

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1983, HEFT 7

HANS-GEORG BECK

Theoria
Ein byzantinischer Traum?

Vorgetragen am 4. Februar 1983

MÜNCHEN 1983
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1526 3

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1983
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Dem Menschen, auch insofern er vornehmster Gegenstand der Geschichte ist, bleibt nichts Menschliches fremd, auch der Traum nicht, der damit ebenfalls zum gültigen Gegenstand der Geschichte wird. Der Traum ist ein Humanum eigener Art, nach Shakespeare sogar ein Constitutivum menschlichen Daseins: „We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with sleep.“¹ Dies mag als Motto am Anfang stehen.

Fortfahren sei freilich nicht mit Shakespeare, sondern mit Platon. In seinem Alterswerk, den „Gesetzen“, die manche Abstriche vom jugendlichen Idealismus verraten, steht der lapidare Satz:

Φημί . . . ἀνθρώπων θεοῦ τι παίγιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι.

Der Mensch ist ein wohldurchdachtes Spielzeug in der Hand des Gottes, und dies ist das Beste, was ihm widerfahren konnte.² Der Satz ist eine Art Corollarium einer nicht weniger kategorischen Feststellung, die er kurz vorher getroffen hat:

Ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια. ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν· τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές.

Die menschlichen Angelegenheiten sind es nicht wert, daß man sich groß um sie Mühe macht. Freilich: ohne ein gewisses Bemühen geht es nicht ab. Das Glück aber besteht darin nicht.³

Dazu ist zunächst die Bemerkung nötig, daß Platon unter diesen Angelegenheiten, den *πράγματα*, nicht nur Alltäglichkeiten versteht, etwa das nach seiner und seiner Zeitgenossen Ansicht banaisische Handwerken und dergleichen, sondern ebenso die Betätigung im öffentlichen Leben der Polis, in Staat also und Politik.

Dieses platonische Axiom, diese Abwertung der Geschäftigkeit, scheint für die Byzantiner, wenigstens soweit sie sich für solche Fragen interessierten, der Weisheit letzter und höchster Schluß gewesen zu sein. Woran ihnen wirklich und ausschließlich lag – so sagen sie

¹ Sturm, IV, 1.156.

² Nomoi 803c.

³ Nomoi 803b.

wenigstens –, war ein musisch-beschauliches Dasein, die Beschäftigung mit Literatur und Wissenschaft auf den Spuren der alten Griechen, ohne sonderlichen Impetus, Neuland zu betreten. „Wir leben vom Erbe der vollkommenen Meister“,⁴ hat es einer von ihnen formuliert. Dieses klassische Erbe ist für sie von endgültiger Verbindlichkeit und verpflichtet zum treuen Dienst daran. Der Trieb zur Nachahmung ist die logische Folge – Mimesis ist eines der wichtigsten Charakteristika. Aber immer wieder will man über die Mimesis hinauskommen und nicht selten zeigt sich ζῆλος, d. h. ein literarisches Schaffen, das die Vorbilder zwar nicht vergessen läßt, aber doch zu Eigenem findet, auch wenn die Versuche schüchtern sein mögen. So entstehen trotz antiker Formgebung Epigramme, in denen sie ihre eigene Stimmung, ihre Lust und ihre Not einfangen; es entstehen Essays, die zunächst aussehen, als seien sie nichts anderes als sogenannte Progymnasmata, rhetorische Schulübungen, in denen sie sich dann aber doch als Kinder ihrer eigenen Zeit und nicht der Klassik, zu Grundsatzfragen des Lebens äußern oder in mythologischer Verfremdung Sehnsüchte verraten, die sie ohne diese Einkleidung nicht äußern würden. Und es gibt kleine satirische Stücke mit scharfsinniger Beobachtung menschlicher Schwächen. Und dann immer wieder die große Rede, die den Versuch macht, alles, was den Alten an Stil- und Redekunst abgelauscht wurde, zu einem eigenartigen Welttheater aufzubauen.

Zumindest im Wunschtraum dieser Literaten müßte dieses Tun eingebettet sein in ein ruhiges, meditatives Dasein des freien Mannes, in einen Lebensstil, der den Bedarf nach geistiger Betätigung nach allen Seiten absichert. Synesios im 5. Jahrhundert war einer dieser Glücklichen und stolz hat er seine Ideale formuliert: „Ich aber, ich singe für mich allein, singe nur vor den Zypressen hier. Das Wasser läuft eilends seinen Lauf, nicht nach der Wasseruhr eingeteilt. Wenn ich auch jetzt noch nicht aufhöre, so werde ich doch in einiger Zeit am Ende sein – oder auch erst viel später. Bis in die Nacht werde ich jedenfalls nicht singen. Der Bach aber fließt, auch wenn ich aufgehört habe – er wird weiterfließen, Tag und Nacht übers Jahr, immer. Warum soll ich mich zum Sklaven von Terminen machen, wenn ich

⁴ Theodoros Metochites, *Miscellanea*, Leipzig 1821, S. 323.

meine Selbständigkeit voll genießen und meine Rede überall hinlenken kann, wie es mir gefällt, nicht dem Urteil geringschätziger Zuhörer unterworfen, sondern als mein eigener Maßstab? Denn dies ist die Bestimmung, die mir Gott gegeben hat: keinem Herrn zu dienen und Freizügigkeit zu genießen.“⁵

Natürlich war ein solcher Lebensstil keineswegs allen byzantinischen Literaten zugänglich. Aber wo immer man einiges davon pflegen konnte, pflegte man es. Und wenn auch kein Literat an den πράγματα wirklich vorbeikam, so gab es eben doch das große Ideal, das jenen Unernst förderte, den Platon angedeutet hatte. Denn nie vergaßen sie, was Plotin in die Worte gefaßt hatte: τοῖς πράττουσιν ἡ θεωρία τέλος: Ziel alles Tuns ist die Theoria.⁶

Hier ist das Schlüsselwort genannt, dessen sich die Byzantiner für diese Art des Daseins ein Jahrtausend lang bedienten. Das Wort hat eine lange vorbyzantinische Geschichte, über die vor ein paar Generationen Franz Boll meisterhaft gehandelt hat.⁷ Hier nur ein paar rekapitulierende Bemerkungen: Spätestens seit Aristoteles⁸ unterscheiden die Griechen drei Hauptformen menschlicher Lebensführung: den βίος ἀπολαυστικός, das Leben des Genusses, den βίος πρακτικός oder πολιτικός, das normale Leben und Wirken des Bürgers, eben die Beschäftigung mit den πράγματα, und schließlich den βίος θεωρητικός, das Leben des geistig orientierten Menschen, des Forschers, des Philosophen – ein aktives intellektuelles Leben, freilich hier und dort nicht ohne religiöse Komponente, wie denn das Substantiv θεωρός schon frühzeitig den Abgesandten der Polis zur Teilnahme an Götterfesten und Orakeln bedeutete.

Die von Platon ausgesprochene Herabwürdigung der πράγματα und damit des βίος πρακτικός ist allerdings nicht das Ursprüngliche. Perikles in seiner Leichenrede auf die Gefallenen im peloponnesischen Krieg betont ausdrücklich, nach seiner Auffassung verdiene jemand, der sich dem öffentlichen Leben entzieht, nicht das Prädikat eines musischen Menschen, sondern sei ganz einfach ein Tunicht-

⁵ Synesios, Dion, gr.-deutsch v. K. Treu, Berlin 1959, S. 40/41.

⁶ Enneaden III, 6, 1.

⁷ F. Boll, Vita contemplativa, 2. Aufl. Heidelberg 1922. Nachdruck in F. Boll, Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, Leipzig 1950, S. 303–331.

⁸ Nikomachische Ethik I, 3.

gut.⁹ Und Platon selbst kennt die Notwendigkeit einer gewissen Mühewaltung auf diesem Gebiet ebenfalls. Aber das Ende der griechischen Demokratie brachte es mit sich, daß die Beschäftigung mit Politik für den Intellektuellen allmählich uninteressant, wenn nicht gefährlich wurde. Es ist die Zeit, in der auch die politische Beredsamkeit langsam aber sicher abstirbt. Gerade diese Veränderungen haben – neben anderen Gründen – viel dazu beigetragen, den Rang des Bios theoretikos zu verstärken und abzusichern.

Diese spätantike Situation bleibt auf lange Strecken auch die Situation in Byzanz. Und so ist eben der Bios theoretikos, das Erfassen geistiger Werte *und* das Vergnügen daran, das höchste Lebensziel. Genormt hat dies noch im 14. Jahrhundert ein byzantinischer Philosoph ausgedrückt: „Der Politikos bleibt so gut wie immer dem niederen Teil seiner Seele verhaftet; den Weg zum reinen Logos findet er nicht. Er hört zwar mitunter auf die Stimme des Logos, aber immer wieder wendet er sich vorschnell seinen Aktivitäten zu, und so überhört er das Beste. Er läßt sich nicht vom Zaum des Logos lenken, sondern folgt haltlos seinen eigenen Trieben. Zuweilen mag er etwas leisten, was Lob verdient. Aber das wirklich Gute erreicht er nie.“¹⁰

Haben wir es hier mit einer kleinen Minderheit zu tun, die in der byzantinischen Gesellschaft wenig bedeutete und nun versuchte, diese Bedeutungslosigkeit mit Arroganz zu verschleiern? Es könnte so scheinen, aber der Schein würde trügen. Es handelt sich nicht um eine kleine, sozusagen „endogame“ Kaste, sondern um eine bedeutende, die byzantinische Gesellschaftspyramide vertikal durchstoßende Schicht, die in allen Breitenschichten dieser Gesellschaft ihre geschätzten Vertreter hat.¹¹ Sie ist nicht, wie so viele andere Schichten, unter dem Druck von Herrschaftsverhältnissen entstanden, sondern bestimmt sich aus einem besonderen Eigenverständnis heraus. Wolf-ram Eberhard hat solche Gruppen vor einigen Jahren analysiert.¹² Man kann den byzantinischen Theoretikos nicht ohne weiteres mit

⁹ Thukydides II, 40: τὸν δὲ μὴδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν.

¹⁰ Joseph der Philosoph, Byzant. Zeitschr. 8 (1899) 34f.

¹¹ Vgl. H.-G. Beck, Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 240f.

¹² W. Eberhard, Gedanken zur Schichtungstheorie, München 1970.

einem chinesischen Mandarin vergleichen, erst recht nicht mit jenen „mandarins“ von Paris, die Simone de Beauvoir kurz nach dem Krieg vorgestellt hat.¹³ Denn der byzantinische Theoretikos gehört nicht nur keiner Kaste an, es fehlt ihm nicht nur an jeder Art von existenzialistischem Gehabe, er will sich auch keineswegs vom Establishment distanzieren. Und keinem byzantinischen Kaiser wäre es in den Sinn gekommen, einen solchen Theoretikos öffentlich einen Pinscher zu schelten, denn die Ideale dieser Schicht, ihre Bildung, ja wohl auch ihre Arroganz bildeten einen festen Bestandteil der byzantinischen Reichsideologie, mit der man sich vom barbarischen Umfeld abgrenzte. So ist es ja auch nicht von ungefähr, daß dieser Schicht auch ein Dutzend byzantinischer Kaiser angehörte. Daneben stehen höchste Reichsbeamte, Patriarchen und Bischöfe, aber auch Büroangestellte, kleine Schulmeister und armselige Privatgelehrte. Nur so viel von der Potenz dieser Schicht.

Natürlich kann es kaum verwundern, daß diese Ideale nicht unangefochten blieben. Auch der byzantinische Staat war auf Politiker und Pragmatiker angewiesen, und diese hatten sicher wenig Lust, sich jeweils als minderwertig bezeichnen zu lassen oder durchwegs vorzugeben, eigentlich wüßten sie sich etwas Besseres, nur ließen sie die Umstände zur Zeit nicht dazu kommen. Der Streit um den Rang des Bios theoretikos verstummte denn auch nie ganz, und man kann die Kontroversen darüber nicht einfach als literarischen Topos abtun; wie es denn unsinnig ist, immer dann von einem Gemeinplatz zu sprechen, wenn ein Thema im Laufe der Zeit mehrmals zur Sprache gebracht wird, statt sorgfältig zu prüfen, welche konkreten Umstände zur Wiederaufnahme des Themas geführt haben könnten.¹⁴

Sehr konkret war der Anlaß zur Kontroverse jedenfalls im 4. Jahrhundert. Es ging um die Frage nach der Verträglichkeit der alten, an die griechische Polis gebundenen Bildungswerte mit der römischen Staatsidee, konkret gesagt mit dem Dienst in der römischen Verwaltung, die ja erst mit der Verlegung des Regierungssitzes nach Konstantinopel und mit dem Selbsthaftwerden der römischen Bürokratie in dieser Stadt dem griechischen Osten nachdrücklich auf den Leib ge-

¹³ Les Mandarins de Paris, Paris 1954.

¹⁴ A. Garzya, Sul rapporto fra teoria e prassi nella greçità tardoantica e medievale, Scritti in onore di Cleto Carbonara, Neapel 1976, S. 367–379.

rückt war.¹⁵ Der griechische Philosoph Themistios versuchte in eigener Person den Ausgleich. Er ließ sich durch Kaiser Konstantios II. nicht nur in den neuen Senat von Konstantinopel berufen, sondern wurde schließlich von Theodosios sogar in eines der höchsten Reichsämter, das des Praefectus Urbi berufen. Ein Brief des Kaisers Konstantios zeigt, daß er Themistios gerade deshalb zum Senator ernannt hat, weil er die gebildete griechische Schicht in der Person eines anerkannten Philosophen nachdrücklich an das Reich und die Reichsverwaltung binden wollte. Die theoretische Begründung lieferte Themistios selbst: Die Philosophie habe ihren Ursprung nicht in der theoretischen Spekulation, sondern im praktischen Bedarf des Menschen nach Lebenshilfe. Diese praktische Zielsetzung alles Philosophierens sei bei Sokrates sowohl wie bei Platon selbst evident. Der Philosoph und nur der Philosoph sei in der Lage, jenen Nomos, jenes allgemein verpflichtende System zu schaffen, das Staat und Gesellschaft einen widerstandsfähigen Rahmen gebe.

Der Antipode des Themistios, der antiochenische Rhetor und Schulmeister Libanios – der allerdings in Konstantinopel gescheitert war – fuhr schwerstes Geschütz dagegen auf: Themistios sei nichts anderes als ein Apostat, Verräter an allem, was das Beste griechischer Art ausmache. Er trage mit seinem Verhalten die Schuld daran, daß jetzt die alte griechische Polis veröde, weil die hoffnungsvollsten jungen Leute jetzt die Heimat verließen, deren Bildungsideale verachteten und nach Konstantinopel gingen, um Latein zu lernen, Jura zu studieren und dann in die römische Verwaltungslaufbahn einzutreten.

Als im fernen Alexandria – man stellt fast so etwas wie ein weltweites Echo fest – ruchbar wurde, ein griechischer Philosoph habe sich herbeigelassen, praefectus urbi zu spielen, witzelte der Epigrammatiker Palladas in Anspielung auf die silberne Sella curulis der römischen Amtsträger:

Der du auf himmlischen Stuhl bis dato gegessen, du nimmst
freudig den silbernen Stuhl. Ach, welche Schande ist dies!

Gestern noch warst du ein Hoher, jetzt bist du ein Niedrer geworden.

¹⁵ Ausführlichst dokumentierte Darstellung bei G. Dagron, *L'empire romain d'Orient au iv^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme*. Travaux et Mémoires 3 (1968) 1–242.

Heb dich zur Tiefe empor, der du zur Höhe gesunken!¹⁶

Und der Biograph der Philosophen der Zeit, Eunapios, verweigert Themistios selbst den bescheidensten Platz in der illustren Gesellschaft seiner „Vitae sophistarum“.

Themistios mochte hoffen, bei Kaiser Julian auf mehr Verständnis zu stoßen als bei seinen Kollegen. Mit Julian kam ja sozusagen die griechische Philosophie auf den Kaiserthron, der Traum Platons fand Erfüllung. Offenbar hat Themistios die Kür des neuen Kaisers in einem Brief gefeiert und ihm seine Dienste angeboten, dabei auf seine bisherige Tätigkeit im politischen Leben hinweisend. Aber der neue Kaiser fertigt ihn kühl ab, er will die politischen Dienste des Philosophen nicht in Anspruch nehmen, denn Aufgabe des Philosophen sei nicht das Wirken in der Öffentlichkeit, der *Bios politikos*, sondern ἡ ἐν θεωρίᾳ ζωή, also der *Bios theoretikos*. Und nachdem Themistios wieder einmal auf Sokrates verwiesen hat, hält Julian dagegen, daß Sokrates in dem Augenblick, in dem er sich von der Theoria abwandte und sich dem *Bios praktikos* stellte, nicht einmal mit Frau und Kind fertig wurde. Nach Julian täte Themistios besser daran, Schüler auszubilden. Schon wenn es ihm mit dreien oder vieren gelänge, hätte er mehr geleistet als je ein Kaiser leisten könne.¹⁷

Mit der Graezisierung der römischen Verwaltung, vor allem in der Sprache, fielen in der Folgezeit die wichtigsten Barrieren gegenüber der Beschäftigung mit den staatlichen Pragmata. Aber immer wieder flammt der Streit um der Sache willen auf. So etwa im 11. Jahrhundert, als sich eine Gruppe von Intellektuellen in einem neuen renaissancehaften Elan zusammenfanden. Die bedeutendste Rolle dabei spielte Michael Psellos. Aber er war eben nicht nur Philosoph, Geschichtsschreiber und Rhetor, sondern bewegte sich gewandt auf dem höfischen Parkett als kaiserlicher Beamter und Berater. Und man spürt in seinen Schriften immer wieder, wie er sich gegen den

¹⁶ Anthologia Graeca, gr.-deutsch ed. H. Beckby, vol. III, München 1958, Buch XI, 292:

Ἄντυγος οὐρανίης ὑπερήμενος ἐς πόθον ἡλθεῖς/ἄντυγος ἀργυρέης αἰσχος ἀπειρέσιον/ἥσθ᾽ αὖ ποτε κρείσσων, αὖθις δ' ἐγένου πολὺ χείρων/δεῦρ' ἀνάβηθι κάτω, νῦν γὰρ ἄνω κατέβης.

¹⁷ Der Kaiserbrief z. B. in: The works of the emperor Julian, gr.-engl. v. W. C. Wright, II, London 1959, S. 202–237.

Vorwurf wehren muß, die „Philosophie“ zugunsten der Politik aufs Spiel zu setzen.¹⁸ Fast tragische Prägnanz bekommt das Problem in der Person des Staatskanzlers Theodoros Metochites († 1332).¹⁹ Die Lage des Reiches ist verzweifelt, er sieht sich als Steuermann auf einem kenternenden Schiff. Er selbst ist nicht nur ein hochgebildeter Literat, sondern ein Gelehrter von Rang, nach Begabung und Einstellung dem *Bios theoretikos* verbunden. Aber die *Pragmata* verlangen von ihm jetzt jenen Ernst, zu dem sich Platon nicht bekennen mochte. Dabei will es Metochites gerade mit Platon versuchen. Als humanistisch gebildeter Politiker, wie wir sagen würden, konsultiert er die Schriften des Philosophen, vor allem die Staatsschriften, um bei ihnen Rat und Hilfe in der Aporie seiner politischen Situation zu finden. Aber die Enttäuschung ist groß: Nichts finde sich dort, was seinem politischen Handeln dienlich sein könnte. Alles, was Platon zum Thema geschrieben habe, sei reine Utopie und für den Staatsmann in actu unbrauchbar.²⁰ Der Rang des *Bios theoretikos*, der doch mit den klassischen Studien in Byzanz steht und fällt, wird fragwürdig. Für Platon vor allem gilt: „unnütz für alle und insbesondere für die Bedürfnisse der Gesellschaft.“ Und so nimmt Metochites einen Gedanken auf, der auch schon früher angedeutet worden ist, daß nämlich der *Bios theoretikos* nicht einfach als solcher als höchster Wert betrachtet werden dürfe. Es komme entscheidend auf das Motiv an, aus dem heraus man sich für ihn entscheide. Wer ihn nur ergreife, weil er sich zu keinem Handeln aufraffen könne, sei ganz gewiß nicht der legitime Vertreter einer höheren Lebensführung, sondern nur einfach ein Schwächling.²¹ Fast wird man an Perikles erinnert und an den Tenor seiner Leichenrede.

Aber dann die Kehrseite: 1328 wird Metochites samt seinem Kaiser Andronikos II. gestürzt, er wird enteignet und verbannt. Verbittert zieht er Bilanz. Nicht etwa, daß er nun seine politischen Verdienste heraushebe, nein, von der Politik ist kaum noch die Rede. Er erin-

¹⁸ Vgl. Garzya, a. a. O.

¹⁹ Vgl. H.-G. Beck, Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert, München 1952.

²⁰ Miscellanea S. 526: ἃ μὴ πέφυκεν εὐκολία γλώττης ἀναζωγραφοῦσιν καὶ ὑποτίθενται . . . ὁ χρόνος ἐλέγχει καὶ ἀφανὴ τίθησιν ὡς ἀσυντελὴ καὶ ἀνόνητα τῷ βίῳ καὶ μηδὲν ἄλλο ἢ γέλωτα κινοῦντα.

²¹ Miscellanea S. 286.

nert sich nur noch seiner Verdienste als Theoretikos, erwähnenswert bleiben nur seine literarischen und wissenschaftlichen Leistungen; seine Bücher sind, wie er sich ausdrückt, seine liebsten Kinder; mit rührender Selbstzufriedenheit vertraut er sie der Sorge seiner Erben an. Die Pragmata sind vergessen.²²

Metochites steht mit dieser Attitude unter den Byzantinern, die sich nolentes volentes mit den Pragmata zu befassen hatten, nicht allein. Man kann an den Patriarchen Gregorios Kyprios erinnern, der zwischen 1283 und 1289 den Stuhl von Konstantinopel innehatte, in einer Zeit schwerer dogmatischer Auseinandersetzungen, an denen er ebenso scheiterte, wie bald darauf Metochites an der großen Politik. Im Ruhestand bereitete er eine Ausgabe seiner literarischen Werke vor, welcher er einen sehr lebendigen autobiographischen Essay voranschickte. Nur wenige Zeilen widmet er der Zeit seines Patriarchats, um so mehr seinen Studien. Im Grunde geht es ihm um die Feststellung, daß ihn sein hohes Amt an seiner Schriftstellerei hinderte und damit Schuld daran habe, daß sein Oeuvre kleiner ausgefallen sei, als es sein Wunsch gewesen wäre.²³ Man kann ferner Demetrios Kydones nennen († 1397/8). Schon in jungen Jahren fand er eine Vertrauensstellung am Hofe des Kaisers Joannes Kantakuzenos (1347–1354); er rühmt mit hohen Worten die Bedeutung seiner Stellung im Vorzimmer des Kaisers. Aber zur selben Zeit befaßte er sich mit der Übersetzung der *Summa contra Gentiles* des Thomas von Aquin ins Griechische. Und er beklagt sich bitter, daß ihn seine Amtsgeschäfte allzu sehr in Anspruch nahmen, so daß er die Zeit für die literarische Arbeit der Nacht abringen mußte. Und dazu der typische Satz: Nur so sei es ihm gelungen, von der „unnützen Beschäftigung“ am Hof zum „Nützlichen“ überzuwechseln.²⁴

²² E. Guiland, *Les poésies inédites de Théodore Métochite*, Byzantion 2 (1926) S. 265 ff.

²³ Text der Autobiographie in Migne, *Patrologia graeca* 142, 19–30; deutsch bei H.-G. Beck, *Byzantinisches Lesebuch*, München 1982, S. 147–152.

²⁴ D. Kydones, *Apologia I*, ed. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone ... ed altri appunti*, Vatikan 1931, S. 365.

Wenn es hier um den Gegensatz bzw. Ausgleich zwischen Theoria und Pragmata bei den Intellektuellen, genauer bei den Vertretern des „profanen“ Wissens geht, so spielt das Problem doch auch in der Kirche eine nicht geringe Rolle, nämlich im Gegensatz zwischen Anachorese und kirchlichem Dienst im Priester- oder Bischofs-

Diesen Männern gegenüber, welche sich für eine „gemischte Lebensform“ entscheiden mußten, scheint die Mehrzahl der byzantinischen Literaten in der musischen Art des *Bios theoretikos* ihr volles Genügen gefunden zu haben. Von Traum kann kaum gesprochen werden – es war der wache Alltag. Aber bei näherem Zusehen entdeckt man, daß es unter ihnen Männer gab, die sich damit doch nicht zufrieden gaben. Nicht daß sie nun von der *Theoria* Abschied nehmen wollten, um sich in die *Pragmata* zu stürzen, weil die *Theoria* ihr Leben nicht auszufüllen imstande war. Sie geben vielmehr zu verstehen, daß es für sie noch eine andere, wesentlich höhere Stufe der *Theoria* gibt, die das gewohnte literarische und wissenschaftliche Arbeiten transzendiert, wo alle Vielfalt der bisherigen Beschäftigungen zusammenfließt und überhöht wird, um in eine Zusammenschau von letzter Gültigkeit überzugehen: *Theoria* im höchsten Verstand des Wortes. Die Art, wie sie davon sprechen, verrät, daß hier ein großer Traum nach Worten sucht.

Will man diesen Traum in Anlehnung an das, was diese Literaten davon verraten, in Worte fassen, so stößt man terminologisch auf nicht geringe Schwierigkeiten. Denn eine solche *Theoria* höchsten Grades wird nicht nur von ihnen in Anspruch genommen, intensiver und auf jeden Fall häufiger wird sie von den Mystikern unter den byzantinischen Mönchen als ihr höchstes Ziel gepriesen. Kann man hier noch unterscheiden, und wenn ja, wo liegen die Unterschiede? Terminologisch allein sind sie jedenfalls schwer auszumachen. Die Lehrer der Spiritualität in Byzanz haben früh, schon im 4. Jahrhundert, begonnen, ihre Ansichten vom Aufstieg zu dieser Art von *Theoria* zu systematisieren. Ihnen gegenüber bleiben die Literaten im Rückstand. Wir sind auf einzelne Mosaiksteinchen angewiesen, die sich nicht ohne weiteres zu einem Gesamtbild zusammenfügen. Vielleicht ist es eben dieser Rückstand, der sie hier und da veranlaßte, bei der Terminologie der Mystiker Anleihen aufzunehmen. Tatsache ist

amt. Ein Musterbeispiel für den Konflikt ist ohne Zweifel Gregor von Nazianz noch im 4. Jahrhundert. Bezeichnend sein ständiges Schwanken zwischen der *ἀρετή*, die er als sein Ideal preist, und dem schlecht verhehlten Drang, eben doch in der kirchlichen Hierarchie zu wirken: Ausweg aus dem Dilemma die Rede! Vgl. H.-G. Beck, Rede als Kunstwerk und Bekenntnis: Gregor von Nazianz, München 1977, bes. S. 24ff.

andererseits, daß die mönchischen Mystiker ihrerseits ihre Terminologie sehr viel seltener aus den biblischen Offenbarungsschriften bezogen haben als vielmehr aus der religionsphilosophischen Literatur der heidnischen Antike, also auf genau demselben Feld, auf dem auch die Literaten zu Hause waren. So drohen die Termini heillos ineinander zu fließen, und vielleicht ist es deshalb das Heilsamste, zunächst die Terminologie dieser Mystiker unter die Lupe zu nehmen.

Es gibt in Byzanz der mystischen Aufstiegsschemata nicht nur eines. Aber jenes, das sich am gründlichsten durchgesetzt hat und das für unsere Zwecke deshalb am dienlichsten ist, ist ohne Zweifel das des Kleinasien Euagrios Pontikos († 399), das er als Mönch in der ägyptischen Wüste ausgearbeitet und propagiert hat. Vorauszuschicken ist die Bemerkung, daß es hier nicht um die Geschichte eines mystischen Systems geht, sondern um ein Kapitel ihrer sprachlichen und „philosophischen“ Infrastruktur.²⁵

Die erste Stufe der evagrianischen Mystik²⁶ ist die sogenannte „*πρᾶξις*“, auch „*πρακτική*“ genannt. Diese Praxis besteht im Kampf gegen die Leidenschaften, in Askese also, und in der Ein-

²⁵ Euagrios Pontikos, um 345 in Ibora im Pontus geboren, kam früh in Kontakt mit Basileios dem Großen und Gregor von Nazianz, in welch letzterem er seinen eigentlichen Meister sieht. Als Gregor Bischof von Konstantinopel wurde, begleitete ihn Euagrios dahin. Nach Gregors Weggang, blieb er zunächst in der Hauptstadt, wo er sich einen Namen als gewandter Dialektiker machte. Bald aber geriet er in eine Liebes-affaire, die ihn zur Abreise zwang. Zunächst ging er nach Jerusalem, und es scheint, daß er seine Bekehrung zu den mönchischen Idealen der dort lebenden älteren Melania verdankte. Um 383 ging er in die ägyptische Wüste und verblieb dort bis an sein Lebensende. Er hatte es nicht leicht, sich inmitten der ungebildeten koptischen Mönche durchzusetzen; aber er griff zur Feder und verfaßte seine grundlegenden Werke zur mönchischen Mystik, die zum Bedauern des Kirchenvaters Hieronymus, der ihn herzlich haßte, sogar ins Latein übersetzt wurden. Nicht wenig von seinen Schriften ist nur syrisch erhalten, da die Synode von 553 sie verdammt und vernichten ließ.

²⁶ Zum Schema des Euagrios vgl. A. und C. Guillaumont, *Evagre le Pontique, Traité pratique I*, Paris 1971, S. 38ff. Das Dreierschema geht auf die stoische Philosophie zurück, ist aber dort Schema der Einteilung der Philosophie; das lateinische Pendant: *Moralis, naturalis, rationalis*. Der Übergang des Schemas in den mönchischen Gebrauch steht interessanterweise parallel zur Wandlung des Begriffes Philosophie als Bezeichnung der christlichen Lehre und dann des Begriffes Philosoph als anderer Name für den christlichen Mönch. Vgl. F. Dölger, Zur Bedeutung von *φιλόσοφος* und *φιλοσοφία* in byzantinischer Zeit, in: ders. *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Darmstadt 1964, S. 197–208.

übung der christlichen Grundtugenden. Ziel dieser Praxis ist die „ἀπάθεια“ – ein Begriff, der schwer zu übersetzen und Fehldeutungen ausgesetzt ist. Mit Apathie hat sie nicht das Geringste zu tun, aber auch nicht mit dem Quietismus in der Geschichte der französischen spiritualité des 17. Jahrhunderts, den man Mme de Guyon und dem Erzbischof von Cambrai, François Fénelon angekreidet hat.²⁷ Man hat als Übersetzungsmöglichkeit Gelassenheit vorgeschlagen, was wohl zu schwach ist, andere sprechen von innerer Freiheit usw. Jedenfalls handelt es sich um eine souveräne Beherrschung des triebhaften Lebens und der Sinne überhaupt. Der Gewinn dieser Apatheia ist nach Euagrios verbunden mit dem Gewinn der ἀγάπη, der reinen Liebe zu Gott, wo dann jetzt doch vielleicht ein französischer Terminus des genannten Jahrhunderts, nämlich „amour désintéressé“ angeführt werden kann.

Apatheia und Agape eröffnen den Zugang zur nächsthöheren Stufe, die schon Theoria genannt wird, aber mit einem einschränkenden Beiwort: θεωρία φυσική, also Naturbetrachtung. Natur ist hier allerdings eng zu fassen: es ist die Natur, insofern sie Gottes Schöpfung ist. Und weil Schöpfung Gottes ist der Mystiker angehalten, in ihr die Ideen des Schöpfers zu entdecken, d. h. ihren religiösen Symbolgehalt und ihr Angelegtsein in Richtung auf die Erfassung einer transzendenten Welt. Mag dieser Naturbetrachtung ein gewisser, bescheidener forschender Zug auch nicht ganz fehlen, mag sie ohne diskursives Denken nicht zu bewältigen sein, so geht sie doch zugleich in eine religiöse Schau über, die Gottes Welt in einem neuen Licht zeigt.

Letzte Stufe ist die Theoria schlechthin, gelegentlich auch Theologia genannt. Nach Euagrios besteht sie in einer Gnosis, d. h. in einem Vorgang des Erkennens, der aber nicht mehr als rational bezeichnet werden kann und nicht mehr die unmittelbare Folge eines diskursiven Denkvorganges ist. Euagrios beschreibt sie als die Schau der göttlichen Trinität im Spiegel der durch die Praxis gereinigten und durch die theologische Naturbetrachtung vorbereiteten Seele des Mystikers. Ausdrücklich wird betont, daß sie nur dem „nackten Geist“, dem νοῦς γυμνός zugänglich ist, fernab von jeder Phantasievorstellung und fernab von jedem logischen Denkvorgang.

²⁷ Dazu H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, 2. Aufl. Paris 1910.

Wie angedeutet, verdankt diese Terminologie nicht wenig dem religionsphilosophischen Schrifttum der heidnischen Antike. Euagrios selbst war im Vollbesitz der Bildung seiner Zeit. Die „Praxis“ hat als fernen Paten offenbar den aristotelischen *Bios praktikos*; doch hier ist die Verwandlung weit gegangen. Schon der Jude Philo²⁸ und vor allem der Christ Origenes²⁹ haben diesen *Bios* für das geistliche Leben vereinnahmt; bei Euagrios wird er ausschließlich mönchisch gedeutet, ganz einfach, weil seine Adressaten ausschließlich Mönche (und Nonnen) sind. Und es ist nicht mehr die Rede von einer in sich selbst gültigen Lebensführung, sondern nur noch von einer, und zwar der niedrigsten Stufe des geistlichen Aufstieges.³⁰ Dann die *Theoria physike*: Naturbetrachtung ist ein beliebtes Thema der spätgriechischen Lebensphilosophie ebenso gut wie der römischen, und immer wieder begegnet die religiöse Einfärbung; sie dient dazu, den Geist über die sichtbare Natur und über sich selbst hinauszuhoben zur Betrachtung des Gesamtkosmos, seiner Ordnung und seines Glanzes. Ohne Zweifel hat die Naturbetrachtung dieser Philosophen noch mehr von „Wissenschaft“ (ἐπιστήμη) an sich als die *Theoria physike* des Euagrios.³¹ Andererseits aber stellt sie keine geschlossene „Stufe“ dar, sondern ist seltenen Augenblicken der Ergriffenheit vorbehalten.³²

Die höchste Stufe des Euagrios, die *Theoria* als solche und als Letztes, übersteigt, wie erwähnt, jede Phantasievorstellung und jeden Begriff. Sie ist völlig unabhängig von den Mühen des diskursiven Denkens und Geschenk von oben; sie erfolgt in Frieden und absoluter Ruhe; sie ist mehr Erfahrung als Erkenntnis, mehr Erfäßt-

²⁸ Philon, *De vita contemplativa*, ed. Daumas-Miquel, Paris 1963, S. 57 und 78–79.

²⁹ Origenes, *In evang. Joannis*, ed. E. Preuschen, Berlin 1903, S. 20.

³⁰ In den Bahnen einer geschlossenen Lebensform bewegt sich der Begriff *Praxis* z. B. noch bei Gregor von Nazianz, *In seipsum*, *Patr. Graeca* 37, 1047–1052. Im Hintergrund findet man immer wieder die Geschichte von Martha und Maria im Lukasevangelium 10. Martha, die Tätige, wird nicht herabgewürdigt, aber sie kümmert sich um etwas zu viel. Dagegen Maria zu den Füßen des Herrn: *optimam partem elegit*. Woraus dann andeutungsweise der Schluß gezogen wird, der *Bios praktikos* sei Sache der Bischöfe und Seelsorger, der *Bios theoretikos* aber Sache der Mönche.

³¹ Die Stellung des Euagrios in der Wüste selbst war nicht unbestritten. Zwar konnte er einen Kreis Gleichgesinnter um sich sammeln, eine *ἐταίρεία*, aber die Mehrheit der ungebildeten Mönche ließ es nicht an heftigen Angriffen fehlen.

³² Dazu Material bei Boll, a. a. O. 29.

werden als Erfassen. Hier nun braucht man nur in den Enneaden Plotins zu blättern und man wird unschwer auf eine ganze Reihe von Stellen stoßen, die den Aussagen des Euagrios aufs Haar gleichen. Es dürfte schwer sein, die Unterschiede klar herauszuarbeiten.³³

Geradezu als Modell kann man neben Euagrios einen frühbyzantinischen Literaten stellen, der wohl mehr durch Zufall einige Kenntnisse von der mönchischen Mystik erlangt hatte und sie mit seinem eigenen Aufstiegsschema vergleicht. Denn er ist geradezu Repräsentant jener Literaten, die sich mit der Theoria im landläufigen und alltäglichen Sinne des Wortes nicht zufrieden geben wollen. Es ist Synesios von Kyrene, gest. ca. 412, also ein Zeitgenosse des Euagrios. Synesios wurde gegen Ende seines Lebens Bischof von Ptolemais in der Kyrenaika, war aber noch kurz vorher Heide.³⁴ Er war Schüler der heidnischen Philosophin Hypatia und ihren Lehren voll ergeben. Von christlichen Doktrinen dürfte er bei ihr wenig gelernt haben, denn Hypatia galt offenbar als Exponentin des gelehrten Heidentums im Alexandria der damaligen Zeit, sonst wäre sie wohl kaum von einem fanatisierten christlichen Mob auf offener Straße zerfleischt worden.³⁵ In seiner heidnischen Zeit, etwa um 405,

³³ Zum Beleg einige charakteristische Sätze aus Enneaden VI, 9, 24 in der Übersetzung von R. Harder: Des Einen kann man nicht auf dem Weg des wissenschaftlichen Erkennens, des reinen Denkens wie der übrigen Denkgegenstände inne werden, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit, welche von höherer Art ist als Wissenschaft. Die Seele erleidet ja einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt. Denn Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist ein Vieles; so verfehlt sie das Einssein, da sie in Zahl und Vielheit gerät. Vom Einssein läßt sich weder reden noch schreiben, sondern wir reden und schreiben nur davon, um zu ihm hinzuleiten, aufzuwecken aus den Begriffen zum Schauen und gleichsam den Weg zu weisen dem, der etwas schauen will.

³⁴ Zu Synesios: Chr. Lacombrade, *Synésios de Cyrène. Hellène et Chrétien*, Paris 1951. Geb. um 370 in der Kyrenaika (Libyen), absolvierte er seine höheren Studien bis etwa 393 in Alexandria. 395 bis 399 weilte er in Konstantinopel als Vertreter seiner Heimat, vor allem in Steuersachen. Hier schrieb er seine Rede über das Kaisertum und seinen „Schlüssel-Roman“ mit dem Titel *Αἰγύπτιοι ἡ περὶ προνοίας*. Etwas später heiratete er in Alexandria, bestand in der Folgezeit kriegerrische Abenteuer im Kampf mit den Barbaren aus dem Süden Libyens. 410 wählte ihn die Stadt Ptolemais zu ihrem Bischof, ein Amt, das er nur antreten wollte, wenn er seine Frau nicht entlassen müßte und wenn er bestimmte philosophische Überzeugungen nicht aufzugeben hätte.

³⁵ Zu Hypatia vgl. Lacombrade, a. a. O. 38–71.

schrieb Synesios einen Traktat mit dem Titel „Dion, oder vom Leben nach seiner Art.“ Gemeint ist Dion von Prusa, auch Dion Chrysostomos genannt, ein Rhetor und Philosoph, der 120 nach Christus gestorben war. Es handelt sich in diesem Werk um eine zum Teil spöttische Abrechnung mit jenen griechischen Allerweltsphilosophen, die weithin sichtbar und hörbar ihre Verachtung für alles zum Ausdruck brachten, was nach schöner Literatur aussah. Aber im weiteren Verlauf wird daraus ein Hymnus auf das musisch-beschauliche Dasein eines Landedelmanns, der Synesios damals war. Eine Probe daraus wurde schon oben angeführt. Synesios entwickelte im Verlauf dieses Traktates seine Vorstellungen von einem höchsten Grad von Theoria, der die Theoria literarisch-musischer Natur entschieden übersteigt und in der er sich als Erfahrener gibt.³⁶

Bei dieser Gelegenheit kommt er auch auf Nicht-Griechen zu sprechen, die sich, wie er, eine derartige Theoria zum Ziel gesetzt haben. Sie fliehen zu diesem Zweck aus den Städten in die Einöde und entziehen sich dem Verkehr mit den Mitmenschen. Sie tun alles, wie Synesios fortfährt, um den Fängen der Hyle, d. h. der materiellen Daseinsumstände zu entgehen und damit die Versuchungen des weltlichen Lebens erst gar nicht an sich herankommen zu lassen. Zu diesem Zweck pflegen sie auch den liturgischen Gesang. Mißtrauisch betrachten sie alles, was ihrer Theoria abträglich sein könnte und unterdrücken es, wo sie nur können. Nach Meinung des Synesios haben sie es durchaus verdient, die Höhen der Theoria zu erreichen, und manche werden sie wohl auch erreicht haben.³⁷

Synesios hat hier ohne Zweifel die koptischen Mönche in der ägyptischen Wüste vor Augen. Während seines Aufenthaltes in Alexan-

³⁶ K. Treu, Synesios von Kyrene: Dion Chrysostomos oder vom Leben nach seinem Vorbild, Berlin 1959 mit deutscher Übersetzung, die hier immer wieder zugrunde gelegt wird. Der Originaltitel lautet: Δίων ἡ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς. Dazu K. Treu, Synesios von Kyrene, Ein Kommentar zu seinem „Dion“, Berlin 1958.

³⁷ Dion VII, S. 24f.: . . . κατενόησα καὶ βαββάρους ἀνθρώπους θεωρίαν ὑπεσχόμενους καὶ κατὰ τοῦτο ἀπολιτεύτους τε καὶ ἀκοινωνήτους ἀνθρώπους, ἅτε ἀξάντας ἑαυτοὺς ἐκλῦσαι τῆς φύσεως . . . ὑποπτεύουσι καὶ προκαταλαμβάνουσιν, ὥς μὴ κινοῖντό τε καὶ κατεξάνισταιντο. Bemerkenswert bleibt, daß Synesios mit keinem Wort vom Eindringen aufgewiegelter Wüstenmönche in die Hauptstadt Alexandria spricht; vielleicht will er den Namen des Patriarchen Theophilos schonen, dem er offenbar nahestand.

dreia hatte er genug Gelegenheit gehabt, etwas über sie zu erfahren. Die Lebensbeschreibung eines der Väter dieses Mönchtums aus der Feder des berühmten Patriarchen Athanasios von Alexandria († 373), die Vita s. Antonii, entstanden um 357, war längst zu einem Bestseller geworden, der in Ost und West gelesen wurde, und längst hatten Damen der römischen Gesellschaft Reisen nach Ägypten zu organisieren begonnen, um an Ort und Stelle diese wunderliche Welt kennen zu lernen, die ganz allgemein als die große Provokation der Zeit empfunden wurde.

Bei aller Hochachtung, die Synesios diesen Mönchen entgegenbringt, hat er doch auch Tadel für sie bereit. Synesios ist überzeugt, daß die höchste Stufe der Theoria nie ein Dauerzustand werden kann, daß man vielmehr immer wieder herabsteigen muß, daß man pausieren muß, um neue Kraft für den Wiederaufstieg zu sammeln. Synesios unterstellt, daß dies auch die Mönche wissen und daß auch sie immer wieder herabsteigen. Nur steigen sie nach seiner Meinung zu tief herab, nämlich bis zum Körbeflechten; ja sie setzen sogar ihren Stolz darein, möglichst gute Ware herzustellen und auf den Markt zu bringen. Synesios, der Edelmann, in angenehmen Verhältnissen lebend, sieht offenbar nicht, daß diese Mönche auch leben wollen. Jedenfalls sieht er in einer solchen handwerklichen Betätigung ein bedeutsames Hindernis für den Wiederaufstieg.

Was kennt Synesios vom spirituellen System dieser Mönche? Auf jeden Fall hat er von der höchsten Stufe der Theoria gehört, die nicht Erkenntnis ist, sondern Erfahrung. Würde er sie mit dem diskursiven Denken in Verbindung bringen, würde er in diesem Zusammenhang nicht den Ausdruck *βαρχεία* verwenden, der doch ein enthusiastisches Heraustreten aus der gewöhnlichen Welt bedeutet.³⁸ Ebenso kennt er die „Praxis“, das Mißtrauen gegen alle Materialismen, die harte Askese in der Einsamkeit. Offenbar hat er auch von der Apathia gehört, von der er aber nichts wissen will. Er hat sie, wie es

³⁸ Synesios zitiert zunächst den „orphischen“ Vers (wohl nach Platons Phaidon Orph. fr. 5, Phaidon 69c) πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ βάρχει im Sinne der Unterscheidung zwischen Anfängern und Eingeweihten, und fährt fort (Dion VII,3): οὐδ' οὗτοι μέντοι διαρκῶς ἀνέχονται τῆς βαρχείας. Die Frage nach „Visionär“ oder nicht Visionär oder nach Ekstase im strengen Sinne des Wortes zu stellen, scheint mir in diesem Zusammenhang nicht angebracht.

scheint, ebenso mißverstanden wie manche Gegner des Euagrios. Er spricht in diesem Zusammenhang von Aufschneidern, die sich angeblich wie Götter den Regungen des irdischen Lebens enthoben zu fühlen vorgeben.³⁹

Was er den Mönchen grundsätzlich ankreidet, ist das Fehlen einer tragfähigen Vorstufe der höchsten Theoria. Er scheint die Theoria physike des Euagrios nicht zu kennen. Er selbst aber bietet mit Nachdruck eine solche Vorstufe an: die Beschäftigung mit der klassischen Literatur, die bei ihm einen stark meditativen Charakter zu besitzen scheint. In einer solchen Beschäftigung sieht er eine besondere Affinität zur höchsten Theoria gegeben. Daß dem Gentleman Synesios Korbflechten nicht behagt, versteht sich wohl von selbst. Aber er will gerecht sein: Er traut diesen koptischen Mönchen doch zu, auch diesen weiten Abstand zwischen Handwerk und Theoria zu überwinden; denn, so meint er, sie seien robuster als die Griechen, die zwar feineren Wesens seien als die Kopten, aber nicht deren Ausdauer und Hartnäckigkeit besäßen.⁴⁰

Literatur also als die beste Vorbereitung auf die Theoria! Dies ist wohl der Punkt, an dem sich der musisch interessierte Heide der Spätantike am entschiedensten vom mönchischen Mystiker unterscheidet.⁴¹ Für Literatur und Philosophie wie überhaupt für die Gegenstände, mit denen es der Geist zu tun hat, gebraucht Synesios die

³⁹ Dion VI, S. 24: ... ἀπαθεῖς εἶναι ποιούμενοι, θεοὶ σαρκία περικείμενοι ... χαῖνοι καὶ ἀλαζόνες πόρρω γινόμενοι ... Ἀπάθεια μὲν γὰρ ἐν θεῷ φύσει ... Die Apatheia (samt Synonymen) gehört zu den Grundbegriffen der Stoiker. Die christlichen Theologen reservieren den Begriff jedoch mit Vorzug für eine göttliche Eigenschaft. Auf Menschen findet er nur zögernd Anwendung. In dieser letzteren Art scheint Klemens von Alexandria die Wege geebnet zu haben; vgl. W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Berlin 1952, S. 524ff. Hieronymus (Brief 133) mokiert sich über Euagrios: „Euagrius Ponticus Hiborita qui scribit ad virgines, scribit ad monachos ... edidit librum et sententias περὶ ἀπαθείας ... quando numquam animus ulla cogitatione et vitio commovetur et, ut simpliciter dicam, vel saxum vel deus est.“

⁴⁰ Dion VII, S. 26: ... καίτοι τοῦ γε ἑλληνικοῦ τὸ βάρβαρον ἔνστασιν τηρεῖσαι ῥωμαλεώτερον· ἡ γὰρ ἂν δριμύτη σφοδρόν τέ ἐστι καὶ ἀνένδοτον, τὸ δὲ ἁστεῖως τε ἔχει καὶ ἡμερώτερον κέκραται, ὥστε καὶ θάττον ἐκλύοιτο.

⁴¹ Dion IV, S. 18 gibt Synesios zu verstehen, daß natürlich nicht jede Art von Literatur geeignet ist, den Aufstieg zur Theoria zu fördern ... μὴ εὐθὺς ἐπὶ κωμωδίαν ἢ ψυλὴν τινα ὀητορείαν αἰῆσαι.

Bezeichnung „Logoi“, wohl am besten übersetzt mit „les lettres“. Diese Logoi evozieren naturgemäß *den* Logos und dieser Logos ist bei nicht wenigen spätantiken Denkern – die Terminologie ist allerdings nicht einheitlich – die natürliche Vorstufe des νοῦς, des reinen Geistes. Damit ist die Beschäftigung mit den Logoi ebenso naturgemäß die Vorstufe für die Betätigung des reinen Geistes, d. h. für die Kontemplation.⁴² Rhetorik und Poesie, so führt Synesios aus, „schärfen das innere Auge, beseitigen alle Trübungen, richten es nach oben und gewöhnen es allmählich an die wirkliche Schau der Dinge, so daß man sich schließlich auch an eine höhere Schau wagt und nicht sogleich zu blinzeln beginnt, wenn man in die Sonne blickt. Aber auch ein Prosawerk oder eine Dichtung zu würdigen, liegt nicht fern ab vom Bereich des reinen Geistes; den eigenen Stil glätten, disponieren und fremde Dispositionen für eigene Zwecke nutzbar machen – wie sollte dies unwürdige Spielerei sein?“

Auch wenn wir es nicht für Spielerei halten, so wird doch jeder, der Euagrios liest, feststellen, daß dies meilenweit von dessen mystischem Impetus entfernt ist. Doch was die religiösen Implikationen angeht, von denen die Theoria physike des Euagrios lebt, so sind diese auch der Beschäftigung des Synesios mit der Literatur in keiner Weise fremd. Natürlich sind die olympischen Götter längst entthront und dienen nur noch als literarische oder künstlerische Versatzstücke und als Fundgrube für das Cabaret. Aber die Flöte Pans ist die ganze Spätantike hindurch immer noch vernehmbar und die Musen sind ebenso deutlich hörbar wie früher. Es ist eine Erfahrung der Religionsgeschichte: Je stärker das Göttliche hypostasiert und personalisiert und damit anthropomorph wird, desto stärker ist es dem Verschleiß ausgesetzt; und wenn der Verschleiß zu weit gegangen ist, dann kehrt das religiöse Bedürfnis – und die Spätantike hatte einen ungeheuren religiösen Bedarf – zu den anonymen Kräften selbst zurück, die hinter den Hypostasen fast verschwunden sind. Bei Synesios ist es vor allem die Berufung auf die Musen, die ja nie einem solchen Verschleiß ausgesetzt waren, das Mitfeiern der Mysterien der Musen. Es verbietet sich bei allem, was wir von Synesios wissen, die

⁴² Dion VIII, S. 26: τί δ' ἂν εἴη λόγου νῶ συγγενέστερον; τί δὲ πορθημίων ἐπὶ νοῦν οἰκειότερον; ὥς δπου λόγος, ἐκεῖ που καὶ νοῦς.

Annahme, es handle sich dabei um nichts anderes als um billige Allegorie. Im Kult der Musen sieht er den tiefsten Sinn der Beschäftigung mit Literatur. „Der Gott, so sagt er an einer Stelle des Dion, hat die Freude zu dem gemacht, was die Seele zusammenhält. Und hier liegt die Schönheit der Literatur.“

Sie sinkt nicht herab zur Materie, taucht den Geist nicht in die niedrigsten Mächte, sondern sie gibt Kraft, sich in kürzester Zeit wieder aufzurichten und zum Seienden hinaufzueilen. In einem solchen Leben ist auch das Unten ein Oben.⁴³ „So muß der Philosoph mit den Menschen verkehren können auf Grund der Kenntnis der gesamten wertvollen Literatur.“⁴⁴ Und die Musen sind es, denen er seine Kenntnisse verdankt. „Sie machen es möglich, ebenso den Menschen zu gefallen wie auch das Göttliche unbefleckt zu bewahren unter einem schützenden Schleier.“⁴⁵ Es ist die uralte Überzeugung, daß nur die Muse das wirkliche Sein der Dinge mit ihrer Stimme offenbaren kann; dann erst kann der Berufene als Hörer der Musen, mit menschlicher Stimme das Gehörte verkünden.⁴⁶ Es ist die alte Weisheit Pindars: „Blind sind des Menschen Gedanken, wenn einer ohne die Musen nur mit den Künsten des Verstandes seinen Weg sucht“.⁴⁷

Was Euagrios und Synesios ganz abgesehen von der Formulierung und dem Inhalt ihrer Theorien über diese Vorstufe unterscheidet, ist nicht zuletzt die Verschiedenheit der Persönlichkeiten. Hier der auf seine urgriechischen, spartanischen Ahnen pochende Synesios, der Landedelmann der Kyrenaika, Enthusiast, wie er selbst einmal bekannt, der Jagd, der Hunde, des Spiels und der Bücher; Enthusiast aber vor allem der antiken Literatur; wenn es sein muß, aber auch

⁴³ Dion VI, S. 22.

⁴⁴ Dion IV, S. 18.

⁴⁵ Dion VI, S. 20. Den direkten Zusammenhang zwischen dem Wirken der Musen und der höheren Schau schildert Synesios weiter in einem Bild: Es heißt von Apollon, daß er das eine Mal zusammen mit den Musen singt, wobei er anstimmt und den Takt des Liedes angibt, dann wieder für sich allein singt. Dies wäre dann der heilige und geheimnisvolle Gesang (ἐκείνο δ' ἂν εἴη τὸ μέλος τὸ ἱερὸν καὶ ἀπόρητον) V, S. 20.

⁴⁶ Vgl. W. F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, Düsseldorf 1955, S. 71 ff.

⁴⁷ Pindar, Paian 7: Τυφλαὶ γὰρ ἀνδρῶν φρένες/ὅστις ἀνευθ' Ἑλικωνιάδων/βαθεῖαν ἐρευνᾷ σοφίας ὁδόν.

hartnäckiger Kommunalpolitiker. Dort der Mönch in der Wüste, gebildet, aber jetzt gänzlich den anachoretischen Idealen verschrieben. Mit griechischer Literatur für spirituelle Zwecke hat er absolut nichts im Sinn. Ihm schwebt nicht das Ausschöpfen antiker Literatur für Zwecke eines geistigen Höhenfluges vor, er hat nur noch die totale Verweigerung als Ziel; er ist in einem sehr spezifischen Sinne a-sozial, während Synesios ein Mann der Gesellschaft bleibt. Euagrios kann und will der Gesellschaft entraten.

Entscheidend ist allerdings erst der Vergleich, wenn es um die höchste Stufe der Theoria selbst geht. Was sich Euagrios darunter vorstellt, wurde schon gestreift: Die Schau des einen dreifaltigen Gottes im Spiegel der Seele des Mystikers. Diese Schau hat nichts mit diskursivem Denken zu tun, sondern vollzieht sich im nackten Geist, im νοῦς γυμνός,⁴⁸ und ist unzugänglich für jede begriffliche Faßbarkeit. Dies bedeutet nicht, daß ihr nicht in irgendeiner Weise ein Erkenntniswert zukomme, weshalb Euagrios immer wieder von „Gnosis“ spricht, damit sich eines Begriffes bedienend, der bei aller Undeutlichkeit jedenfalls nicht an Ratio im engeren Sinne des Wortes denken läßt.⁴⁹ Logische Folge: Eine Darstellung dieser Theoria entzieht sich einer rationalen Definition. Jede Darstellung scheitert an der Sprache, weil der Intellekt nicht in der Lage ist, ein adaequates Vokabular anzubieten. Dies die Crux jeder Theologie der Mystik und jeder Geschichte der Mystik. Sie können sich sprachlich nur auf Krücken bewegen, und da diese Sprache eben doch immer wieder die der Ratio ist, entstehen jene intellektualistischen Systeme der Mystik, die leider immer wieder als bare Münze hingenommen werden, mit der sich geisteswissenschaftlicher Handel treiben läßt. Die Mystiker haben diese Gefahr gesehen und so weichen sie gelegentlich auf das Vokabular der sinnlichen Erfahrung aus, weil sich damit Konkretes

⁴⁸ Νοῦς γυμνός ἐστιν ὃς ἐτελειώθη ἐν τῇ αὐτοῦ ὁράσει καὶ ἡξιώθη τῇ τῆς ἁγίας Τριάδος θεωρίᾳ κοινωνεῖν, Euagrios, *Kapita gnostika* III, 6 nach der griech. Rückübersetzung von W. Frankenberg, *Euagrios Ponticus*, Göttingen 1912. A. Guillaumont, *Les six centuries des „Kephalaia gnostica“ d'Evagre le Pontique*, *Patrologia Orientalis* XXVIII, 1. Paris 1958 übersetzt: *Le nous nu est celui qui, par la contemplation qui le concerne, est uni à la science de la Trinité.*

⁴⁹ Zum ständigen Wechsel der Begriffe Gnosis und Theoria bei Euagrios vgl. W. Bousset, *Apophthegmata*, Tübingen 1923, S. 312.

leichter ausdrücken läßt. Gelegentlich verfährt auch Euagrios so. Da steht dann neben dem Wort *Gnosis* auch das Wort αἴσθησις, Fühlen, allerdings in der Zusammensetzung αἴσθησις νοιῶν oder πνευματική oder einfach νοῦς αἰσθητήριος, eine Terminologie des „geistigen Fühlens“, die in Origenes ihren Vorläufer hat. Man hat gelegentlich daraus geschlossen,⁵⁰ es sei eine Eigenart der euagrianischen Mystik, daß sie letztlich doch wieder sinnlich eingefärbt sei und daß sie die höchste Gottheit mit den Sinnen ergreifen wolle. Selbst unter voller Anerkennung der Tatsache, daß „erregende“ geistige Erlebnisse sich somatisch auswirken können, scheint mir eine solche Unterstellung unrichtig zu sein. Sie nimmt nicht zur Kenntnis, daß es eine große Tradition gibt, für welche geistiges Fühlen eine Selbstverständlichkeit ist, weil Fühlen auch den Namen hergeben kann für eine geistige Potenz, die mit den Sinnen nichts zu tun hat und selbständig neben Verstand und Wille steht. Die Geschichte dieser Tradition ist noch zu schreiben – an der Mystik kann sie nicht vorübergehen. Die Sprache der Erfahrungsmystik kann sich im Bestfall mit Oxymora behelfen, mit *prima vista* unvereinbaren Begriffen, die sich zu einer *complexio oppositorum* zusammenfügen lassen – dies ist die *sobria ebrietas* der echten Mystiker.

Synesios weiß den Andeutungen des Euagrios erstaunlich viel Eigenes und Ähnliches an die Seite zu stellen, ja manchmal scheint er mit Euagrios deckungsgleich zu sein; so wenn er sagt, die Einweihung in die Mysterien der *Theoria* sei nicht das Ergebnis der Bemühungen des Logos, so nahe sich auch Logos und Nous stehen, sondern transzendiere alle Möglichkeiten des Logos; es handle sich nicht um eine Erkenntnis des diskursiven Denkens.⁵¹ Nur ein Eingriff von oben kann diese *Theoria* ermöglichen: „θεὸς κινεῖ“ der Gott setzt in

⁵⁰ Z. B. Bousset, a. a. O. 318f. Euagrios erklärt eindeutig in Kap. Gnost. I, 37: Le sens spirituel est l'impassibilité de l'âme raisonnable, qui est produite par la grâce de dieu. Mit anderen Worten: Das Erwachen des geistigen Sinnes geht parallel mit der Abtötung der körperlichen Sinne. Bei späteren Autoren, etwa Pseudo-Makarios und wohl auch Diadochos von Photike mag die Gefahr der Fehldeutung in Richtung „Sinnlichkeit“ geringer sein. Vgl. zum Problem J. Lemaitre, R. Roques und M. Viller im *Dictionnaire de Spiritualité* s. v. *contemplation*, Fasc. 14–15, Paris 1952, Sp. 1844f.

⁵¹ Dion VIII, S. 28: οὐδὲ γὰρ ἐστὶν οἶον ἐπιστάσις τῆς γνώσεως ἢ διέξοδος νοῦ τὸ χρεῖμα ἱερὸν οὐδὲ οἶον ἄλλο ἐν ἄλλῳ.

Bewegung.⁵² Erst dann öffnet sich das Innerste des Tempels, und dann lernt der Begnadete nicht, sondern erfährt, besser gesagt: es widerfährt ihm: „οὐ μανθάνει, ἀλλὰ πάσχει.“⁵³ Dann aber verweilt er in der Seligkeit seines eigenen Wesens: ἐν τῷ μακαρίῳ τῆς οὐσίας und in der geistigen Schönheit, d. h. er ruht in Gott: ἐν θεῷ κεῖται.⁵⁴

Nach Synesios ist es denn auch gar nicht nötig, einen Unterschied zwischen der Theoria der Mönche und seiner eigenen zu konstruieren. „Wie immer die Mönche es anstellen mögen, das Ziel, das es zu erreichen gilt, ist uns beiden gemeinsam, und wenn wir es erreichen, gibt es keinen Unterschied mehr zwischen uns.“⁵⁵ Verwischt Synesios die Unterschiede, weil er von der christlichen Lehre zu wenig weiß? Ich bin überzeugt, er hätte später als Bischof nicht anders gesprochen, weil sich dem spätantiken Heiden als Ausdruck des Gegenstandes höchster und letzter Erkenntnis das Wort „Gott“ ebenso aufdrängte wie dem christlichen Mystiker.

Eines ist jedenfalls in Erinnerung zu rufen: Synesios hat seine literarische und philosophische Ausbildung in Alexandria erhalten. Gewiß ist um diese Zeit der Hort eines mystisch angehauchten Neuplatonismus nicht Alexandria, sondern das verträumte Athen. Aber ohne Neuplatonismus ist auch das damalige Alexandria nicht gewesen. Die Lehrerin des Synesios, an der er mit tiefer Verehrung hing, Hypatia, Tochter eines Mathematikers, hatte unbestritten große naturwissenschaftliche, ja sogar technische Interessen, aber sie hielt in privaten Zirkeln Einführungskurse in eine Esoterik, die nur plotinisch gewesen sein kann. Ihr Lieblingsschüler Synesios hatte dazu gewiß als erster Zugang. Hier muß es gewesen sein, wo Synesios von der höchsten Stufe der Theoria erfuhr, von der Begegnung des menschlichen Geistes mit dem reinen Ἔν, dem reinen Einen, der höchsten Energie. Diese Begegnung vollzieht sich nach Plotin in zwei Stufen: Zunächst schwingt sich die Seele auf ins Reich des rei-

⁵² Dion VI, S. 22: ὃν δὲ ὁ θεὸς κινεῖ, τοῦτω καὶ παρ' ἡμῶν ἀνεφίξεται τὰ ἀνάκτορα.

Dazu Dion VII, S. 24: . . . οἷς ἡ πρώτη τε δομὴ γέγονεν ἐνθεος.

⁵³ Dion VIII, S. 28 zitiert hier Aristoteles, Frag. 15: . . . τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους καὶ ἡ ἐπιτηδειότης δὲ ἄλογος.

⁵⁴ Dion VII, S. 24.

⁵⁵ Dion VIII, S. 28.

nen Nous; sie erfaßt damit nicht nur das wahrhaft Seiende, sondern zugleich dessen Werte: Weisheit, Schönheit, Gerechtigkeit usw. Jetzt, vom Eros beflügelt, tut sich die Schau und die Berührung mit dem höchsten Einen selbst auf, nicht auf Grund eines intellektuellen Prozesses, sondern durch Erleuchtung von oben.⁵⁶ Hier haben wir so gut wie alle Momente, die den Theoria-Begriff des Synesios ausmachen.

Hat er im Dion nur Gelerntes wiederholt, oder sind ihm die „Weihen“, wie er es nennt, wirklich zuteil geworden? Wer könnte darüber urteilen? Und selbst wenn alles nur Wunsch und nur Traum gewesen sein sollte, so wäre eben dieser Traum, der billigsten keiner, sein Lebenswert geworden und damit zum Constitutivum eines Daseins, das sich mit Mediokrität nicht zufriedengeben wollte.⁵⁷ Aber Synesios hat nicht nur den Dion geschrieben, sondern auch Hymnen, zum Teil schon christlich⁵⁸ eingefärbt, aber ebenso stark von seiner früheren Mentalität geprägt. Es spricht meines Erachtens einiges dafür, daß einige davon gerade den Versuch machen, die Erlebnisse der Theoria, wenn auch stammelnd in Worte zu fassen. Der reine Philologe und der reine Literaturhistoriker kann ihnen kaum gerecht werden. Und wenn bei Euagrius für Theoria im höchsten Sinne auch der Begriff Theologia verwendet wird, so ist es vielleicht nicht unpassend, daran zu erinnern, daß das Wort Theologia zugleich eine der ältesten Bezeichnungen für die Anrufung des Gottes und für den Götterhymnus ist.⁵⁹

Die Anschauungen des Synesios von einer alles literarische Bemühen transzendierenden Theoria blieben auch im späteren Byzanz lebendig. Er ist der Musterfall. Trotzdem sei der Faden weiter in die byzantinische Geschichte hinein verfolgt. Besonders kann hier ein Fall interessieren, wo eben nicht mehr ein Heide, sondern ein christ-

⁵⁶ Vgl. R. Arnou, *Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921; M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris 1952.

⁵⁷ Synesios selbst bemerkt dazu (Dion IX, S. 28): „... wenn er fortschreitet, besteht die Aussicht, daß er irgendwo auf das ersehnte Ziel trifft. Und auch wenn er es nicht erreicht, ist er doch vorwärts gekommen. Schon dies ist nichts Geringes, denn dadurch würde er sich von der Masse der Menschen mehr unterscheiden als diese vom Vieh.“

⁵⁸ *Synesii Cyrenensis hymni et opuscula*, rec. N. Terzaghi, vol. I. Rom 1944.

⁵⁹ Dazu Bousset, a. a. O. 316.

lich-orthodoxer Philosoph die Eigenständigkeit einer höchsten Theoria im Bereich der „Profanwissenschaften“ gegen einen byzantinischen Mönch verteidigt: es geht um Michael Psellos († nach 1081) und Joannes Xiphilinos († 1075).⁶⁰ Beide waren um die Mitte des 11. Jahrhunderts darum bemüht, in der Hauptstadt Konstantinopel die Studien zu reorganisieren: Psellos als Philosoph, begeisterter Platoniker und Adept aller „chaldäischen“ Weisheit, Xiphilinos als Jurist. Es scheint, daß sie sich beide um 1054 in der Politik verhedderten und deshalb Zuflucht im Kloster suchen mußten. Xiphilinos blieb bis 1063 im Kloster, wurde dann aber 1064 Patriarch von Konstantinopel. Psellos war im Kloster fehl am Platz und so gelang ihm bald der Sprung zurück in die Hauptstadt, zurück in die Politik und zu seinen Platonstudien, als deren eigentlicher Erneuerer er sich einen Namen machte. Xiphilinos hat ihm diese Rückkehr in ein mehr oder weniger weltliches Leben nicht verziehen, er verdächtigte ihn eines unchristlichen Platonismus und des Verrates an den Idealen der mönchischen Theoria. Dagegen verteidigte sich Psellos in einem berühmt gewordenen Manifest gegen den Absolutheitsanspruch des byzantinischen Mönchtums auf Orthodoxie und Christlichkeit.

Xiphilinos argumentierte, Platon verliere sich völlig im rationalen Denken – es scheint nicht, daß Xiphilinos viel von Platon wußte – und in den rein ästhetischen Wonnen eines schönen Stils.⁶¹ Wenn sich Psellos erkühne, die Beschäftigung mit diesem Platon als Dienst am Logos auszugeben, so sei er auf dem falschen Weg, denn der Logos habe nur da seine Berechtigung, wo er sich in den Dienst des höchsten Logos, das heißt in den Dienst Jesu Christi stelle. Somit habe Psellos auch kein Recht, sich mit seinen Studien auf den Logos zu berufen. Psellos verteidigt sich, und dies bezeichnenderweise nicht selten mit Zitaten aus dem Dion des Synesios.⁶² Er sei genau so gut ein orthodoxer Christ wie Xiphilinos;⁶³ doch als Christ habe man es

⁶⁰ Zu Psellos vgl. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978 passim (vgl. Autorenregister!); E. Kriaras, *Psellos*, *Real-Encyclopaedia*, Suppl. XI (1968) 1124–1182. Zu Xiphilinos H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, S. 556f.

⁶¹ Der Brief des Xiphilinos ist nicht erhalten und inhaltlich nur aus der Antwort des Psellos rekonstruierbar.

⁶² U. Criscuolo, *Michele Psello: Epistola a Giovanni Xifilino*, Neapel 1973.

⁶³ Criscuolo nr. 4a: "Ἀνωθεν ἐκ πατέρων τῆς θείας χριστογνωμίας ἡξίωμαι καὶ τοῦ ἐσταυρωμένου καθέστηκα μαθητής.

keineswegs nötig, auf rationales Wissen zu verzichten, denn mit dessen Hilfe gelange man zur Erkenntnis nicht nur der materiellen sondern auch der immateriellen Welt.⁶⁴ Ebenso wenig sei diese Wissenschaft ein Hindernis für das Streben, Gott nahe zu kommen und auch kein Hindernis für die höchste Stufe der Theoria. Psellos gibt zu verstehen, daß für ihn diese Theoria eben die höchste Blüte der literarischen und philosophischen Studien ist, ja er sieht in dieser Stufe für den Gelehrten so etwas wie eine Selbstverständlichkeit. Und genau wie Synesios betrachtet er sein wissenschaftliches Arbeiten als jene Zwischenstufe, die nötig ist, wenn die höchste Theoria an Intensität verliert und eine Pause eingelegt werden muß. Dann müsse man zurück aus der Welt der Ruhe in die Welt der κίνησις, der Bewegung.⁶⁵ Hier aber, so wörtlich, fühlt er sich berechtigt, über die Wiesen der Literatur zu spazieren, hier eine Blume zu pflücken und dort eine zweite, sodann wieder den Weg des diskursiven Denkens zu gehen und sich mit der Wissenschaft von der Natur zu beschäftigen – Psellos kennt natürlich die Theoria physike des Euagrios⁶⁶ – und erst dann, nach diesem Zwischenstadium sich wieder dem νοῦς, dem reinen Geist zu nähern und dem, „was auch noch diesen Geist transzendiert“. Wer dieser höchsten Stufe gewürdigt ist, dessen vor-
ausgehende Studien gewinnen eine neue Dimension.

Xiphilinos wollte offensichtlich – sein Angriffsbrief ist leider nicht erhalten – eine solche Theoria allein den Mönchen in der Einsamkeit reservieren und zog dabei den Vergleich mit Moses, der auf den Berg Sinai steigen mußte, um dort Gott zu begegnen. Psellos entgegnet ihm, daß dieser Berg hier und jetzt nur eine symbolische Bedeutung besitze – Bild und Gleichnis für die Seele, welche das Materielle transzendiert. Sinai ist überall, auch in der Stadt. Die göttliche Er-

⁶⁴ A. a. O. 4b: Τὸ γὰρ συλλογίζεσθαι οὔτε δόγμα ἐστὶ τῆς ἐκκλησίας ἀλλότριον οὔτε θέσις „τῶν κατὰ φιλοσοφίαν“ παραδόξος, ἀλλ’ ἡ μόνον ὄργανον ἀληθείας καὶ ζητουμένου πράγματος εὑρεσις.

⁶⁵ 7a: Οὐ μὴν εἰ καθαρῶς εἰμι τοῦ Χριστοῦ τοὺς σοφωτέρους τῶν λόγων ἀρνῆσομαι καὶ τὴν γνώσιν τῶν ὄντων καὶ ὅσα αἰσθητὰ πέφυκεν ἀποδύσομαι· ἀλλ’ ἐντεύξομαι μὲν θεῷ δι’ εὐχῆς ὅποσα δυνήσομαι καὶ ἀρπασθήσομαι, εἰ γε δοθεῖ μοι· καταβὰς δὲ ἐκείθεν διὰ τὸ τῆς φύσεως πολυκίνητον . . .

⁶⁶ Allerdings primär aus Maximós dem Bekenner (z. B. Patrol. graeca 90, 1388). Psellos stellt fest: Τὴν δὲ φυσικὴν θεωρίαν καὶ ὁ κοινὸς Μάξιμος, ἡ μᾶλλον ἐμὸς – φιλόσοφος γάρ – δευτέραν μετὰ τὴν πράξιν τίθησιν ἀρετὴν. A. a. O. 3a.

leuchtung, die ἔλλαμψις, sei an keine geographische Vorbedingung gebunden. Wenn der Gelehrte diese Erleuchtung erfährt, dann geht er aus der κίνησις, der Bewegung, wieder ins Schweigen ein und gibt das rationale Denken auf. Und dann erkennt er auch nicht mehr, daß er erkennt, denn dies wäre immer noch nicht die letzte Vereinigung und Einheit, sondern ein Gespaltensein zwischen den Polen Erkennen und Erkanntes. Spaltung aber kann nicht das Letzte sein.⁶⁷

Die Lage des Psellos, nachdem er das Kloster verlassen und in die Hauptstadt zurückgekehrt war, fand viel Kritik. Und es mag sein, daß er mit seinem Manifest alles versuchte, um seinen Lebensweg von dem der Mönche nicht allzu stark abzuheben. So endet er auch mit dem Satz, er halte all sein wissenschaftliches Treiben für gering, verglichen mit der Tatsache, daß er im Grunde immer noch Mönch sei. Demgegenüber darf aber betont werden, daß er auch in seinen philosophischen Kommentaren, wo es weder um Polemik noch um Apologetik geht, an der Möglichkeit einer höchsten Theoria des Gelehrten festhält. Das Vermögen der διάνοια, d. h. des schlußfolgernden Denkens, wird überragt, geleitet und abgesichert durch den νοῦς, der keiner Syllogistik bedarf. Im menschlichen νοῦς ist die höchste Annäherung an den göttlichen νοῦς gegeben, deren der Mensch fähig ist. Und es ist die wichtigste Eigenschaft dieses reinen Geistes, daß er der unmittelbaren göttlichen Erleuchtung fähig ist. Denn gerade die beschränkte Erkenntnis, deren die διάνοια fähig ist, löst, wie schon Plotin feststellt, das „Sehnen“ nach der vollkommenen Erkenntnis aus, die sogenannte ἔφεσις, die nur im reinen Geist ihre Erfüllung finden kann. Dieser führt – Psellos' bedeutendster und zugleich nüchternster Schüler Joannes Italos wird dies näher ausführen – in die Beschauung ein, in die ἐποπτεία, d. h. in die Erkenntnis des schlechthin Seienden, und damit in die irdische Glückseligkeit.⁶⁸

Wohl nicht ohne Interesse ist es, ähnliche Theorien nun nicht mehr bei redegewandten Philosophen, sondern selbst bei einem nüchter-

⁶⁷ A. a. O. 5d: ... όταν ἐπὶ τὸν θεωρητικὸν προβιασθῶμεν σκοπόν, ἢ μᾶλλον καὶ ὑπὲρ νοῦν γεγονότες ἐπὶ τὴν ὑπερτέραν ἀναχθῶμεν ἀψίδα, φημί δὴ τῆς ἐλλάμψεως. Αὕτη ὁρος ἐστὶ καὶ γνόφος καὶ σιγή ἀντικρυς μετὰ τὴν πολλὴν λίνησιν καὶ κατάπαυσιν πάσης νοήσεως ἐκείσε γὰρ γεγονότες, ὁρῶμεν, οὐχὶ νοοῦμεν, ἢ μᾶλλον οὐ νοοῦμεν ὅτι νοοῦμεν ὁ γὰρ εἰδὼς ὅτι οἶδε δυοὶ μερίζεται γνώσεσιν, ὁ δὲ μερισμὸς ἀποστροφὴ τις ἐστὶ τοῦ κρείττονος καὶ ὑπόβαςις.

⁶⁸ Dazu P. P. Joannou, Christliche Metaphysik in Byzanz I, Ettal 1956, passim.

nen Mathematiker festzustellen, einem Mann des 13./14. Jahrhunderts, dem auch historische Interessen nicht fremd sind, Georgios Pachymeres († ca. 1310), dem Verfasser eines umfangreichen „Quadriviums“. ⁶⁹ Schulbuchartig handelt er von Arithmetik und Geometrie, von Astronomie und Musik. Aber in der Einleitung zur Arithmetik, wo er selbstverständlich die Beschäftigung mit den Zahlen Theoria nennt, steht dann unvermittelt der Satz: Diese Theoria provoziert eine andere, und zwar höhere Theoria, von der man sich vertiefte Einsicht in die Wissenschaft von den Zahlen versprechen kann. ⁷⁰ Pachymeres sieht in der Beschäftigung mit den Zahlen vor allem einen großen Abstraktionsprozeß, einen Weg der Entmaterialisierung und dies mit dem Fernziel der ἐνᾶς, ⁷¹ d. h. des Durchstoßes von der numerischen Eins zur metaphysischen Eins, jenem – wieder ein Oxymoron – unendlichen Punkt, von dem aus alle Vielzahl erst Sinn und Ziel bekommt, hier sozusagen einen Gedanken des eben erwähnten Joannes Italos aufnehmend, wonach das Vorhandensein von Pluralität auch im ontologischen und metaphysischen Bereich die Existenz der Einheit voraussetzt.

⁶⁹ P. Tannery, *Quadrivium de Georges Pachymère*, Città del Vaticano 1940.

⁷⁰ A. a. O. S. 6 setzt Pachymeres mit dem platonischen, schon eingangs zitierten Satz ein, der Mensch sei ein Spielzeug Gottes. Analog dazu könne man die Beschäftigung des Menschen mit den Wissenschaften Spiel nennen, und zwar Spiel des Nous. Aber dann: Ἐκκαλεῖται θεωρία θεωρίαν ἑτέραν μείζονα ἐφ' ᾧ καὶ κάτω πρὸς βάσιν τελειοῖμεθα.

⁷¹ S. 7: ... τὰ μαθήματα διαβιβάζοντα τὴν διάνοιαν ἡμῶν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν καὶ δοξαστῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ ἐπιστημονικά ... ἐπὶ τὰ ἀσυνήθη τε καὶ ἑτερόφυλα πρὸς τὰς αἰσθήσεις, τῇ δὲ αὐτῇ καὶ αἰδιότητι συγγενέστερα ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς καὶ πολὺν πρότερον τῷ ἐν αὐταῖς διανοητικῷ ... τέλος γὰρ θεωρίας ἀλήθεια. Dann zitiert er Platon, *Epinomis* 991–992: ἅπαν διάγραμμα ἀριθμοῦ τε σύστημα καὶ ἁρμοῖας σύστασις ἅπασαν, τῆς δὲ τῶν ἄστρον φορᾶς τὴν ἀναλογίαν μίαν ἀναφανῆναι δεῖ τῷ κατὰ τρόπον μανθάνοντι, φανήσεται δ' ἂν ὁ λέγομεν ὀρθῶς, εἴ τις εἰς ἐν βλέπων πάντα μανθάνοι, δεσμὸς γὰρ ἀπάντων τούτων εἷς ἀναφανήσεται. Ähnliche Gedanken entwickelt Psellos in seinem Enkomion auf seinen Freund Joannes Mauropus, wo er ausführt, wie dieser auf dem Weg über die Wissenschaften, insbesondere die Mathematik, zu jenem Punkt kam, wo er das Erste Eine, das πρῶτως ἕν erkannte, die davon abhängigen Henaden, das eigentliche Sein (τὸ κυρίως ὄν) und dann die Teile des Seins, die Paradigmata des Guten usw. K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* V, Paris 1876, S. 151. Eine ital. Übersetzung des schwerzugänglichen Werkes bei R. Anastasi, Michele Psello: *Encomio per Giovanni, piissimo metropolita di Euchaita*, Padova 1968, hier S. 53.

Zum Abschluß sei noch kurz ein Mönch genannt, ein Zeitgenosse des Pachymeres, Joseph mit dem Beinamen der Philosoph († 1330).⁷² Wir besitzen von ihm einen kurzen autobiographischen Versuch. Es war demnach von Jugend an sein einziges Bestreben, die höchste Stufe der Theoria zu erreichen, und zu diesem Zweck entschloß er sich, Mönch zu werden. Natürlich beginnt auch er mit der Praxis; aber da, wo bei Euagrios die Theoria physike einsetzt, schaltet er die Zwischenstufe des Synesios und des Psellos ein, d. h. er widmet sich den „profanen“ Wissenschaften, ja er geht so weit, sie in einer Art Enzyklopädie zusammenzufassen. Hier kreuzen sich die Wege der mönchischen Mystiker mit denen der Intellektuellen auf besonders bezeichnende Weise.

Um zusammenzufassen: Es gibt in Byzanz Literaten und Gelehrte, die, wie alle ihre Kollegen, im Bios theoretikos herkömmlicher Art eine Daseinsform sehen und kultivieren, die dem Leben im Alltag, dem Bios praktikos, weit überlegen ist. Und doch glauben sie, sich nicht damit zufriedengeben zu können. Das intellektuelle Allerlei, die Routine eines diskursiven Auf und Ab, ist ihnen nicht genug. So haben sie eine höhere Theoria im Sinne, die nicht das Ergebnis ihrer täglichen geistigen Arbeit sein kann, sondern von der sie sich ergreifen lassen wollen und die sie zu einer besonderen „Gnosis“, einer sprachlosen Erkenntnis, oder – in einem anderen Bild – zu einer Schau führt, die ganz einfach widerfährt und in der offensichtlich alles Sein und Erkennen in eine Einheit mündet, von der aus die Vielfalt in ein völlig neues Licht gerückt wird. Nur der Eros kann auf diesem Wege eine Hilfe sein, und das innere Glück ist der Lohn.

Erstaunlich ist dieser Ausbruchversuch auf jeden Fall. Denn zunächst vermitteln die byzantinischen Literaten den Eindruck, daß sie völlig in ihrem Alltagstreiben aufgehen, daß sie mit großer Selbstzufriedenheit ihr Spiel treiben, uraltes antik-griechisches Familiensilber immer wieder aufpolieren und vorweisen, kurz, daß sie sich im Kreise drehen. Dann plötzlich soll dieser Kreis durchstoßen werden, weil man des Rundherum müde geworden ist. Und dieser Durchstoß zielt unvermittelt auf geistige Fernen, die sich dem Begriff entziehen.

⁷² Vgl. M. Treu, Der Philosoph Joseph, Byz. Zeitschr. 8 (1899) 34–42.

Für wie schwierig es sich erweisen mag, völlig unangebracht scheint es doch nicht zu sein, den psychologischen Ausgangspunkt eines solchen Ausbruch-Versuches zu ergründen, d.h. gewissen Beweggründen und Erlebnissen nachzugehen, die vielleicht auch für das geistige Leben im fernen Byzanz maßgebend gewesen sein könnten. Und es könnte dienlich sein, hier vorsichtig verallgemeinernd auf Tatbestände hinzuweisen, die noch in den neueren Zeiten das geistige und wissenschaftliche Leben mitbestimmen.

Zunächst zum Traum: Vor kurzem erschien aus der Feder eines bedeutenden Gelehrten ein Aufsatz, in dem er von den letzten Erkenntnissen auf dem Gebiet seiner Wissenschaft und damit von seinem eigenen Lebenswerk berichtet. Es ist der Punkt, von dem Gottfried Benn vom Kunstwerk – ohne eine Antwort zu geben (oder zu wissen?) – gesagt hat: „Eines steht fest: wenn etwas fertig ist, muß es vollendet sein – allerdings was dann?“.⁷³ Der Gelehrte, von dem die Rede ist, zieht eine Art Schlußstrich, ohne ihn wirklich gelten zu lassen. Und in seiner Aporie flüchtet er in eine Metapher. Er sieht sich, wie Moses, der Führer der Kinder Israels durch die Gefahren der Wüste, auf dem Berg Horeb. Wie segnend die Hände über sein Volk erhoben blickt er den Berg hinab auf das Land, wo Milch und Honig fließen. Es ist im Sinne des Verfassers das gelobte, das versprochene Land – von wem eigentlich versprochen? Ein Land, wo die zahllosen wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse, gepflegt von einer folgenden Generation, sich beglückend zusammenfinden werden zu einem Gesamtbild von letzter Gültigkeit, dem nichts mehr hinzuzufügen ist. In Kürze wird dieses Land seinen Kindern Israels zufallen, auch wenn er, Moses, den Berg nicht mehr verlassen wird.

In Parenthese: Lichtenberg hat einmal gesagt, jede Metapher sei klüger als ihr Verfasser. Der Verfasser dieser Metapher ist keineswegs romantischer Verträumtheit verdächtig. Aber der große Traum vom Unmöglichen hat schließlich auch ihn erfaßt und er ist der Unruhe des Herzens nicht Herr geworden.

Der Berg mit der großen Übersicht, und immer wieder der Berg. Bei Synesios der Helikon, der Berg der Musen, bei Psellos der Sinai, auf dem sich Gott Moses geoffenbart hat, hier der Berg Horeb, und etwa bei Werner Heisenberg, da wo seine Gedanken in die Fernen

⁷³ Altern als Problem für Künstler, Merkur 8 (1954) 316.

schweifen, das Karwendelgebirge. Es scheint, daß in dieser dünnen Luft auch der Traum von einer Weltformel entstehen kann, ähnlich dem Traum großer Philosophen von einem archimedischen Punkt, von dem aus die unendliche Vielfalt der Erscheinungsformen des Seins sich zusammenzwingen läßt in ein System letzter Gültigkeit, das nichts mehr ausläßt.

Metaphern oder nicht: Das intellektuelle Tun findet offenbar keinen Ruhepunkt in sich selbst. Man kann es noch so nachdrücklich als „Theoria“ ausgeben, es verrät doch immer wieder, daß es sich in „pragmata“ auflöst, die kaum Zufriedenheit auf Dauer aufkommen lassen – τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές! Und was verspricht, darüber hinaus zu führen? Nicht selten begegnet man in autobiographischen Äußerungen berühmter Gelehrter einem erstaunlichen Erlebnis, etwa der unvorhersehbaren Konvergenz von Linien diskursiven Denkens, die der Gelehrte ursprünglich gar nicht aufeinander bezogen hat. Plötzlich, man weiß nicht wie und warum, bündeln sich diese Linien, verschmelzen an ihrer Spitze miteinander und lassen eine Erkenntnis aufleuchten, die so gar nicht angepeilt war. Und keiner dieser Gelehrten vergißt zu erwähnen, wie sehr ihn ein solches Erlebnis beglückt hat; und mit dem Glück erwacht ein neuer Eros, der etwas verspricht, was der Gelehrte zu erwarten bisher nicht gewagt hätte. Nicht immer sind es logische Denkprozesse, die konvergieren. Es kann auch Spiel in Frage kommen, wie etwa bei Linus Pauling, der im Krankenbett in Oxford ein Blatt Papier immer wieder im rechten Winkel faltete, bis eine Spirale entstand, die ihn zur Entdeckung der Alpha-Helix inspirierte.

Ich habe bisher in der byzantinischen Literatur keine Nachricht von solchen Erlebnissen entdecken können. Aber vielleicht hilft ein anderer, diametral entgegengesetzter Ansatzpunkt weiter: der große Überdruß. Tausend Deduktionen und Induktionen getätigt – die Glieder der Gedankenketten fangen zu rattern an; tausend Etyma verifiziert – warum noch ein tausendundeinstes? Und dies ein Leben lang? Steht es nicht schon in der Apostelgeschichte und hat es nicht selbst eine Geistesgröße wie Schelling auf sein persönliches Arbeiten bezogen: „Die Füße derer, die dich begraben wollen, stehen längst vor der Tür“? Nur fortzugehen von so viel Verworrenem, das unser ist und doch uns nicht gehört. Der Überdruß scheint weit verbreitet zu sein, und man sucht nach Auswegen: der eine kehrt trotz allem

zurück zur Kärnnerarbeit – faute de mieux; der andere beginnt, Wissenschaft zu verwalten usw.

Den Byzantinern war dieser Überdruß keineswegs unbekannt, auch den Mystikern nicht – um wieder bei Euagrios anzuknüpfen. Er hat diesen Überdruß – ἀκηδία (taedium) genannt – für die Welt der Eremiten äußerst lebendig geschildert:⁷⁴ „Der Daemon der Akedia, er heißt auch Dämon des Mittags, ist der belastendste von allen. Er greift den Mönch um die vierte Stunde an und belagert seine Seele bis zur achten Stunde. Zunächst erweckt er den Eindruck, als rücke die Sonne nicht mehr weiter und stehe still, und als habe der Tag fünfzig Stunden. Dann zwingt er ihn, ständig aufs Fenster zu schauen und die Zelle zu verlassen um nach der Sonne zu sehen, ob sie noch weit bis zur neunten Stunde hat. Er flößt ihm Abneigung gegen den Ort ein, an dem er sich befindet, aber auch gegen seine Art zu leben und gegen die Arbeit der Hände. Die Liebe unter den Brüdern sei verschwunden und es sei niemand da, um ihn zu trösten. Dann bringt er ihn dazu, sich nach anderen Plätzen zu sehnen, wo er all das leichter finden könnte, wessen er bedarf. Dem Herrn zu gefallen sei ja nicht an einen Ort gebunden und man könne Gott überall anbeten. Dann kommt ihm die Erinnerung an seine Familie und an sein früheres Leben und er überlegt, wie lange noch er die Mühen der Askese werde tragen müssen.“⁷⁵

Die Akedia des Gelehrten aber formuliert Theodoros Metochites in einem Essay über die Situation der Wissenschaft in seiner Zeit mit dem Grundtenor „Es gibt heutzutage nichts mehr zu sagen.“⁷⁶ Das jetzige Leben sei nur noch ein schaler Aufguß von Leben. Für den literarisch und wissenschaftlich Tätigen sei alles schon vorweggenommen, nichts mehr sei ihnen verblieben. Alle Fragen, an denen der menschliche Geist und menschliche Beredsamkeit sich üben könnten, seien bereits erörtert und gelöst. Kein Nachgeborener habe die Möglichkeit, noch einen nützlichen Beitrag zu leisten, denn wer

⁷⁴ *Traité pratique* (siehe oben Anm. 26) II, S. 520–524.

⁷⁵ Der Westen wurde mit dieser Lehre bekanntgemacht durch Joannes Cassianus († zw. 430–435), Abt eines Klosters in Marseille, der ca. 14 Jahre in der ägyptischen Wüste verbracht hatte und in seinen *Instituta coenobiorum* und den *Collationes patrum* seine geistlichen Erfahrungen niederlegte. Hier *Instituta* X, 1–3.

⁷⁶ *Miscellanea* S. 14–16; Beck, Theodoros Metochites S. 61–62.

könnte sich ungestraft mit den Alten auf einen Wettstreit einlassen? Wage man trotzdem etwa eine rednerische Leistung, so mache man sich nur lächerlich und komme in den Verdacht eigennütziger Motive. Außerdem fände man auch kein Publikum mehr. Denn ein gebildeter möglicher Zuhörer weigere sich, zuzuhören, weil er eine zeitgenössische Leistung nicht mehr schätze und allein die Vergangenheit ihm etwas bedeute.

Es scheint nicht, daß Synesios mit solchen Stimmungen zu tun hatte. Anders bei Psellos. Hört man genau hin, dann sind Mißstimmungen und Enttäuschungen klar vernehmlich und eine gewisse Unruhe wird deutlich, auch wenn sie in der Regel von außen her bei ihm ausgelöst wird. Besonders in seiner Rede auf seinen Freund Joannes Mauropus kommt seine Sehnsucht nach dem Höhenflug, den er in der unbezweifelbar reinen Gestalt seines Freundes verwirklicht sieht, zum Ausdruck, wo er von einem πεζὸς λόγος einem prosaischen Philosophieren spricht, das zu überwinden wäre.⁷⁷ Bei Metochites durchzieht das Taedium seine gesamte Sammlung von Essays. Was ihn bewegt, ist die Instabilität des menschlichen Wissens und die Unsicherheit menschlichen Erkennens – Eindrücke, die ihn so nachhaltig bestimmen, daß bei ihm der Bios theoretikos offenbar keine höhere Theoria mehr evozieren kann.

Ein nochmaliger Rückgriff auf die Erfahrung der Mystiker dürfte dienlich sein; sie haben ja, wie eingangs bemerkt, die Etappen ihres Aufstieges sorgfältiger analysiert als die Literaten. Was Euagrius Akedia nennt, hat nicht wenig gemeinsam mit dem, was im Westen nach dem Vorbild des Juan de la Cruz die „dunkle Nacht“ genannt wird, jener Zustand besonderer „Trockenheit“, während dessen dem Mystiker das meditative, d.h. letztlich nicht ohne diskursive Tätigkeit denkbare Verweilen bei der Betrachtung der Schöpfung und der Heilsgeschichte (Theoria physike) fast unmöglich geworden ist, weil die ständige Wiederholung nichts mehr ergibt und das Feld der Einzelheiten sozusagen abgeerntet ist. Ich glaube, daß dies genau dem Taedium der Literaten und Gelehrten entspricht: der Verdruß am Allerlei, das Allerlei bleibt und zu keiner Einheit findet und nach keiner Überhöhung strebt, der Punkt, an dem das ratiocinium unbefriedigt läßt, anders ausgedrückt, an dem der Denker erfährt, daß

⁷⁷ Bei Sathas (siehe oben Anm. 71) S. 152.

zwar, wie Pascal es ausgedrückt hat, der Mensch das diskursive Denken nicht entbehren kann, selbst aber doch kein diskursives Wesen ist. Hier eben scheint der Traum der Byzantiner, von denen die Rede war, nach einer höheren Theoria einzusetzen.

Dabei handelt es sich offenbar um einen wenigstens zeitweisen Abschied von der argumentativen Beschäftigung des Geistes und um den Durchbruch zu einer begriffslosen Gnosis oder Schau. Sie geben zu verstehen, daß ihnen diese Gnosis keine begrifflich faßbare Bereicherung ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis bringt, und sie haben offenbar auch nicht den naiven Glauben, einen solchen Zustand als etwas Dauerndes anzusehen und den bisherigen Bios theoretikos – d. h. auf der niederen Stufe – aufzugeben. Wohl aber versprechen sie sich neue Antriebe von jenen „*raisons du coeur que la raison ne connaît pas*“. Offenbar sind sie überzeugt, Antennen ausziehen zu können, mit deren Hilfe sie Botschaften empfangen von dorthier, wo sie das Absolute vermuten. Es sind ja immer zwei Begriffe, in die sie das höchste Erkannte fassen wollen: das schlechthin Eine (*τὸ πρῶτως ἓν*) und die wirkliche Wirklichkeit, das Sein als solches (*ὄντως ὄν*), – erkannt, besser gesagt erfaßt, nicht als Schlußfolge einer philosophischen Induktion, sondern in einem unmittelbaren Zugriff. Ohne Zweifel steht dahinter das, was man einen Urtrieb des menschlichen Geistes nennen könnte, nämlich die Suche nach Vereinfachung bis zu einer transzendentalen Einheit, die mit der quantitativen nichts mehr zu tun hat, der Weg von Heraklits „das Eine aus allem und alles aus dem Einen“⁷⁸ bis zu Plotins „Zuflucht des Einzelnen beim Einzigem“.⁷⁹

Die Frage stellt sich natürlich, ob es ein geistiges Vermögen gibt, das einer solchen „Gnosis“ fähig ist – ein Vermögen, das die Ratio transzendiert und komprehensiv das Sein als solches erfaßt und von ihm sich erfassen läßt. Für die Alten stand ein solches Vermögen

⁷⁸ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα, Fragm. 10.

⁷⁹ φνγὴ μόνου πρὸς μόνον, Enneaden IX, 11. Für das „Eine“ in der Dichtung vgl. G. Stein in „Bee, Time, Vine“: Two is too many/to be right/One is right and so we mount and have what we want. Von Interesse dazu die Beobachtung von Werner Heisenberg: „Immer dann, wenn in der experimentellen Erfahrung eine unerwartete Einfachheit zum Vorschein kommt, ist äußerste Aufmerksamkeit geboten, denn man ist dann möglicherweise an die Stelle gelangt, von der aus die großen Zusammenhänge sichtbar werden.“

außer Frage, wahrscheinlich weil sie dem Prozeß des Erwachens der Ratio aus einem intuitiven Verhalten noch zu nahe standen. Und nicht selten nennen sie dieses Vermögen den „nackten Geist“ (νοῦς γυμνός) oder Geist (νοῦς) schlechthin.⁸⁰ Er ist Euagrios ebenso vertraut wie Plotin und Synesios, wie Psellos und Pachymeres. Im Westen ist es Thomas von Aquin – um nur einen Repräsentanten zu nennen –, der, wenn auch nicht immer, zwischen Ratio und Intellectus unterscheidet und in der Ratio eine Mangelform des Intellekts, einen „defectivus quidam intellectus“ sieht, während der Intellekt selbst „simplici intuitu“ erkennt.⁸¹ Die Mystiker des Westens – und nicht nur sie – sprechen vom Seelengrund, vom Seelenfunken oder von der Spitze der Seele, und sie wissen, daß sie mit diesen Bildern jeweils das gleiche meinen, das, was dann für sie der „Ort Gottes“ ist.⁸²

Somit ist es nicht mehr überraschend, wenn die byzantinischen Intellektuellen sich in ihrer Terminologie stark an jene der mönchischen Mystiker anlehnen. Die tiefste Begründung dafür liegt in der Identität der Vorstufe des unterstellten Erlebnisses. Längst ist sich die Wissenschaft darüber im klaren, daß jedenfalls der Weg zur Eröffnung eines transzendentalen Bewußtseins sich beim Mystiker nicht vom Weg des Dichters oder Künstlers unterscheidet. Es ist das Verdienst von Henri Bremond, der in seinen Studien und Überlegungen zur „poésie pure“ auf diese Tatsache hingewiesen hat.⁸³ Beide aktivieren das gleiche seelische Potential, auch wenn entsprechend den Anlagen die Programmierung verschieden ist. Der große Dichter und Künstler besitzt zwar das Monopol auf das Meisterwerk, nicht aber das Monopol des Erlebnisses, das über die Qual einer Trächtigkeit, die nicht ans Licht kommen kann, dann endlich jenem befreienden Funken begegnet, der beglückt und frei macht.

Die Annahme ist völlig logisch, daß ein ähnliches Potential, mag es auch in noch so zahlreichen Fällen verschüttet sein, jedem Menschen

⁸⁰ Zur Frühgeschichte des Wortes (schnüffeln, wittern, eine Situation erfassen) vgl. K. v. Fritz, Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft, Berlin 1971, bes. S. 576 ff.

⁸¹ Contra Gentiles I, 57.

⁸² Vgl. W. Bousset, Apophthegmata (siehe oben Anm. 49) S. 317.

⁸³ H. Bremond, Prière et poésie, Paris 1926 deutsch: Mystik und Poesie, Freiburg 1929.

eignet, auch den Intellektuellen und den Rationalisten, also auch einem Psellos oder Pachymeres.

Das gültige Erlebnis selbst zu beschreiben, kann angesichts der inhärenten Begriffslosigkeit nur als unmöglich bezeichnet werden. Möglich, daß es sich, wie bei Synesios hymnisch auszudrücken sucht; oder es stammelt wie die ebenso eintönige wie expressive Wortfolge in dem berühmten Vers von Gertrude Stein: „Rose is a rose, is a rose, is a rose.“ Für den Mystiker wird das höchste Erlebnis lebensbestimmend schlechthin, für den Dichter und Künstler findet es einen Widerhall in der reinen Poesie und im Kunstwerk. Für den Intellektuellen, den Mann der Wissenschaft und rationalen Forschung, als der sich z. B. Psellos verstand, kann es nicht unmittelbar in sein weiteres Schaffen eingehen, eben weil die Rationalität der Wissenschaft dies nicht erlaubt. Der Gelehrte wird damit natürlich nicht zum Mystiker oder Künstler, auch wenn – in Parenthese sei es bemerkt und nicht allzu ernsthaft – Theodor Mommsen einmal meinte, der Geschichtsschreiber zähle vielleicht doch eher zu den Künstlern als zu den Gelehrten. Aber die Redundanz der Erfahrung mag eine Hilfe sein gegen den „grand ennui“ und einen neuen élan vital zur Folge haben.

Theoria – ein Traum? Und wenn Traum, so schien er den Byzantinern offensichtlich wert, geträumt zu werden. Wahrscheinlich lag dies den Byzantinern näher als den Vertretern der neueren und neuesten Zeit, an welche der moderne Wissenschaftsbegriff Forderungen stellt, die wenig Raum für den Traum lassen, auch wenn die Berechtigung dieser Forderungen nicht immer sorgfältig abgewogen wird. Ein Byzantiner, befragt, wie es dazu kommen konnte, würde wohl antworten, daß es dem modernen Wissenschaftsbetrieb in hohem Maße an Erotik fehlt und daß das Spiel der Weisheit zwischen den sieben Säulen kaum noch Beachtung findet.