mönchtums, zugewiesen, rührt aber von Basilius dem Großen her, der zuerst dieses Prinzip des christlichen Lebens aufgestellt hat.

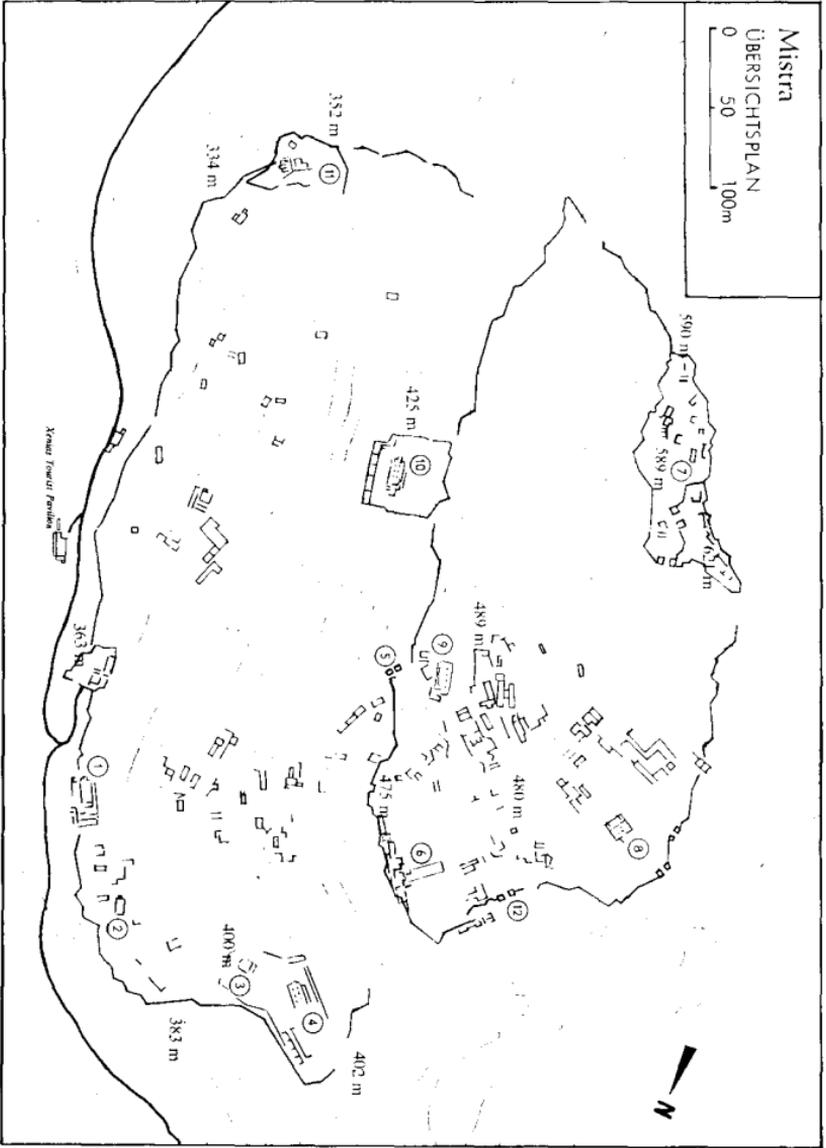
Basilius der Große unterhielt auch intensive Beziehungen zur Kirche von Rom, besonders zur Zeit von Papst Damasus, um ein gemeinsames Vorgehen gegen die Bestreiter des durch das Konzil von Nizäa getroffenen Glaubensentscheides zu erreichen. Diese Fühlungnahme mit der römischen Kirche setzt die Bindungen fort, die schon um das Jahr 200 bestanden haben. Ein seltenes Zeugnis dafür ist die sog. Aberkios-Inschrift, die der Engländer W. Ramsey 1883 an einem Grab in Hierapolis in Phrygien entdeckt hat. Gegenüber allen anderen Deutungsversuchen dieses Dokumentes muß man an seinem christlichen Charakter festhalten, trotz der Anklänge an die hellenistischen Mysterienkulte in einzelnen Ausdrücken und Anschauungen. Das Christentum selbst wird als eine Art Mysterium nach Lehre und Kult dargestellt, das nur den Eingeweihten zugänglich ist. So scheint die christliche Arkandisziplin durch dieses Dokument hindurch, das in dem Bischof *Aberkios von Hierapolis*, dem Verfasser der Inschrift für das eigene Grab, auf einen bedeutsamen kleinasiatischen Kirchenführer vom Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. verweist.

So ist also, wie wir zusammenfassend sagen dürfen, das werdende Christentum auf seiner Wanderschaft vom Osten nach dem Westen auf seiner ersten Station, in Kleinasien, in mehrfacher Hinsicht geprägt worden; hier sind die kirchlichen Strukturen entwickelt worden; hier sind die ersten Häretiker aufgetreten und zu ihrer Widerlegung die eigentlich kirchlichen Lehren entfaltet worden. Die kleinasiatische Kirche hat die ersten Märtyrer hervorgebracht, wie auch die Anfänge der Märtyrerverehrung und des Reliquienkultes bei ihr liegen. Am tiefsten hat Kleinasien das werdende Christentum durch die im zweiten und vierten Jahrhundert aufgetretenen christlichen Lehrer beeinflusst, deren Gedanken allgemeines christliches Glaubensgut geworden sind. Das Mönchtum empfing durch Basilius den Großen eine Gestalt, durch die es sich grundlegend von Geist und Organisation des abendländischen Mönchtums unterschied, aber in der Bewährung der pneumatischen Kräfte sich bis heute behauptet hat. Das werdende Christentum hat seine Spuren in Kleinasien in einer Reihe von archäologischen Dokumenten hinterlassen. Wir können sie noch heute in einzelnen Inschriften,

christlichen Grabdenkmälern, vor allen Dingen aber den christlichen Kirchen selbst studieren und bewundern.

Die ansehnlichste dieser Kirchen fand sich in der kaiserlichen Residenz Nikomedien, von wo die letzte große Verfolgung unter Diokletian ihren Ausgang nahm. Es wird ausdrücklich bezeugt, daß man die große Kirche vom kaiserlichen Palast aus sehen konnte, so daß allein schon ihr äußeres Bild den Anstoß zu der letzten großen Verfolgung gegeben haben wird, die dieser Kaiser ins Werk setzte.

Diese Verfolgung führte wohl zu stellenweiser Unterdrückung, aber nicht zum Untergang des kleinasiatischen Christentums, das sich schnell erholt hat, nachdem Konstantin der Große den Frieden zwischen Staat und Kirche herbeigeführt hatte. Dann hat das kleinasiatische Christentum erneut, nun aber unter Einbeziehung aller anderen, um das Mittelmeer gelagerten Teile der Christenheit, auf seinen großen Synoden und durch seine hervorragenden Lehrer dem christlichen Glauben den bleibenden, ihm niemals verlorengegangenen Ausdruck gegeben, dessen wir uns noch heute bedienen und ohne den er schlechterdings nicht mehr aussagbar ist.



**Legende:**

- 1 Palast des Metropoliten
- 2 Evangelistria
- 3 Theodori
- 4 Kloster Brontochion
- 5 Monemwasia-Tor
- 6 Despoten-Palast

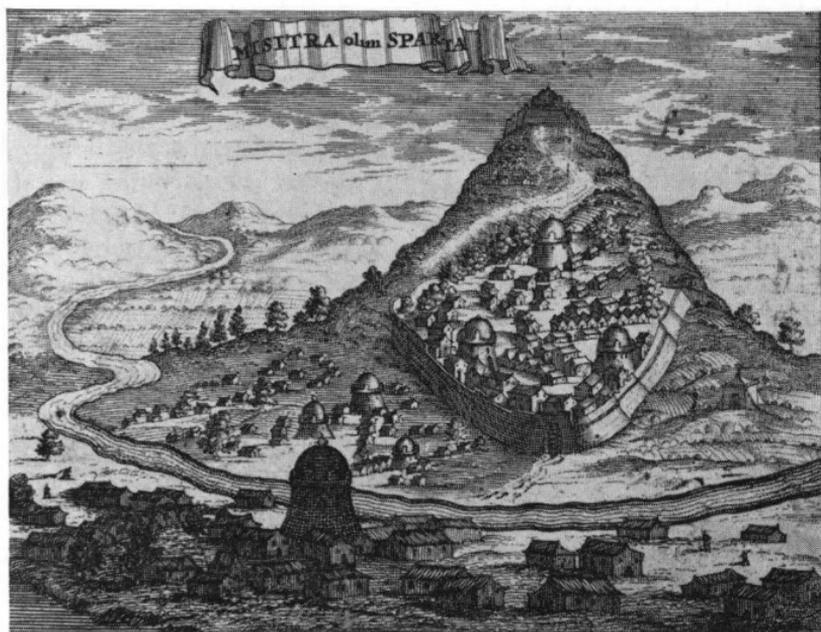
- 7 Kastell
- 8 Klosterkirche Hg. Sophia
- 9 Hg. Nikolaos
- 10 Kloster Pantanassa
- 11 Kloster Peribleptos
- 12 Nauplia-Tor

*Volker Eid*

## MISTRA. GLANZ IM UNTERGANG

*Für Helmuth Mehmel und Reinhard Schreiber*

Wuchernde Pflanzen überziehen seit mehr denn hundertfünfzig Jahren die Trümmer einer Stadt, welche, zuletzt in seltsamer Verkehrung als Nest verhaßter Zwingherrschaft verlassen, einst doch größerem Leben Raum gewährt hatte. Steil aufsteigend am Taygetos, unweit Spartas über dem prachtvoll geweiteten Eurotastal gelegen, verschweigt sich die schicksalbeladene Stätte so sehr, daß wohl mancher weggeht und nichts ahnt von hier gesammelter Vergangenheit, nichts gesehen hat vom gloriosen Widerschein des sterbenden Reiches von Byzanz. Auch neuere Reiseliteratur spart mit Erläuterungen; noch immer muß das „Byzantinische“ hinter dem „Klassischen“ zurückstehen. Gleichwohl: Mistra steht für mehr als nur dafür ein, Erschütterung zu bewirken durch das dargebotene Bild schweigenden Vergehens. Mistra steht mit ein für jene geradezu kosmische Größe, die ein Jahrtausend lang ein Reich zusammenhielt (am Ende freilich nurmehr die Idee dieses Reiches), das, tausendfach bedroht und in Frage gestellt, durchhielt bis zum unabwendbaren Ende.



Mistra, im Vordergrund Sparta.

Worin aber — dennoch ist zu fragen — besteht die Faszination Mistras? — Sie rührt wohl aus einer besonders gefühlten Präsenz zugrundeliegender Ideen, aus möglicher unmittelbarer Bezugnahme zu dem, was hier seine Spuren hinterließ. Es imponiert die Ruine des Despotenpalastes, einst verlockendes, West und Ost verbindendes Zentrum geistigen Lebens, es stehen die Ruinen der Adelspaläste, es empfangen die alten Klosterkirchen heutige Besucher, es zeigen die engen und steilen Gassen die Erinnerung an geschäftiges Leben, — und es existiert jener Raum, in dem der letzte Basileus der Rhomäer die tödliche Last der Berufung empfing: auch er noch geheiligter Nachfolger des Augustes. Es präsentiert sich der ruinenbedeckte Taygetos-Abhang als ein letztes Byzanz, wo kurz vor jahrhundertelanger Fremdherrschaft der hellenische Ursprung in lebendige Erinnerung trat, wo — am Rande jähem Abgrundes — der großartige Versuch noch einmal unternommen wurde, die Einheit von Logos und Nomos zu finden und zu gestalten: von empfangenem Seinssinn und gemeinsam getanem Gesetz. Dies ist Mistra, die Hauptstadt des Despotats Morea.

1262—1384:

*Von der byzantinischen Besetzung der Festung Mistra bis zum Ende der Kantakuzenoi-Dynastie*

Als im Jahre 1249 Wilhelm II. von Villehardouin die Festung Mistra errichtete, existierte die Stadt noch nicht. Genau zehn Jahre später, im Herbst 1259, geriet Wilhelm nach der Schlacht von Pelagonia in Makedonien in die Gefangenschaft Michaels VIII. Palaiologos. Den zunächst angebotenen, vergleichsweise ehrenhaften Auslösevertrag lehnte er ab. Drei Jahre später mußte er sich den sehr harten Bedingungen des inzwischen nach Konstantinopel zurückgekehrten Kaisers beugen, deren härteste nicht einmal die Leistung des Lehenseides und die Annahme des byzantinischen Hoftitels Megas Domestikos waren, sondern die Abtretung von vier strategisch wichtigen Festungen Achajas, darunter des Hafens Monemvasia und der herrlich gelegenen Festung Mistra. Dies bedeutete auf längere Sicht den Todesstoß gegen das fränkische Achaja. Wilhelm kehrte zu letztlich aussichtslosem Kampf um das einst so blühende Fürstentum zurück, das von nun an ausblutete in nicht endenden Kriegen. Bald geriet er in die Einflußsphäre des machtbesessenen und skrupellosen Karl von Anjou. Die Unterstützung für dessen byzanz-feindliche Politik bedeutete den Bruch des Lehenseides gegenüber Michael VIII. Ohne das Geld, die Getreidelieferungen, die Soldaten Karls von



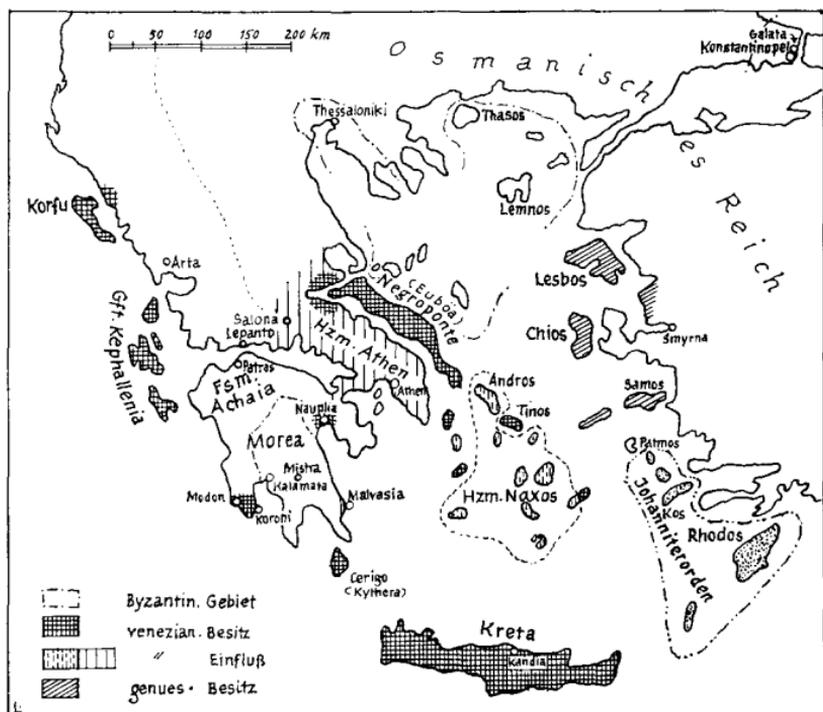
Malvasia — ein Felsklotz gleich Gibraltar — das heutige Monemvasia.

Anjou hätte Wilhelm sein Land kaum noch behaupten können. So aber kam es zu einer wenn auch nicht gleichgewichtigen, so doch vorläufig andauernden Konfrontation: In der Festung Mistra residierte als byzantinischer Strategos (militärischer Statthalter) Theodor Palaiologos, der Bruder Michaels VIII.; aus Byzanz kamen Heere und Generäle — das Land beherrschte Wilhelm II. mit Heeren und Generälen aus Neapel. Das Kriegsglück wechselte ständig, entschied niemals eindeutig. Wilhelm II. von Villehardouin gelang es immerhin, das Land, in dem er geboren war, bis zu seinem Tode am 1. Mai 1278 zu halten und zu regieren, so gut es eben ging. Da Wilhelm ohne männlichen Erben blieb, fiel das Fürstentum an den Vater seines verstorbenen Schwiegersohns, an Karl von Anjou. Von nun an wird es zum schlecht verwalteten Objekt ständig wechselnder Herrschaften, die das Land nicht kennen und erst recht nicht schätzen. Der Glanz, in dem der ritterliche Hof der Villehardouins einst strahlte, ist längst gewichen; geblieben sind fragwürdige Titel und Besitzansprüche. Und geblieben ist eine leidende griechische Bewohnerschaft, die nichts sehnlicher wünscht, als in Frieden und Sicherheit das Land zu bebauen. Frieden und Sicherheit hoffen die Menschen bei den Statthaltern der vier von Byzanz besetzten Festungen zu finden, vor allem bei dem zu Mistra. Schon Wilhelm II. traf im Laufe seiner letzten Verteidigungszüge das alte

Lakedämon (Sparta) verlassen an. Die Bewohner hatten sich im Schutz der byzantinisch besetzten Frankenfeste am Hang des Taygetos niedergelassen. Und damit war die Stadt Mistra gegründet, wenngleich sie zu dieser Zeit nichts anderes darstellte als einen provinziellen Vorort an der Peripherie der wiedererstarkten Großmacht Byzanz. Da sich freilich nach dem Ende der lateinischen Herrschaft zu Konstantinopel im gesamten Reichsgebiet die Tendenz zur Dezentralisierung durchsetzte, war auch schon der Boden bereitet für eine in Zukunft kulturell und wirtschaftlich blühende Provinzhauptstadt Mistra. Um eine zielstrebige Rückeroberung der Peleponnes und eine rasche wirtschaftlich-soziale Konsolidierung der als „Morea“ bezeichneten zurückeroberten Gebiete zu gewährleisten, gab bereits Michaels VIII. Sohn und Nachfolger, Andronikos II. Palaiologos, 1308 Morea durch eine neue Verwaltungsordnung langdauernde Statthalterschaften. Als fähige Gouverneure walteten in Mistra 1308 bis 1316 Michael Kantakuzenos und 1316—1321 Andronikos Palaiologos Asan ihres Amtes. Ihnen folgte Johannes Kantakuzenos, Sohn des Michael Kantakuzenos und späterer Basileus. Er residierte wegen seiner politischen Aufgaben in Konstantinopel und ließ sich in Mistra vertreten. Die hauptsächlich unter Andronikos begonnene Rückeroberung der Peloponnes wurde indessen zielstrebig fortgesetzt.

Höchst bedeutsam für die Entwicklung der Stadt erwies sich verständlicherweise die Verlegung des Metropolitansitzes Lakedämon aus dem alten Sparta nach Mistra, wodurch sich mit der politischen auch die kirchliche Mittelpunktstellung verband. Vermutlich noch am Ende des 13. Jahrhunderts ließ der wohl aus Konstantinopel stammende, sehr gebildete Erzbischof Nikephoros Moschopoulos zusammen mit seinem Bruder Aaron die Metropolitankirche errichten, worüber eine Versinschrift in der Kirche Auskunft gibt.

In Konstantinopel starb 1282 Michael VIII., der erste der Palaiologendynastie, der letzte wirklich mächtige Herrscher auf dem byzantinischen Kaiserthron. Unter seinen Nachfolgern, dem Sohn Andronikos II. und dem Urenkel Andronikos III., blieb Byzanz der Charakter einer Großmacht zwar erhalten, doch nahm die Hilflosigkeit der Staatsmacht gegenüber den ständigen Bürgerkriegen und dem unaufhörlichen Druck aus dem Osten bestürzend zu. So wurde dem Urenkel Michaels VIII., Johannes V. Palaiologos (1341—1391), bereits eine handgreifliche Vorahnung davon zuteil, wie die stolzen Kaiser von Byzanz hinfort im Westen sklavisch um Hilfe gegen die Osmanen würden betteln müssen. Für ihn, der als Knabe den Thron bestieg, führte ein



Besitzverhältnisse in Griechenland und in der Ägäis Ende des 14. Jahrhunderts.

enger Freund seines Vaters, der schon erwähnte Großdomestikos und nominelle Strategos von Morea Johannes Kantakuzenos, zunächst die Regierung. Dieser stammte aus dem hauptstädtischen Hochadel, war hochgebildet, ein fähiger Schriftsteller, und hatte bereits für Andronikos III. faktisch die gesamten Regierungsgeschäfte geführt. An politischer Begabung überragte er in der Tat seine Zeitgenossen. Eine seiner für die Spätzeit des Reiches bedeutsamen Maßnahmen war eine Verwaltungsreform, die die Dezentralisierungstendenzen in dem ohnehin zerstückelten Reichsgebiet formell bestätigte. Das Reich wurde in sogenannte Despotate (Fürstentümer) mit eigener Verwaltung eingeteilt, die vom Reichszentrum relativ unabhängig waren. Das beachtlich gewachsene Despotat Morea auf der Peloponnes verlieh Johannes seinem zweitgeborenen Sohn Manuel, während er seinen erstgeborenen, Mattaios, zum kaiserlichen Mitregenten einsetzte. Für einige Jahre konnte er nämlich Johannes V. Palaiologos aus der Regierung drängen und sich selbst als Johannes VI. zum regierenden Kaiser machen. Vergeblich versuchte er, durch kontrollierte Zusammenarbeit mit den Osmanen den übermächtigen Einfluß Genuas auf Konstantinopel zu neutralisieren. Im November 1354 stürzte ihn Johannes V., womit das letzte Jahr-

hundert des byzantinischen Reiches eröffnet war. Johannes VI. zog sich zunächst in das Manganenkloster zu Konstantinopel, später als Mönch Joasaph auf den Athos und schließlich zu seinem Sohn Manuel nach Mistra zurück. In der langen Zeit nach der Absetzung verfaßte der Ex-Basileus ein Geschichtswerk zur Rechtfertigung seiner Politik, einen Kommentar zu einem Teil der Nikomachischen Ethik des Aristoteles und mehrere theologische Werke, in denen er die mystisch-religiöse Bewegung des Hesychasmus glühend vertrat. Seines immer noch bedeutenden politischen Einflusses enthielt er sich durchaus nicht, was seinem Sohn, dem Despoten von Morea, zustatten gekommen sein mag. Johannes VI. Kantakuzenos starb hochbetagt am 15. Juni 1383 in Mistra, drei Jahre nach seinem Sohn Manuel.

Die Herrschaft des Despoten Manuel Kantakuzenos hatte den Sturz des kaiserlichen Vaters überdauert. Er regierte von 1348 bis 1380, nach anfänglichen Angriffen von den Palaiologen respektiert. Dabei genoß er den Beistand der Großmacht Venedig, die im späten byzantinischen Reich bekanntlich von ausschlaggebender Bedeutung war. Auch gelang es ihm, günstige Beziehungen mit dem römischen Papsttum zu unterhalten, was seiner Politik an der Grenze zwischen Ost und West sehr zugute kam. Mit Klugheit und diplomatischem Geschick gelang es ihm, die politischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten seines kleinen Landes realistisch freizusetzen. Die ziemlich weite Entfernung von Konstantinopel war ein wichtiges Moment der Unabhängigkeit des Despotats Morea und seiner Hauptstadt Mistra.

Manuel Kantakuzenos zählt zu den respektabelsten Männern des verlöschenden Reiches. Unter dem Einfluß seines Vaters hochgebildet, wenn auch nicht schöpferischer Schriftsteller wie dieser, besaß er in hohem Maße moralische Integrität, weise Ausgeglichenheit und fürstliche Ausstrahlung, wie sie im übrigen bereits demoralisierten Reich unter den Politikern nur noch selten zu finden waren, von den letzten großen Palaiologen abgesehen. Manuel kümmerte sich um die Entwicklung der Landwirtschaft, suchte und schloß Handelsverbindungen und bemühte sich erfolgreich darum, seinen Untertanen Arbeit und Lebensunterhalt zu gewährleisten. Bezeichnend für das geistige Format Manuels erscheint seine Freundschaft mit Demetrios Kydones, einem der größten byzantinischen Gelehrten jener Zeit (ca. 1324 bis 1397/98). Dieser stand zuerst im politischen Dienst Johannes' VI., stieg dann unter Johannes V. zum ersten Minister auf und war nicht weniger auch als Philosoph und Theologe bedeutend, der wichtige Werke des Thomas von Aquin ins Griechische übersetzte und als überzeugter Anhänger der Kirchenunion Ein-

fluß auf die byzantinische Theologie seiner Zeit gewann. Kydones widmet in einem Brief dem Freund in Mistra folgendes Lob: „Für dich gibt es nichts Wertvolleres als die Gesetze, nichts höher zu Schätzendes als die Gerechtigkeit, und deine Klugheit gereicht deiner Herrschaft zur Ehre. All deine Unternehmungen werden von Weisheit geleitet, die du dermaßen hochstellst, daß sie dir als die einzige, die eigentliche menschliche Tugend erscheint, daß du die Freundschaft derer suchst, die sie besitzen, und daß du dich glücklich dünkst, diesen einen Dienst zu erweisen.“ Wenn Manuel auch nur annähernd diesem Idealbild gleichkam, so stellte er eine schiere Verwirklichung der platonischen Herrscheridee dar, auf die Demetrios ja offensichtlich anspielt. Und es kann dann nicht verwundern, daß Mistra schon und gerade unter der humanen Herrschaft dieses Fürsten einen legendären Ruf gewann. Es sieht so aus, als habe Manuel in blendender Weise die besten Herrscherqualitäten der langen griechisch-römisch-christlichen Tradition in sich vereingt.

Auf Manuel folgte sein älterer Bruder Mattaios, einst Mitkaiser Johannes VI.; er starb bereits 1383, in welchem Jahr auch beider Vater, Johannes VI., gestorben war. Auf Mattaios folgte der unfähige Sohn Manuels, Demetrios, der an nichts dachte als an eine Revolte gegen Konstantinopel, was die Lateiner natürlich kräftig unterstützten. Doch 1384 starb auch dieser letzte der Kantakuzenoi-Despoten. Theodor Palaiologos, vom Vater, Johannes V., mit Truppen gegen die Revolte in Morea entsandt, bestieg als Theodor I. den Despotenthron zu Mistra.

### *Zur Entwicklung Mistras in der ersten Epoche*

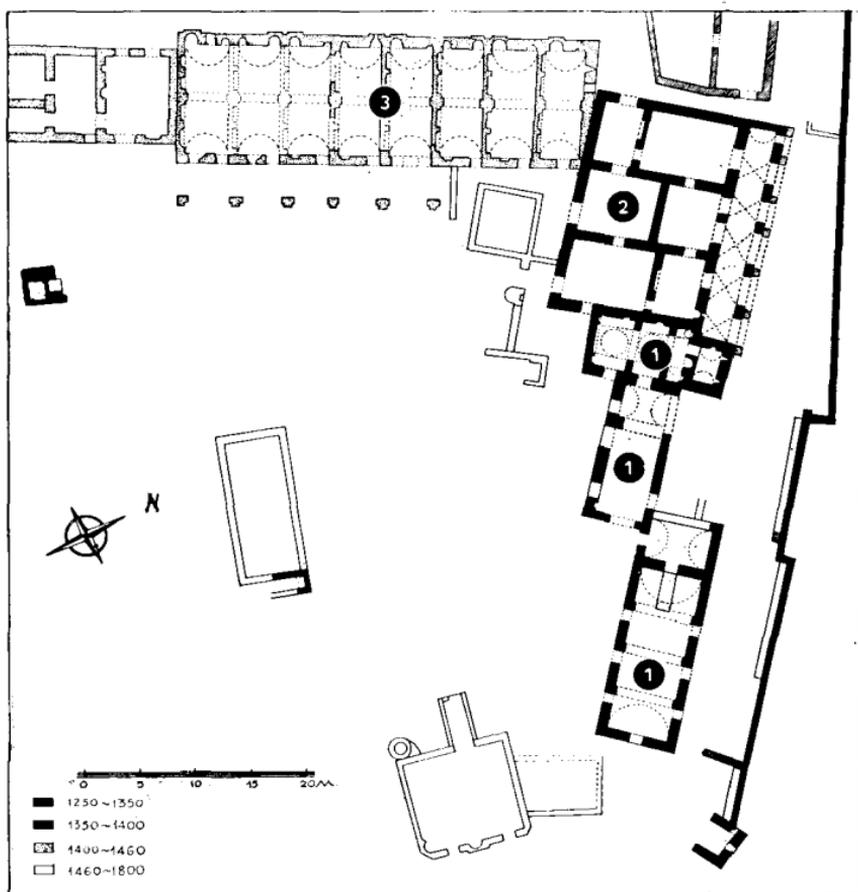
Die Entwicklung zur Provinzhauptstadt, beziehungsweise zum Regierungssitz des Despotats Morea ließ Mistra zu einem wirtschaftlichen und — vor allem unter Manuel und seinem Vater Johannes VI. — zu einem kulturellen Zentrum werden. Repräsentative Bauten entstanden, die Stadt gewann weltläufig — urbanen Charakter. Hinsichtlich relativer politischer Ruhe und wirtschaftlicher Sicherheit bot sie ein angenehmeres Leben als die Hauptstadt. So kann es nicht verwundern, daß die politischen, kulturellen, religiösen und künstlerischen Verbindungen zwischen Mistra und Konstantinopel intensiv betrieben wurden. Es ist bekannt, daß unter Manuel in Mistra bereits ein liberalerer Geist herrschte, als ihn die festgefahrenen Strukturen in der Hauptstadt zuließen. Das Hauptverdienst um das Werden Mistras kommt ohne Zweifel diesem Despoten zu; auf seinem Werk konnten die Palaiologoi aufbauen.



Despotenpalast. Rechts die Bauten aus der Zeit der Kantakuzenoi, im Hintergrund der von den Palaiologoi errichtete Querbau mit dem Thronsaal im Obergeschoß.

Die Strategoi mögen wohl noch in der ehemals fränkischen Festung residiert haben. Manuel dagegen ergänzte einen etwas tiefer (in 492 Meter Höhe) gelegenen, vermutlich noch in fränkischer Zeit errichteten Bau zu einem ansehnlichen Schloß, dessen Terrasse weiten Blick gewährte in das prächtige Eurotastal. Ferner ließ er um 1360 wenig oberhalb des Palastes ein Kloster errichten, das nach einer Nachricht des Historikers Georgios Sphrantzes (1401 bis ca. 1480; er spielte am Ende des Reiches eine bedeutende politische Rolle) Christus-Erlöser (Zoodotes) geweiht war. Die einst prächtig ausgestattete Kirche des Klosters wird durch ihren Namen nach dem Konstantinopler Vorbild als Palastkirche ausgewiesen: Hagia Sophia.

Im übrigen mögen sich schon damals im weiteren Palastbereich einzelne Adelsfamilien angesiedelt haben; der sogenannte „kleine Palast“ stammt zum Beispiel aus dem frühen 14. Jahrhundert. Diese Oberstadt, hauptsächlich vom Despotenpalast, vom Erlöserkloster und einigen Adelshäusern gebildet, war von einer Mauer umgeben, die sich in weitem Bogen an die Frankenfestung anschloß. Die Unterstadt mit den eng gedrängten, steil ansteigenden Wohnvierteln, dem Erzbischofssitz und den Klöstern war durch eine eigene Mauer geschützt, die sich ihrerseits an die der Oberstadt anfügte. Hier standen seit dem späten 13. Jahrhundert die dem beliebten byzantinischen Soldatenheiligen Demetrios geweihte Metropolitankirche und bei ihr die erzbischöfliche Residenz. Ebenfalls noch im 13. Jahrhundert, um 1295, wurde



**Legende:**

1 Älteste Teile, auf die Herrschaft der Franken zurückgehend

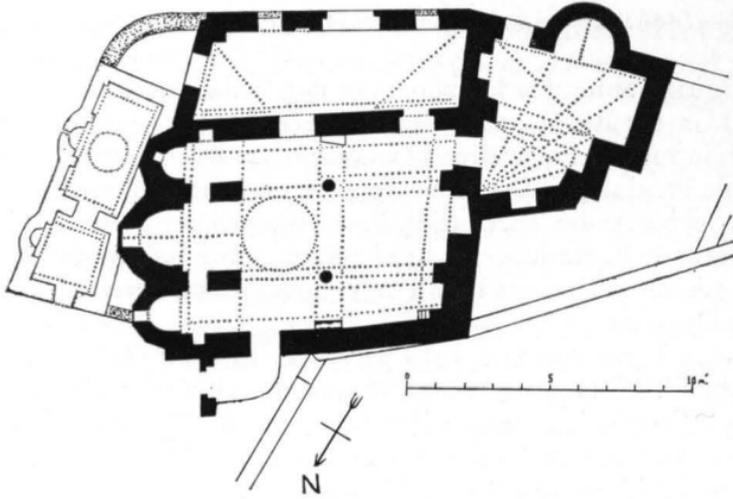
2 Palast der Kantakuzenoi  
3 Querbau der Palaiologi

nordwestlich der Metropolis das wohl älteste Kloster der Stadt gegründet, das ein gewisser Abt Daniel den beiden berühmten Soldatenheiligen namens Theodor (Hagioi Theodoroi) weihte. Sein bedeutenderer, ungemein einflußreicher Bruder Pachomios vergrößerte das Kloster um große Konventbauten und um eine weitere prächtige Kirche, die der Maria Hodegetria (Wegweiserin) geweiht war, später im Volk auch „Aphentikon“, Hauptkirche, genannt. Damit war das nicht nur vor dem Hintergrund einer eng gedrängten Stadt großartige Kloster Brontochion (= „das Lärmende“, wohl der Name des Stadtteiles) entstanden, das hinfort, privilegiert von den Kaisern und dem Patriarchat Konstantinopel unmittelbar unterstellt, mit einer umfangreichen Bibliothek und durch eine Klostersgemeinde aus hochgebildeten Angehörigen der oberen sozialen Schichten eine gewichtige geistige Rolle bei der Wiederentdeckung der helleni-

schen Ursprünge spielen sollte. Schon Pachomios hatte als Archimandrit und Megas Protosyngellos die Stellung eines Erzbischofes über die Klöster Lakedämons inne. Und er stand — Zeichen seiner Bildung, seines Rufes und seines Einflusses — mit dem wohl kunstfertigsten Dichter des damaligen Konstantinopel, Manuel Philes, in Verbindung, der ihn ungeschminkt „das Wunder der Dorier“ nannte. In der Tat muß Pachomios in Mistra der Strategoi in vielerlei Hinsicht eine Hauptrolle gespielt haben. Seine architektonisch und ausstattungsmäßig qualitätvollen Bauten wirkten in Mistra stilbildend. Sie gaben der künftigen Despotenstadt einen hohen Maßstab voraus.

Zur Zeit der Kantakuzenoi entstand das Peribleptos-Kloster (geweiht der Panagia Peribleptos, der „hochangesehenen“ Gottesmutter) am Südrand der Stadt, über dessen Geschichte allerdings wenig bekannt ist. Die Namen der Stifter kennt man nicht, wohl aber hat sich ihr Bildnis in der Kirche bewahrt. Der vorzüglich erhaltene Freskenschmuck der Kirche beweist durch eine hohe künstlerische Qualität hauptstädtischen Rang. Zugleich sagt er etwas aus über die religiös-geistigen Strömungen im byzantinischen 14. Jahrhundert: Einerseits bieten die dargestellten Szenen der himmlischen Liturgie unerschöpflichen Stoff für Betrachtung und mystische Versenkung, andererseits eröffnet sich etwa in der Kuppel an den plastischen Prophetengestalten oder aber auch an der allgemeinen Vorliebe fürs malerisch-illustrierende Detail eine deutliche antike Reminiszenz. In dieser Mentalität, nicht frei von elitärem Ästhetizismus, könnte sich der Einfluß des ebenso gelehrten wie glühend dem Hesychasmus ergebenen Johannes VI. Kantakuzenos widerspiegeln, der zweifelsohne in der Residenz des Sohnes eine große Zahl von Philosophen, Theologen und Künstlern um sich scharte.

In vielem — nicht zuletzt im Bau von Kirchtürmen, die der byzantinische Bereich an sich nicht kannte — erweist sich, daß Mistra auch zu einem Ort der Begegnung von Ost und West geworden war. Unter einem Despoten, dessen Frau Isabelle aus dem Geschlecht der Lusignans stammte — wie ja auch die späteren Despoten ihre Gemahlinnen aus dem Westen holten —, und der selbst jeder geistigen Anregung offen entgegenhing, mußte es zu fruchtbarer Vermittlung kommen. Mistra hatte sich zu einer interessanten Stadt entwickelt, die nicht nur einen kopierten Abglanz Konstantinopels bot, sondern ein eigenständiges schöpferisches Zentrum darstellte. Die vierzig- bis fünfzigtausend Menschen lebten zwar eng beieinander; ihre Lebensbedingungen dürften aber in vielerlei Hinsicht besser gewesen sein als die in der fernen Hauptstadt.



Peribleptos-Kloster, Grundriß.



Peribleptos-Kloster, Blick in die Kuppel.

### 1384—1460: *Mistra unter den Palaiologen*

Das Mistra unter den Despoten aus dem Palaiologenhaus ist die Stadt, in der Byzanz zum letzten Male leuchtete. Während das Reich in rascher Folge allen kleinasiatischen Besitz verlor, konnten die Palaiologen-Despoten trotz venezianischer Gegnerschaft, trotz verheerender Türkeneinfälle die meisten der noch fränkisch gebliebenen Besitztümer an sich bringen, einschließlich der Stadt Korinth unter Theodor I. und sogar noch Athens unter Konstantinos Dragases.

Theodor I. regierte von 1384 bis 1407. Er war ein vor allem außenpolitisch begabter Mann, ehrgeizig und wohl auch habgierig; Gebietsgewinne waren ihm wichtiger als Wissenschaft und Kunst. Vor seinem Tod nahm er das Mönchsgewand. In der Hodegetriakirche des Brontochion-Klosters wurde er bestattet. Ein eindrucksvolles Fresko zeigt ihn dort auf einem Doppelbildnis als Despot und als Mönch. Ihm folgte sein Neffe Theodor II., Sohn des Kaisers Manuel II., der seit 1391 regierte und jene jahrelange, ebenso phantastische wie ergebnislose Bettelreise in den Westen unternahm, die bis ins ferne London führte und im Abendland ziemliches Aufsehen erregte. Manuel zögerte lange mit der Rückkehr in sein „Reich“; sie kam den herrscherlichen, gebildeten Mann hart an. Die ganze Schmach lastete auf ihm, Lehensmann der Osmanen zu sein. So hatte er ihnen bereits 1391 Kriegsdienst leisten müssen bei der Eroberung Philadelphias, einer der letzten byzantinischen Enklaven in Kleinasien. Basileus war er nurmehr über seine sterbende, merklich entvölkerte Hauptstadt und über einige wenige Inseln, wenn man vom Despotat Morea einmal absieht. Sobald es ihm die politische Lage erlaubte, im Jahre 1415, begab er sich nach Mistra zu seinem Sohn. Daß sich das Leben in der Despotenhauptstadt nun zu noch höherer Qualität steigerte, ist vor allem seinen Impulsen zu verdanken. Man darf wohl vermuten, daß den Herrscher die Sehnsucht nach Mistra trieb, zu erleben, was Byzanz in dieser reifen Phase innerer Entwicklung hätte insgesamt sein können, wenn nicht die politische Wirklichkeit so ganz desolat gewesen wäre. Wissenschaft und Kunst, theologische Spekulation und hintergründigster Mystizismus, Diskussionen über die rechte Staatsführung, über die gerechten Gesetze: Dies alles hatte in Mistra seine schöpferische Heimstatt gefunden. Und etwas im byzantinischen Rhomäerstaat, der sich ja doch auf das römische Imperium zurückführte, Unerwartbares, eigentlich auch Unerhörtes trat ein: Die Menschen wurden sich dessen bewußt, Griechen zu sein. Das antike Hellenentum wurde zum beherrschenden Ideal. Hatte

man schon unter den Kantakuzenoi im Umkreis des Brontochionklosters Plutarch und Herodot eifrig gelesen, so wird nun Lykurgos zum begeistert verehrten Vorbild weiser Gesetzgebung. Die Sehnsucht verschafft sich erschütternden Widerhall, es könne und müsse gelingen, ein griechisches Reich des Friedens und unbeugsamer Bürger-Gerechtigkeit zu errichten, es müsse gelingen, die erhabenen griechischen Götter noch einmal zu beschwören, eine von göttlichem Sein erfüllte Staats- und Lebensordnung zu begründen, in der jeder Bürger Heimat, Glück und Sicherheit finden könne. Die führende Persönlichkeit dieser Renaissance war Georgios Gemistos Plethon, dessen weitberühmte neoplatonische Akademie nicht nur im Osten, sondern auch im Westen starke Anziehungskraft besaß. Dieses Mistra liebte Manuel II. Palaiologos. Die beherrschende Gestalt war er, über seinen Söhnen. Den Hof zu Mistra zierte mit ihrem tragisch kurzen Leben die schöne Kleopa Malatesta, Gattin Theodors II.

Um den letzten Rest byzantinischen Glanzes zu schützen, ließ Manuel II. am Isthmos von Korinth die sogenannte Hexamilionmauer errichten, die freilich den türkischen Ansturm nicht abwehren konnte. Manuel starb im Jahre 1425, nachdem er schon vorher, gedemütigt und resigniert, seinem Sohn und Mitkaiser Johannes VIII. die Staatsgeschäfte überlassen hatte. Johannes übernahm das Reich in totaler Agonie. Er war der letzte der Kaiser der Rhomäer, der den schweren Bittgang nach Westen unternahm: 1437 reiste er mit großer Begleitung zum Unionskonzil von Ferrara und Florenz, in dessen Dom am 6. Juli 1439 die Kirchenunion feierlich verkündet wurde. Freilich wurde sie von den Bürgern Konstantinopels nicht akzeptiert — zu sehr brannten noch die Wunden westlicher Machtgier —, sie brachte Byzanz keine Hilfe. Zu Florenz verhalf das Konzil der Renaissance zu voller Blüte; in Konstantinopel rief es den letzten der schrecklichen religiösen Bürgerkriege hervor, die dem Reich in seiner langen Geschichte nicht zum wenigsten geschadet hatten.

Zu Mistra teilten sich unterdessen die Brüder Johannes' VIII. die Macht: Despot Theodor II., Konstantinos Dragases, Demetrius und Thomas. Das führte zu Verwicklungen, in denen sich seit 1443 der tüchtige Konstantinos behaupten konnte, nachdem Theodor kurz zuvor verstorben war.

1448 stirbt Johannes VIII. Am 6. Januar 1449 erscheinen zu Mistra die beiden Konstantinopler Adeligen Alexios Philanthropinos und Manuel Kantakuzenos mit dem Auftrag, den Despoten Konstantinos Dragases Palaiologos zum Basileus der Rho-

mäer zu krönen. So wird der letzte der byzantinischen Kaiser außerhalb der Hauptstadt gesalbt und mit den Insignien der Herrschaft begabt: Es ist die kleine Metropolis Mistras, in der sich dies ereignet. Der tapfere Konstantin XI. Palaiologos erreicht drei Monate nach der Krönung seine Hauptstadt, die zugleich sein ganzes Reich darstellt. Der 29. Mai 1453 sieht den Tod des letzten Basileus und das Ende eines tausendjährigen Reiches.

Noch aber dauerte Mistra. Mit der Duldung Mehmeds II. regierten Thomas und Demetrios weiter. Doch konnte Mehmet begreiflicherweise nicht dabei zusehen, wie sich in Morea eine lateinisch-griechische Allianz bildete, und so besetzte er 1460 den Despotat. Demetrios begab sich zunächst an den Hof des Sultans, 1470 starb er als Mönch zu Adrianopel — Edirne. Thomas, der seinen Anspruch auf den Despotat nicht aufgab, floh nach Korfu, später an den Hof Pius' II. nach Rom. 1462 starb er; seine Tochter Sophia heiratete 1472 Zar Iwan III., wodurch Moskau palaiologische Ansprüche übernahm.

Mit Mistra ist Byzanz als staatspolitische Macht unwiderruflich untergegangen.

Unter der türkischen Herrschaft blieb die Stadt zunächst blühendes Verwaltungs- und Handelszentrum; im 17. Jahrhundert zählte sie über 40 000 Einwohner. Von 1685 bis 1715 war sie von den Venezianern unter dem späteren Dogen Francesco Morosini besetzt. Seit 1715 wieder unter türkischer Herrschaft, wagten die Griechen 1770 einen blutigen Aufstand, bei dem sie alle Türken in der Stadt umbrachten; daraufhin vertrieb die türkische Regierung sämtliche Griechen aus der Stadt und ließ diese von albanischen Banden plündern.

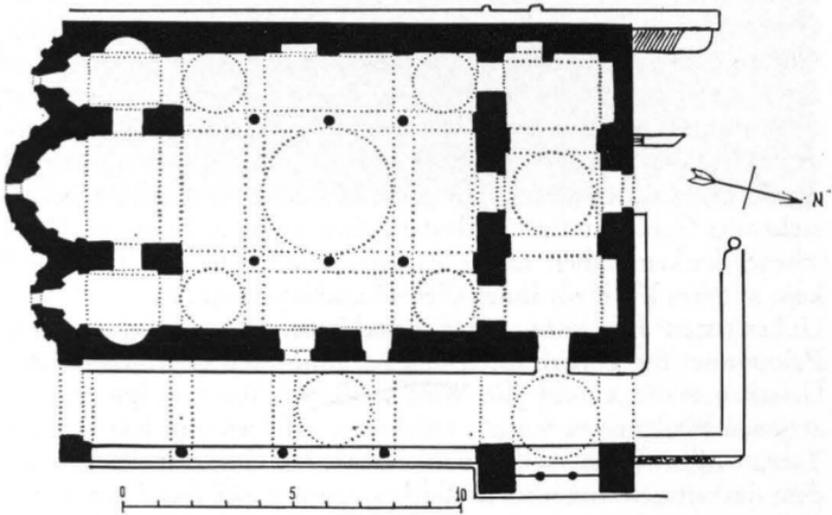
Zur Zeit der griechischen Unabhängigkeitskriege war Mistra bereits eine sterbende Stadt. Die Gründung von Neu-Sparta im Jahre 1843 unter König Otto von Wittelsbach verurteilte das mittlerweile zum Symbol türkischer Zwingherrschaft abgesunkene Mistra zum Ruin. Gerade noch rechtzeitig begannen im späten 19. Jahrhundert die Erhaltungsarbeiten.

### *Die Entwicklung Mistras unter den Palaiologen Georgios Gemistos Plethon*

Das äußere Bild der Stadt am Taygetos bleibt im wesentlichen unverändert. Der Despotenpalast erhält einen Nord-West-Flügel, in dem sich Elemente östlicher und westlicher Architektur vorteilhaft mischen. Der in seinen Mauern erhaltene Thronsaal



Despotenpalast, Blick in den Thronsaal.



Pantanassakloster, Grundriß.

des oberen Stockwerkes mit seiner in der Fassadenmitte nach außen gewölbten Thronnische stellt auch heute noch die höfische Entfaltung des Despotats eindrucksvoll vor Augen. Er muß Zeuge so mancher wichtigen Begegnung zwischen Menschen aus Ost und West gewesen sein. An der Grenze zwischen Ober- und Unterstadt errichtete (beziehungsweise erneuerte) der Katholikos Mesazon und Protostrator (Premierminister) Theodors II., Johannes Phrangopulos, um 1430 das Pantanassakloster (der Allherrscherin Maria geweiht). Wenn auch die Außenarchitektur der malerisch an den Hang gebauten Kirche an Gotisches, ja Islamisches gemahnt, so schlagen die großartigen Fresken im oberen Bereich des Innenraumes doch einen letzten starken byzantinischen Akkord an dieser dem immer bewahrten Glauben begeisterten Ausdruck verleihenden Kunst. Nahe beim Kloster erhebt sich die Ruine eines ansehnlichen Palastes, der als das Haus des Phrangopulos ausgegeben wird.

Unter den Palaiologen wurde Mistra endgültig zum Vorort eines erstarkenden byzantinischen Philhellenismus, wie es ihn bis dahin noch kaum gegeben hatte. Einem Freund, der nach Mistra abwanderte (vielleicht handelte es sich um G. Gemistos Plethon), schrieb der schon erwähnte Demetrios Kydonos: „Du stelltest dir vor, die Peloponnes sei eine Insel der Seligen . . . In deiner überschwänglichen Liebe zum Hellenentum glaubtest du, daß schon der Boden Spartas dich Lykurgos würde schauen lassen. Du meinstest, daß du ihn dort besuchen und ihm dabei zuhören könntest, wie er seine Gesetze verkündet, berühmt für ihre Weisheit. Ganz verzückt von dieser Idee, bestiegst du das Schiff, überaus glücklich, verließest du deine Freunde.“ Wenige Jahre später klärte Georgios Gemistos Plethon Kaiser Manuel II. über das mit allen Gütern gesegnete Land um Sparta wie folgt auf: „Wir also, über die Ihr waltet und als Herrscher gebietet, sind Hellenen unserer Abstammung nach, wie die Sprache und die von den Vätern ererbte Bildung bezeugen. Nun ist aber kein anderes so durch und durch griechisches und daher entschiedener den Griechen zustehendes Gebiet zu finden als die Peloponnes . . . Denn seit Menschengedenken haben allem Anschein nach nur Hellenen und kein anderes Volk vor ihnen dieses Land bewohnt . . .“

Unbestritten hat unter allen griechischen Ländern eben diese Peloponnes die vornehmsten und berühmtesten Geschlechter der Griechen erzeugt, und alle Welt weiß, wie die von hier ausgezogenen Hellenen es waren, welche die größten und herrlichsten Taten vollbrachten. Selbst von der großen Stadt am Bosphorus, dem derzeitigen Sitze Eures Reiches, kann dieses Land mit Recht als Mutter und ursprüngliche Heimat gelten. Denn einmal waren



Pantanassakloster

die alten Bewohner von Byzanz Hellenen und zwar Dorier, die Dorier aber bekanntlich Peloponnesier. Dann war auch die glänzende Kolonie, die später aus Rom in Italien nach Byzanz übersiedelte, um es so herrlich und mächtig zu erweitern, dem peloponnesischen Stamme nichts weniger als fremd, da ja das glückselige Rom Aeneaden und Sabiner zu gleichen Teilen und mit denselben Rechten bewohnten. Die Sabiner aber stammten aus der Peloponnes; es waren Lakedämonier.“

Die Peloponnes wird hier als das eigentliche Reichszentrum, als der Mutterboden beschrieben, sie wird gepriesen als Ursprung der Reiche von Rom und Byzanz. Die Rückkehr zum Ursprung, die Abkehr von den christlichen Überformungen und Zwängen könnte die Rettung, die Wiederherstellung des glänzenden Reiches bedeuten: Das waren Idee und geradezu inbrünstiges Anliegen des Katholikos Krites von Mistra, des obersten Richters Moreas unter Theodoros II. — Um 1360 vermutlich in Konstantinopel geboren, vermutlich auch von hoher Abkunft, dürfte er die beste Bildung erfahren haben, die zu jener Zeit möglich war. Um 1380 begab er sich an den osmanischen Hof und lernte dort durch einen jüdischen Religionsphilosophen namens Eliseus die Lehren Zarathustras kennen. Ausgiebig befaßte er sich mit Platon und den Neuplatonikern, vor allem mit Plotin; auch mit Aristoteles. Freilich paßte der aristotelische Realismus wenig in seine an Hermes Trismegistos, Zarathustra, Orpheus, Pythagoras und Platon ausgerichtete Vorstellung einer von göttlichem Logos erfüllten, geformten und vorangetriebenen Welt. Nach Konstantinopel zurückgekehrt, begann Plethon zu lehren und zog er, der faszinierende Rhetor, eine große Schülerschar an. Mit seinen „neuheidnischen“ Ideen skandalisierte er die herrschenden Kreise in Kirche und Gesellschaft. Er fand jedoch Sympathie bei dem gelehrten und aufgeklärten Manuel II. und bei dessen Söhnen, so daß er in Mistra ungestört leben und arbeiten konnte. Ja, die dort erreichte Stellung eines obersten Richters schien ihn geradewegs zu einem neuen Lykurgos zu praedestiniieren, der, wie dieser einst zu Sparta, dem neu erwachten Hellenentum durch weise Gesetze Zukunftskraft verleihen würde. So steht denn auch über seinem größten, nur in Bruchstücken erhaltenen Werk über die Gesetze (Nomon syngraphe) folgender programmatischer Satz:

„Dieses Buch handelt von den Gesetzen und von der besten Staatsform, von dem Glauben und den Leistungen der Privatpersonen und Staatsbeamten, durch welche die Menschen, soweit möglich, zu dem schönsten, zu dem besten und vor allem zu dem glücklichsten Leben gelangen.“

Aus der hieratisch verkrusteten, den Menschen knechtenden Erstarrung byzantinischen Staatskirchentums und gegen die nach Meinung Plethons gefährliche Aufklärung des von Averroes, Avicenna und Thomas von Aquin vertretenen Aristotelismus sollte Hellas zurückkehren zum humanen Geist der von der Weisheit geleiteten, befreienden Einheit, die die Neuplatoniker bei Platon entdeckten. Was immer Georgios Gemistos zur Annahme des Namens Plethon bewogen haben mag, die Lautähnlichkeit von „Plethon“ und „Platon“ kann kein Zufall sein, sie bedeutet vielmehr ein Programm. Dieses Programm entwickelte er in seiner Platonischen Akademie zu Mistra, wo der große Platz vor dem Despotenschloß kaum ausreichte, um die vielen Hörer und Bewunderer Plethons aus Ost und West zu fassen. Das „Programm“ wollte die alte hellenische Erfahrung des göttlich geordneten Kosmos im Medium christlicher Weltdeutung neu erwecken: Ein eindrucksvoller Pantheismus der glücklichen Verbindung von Logos und Nomos sollte den Menschen des immer noch wirkmächtigen Imperiums hart am Rande der ahnbaren Katastrophe äußerste Möglichkeit des Heils bewirken; gesteigerter, am göttlichen Maß ausgerichteter Humanismus sollte der Religiosität erlösende Katarrhsis gewähren.

Zu den vielen, vielen Schülern Plethons in Mistra zählte auch der große Bessarion aus Trapezunt, gemäßigter Aristoteliker, überzeugter Anhänger der Kirchenunion, nach dem Konzil von Ferrara-Florenz Kardinal der römischen Kirche. Er wurde zu einem der bedeutendsten Brückenbauer zwischen Ost und West. Wenn er auch in vielen Dingen ein Meinungsgegner seines greisen Lehrers war, als Brückenbauer war er sein überzeugter Anhänger. Durch seine große Bibliothek der griechischen Klassiker, die er ganz in den Westen retten konnte, wurde vieles von dem, was am Hellenentum zu retten war, für die Zukunft bewahrt. Diese Bibliothek wird heute in Venedig aufbewahrt: Monument einer geistigen Verbindung, die die politischen Katastrophen überdauerte.

Johannes VIII. Palaiologos ließ sich 1437 auch von Plethon und Bessarion zum Unionskonzil in Ferrara und Florenz begleiten. Bessarion, seit 1437 Erzbischof von Nikaia, war der führende Kopf der byzantinischen Unionspartei. Plethon lag wenig an der Union, wenn er auch mehrere theologische Denkschriften verfaßte. Er hoffte aber, durch seinen beredten Einfluß vor dem großen Konzilsforum seine Idee des zu aller Glück erneuerten hellenischen Reiches durchsetzen zu können. Vor dem Konzil erschien diese Idee als eine abwegige Utopie. Aber er konnte — zukunftssträchtiges Ereignis — Cosimo de' Medici (Cosimo den

Älteren) überzeugen. Aus der Begegnung beider im rechten Augenblick entstand die Platonische Akademie zu Florenz, zu deren bedeutendem Führer Marsilio Ficino wurde, als Plethon nach Mistra heimkehrte. Nach Cosimo unterstützten auch Piero und Lorenzo die Akademie, zu der unter anderen Landino, Cavalcanti, Poliziano, Alberti gehörten — glänzende Gestalten des humanistischen Rinascimento. Plethon war also wichtiger Miturheber jenes traumhaften Florentiner Frühlings, für den Namen einstehen wie: Donatello, Ghirlandajo, Botticelli, Leonardo und Michelangelo. Die Ausstrahlung der Akademie von Florenz nach Deutschland, Ungarn, Frankreich, England war gewaltig.

Am 25. Juni 1452, also knapp ein Jahr vor dem Untergang Konstantinopels, starb Georgios Gemistos Plethon in Mistra. Gennadios Scholarios, entschiedenster Gegner Plethons, ließ als erster Patriarch nach der türkischen Besetzung die Schriften des „Häretikers“ öffentlich vernichten. Daher sind die Nomoi nur fragmentarisch erhalten. Der Westen hielt dagegen die Erinnerung an die auf ihre Art in der byzantinischen Geistesgeschichte einmalige Persönlichkeit Plethons rühmlicher aufrecht: 1464 gelang es dem im Dienste Venedigs stehenden Condottiere Sigismondo Pandolfo Malatesta, die Stadt Mistra (nicht das Schloß) kurzfristig einzunehmen. Beim Rückzug führte er den Leichnam des Georgios Gemistos Plethon mit. Er ließ ihn bei der Kathedrale von Rimini bestatten, wo ihn die Grabinschrift als den „Princeps philosophorum“ des Zeitalters feiert.

Am Ende dieser Erinnerung an Mistra mag sich hier das Bild der schon fast in die Sage entrückten Stadt widerspiegeln in Worten eines der wohl großartigsten Vertreter der Platonischen Akademie von Florenz, des Pico della Mirandola. Gewiß kann man seine Erkenntnisse über den Menschen nicht unmittelbar auf Plethon zurückführen; aber was er zu sagen hat in seiner Rede „Über die Würde des Menschen“, ist doch Geist vom Geiste Plethons, Geist vom Geiste Mistras, welcher selbst im Sterben noch kräftig genug war, zeugend mitbeteiligt zu sein am Entstehen jener nicht durchweg erfolgreichen, aber doch bis heute hoffnungsvollen Bewegung, die man „Humanismus“ nennt. Sicherlich kann der Humanismus damaliger Zeit nicht vordergründig als neuheidnisch oder unchristlich verschrien werden, auch der des Plethon nicht. Die Konfrontation mit einer der Menschlichkeit verpflichteten Antike bewahrte doch gerade auch damaliges Christentum davor, formalistisch und geistlos zu erstarren. Auch wenn es manch einer nicht so recht wahrhaben möchte: Der Aufbruch des christlichen Abendlandes zu neuen Möglichkei-

Pantanassakloster,  
Erweckung des Lazarus.



ten, Menschsein verantwortlich zu verwirklichen, hat hier eine seiner wichtigen Wurzeln. Denn die Männer dieser Stunde erkannten, daß es darum ging, in Freiheit das rechte menschliche Maß zu finden und zu gestalten, dabei aber nicht zu vergessen, daß dieses Maß vorgegeben und aufgegeben sei. Die letzten großen byzantinischen Fresken in der Pantanassakirche zu Mistra erweisen sich dem erlebnisbereiten Betrachter als bewegende Zeugnisse solch humanistischen Strebens: Der von Jesus ins Leben zurückgerufene Lazarus ist das Symbol des erlösten Menschen. Man kann nicht verkennen, daß das sterbende Mistra eine überwältigende menschliche Kraft stärkte, die trotz der katastrophalen Schicksale immer wirksam bleibt: die Kraft der Hoffnung. Pico della Mirandola läßt den Gott-Schöpfer zum Menschen sprechen: „Mitten in die Welt habe ich dich gestellt, damit du umso leichter um dich schauest und sehest, was drinnen ist. Ich schuf dich als ein Wesen, weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich allein, damit du dein eigener freier Bildner und Überwinder seiest; du kannst zum Tiere entarten und zum gottähnlichen Wesen dich wiedergebären. Die Tiere bringen aus dem Mutterleibe mit, was sie haben sollen, die höheren Geister sind von Anfang an oder doch bald danach, was sie ewig bleiben werden. Du allein hast eine Entwicklung, ein Wachsen nach freiem Willen, du hast Keime eines allartigen Lebens in dir.“

Mistra ist beteiligt an einer der besten Traditionen des neueren Abendlandes, welche versucht, die Würde des Menschen vom gottgegebenen Logos her zu begreifen und durch weise Setzung des Nomos verantwortlich zu gestalten.

---

Anmerkung und Literaturhinweise vgl. Seite 116



## DAS BILD DES ANDEREN

*(Frühe Begegnungen zwischen Christen und Mohammedanern)*

Die Bedeutung des Reisens für die Weltgeschichte ist bis heute noch nicht untersucht worden, es kann aber kein Zweifel bestehen, daß die Wirkungen von Eindrücken, die der Reisende bei und von fremden Kulturen gewinnt, weit über das hinausgehen, was unser Sprichwort ‚Wenn einer eine Reise tut, so kann er was erzählen!‘ ausdrücken will.

Auch die Reisen, die Mohammed, den Propheten Allahs, als Kaufmann nach Syrien, Mesopotamien und Palästina führten, haben entscheidende historische Folgen für die Menschheit gehabt. Dieser tief religiös veranlagte Mann hat dort die Glaubenswelt der Juden und Christen kennengelernt. Vergessen wir nicht, daß es vor allem die ‚gläubige Ergebung in Gottes Willen‘, eines einzigen Gottes, ist, was das Zentrum des Islam ausmacht. Die ungeheure Dynamik, mit der die Anhänger Mohammeds und seiner Nachfolger die ‚dār al islām‘, den Herrschaftsbereich des Islam, ausdehnten, ist ein ebensolches Phänomen wie die germanische Völkerwanderung. Schon rund 100 Jahre nach der Hedschra (622) (Flucht Mohammeds von Mekka nach Medina), mit der die Mohammedaner ihre Zeitrechnung beginnen, steht der Islam an den Pyrenäen und vor den Toren Konstantinopels. Aber der große Unterschied zur germanischen Völkerwanderung ist doch der, daß alle germanischen Reiche auf römischem Boden um das Mittelmeer untergegangen sind, ohne wesentliche Spuren hinterlassen zu haben. Die islamischen Eroberungen (mit Ausnahme Spaniens und kleiner Reste auf dem Balkan) aber sind bis heute ‚dār al islām‘ geblieben. Man hat in der historischen Wissenschaft natürlich viel nach den Ursachen dieses Phänomens gefragt und manche Antwort gegeben<sup>1</sup>. Sicher ist, daß eine nicht geringe Ursache der neue Glaube ist, von dem die Scharen Allahs ‚durchglüht‘ sind. Eine der weltgeschichtlichen Folgen, die der Vorstoß des Islam bewirkt hat, ist vor allem die Zerstörung der Einheit des Mittelmeeres gewesen<sup>2</sup>, hier können wir das Ende der Antike sehen. Europa tritt in das Zeitalter des Mittelalters ein, eine Epoche, die gekennzeichnet ist von dem Gegensatz zweier Weltreligionen: Christentum und Islam.

Trotz des Gegensatzes aber blühen die Handelsbeziehungen. Die christlichen Kaufleute des Mittelalters haben keine religiösen Skrupel, mit den ‚Ungläubigen‘ in Afrika und Vorderasien Handel zu treiben. Ja, venetianische Kaufleute rauben oder kaufen

an den dalmatinischen Küsten slawische Mädchen, um sie in die Harems Ägyptens zu verkaufen<sup>3</sup>.

Es wäre aber zu einfach, wollte man die Rolle, die die Venezianer bei diesen ökonomischen Beziehungen spielen, verabsolutieren. Die Pisaner und die Genuesen haben im westlichen Mittelmeer eine andere Haltung eingenommen: „Im Unterschiede zu den Venetianern, denen der Gewinn alles bedeutete, vereinigte sich bei ihnen der Haß gegen die Ungläubigen mit dem Unternehmungsgeist, um sie schließlich dazu zu treiben, den Sarazenen die Herrschaft über das Tyrrhenische Meer streitig zu machen<sup>4</sup>.“ Seit dem 10. Jahrhundert kommt es zu Kämpfen, vor allem zur See. Noch heute ist der Dom zu Pisa das Erinnerungsmal an den Seesieg der Pisaner bei Palermo, wie die Inschrift berichtet: „Als seit Christi Geburt 1063 Jahre vergangen waren, haben die Pisaner, mächtig durch ihre herrliche Tapferkeit, den Grund zu dieser Kirche gelegt. Es war in dem Jahre, als der Zug an die sizilische Küste unternommen worden war. Sechs große, mit Schätzen reich beladene Schiffe fielen in ihre Hände; mit dem Erlös ist dieser Bau errichtet worden<sup>5</sup>.“ Welcher Reichtum in Pisa war, zeigen „kostbare Marmorsäulen, Goldwaren, golddurchwirkte und purpurne Stoffe, all dies aus Palermo und Mehdia weggetragen, zieren ihre Kirche. Es scheint, als habe man durch deren Glanz die Rache des Christentums an den Sarazenen bekräftigen wollen, deren üppiges Leben zugleich Gegenstand des Anstoßes und des Neides war“<sup>6</sup>.

Es war hier sicher auch ein Gefühl der Unterlegenheit wirksam, das sich besonders bei den Kaufleuten in den Seestädten ausprägte. Sie sahen immer noch eher als die Landbewohner und die große Masse der in dumpfer Enge lebenden Christen die Überlegenheit der islamischen Kultur, vor allem auch der Abbasidenzeit. „Die geistige Führerschaft der Welt“, schreibt Dawson<sup>7</sup>, „ging nun für mehr als vier Jahrhunderte auf die Völker des Islam über, und die naturwissenschaftliche Überlieferung Westeuropas nimmt von den Arabern wieder ihren Anfang. Allerdings kamen die Grundlagen nur zum kleinsten Teil aus dem Islam selbst, vor allem liegt die historische Leistung in der „Weiterentwicklung hellenistischer Überlieferung“ (Dawson), und das besonders an den Grenzen der ‚dār al islām‘, in Spanien, Marokko und Mittelasien.

Das Aufeinandertreffen der beiden Religionen nimmt mit dem Fortgang der Zeit an Heftigkeit zu, es wird zum ‚Heiligen Krieg‘. Alles das gipfelt im Abendland in der Kreuzzugsidee, und auf beiden Seiten nennt man diesen Kampf einen ‚heiligen‘ Krieg (proelium sanctum, bellum sacrum, dschihad sind die

zeitgenössischen Begriffe)<sup>8</sup>. Schon im Koran heißt es in der 3. Sure: „Bekämpfet denn für Gottes Weg diejenigen, die euch bekämpfen! schreitet aber nicht aus! denn Gott liebt die nicht, die ausschreiten (= angreifen!). Erschlaget sie, wo ihr sie trefft, vertreibet sie, von wo sie euch vertrieben<sup>9</sup>!“ und in der 9. Sure wurde die Aufforderung an die Gläubigen gerichtet: „So rücket aus, leicht- oder schwergewaffnet! Und kämpft mit eurem Gut und Blut für Gottes Weg<sup>10</sup>!“

Nicht weniger deutlich fordert auf christlicher Seite Guibert von Nogent in seiner Kreuzzugsgeschichte (um 1110): „Gott hat in unserer Zeit heilige Kämpfe eingerichtet, damit der Ritterstand und das einfache Volk . . . eine neue Art fänden, ihr Heil zu wirken . . .“<sup>11</sup>. Hier haben wir die beiderseitige Haltung zu den jahrhundertelangen Metzereien festgelegt. Schon sehr früh haben sich auch Dichtung und Sage des Sujets bemächtigt. Karls des Großen Kämpfe mit den Sarazenen oder die Kämpfe gegen die Moslems in Südfrankreich schildern Geistliche in den ‚chansons de geste‘. Heldentum und christliche Gesinnung treten in engen Zusammenhang, wenn z. B. aus dem „gewaltigen Recken Roland das Ideal des christlichen Glaubensstreiters gemacht wird, der abwechselnd die Feinde niedermäht und fromme Gebete zum Himmel emporschickt<sup>12</sup>“. In solchen Liedern liegen die Anfänge der ritterlichen Dichtung, in dem Minnesang geistliche lateinische Dichtung und literarische Tradition der spanischen Mauren<sup>13</sup>. Interessanterweise wird in der vorhöfischen Epik teilweise der Gegensatz zwischen Moslems und Christen eher überwunden, wenn christliche Fürsten heidnische Fürstentöchter heiraten. Ja, Graf Rudolf, ein flandrischer Kreuzritter, tritt sogar auf die Seite der Heiden und kämpft gegen seine Glaubensgenossen.

Die Wirklichkeit der Auseinandersetzungen im ‚Heiligen Land‘ ist uns in vielen christlichen und mohammedanischen Beschreibungen überliefert worden. Dabei sind für unser Gefühl schreckliche Dinge geschehen, aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Dinge, wie sie von der Eroberung Jerusalems am 15. Juli 1099 während des 1. Kreuzzugs berichtet werden, nicht ohne den zeitlichen und geistigen Hintergrund einer anderen Epoche gesehen werden können. „Am Freitag ganz früh unternahmen wir einen allgemeinen Sturm auf die Stadt (berichtet ein anonymer Augenzeuge), ohne ihr schaden zu können; wir waren bestürzt und in großer Furcht. Als dann die Stunde kam, in der Unser Herr Jesus Christus es zuließ, daß er für uns den Kreuzestod erlitt, schlugen sich hitzig unsere auf dem Turm aufgestellten Ritter, unter anderen Herzog Gottfried . . . In diesem Augenblick er-

kletterte einer unserer Ritter mit Namen Lietaud die Stadtmauer. Bald, nachdem er heraufgestiegen war, flohen alle Verteidiger von den Mauern durch die Stadt, und die Unsrigen folgten ihnen und trieben sie vor sich her, sie tötend und nieder säbelnd, bis zum Tempel Salomons, wo es ein solches Blutbad gab, daß die Unsrigen bis zu den Knöcheln im Blut wateten . . . Nachdem die Unsrigen die Heiden endlich zu Boden geschlagen hatten, ergriffen sie im Tempel eine große Zahl Männer und Frauen und töteten oder ließen leben, wie es ihnen gut schien. Bald durcheilten die Kreuzfahrer die ganze Stadt und rafften Gold, Silber, Pferde und Maulesel an sich; sie plünderten die Häuser, die mit Reichtum überfüllt waren. Dann, glücklich und vor Freude weinend, gingen die Unsrigen hin, um das Grab Unseres Erlösers zu verehren . . .<sup>14.</sup>“

Nun begann die Herrschaft der christlichen Ritter über die mohammedanische Bevölkerung, es war keine Schreckensherrschaft und es gab keine kolonialen oder halbkolonialen Zustände. Ähnlich wie in der feudalen Grundherrschaft im Abendland mußten die Moslems zinsen und fronen, allerdings nur den weltlichen Zehnten, denn von kirchlichen Abgaben waren sie natürlich befreit. Über die Zustände berichtet ein arabischer Reisender um 1184: „Wir haben Tibnin auf einer Straße verlassen, an der viele Bauernhöfe von Moslems lagen, die unter den Franken in großem Wohlstand leben — möge Allah uns vor einer ähnlichen Verseuchung bewahren! . . . Die Herzen zahlreicher Moslems sind erfüllt von der Versuchung, sich hier anzusiedeln, wenn sie die Lage ihrer Brüder in den von den Mohammedanern verwalteten Distrikten sehen, denn der Zustand der letzteren ist ganz das Gegenteil von angenehm.“ Sie sind zufrieden „mit dem Verhalten der Franken, auf deren Gerechtigkeit sie sich immer verlassen können<sup>15.</sup>“

Die Gerechtigkeit auf fränkischer Seite wird mehrfach bezeugt, im übrigen hatte sich sogar ein gewisser Kodex, eine Art von Spielregeln, herausgebildet. Da wird berichtet, der Sohn des Sultans Saladin habe einst dem englischen König Richard Löwenherz mitten im Kampf zwei prachtvolle Pferde geschickt, weil es sich nicht für einen König ziemt, zu Fuß zu kämpfen. Auch Obst und Fruchtsäfte ließ er dem englischen König bringen, als dieser krank in seinem Zelte lag, damit sich dieser von seiner Krankheit erhole. Es kam zu Freundschaften zwischen Sarazenen und Kreuzfahrern. Was der Araber besonders schätzt, erzählt Usamâ Ibn Munquidh in seiner Autobiographie: „Die Franken (möge Allah sich von ihnen abwenden!) haben keinen der menschlichen Vorzüge außer Tapferkeit<sup>16.</sup>“ Im Verlauf des

Zusammenlebens begann man sich, wenn auch nicht zu lieben, so doch zu achten, ja, es kam sogar zu einer religiösen Toleranz. Hatte Papst Urban II. in seinem Kreuzzugsaufruf gesagt: „Die Hunde sind in das Heiligtum gekommen, und das Allerheiligste ist entweiht<sup>17</sup>“, so sahen die Kreuzfahrer während des Zusammenlebens mit den Moslems die Dinge doch etwas anders. Vor allem galt das für diejenigen, die schon länger im Heiligen Lande waren. Usamâ erzählt einen bezeichnenden Vorfall: „Ich trat (in Jerusalem) in die Moschee Al Aksâ. Daneben befand sich eine kleine Moschee, die die Franken in eine Kirche umgewandelt hatten. Als ich in die Moschee Al Aksâ trat, die sich im Besitz der Tempelritter, meiner Freunde, befindet, wiesen sie mir diese kleine Moschee an, um meine Gebete zu verrichten. Eines Tages trat ich dort ein und lobte Allah. Ich war in mein Gebet vertieft, als einer der Franken sich auf mich stürzte, mich packte und mein Gesicht nach Osten drehte, indem er sagte: „So ist, wie man betet!“ Eine Schar Templer eilte auf ihn zu, ergriff ihn und trieb ihn hinaus. Ich begann wieder zu beten. Derselbe Mensch, der ihrer Bewachung entschlüpft war, warf sich von neuem auf mich, drehte mein Gesicht nach Osten und wiederholte: „So ist es, wie man betet!“ Die Templer stürzten sich von neuem auf ihn und trieben ihn hinaus. Dann entschuldigten sie sich bei mir und sagten: „Es ist ein Fremder, der erst in diesen Tagen aus den Ländern der Franken angekommen ist. Er hat noch nie jemand beten sehen, der sich nicht nach Osten gewendet hätte.“ Ich antwortete: „Für heute habe ich genug gebetet!“ Ich ging hinaus und wunderte mich zu sehen, wie dieser Satan das Gesicht verzerrte, wie er zitterte und wie sehr es ihn beeindruckt hatte, jemanden beten zu sehen in der Richtung nach Kibla (nach Mekka) . . .<sup>18</sup>.

Wenn auch das Heilige Land nach jahrhundertelangen Kämpfen in der Hand des Islam blieb, so waren die Folgen dieses Zusammentreffens zweier Kulturen für beide Seiten groß. Das gilt vor allem auch für die Wirtschaftsbeziehungen. Das Wort Bernhards von Clairvaux aus seinem Kreuzzugsaufruf an die Deutschen von 1146 ging in Erfüllung: „Du tapferer Ritter, du Mann des Krieges, jetzt hast du eine Fehde ohne Gefahr, wo der Sieg Ruhm bringt und der Tod Gewinn. Bist du ein kluger Kaufmann, ein Mann des Erwerbs in dieser Welt — einen großen Markt sage ich dir an; sieh zu, daß er dir nicht entgeht<sup>19</sup>.“ Der große Markt gelangte in die Hände der italienischen Städte, die bald auch das große Geschäft machten, der Frühkapitalismus begann. Seit dem 13. Jahrhundert treten auch die Franzosen in das Geschäft zwischen Okzident und Orient ein. Welche Rolle

diese beiden Völker spielten und welche Waren man handelte, zeigen uns noch heute die auch im Deutschen gebräuchlichen Fremdwörter: Damast, Musseline, Gaze, Coton (Baumwolle), Parfums, Artischocken, Orangen, Estragon, Sirup, außerdem nicht zu vergessen die Wörter mit der Vorsilbe ‚al‘ (Alkohol, Algebra, Alfagras, Alizarin [Farbstoff], Alkali). Auch die deutschen Kaufleute mußten sich der Hilfe der Italiener und Franzosen bedienen, wenn sie im Orient Handel treiben wollten. Wie es an einem solchen Handelsplatz zuging, erzählt der schwäbische Arzt, Botaniker und Entdeckungsreisende Leonhard Rauwolf von Tripolis in Syrien im Jahre 1573: „Was nun das Gewerbe angeht, so halten sich in der Stadt viele Kaufleute, besonders Franzosen und Italiener, auf. Diese haben zwei weise, verständige und geachtete Männer als Vorsteher, von denen der hier ansässige ein Franzose, der andere . . . ein Venezianer ist. Man nennt sie Konsuln, weil sie ihren Leuten mit Rat und Tat beistehen und die Fremden, die zu ihnen kommen, empfangen und aufnehmen. Sie werden von ihrer Herrschaft und Obrigkeit abgeordnet und mit Privilegien vom türkischen Kaiser ausgestattet und sollen die Kaufleute samt ihren Waren beherbergen und sie vor der Macht der Türken und Mohren schützen, damit sie ohne Behinderung Handel treiben können<sup>20</sup>.“

Trotz friedlichen Handels gibt es für die nächsten Jahrhunderte keine Ruhe zwischen Christen und Moslems. Da jeder vom anderen nicht anders als vom Ungläubigen sprach, konnte der Fanatismus des heiligen Krieges nicht verlöschen. Dazu kamen im Laufe der Entwicklung andere machtpolitische Ziele auf beiden Seiten, wie Expansionsdrang und Einflußnahme. Seit dem Ende des Mittelalters dringen die Türken auf dem Balkan nach Norden vor, bereits 1529 erscheint ein türkisches Heer vor Wien, wenige Jahre später erobert Kaiser Karl V. Tunis, setzt den dortigen türkischen Regenten ab und versucht, den habsburgisch-katholischen Einfluß auf das westliche Mittelmeer zu verstärken. Den Höhepunkt der Auseinandersetzung bildet zweifellos der letzte und heftigste türkische Vorstoß auf Wien im Jahre 1683. Dann beginnt das habsburgische Vordringen nach Südosten, bis der mohammedanische Einfluß weit zurückgedrängt ist und Habsburg in vielen Bereichen seine Erbschaft antritt. Vor diesem politischen Hintergrund spielen die Schilderungen, Gedanken, Beobachtungen und Begegnungen, von denen wir nun hören wollen.

Immer noch herrschte die dschihad (dijhād), der Heilige Krieg, „als Teil der Verwirklichung islamischen Lebens in der Gemeinschaft“, er „entsprang dem fatalistischen Prädestinationsglauben:

das Versprechen des sofortigen Eintritts in ein sehr sinnlich ausgemaltes Paradies als verbürgerter Lohn für den Tod im Glaubenskampf gab der Lehre des Islam eine offensive Stoßkraft<sup>21</sup>. Ziel dieser islamischen Stoßkraft war der ‚Goldene Apfel‘ — ‚Kizil Elma‘ — „das war für die Osmanen der allegorische Name irgendeiner mächtigen Reichsstadt der Christenheit, der unbestimmte Begriff eines ‚Landes der Sehnsucht‘ irgendwo im Westen, und das Versprechen des Padischah, seine Janitscharen nach Kizil Elma zu führen (das jeder osmanische Sultan bei der Thronbesteigung abgeben mußte), bedeutete also baldigen Kriegszug ins Abendland, erneuten Kampf gegen die Ungläubigen und für das Osmanische Reich den Gewinn einer neuen Provinz<sup>22</sup>“. Ursprünglich mag mit dem Goldenen Apfel „die vergoldete Kugel in der Hand der kolossalen Reiterstatue des Kaisers Justinian vor der Hagia Sophia<sup>23</sup>“ in Konstantinopel gemeint gewesen sein, nun war er das Symbol für alle christlichen Städte, die Städte der Giauren (der Ungläubigen), wo die Goldenen Äpfel auf den Kuppeln und Türmen weithin glänzten.

Wien war die erste große Reichshauptstadt auf dem Wege nach Westen, kein Wunder, wenn der weitgereiste Evliya Celebi in seinem ‚Fahrtenbuch‘ im Jahre 1665 von Wien schreibt: „...die Festung Wien . . . eine mächtige Schutzwehr mit hochragenden Mauern und weitreichendem Ruhme, eine dräuende Feste der Deutschen und eine Trutzburg des Unglaubens. Möge Allah sie in die Hände der wahren Gläubigen fallen lassen!“<sup>24</sup>. Alle Berichte der Zusammenstöße sind auf beiden Seiten voll von solchen wie den nachfolgenden Beschreibungen: „Nun aber, ... ließen die Streifzügler ursprünglich den muslimischen Schlachtruf erschallen, zogen die Säbel und hieben sämtliche Giauren nieder. Darauf drangen sie von allen Seiten in die Palanke (mit Palisaden befestigtes Dorf) ein, wo sie die Mädchen und Knaben raubten, alle Wertgegenstände und Lebensmittel plünderten und reiche Beute machten. — Auch dies ist ein Beweis der Gnade Allahs . . .“<sup>25</sup>.

„Am 19. September (1532) . . . zog (ich) mit 10 Fähnlein . . . und mit der Hilfe etlicher Kundschafter durch einen Wald nach Pottenstein (bei Güns in Österreich), wo . . . die Türken mit 8000 Mann lagen . . . Ich griff sie, als es Tag wurde, mit Gottes Hilfe . . . an, schlug die Bösewichter, die mit vielen Gütern armer Christenleute beladen waren, . . . aus dem Holz hinaus . . . Vor allem mit Gottes Gnaden und — ohne Ruhm zu melden — mit meiner großen Arbeit, schlugen wir die Türken . . . alle tot. . . Viele schöne Pferde und was sie sonst hatten, wurde erobert. . . Aus diesem Krieg brachte ich Ehre und 4000 Gulden mit“<sup>26</sup>.

Diese beiden Beispiele mögen genügen! Die Türkengefahr und Türkennot gehörten zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert zum täglichen Leben des christlichen Europäers und wurden oft als Strafgericht Gottes gesehen. Immer wieder finden wir deshalb Klagen wie die folgende in der zeitgenössischen Literatur: „Daß der Türke trotzdem keine Einbuße erleidet, verhindert neben unseren vielen Sünden, von denen ich schweigen will, vor allem die große Uneinigkeit und Zwietracht zwischen den Unseren. . . . So kommt er (der Türke) uns täglich je länger desto näher über den Hals . . .“<sup>27</sup>.“ Wenn man sich diese Situation vor Augen hält, dann wird auch der Schluß des Briefes verständlich, den Johann Sobiesky, König von Polen, und einer der Führer des Ersatzheeres, nach der Befreiung Wiens an seine Frau schrieb: „Der eroberten feindlichen Fahnen und Zelte ist ein großer Haufen; der zur Flucht gezwungene Feind hat nicht mehr behalten als das bloße Leben. Dessen erfreue sich nun die Christenheit und danke Gott dem Herrn, daß er den Ungläubigen nicht zugelassen hat, uns Hohn zu sprechen und zu fragen: ‚Wo ist nun euer Gott?‘“<sup>28</sup>.

Berge von Haß sammelten sich mit der Zeit auf beiden Seiten. Gar nicht zu verwundern ist es, daß es dabei zu Pauschalurteilen, Verhetzungen, Unwahrheiten, Lügen, Verdrehungen und was sonst noch kam, das braucht eigentlich gar nicht extra betont zu werden. Auf beiden Seiten gebrauchte man stereotype verächtlichmachende Bezeichnungen, wie z. B. „Erbfeind“ (Titel einer Denkschrift des kaiserlichen Gesandten in Konstantinopel von 1554: „...wie man wider den Erbfeind christlichen Namens und Bluts einen beharrlichen Krieg führen und die Fahnen im Feld ohn Erschrecken möcht fliegen lassen und den Sieg erhalten“<sup>29</sup>). Landsknechte sprachen von „der Christen Blut“, wenn sie die Türken meinten<sup>30</sup>, und Johann Wild, der anno 1604 seine „Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen“ verfaßte, meint gar: „Aber den Teufel halten sie im Herzen, der es ihnen zu seiner Zeit lohnen wird“<sup>31</sup>.

Vielerlei sind auch die Bezeichnungen, die die Moslems den Christen anhängten, da wird von den „Hutträgern“ gesprochen<sup>32</sup> und Leonhard Rauwolf, dem wir schon manchen Hinweis entnommen haben, schreibt: „Wenn sie (die Jäger) Schweine fangen, geben sie die den Christen. Aus diesem Grund verspotten die Türken oft die Christen, schreien ihnen in den Gassen nach und nennen sie Chansir quibir, das ist große Schweine- oder Saufresser“<sup>33</sup>.

Was fiel nun dem einen beim anderen besonders auf? Mit einigen kennzeichnenden Stellen soll das deutlich gemacht werden. Zuerst

kommen die Mohammedaner zu Wort. Osman Aga aus Temeschwar hat seine abenteuerlichen Schicksale in der christlichen Gefangenschaft erzählt. 1688—1699 hat er die Christen des habsburgischen Reiches genau kennengelernt, seine Autobiographie ist eine Fundgrube für unsere Fragestellung. Zuerst einmal zeigt es sich, wie grausam die gefangenen Mohammedaner behandelt werden, wie man sie ausnützt, betrügt und in besondere Situationen bringt. In den Gefängnissen werden sie wie Schwerverbrecher behandelt: „Über die ganze Länge des Kerkers hin lagen zwei Strafböcke aus mächtigen Balken. In dem Block für die Füße waren Fußlöcher, und in dem Block, in den der Kopf zu liegen kam, waren entsprechende Löcher ausgespart, in die ein Menschenkopf gerade hineinpaßte; wenn man seinen Kopf hineinlegte, blieb nur das Gesicht frei, und dort, wo der Hals lag, war jeweils eine starke Eisenklammer mit einem Schloß angebracht . . . Gewöhnlich fesselten sie uns noch bei hellem Tage . . . und dann kamen sie am späten Vormittag des folgenden Tages und schlossen uns auf . . . So erduldet ich etwa sechs Monate lang in jenem Kerker grausame Pein und litt große Hungerqualen . . .<sup>34</sup>“. Von den österreichischen Offizieren wurden Türken gerne als Burschen (besser: Sklaven) verwendet, ja sie wurden sogar weiterverkauft, wie es z. B. auch Osman Aga erging. Wie es bei solchen Abhängigkeitsverhältnissen zu gehen pflegt, mußten diese christlichen ‚Sklaven‘ oft die wildesten Prügelorgien erdulden: „Blindwütig drosch er drein — auf Kopf, Füße, Arme, Schenkel oder wo er gerade hintraf. Ich schrie unablässig um Erbarmen, aber etwa beim hundertsten Hieb versagte mir die Stimme und ich verlor das Bewußtsein<sup>35</sup>.“ Nicht nur, daß man die Mohammedaner teilweise schlimmer als das Vieh behandelte, sie als Erbfeinde bezeichnete und von ihnen glaubte, sie seien leibhaftige Teufel, so waren bei den Christen auch allerlei Schilderungen über sie im Umlauf, die sich speziell auf den sexuellen Bereich bezogen. Die Erzählungen über die Haremsfreuden nahmen dabei einen großen Platz ein. Anderes berichtet Osman Aga, wie er mit einem sechzehnjährigen Christenjungen zusammen in einem Bett schlafen muß: „Er fing von diesem und jenem zu plaudern an, fragte mich auch nach dem schändlichen Treiben der Türken, von dem er einmal gehört hatte, und wollte, nackt neben mir im Bett liegend, von mir erfahren, wie es dabei zugeht<sup>36</sup>“. Nun, Osman Aga „beging nicht den geringsten Fehltritt“, wie er schreibt.

Im übrigen hörte die Feindschaft auf, sobald das schöne (türkische) Geschlecht im Spiel war. So berichtet der preußische Feldscher Johann Dietz von einem Feldzug aus Ungarn gegen

die Türken 1688, daß er in Ofen zwei wunderschöne Türkinnen, 12 und 18 Jahre alt, als gute Beute erworben hatte, aber das Glück war nur kurz: „Sobald ich solche in mein Zelt gebracht, ihnen Essen und Trinken vorgesetzt, . . . hatte der General Schöneck . . . davon Nachricht bekommen, daß ich schöne Türkin'n rausgebracht. Ließ mir befehlen: ich sollte solche an ihn gleich schicken, sie zu verwahren. — Das mußte ich thun und war meine schöne Beute los<sup>37</sup>.“ Im übrigen traf Osman Aga verschiedentlich Mohammedanerinnen, die wie Sklaven bei den Christen gehalten wurden, sogar in Wien.

Es ist verständlich, daß die religiösen Formen und Kulte der Christen das besondere Interesse der Mohammedaner fanden, umgekehrt übrigens genauso. Das Fahrtenbuch des Evliya Celebi bringt dafür gute Beispiele, immer wieder werden die Kuppeln und großen goldenen Kreuze der Kirchen erwähnt. Mannigfach sind auch für die Moslems die Erlebnisse mit dem ungewohnten Wein, und daran rankt sich in morgenländischer Fabulierkunst manche sicher auch in den Diwans kolportierte Erzählung, wie sie etwa Celebi von Wien schildert: „Die ganze vornehme Lebewelt von Wien gibt sich in dieser Stadt und in ihren Weinbergen und Obstgärten durch Wochen und Monate dem Wohlleben und Vergnügen hin, und alle ihre schönen Knaben und lieblichen Mägdelein baden und schwimmen in dem Fluß, der durch diese Stadt fließt. Vom Genusse des Rebensaftes und des Branntweines erhitzt, sinkt man da einander in die Arme und weiß die Freuden eines verschwiegenen Winkels auszukosten<sup>38</sup>.“

Nicht immer war die Sklaverei für die in Kriegsgefangenschaft geratenen Christen schwer erträglich, oft hatten sie es besser als unter der Herrschaft absolutistischer Beamter oder irgendwelcher Junker ihrer Heimat. Der Thüringer Johann Friedrich Voigt war von 1787 bis 1788 in der Nähe Belgrads in osmanischer Gefangenschaft und erzählt: „Mein Herr war in der That ein edler Mann, der mich mehr zum Staate als zur Sklaverei hielt und mich durchaus nicht auf türkische Art behandelte. Arbeit hatte ich wenig, gutes Essen, ziemliche Freiheit und hinlängliche Ruhe, so daß ich später, wenn es mir schlecht ging, jene Sklaverei oft zurückgewünscht habe. Meine Arbeit bestand darin, ihm den Kaffee zu bringen, Feuer auf die Pfeife zu geben — denn er schmauchte den ganzen Tag —, das Essen aufzutragen und ihm Sorbet (Limonade) zu reichen, wenn er sich nicht wohl fühlte.

Übrigens trank er trotz des Verbotes im Koran gern Wein . . . Bald . . . machte er mich zu seinem Kellermeister, wobei er mir einschärfte, vor dem alten finsternen Haushofmeister, der ein strenger Muselman war, auf der Hut zu sein<sup>39</sup>.“

Schließlich hat die Mohammedaner noch eine besondere Seite christlicher Kultur interessiert und findet ihre (wenn auch oft versteckte) Bewunderung, das ist die Technik. Da werden Mühlen beschrieben und andere technische Werke, und vor allem sind es die Uhren, die bestaunt werden. „Es ist ganz erstaunlich, wie genau sie dort (in Wien) die Uhren aufeinander eingestellt haben. Wenn nämlich bei uns in der Türkei jemand zwei Uhren besitzt, so geht bestimmt eine davon um mindestens eine Minute und zwei Sekunden vor oder nach<sup>40</sup>.“ Und der schwäbische Kaufmann Krafft, der von 1574—1577 in türkischer Gefangenschaft war, berichtet von seinem großen Ansehen, das ihm die Reparatur einer deutschen Schlaguhr verschaffte<sup>41</sup>.

Welche Dinge erscheinen nun den Christen bei den Mohammedanern als besonders seltsam? Vor allem sind es Beobachtungen, die im Zusammenhang mit dem islamischen Gottesdienst und Kult stehen. Fast alle, die länger oder kürzer mohammedanisches Leben in diesen Jahrhunderten zu beobachten Gelegenheit hatten, schildern diese. Das ist aus zwei Gründen verständlich: Es ist die Zeit der großen konfessionellen Auseinandersetzungen in Europa noch nicht lange vorbei, solche Fragen interessieren allgemein. Andererseits kann man gerade bei diesen Erscheinungen besonders den Unterschied zur anderen, in diesem Falle feindlichen Religion herausstellen. Der Ausschließlichkeitsanspruch, den der Islam wie alle anderen Religionen, die sich auf das Alte Testament stützen oder berufen, vertritt, gab ja der Auseinandersetzung die besondere Schärfe. So muß man auch eine Äußerung wie die folgende (von Johann Wild) verstehen: „In Summa: Sie treiben große Tollheit und Gaukelwerk<sup>42</sup>.“

In diesem Zusammenhang wundern sich die Christen auch immer über das seltsame Gebaren, das die Moslems mit dem Papier haben. Der kaiserliche Gesandte Oghelin von Busbecq in Konstantinopel berichtet deshalb an den Kaiser: „. . . daß die Türken darum das Papier in großen Ehren halten, weil man den Namen Gottes darauf schreibt. Deswegen lassen sie kein Papier auf dem Boden liegen . . . Ich erinnere mich auch, daß etliche Türken mit meinen Dienern heftig zürnten, als sie sahen, daß sie Papier auf heimlichen Orten gebrauchten . . .<sup>43</sup>.“

Häufig vergessen wir, was wir dem mohammedanischen Kulturkreis verdanken, im Jahre 1603 allerdings unserem Johann Wild noch auffiel: „Als wir nun in (das) . . . Haus kamen, saß der Herr darinnen mit anderen Türken, und tranken ein warm Getränk, welches schwarz ist, und wird auf türkisch genannt Kahve; trinken solches alle Morgen, Sommer und Winter<sup>44</sup>.“

Hans Ulrich Krafft, der schwäbische Kaufmann aus Ulm, hat in seiner Lebensbeschreibung Land und Leute genau beschrieben, dabei vor allem auch die Unterschiede zwischen Christen und Mohammedanern so, wie er sie sah, herausgestellt: „Der einfache Handwerker oder Bauer“, schreibt er, „geht in seiner täglichen Kleidung ohne Hosen. Die Weiber, arme und reiche, tragen durchaus Hosen. Bei uns findet sich das Gegenteil. Die Mehrheit der Türken . . . geht auf Schuhen, die mit Eisen und Nägeln beschlagen sind. Viele ihrer Pferde lassen sie im sandigen Boden ohne Hufeisen gehen. Das geschieht bei uns nicht leicht. Schließlich haben die Weiber des gemeinen Mannes den Brauch und die Freiheit, ihren Mann vor dem Richter verklagen zu dürfen, wenn ihnen ihr Mann ihre Rechte nicht zuteil werden läßt, keinen Gefallen mehr an ihnen hat und eine andere liebhat. Solch ein Mann wird gestraft, und wenn die Frau sich nicht von ihm scheiden lassen will, so wird ihm auferlegt, sich klaglos zu verhalten oder eine größere Strafe zu gewärtigen . . . In einem solchen Falle schlagen wir, besonders unter uns Deutschen, den Weibern die Haut voll<sup>45</sup>.“

Es soll aber dieser Abschnitt nicht etwa ausklingen mit einem letztlich unversöhnlichen Inhalt, sondern gerade das Verbindende zwischen den beiden Todfeinden und zwischen diesen zwei kulturell, religiös und sozial so verschiedenen Welten soll hervortreten. Was aber kann besser als alles andere versöhnen — auch die größten Feinde und Gegensätze? Die Liebe!

Ob es der Weltenbummler Evliya Celebi ist, der feststellt: „Die Mädchen dieser Nemce (Deutschen) sind nämlich von so strahlender Schönheit und edler Anmut, daß jeder, der sie ansieht, sich gleich in sie verlieben muß“<sup>46</sup>, oder wenn der junge Osman Aga in Kapfenberg bei Graz folgendes Erlebnis hat: „Eines Morgens nun, als alles noch im Schlafe lag, kam Margot, die Kammerzofe unserer Herrin — ein bildhübsches Mädchen . . . herein, stieg in mein Bett und legte sich zu mir, umfing mich mit ihren Armen und begann, mich abzuküssen . . .“<sup>47</sup>.“ Auch bei den Mohammedanern ist die Liebe ‚eine Himmelsmacht‘, so erzählt der Thüringer Johann Friedrich Voigt, wie sich eine Haremsschöne während seiner Gefangenschaft (1788) in ihn verliebte und mit ihm zusammen entfloh. Da kommt bei aller Feindschaft doch das allgemein Menschliche zum Vorschein, und es gilt ohne Abstriche jener Stoßseufzer des mohammedanischen Gefangenen für alle: „Viel Gutes und viel Schlechtes habe ich erlebt . . .“<sup>48</sup>.“

Der Islam war unseren Vorfahren, vor allem vom 15. bis weit ins 18. Jahrhundert viel gegenwärtiger, als wir uns das heute klarmachen. Gewiß heißt es im ‚Faust‘: „Nichts Bessers weiß ich

mir an Sonn- und Feiertagen Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei, Wenn hinten, weit in der Türkei Die Völker aufeinander schlagen“, aber hinter solchen Formulierungen steckt auch ein gut Teil überwundener Angst vor der großen Unbekannten im Morgenland. In diesen Jahrhunderten war den Menschen Europas das Morgenland viel hautnäher als uns, die wir mit den modernen Verkehrsmitteln schnell in diesen Ländern sind.

Lassen Sie mich das an dem Beispiel der mohammedanischen Seeräuber verdeutlichen. Im Mittelmeer hat es seit der Antike Seeräuber gegeben; das hat verschiedene Ursachen, sicher mit die wichtigsten sind der verhältnismäßig starke Schiffsverkehr und die in manchen Gebieten idealen Schlupfwinkelküsten. Es ist klar, daß in dem Moment, wo das Mittelmeer eine politisch-religiöse Trennungslinie wird (also etwa seit dem 7./8. Jh.) in diesem Niemandsland Seeräuberei eine glänzende Wirkungsmöglichkeit finden kann. Die Blütezeit der Korsaren datiert aber vom 13. Jahrhundert an, als die Flotten der Kreuzfahrer und der italienischen Handelsstädte ein beliebtes Angriffsobjekt werden. Mit der Zeit wurde die nordafrikanische Küste zum Seeräuberidyll, einer der berühmtesten algerischen Korsaren hatte sich den Namen des glanzvollen deutschen Kaisers Friedrichs I. zugelegt, und heute noch künden die Berichte der arabischen Märchenerzähler auf dem Djema-el-Fna-Platz in Marrakesch von Chajreddin Barbarossa, dem Gegenspieler Karls V. und der Giauren. In den folgenden Jahrhunderten nahm die Seeräuberei so überhand, daß man sich in den deutschen Hansestädten genötigt sah, Sklavenkassen einzurichten, um die in die Gewalt der mohammedanischen Seeräuber geratenen Seeleute auslösen zu können. Eine Fahrt im Mittelmeer war bis zur Besetzung Nordafrikas durch die Franzosen (ab 1830) immer ein Wagnis. Man lese nur einmal Goethes Schilderung seiner Fahrt von Sizilien nach Neapel am 12. 5. 1787, wo es heißt: „... alles hatte sich auf das französische Fahrzeug gedrängt, die Sicherheit der weißen Flagge vor Seeräubern, sonst nichts weiter bedenkend.“ Es gibt viele Schilderungen von Seeleuten, die aus nordafrikanischer Gefangenschaft zurückgekehrt sind, und ihr ‚merkwürdiges Schicksal‘ bekannt machen wollten, eine der präzisesten hat der Kapitän Johann Joachim Schumann 1818 in der Hamburger Zeitung ‚Correspondent‘ gegeben. Aus dem langen Erlebnisbericht einige kennzeichnende Passagen: „Nachdem ich Unterzeichneter als Capitain des im Monate Mai vorigen Jahres (1817) von Riga nach Corril in Spanien abgeseelten russischen Schiffes ‚industrie‘ mit meiner Mannschaft das Schicksal gehabt, in Fort-

setzung solcher Reise auf der Höhe von Cap Finisterre von einem unter englischer Flagge fahrenden, aber mit Algerischen Seeräubern bemannten Briggschiff angehalten und zu demselben an Bord gefordert zu werden. Nachdem ich mich der Übermacht nachgebend, mit zweien meiner Leute dahin verfügt . . . wurde mein Schiff und dessen Ladung für eine gute Prise und ich mit meinen Leuten für Sklaven erklärt . . . Diese Räuber plünderten uns sodann sammt und sonders aus . . . Als wir unter solchen Umständen uns . . . in der Nähe von Lissabon befanden und wir keinen . . . für uns günstigeren Hafen zum Einlaufen kannten; übrigens aber auch der Gedanke, nun in die Sklaverei geschleppt und vielleicht erst nach einer Reihe von Jahren wieder daraus erlöset, demnächst aber als Bettler in meinem Vaterlande oder meiner Vaterstadt von mitleidigen Menschen bedauert und von andern wohl auch verächtlich behandelt zu werden, unerträglich war, so entschloß ich mich . . . an diesem Tage unsere Freiheit wieder zu erkämpfen . . .“ Schümann entwirft nun einen Plan: Er läßt ein sehr stark gewürztes Essen anrichten, so daß die Algerier Durst bekommen und man ihnen Alkohol offerieren kann, der ihre Aufmerksamkeit herabsetzt. In einem blutigen Kampf werden die Piraten getötet, und Schümann kann sein Schiff nach Hamburg bringen<sup>49</sup>.

Das Nachlassen der mohammedanischen Gefahr ließ Europa aufatmen, und die Bezeichnung des türkischen Reiches als ‚armer Mann am Bosphorus‘ im 19. Jahrhundert enthält auch eine ganze Menge Schadenfreude. Natürlich gibt es eine lange Reihe von Gründen für das Zurückweichen der letzten mohammedanischen Offensivmacht, der Türkei: innere und äußere, soziale und militärische. Ein besonderer Umstand aber muß — gerade im Zusammenhang mit unserem Thema — herausgestellt werden, das ist die Selbstisolierung der osmanischen Gesellschaft und die damit verbundene Unkenntnis dessen, was ringsherum vorging. „Europa lag auch für die gebildetsten Osmanen der Zeit außerhalb ihres geistigen Bezugsrahmens, da die Grundüberzeugung der osmanischen Gesellschaft von ihrer eigenen Überlegenheit in allem, was die Welt der Ungläubigen denkbarerweise produzieren könnte, unerschüttert war — eine Überzeugung, die im 16. Jahrhundert eine gewisse Berechtigung gehabt hatte, die aber auch dann noch bestehen blieb, als die zugrunde liegenden Voraussetzungen längst nicht mehr erfüllt waren<sup>50</sup>.“ Und diese Voraussetzungen änderten sich seit dem 16. Jahrhundert in zunehmendem Maße. Denken wir daran, was seit Beginn der Neuzeit im christlichen Europa im wirtschaftlichen, sozialen, technischen, wissenschaftlichen, politischen und militärischen Be-

reich verändert und neu geschaffen wurde. Welchen Rückstand diese mohammedanische Macht einzuholen hatte, wird allein daran deutlich, daß erst im Jahre 1727 die Erlaubnis zum Buchdruck im Osmanischen Reich erteilt wurde.

Auch im 18. Jahrhundert ist kaum noch etwas von einer durchgreifenden Veränderung im osmanischen Leben zu beobachten, wenn auch einige zaghafte Versuche zur ‚Europäisierung‘ gemacht wurden, vor allem war das auf militärischem Gebiet der Fall. Das 19. Jahrhundert hat dann erste Reformen gebracht, bis schließlich nach dem 1. Weltkrieg die mohammedanische Welt stärkeren Anschluß an den christlich-abendländischen Bereich fand. Dieser Trend hat sich nach 1945 beschleunigt. Noch immer aber sind mancher Irrtum und manche Fremdheit vorhanden, die es abzubauen gilt. Noch ist das Bild des anderen nicht frei von Flecken. Wenn wir einen gläubigen Moslem fragen würden, wann das Bild des anderen denn endlich klar erscheinen könnte, würde er uns vielleicht mit den Worten der 16. Sure antworten: „Wenn Gott es gewollt hätte, so würde er ja nur eine Nation aus euch gemacht haben; aber so führt er in den Irrtum und auf den rechten Weg, wen er will, und ihr werdet einst Rechenschaft geben müssen über das, was ihr getan<sup>51</sup>.“

## Anmerkungen zu Weis, Der Gott von Didyma

### Quellennachweise

(Für das häufig zu zitierende Didyma-Werk wird die Abkürzung Di verwendet. Genauer Titel am Schluß bei den bibliographischen Angaben).

- <sup>1</sup> Pausanias, *Graeciae descriptio* VII 2.6. Dazu auch Apuleius, *Metamorphosen* IV 32.
- <sup>2</sup> VI 19, 2—3.
- <sup>3</sup> I 46, 2. I 92,2. I 157,3. I 159,1. II 159,3. V 36,3.
- <sup>4</sup> *Himerii declamationes et orationes*, ed. Aristides Colonna, Rom 1951, or LX 3 und LXVIII 8.
- <sup>5</sup> Di S. 324.
- <sup>6</sup> *Jamblichos, De mysteriis Aegyptiorum* III 123,11 ff.
- <sup>7</sup> *Bücher der Könige* II 23,29.
- <sup>8</sup> Herodot II 159,3.
- <sup>9</sup> Herodot I 46,2 ff.
- <sup>10</sup> *Zenobios II 29 in Paroemiographi Graeci*, ed. Leutsch/Schneidewin, Göttingen 1839, Bd. I S. 40.
- <sup>11</sup> Herodot I 92,2.
- <sup>12</sup> Herodot I 53 ff.
- <sup>13</sup> Herodot I 153,3 ff.
- <sup>14</sup> Tacitus, *Annalen* III 63,3.
- <sup>15</sup> *Zenobios V 80*, a. a. O. Bd. I S. 152.
- <sup>16</sup> Herodot VI 19,3.
- <sup>17</sup> Strabon, *Geographica* XIV 1,5, dazu auch XI 11,4. Q. Curtius Rufus, *Historiae Alexandri Magni* VII 5,28.
- <sup>18</sup> Strabon XI 11,4. Q. Curtius Rufus VII 5,28.
- <sup>19</sup> Milet. *Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen*. Bd. I Heft 3, Nr. 133, S. 277 ff. Berlin 1914.
- <sup>20</sup> Kallisthenes, zitiert bei Strabon XVII 1,43.
- <sup>21</sup> Q. Curtius Rufus VII 5,28. Vgl. auch Plutarch, *De sera numinis vindicta* 12 (557 B).
- <sup>22</sup> Appianus, *Historia Romana*, *Syriake* 56 und 63.
- <sup>23</sup> Diodorus, *Bibliotheca historica* XIX 90,4. Libanios or. XI 99, ed. Foerster.
- <sup>24</sup> Di II Nr. 480.
- <sup>25</sup> Di II Nr. 479.
- <sup>26</sup> Pausanias I 16,3.VIII 46,3.
- <sup>27</sup> Di II Nr. 424.
- <sup>28</sup> Milet I 3, S. 263.
- <sup>29</sup> Peter R. Franke und Max Hirmer, *Die griechische Münze*. München 1964, Abb. Nr. 204 und 205, Text S. 152 oben.
- <sup>30</sup> Di II Nr. 493.
- <sup>31</sup> Di II Nr. 463.
- <sup>32</sup> Di II Nr. 464.
- <sup>33</sup> Di II Nr. 218 II.
- <sup>34</sup> Di II Nr. 391 A II.
- <sup>35</sup> Di II Nr. 234 B II und Nr. 378. Nr. 346.
- <sup>36</sup> Tacitus, *Annalen* III 60,1.
- <sup>37</sup> Di II Nr. 107.
- <sup>38</sup> *Incerti auctoris De bello Alexandrio* 66,4. Vgl. auch Appianus, *Historia Romana*, *Mithridateios* 121.
- <sup>39</sup> Suetonius, *Caligula* 21.

- <sup>40</sup> Cassius Dio, *Historia Romana* LIX 28,1. Vgl. auch Zonaras, *Epitome historiarum* XI 7 (559 D).
- <sup>41</sup> Di II Nr. 148. Über das gesamte Thema: Louis Robert, *Le culte de Caligula à Milet et la province d'Asie Mineure*. *Hellenica* VII 1949, XXII.
- <sup>42</sup> Di II Nr. 318.
- <sup>43</sup> Milet II 3 Nr. 402.
- <sup>44</sup> Di II Nr. 55—57.
- <sup>45</sup> Di II Nr. 356.
- <sup>46</sup> Di II Nr. 254.
- <sup>47</sup> Siehe insbesondere Di II Nr. 119.
- <sup>48</sup> Di II Nr. 494.
- <sup>49</sup> Zahlreiche Belege in Di II: Nr. 156, 163, 168, 195, 278, 372.
- <sup>50</sup> Di II Nr. 179.
- <sup>51</sup> Di II Nr. 159 I—III.
- <sup>52</sup> Di II Nr. 90.
- <sup>53</sup> Lactantius, *De mortibus persecutorum* 11,7.
- <sup>54</sup> Eusebius, *Vita Constantini* 50.
- <sup>55</sup> Erklärung und Wiederherstellungsversuch von Henri Grégoire, *Les chrétiens et l'oracle de Didymes*. *Mélanges Holleaux*, Paris 1913, S 81 ff.
- <sup>56</sup> Eusebius, *Praeparatio evangelica* IV 2,13.
- <sup>57</sup> Homer, *Ilias* VIII 103 f.
- <sup>58</sup> Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum* II<sup>3</sup>, 1917, Nr. 906 A. Siehe dazu die Bemerkung Rehms in Di II S. 139.
- <sup>59</sup> Bidez-Cumont, *Iuliani imperatoris epistulae leges poematia fragmenta varia*. Paris 1922, ep. 88, 441 AB. Die Übersetzung wird nach meiner zweisprachigen Ausgabe: Julian, *Briefe*, Heimeran München 1973, S. 115 zitiert.
- <sup>60</sup> Bidez-Cumont, ep. 89 b, 297 CD. Meine Ausgabe S. 143.
- <sup>61</sup> Bidez-Cumont, ep. 89 b, 299 D-300 A. In meiner Ausgabe auf S. 145 f.
- <sup>62</sup> Sozomenos, *Kirchengeschichte* V 20,7, ed. Bidez-Hansen, Akademie Verlag Berlin 1960.
- <sup>63</sup> Sozomenos V 19,16. Vgl. Julian, *Misopogon* 361 B.
- <sup>64</sup> Georgios Kedrenos 304 A in *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn 1838, Kedrenos Bd. I. S. 532.
- <sup>65</sup> Justinians Baumaßnahmen in Didyma sind inschriftlich bezeugt: Di II Nr. 596.
- <sup>66</sup> Di II Nr. 597 und Erläuterung dazu.

### Kurze Bibliographie

Kyriaci Anconitani itinerarium, nunc primum ex manuscript. cod. in lucem erutum: editionem recensuit, animadversionibus ac praefatione illustravit, nonnullisque eiusdem Kyriaci epistolis, partim editis, partim ineditis, locupletavit Laurentius Mehus. Florenz 1742.

Bernard Haussoullier, *Etudes sur l'histoire de Milet et du Didymeion*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Bd. 138, Paris 1902.

Emmanuel Pontremoli-Bernard Haussoullier, *Didymes*. Paris 1904.

Henri Grégoire, *Les chrétiens et l'oracle de Didymes*. *Mélanges Holleaux*, Paris 1913, S. 81 ff.

Albert Rehm, *Kaiser Diocletian und das Heiligtum von Branchidai*. *Philologus* 93, 1938, S. 74 ff.

Theodor Wiegand, *Didyma. Teil I: Die Baubeschreibung — Die Fotografien*. Von Hubert Knackfuß, Berlin 1941. — *Teil II: Die Inschriften*. Bearbeitet von Albert Rehm, herausgegeben von Richard Harder, Berlin 1958. Zu Teil II beachte man die ausführliche Besprechung von Louis Robert im *Gnomon* 31, 1959, S. 657—674.

Roland Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*. Paris 1956.

Louis Robert, *Inscriptions de Didymes et de Milet*, und: *Sur Didymes à l'époque Byzantine*. *Hellenica* XI-XII, Paris 1960, S. 440 ff. und 490 ff.

Helmut Berve-Gottfried Gruben, *Griechische Tempel und Heiligtümer*. Hirmer Verlag München 1961, Taf. 164—169, Fig. 133—139, Text S. 249—256.

### Anmerkungen zu Kaiser, *Von den Grenzen des Menschen*

<sup>1</sup> Nachfolgende Ausführungen stellen die überarbeitete Form eines auf der Osterkreuzfahrt „Klassisches Griechenland“ 1972 gehaltenen Vortrages dar. Eine vollständigere Abhandlung über den gleichen Gegenstand, der zusätzlich den griechischen Dichter Simonides und die alttestamentliche Spruchsammlung Prv. 16, 1—22, 16 behandelt, ist unter dem Titel „Der Mensch unter dem Schicksal“, in der „Neuen Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie“ Band 14, Heft 1, Walter de Gruyter Berlin 1972, S. 1—28 erschienen. Dort finden sich auch ausführlichere Verweise. — Die im folgenden verwandten Übersetzungen stammen, soweit nichts anderes ausdrücklich vermerkt ist, vom Autor.

<sup>2</sup> Sophokles, *Antigone*, 332 ff. in der Übertragung von Ernst Buschor, München 1954, S. 27

<sup>3</sup> Paul Tillich: *Systematische Theologie* II, Stuttgart 1958, S. 84.

<sup>4</sup> *Confessiones* I, I.

<sup>5</sup> Zur Sphragis vgl. Felix Jacobi: *Theognis*, SPAW 1931, S. 157, abgedruckt in „Die Griechische Elegie“ hg. Gerhard Pfohl, *Wege der Forschung* 129, Darmstadt 1972, S. 349, aber dagegen Hermann Fränkel: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1969<sup>3</sup>, S. 457, abgedruckt bei Pfohl, S. 349.

<sup>6</sup> *Eleg. I*, 19 ff. Übertragung H. Fränkel, S. 457.

<sup>7</sup> *Eleg. I*, 29 ff. und 35 ff. Übertragung H. Fränkel, S. 458. Zur Interpolation von 33 f. vgl. Jacoby, S. 130 f.

<sup>8</sup> *Eleg. I*, 233 f., vgl. auch *Eleg. I*, 183 ff.

<sup>9</sup> *Eleg. I*, 1197 ff.

<sup>10</sup> *Eleg. I*, 53 ff.

<sup>11</sup> *Eleg. I*, 1179 ff.

<sup>12</sup> *Eleg. I*, 151 f.

<sup>12a</sup> Vgl. dazu jetzt ausführlich das glänzend geschriebene Werk von Hugh Lloyd-Jones: *The Justice of Zeus*, Sather Classical Lectures 41, Berkeley, Los Angeles und London 1971.

<sup>13</sup> *Eleg. I*, 129 f.

<sup>14</sup> *Eleg. I*, 133 ff.

<sup>15</sup> *Eleg. I*, 145 ff.

<sup>16</sup> *Eleg. I*, 335 f.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Otto Kaiser: *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh 1970<sup>2</sup>, S. 318 f.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Kaiser, *NZStTh* 14, 1972, S. 12 ff.

<sup>19</sup> Vgl. dazu auch meine Skizze: *Dike und Sedaqa*. Zur Frage nach der sittlichen Weltordnung, *NZStTh* 7, 1965, S. 251 ff.

<sup>20</sup> Übertragung Heinrich Weinstock, *KTA* 163, Stuttgart 1962<sup>4</sup>, S. 356.

### Anmerkungen zu Eid, *Mistra. Glanz im Untergang*

Die vorstehenden Darlegungen gehen zurück auf einen Vortrag, gehalten am 10. Oktober 1972 an Bord von MS „Illiria“ anlässlich einer Karawane-Kreuzfahrt im östlichen Mittelmeer. Sie sollen eine Vorstellung geben von der Bedeutung der spätbyzantinischen Stadt Mistra. Leider stehen für ein solches Unternehmen vorerst wenige Quellen zur Verfügung. So müssen aus gelegentlichen Hinweisen der Sekundärliteratur, aus älteren Darstellungen, nicht zuletzt aus den naturgemäß etwas umfangreicher erarbeiteten kunsthistorischen Darstellungen die Zusammenhänge oft mehr ertastet als erkannt werden. Wenn bei diesem Versuch, der sich inhaltlich an die schönen Beiträge von Bertold K. Weis anschließt, das verschüttete Bild Mistras näherungsweise aufscheint, hat er sein bescheidenes Ziel erreicht.

## Literaturhinweise

Hans-Georg Beck: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959.

Nikos V. Georgiades: Mistra, Athen 1971.

André Grabar: Byzanz. Die byzantinische Kunst des Mittelalters (vom 8. bis zum 15. Jahrhundert), Baden-Baden 1964.

Hans-Wilhelm Haussig: Kulturgeschichte von Byzanz, Stuttgart 1959.

Herbert Hunger (Hg.): Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin dem Großen bis zum Fall Konstantinopels, Baden-Baden 1958, bes. 73—82 (über Plethon).

Panajotis Kanellopoulos: Mistra. „Das byzantinische Pompeji“, München/Ahrbeck 1962.

François Masai: Pléthon et le platonisme de Mistra, Paris 1956.

Gabriel Millet: Monuments byzantins de Mistra, Paris 1910.

Doula Mouriki: Mistra, in: Evi Melas (Hg.): Alte Kirchen und Klöster Griechenlands. Ein Begleiter zu den byzantinischen Stätten, Köln 1972, 198—225.

Georg Ostrogorsky: Geschichte des byzantinischen Staates, München 1965.

Georgios Gemistos Plethon: Opera, in: Patrologia graeca 160/61, hg. v. Migne.

Josef Sellmair: Humanitas christiana. Geschichte des christlichen Humanismus, München o. J.

Adolf Struck: Mistra. Eine mittelalterliche Ruinenstadt. Streifblicke zur Geschichte und zu den Denkmälern des fränkisch-byzantinischen Zeitalters in Morea, Wien/Leipzig 1910.

Wolfgang Fritz Vollbach und Jacqueline Lafontaine-Dosogne (Hg.): Byzanz und der christliche Osten, Berlin 1968 (Propyläen Kunstgeschichte Bd. 3).

Berthold K. Weis: Mistra — Die Ritterburg in Goethes Faust II, in: Ders., Erhellte Spuren. Vom Tiber zum Goldenen Horn, Ludwigsburg 1967, 27—43.

Berthold K. Weis: Die Abenteuer des Herrn Gottfried von Karitena. Aus der Frankenzeit des griechischen Mittelalters, ebd. 44—60.

Denis A. Zakythinos: Le Despotat grec de Morée, 2 Bde., Paris 1932/Athen 1953.

## Anmerkungen zu Christmann, Das Bild des Anderen

<sup>1</sup> Franz Georg Maier: Die Verwandlung der Mittelmeerwelt, Band 9 der Fischer Weltgeschichte, Frankfurt 1968, S. 275 f., und Henri Pirenne: Mahomet und Karl der Große, Frankfurt 1963, S. 128.

<sup>2</sup> Ebenda S. 139.

<sup>3</sup> Henri Pirenne: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter, München <sup>2</sup> 1971, S. 21.

<sup>4</sup> Ebenda S. 32.

<sup>5</sup> Zitiert nach Eckart Peterich: Italien, 1. Band, München <sup>2</sup> 1965, S. 678.

<sup>6</sup> Pirenne: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, S. 33.

<sup>7</sup> Christopher Dawson: Die Gestaltung des Abendlandes, Frankfurt 1961, S. 105.

<sup>8</sup> Hans Süssmuth: Idee und Wirklichkeit des Heiligen Krieges. In: Internationales Jahrbuch für Geschichts- und Geographie-Unterricht Band X, Braunschweig 1965/66, S. 7.

<sup>9</sup> E. Harder (Hg.): Der Koran, Leipzig o. J., S. 5.

<sup>10</sup> Ebenda S. 12.

<sup>11</sup> Süssmuth a. a. O. S. 35.

<sup>12</sup> Leo Krell: Deutsche Literaturgeschichte, Bamberg <sup>4</sup> 1954, S. 38.

<sup>13</sup> Vgl. Karl Bosl: Geschichte des Mittelalters, München <sup>2</sup> 1956, S. 121.

<sup>14</sup> Regine Pernoud (Hg): Die Kreuzzüge in Augenzeugenberichten, München 1971, S. 100 f.

<sup>15</sup> Ebenda S. 129

<sup>16</sup> Ebenda S. 130

- <sup>17</sup> Süßmuth a. a. O. S. 36 f.
- <sup>18</sup> Pernoud a. a. O. S. 131 f.
- <sup>19</sup> Süßmuth a. a. O. S. 42
- <sup>20</sup> Fritz Junginger (Hg.): Leonhard Rauwolf — ein schwäbischer Arzt, Botaniker und Entdeckungsreisender des 16. Jahrhunderts, Band 2 der Schwäbischen Lebensläufe, hrsg. v. Helmut Christmann, Heidenheim 1969, S. 36.
- <sup>21</sup> Franz Georg Maier a. a. O. S. 265 f.
- <sup>22</sup> Evliya Celebi: Im Reiche des Goldenen Apfels, übers. v. R. F. Kreutel. In: Osmanische Geschichtsschreiber, Band 2, Graz 1957, S. 9 f.
- <sup>23</sup> Ebenda S. 10.
- <sup>24</sup> Ebenda S. 83.
- <sup>25</sup> Kara Mustapha vor Wien, übers. v. R. F. Kreutel. In: Osmanische Geschichtsschreiber Band 1, Graz 1960, S. 38.
- <sup>26</sup> So beschreibt Sebastian Schärtlein, ein Landsknechtführer des 16. Jahrhunderts, seine Erlebnisse. Zit. n. Schwäbische Landsknechte, bearb. v. Helmut Breimesser, Schwäbische Lebensläufe, hrsg. v. H. Christmann, Heidenheim 1972, S. 47 f.
- <sup>27</sup> Rauwolf a. a. O. S. 56 f.
- <sup>28</sup> Zit. n. Helmut Christmann (Hg.): Der Zeitraum von 1500 bis 1815, Quellensammlung für den Geschichtsunterricht, Heft 2, Bonn 1964, S. 45 f.
- <sup>29</sup> Zit. n. DAMALS, Zeitschrift für geschichtliches Wissen 1972, S. 386.
- <sup>30</sup> Schwäbische Landsknechte a. a. O. S. 41.
- <sup>31</sup> Johann Wild: Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen, hg. v. G. A. Narciß, Stuttgart 1964, S. 338.
- <sup>32</sup> Kara Mustapha a. a. O. S. 100.
- <sup>33</sup> Rauwolf a. a. O. S. 52.
- <sup>34</sup> Osman Aga — Der Gefangene der Giauren, übers. v. R. F. Kreutel und O. Spies, Osmanische Geschichtsschreiber Band 4, Graz 1962, S. 57 f.
- <sup>35</sup> Ebenda, S. 73.
- <sup>36</sup> Ebenda, S. 101.
- <sup>37</sup> Meister Johann Dietz, nach der alten Handschrift . . . von Dr. Ernst Consentius, Ebenhausen, 1915, S. 77.
- <sup>38</sup> Celebi a. a. O. S. 48.
- <sup>39</sup> J. F. Voigts Leben, Abenteuer und Reisen . . . bearb. u. neu hg. v. M. Pfeiffer, Altenburg 1897, S. 91.
- <sup>40</sup> Celebi a. a. O. S. 122.
- <sup>41</sup> Klaus Schubring (Hg.): H. U. Krafft — ein schwäbischer Kaufmann in türkischer Gefangenschaft, Schwäbische Lebensläufe Band 4, Heidenheim 1970, S. 102.
- <sup>42</sup> Wild a. a. O. S. 257.
- <sup>43</sup> Zit. n. DAMALS, Zeitschrift für geschichtliches Wissen 1972, S. 399.
- <sup>44</sup> Wild a. a. O. S. 51.
- <sup>45</sup> Krafft a. a. O. S. 62.
- <sup>46</sup> Celebi a. a. O. S. 40.
- <sup>47</sup> Osman Aga a. a. O. S. 105.
- <sup>48</sup> Ebenda S. 136.
- <sup>49</sup> DAMALS. Zeitschrift für geschichtliches Wissen, 1972, S. 1109—1119.
- <sup>50</sup> G. E. v. Grunebaum: Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel, Fischer Weltgeschichte Band 15, Frankfurt 1971, S. 11 f.
- <sup>51</sup> Der Koran a. a. O. S. 28.

## AUS DEM KREISE UNSERER TEILNEHMER

Im Jahr 1973 hatten wir wiederum die Freude, unsere Ehrennadel, „Das Goldene Dromedar“, an treue Reisefreunde verleihen zu können.

Es erhielten nach der 20. Karawane-Studienreise:

Frau Hermine Breckner  
Herr Herbert Budde  
Frau Else Budde  
Frau Agnes Schwarz

die Sonderanfertigung mit einem kleinen Diamanten.

Es erhielten nach der 10. Karawane-Studienreise:

Frau Dr. med. Elisabeth Ahrens	Frau Liesel Karnau
Herr Gerhard Albrecht	Frau Rose Klein
Frau Maria Albrecht	Herr Werner Knauth
Frau Gudula von Arnswaldt	Frau Else Knauth
Frau Gustel Bayer	Frau Marie-Louise Krieg
Frau Johanna Bayer	Frau Ruth Kroll
Frau Eleonore Beck	Frau Martha Lebede
Frau Felicitas Böttcher	Frau Marie-Luise Milatz
Frau Ingeborg Caselitz	Frau Melita Müller
Herr Friedrich Christiansen	Frau Gisela Obst
Frau Herta Daecke	Frau Anneliese Peine
Frau Hanne Dove	Frau Hanna Perwanger
Herr Günther Encke	Frau Hedwig Putz
Frau Hedwig Encke	Frau Wiltrud Rinkel
Frau Luise Erhard	Frau Karoline Scherer
Frau Gertrud Fries	Frau Gabriele Schloßarek
Frau Ingeborg Griebel	Frau Elsbeth Schwarz
Frau Gisela Gröbe	Herr Wolfgang Traub
Frau Dr. Theodora Haack	Frau Dr. Johanna Urbschat
Frau Rosa Hettich	Frau Hannelore Zube
Frau Sabine John- v. Gilsa	

Wir denken gerne an die schönen, gemeinsam in fernen Ländern verbrachten Stunden zurück und hoffen, daß wir Sie noch oft bei einer unserer Karawane-Studienreisen begrüßen dürfen.

(Nb. Wir versuchen Buch zu führen, wer seine 10. Reise mit uns unternimmt und daher das Recht hat, „Das Goldene Dromedar“ zu tragen — sollten wir es einmal nicht von selbst beachten oder sollte unsere Buchführung Lücken aufweisen, lassen SIE es uns bitte wissen, daß niemand vergessen bleibe!)

## AUS DEM KREISE UNSERER MENTOREN

*Werner Hülle zum 70. Geburtstag*

*Dr. phil. habil. Werner Hülle ist einer jener wenigen Reiseleiter — heute sagt man Mentoren —, die schon in den Anfangszeiten für die KARAWANE tätig wurden. Das ist kein Zufall, ist er doch derjenige, der von uns allen ihren Gründer Dr. Kurt Albrecht am längsten kennt und mit ihm seit den letzten Jahren des ersten Weltkriegs bis zu seinem Tode freundschaftlich verbunden blieb. Auch ihr Werdegang weist viele Parallelen auf: beide schöpften ihre Kraft aus der Heimatverwurzelung, beide hatten an der Universität Tübingen den gleichen Hochschul-lehrer in Carl Uhlig, beide erstrebten eine echte Erwachsenenbildung und beide liebten das Reisen. Reisen aber nicht um seiner selbst willen, sondern um die Ergebnisse, verarbeitet in vielfältiger Form, anderen mitzuteilen und ihnen ein Bildungserlebnis zu vermitteln.*

*Mit Kurt Albrecht gemeinsam hat Werner Hülle auch die Vaterstadt Reutlingen, die wie geschaffen ist für die Heranbildung von jungen Menschen, die sich freuen dürfen über ihre engere Heimat und die zugleich in der alten freien Reichsstadt einen Blick für die Weite des Lebens bekommen. Dieser Blick hat sich bei Werner Hülle im Laufe seiner wissenschaftlichen Entwicklung immer mehr auf die Disziplin der Archäologie, der Vorgeschichte konzentriert, und gerade diese Wissenschaft benötigt ja das Hinausschauen über die engen Grenzen der Heimat hinweg.*

*Werner Hülle hat aber nicht nur als Mentor gewirkt, die Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde verdankt ihm auch manchen Beitrag für ihre Vierteljahreshefte und Taschenbücher. Es sei mir als Präsidenten dieser Gesellschaft gestattet, aus Anlaß des 70. Geburtstags am 7. November 1973 Herrn Dr. Hülle für seine vielfältige Arbeit herzlich Dank zu sagen und ihm all das zu wünschen, was er für sich selbst erhoffen möchte.*

*Kurt Bachteler*

## IN MEMORIAM FELIX SCHLATTERER

*Am 17. 9. 1973 verschied in seinem 71. Lebensjahr Herr Studiendirektor Felix Schlatterer an einem Herzleiden, das ihm schon in den letzten Jahren nicht mehr erlaubt hatte, als Mentor tätig zu sein. Er war mit gleicher Leidenschaft Maler und Erzieher. Die Kunst war ihm die höchste Erfüllung in seinem Leben, und mit ihren Problemen hat er sich bis zuletzt mit voller geistiger Spannkraft beschäftigt. Seine Berufung zum Mentor kam seinem Wesen und seiner Ausbildung so ganz entgegen. Der Wunsch, noch einmal in Italien oder Griechenland mit dabei sein zu können, hat ihn bis zuletzt begleitet. Die wenigen Reisen, die ihm leider nur zu leiten vergönnt waren, erfüllten ihn ganz. Wer ihn in seinem Element erlebte, wird ihn nicht vergessen, wie auch seine Liebenswürdigkeit, seinen Humor und die Klarheit, mit der er sein umfassendes Wissen weiterzugeben vermochte.*

*Wolfgang Schmidt-Brücken*

## DIE KARAWANE

wird im Auftrag des Präsidiums der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde — Vorsitzender G.-Prof. Dr. Kurt Bachteler — herausgegeben von Peter Albrecht. Die Zeitschrift erscheint viermal jährlich, die vorliegende Doppelnummer 3/4-1973 kostet für Einzelbezieher DM 5.30, Jahresabonnement für 4 Nummern DM 15.—. An die Mitglieder der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde erfolgt die Auslieferung kostenlos.

Früher erschienene Hefte sind zum Teil noch lieferbar. Bitte verlangen Sie Gratis-Verzeichnis.

### **Bildnachweis:**

Aus Th. Wiegand, Didyma, Erster Teil: Die Baubeschreibung in drei Bänden von Hubert Knackfuß — Fotografien, Verlag Gebr. Mann, Berlin 1941: S. 9 oben — Tafel 15 F 2 (Aufnahme C. Humann), S. 9 unten — Tafel 16 F 5, S. 12 — Tafel 61 F 100, S. 13 — Tafel 80 F 127 (Aufnahmen H. Knackfuß); A. K. Lutz: Karten S. 6, 15, 81, 98, Rekonstrukt. S. 31; Peter Albrecht: Titelbild, S. 21, 25, 27, 33, 91 oben, 93; S. 19 aus Ekrem Akurgal, Ancient Civilizations and Ruins of Turkey, Istanbul 1970, S. 224 und 226; Karte S. 57 aus: F. E. Peters, The Harvest of Hellenism, New York 1970, S. 381/382; Karten und Grundrisse S. 76, 85, 87 oben, 91 unten aus: Niko V. Georgiades, Athen 1971, 2. Umschlagseite, S. 55, 75, 84; Volker Eid: S. 84, 87 unten, 97; Archiv Karawane: S. 77, 79.

Das erste Heft des 15. Jahrganges 1974 erscheint gegen Ende Februar 1974 und wird Griechenland gewidmet sein.

### *Reiseprogramme der Karawane-Studienreisen*

bitten wir bei dem Büro für Länder- und Völkerkunde, 7140 Ludwigsburg, Bismarckstraße 30, anzufordern.